

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TASAVVUF ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EBÛ NASR ES-SERRÂC'DA ŞATAHÂT VE GALATÂT

TUĞBA SAYGIN ARAZ

2501170876

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ

İSTANBUL – 2021

ÖZ

“EBÛ NASR ES-SERRÂC’DA ŞATAHÂT VE GALATÂT”

TUĞBA SAYGIN ARAZ

Bu tezde şatahât meselesi, tasavvufun teşekkül sürecinde bir problem olması bakımından ele alınarak Serrâc’ın *el-Lüma*’sı özelinde incelenmiştir. Serrâc *el-Lüma*’da sûfilerin hatalarını “galat” olarak değerlendirmiş; şatahâtı ise tevili söz konusu olan daha özel bir durum olarak ele almıştır. Buna göre sûfiler sekr ve vecd hâli gibi durumların etkisiyle şatahât olarak adlandırılan sözler sarf etmişlerdir. Bu sözler özellikle Allah hakkında iddia içerdikleri ve zahir anlamları itibariyle şeriat bilgisiyle uyumsuz oldukları için sûfilerin itham edilmesine sebep olmuştur. Tasavvuf içerisinde pek çok soruna yol açan şatahât özellikle sûfiler ile ulema arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde çözümlenmesi elzem olan konuların başında gelir. Ayrıca şatahât, Sünnî tasavvufun neticesi olan uzlaşî kavramlarından birisi olarak da değerlendirilmiştir. Bu yaklaşıma kaynaklık eden metin de hiç şüphesiz *el-Lüma*’dır.

Tasavvuf ile diğer din bilimleri arasında hem sorunun kaynağı olan ibarelerin kendisi hem de uzlaşının ifadesi olarak şatahât her zaman çelişki ile maluldür. Bu ikircikli durumun yol açtığı bazı sorunlar da Serrâc’ın şatahât şarihçiliği üzerinden takip edilmiştir. Netice itibariyle şatahât, tasavvufun süreç içerisindeki kırılma noktalarını takip edebileceğimiz anahtar kavramlardan birisi niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Serrâc, el-Lüma’, galatât, şatahât.

ABSTRACT

“SHATAHAT AND GALATÂT IN ABU NASR AL-SARRAJ”

TUĞBA SAYGIN ARAZ

In this thesis, the issue of *shatahat* in Sarraj’s book titled *al-Luma* is evaluated in terms of being a problem during the formation process of Şūfism. Sarraj evaluated in *al-Luma* the mistakes of the Sūfis as *galat*; on the other hand, he tackled *shatahat* as a more special case where interpretation is possible. During the formation processes of Şūfism, Sūfis uttered the words called *shatahat* (singular: *shath*) under the influence of certain states such as *sakr* and *wajd*. Since these words include claims specially about God and their apparent meanings are contradictory to the knowledge of *sharia*, this caused Sūfis to be described with the discourse close to disbelief. *Shatahat* which gave rise to many problems in Şūfism is one of the most important issues to be resolved specially to regulate the relationship between the Sūfis and the other scholars. Additionally *shatahat* has been evaluated as one of the concepts of reconciliation which is the result of Sunnī Şūfism. The source of this approach is undoubtedly *al-Luma*.

Shatahat has always been a contradictory concept since it has been the source of problem between Şūfism and other religious sciences and it has been the expression of reconciliation. Some problems caused by this ambivalent situation were followed through Sarraj’s historiography about *shatahat*. Therefore, *shatahat* has become one of the key concepts which we can follow the breaking points of Şūfism during its formation process.

Keywords: Şūfism, Sarraj, al-Luma, galalat, shatahat.

ÖNSÖZ

Tasavvuf, yayılmaya başladığı zamandan itibaren pek çok tepkiye muhatap olmuş bir disiplindir. Bunda, tasavvufun diğer din bilimleri tarafından abartılı bulunan zühd eğilimleri olduğu kadar *galatât* olarak adlandırılan sûfilerin hataları ya da *şatahât* denilen sûfî sözlerinin de payı vardır. Hicrî dördüncü yüzyılda Müslüman toplumda bir müellif olarak Serrâc, sûfilerin eleştirilen tüm bu davranışlarını bir bağlama yerleştirerek izaha çalışır. Özellikle *şatahât*, Ebû Nasr es-Serrâc için çözümlenmesi elzem bir meseledir ve bu sebeple *el-Lüma*'nın merkezinde yer alır.

Bir kavram üzerinden ilgili disiplinin süreçlerini ele almak oldukça verimli bir yöntemdir. Bu çalışmadaki maksadımız da esas itibarıyla buydu: *Şatahât* kavramı üzerinden tasavvufun erken dönemini ele almak. Fakat uzun süreli bir çalışma neticesinde bu konunun bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aştığını fark ettiğimiz için tez konusunu “Serrâc’da *şatahât* ve *galatât*” olarak daralttık. İki sebepten ötürü bu daraltmaya rağmen çalışmanın başlangıcındaki niyet hasıl olmuştur. Birincisi *el-Lüma* özellikle tasavvufun bir bilim olarak teşekkül etme çabasının başlıca delili olduğu için tasavvuf araştırmalarında oldukça önemlidir. İkincisi tasavvufun bir meselesi olarak *şatahât* ilk defa *el-Lüma*’da ele alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışma “tasavvufun teşekkülünde” kaydı ile yapılsaydı da *el-Lüma* tezin merkezindeki yerini korumaya devam edecekti.

İkmal olan her işte birden çok elin emeğinin bulunduğu muhakkaktır. Bu çalışma vesilesiyle öncelikle bizlere rahle-i tedrisinde hem İslam düşüncesinin temel meselelerini öğreten hem de akademik yazım becerisini kazandırmaya çalışan danışmanım Prof. Dr. Ekrem Demirli’ye sabrı ve desteği için şükranlarımı sunarım. Çeşitli vesilelerle yardımlarını gördüğüm Dr. Hacı Bayram Başer’e, değerli meslektaşlarım Zehra Betül Aksoy, Hande Tabak Kayhan, Feyza Ketenci, Adem İpekyüz’e ve ayrıca Yağmur Araz ile Elif Conker’e teşekkürü borç bilirim. Elinden gelen hiçbir yardımı esirgemeyerek süreç boyunca yanımda olan eşim Muhammed Furkan Araz’a minnettarlığımı da bu vesileyle ifade etmek isterim.

Bursa, 2021

Tuğba SAYGIN ARAZ

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vii
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI.....	1
2. ŞATAHÂTIN YER ALDIĞI KAYNAKLAR	2
2.1. Tabakât ve Şiir	3
2.2. Mektup, Risale ve Şerhler	5
3. ŞATAHÂT SAHİBİ SÛFÎLER.....	9
3.1. Horasan ve Bağdat: Şatahâtın Anavatanı Var mıdır?	9
3.2. Şatahâtıyla Öne Çıkan Sûfiler: Bâyezîd, Ebû Hamza, Nûrî ve Şiblî	11

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞATAHÂT NEDİR?

1.1 ŞATAHÂT VE MÜTERADİF KAVRAMLAR	17
1.1.1 Tâmmât ve türrehât	20
1.1.2 İddia ve Sır	23
1.1.3 Galatât	29
1.1.4 Diğer Kavramlar.....	30
1.2 ŞATAHÂT ÖRNEKLERİ	33
1.2.1 Şatahâtın Özellikleri.....	33
1.2.2 Sözlü Şatahât.....	37
1.2.3 Davranışlarda Şatahât	41

İKİNCİ BÖLÜM

EL-LÜMA'DA ŞATAHÂT VE GALATÂT

2.1 EL-LÜMA'DA ŞATAHÂTIN YERİ.....	44
------------------------------------	----

2.1.1 el-Lüma'yı Şatahât Ekseninde Okumak	44
2.1.2 Uzlaşî Kavramı Olarak Şatahât: Tasavvuf Yolundaki Sürçmeler	50
2.2 ŞATAHÂTIN DIŞ GÖRÜNÜMLERİ VE SÛFİLERİN GALATLARI	52
2.2.1 Beşerîliğin Silinmesi: Hulûlîlik.....	52
2.2.2 Teklifin Düşmesi: İbâhîlik	54
2.2.3 Zahir İlmi Karşıtlığı: İlmi-i Bâtıncılık	55
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
SERRÂC'IN ŞATAHÂT ŞARİHÇİLİĞİ VE GALATÂT ELEŞTİRİSİ	
3.1 CÜNEYD-i BAĞDÂDÎ'NİN TAKİPÇİSİ OLARAK SERRÂC	59
3.1.1 Serrâc'ın Şatahât Şerhinden Örnekler	59
3.1.2 Serrâc'ın Şatahât Meselesine Yaklaşımı	62
3.2 SERRÂC'IN ŞATAHÂT ŞERHİNİN ELEŞTİRİSİ	64
3.2.1 Şatahât ve Galatâtın Ayırıştırılması	64
3.2.2 Şatahât: Bidayet mi Nihayet mi?	67
3.2.3 Fenânın Yol Açtığı Bir Sorun Olarak Şatahât.....	72
SONUÇ.....	79
KAYNAKÇA	83

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
b.	: Bin, İbn (oğlu)
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
trs.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
v. dğr.	: Ve diğerleri
v.d.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yay

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) yaşadığı hicrî dördüncü yüzyılda tasavvuf, Bâyezîd-i Bistâmî ile Cüneyd-i Bağdâdî gibi iki sûfî büyüğünü ve onların yol arkadaşları olan Şiblî, Nûrî gibi meşhur sûfîleri daha önce bünyesine katmış bulunuyordu. Bu dönemde tasavvuf düşüncesinde önemli bir evreye ulaşmakla beraber tasavvufun yazılı kaynaklarından söz edebilmek için henüz erkendir. Serrâc'ın öneminin ise belki de telifi *el-Lüma'* sebebiyle olduğu söylenebilir, nitekim *el-Lüma'* tasavvuf alanında yazılmış ilk derli toplu metinlerdendir. Ayrıca *el-Lüma'* tasavvufun sadece bir ahlaklanma çabası olarak değil, fıkıh, hadis ve kelam bilimleriyle ilişkili bir “din bilimi” şeklinde vaz edildiği ilk metindir. *el-Lüma'*da ele alınan *şatahât* (şathiyeler) ve *galatât* (hatalar) meselesi ise tasavvufun bilhassa din bilimleriyle ilişkisinde sorun teşkil eden bahisleridir. Buna rağmen Serrâc'ın çağdaşları olan Kelâbâzî ve Mekkî'de ya da sonraki asırlarda Kuşeyrî ve Hücûvîrî'de de müstakil olarak *şatahât* bahsine rastlanmaması dikkat çekicidir. Hatta bir tasavvuf terimi olarak *şatahâta* yalnızca Serrâc'da ve kısmen de Mekkî'de rastladığımızı söyleyebiliriz.

Çalışmamızın birinci bölümünde tasavvufun bir meselesi olarak *şatahât*ın mahiyetini ortaya koymaya çalıştık. Bu kapsamda *şatahât*ın literatürdeki eş anlamlı kavramlarını vererek kavramın sınırlarını göstermeye çalıştık. *Şatahât* örneklerini tasnif ederek, *şatahât* dediğimizde tam olarak ne kastettiğimizi netleştirmek istedik. *Şatahât*ı derleyip topladığımız kaynakları ele alırken de bu tür ibarelerinin hangi şekilde aktararak geldiğini göstermeyi amaçladık.

İkinci bölümde *şatahât*ın ilk kez bir tasavvuf meselesi olarak ele alındığı *el-Lüma'*yı farklı açılardan *şatahât* merkezli olarak okumaya çalıştık. Bu kapsamda *el-Lüma'*da işlenen diğer meselelerle *şatahât* bahsi arasındaki irtibatları gösterdik. *Şatahât*ın yol açtığı sorunları ve sûfîlerin suçlandıkları hususları ele aldık. Bölümde son olarak *şatahât* söyleminin herhangi bir bölgede yoğunluk kazanıp kazanmadığına odaklandık.

Üçüncü bölümde *el-Lüma* müellifi Serrâc'ın *şatahât* meselesine yaklaşımını ele aldık. Bu kapsamda onun yaklaşımını belirleyen düşünceyi ve Serrâc'ın *şatahâta* yönelik şerh girişimlerini inceledik. Son olarak *şatahât*ın tasavvufi terbiye sürecinin

kaçınılmaz neticelerinden biri olduğunu ortaya koymak üzere tevhid, fenâ ve şatahât irtibatını ele aldık.

Tezin başlıca kaynağı hiç şüphesiz Serrâc'ın *el-Lüma*'sıdır. Tezdeki perspektifi belirlemek için Demirli'nin “Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı” ve “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi” başlıklı makaleleri ile Başer'in *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul, 2017) başlıklı çalışmasından istifade ettik. Yine *el-Lüma*'ın yanı sıra Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb* başlıklı eserleri, tezimizde yararlandığımız diğer klasik kaynaklar olmuştur. Ayrıca şatahât ile ilgili daha fazla veriye ulaşabilmek için Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-sûfiyye* ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* isimli telifleri başta olmak üzere tasavvuf tabakâtı metinlerini kullandık.

Şatahât konusunda şimdiye kadar yapılan akademik çalışmaların oldukça az sayıda olduğunu söyleyebiliriz. Tezde kullandığımız bu çalışmalar Abdurrahman Bedevî'nin *Şatahâtu's-sûfiyye*, Hasan Ahmed Amman'ın *ed-Da'vâ ve's-şatah 'inde's-sûfiyye*, Muhammed Abdülkâdir Nassâr'ın *Meslekü'l-celiyyi fî hükmi'l-şathi'l-velî* ve Carl Ernst'ün *Words of Ecstasy in Sufism* adlı eserleridir. Yasemin Köle'nin “İlk Dönem Tasavvufunda Şathiye” (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 2014) başlıklı çalışması ise konuyu problematik olarak ele almaktan ziyade tarihsel ve tasvirî bir hülâsa vermekle yetinmektedir. Bunların yanında şatahât meselesine dolaylı olarak ve yüzeysel şekilde değinen birtakım çalışmalardan söz edilebilirse de tezde ortaya koymaya çalıştığımız perspektife yardımcı olacak ölçekte derinlik içermediklerinden bu kaynaklardan arzu ettiğimiz kadar istifa edemedik.

2. ŞATAHÂTIN YER ALDIĞI KAYNAKLAR

Tasavvuf literatüründe şatahât örneklerini takip edebileceğimiz başlıca kaynakları, şifahî anlatımla aktarılanlar ve bizatihî sûfîler tarafından kaleme alınmış olanlar şeklinde ikiye ayırabiliriz. Şifahî anlatımla aktarılan fragmanlar, şiirler ve kıssalar genellikle literatüre dağılmış halde fakat özellikle tabakât bölümlerinde

bulunur. Gerek şâlih sûfilerin kaleme aldığı ve gerek onları şerh edenler tarafından yazılanlar ise sûfilerin mektuplaşmalarından, risalelerinden ve şerh yaptıkları metinlerden takip edilebilir. Az sayıda da olsa şâlih sûfilerin müstakil olarak telif ettiği ve çoğunlukla şatahât içeren kitaplar da bulunmaktadır.

2.1. Tabakât ve Şiir

Kronolojik olarak saymak gerekirse şatahât içeriğiyle karşılaştığımız metinlerin şunlardır: Serrâc'ın (ö.378/988) *el-Lüma'*, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtü's-sûfiyye*, Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*, Hücûrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfü'l-mahcûb*, Muhammed İbn Münevver'in (ö. VI./XII. yy.) *Esrâru't-tevhîd* ve Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü'l-evliyâ* başlıklı eserleri.

Şatahâtı takip ettiğimiz başlıca kaynakların tabakât kitapları olmasının sebebi sûfiler tanıtılırken onlardan aktarılan fragmanlardır. Bu fragmanlar çoğu zaman seçmecedir, yani o sûfinin zihnini tam olarak yansıtmaz; daha ziyade tabakât yazarının seçimlerini yansıtır. Bununla birlikte şatahâtı ana özellikleriyle tanıdığımızda bu özelliklerden hareketle hangi fragmanın şatahât içerisinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceğine kanaat getirebiliriz.

Sülemî, bir başka risalesinde şatah kavramını kullanıyor olmasına rağmen *Tabakât*'ta şatahtan bahsetmez ve ele aldığı sûfilerin sözleri için de bu tabiri kullanmaz. Sülemî kendi yorumundan ziyade bu kitapta sûfi fragmanlarına yer vermiştir ve bunlarda da şatahât içeriğini karşılayan kavram olarak iddiaya sıkça rastlarız. Dolayısıyla bir kaynak olarak *Tabakâtü's-sûfiyye* söz konusu olduğunda şatahât kapsamında değerlendirilebilecek pek çok sûfi sözü olduğunu, fakat bunların şathiye değil de iddia ya da türevi kavramlarla isimlendirildiğini görüyoruz.

Ebû Nuaym'ın eserinin bir bölümünde yer alan sûfi tabakâtı da benzer şekilde sûfilerin fragmanlarına ev sahipliği yapar. *Hilye*'de şâlih sûfileri nitelemek için şatah kavramından ziyade müctezeb, sekrân, velehân gibi alternatif kavramlar kullanılmıştır. Dolayısıyla şatahât için de hususi bir tanımlamaya gidilmediğini, fakat bizim *Hilye*'de de şatahât içeriğini rahatlıkla tespit edebildiğimizi söyleyebiliriz.

Kuşeyrî ve Hücvîrî'nin eserlerindeki tabakât bölümlerinde de hususi olarak şatahât nitelemesine rastlamasak da sûfilerin sıra dışı söz ve davranışlarının açıklanmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bu iki metinde diğerlerinden farklı olarak şarihçiliğin güçlü olduğu gözlenmektedir. Nitekim her iki metinde de yazımdaki maksadın biyografik bilgiler aktarmaktan ziyade bu sûfileri ve fragmanlarını bir bağlama yerleştirmek olduğu fark edilmektedir.

Daha geç dönemde de olsa şatahâta kaynaklık edebilecek bir diğer tabakât kitabı *Tezkiretü'l-evliyâ*'dır. Bu metinde şatahâtın şerh edilmesi gibi bir gaye bulunmamakta, yalnızca fragmanlar aktarılmaktadır. Attâr'ın düşüncesinin gözüktüğü yerler yalnızca kısım başlarında ilgili sûfiyi öven ve onun tasavvuf içindeki konumuna atıfta bulunan yerlerdir. Bu kitabın ayırt edici özelliği olarak müelliflerin ayrıca ele almaktan sakındığı Hallâc-ı Mansûr gibi şâtih bir isme genişçe yer verebilmesidir diyebiliriz.

Bunların yanı sıra tasavvuf literatüründe konuyu takip edebileceğimiz müstakil biyografi metinleri de vardır. İlk olarak Muhammed b. Ali es-Sehlegî'nin (ö. ?) *Kitâbü'n-nûr min kelimâti Ebî Tayfûr* adlı risalesini zikredebiliriz. Bâyezîd-i Bistâmî hakkında bütün rivayetlerin toplandığı bu risalede Sehlegî şerh yapmamış, yalnızca biyografik bir metin oluşturmuştur. Kaynakları arasında Cüneyd-i Bağdâdî olmakla beraber Cüneyd'in Bâyezîd şatahâtı şerhine yer vermemiş, Cüneyd'in ismini kaynak olarak zikretmiştir. Bâyezîd'dan aktarımda bulunurken atıf yaptığı silsile genelde "Şeyhimiz" diye bahsettiği Ebû Abdullah ed-Dastânî ve Dastânî'nin aktarımda bulunduğu Ebû Musa Deybulî'dir. Deybulî ise Bâyezîd ile doğrudan görüşmüş şekilde "semi'tü" lafzı kullanmaktadır ki buradan onun Bâyezîd'in çağdaşı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Sehlegî, Bâyezîd şathiyeleri söz konusu olduğunda – özellikle *Sübhânî mâ a'zame's-şânî* gibi Serrâc'ın sübutunu kabul etmediği tartışmalı şathiyeler hususunda- kendi şeyhinden doğrudan Bâyezîd'a ulaşan bir silsileye sahiptir diyebiliriz. Dolayısıyla Sehlegî'nin risalesi şathiye şerhi bakımından olmasa da şathiyelerin sübutunu tespit bakımından önemli bir kaynaktır. Ayrıca Sehlegî, Bâyezîd rivayetleri konusunda *Tezkiretü'l-evliyâ*'nın da kaynağıdır.

Bir diğer müstakil biyografi İbn Münevver'in, dedesi Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr'ın (ö. 440/1049) biyografisi olarak kaleme aldığı *Esrâru't-tevhîd*'i bir kişiyi merkeze alan hususi bir biyografidir. Buradaki verilere göre Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr'ın

semâ ve raks meclisleri çokça eleştiriliyordu.¹ Ayrıca şeyhin “Cübbemin içindeki Allah’tan başkası değildir” şeklinde bir şathiyesi de aktarılmıştır.² Bunun yanı sıra kitabın büyük bir kısmı “abartılı” olarak nitelendirilebilecek keramet anlatıları ile örülüdür. Dolayısıyla bu metinden sûfilerin şatah türü abartılı söz-davranışlarının bir kısmını takip edebiliriz. Ayrıca -Ebû Sa’îd-i Ebû’l-Hayr’ın çağdaşı olduğu için İbn Münevver’in de atıf yaptığı ve şathiyeleriyle tanındığı için bazı sözleri Bâyezîd-i Bistâmî’ye nispet edilen- Ebû’l-Hasen el-Harakânî’nin sözlerini ve menkıbelerini toplayan *Nûru’l-‘ulûm* isimli biyografik bir risaleyi de burada zikretmek gerekir.

Serrâc kitabında şatahâtı tasavvufun müstakil bir meselesi olarak ele aldığı için *el-Lûma*’ın şatahât konusunda merkezî bir yeri vardır. Şatahât bahsi haricinde *el-Lûma*’da fragmanlar görebileceğimiz ayrıca bir tabakât bölümü yoktur, fakat sûfilerin mektup ve şiirlerine yer verilmiştir. Bu şiirlerin sûfilerin hal ve işaretlerine dair olduğu belirtilmiştir. Serrâc bu şiirlerin anlaşılması zor olanlarına önyargısız yaklaşılması ve mananın ehline sorulması gerektiğini söylemiştir. Çünkü bu şiirler latif işaretler ve ince manalar içermektedir.³ Serrâc’ın sûfî şiirleri için altını çizdiği bu hususlar şatahâtın anlaşılması meselesinde söyledikleri ile örtüşür. Nitekim o, şatahâtın da ince işaret ve anlamlar içerdiğini, bunların ancak ehli tarafından tam olarak anlaşılabilceğini, bu sebeple önyargılardan kurtularak şatahâta bakmak gerekliliğini savunmuştur. Bu şiirlerin içeriğine baktığımızda konunun genellikle ilâhî sevgi ve bu sevginin sûfîyi çeşitli hallere sokması etrafında döndüğünü görürüz ki bu bakımdan sûfî şiirleri şatahâta oldukça benzemektedir. Şiirlerin üslubu da şathiyelerle benzer olmakla beraber şiirler şathiyelere nazaran rumuz içeren ve anlamı örten kapalı bir üsluba sahiptir. Netice itibarıyla tabakât metinleri ile yazılı hale gelen sûfî fragmanları ve özellikle şiirler başlıca şatahât içeriğini oluştururlar.

2.2. Mektup, Risale ve Şerhler

Şatahât örneklerini takip edebildiğimiz kaynaklar içerisinde sûfilerin bizzat kendilerinin kaleme aldığı metinler bulunmaktadır. Bu metinleri, sûfilerin kendi

¹ Muhammed ibn Münevver, *Tevhidin Sırları*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004, s. 12.

² Muhammed ibn Münevver, *Tevhidin Sırları*, s. 76.

³ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 295.

aralarındaki yazışmaları, müstakil bir konuda kaleme alınan risaleler, tasavvufun çeşitli meselelerini şerh etme amacıyla yazılan kitaplar ve neredeyse bütünüyle şatahât olan otantik metinler olarak gruplandırabiliriz.

Tasavvufun erken döneminde sûfî mektupları denildiğinde kuşkusuz akla ilk gelen Cüneyd-i Bağdâdî ve irtibatlı olduğu sûfilerin yazışmalarıdır. Bu yazışmaların bir kısmı müstakil olarak, bir kısmı da *el-Lüma'* aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Bu mektuplaşmalarda şatahâtın ortaya çıktığı zemini gösteren ve şatahâta işaret eden unsurlar sıkça yer alır. Örneğin şatahâtıyla tanınan Şiblî, Cüneyd'e yazdığı mektupta "aklına galebe çalan hâlden ve Hak ile bağlanıp sınırlanmaktan" söz etmektedir. Cüneyd de buna cevaben, "Biz mahzenlerden geçer gibi dikkatli konuşuruz; oysa sen geldin ve ne var ne yoksa çıkartıp ortaya serdin" diyerek Şiblî'yi uyarmıştır.⁴ Cüneyd'in burada sırların ifşası anlamına gelen şatahât ve ilgili durumlardan bahsettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Cüneyd'in yazdığı bir başka mektupta şatahât gibi anlaşılması zor ifadelerin halk arasında duyulduğunda yol açtığı sorunlardan bahsedilmektedir. Mektupların sûfiler dışında bir başkasının eline geçme ihtimaline dikkat çeken Cüneyd bu hususta arkadaşını uyarmaktadır.⁵ Yani Cüneyd'in sûfilerle yazışmalarında şatahâtla doğrudan irtibatlı fenâ vb. konulardan sıkça bahsedildiğini, fakat bunun şatahâta göre daha örtülü bir dille yapılmaya çalışıldığı görülmektedir. Buna rağmen bu mektuplar şatahâta göndermede bulunan anlaşılmasız ifadeler içermektedir. Serrâc, bu durumu mektuplar bölümünde açıkça ifade etmiş ve yazışmaların "sûfilerin sahih işaretlerini ve fasih ibarelerini" içerdiğini belirtmiştir. Özellikle Cüneyd'in ifadelerinde ise "ince işaretler ve gizli rumuzlar, anlaşılması zor hakikatler, tevhidin tecridi konusundaki hususi sırlar" olduğunu söyleyerek bu mektupların şatah türü içeriklerden bağımsız kalamayacağını ortaya koymuştur.⁶

Şatahâtı takip edebileceğimiz diğer bir kaynak sûfilerin risaleleridir. Yine Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Kitâbü'l-Fenâ*, *Kitâbü'l-Mîsâk* ve *Kitâbü't-Tevhîd* risaleleri şatahâtın zeminini görebileceğimiz temel metinler olarak zikredilebilir. Nitekim şatahâtı ortaya çıkaran temel sebep, tasavvufun maksadı olarak tevhid ve tevhidle irtibatlı olarak fenâ-bekâ, cem gibi konulardır. Dolayısıyla bu risalelerde Cüneyd'in

⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 213.

⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 277.

⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 218-219.

sahv tavrını benimsemiş üslubu sebebiyle tam olarak şatahât ifadeleri göremesek de şatahâtın tasavvufun tabii bir neticesi olduğuna dair pek çok veriyi tespit ederiz. Sûfilerin risaleleri arasında şatahâta kaynaklık etmek bakımından öne çıkan bir diğeri ise Harrâz'ın risaleleridir. Tasavvufun çeşitli meselelerine dair müstakil risale yazan Harrâz, fenâ-bekâ düşüncesinin öncüsü olmakla tanınır. Bununla birlikte “Allah ile aramda perde yoktur” şeklindeki sözü sebebiyle bulunduğu şehirden çıkarıldığına dair bir rivayet dikkati çeker.⁷ Yine *Kitâbü's-Sırr* isimli risalesinin tepki çektiği ve sürgün edildiği de belirtilmiştir, dolayısıyla bu şathiyenin sahibi olan sûfinin yazarak da şatahât alanına dâhil olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim söz konusu risalenin aslında *Kitâbü's-Safâ* risalesi kabul edildiğinde⁸ risale içeriğinin oldukça “şatahvârî” olduğunu görürüz. Şatahvârî ile ne kastediyoruz? Şöyle ki şatahât esas itibariyle tevhid düşüncesi ve onun çeşitli yansımaları olan fenâ ile cem'in bir neticesidir. Söz konusu risale ise tevhidin maksadı olan kurbiyete dairdir ve şatahın görünür sebebi olarak gösterilen vecd, ilâhî aşk, mârifetullah, yakîn bilgisi gibi unsurlarla donatılmıştır. Bu bağlamda bazı sûfilerin haykırış-ağlama gibi durumlarının sebepleri bile izah edilmiştir. Yani rahatlıkla söyleyebiliriz ki Harrâz'ın bu risalesi aslında şatahâtın arka planını veren bir “şatahâtın çözümlemesi” risalesidir. Yine Harrâz'ın *Kitâbü'z-Ziyâ* risalesinde, *Kitâbü's-Safâ* risalesinde çerçevesi sunulan durum kapsamındaki sûfileri çeşitli isimlerle gruplandırdığını görürüz. Bu bakımdan *Kitâbü'z-Ziyâ*'nın *Kitâbü's-Safâ*'nın devamı niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz.

Buraya kadarki kaynaklarda şatahât ile dolaylı olarak karşılaştık, şatahâtın adı koyulmamıştı. Şatahâtın şatahât olarak tanımlandığı ve bir mesele olarak ele alındığı metinler ise şerh metinleridir. Bildiğimiz ilk şatahât şerhi Cüneyd-i Bağdâdî'nin Bâyezîd-ı Bistâmî'nin şathiyelerini şerh ettiği metindir. Serrâc bu şerhten alıntılar yapmış, böylece *el-Lüma*'da Bâyezîd şathiyelerini şerh etmekten ziyade Cüneyd'in şerhlerine yer vermiş ve Cüneyd'in anlaşılması zor kavramlarını açıklamıştır. Serrâc, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî ve Şiblî'nin şathiyelerini şerh ederken de Cüneyd'e sıkça atıf yapmıştır. Erken dönemdeki başlıca şathiye şerhi bunlardan ibarettir. Daha geç

⁷ Mehmet Demirci, “Ebû Saîd el-Harrâz”, *DİA*, c. 10, s. 223-224.

⁸ Hacı Bayram Başer, “Ön bilgi”, *Kalplerin Makamları*, s. 52.

dönemde, hicrî altıncı yüzyılda Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209) *Şerh-i Şathiyyât* başlıklı Farsça müstakil bir şatahât şerhi kaleme almıştır.

Şâtih sûfîlerin bizatihî kaleme aldıkları metinler ise oldukça ilginçtir, nitekim şatahât Serrâc tarafından bir anlık taşma hali olarak tanımlanmıştı. Buna rağmen söze kıyasla daha kontrollü ve irâdî sayılabilen yazıda şatahâtın ortaya çıkması dikkat çekicidir. Bu durum bize şatahâtın tasavvuf içinde genel olarak olağan görüldüğünü de gösterir. Özellikle “kaleme alınan şatahât” dendiğinde kuşkusuz ilk zikredilmesi gereken Hallâc’ın *Kitâbu’t-Tavâsîn*’idir. Hallâc’ın hapisteyken yazdığı bu eserin özellikle iblisle olan diyalogları ve iblis hakkındaki yorumları dikkate alındığında bütünüyle şatahât içerdiği söylenebilir. Hallâc, sûfîlerin tevhid yorumunu daha öteye taşımıştır, fakat bu “öte”, metni aynı zamanda aşırılık ve sapma olarak değerlendirmeye de kapı aralar. Nitekim bu ifadeler sadece şifahi olarak aktarılsaydı sûfîler Hallâc adına bir savunma yapabilirlerdi, fakat bu ifadelerin kasıtlı olarak yazılmış olması savunulma imkânını ortadan kaldırmıştır denilebilir. Çünkü şatahâtın yazılması, onun tasavvuf içerisinde tevhid ya da fenâ-bekâ teorisi gibi ana düşüncelere bağlı bir konu olarak ortaya çıktığının, yani savunulduğu gibi arızî bir durum olmadığının göstergesidir. Nifferî’nin *Mevâkıf*’ı ise bu bağlamda oldukça ilginç bir türdür. Şöyle ki bu kitap Hakk ile Nifferî arasındaki monologdan oluşur ve metinde Hakk “Ben” olarak konuşturulur ve kitap, içerik olarak sürekli fenâyâ ve beşerî benliğin silinmesine dair vurgular içerir. Örneğin Hak, sûfînin az kalsın “beşeriyet hükmünden uzaklaşacağını” söylemektedir. Bu metinde böyle parça şathiyeler bulunabileceği gibi en iyimser yorumla bu metin özellikle din bilimleri cihetinden bütünüyle şatahâttır.

Netice itibariyle baktığımızda şatahâtın kendisi bir problem olduğu gibi şatahâtın gerek şifahî gerek yazılı olarak aktarılmış olması da bir başka sorundur. Gerek şerh veya izah sadedinde gerekse sadece veri olarak aktarılmış olsun bu durum şatahâtın tasavvufun merkezindeki bir mesele olduğunu ve hafife alınmayacak kadar önemli sorunlara yol açtığını göstermektedir.

3. ŞATAHÂT SAHİBİ SÛFÎLER

3.1. Horasan ve Bağdat: Şatahâtın Anavatanı Var mıdır?

Sülemî şatahın Horasanlılara özgü olduğunu, çünkü kendi hâllerinden ve hakikatlerden bahsedenin Horasanlılar olduğunu söyler. Buna mukabil, Irak ehlinin şatah sahibi olmakla isimlendirilemeyeceğini, çünkü onların kendi hâllerinden değil başkalarının hâllerinden bahsettiklerini aktarır.⁹

Sülemî'nin Horasan ve Irak ehlini karşılaştırmasından hareketle, tasavvuf içerisinde coğrafi bölgelerden söz ettiğimizde ekolleşmeye müsait geleneklerden de söz etmiş olduğumuzu ifade edebiliriz. Buna göre “şatahâtın yaygın olarak bulunduğu ifade edilen Horasan'ın Bağdat'taki tasavvuf anlayışına nispetle daha serbest bir hareket olarak kalma eğiliminin bulunduğunu; Bağdat havzasının ise daha ziyade tasavvufun bir dinî ilim olduğuna odaklanarak ve tevhid, akıl, marifet gibi konuları tartışarak nazari hususları ön plana çıkardığını söyleyebiliriz.¹⁰ Yani Sülemî'nin ifadesiyle Horasan'daki tasavvufu Bağdat'taki tasavvufa nazaran bir şatah bölgesi kabul edersek, şatahât sahibi sûfilerin ağırlıklı olarak Horasan ekolüne mensup olduğunu ya da Horasan ekolünden etkilendiklerini tespit edebilmemiz gerekir. Ayrıca Sülemî'nin ifadesiyle “hâllerden bahsediyor olmanın” bir bölgedeki sûfilerin şataha yatkın olması ile ilgisine de şatah sahibi sûfilerden hareketle bakmamız gerekir.

Şâtîh sûfilere baktığımızda şatahâtın ortaya çıkışı ile bölgedeki tasavvufi eğilimler arasında irtibat tespit edebildiğimiz ilk ve en önemli sûfi Bâyezîd-i Bistâmî'dir. Horasanlı olan ve ömrünü orada geçiren Bâyezîd, hem tasavvuf içerisinde hatırı sayılır bir sûfi büyüğü olması hem de şâtîh sûfilerin ilki kabul edilmesi sebebiyle şatah ile Horasan'daki tasavvuf eğilimi arasındaki irtibatı destekler konumdadır. Bu durumu destekleyen bir diğer husus, hicrî üçüncü asırda iddia ve şatah dilinin yaygınlaşmasıyla bu asrın ikinci yarısında Horasan merkezli Melâmîliğin ortaya çıkışı arasında kurulan irtibattır. Bu irtibata göre Melâmîliğin ortaya çıkışı, iddia ve şatah dilinin yaygınlaşmasına bir reddiye olarak okunabilir.¹¹ Çünkü “melametiler,

⁹ Sülemî, “Risâle fî galatâtî's-sûfiyye”, s. 469.

¹⁰ İslim Gümüştekin, “Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Tasavvuf Anlayışı”, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi) Yalova, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 26.

¹¹ Bedevî, şatahın ilk biçimi araştırıldığında İbrahim b. Edhem ile Rabia'nın da konuya dahil olduğunu, fakat bu sûfilerin sözlerinin şatahın şartlarının tamamını taşımadığını söyler. Bununla beraber daha

amellerde gösterişi riya kabul ettikleri gibi hâllerde gösterişi de iddia kabul etmişlerdir.”¹² Melameti tavrın “hâllerin izhar edilmemesi” vurgusu ile şatah arasındaki irtibat ise Sülemî’nin “kendi hâllerini izhar eden Horasan ehlinin şatah sahipleri olduğu; kendi hâllerinden bahsetmeyen Irak ehlinin ise şatah sahibi olamayacağı” ayrımında kendini gösterir.

Bâyezîd dışındaki diğer şâtîh sûfilere baktığımızda ise bu kadar net bir ayırmadan söz etmenin mümkün olmadığını görürüz. Şâtîh sûfilerin bir kısmı Horasan doğumlu olsa bile yetiştikleri, hayatlarını sürdürdükleri ve tasavvuf halkalarında bulundukları yer Bağdat olmuştur. Bunun temel nedeni, Bâyezîd-i Bistâmî’nin de güçlü etkisiyle şathiye söylemlerinin ve sekr ekolünün Horasan’da yaygınlaşması akabinde, Hasan Ahmed’in de belirttiği gibi “şatahâtın hızlı bir şekilde Horasan’dan Irak’a yayılması ve Bağdat sûfileri arasında sahiplenilmesi”¹³ olabilir. Bu görüş tasavvuf tarihinin akışıyla münasip gözükmektedir, nitekim şatahâtın yaygınlaşması itibariyle belirli bir bölge tespit edebilmek bile şatah sahibi sûfiler için keskin çizgilerle ayrılmış bölge tespiti yapılamayacağı aşîkardır. Öyle ki Bâyezîd dışındaki başlıca şâtîh sûfi çoğunluğun da aslen Horasanlı olmakla beraber Bağdat’ta doğmuş ya da yetişmiş olduğunu görmekteyiz. Bununla beraber Horasan’ın etkilerini kabul etmek ve izini sürmek için müstakil bir çalışma gerekebilir. Örneğin şâtîh sûfilere Ebû Hamza el-Bağdâdî, Horasan’dan Ebû Tûrâb en-Nahşebî (ö. 245/859) ve Nûrî’ye yakınlığı ile bilinmektedir. Yine şarih sûfilerden Kelâbâzî, Serrâc, Kuşeyrî ve Sühreverdî de Horasan’da doğmuş, sonraki süreçlerde Bağdat’a gitmişlerdir.¹⁴ Dolayısıyla şâtîh sûfilerin ya da şarihlerin bir kısmının Horasan’dan olmasalar bile Horasanlı sûfilere etkilendiğini kabul ederek Sülemî’nin verdiği bilgiyi doğrulayabiliriz. Nitekim Horasan ve Bağdat arasındaki hem farklılaşma hem de etkileşme metinlerde görülebilmektedir. Örneğin, “erken dönem tasavvuf metinlerinde bahsedilen görüş ayrılıklarında bilhassa Horasan ayrımının zikredilmesi bu bölgenin genel karakteristiğini yansıtan tasavvuf anlayışının diğerlerinden farklılaştığını ortaya

sonra gerçek şatah olacak sözlerin ilk formunu bu sûfilere bulacağımızı belirtir. Bkz. Hasan Ahmed Amman, **ed-Da’vâ ve’s-şâth inde’s-sûfiyye**, s. 12-13.

¹² İslim Gümüştekin, “Horasan’daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Tasavvuf Anlayışı”, s. 43.

¹³ Hasan Ahmed Amman, **ed-Da’vâ ve’s-şâth inde’s-sûfiyye**, s. 12-13.

¹⁴ İslim Gümüştekin, “Horasan’daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Tasavvuf Anlayışı”, s. 27.

koymaktadır.”¹⁵ Tasavvuf içerisinde sûfilerin yetiştikleri bölgeler ve benimsedikleri görüşler arasında irtibat olduğunu, buna bağlı olarak her bir bölgenin çeşitli hususiyetlerle öne çıktığını bazı fragmanlardan da biliyoruz. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî, “Fütüvvet Şam’da, lisan Irak’ta, sadakat Horasan’dadır”¹⁶ ve Ebû Abdullah el-Mağribî, “Abdal Şam’da, nücebâ Yemen’de, ahyâr da Irak’tadır”¹⁷ demiştir. Yine Cüneyd’in Bağdatlılarla şatah ve ibadet, Horasanlılarla kalb ve seha, Basralılarla zühd ve kanaat, Şamlılarla hilim ve selamet, Hicazlılarla sabır ve inabeti özdeşleştirdiği aktarılmıştır.¹⁸

Netice itibariyle, Bâyezîd-i Bistâmî başta olmak üzere şatah türü sözlerin ilk Horasan’da yaygınlaştığını, çünkü Horasanlıların hâller üzerine konuştuğunu, hatta bu hâlleri izhar ve iddia durumuna bir eleştiri olarak aynı yüzyılda Melâmîliğin ortaya çıktığını, Horasan ve Bağdat ekolleri arasında bir etkileşim ve iletişim olduğu için de şatah sahibi Bağdatlı sûfilerin de Horasan bölgesinden bağımsız kabul edilemeyeceğini, dolayısıyla bu hususta sûfiler arasında kesin bir ayrışmadan söz edilemeyeceğini söyleyebiliriz.

3.2. Şatahâtıyla Öne Çıkan Sûfiler: Bâyezîd, Ebû Hamza, Nûrî ve Şiblî

Serrâc’ın şatahât sahibi sûfiler arasında zikrettiği başlıca isim Horasan’ın Bistâm kasabasında yaşamış olan Ebû Yezîd Tayfûr b. İsa b. Sürûşân Bâyezîd-i Bistâmî’dir (ö. 234/848).¹⁹ Meşhur sûfilerden Şakîk-i Belhî, Hatem el-Asam, Ahmed b. Hadraveyh, Zünnûn el-Mısırî, Ebû Türâb en-Nahşebî, Yahya b. Muâz ve Sehl b. Abdullah, kitaplarda Bâyezîd ile menkıbeleri aktarılan ve görüştüğü isimlerdir.²⁰ Görüştiklerine dair bir aktarım bulunmasa da yine Ma’rûf-i Kerhî, Hâris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî, Ebû Hafs el-Haddâd ve Hamdûn el-Kassâr da Bâyezîd’in

¹⁵ İslim Gümüştakin, “Horasan’daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Tasavvuf Anlayışı”, s. 24.

¹⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 306.

¹⁷ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 144.

¹⁸ Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, s. 5.

¹⁹ Bâyezîd-i Bistâmî’nin bizzat kaleme aldığı bir eseri bilinmemekle beraber Serrâc’ın verdiği bilgiye göre Cüneyd-i Bağdâdî Bâyezîd’in sözleri ya da şathiyelerini bir kitapta telif etmiş ve Bâyezîd’in şatahâtından az bir kısmını şerh etmiştir. Bkz. Serrâc, **el-Lüma**, s. 325, 326.

²⁰ Süleyman Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, **DİA**, c. 5, s. 238-241.

çağdaşlarındandır. Hücûrî, Bâyezîd'in tasavvufun meşhur on imamından biri olduğunu ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Sûfiler içinde Bâyezîd'in yeri, melekler içinde Cebrail'in yeri gibidir" dediğini aktarır. Ayrıca Hücûrî, Bâyezîd'in bir grup tarafından ilhad ile suçlandığını, fakat onun her zaman ilmi seven ve şeriata hürmet eden bir sûfi olduğunu belirtir.²¹ Hücûrî, Bâyezîd'i sûfiler içindeki hak ehli on fırkadan birisinin, Tayfûriye'nin başı olarak tanıtır. Bâyezîd'a bağlı olarak bu fırkanın tasavvuftaki yolu ise "galebe" ve "sekr"dir. Bâyezîd aynı zamanda müritlerine sohbeti terk etmeyi ve daima uzleti seçmeyi de emretmiştir.²² Bâyezîd'a intisap edenlerin yolunun bu iki kavramla karakterize olması ise Bâyezîd'in şatahât sahibi bir sûfi olmasıyla ilgilidir.

Abdurrahman el-Bedevî'ye göre sözleri için "terim anlamıyla şatah" nitelemesi yapılan ilk sûfi Bâyezîd-i Bistâmî'dir. Hasan Ahmed de bunu kabul eder ve bu durumun göstergesi olarak hicrî üçüncü asırda iddia ve şatah dilinin yaygınlaşmasıyla Melâmîliğin ortaya çıkışı arasında irtibat kurar. Buna göre Melâmîliğin ortaya çıkışı, iddia ve şatah dilinin yaygınlaşmasına bir reddiyedir.²³ Nitekim "melamet tavrının temel karakteristiği, ihlası gerçekleştirmek için nefis adına hiçbir iddiada bulunmamak ve riya endişesiyle hâllerin tamamını içe dönük bir şekilde tecrübe etmektir".²⁴ Çünkü "melametiler, amellerde gösterişi riya kabul ettikleri gibi hâllerde gösterişi de "iddia" kabul etmişlerdir.²⁵ Melameti tavrın "hâllerin izhar edilmemesi" vurgusu ile şatah arasındaki irtibat ise Horasan ekolüne mensup olan Sülemî'nin "kendi hâllerini izhar eden Horasan ehlinin şatah sahipleri olduğu; kendi hâllerinden bahsetmeyen Irak ehlinin ise şatah sahibi olamayacağı" ayrımında kendini gösterir. Melami şeyhi Ebû Hafs el-Haddâd da "Sûfi müritten iddia hezeyanları ve kerametler zuhur eder. Muhakkikler de iddialarının fazlalığı ve hakikatlerin azlığından dolayı onları ciddiye

²¹ Hücûrî, **Hakikat Bilgisi**, s.172. Serrâc, İbn Sâlim'in, şathiyeleri sebebiyle Bâyezîd'a yönelttiği ağır eleştirilerini aktarır. Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 456-460. Ayrıca hadis alimlerinden Hüseyin b. İsa el-Bistâmî'nin bazı şathiyeleri yüzünden Bâyezîd'i Bistâm'dan kovduğu ve Bâyezîd'in ancak onun ölümünden sonra Bistâm'a geldiği aktarılmıştır. Bkz. Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", **DİA**, c. 5, s. 238-241.

²² Hücûrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 252.

²³ Bedevî, şatahın ilk biçimi araştırıldığında İbrahim b. Edhem ile Rabia'nın da konuya dahil olduğunu fakat bu sûfilerin sözlerinin şatahın şartlarının tamamını taşımadığını söyler. Bununla beraber daha sonra gerçek şatah olacak şatahın ilk formunu bu sûfilerde bulacağımızı belirtir. Bkz. Hasan Ahmed Amman, **ed-Dava ve's-Şath inde's-sûfiyye**, s. 12-13.

²⁴ İslim Gümüştekin, "Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî", s. 34.

²⁵ İslim Gümüştekin, "Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî", s. 43.

almazlar” derken hâllerini izhar etmek bakımından sûfilere ikiye ayırmış ve derecelendirmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî ile aynı çağda ve coğrafyada yaşayan Haddâd’ın Bâyezîd’i de bu eleştiriye dâhil etmesi kuvvetle muhtemeldir. Nitekim melametiler, sûfilere sadır olan ve Tanrı’ya yakınlığı ima eden bütün cümleleri iddia olarak değerlendirmiştir, çünkü onlara göre bu durum nefsin sebep olduğu aldanmaya işaretler.²⁶

Bir diğer şâh sûfî Ebû Hamza el-Bağdâdî el-Bezzâz’dır.²⁷ Bağdat’ın çeşitli camilerinde vaaz verdiği, Serî es-Sakatî ile Hasan Musûhî’nin sohbetinde bulunduğu ve yanı sıra kıraat âlimi olduğu aktarılır.²⁸ Hücvîrî ayrıca onun Muhâsibî’nin müridi olduğu bilgisini de kaydeder. Öyle anlaşıyor ki Muhâsibî ile muhaddis Ahmed b. Hanbel arasındaki irtibatın şahitlerinden biri de Ebû Hamza’dır. Nitekim Sülemî ve Kuşeyrî’nin aktardığına göre Ahmed b. Hanbel sûfilerin sözleri mevzubahis olduğunda “Senin bu konuda görüşün nedir ey sûfî?” diyerek Bağdâdî’ye fikrini sorardı. Onun, mücerret olarak çıkılan tedbirsiz çöl yolculukları ve titiz mücahadesi ile bilinen Horasan şeyhlerinin büyüklerinden Ebû Tûrâb en-Nahşebî’ye yol arkadaşlığı yaptığı da aktarılır.²⁹ Hücvîrî, Ebû’l-Hüseyin en-Nûrî yargılanırken onunla beraber olan sûfiler arasında Ebû Hamza el-Bağdâdî’nin de olduğunu kaydeder. Nûrî

²⁶ Ahmet T. Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu**, trc. Nagihan Doğan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 64-65.

²⁷ Tasavvuf tabakâtında aynı tarihlerde yaşamış ve aynı sûfilerle görüşmüş iki farklı Ebû Hamza’dan söz edilmektedir. Birisi 289 yılında vefat eden Ebû Hamza el-Bağdâdî el-Bezzâz’dır. Diğeri 290 yılında vefat eden Ebû Hamza el-Horasânî’dir. Birisinin Bağdatlı diğersinin Horasanlı olmasına rağmen kendilerinden aktarılan rivayetlerin de içerik ve üslup olarak benzeştiği bu iki isimden hangisinin Serrâc’ın zikrettiği “Ebû Hamza es-Sûfî” olduğu belli değildir. Fakat şu dört husus Serrâc’ın şatah sahibi olarak zikrettiği Ebû Hamza es-Sûfî’nin Bağdatlı Ebû Hamza olma ihtimalini güçlendirir: Birincisi Serrâc, Ebû Hamza ile Muhâsibî arasında geçen bir diyalogu aktarmaktadır. Hücvîrî de tabakâtında Bağdâdî’nin Muhâsibî’nin müridi olduğu bilgisini kaydeder. Ayrıca Hücvîrî, mevzubahis diyalogda Ebû Hamza el-Bağdâdî’yi zikreder. Bkz. Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 216, 245. İkincisi yine Hücvîrî, Bağdâdî’nin Ebû’l-Hüseyin en-Nûrî ile birlikte idamla yargılandığını söyler. Bu da Bağdâdî’nin şatahâtı ile tanınmış bir isim olma ihtimalini güçlendirir. Nitekim Bağdâdî, “gaybet ehli” arasında zikredilmiştir ki bu da şataha sebep olan sekrin eş değer hallerindendir. Üçüncüsü, Serrâc Ebû Hamza es-Sûfî ile “Horasanlı” bir adamın diyalogunu aktarır. Aynı kavrama iki farklı yaklaşımı işleyen bu hadise de karşı tarafın yani Ebû Hamza’nın Bağdatlı olma ihtimali daha güçlüdür. Nitekim tasavvuf metinlerinde iki farklı ekolün (Horasan ve Bağdat gibi) diyalogunu örnekleyen başka menkıbeler de mevcuttur. Dördüncüsü ise Aynükdât el-Hemedânî’nin *Şekva’l-Garîb* risâlesinde bahsettiği, sekr hali sebebiyle hulûlîlik ile suçlanan zatın Ebû Hamza el-Bağdâdî el-Bezzâz olduğunun belirtilmesidir. Bkz. Aynükdât el-Hemedânî, **Şekva’l-Garîb**, s. 264.

²⁸ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 179; Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 216; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 129.

²⁹ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 81-83, 179; Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 187; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 113-114.

ile beraber yargılanmasının nedeni Ebû Hamza'nın "hulûlîlik" ile suçlanması olabilir. Nitekim Serrâc ondan bahsederken, "İşaret ve ibare ehli bir zattır; anlaşılması zor sözleri vardır. Ebû Hamza'ya hulûlî damgası vurulmuştur, çünkü ne zaman tabiattan rüzgâr, su, kuş sesi gibi bir ses duysa "lebbeyk" dermiş. Bunu duyanlar onun ne kastettiğini anlamamışlardır" demektedir.³⁰ Ebû Hamza bu sebeple hulûlîlik ve zındıklıkla suçlanmış, Tarsus'tan kovulmuştur.³¹

Şatahın bir kavram olarak kullanılmasının bildiğimiz en erken örneği de Ebû Hamza ile Horasanlı bir zatın diyalogudur. Ebû Hamza *emn* kavramını "Sağ tarafında yastık, sol tarafında yırtıcı hayvan olsa hangisine yaslanacağını ayırt edemeyen bir adam tanıdığını söyleyerek" yani kendisine işaret ederek açıklamıştır. Bunun üzerine Horasanlı muhatap, "Bu şatahtır; sen ilim (yani delil) getir" demiştir.³²

Serrâc'ın şatahât sahibi sûfîler arasında zikrettiği bir diğer isim Horasan asıllı olup Irak'ın Bağdat şehrinde doğmuş ve yaşamış olan Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nûrî'dir (ö. 295/908). Nûrî'den günümüze ulaşan tek eser *Makâmâtü'l-kulûb* adlı risalesidir.³³ Serrâc onu "vecd ve işaret ehli bir sûfî" olarak tanıtır ve anlaşılması zor olan sözleri, şiirleri olduğunu söyler.³⁴ Hatîb el-Bağdâdî de onun tasavvuf dilinin inceliklerini kullanmada Iraklıların en meşhuru olduğunu belirtir. Ruzbihân Baklî ise onun için "şatah ehlinin kılıcı" demiştir. Tasavvuf literatüründe "Allah sevgisi" yerine "Allah aşkı" tabirini ilk defa kullananın da Nûrî olduğu nakledilir.³⁵ Serî es-Sakatî'nin müridi ve Cüneyd'in arkadaşısıdır. Kendisine intisap edenlere "Nûriyye" denmiştir ve Hücûvîrî bu fırkayı Ehl-i sünnet itikadı üzere olan on sûfî fırkadan biri olarak zikreder.³⁶ Hücûvîrî onun sekr ve sahvın üstünlüğü gibi hususlarda Cüneyd'i takip ettiğini belirtir. Bununla beraber Cüneyd ile aralarında belirgin bir üslup ve tarz farklılığı vardır. Rivayetlerde Cüneyd daha sakin ve işaretle konuşan bir "sahv ehli" iken Nûrî daha taşkın hareketleri olan ve işaret dilinden ziyade

³⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 473-475.

³¹ Aynülkudât el-Hemedânî, *Şekva'l-Garîb*, s. 264.

³² Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 474.

³³ Ahmet Subhi Furat, "Abu'l-Hüseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1978, c. 7, sy. 1-2, s. 339-356.

³⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 473.

³⁵ Mustafa Kara, "Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî", *DİA*, c. 10, s. 328-330.

³⁶ Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 195.

doğrudan anlatımı benimseyen bir “sekr ehli” olarak gözükmektedir.³⁷ Bununla beraber Nûrî, sekr ekolü ile özdeşleşen Bâyezîd’den farklı olarak müritlerine uzlet ve inzivadan sakınmalarını, münzeviliğin şeytanın yolu olduğunu, asıl olanın sohbet olduğunu söyler.³⁸ Dolayısıyla Nûriyye esas itibarıyla Cüneydîlikten farklı bir fırka değildir, fakat Nûrî ve arkadaşlarının beraber yargılanması esnasında Nûrî’nin arkadaşları arasından idam edilmek üzere gönüllü olarak öne çıkması onun literatürde îsâr ahlakıyla özdeşleştirilmesini temin etmiş ve sûfiler arasında bir yol açmıştır. Hücvîrî’nin îsâr bahsini Nûriyye fırkası altında ele alması da bu duruma işaret eder.

Serrâc’ın şatahât sahibi sûfiler arasında zikrettiği bir diğer isim Horasan asıllı olup Irak’ın Bağdat şehrinde doğmuş ve yaşamış olan Ebû Bekir Ca’fer b. Yûnus eş-Şiblî’dir (ö. 334/946). Tasavvuf yoluna intisabından önce Malikî fakihi ve muhaddistir, aynı zamanda idarecilik yapmıştır.³⁹ Çokça şiir söylemiş olup bunlar farklı kaynaklar tarafından zikredilmiştir.⁴⁰ Sûfî büyükleri arasında zikredilmiş ve kendisinden pek çok söz aktarılmıştır. Ondan aktarılan sözler ve davranışları genellikle sıra dışıdır, ayrıca çok sayıda şathiyesi mevcuttur. Cüneyd-i Bağdâdî’nin talebesi olmasına ve o ekol içerisinde yetişmesine rağmen Cüneyd’le bazı görüş ayrılıkları vardır. Serrâc’ın aktarımlarına göre bu ayrılıklar Şiblî’nin sekr hâlinde olmasından, bu hâlin gerektirdiği sözler sarf etmesinden ve “aykırı” olarak nitelenebilecek davranışlarda bulunmasından kaynaklanmıştır. Cüneydî ekol tasavvufi öğretileri daha içe dönük yaşamayı ve konuşurken temkin sahibi olmayı benimsemişken bu tutumdan farklı olarak Şiblî’nin Bağdat’taki halka açık vaazları özellikle fakihlerin tepkisini çekmiştir. Hallâc-ı Mansûr ile de yakınlığı bilinen Şiblî’nin Cüneyd hayatta olduğu sürece onun tarafından daha kontrollü davranmaya teşvik edildiği, fakat onun vefatından sonra davranışlarındaki aşırılığın arttığı söylenmektedir. Hakkında, Cüneyd’den sonra tanınan büyük sûfilerden biri olmasına rağmen temkin sahibi

³⁷ Örneğin Nûrî, Cüneyd’i sûfî meclisinin baş köşesinde görünce şöyle der: “Ey Cüneyd, sen hakkı onlardan gizledin, onları aldattın, onlar da seni baş köşeye oturtular. Ben onlara nasihat ettim, samimi davrandım, onlar da beni taşladılar.” Ayrıca Nûrî’nin üç gün boyunca nara attığı ve Cüneyd’in onu sakinleştirerek coşkunluğun ve taşmanın bir faydası olmadığını söylediği rivayet için bkz. Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 195, 196.

³⁸ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 253.

³⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s.132; Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 209.

⁴⁰ Kâmil Mustafa Şeybî dağınık hâlde bulunan Şiblî şiirlerini “Dîvânü Ebî Bekr eş-Şiblî” adı altında toplamıştır.

olmayışının bir mürşid olarak takip edilebilirliğini zorlaştırdığı ve bu yola geç girdiği için ekolü tam olarak temsil edemeyeceği yorumu da yapılmıştır.⁴¹



⁴¹ Alexander Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, trc. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yay., 2011, s. 68-69.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞATAHÂT NEDİR?

1.1 Şatahât ve Müteradif Kavramlar

Tasavvufun tetkik edilen bir meselesi olarak *şatah* ile ilk kez hicrî dördüncü yüzyılda Serrâc'ın eseri *el-Lüma*'da karşılaşırız. Burada kavram, “*şiddetiyle galeyana getiren ve sûfiden kuvvetli şekilde taşan vecd hâlinin dile getirilmesiyle ortaya çıkan ibareler*”⁴² ve “*sûfiden taşan vecd hâlinin dil ile ifade edildiği ve sahibinin kendine hükmedemediği Allah vergisi durumlar haricinde “iddia” türünden sayılan ibareler*” olarak tanımlanır.⁴³ Örneğin Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) “Allah beni bir gün huzuruna yükseltip buyurdu ki: ‘Ey Bâyezîd, yaratıklarım seni görmek istiyorlar.’ Ben de ‘Beni vahdaniyetinle beze, bana enaniyetini giydirdi; ahadiyetine yükselt. Yaratıkların beni görünce seni gördük desinler. Sen o olasın ki, ben orada bulunmayayım’ dedim”⁴⁴ ve Ebû Bekir eş-Şiblî'nin (ö. 334/946) müritlerine söylediği “Nereye giderseniz gidin ben sizinle beraberim; siz benim gözetimim ve idarem altındasınız”⁴⁵ şeklindeki ifadeleri şathiye olarak değerlendirilmiştir. Buna göre muğlak ve müphem ibareler barındıran, şariat bilgisiyle çelişik gözükten, çeşitli sorunlara yol açan izaha muhtaç ifadelerle *şatahât* denilmiştir. Esas itibarıyla *şatah*, söz konusu ifadeleri ortaya çıkaran fiil ya da durumdur. İbarelerin kendisine ise tekil kullanımda *şathiye*, çoğul kullanımda *şatahât* ya da *şathiyyât* denilir.⁴⁶

⁴² Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma*, thk. Kâmil Mustafa el-Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2016, s. 321.

⁴³ Serrâc, *el-Lüma*, s. 296.

⁴⁴ Ebû Nasr es-Serrâc, *İslam Tasavvufu*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yay., 2012, s. 449. Bâyezîd'in benzer kavramları kullandığı başka şathiye ifadeleri de vardır: “Yokluk/*leysiyyet* meydanını kontrol ettim. On yıl boyunca uçtum. Nihayet yokluktan yokluk içinde yoklukla oldum. Sonra kaybetmeyi kontrol ettim ki orası tevhid meydanıdır, yokluk ile kaybetme içinde uçtum. Nihâyet kayıp içinde kayboldum. Kaybede ede ziya içinde ziya ve *leyse* içinde *leyse* ile kaybetmeyi de kaybettim. Sonra ârifin halktan gaybubeti, halkın ariften gaybubeti içindeki tevhidi murakabe ettim.” Bkz. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 454.

⁴⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 461.

⁴⁶ Tasavvuf terimi olmasının yanı sıra şathiye, kavram olarak Türk edebiyatında da kullanılmıştır. Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nde “yergiye, alaya, şakaya yer veren manzum eser” ve “tasavvuf konularını mizahlı bir biçimde işleyen, coşku hâlinde söylenen bir şiir türü” olarak tanımlanan şathiye, tasavvuf terimi olarak şathiyeden farklı bir bağlama sahiptir.

Serrâc *şatah* kelime kökeninden hareketle tanıtır. Un eleğine sürekli hareket halinde olmasından ve eleğin dışına un taşmasından dolayı *miştah* dendiğini; nehir taşı ifadesinin de *şataha* fiili ile karşılandığını söyler. Ona göre “şiddetiyle galeyana getiren ve sûfiden kuvvetli şekilde taşan vecd hâlinin dile getirilmesiyle ortaya çıkan ibarelere şatahât denilmesi”⁴⁷ de bu sebeptir. Başka bir deyişle kelimenin kök anlamıyla terminolojik anlamı arasında bir irtibat söz konusudur. Bu tür ibareler, taşma anlamına gelen *şatah* kelimesiyle ifade edilir, çünkü “vecd ehli, vecdleri şiddetlendiğinde ve sırları harekete geçtiğinde bu hallerini insanların yadırgayacağı ifadelerle anlatmaya başlarlar.”⁴⁸ “Vecd sahibi müritlerin kalplerine nüfuz eden hakikat nurlarını taşımaya güç yetirememeleri ve konuşmaya başlamalarıyla” şatah ibareleri ortaya çıkar.⁴⁹ Dolayısıyla *şatah* ilerde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere Serrâc’da bu halleri yaşayan sûfilerin durumunu izah ve mazuriyetini ifade eden bir bağlama sahiptir.

Serrâc “şatahât” olarak adlandırılacak ifadelerin ilk kez nerede yaygınlaştığına ya da bu kavramın ilk kez ne zaman kullanıldığına dair bir bilgi vermez. Yalnızca 289/902 yılında vefat eden Ebû Hamza el-Bağdâdî ile Horasanlı bir zatın diyalogunu aktarır ki bu konuşmada Horasanlı, Ebû Hamza’nın ifadelerini “şatah” olarak nitelemektedir.⁵⁰ Fakat burada şatah delilsiz iddiayı ve söylemleri nitelemek için “ilmin zıddı” olarak kullanılmıştır. Diğer bir ifadeyle Serrâc’daki gibi bir bağlama sahip değildir. Yine Serrâc’ın aktardığı Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ile Şibli arasında geçen diyalogda Cüneyd, Şibli’nin halini tanımlarken ıstırap (sıkıntı), inziac (daralma), *tayş/tıyş* (şaşkınlık) ve hiddete eş anlamlı olarak şatahı kullanmıştır.⁵¹ Ebû’l-Hüseyin en-Nûrî’nin (ö. 295/908) arkadaşlarından Ebû Hasan el-Kannâd da şatah çeşitlerinden bahseden bir dörtlük dile getirmiştir.⁵² Buradan hareketle şatahın hicrî üçüncü yüzyılda sûfiler arasında bilindiğini, fakat *el-Lüma*’daki gibi bir tasavvuf

⁴⁷ Serrâc, *el-Lüma*‘, s. 321.

⁴⁸ İbn Hafîf eş-Şîrâzî’den aktarılan şatah tarifi de bu bağlamdadır: “Şatah, taşan ve dile getirildiğinde yadırganan şeydir.” Bkz. Ebû Bekr Kutbüddîn Kastallânî, *Nasîhatün Sarîhatün*, thk. Hasan Ahmed Amman, Umman, Dâru’n-Nûr, 2016, s. 85.

⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma*‘, s. 321.

⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma*‘, s. 349.

⁵¹ İlgili kavramlar için bkz. Serrâc, *el-Lüma*‘, s. 344; *İslam Tasavvufu*, s. 469.

⁵² Serrâc, *el-Lüma*‘, s. 296. *İslam Tasavvufu*, s. 407. Nûrî ile Kannâd yazışmaları için bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ: Allah Dostlarının Dünyası*, trc. Hasan Yıldız-Hüseyin Yıldız-Zekeriya Yıldız, İstanbul, Ocak Yay., 2015, c. 8, s. 387.

terimi olarak kullanılmadığını söyleyebiliriz. Hicrî dördüncü yüzyıla geldiğimizde ise İbn Hafîf eş-Şîrâzî'nin (ö. 371/982) “Şatah, taşan ve dile getirildiğinde yadırganan şeydir” tarifiyle karşılaşırız.⁵³ Yine İbn Hafîf ve Serrâc'ın çağdaşlarından Ebû Tâlib el-Mekkî'de de (ö. 386/996) müstakil olarak şatah bahsine rastlayamasak da *şatahât ehline* çeşitli atıflarda bulunulduğu görülmektedir. Mekkî şatahâtı “bid'at” kapsamında değerlendirmiş ve Serrâc'ın aksine şatahın tasavvufi bir halden değil de “şeriat bilgisinin eksikliğinden” kaynaklandığını söylemiştir.⁵⁴

Hicrî beşinci yüzyıla gelindiğinde ise şatahât kavramına Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Abdullah Ensârî el-Herevî'de (ö. 481/1089) rastlanmaktadır. Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*'de kendisine gelene kadar makamların tam olarak izah edilemediğini, mesela vecdine mağlup olanın şatahının makam zannedildiğini ifade eder.⁵⁵ Buradan anladığımız kadarıyla Herevî'ye göre şatah Serrâc'da izah edildiği gibi bir hale “yenik düşmek” durumudur. Sülemî ise şatahı “Şatah, kalpte ortaya çıkan fazilet ve nurların betimlenmesidir” diye tarif etmiştir.⁵⁶ Ayrıca kendisi de Horasan ekolünden bir sûfî olarak Sülemî, şatahın hallerden bahsetmekle ilgili olduğunu ve bunun da Horasanlılara özgü olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ Diğer yazarlarla karşılaştırıldığında Sülemî'nin oldukça ılımlı olan bu yaklaşımının onun Horasan'da yetişmesiyle yakın ilgisi bulunduğu öne sürülebilir ki bu konuya ileride tekrar değineceğiz.

Hicrî beşinci yüzyılda tasavvuf metinleri dışında şatahât kavramına Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*'inde rastlanmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî burada, önceden askerken riyâzete başlayıp tasavvufa yönelen bir şahıstan bahseder. Bu şahsın daha sonra tevhid ile gayb hakkında sûfiler gibi anlamsız lafızlarla konuşmaya başladığını söyleyen Hatîb el-Bağdâdî bu kişi için “Bir de bu sözlerini

⁵³ Kastallânî, *Nasîhatün Sarîhatün*, s. 85.

⁵⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî'nin şatahât sahiplerine eleştirileri için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, trc. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2018, c. 2, s. 60, 96 115, 124, 145.

⁵⁵ Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, trc. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2008, s. 71.

⁵⁶ Hasan Ahmed Amman, *ed-Da'vâ ve's-şâth inde's-sûfiyye*, Umman, Dâru'n-Nûr, 2016, s. 10.

⁵⁷ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, “Risâle fî galatâtî's-sûfiyye”, nşr. Muhammed Sûrî, *Mecmûa-i âsâr-ı Ebû Abdurrahman Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969, c. III, s. 469.

yazdı ve işi şatahâta vardırırdı, yani artık reddedilmesi vacip oldu” demektedir.⁵⁸ Buna göre Hatîb el-Bağdâdî’nin kullanımında şatahât, tevhid ve gaybî meseleler hakkında, anlaşılmasız lafızlar içeren, yazıya geçirilen ve reddedilmesi gerekli olan sözlerdir. Yine bu yüzyılda Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) de tutumuna yer vermek gerekir. Gazzâlî şatahâtı “Allah aşkı hakkındaki uzun uzadıya iddialar” olarak tanımlar.⁵⁹ Şatahâtın yol açtığı pek çok soruna değinen Gazzâlî, şatahâtın “manası anlaşılmayan birtakım kelimelerden ibaret olduğunu, zâhirde kulağa hoş ve esrârlı gelse de esas itibariyle bir manaları olmadığını, zaten söyleyenlerin de neden bahsettiklerini bilmediklerini” söyler.⁶⁰

Diğer yandan erken dönem metnlerinin çoğunda şatah kavramı geçmese bile şatahâta yakın anlamlı kavramlar kullanılmıştır. Bunları ele almak Serrâc’ın kastettiği bağlamın kendisinden önce de kullanılıp kullanılmadığını anlamaya yardımcı olabilir.

1.1.1 Tâmmât ve türrehât

Şatah ile müteradif kabul edilmiş kavramlardan birisi *tâmm* (طامة) ve çoğul haliyle *tâmmât*’tır. “Tâmm, sâlikin vecd halinde olduğu ve kendinde olmadığı sırada söylediği iddialı ifade, dinin zâhirine uymayan söz anlamında da kullanıldığı için bir tür şatah sayılabilir.”⁶¹ Süleyman Uludağ’ın aktardığı bu bilginin kaynağına erişemesek de özellikle erken dönem sözlüklerden hareketle kelimenin çeşitli manalarını takip ettiğimizde kavramın konuyla irtibatı kurulabilir. Örneğin İbn Fâris (ö. 395/1004) sözlüğünde *tamme* (طم) fiilinin aslen “bir şeyi dümdüz etmek, bir şeyle dolmak ve üste çıkarak bir şeyi kaplamak, o şeye galebe çalmak ” anlamına geldiğini söyler.⁶² Buna göre şatahın taşma ve vecdin kişiye galebe çalması anlamını hatırlarsak *tamme* ile *şatah* bu kullanımları bakımından müteradif kabul edebiliriz.

İbn Fâris *tamme* kökünden hareketle bir kullanımdan daha bahseder ki kelimenin bu kullanımı da şatah ile doğrudan irtibatlıdır. İbn Fâris, *tamtame* (طمطم) fiilinin ya da *tumtum* isminin ne dediği anlaşılmayan, fasih olmayan konuşmaları

⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Beyrut, Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 2002, c. 15, s. 389-390.

⁵⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’-d-dîn*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.y. c.1, s. 36.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’-d-dîn*, c.1, s. 36; *İhyâu ‘ulûmi’-d-dîn*, trc. Ali Arslan, İstanbul, Akit Yay., 1992. c.1, s.145.

⁶¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul, Dergâh Yay., 2016, s. 201.

⁶² İbn Fâris el-Hemedânî, *Mu‘cemü Mugâyîsi’l-Lüga*, c.3, s. 406-407.

nitelemek için kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca İbn Fâris, dilci İbnü's-Sikkît'e (ö. 244/858) atıf yaparak bu kelimenin “şâz olan, cemaatten ayrılıp onlara muhalefet eden” anlamında kullanıldığını aktarır.⁶³ Her iki kullanımda da *tamme* ile *şatah* arasında hem “manası anlaşılmayan ifadeler” hem de “cemaat içinde şâz kalmak” anlamları bakımından gözle görülür bir irtibat söz konusudur. Nitekim *şataha* fiili *şataha fi's-seyr* kullanımıyla da açıklanmış ve “yoldan uzaklaşmak, sapmak, yolu terk etmek” gibi anlamlara karşılık geldiği belirtilmiştir. *Şataha fi'l-kavl* açıklaması da “sözü uzatmak, ana sözden uzaklaşmak” gibi anlamlara gelebilmektedir.⁶⁴ Diğer yandan Arap dilinde *tâmmât* kelimesi “hata” anlamında da kullanılmaktadır.⁶⁵ Şatahâtı da “sûfilerin sürç-ü lisanları” olarak değerlendiren yaklaşımlar mevcuttur. Nitekim Serrâc'da şatahâtı sûfilerin hataları bahsiyle paralel olarak ele almıştır.

Gazzâlî ise *tâmmât* ve *şatahât* arasında doğrudan bir irtibat kurmuştur; o, *tâmmâtı* şatahâtın müteradifi kabul eder. “Şatahât meselesinin tamamı *tâmmât* ile ilgilidir” diyen Gazzâlî'ye göre *tâmmât* ve *şatahât* arasındaki tek fark, *tâmmâtta* şeriat ıstılahlarının zâhirî anlamlarından sıyrılması ve bâtinî anlamlar yüklenmesidir. Nasları bâtinî anlamlar ile yorumlamanın ve böylece şeriatın vazettiği hükmün etkisizleşmesini “halk arasında yaygın bir bid'at” olarak niteleyen Gazzâlî, buna sebep olanların başında “ehl-i *tâmmât*”ın geldiğini söyler.⁶⁶ Gazzâlî ehl-i *tâmmâtı* *İhyâ'*nın farklı meselelerinde çeşitli şekillerde betimlemiştir. Bunlardan birisi, *tâmmât* ehlinin “süslü kelimeler ve gösterişli ifadeler” ile konuşmasıdır ki bu durum *tâmmâtın* ‘altı doldurulamayan asılsız konuşmalar’ olduğunu ifade eder.⁶⁷ Gazzâlî bu süslü ifadelerin genelde ya kendilerini sûfilere nispet edenlerde ya da “makam ve halleri aşarak her an Allah'ı müşâhede ettiğini ve Hakk'ın yakınlığına ulaştığını iddia edenlerde” ortaya çıktığını söyler. Bu kişilerin “vahiiden ya da sırların sırrından haber veriyormuş gibi” bir tutum içinde olduklarını belirten Gazzâlî, bu yaldızlı ifadelere *elfâzu't-tâmmât* demektedir.⁶⁸ Dolayısıyla Gazzâlî'de şatahât ifadeleri ile *tâmmât* ifadelerinin dildeki benzer kullanımlara karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

⁶³ İbn Fâris el-Hemedânî, *Mu'cemü Mugâyisi'l-Lüga*, c.3, s. 407.

⁶⁴ Hasan Ahmed Amman, *ed-Da'vâ ve's-şath inde's-sûfiyye*, s. 9.

⁶⁵ Sâhib bin Ubbâd, *Kitâbü'l-Keşf an Müsâvî Şi'ri'l-Mütenebbî*, Bağdat, Mektebetü'n-Nehda, 1965, s. 74.

⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ali Arslan, c.1, s. 144-149.

⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut), c. 4, s. 204; *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ali Arslan, c.2, s. 250.

⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut), c.3, s. 404-405.

Şatah ile müteradif kabul edilmiş kavramlardan bir diğeri *türre* (تره) ve çoğul haliyle *türrehât*.⁶⁹ Hicrî üçüncü yüzyılda, şatahâta yakın bir kavram olarak türrehât doğrudan sûfilerin eleştirilen sözleri ile ilgili olarak kullanılmıştır. Buna göre Ruveym (ö. 303/915) ile İbn Hafif arasındaki diyalogda Ruveym şöyle demiştir: “Tasavvuf yoluna gireceksen canla başla gir; aksi halde sûfilerin türrehâtı ile meşgul olma!”⁷⁰ Öyle anlaşıyor ki Ruveym’in ifadesinde türrehât, tasavvuf yolunda verilen mücahedenin karşıtı olarak kullanılan bir kavramdır ve bu kavram ile tasavvuf, tevhid, Allah’a yakınlık vb. hususlar üzerine yapılan çeşitli konuşmalar kastediliyor olmalıdır. Erken dönemde türrehâtın nasıl kullanıldığına bakarak kavramın bağlamını netleştirebiliriz. Örneğin *el-Ayn*, *Tehzîbü’l-lüga*, *Mücmelü’l-lüga* gibi erken dönem sözlüklerde türrehât genellikle “sahih bir karşılığı olmayan” ifadeler için kullanılmıştır. Nitekim Leys b. Sa’d (ö. 175/791) ve Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) türrehâtı “bâtıl işler” olarak tanımlarlar.⁷¹ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980), Ebû Zeyd’in de türre hakkında “bâtıl isimlerdendir; mesela ‘filanca türre ile geldi’ denilir” dediğini aktarır.⁷² İbn Fâris de “insanların çoğu türrehâtın başına üşüştü” denildiğini söyler.⁷³ İsmail b. Hammad el-Cevherî (ö. 400/1009’dan önce) “Türre bâtılın ölçüsüdür, hatta *türrehâtü’l-besâbîs*, yani saçma sapan, ipe sapa gelmez deyimi için kullanılır. *Türrehâtü’s-sahâsih* de denilir” demiştir.⁷⁴

Buna göre şatahâtın erken dönem literatürde -özellikle Serrâc dışında- “anlaşılamayan garip ifadeler, bidat, delilsiz iddia, sıkıntı-daralma, şaşkınlık” gibi anlamlara karşılık geldiğini ve bu bakımdan “naslarda karşılığı olmayan bâtıl söylemler, saçma ifadeler” için kullanılan türrehâtın şatahâta müteradif kabul edilebileceğini söyleyebiliriz. Özellikle Cüneyd’de, Ebû Hamza diyalogunda ve Hatîb el-Bağdâdî’nin kullanımında şatahın “anlaşılmazlık” özelliğini görmekteyiz.

⁶⁹ Sözlük anlamları arasında patika, çıkmaz yol, batıl ve boş laf, herze, saçma söz zikredilmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Marifet, 1995. s. 539.

⁷⁰ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, trc. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi Yayınları, 2018, s. 103; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2016, s. 120.

⁷¹ Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga*, thk. Muhammed Avz, Beyrut, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2001, c. 6, s. 129; Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Kolektif, Beyrut, Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, trs., c. 4, s. 33.

⁷² Ezherî, *Tehzîbü’l-Lüga*, c. 6, s. 129.

⁷³ İbn Fâris, *Mücmelü’l-lüga*, s. 147.

⁷⁴ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah Tâcü’l-Lüga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut, Dâru’l-ilmî’l-Melâyîn, 1987, c. 6, s. 229.

Türrehâtü'l-besâbîs deyimi bu bakımdan da şatahât ile özdeşleşir: Bir şekilde anlaşılamayan, mantığa ve şeriat bilgisine aykırı söylemler. Nitekim kullanımlara baktığımızda da örneğin Hatîb el-Bağdâdî'nin şatahâtı “tevhid ile gayb hakkında sûfiler gibi anlamsız lafızlarla konuşmaya başlayan kişi” için kullandığını görürüz. Gazzâlî de şatahât için “manası anlaşılmayan birtakım kelimelerden ibaret olduğunu, zahirde kulağa hoş ve esrârlı gelse de esas itibarıyla bir manaları olmadığını, zaten söyleyenlerin de neden bahsettiklerini bilmediklerini” söyler.⁷⁵ Mekkî gibi şatahâtı “bidat” kapsamında değerlendiren⁷⁶ yaklaşımlar için de şatahât ile “bâtıl söylemler” olarak nitelenen türrehâtın müteradif kabul edilebileceğini söyleyebiliriz.

1.1.2 İddia ve Sır

İddia genellikle Arapça'da “da'vâ ve çoğulu de'âvî” kelimeleri ile karşılaşılır. En müşterek anlamıyla iddia için “bir önerme sahibi olmaktır” denilebilir. Nitekim erken dönem sözlüklerdeki iddia tanımlarında iddianın iddia olarak nitelenmesi için içeriğin sahih ya da bâtıl olmasının fark etmeyeceği belirtilmiştir. İddiada “bir şeyi kendine ya da bir başkasına nispet etmek” anlamının olduğu da bildirilmiştir.⁷⁷ Esasen bu tanım da “bir önerme sahibi olmak” ile aynı anlama gelir, çünkü her önermede bir nispette bulunmuş oluruz.

Erken dönem tasavvuf literatüründe iddianın kullanımına baktığımızda ise kelimenin bir tasavvuf ıstılahı gibi sûfilerin hususi durumları için kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin marifet veya cem konusunda iddiada bulunmak, perdelenmek ya da hakikatten mahrum kalmanın iddiayı ortaya çıkarması, iddianın havâtırdan kaynaklanması, iddiaların bidayetteki bozukluktan kaynaklanması, iddianın mertebe kaybına sebep olması, iddianın sınanmayı beraberinde getirmesi, teslimiyet ve iddianın bir arada bulunamaması, iddia ile kendini helak etmek.⁷⁸ Bu kullanımlar, sûfilerin kendi aralarında konuşurken “iddia” ile ortak bir anlamı kastettikleri ve her defasında benzer durumlara işaret ettikleri izlenimi vermektedir. Söz konusu metinlerde iddia, “örneklendirilmez”, yani biz “filanca sûfinin şu sözü iddiadır, bu

⁷⁵ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut), c. 1, s. 36; *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ali Arslan, c. 1, s. 145.

⁷⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî'nin şatahât sahiplerine eleştirileri için bkz. Mekkî, *Kalplerin Azığı*, c. 2, s. 60, 96 115, 124, 145.

⁷⁷ İbn Fâris, *Mu'cemü Mugâyisü'l-Lüga*, c. 2, s. 280.

⁷⁸ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 10, 59, 159, 168, 214, 224, 230, 293.

sözü değildir” gibi bir ayırım yapabilmek için iddia hakkında yeterince bilgilendirilmemiştir. Yalnızca bu tanımlardan sûfîlerin bahsettiği iddianın temel özelliğini, iddianın bir tür “sırrı ifşa” anlamına gelmesi bakımından genel itibarıyla sûfîler arasında olumsuz bir intibaa sahip olduğu sonucuna ulaşılabilir. Nitekim “Kim sevdiğini iddia eder de sevgisini ehil olmayanlara ifşa ederse o yalancıdır”⁷⁹ ve “Sırları muhafaza etmenin (*mürâatü’l-esrâr*) teyakkuza olmaktan, iddialar izhar etmenin ise beşeriyetin *ruûnât*ından kaynaklanması”⁸⁰ ifadelerinden ya da “sırlardaki iddiaların örtülü olması, fakat kalbin bunu taşıyamayarak dile aktarması hatta ‘ahmak dillerin’ de bunu izhar etmesi”⁸¹ olarak tarif edilen iddiadan anlaşılan budur. Özellikle bu cihetten iddia ile şathiyeyi müteradif kabul edebiliriz, çünkü az sayıdaki şatah tanımından edindiğimiz çerçeve budur. Örneğin İbn Hafîf eş-Şîrâzî “şatah, taşan ve dile getirildiğinde yadırganan şeydir” derken iddiaya oldukça benzer bir tarif yapmıştır.⁸² Ebû Hasan el-Husrî’den (ö. 371/982) aktarılan “İnsanlar vecd hususunda dört gruba ayrılır; açıkça iddiacı olanlar, vecdleri bazen lehine bazen aleyhine olanlar, vecdin hakikatine erenler ve vecdinde fenâyâ ulaşanlardır”⁸³ cümlesi de bu durumu - hem iddianın olumsuz bağlamını hem de şatahı ortaya çıkaran vecd ile iddia arasındaki irtibatı- destekler. Husrî burada vecd sahiplerini vecdlerinde ulaştıkları neticeler bakımından değerlendirmiş ve ilk grubu yani “iddiacı olanları” vecdinde bir neticeye ulaşamayıp elleri boş kalan kişiler şeklinde anlamıştır. Kiminin vecdi onu fenâyâ ulaştırırken kimininki yüzeysel kalmış ve sadece iddia sahibi olmasına neden olmuştur.

İddianın kullanıldığı bağlam bütünlüğü dikkate alındığında erken dönemde şatahât içeriğinin sûfîler arasında iddia kapsamında, yani “deâvî” başlığı altında değerlendirildiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar Serrâc şatah ile iddiayı ayrıştırarak şatahı, sûfîyi mâzur kılan bir “hal” ve iddiayı da sûfinin mâzur görülemeyeceği “irâdî bir eylem” olarak değerlendirse de az sayıdaki referans dışında⁸⁴ bu durumun

⁷⁹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 412.

⁸⁰ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfîler**, s. 138.

⁸¹ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfîler**, s. 218, 233.

⁸² Kastallânî, “Nasihatün Sarîhatün”. s. 85.

⁸³ Serrâc, **el-Lüma**, s. 264; **İslam Tasavvufu**, s. 352.

⁸⁴ Örneğin Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) “Hali Rabbinden olmayan iddiada bulunuyor demektir” derken Serrâc’ın yaklaşımına kaynaklık etmiş olur. Nitekim Serrâc şatahı, “Allah’tan gelen bir hal olmadığı sürece iddia olarak tanımlanan ibare” şeklinde tarif etmişti. Bkz. Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfîler**, s. 120; Serrâc, **el-Lüma**, s. 296.

literatürde karşılığını bulmak mümkün gözükmemektedir. Nitekim Serrâc'ın şatahâtın karşısında konumlandırırmış olmasından iddianın daha olumsuz bir duruma işaret ettiği anlaşılmaktadır. Aslında Serrâc'ın iddiayı “Kişinin sahip olmadığı şeyi kendisine nispet etmesi”⁸⁵ olarak tanımlaması da bu durumun göstergesidir. Serrâc'ın zikrettiği iddia tanımı ile şatahât tanımında kullandığı iddia kavramı bir arada düşünüldüğünde, bir ifadeye şathiye değil de iddia denilmesinin, ifade sahibi için daha olumsuz bir içeriğe işaret ettiği anlaşılır. Hâlbuki, şatahın iddia olmayıp daha mazur görülebilir bir durum olduğu vurgusunda Serrâc ile diğer sûfiler arasında bir ittifaktan söz etmek oldukça zordur. Hatta bizzat Serrâc'ın aktardığı bir bilgi, yine Serrâc'ın şatah-iddia ayrıştırmasıyla çelişir. Serrâc şöyle der: “Sûfilerin bir kısmı kendilerine iddia içeren bir konu sorulduğunda ‘Dilin şathından Allah’a sığınırız’ derler.”⁸⁶ Görüldüğü üzere burada sûfilerin şatah ile iddiayı eş anlamlı olarak kullandıkları ifade edilmektedir. Örneğin şatahın rastladığımız en erken kullanımlarından olan Ebû Hamza es-Sûfî ile Horasanlı bir zât arasında geçen konuşmada şatah, delilsiz iddiayı ve söylemleri nitelemek için “ilmin zıddı” olarak kullanılmıştır.⁸⁷ Bu diyalogda Ebû Hamza'nın şatahı “iddia” olarak değerlendirilmiş ve delil getirmesi istenmiştir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Hatîb el-Bağdâdî'de de benzer bir kullanıma rastlanır.⁸⁸ Burada şatah bilinçli ve kasıtlı bir eylem olarak yazmaya yani iddiaya karşılık gelmektedir. Şatahâtı ile mâruf Şiblî'ye yöneltilen “Bu iddialarla kendini daha ne kadar helâk edeceksin, iddia dilini bırakmayacak mısın?”⁸⁹ diyalogu da şatahât ile iddianın özdeşleştirildiğine hamledilebilir.

Bir sonraki yüzyılda Gazzâlî'nin tanımında şatahât ile iddianın doğrudan eşleştirmesi vardır. Gazzâlî şatahâtı “Allah aşkı hakkındaki uzun uzadıya iddialar” olarak tanımlar.⁹⁰ En kapsamlı şatahât tanımlarından birisi olarak Seyyid Şerîf el-

⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 301. Serrâc buradaki tanımında “nefs” kelimesini kullanmıştır. Sûfiler arasında nefis kavramının dilde olduğu gibi öncelikle “kendilik” belirtmediğini, sûfilerin nefis ile kulun illetli sıfatları ve yerilen fiillerini kastettikleri söylenmiştir. Dolayısıyla kendisiyle sürekli itham ve mücadele edilmesi gereken “nefs” aracılığıyla tanımlandığı için iddia da Serrâc'ın kullanımında oldukça olumsuz bir anlam içermektedir. Bkz. Hasan Ahmed Amman, *ed-Da'vâ ve's-şath inde's-sûfiyye*, s. 8.

⁸⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 296.

⁸⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 349.

⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 15, s. 389-390, 1495. md.

⁸⁹ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 214.

⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut), c. 1, s. 36.

Cürcânî'nin (ö. 816/1413) tanımında da şatahât mutlak olarak iddia içermekle nitelenir. Buna göre şatahât, “iddia ve anlaşılmaçlık barındıran, hakikat ehlinin zellelerinden ya da iradesi haricinde kendilerinden meydana gelen hatalarından olan ve (keşf halinin verdiğı bir) intibahla idrak edilebilen fakat arifin izn-i ilahi olmaksızın ifşa etmiş olduğı bir sözden ibarettir”⁹¹ olarak tanımlanmıştır.

Şatahın iddia ile özdeşleşmesinin temelinde her ikisinde de “sırrı ifşa etmek” meselesinin mündemiç olması vardır. Sır, adem ve vücûd arasındaki gizlilik,⁹² kalbe emanet edilmiş latife, müşahede mahalli, kul ve Hak arasında gizli kalan haller,⁹³ muhabbet ve dostluğu gizli tutmak⁹⁴ olarak tarif edilmiştir. Şatah ve iddia ile ilgili olarak “sırrın ifşası” ise özellikle ilahi sevgi bağlamında kul ve Hak arasındaki haller ile ilgili olmalıdır. Nitekim sûfiler Allah ve kul arasında muhabbetin baş göstermesi ile “bilinmeyen (*meknûn*) sırların ortaya çıkması ve gizli (*müstetir*) hallerin açığa vurulması” arasında doğrudan irtibat olduğunu söylemişlerdir.⁹⁵ “Kul ve Allah arasındaki sırrı kimsenin bilmediğine çünkü bu sırrın dile gelmeyeceğine” vurgu yapılan tariflerde tasavvuf, “saklanan/gizli tutulan (*kitmân*), anlaşılması zor (*işkâl*) ve gözükmediğinden farklı olan (*telbîs*)”⁹⁶ olarak açıklanır.⁹⁷ Vecd ile “sırların açığa çıkması” arasında kurulan irtibatın da zımnen Allah sevgisini, yani Allah ile yakınlığı barındırdığını sûfilerin tariflerinden anlayabiliyoruz. Örneğin Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910) vecdin “Allah’ın yakîn sahibi kullarındaki sırrı olduğı ve keyfiyetinin ibare ile anlatılamayacağını”⁹⁸ söyler. Hallâc da (ö. 309/922) “tecrîd nurlarının sekre düşürdüğü kimsenin tevhidin hakikatlerinden bahsettiğini böylece sekrânın gizli (*mektûm*) olan şeyleri dile getirdiğini”⁹⁹ söyler. Buna göre açığa çıkan sırların dile geldikten sonra iddia ya da şatahât olarak nitelendirildiğini söyleyebiliriz. Nitekim Serrâc da şatahı tarif ederken şöyle der: “vecd sahipleri, sırları harekete geçtiğinde bu

⁹¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, **Ta’rîfât: Tasavvuf İstılahları**, trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul, Litera Yay., 2014, s. 99.

⁹² Serrâc, **el-Lüma’**, s. 302.

⁹³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 182.

⁹⁴ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 536.

⁹⁵ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 245.

⁹⁶ Telbîs şu şekilde açıklanmıştır: “Bir şeyin hakikatine muhalif şekilde halka gösterilmesine telbîs denir. Örneğin sûfilerden biri güzel ahlakını kötü bir eylemle gizlerse buna telbîs denir.” Bkz. Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 542.

⁹⁷ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 220.

⁹⁸ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 116.

⁹⁹ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 190.

hallerini insanların yadırgayacağı ifadelerle anlatmaya başlar (...) ve konuşmaya başlamalarıyla şatah ibareleri ortaya çıkar.”¹⁰⁰ Serrâc’ın tarifinde şatahın vecd sahiplerinde ve “sırların ilanı” olarak ortaya çıktığı belirtilmektedir. Sır olanın açığa çıkarılması ise Hakk’a dair ya da Hakk ve kişi arasındaki irtibata dair bir bilgiyi dile getirmek demek olduğu için iddia ile özdeşleştirilebilecek bir durumdur. Nitekim hicrî yedinci yüzyılda Kastallânî de (ö. 686/1287) Serrâc’ın ve diğer sûfilerin görüşlerini değerlendirirken şöyle der:

“(…) Bilgiler bâtında bir karmaşıklığa sebep olduğunda, kalbin derinliklerinde gayb âleminde tecelli nurları ortaya çıktığında, dil konuşur ve gizli olanı ortaya döker. Gizli olan Allah ile beraber bulunmanın edebi gereği gizlidir. Dolayısıyla gizlemek kesinlikle daha yerindedir, iddia ise sırların kapağını kaldırmaktır. Bu durum evla olanın terk edilmesidir, evla olanın terk edilmesi ise muhakkiklere göre noksan bir durumdur.”¹⁰¹

Kastallânî de burada şatah, iddia ve sırların açığa çıkmasını özdeşleştirmektedir, çünkü hepsi “daha evla olan gizlilik yerine sırların kapağının kaldırılması, gizlenmesi gereken bir halin ya da bilginin ifşa edilmesi” anlamına gelmektedir. Bu yaklaşıma yakın bir yorum Abdurrahman Bedevî’den de gelmiştir. Bedevî *Şatahâtü’s-sûfiyye*’sinde şöyle der: “من اذا ع فقد شطح” (Her kim açık ettiyse şatah söylemiştir). Vecd’in kuvvetinin sûfiyi kul ile Rabbi arasındaki sırrın ifşasına icbar ettiğini söyleyen Bedevî, şatah halinin bu mahremiyetin ilanıya ortaya çıktığını belirtir. Bu bakımdan şatahâta, “sûfinin kaçınılmaz sırrı” da denilebilir.¹⁰²

Netice itibarıyla şatah ve iddia arasındaki irtibat birkaç farklı cihetten ele alınabilir. Birincisi, şatah kavramını tasavvuf terminolojisi olarak ilk kullanan müellifin, yani Serrâc’ın tanımında ifade ettiği gibi şatah ve iddianın ayrıştırılmasıdır. Bu ayrıştırmada şatah, sûfinin vecd ya da türevi baskın bir halin altındayken kendisinden bir taşma (*şatah*) şeklinde sadır olan ve insanlar tarafından yadırganan söz ile fiillere işaret eder. Bunun mukabilinde iddia ise herhangi baskın bir hal olmaksızın kişiden sadır olan ve insanlar tarafından yadırganan söz ile fiillere işaret eder. Bu yaklaşımda sûfinin şariat bilgisine muhalefet etmek bakımından mazur olup olmadığını belirleyen kavram *hal*dir. Dolayısıyla şatah sahibi mazur kabul edilebilirken iddia sahibi mazur kabul edilmeyebilir. İkincisi “Her ikisinin de sarf

¹⁰⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 321.

¹⁰¹ Kastallânî, *Nasîhatün Sarîhatün*, s. 80.

¹⁰² Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtü’s-sûfiyye*, Kahire, Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1949, s. 10.

edildikten sonra delil getirmeyi iktiza etmesi, her ikisinin de içerik olarak bir sırrı açığa vurmaya karşılık gelmesi, ayrıca iddia dili içermeleri ve iddianın sebep olduğu perdelenmeyle ya da perdelenmenin sebep olduğu iddiayla ortaya çıkmaları” sebebiyle şatah ve iddianın türdeş kabul edilmesidir. Bu türdeşlik, iki kavramın birbirinin yerine kullanılmasına ve birini diğerrinin parçası kabul etmeye imkân tanımıştır. Bu yaklaşıma sahip olanların “iyimserleri”, hem şatah hem de iddia sahiplerini hali ve sözü sahih olduğu sürece mazur kabul etmiş, suçladıkları ise sûfilerin bu iddia içerikli hallerini ifşa eden yani şatahâtı etrafa yayan kişiler olmuştur. “Kötümserleri” ise şatah ile iddiayı bir gördüğü için şatahâtı, “çözümü olmaksızın problemli olan” bir alan olarak kabul etmiştir.

Her iki durumda da şu söylenebilir: Serrâc’ın bu husustaki açıklamaları sûfilerin önemli bir kısmının düşüncesiyle çelişir ve gerçekçi bir zeminde yer almaz, çünkü şatahât ifadeleri içerik itibariyle iddiaya sahiptir. Nitekim böyle olmasaydı şatahât Sünnî tasavvufun teşekkül sürecinde bir problem olarak ortaya çıkmazdı. Şatahâtı problemli bir alan haline getiren barındırdığı iddialardır. Serrâc’ın şatah kavramını çeşitli “taşma halleri” ile bağdaştırarak izah etmesi de şatah ifadelerinin çeşitli sorunlara yol açtığına ve şatah sahiplerini zor bir duruma soktuğuna işaret eder. Nitekim Serrâc’ın şatah ve iddiayı ayrıştırma çabası, şatah sahibi sûfiler için bir savunma işlevi görür. Şatah sahiplerinin “meşru alanın” dışında bırakılmayarak savunulması ise şatahın ârizî bir durum olmasına rağmen nefis terbiyesi süreci içinde bir yeri bulunduğuna işaret eder. Şöyle ki; Serrâc şatahı vecd hâlinin ortaya çıkardığını belirtmişti. Tasavvuf literatüründe vecd, sekr, cem, fenâ gibi kavramlar ise benzer durumlara işaret eder. Bu durumda “tasavvufun hem nefis terbiyesi sürecini hem de neticesini ifade eden bir kavram olarak fenâ” aynı zamanda şatahı da ortaya çıkartan haldir.¹⁰³ Yani şatah ârizî bir durum olarak tanımlanmasına rağmen şatahı ortaya çıkartan süreçler tasavvufun tanımlanmış ve teşvik edilmiş süreçleridir. Dolayısıyla

¹⁰³ İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği “Her şey Hak’tır” ya da “Hak her şeyin aynıdır” ifadeleri, erken dönemdeki sûfilerin fenâ-bekâ görüşlerinin uzantısıdır. Metafizik dönemde vahdet-i vücûd düşüncesinin neticesi olan bu ifadeler bazı yorumcular tarafından ilk sûfilerin şatahâtıyla beraber değerlendirilmiştir. Örneğin Ali el-Kârî, Hallâc ve Bâyezîd gibi sûfilerin de bu tarz ifadeler kullandıklarını belirtir. Bkz. Ekrem Demirli, **İbnü'l-Arabî Metafizigi**, İstanbul, Sûfî Kitap, 2016, s. 119-121. Dolayısıyla şatahât alanı fenâ ve bekâ ile doğrudan ilgili olgulardır.

tasavvufun nefis terbiyesi ile ilgili pratiklerinden söz ettiğimiz sürece şatah da “tasavvufun iddiasının taşıyıcısı”¹⁰⁴ olarak varlığını sürdürecektir.

1.1.3 Galatât

Bunlardan başka şatahâta anlam bakımından yakın olan diğer bir kavram *galatât* (غلطات) kavramı ve “galat ehlini” betimlemek için kullanılmış bazı ibarelerdir. Fıkıh ve hadis bilimlerinde ıstılah olarak kullanılan galat, “galatâtü’s-sûfiyye” tabiri ile sûfilerin hatalarını karşılamak için de kullanılmıştır. *el-Lüma*’da galat ehli şöyle nitelenir:

“Onlarda galat, *hefve* (dil sürçmesi) ve *şadad* (merkezden uzaklaşma) vardır. Onlar hayrete düşmüşlerdir (*mütehayyirûn*); hezimete uğrayarak ve meftun olarak dağılmışlardır. Onlar cebr altındadır, mahzundur ve zanlar tarafından mağlup edilmişlerdir. Delilik sıfatını kazanıp mecnunluk elbiselerini giyinmişler, hüzne gark olmuşlardır. İddia sahibidirler, meftundurlar ve ölümü arzularlar.”¹⁰⁵

Bu pasajda galat ehlinin, şatah ehli ile oldukça benzer tabirlerle betimlendiği görülmektedir. Bu anlamda doğrudan sûfilerin hatalarını, fakat hususi olarak da şatahâtı niteleyen bir kavram olarak galatât ile *el-Lüma*’da da karşılaşılr.¹⁰⁶ Burada galatât ile şatahât bahsi iç içe işlenmiş, sûfilerin hatalarının az bir kısmı şatahât olarak nitelenirken daha çoğunluktaki kısmı galatât kapsamında değerlendirilmiştir. Serrâc’ın kullanımında ikisi arasındaki temel farkı ise şöyle özetleyebiliriz: Serrâc şatahâtı izah etmeye çalışırken galatât için böyle bir girişimde bulunmamış, bu alanı doğrudan “hatalı” olarak ve “dışarıda” konumlandırmıştır. Serrâc galatâtı, dalalete düşüren asli galatlar ve dalalete düşürmeyen fer’î galatlar olarak iki kısımda ele almıştır. Serrâc’ın şatahât ile galatâtı ayırıştırmasının sebeplerini daha sonraki bölümlerde ele alacağız.

Öte yandan şatahâtı da içeren bir tabir olarak “galatâtü’s-sûfiyye”ye daha sonraki dönemde Sülemî’de de rastlanmaktadır. Sülemî, bu konuya hasrettiği risalesinin girişinde şatah tanımını yaparak Horasan ve şatahât ilişkisine dair özgün bilgi

¹⁰⁴ Demirli, bu yönüyle şatahâtın “muallaklığı” ifade ettiğini ve uzlaş kavramı olarak vazedilen şatahâtın aslında sır barındırdığını; tasavvufun iddiasının şathiyelerle muhafaza edilerek devam ettiğini söyler. Bkz. Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2016, c. 2, sy. 4, s. 18.

¹⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 363.

¹⁰⁶ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 362-386.

verse de birkaç pasaj haricinde risalenin tamamı *el-Lüma*’ın son kısmından, yani Serrâc’ın galatât bahsinden alıntıdır.¹⁰⁷ Dolayısıyla Sülemî’nin risalesini de bu bağlamda ayrı bir örnek olarak zikretmeye gerek yoktur. Kuşeyrî’ye baktığımızda onun doğrudan şatahla ilgili olmasa da sûfilerin süreç içerisinde düştükleri hatalar için galat ve zelle tabirlerini kullandığı görülmektedir.¹⁰⁸ Zellenin doğrudan şatah için kullanılmasına ise İbnü’l-Arabî’de rastlanır. O, sûfinin ilahi bir emirle mertebesini açıklamasının şatahât, ilahi bir emir olmaksızın iftihar maksadıyla açıklamasının ise “muhakkiklerin zellesi” kabul edileceğini söyler.¹⁰⁹ Dolayısıyla literatürde kullanımı çok yaygın gözükmese de zelle ve galatın sûfilerin şatahâtı için kullanılabilen kavramlar olduğunu söyleyebiliriz.

1.1.4 Diğer Kavramlar

Cüneyd-i Bağdâdî şatahâtıyla maruf Ebû Bekir eş-Şiblî’nin durumunu tarif ederken şöyle demiştir: “Bu ıstırap, inziac, hiddet, *tıyş/tayş* ve şatah mütemekkinlerin ahvalinden değildir; bidayetteki müritlerin ahvalindendir.”¹¹⁰ Cüneyd’in burada şataha eş anlamlı olarak kullandığı kavramlara baktığımızda şatahı nasıl bir bağlamda kullandığına dair fikir sahibi olabiliriz. “İstırap” sûfiler arasında sükûnetin zıddı olarak kullanılmıştır. Örneğin Ebû Bekir et-Tamestânî (ö. 340/951) tasavvufun ıstırap olduğunu, ıstırap yerine sükûnet gelirse artık tasavvuftan konuşulamayacağını söylemiştir.¹¹¹ Bu tanımdan, bazı sûfilerin tasavvufu daimî bir coşkunluk şeklinde telakki ettikleri ve bu durumu ifade eden kavramlardan birinin de ıstırap olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda ıstırap, şatah ile “taşma ve coşkunluk” manaları bakımından müteradif kabul edilebilir ve her ikisinin de zıddı sükûnet olur. İstırapın raks ve semâ ile açıklanması da bu sebeple olmalıdır.¹¹² Cüneyd’in tarifindeki ikinci kavram olan *inziac* “kalbin gaflet uykusundan uyanarak muradına doğru

¹⁰⁷ Sülemî, “Risâle fî galatâti’s-sûfiyye”, s. 469.

¹⁰⁸ İlgili yerler için bkz. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, **er-Risâletü’l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire, Dâru’l-Ma’ârif, trs., c. 1, s. 157, 198, 214, 216; c. 2, s. 574. a. mlf., **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 193.

¹⁰⁹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2006-2012, c. 8, s. 355.

¹¹⁰ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 344.

¹¹¹ Sülemî, **İlk Zâhid ve Sûfiler**, s. 307.

¹¹² Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 255.

yönelmesidir.”¹¹³ Hücûrî de inziac, “vecd hâlinde kalbin hareketlenmesi” olarak tanımlamıştır. Başka bir açıdan inziac, sükûnet ve temkine ulaşmak ile zıt anlamda kullanılmıştır.¹¹⁴ İnziacın yakın anlamlısı olarak zikredilen *heyemân* ise “şaşkınlık ve hayretten dolayı kendine sahip olamamak” şeklinde tanımlanmıştır. Heyemân ile dehşet, dehşet ile de *tahayyur*/hayret yakın anlamlıdır.¹¹⁵ Öyleyse şatahın müteradifi olarak inziac, vecd hâlindeki sûfinin hayret sebebiyle kendinden geçmesini anlatan bir kavramdır ve hem şatahın hem de inziacın zıddı yine sükûnet olmaktadır. Ayrıca Serrâc inziac, *izdiac* yani *inkisâb* ve *iktisâb* ile de tanımlamıştır. Bu bakımdan talep edilen şeye doğru yönelmeye ve o şeyi kendine cezbetmeye de inziac denilebilir. Yine inziaca yakın bir kavram olarak Cüneyd-i Bağdâdî’nin kullandığı *tıyş*/*tayş*, sözlükte “hıffetü’l-akl”, yani aklın uçması, şaşkınlık, dikkatsizlik, hedefi vuramamak gibi anlamlara gelmektedir. Kuşeyrî’de ise bir tasavvuf ıstılahı olarak *tıyş* ile karşılaşırız. Kuşeyrî bu kavram hakkında şöyle der: “Havas *tıyş* ile *ıyş* arasında bulunur. Hakk kendilerine tecelli edince *tıyş* haline geçer; Hakk kendini onlardan setredince hazlarına döndürölüp yaşarlar.”¹¹⁶ Buna göre *tıyş*, Allah ile kul arasında kurbiyet hasıl olmasıyla yaşanan vecdin bir türüdür. Sonuç olarak Cüneyd’in şatah ve eş anlamlılarını bir araya getiren cümlesine baktığımızda şatahın genel itibarıyla “ilahî sevgi ve tecellileri sebebiyle taşma, coşkunculuk, kendinden geçmek” anlamları çerçevesinde kullanıldığını görmekteyiz.

Yine erken dönemde iddianın eş anlamlısı olarak kullanılan “*raûne*” (çoğulu *ruûnât*) kavramının da şatah ile yakın anlamlı olduğunu belirtmek gerekir. Hicrî üçüncü yüzyılda yaşamış olan Ali el-İsbehânî iddia sahibi olmanın “beşeriyetin ruûnâtından” kaynaklandığını söyler ve bu durumun sırları muhafaza etmemek anlamına geldiğini belirtir. Ona göre “ruûnâtın” ortaya çıkması, bir sûfinin sırları muhafaza etmesi için gerekli olan teyakkuz haline sahip olmamasından kaynaklanır.¹¹⁷ Hicrî dördüncü yüzyılın ortasında vefat eden Ebû Hayr el-‘Akta ise doğrudan iddianın *raûne* olduğunu söyler ve kalbin onu taşıyamayıp dile aktardığını, ne dediğini

¹¹³ Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 314.

¹¹⁴ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 275.

¹¹⁵ Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, s. 125.

¹¹⁶ Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyriyye*, c. 1, s. 182; *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 168.

¹¹⁷ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 138.

bilmezlerin de bu iddiayı dile getirdiğini ifade eder.¹¹⁸ Yani bir önceki başlıkta iddianın şatah ile irtibatını ele alırken ortaya koyduğumuz gibi sırların izhar edilmesi iddiadır, bu bakımdan şatah da iddiadır ve raûne de iddia kabul ediliyorsa şatah ile raûne de yakın kavramlar olabilirler. Nitekim İbnü'l-Arabî de (ö. 638/1240) şathiyeyi tanımlarken “Nefs raûnesinden sadır olan ve kişinin Allah’tan uzaklaştığı bir hâlde ortaya çıkan sahih ifadedir” demiştir.¹¹⁹ İbnü'l-Arabî raûneyi, “İnsanın tabiatı yani doğası ile durmasıdır. Hakk ile beraber durmanın mukabilidir” diyerek tanımlamıştır.¹²⁰ Öyleyse şatah İbnü'l-Arabî’ye göre insan tabiatının zayıflığından, yani nefsten kaynaklanan bir durumdur ve raûne tabiri şatahın kaynağına işaret etmektedir.

Buraya kadar raûnenin şatah ve iddia ile irtibatını görebilsek de sûfiler arasındaki kullanımı konusunda hâlâ belirginliğe ihtiyaç vardır. Kuşeyrî’de karşılaştığımız kullanımlar bize raûnenin bağlamı hakkında daha net bir bilgi vermektedir. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*’ta “ruûnâtü'l-beşeriyye” yani “beşeriyet özellikleri” tabirini kullanır.¹²¹ Burada ruûnât, olumlu veya olumsuz bir duruma işaret etmeden genel olarak “hususiyetlere” karşılık gelse de sûfiler arasında beşeriyet özelliklerinin fenâ ile zayıflatılması hedeflenen bir durum olduğundan ıstılah olarak raûnenin olumsuza daha yakın bir anlam ifade ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Kuşeyrî *er-Risâle*’de ruûnâtı haset, kin, cimrilik, hırs ve kibir gibi kötü hasletlerin üst başlığı olarak zikreder ve “ruûnâtü'n-nefs” tabirini kullanır.¹²² Erken dönem tasavvuf literatüründe nefsin, terbiye edilmesi gereken olumsuz bir kullanımı olduğunu göz önüne alırsak “ruûnâtü'l-beşeriyye” tabirinin de bağlamı netleşmiş olur.

Literatürde şathiye sahipleri için kullanılan tabirlere bakacak olursak şatahın bağlamını ifade eden kavramları biraz daha netleştirmiş oluruz. Örneğin Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), şatahâtıyla maruf Bâyezîd-i Bistâmî’den bahsederken onun halini betimlemek için *tâih* (kaybolmuş) ve *hâim* (dert sahibi) tabirlerini kullanır.¹²³

¹¹⁸ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 233.

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. 6, s. 136.

¹²⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c.7, s. 63.

¹²¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât; Tefsîru'l-Kuşeyrî*, thk. İbrahim Besyûnî, Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, c. 1, s. 208; Kuşeyrî, *İlahî Kelâm'ın Sırları: Letâifü'l-işârât*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Türkuvaz Yay., 2021, c.1-2, s. 190.

¹²² Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, c. 1, s. 170; Kuşeyrî *Risâlesi*, s. 161.

¹²³ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, c. 10, s. 33.

Yine şatah söylemleri ve davranışlarıyla meşhur Şiblî'yi tanıtırken de *müctezeb*, *velehân*, *müsteleb*, *sekrân* ve *atşân* tabirlerini kullanır.¹²⁴ Bu ifadelerin hepsi birbirine yakın anlamlar ifade eder ve “Allah’ın kendisine cezbettiği, cezbenin etkisiyle sarhoş, benliğini yitirmiş, kaybolmuş, sürekli susuz ve suya kanma arayışı devam eden, arayışı sebebiyle dert ve keder sahibi, Allah tarafından koruma altına alınmış” manalarına karşılık gelirler. “Müsteleb” tabirine Serrâc’ın şatah tarifinde de rastlanır. Serrâc, şatah sahibinin kendi hevesinden değil de Allah’ın hükmü altında konuştuğunu ifade etmek için *mahfûz* (korunmuş) anlamında müsteleb tabirini kullanır.¹²⁵ Bu kavramı *me’-hûzun* bir alt türü olarak ele alan Serrâc, *me’-hûzu* da “ilahî sevgiden akli başından alınmış, mecnûn, velehân” olarak tanımlar.¹²⁶ Bu anlamlar da yukarıda zikrettiğimiz anlamlarla yakındır ve şatah sahibi sûfileri nitelemek için kullanılmıştır. Şatah sahibi sûfiler için kullanılan bu bağlamla aslında Serrâc’dan daha erken bir dönemde de karşılaşıldığı söylenebilir. Ebû Sa’îd el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) *Kitâbü’z-ziyâ*’da doğrudan şatah tabirini kullanmasa da içerik olarak şatahât sayılabilecek halleri olan sûfiler için kullandığı bazı ifadeler vardır. Harrâz, “anlayışı alınanlardan (cezbe ehli), akılları nurda kaybolanlardan” bahseder ve onların *ehl-i teyhûhiyye* (kayboluş ehli), *ehl-i sayrûret* (değişim ehli) ile *ehl-i garâib ve’l-acâib* olduklarını söyler.¹²⁷ Bu ifadelerin esas itibarıyla Yaratıcıya yakınlaşan, benliği silinen, yaratıcının fiillerinin üzerinde tecelli ettiği kişiler için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

1.2 Şatahât Örnekleri

1.2.1 Şatahâtın Özellikleri

Bir sözü ya da davranışı şatahât olarak nitelendirmemizi sağlayan temel özellikler nelerdir? Erken dönem tasavvuf metinlerinde bu hususta belirlenmiş şartlar olmasa da şatahât olarak nitelendirilen alana bakarak çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Serrâc’ın şatahât bahsinde merkeze aldığı dört sûfinin, yani Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû’l-Hüseyin en-Nûrî, Ebû Bekir eş-Şiblî ve Ebû Hamza’nın şatahât

¹²⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliya*, c. 10, s. 366.

¹²⁵ Serrâc, *el-Lüma**, s. 296.

¹²⁶ Serrâc, *el-Lüma**, s. 294-295; *İslam Tasavvufu*, s. 404-405.

¹²⁷ Ebû Sa’îd el-Harrâz, “Kitâbü’z-ziyâ”, *Kalbin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler*, haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayyikitap, 2015, s. 67, 70.

örneklerini inceleyerek şathiyelerin hangi özellikleri taşıdığını görebiliriz. Öncelikle “Bu şatahtır” denilen hususların, en azından ilk bakışta şeriat bilgisiyle uyumsuz olduğunu söyleyebiliriz. Bunun sebebi şathiyelerde genellikle şeriatın “zâhiri” bilgisinin ikincilleştirilerek “bâtınî” yorumun öne çıkartılmasıdır. Nitekim Serrâc da şathiyeyi “zâhiri istisna, yani alışılmadık; bâtını ise sahih olan” diye ikili bir bilgi alanı varsayarak tanımladığında bu duruma işaret etmiş olmalıdır. “Bâtınî anlamı ya da maksadı” ön plana çıkaran ve şeriat bilgisiyle uyumsuz gözüken ifadelerin aynı zamanda izaha muhtaç, iddia içerikli, alışılmadık ve aşırılıkla malul ifadeler olduğunu ve çeşitli sorunlara yol açtığını belirtmeliyiz. Yani şatah ifadeler, yalnızca bir tek yönüyle şatahât olarak tanımlanamaz. Diğer yandan bu özelliklerin tamamı bulunsa bile ilgili içeriğe şatahât denilemeyebilir. Çünkü buradaki ayırıcı özellik şatahâtı dile getiren kişinin şeriata uygun bir yaşantısının olup olmaması meselesidir. Nitekim dindarlığı olmayan ya da dindarlığında titiz olmayan birisinin bu özellikteki sözleri bâtıl, dalalet, fasit gibi çeşitli kavramlarla nitelenir ve literatürde bir mesele olarak yer alamaz. Hatta tabakât metinlerinde şatah sahibi bir sûfiden bahsedilirken genellikle onların sapkın fırkalardan ayrı tutulduğunu ve “sözleri kafa karıştırıcıdır, ibareleri zor anlaşılırdır” gibi kayıtlar düşülerek istisna tutuldukları gözlenir. Dolayısıyla bir kişiye *şâth* ve sözüne de *şathiy* deniliyorsa –Serrâc’ın zikrettiği örneklerde olduğu gibi- o kişinin sahih dindarlığıyla maruf bir sûfi olduğunu anlayabiliriz. Zaten şatahât da böyle çelişkili bir zeminden ortaya çıktığı için problem teşkil etmektedir.

Şathiyenin özelliklerini şatahât örnekleri üzerinden inceleyelim. İlk olarak şatah içeriğinin şeriat bilgisiyle uyumsuz olmasından ne kastedildiğine bakalım. Bâyezîd-i Bistâmî hac ibadetini yerine getirmesinden bahsederken fıkhnın tarif ettiği haccın sınırlarını aşarak haccı şöyle tarif etmektedir:

“Bir kere Mekke’de bulunmuştum. Sadece beyti görmüş ve ‘Haccım makbul değil, çünkü daha önce de bu cinsten pek çok taş görmüştüm’ dedim. Bir defa daha Mekke’ye gittim. Bu sefer hem evi hem de evin sahibini, yani Allah’ı gördüm ve ‘Henüz tevhidin hakikati yoktur’ dedim. Üçüncü kez gittiğimde her şeyi evin sahibi olarak gördüm, evi görmedim. O vakit bana: ‘Ey Bâyezîd, eğer nefsini görmezsen tüm kâinatı görsen bile müşrik olmazsın. Bilakis bütün kâinatı görmeden de nefsini görsen müşrik olursun! O zaman varlığını görmekten de tevbe ettim’ denildi.”¹²⁸

¹²⁸ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 173, 174, 390.

Şeriatı ters düşen şeyin genellikle şeriatın “zâhirî” bilgisinin ikincilleştirilerek “bâtınî” yorumun öne çıkartılması olduğunu belirtmiştik. Bâyezîd’in bu ifadelerinde de şeriatın “zâhirî” bilgisinin ikincilleştirilerek “bâtınî” yorumun öne çıkartıldığını görebiliriz. Nitekim Bâyezîd yeni bir hac tarifi yaparak aslında şeriatın vazettiği hac ibadetinde ikili bir anlayışa, yani bölünmeye sebep olmuş olmaktadır. Dolayısıyla şeriat bilgisiyle uyumsuz, izah gerektiren ve soruna yol açan bunun gibi anlatımları şatahât kapsamında değerlendirmek gerekir. Nitekim bu bölünmenin izlerini ve şatahâtın yol açtığı sorunu başka sûfilerde de gözlemleyebiliriz. Örneğin şatahâtıyla meşhur olan Hallâc’ın küçük bir Kâbe modeli yaptırıp etrafında dönmesini hatırlarsak, bu hususun söz konusu sûfilerde daha farklı bir cihetle telakki edildiği öne sürülebilir. Ebü’l-Hasen el-Harakânî’de (ö. 425/1033) de bu durumun daha öteye gittiği ve “Kâbe’ye gitmemek, Kâbe’nin o kişiye gelip etrafında tavaf etmesi” söylemine imkân tanıdığı görülmektedir.¹²⁹ Yine şeriat bilgisinin aşılmasıyla ortaya çıkan bir durum olarak sûfilerin cennet ve cehennemle ilgili yaklaşımlarının bir kısmı da bu bağlamda ele alınabilir. Sözelimi Bâyezîd-i Bistâmî başta olmak üzere pek çok sûfinin fikhın cennet-cehennem telakkisini paranteze alarak cennet ve cehennemi önemsizleştirip bir tür mecaz gibi kabul ettikleri bilinmektedir.¹³⁰ Yine Bâyezîd’in bir Ramazan günü halkın teveccühüne maruz kalınca yemek yiyerek insanların gözünde değer kaybetmeye çalışması, bâtınî olanın zahire karşı ön plana çıkartılmaya çalışılmasına örnek bir şatah durumu olarak zikredilebilir.¹³¹

İkinci olarak, şatahâtın genellikle anlaşılmaz ve izaha ihtiyaç duyan yapıda olduğunu söylemeliyiz. Örneğin yine Bâyezîd’dan, sûfilerin “Bâyezîd’in miracı” olarak isimlendirdiği şu ifadeler aktarılmıştır:

“Bizim sırrımızı (gönlümüzü) semâlara götürdüler, fakat hiçbir şeye nazar etmedim. Cenneti ve cehennemi gösterdiler, fakat hiçbir şeye iltifat etmedim. Mükevvenattan ve hicaplardan geçirdiler. Bir kuş oldum, hüviyet semasında uça uça ahadiyet meydanına vakıf oldum. Orada ezeliyet ağacını gördüm.”¹³²

¹²⁹ Ebü’l-Hasen el-Harakânî, **Fakrın Makamları**, trc. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2017, s. 101, 116-117.

¹³⁰ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 173.

¹³¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 315, 316; Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 124.

¹³² Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 299, 300. Bu rivayet başka şekilde de nakledilmiştir. Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 451.

Bâyezîd'in bu ifadeleri, içerik itibariyle miracı çağrıştırdığı, sûfiler arasında bu isimlendirmeye kabul gördüğü ve böylece şeriat bilgisinden aşına olmadığımız bir durumu dile getirdiği için sorun teşkil etmesi bir yana, izaha muhtaç olması yönüyle de şatahât kabul edilir. Şöyle ki semaya gitmek ne demektir, cennet ve cehennemi gören bir kişinin normal bir şekilde dünyada yaşamaya devam etmesi ne kadar mümkündür, kuş olmak ve bahsedilen yerlerde uçmak nasıl bir şeydir? Daha da önemlisi Bâyezîd'in böyle iddia içerikli bir sözü dile getirmesi nedendir? Aynı minvalde ve Serrâc'ın da şatah olarak değerlendirdiği bir başka Bâyezîd aktarımı ise onun Yahudî mezarlığından geçerken “Ey mazurlar!”; Müslüman mezarlığından geçerken ise “Ey mağrurlar!” demiş olmasıdır.¹³³ Bir şekilde şerh edilen Bâyezîd yorumu her hâlükârda izaha ihtiyaç duymasıyla Serrâc'ın şatah meselesinde işlediği gibi, “zâhiri istisna bâtını ise sahih” olarak şatah kapsamında yer alır. Bu bağlamda Şiblî'den de örnek verebiliriz. Bir defasında Şiblî ezan okurken şehadet cümlelerine geldiğinde “Muhammed” lafzını kastederek, “Bana emir vermemiş olsaydın seninle birlikte başka birisini zikretmezdim” demiştir.¹³⁴ Bu da Müslümanların tepkisini çekecek bir söz olarak şathiye kabul edilir.

Üçüncü olarak, şeriat bilgisiyle uyumsuzluk arz eden ve şerh gerektiren bu şatahât örnekleri aynı zamanda iddia diline sahiptir. Gerek Bâyezîd'in miraç anlatısı ve cennet-cehennem yorumu, Kâbe'nin tavafına dair Hallâc'dan ve Harakânî'den aktarılanlar, Şiblî'nin ifadesi ve gerek burada zikretmediğimiz pek çok şatah örneği iddia içeriklidir. Sözgelimi Bâyezîd'in meşhur, “Yılanın derisinden soyunduğu gibi benliğimden soyundum; bir de baktım ki ben O'yum”¹³⁵ ya da Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'nin “Ben Allah'a aşığım; O da bana” ifadeleri öncelikle yüksek iddialar barındırdıkları için şathiye kabul edilir. Mesela bu isimlerden çok daha erken bir dönemde Ebû Hamza es-Sûfî ile Horasanlı adam arasında geçen konuşmada Ebû Hamza'nın kendisini kastederek “Sağında yastık, solunda yırtıcı hayvan olsa hangisine yaslanacağı konusunda tercihte bulunmayacak bir adam tanıyorum” cümlesini Horasanlı kişi “şatah” olarak nitelendirmiş ve delil getirmesi gerektiğini söylemiştir.¹³⁶

¹³³ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 458.

¹³⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 347.

¹³⁵ Sehlegî, “Kitâbu'n-nûr min kelimâti Ebî Tayfûr”, s. 77.

¹³⁶ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 296, 349.

Burada da iddia dili baskın olarak kullanılmış ve şatahla iç içe geçmiştir. Dikkati kişinin kendisine çeken bu iddia dili ise sûfinin ifadelerinin abartı ve aşırılıkla nitelenmesine neden olur. Yani netice itibariyle baktığımızda şatah ifadeleri birden fazla cihetten tepkiye sebep olur ve soruna yol açarlar.

Şatahâtın buraya kadar zikredilen yönleri onun hem tasavvuf hem de din bilimleri bakımından çeşitli sorunlara yol açan ya da sorunlara zemin hazırlayan ifadeler bütünü olduğunu gösterir. Öte yandan Serrâc'ın şatahât kapsamında ele aldığı Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'den ve Ebû Hamza es-Sûfî'den aktarılan bazı fragmanlar hulûlîlik inancını çağrıştırdığı için sorunlara yol açan ifadelerdir. Nûrî'nin ezan sesini duyduğunda "Allah lanet etsin",¹³⁷ köpek havlamasını duyduğunda ise "Lebbeyk" demesi bu sorunun en açık örneğidir. Ebû Hamza es-Sûfî de horozun ötüşüne "lebbeyk" diye karşılık verdiğinde ona ilk karşı çıkan, üstadı Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) olmuştur.¹³⁸ Sûfîlerin bu durum için açıklamaları olsa da bu açıklamalar temelde zâhir-bâtın ayırımına dayanmaktadır. Nitekim Nûrî yargılanırken bu ifadesi sorulduğunda, "Müezzinin alacağı ücret için gafletle Allah'ı zikrettiğini; köpeğin ise ihlâsla Allah'ı zikrettiğini" beyan etmiştir.¹³⁹ Fakat bu durum tasavvufa şamil düşünüldüğünde problem teşkil eder, çünkü buna göre tasavvuf bir tür niyet okumacılığına dönüşmektedir. Bu da bâtinî eğilimler kapsamında değerlendirilir. Sûfîlerin bâtinî yorumu bir izah tarzı olarak kullanmalarının yol açtığı sorunlar bir yana, bu ifadelerin olduğu gibi değerlendirilmesi de kolaylıkla, Yaratıcıyı herhangi bir varlıkta görmüş ve varlık aracılığıyla onunla konuşmuş sayan hulûlîliğe hamledilebilir. Bu da özellikle Cüneyd'in meclisinde bulunan Nûrî gibi tanınmış sûfîler üzerinden tasavvufun ciddi anlamda tahrifçilikle nitelenmesine sebep olmuştur.

Şatahâtın hem unsurları hem de özellikleri diyebileceğimiz hususlar ana hatlarıyla bunlardır. Şimdi şatahâtın türlerine ve örneklerine bakalım.

1.2.2 Sözlü Şatahât

¹³⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 472.

¹³⁸ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 474. Aynı hadisenin farklı rivayeti için bkz. Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 245.

¹³⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 472.

Şatahât esas itibariyle bir dil problemidir, yani şathiyeler önermelerden oluşan fragmanlardır. Bununla birlikte *el-Lüma*‘da gördüğümüz üzere sûfilerin şatahât özelliklerini taşıyan bazı davranışları da şatahât kapsamında ele alınmaktadır. Buradan hareketle şatahâtı ortaya çıkışı itibariyle söz ve davranış şeklinde iki tür olarak ortaya koymak mümkündür.

Bilinen şathiyelerin çoğunluğunu sözlü şatahat oluşturur. Nitekim şatahât “şiddetiyle galeyana getiren ve sûfiden kuvvetli şekilde taşan vecd hâlinin dile getirilmesiyle ortaya çıkan ibareler” olarak tanımlanmış ve duyanların anlamakta zorlanacağı ifadeler olduğunun altı çizilmiştir.¹⁴⁰ Örneğin Bâyezîd’a nispet edilen “Kendimi tenzih ederim, şânım ne yücedir!” sözü için şarihler, “hâlin galebesi” ile ortaya çıktığını ve sözü söyleyenin Hakk olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴¹ Bu açıklama ile şatahât ibaresi tam olarak anlaşılamadığı gibi –ki açıklama şatahâtın nasıl ortaya çıktığına dairdir; bizzat şathiyenin kendisine dair değildir- şerh edilmediği durumlarda lafızdaki kasıt da anlaşılmaz. Şatahât, Allah ile irtibatlı olarak iddia içeren ifadesi ile anlaşılmazlığını korur. Bu örnekte tek cümle şeklinde ortaya çıkan şatahât bazen diyalog içerisinde de gözükabilir. Örneğin Bâyezîd bir gün ibadethanedeyken dışarıdan birisi “Bâyezîd içerde mi yoksa hânede mi” diye sormuş, Bâyezîd da “Hânede Allah’tan başkası mı var?” diye cevap vermiştir.”¹⁴² Bunun gibi şathiyeler şarihler tarafından genelde cem ve fenâ ile yorumlansa da sûfinin bu sözü ile ne kastettiği açıkça anlaşılmaz. Ortaya çıkışı itibariyle anlaşılmaması güç nitelikte olan şatahât ibareleri genellikle sorun oluşturmaya devam eder. Örneğin Şiblî, müritlerine “Nereye giderseniz gidin ben sizinle beraberim, siz benim gözetimim ve idarem altındasınız”¹⁴³ demiştir. Nûrî’den de “Ben Allah’a âşığım; O da bana”¹⁴⁴ ve “Ben dün gece evimde Allah ile beraberdim”¹⁴⁵ ifadeleri aktarılır. Meşhur şathiyeler arasında Hallâc-ı Mansur’un “Ene’l-Hakk” gibi söylemleri de bulunmaktadır. O bu bağlamda şöyle demiştir: “Eğer Allah’ı tanımıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakk’ım; ebediyen Hak ile Hakk’ım.”¹⁴⁶ Bir şiirinde de hulûl düşüncesiyle

¹⁴⁰ Serrâc, *el-Lüma*‘, s. 321.

¹⁴¹ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 317.

¹⁴² Hücûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 320.

¹⁴³ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 461.

¹⁴⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 471.

¹⁴⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 472.

¹⁴⁶ Hallâc-ı Mansûr, *Tavâsin “Ene’l-Hakk”*, trc. Yaşar Günenç, İstanbul, Yaba Yay., 2002, s. 208.

ilişkilendirilmesi mümkün olan, “Ben sevgilimin kendisiyim, O da bendir; biz bir bedene hulûl etmiş iki ruhuz” dediği aktarılmıştır.¹⁴⁷ Genellikle sembolik anlatımın kullanılmadığı ve mananın doğrudan ifade edildiği sözlü şathiyelerin başlıca örnekleri olarak bunlar zikredilebilir.

Yine sûfilerde sıkça rastlanan harf-i cerli kullanımların önemli bir kısmı da sözlü şatahât olarak zikredilebilir. Örneğin Ebû Sa‘îd el-Harrâz, ağlamayı üç çeşide ayırırken harf-i cerleri kullanır: Allah’tan ağlamak (*bükâ minallâh*), Allah’a ağlamak (*bükâ ilallâh*) ve Allah üzerine ağlama (*bükâ alellâh*).¹⁴⁸ Peki, Allah’tan ağlamak ya da Allah üzerine ağlamak gerçekte ne demektir? Serrâc da şu kullanımlara yer vermiştir: “*Ene bilâ ene*; bensez ben ya da *nahnü bilâ nahnü*; bizsiz biz.” Serrâc bu tabirleri “Kişinin Allah’ın fiilleri içinde kendi fiillerinden soyutlanması” olarak, “*Hû bilâ hû*; onsuz o” tabirini ise tevhitteki tefrit ile açıklar.¹⁴⁹ Ya da Bâyezîd’in, Ebû Ali es-Sindî’den aktardığı şu cümleye bakabiliriz: “Ben, benden-benimle-benim için bir haldeydim. Sonra ondan-onunla-onun için bir hale dönüştüm.”¹⁵⁰ Allah’tan, Allah ile bir durumda olmak ile ne kastedilir? Şarihler zikredilen bu tür durumları genellikle sûfinin Allah ile cem ve fenâ hallerinde olmasıyla izah ederler. Fakat cem ve fenâ hallerinin de açık ve somut durumlara karşılık gelmediğini söylemeliyiz. Bu kavramlar sûfiler arasında kullanılagelen, dolayısıyla tasavvuf literatürü içerisinde anlaşıldığı varsayılan kavramlardır. Tasavvuf araştırmacıları içinse kendileriyle ne kastedildiği, sınırlarının ne olduğu, kullanıldıkları bağlamların netleştirilmesi gibi hususların aydınlatılmasına ihtiyaç vardır.

Bu ve benzeri ibarelerin tam olarak ne kastettiği çoğu zaman anlaşılmaz. Bu ibareler Allah ile ilgili bir konuşmada ortaya çıktıkları için de ayrıca dikkat çekerler. Her hâlükârda açıklanmaya ihtiyaç duyan bu tabirler de kanaatimizce şatahât kabul edilebilirler, nitekim fenâyâ dair bilgileri dile getirmeleri, anlaşılmazlıkları ve en azından söylem itibarıyla şer‘î metinlerde alışılmamış kullanımlar olması şatahâtın özellikleri ile örtüşür. Nitekim Serrâc, Nûrî’nin şathiyelerini değerlendirirken onun *kurbü’l-kurb* (yakınlığın yakınlığı) ve *bu’dü’l-bu’d* (uzaklığın uzaklığı) sözlerine atıf

¹⁴⁷ Hallâc-ı Mansûr, *Tavâsin “Ene’l-Hakk”*, s. 379.

¹⁴⁸ Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 208; *İslam Tasavvufu*, s. 264.

¹⁴⁹ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 422, 423.

¹⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 287; *İslam Tasavvufu*, s. 392.

yapar. Şatahât hususunda olduğu gibi Serrâc’a göre bu ve benzeri lafızlar ancak ehli tarafından anlaşılabilir.¹⁵¹ Ayrıca Serrâc’ın bu kullanımları özellikle sûfîlerin anlaşılması zor kavramları arasında değerlendirmesi ve izah etmeye çalışması da bu ibarelerin şatahât kabul edilmesi için başka bir yöndür.

Sözlü şatahât kapsamında ele aldığımız bir diğer içerik sûfî şiirleridir. Özellikle şatah sahibi sûfîlerden daha çok sadır olduğu dikkat çeken şiirlerin önemli bir kısmı şatahât özelliklerini taşır. Bu meyanda sûfî şiirlerinden birkaç örneği ele alalım. Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî’den şu şiir aktarılmıştır:

“Hayatım üzerine yemin ederim ki benim ve onun sırrını kimseye emanet etmedim / Başkalarına sırrın yayılmasından çekindiğim için. Gözlerim ona bir defa bile bakmadı ki / Bakan gönüller sırlı konuşmamıza şahit olsun.” Semnûn’dan aktarıldığına göre yine o şöyle demiştir: “Ben vecd ile huşu halinde neşelenirdim, kâh beni gaybete kâh da huzura sevk eden / Onun görülmesi varlığı yok eder, ortaya çıkacak bütün anlamları yok eder. / Seni, senden sadır olan varlık olmaksızın zahir olmuş isterim.”¹⁵²

Bu şiirler de daha kapalı bir anlatım olmakla beraber şiirlerin içeriğini Allah sevgisi ve Allah ile irtibatın oluşturduğunu görüyoruz. Şatahât hususunda olduğu gibi bu şiirlerin de izaha ihtiyaç duyduğu açıktır. *el-Lüma*’ın yanı sıra *Hilyetü’l-evliyâ* ve *Tabakâtü’s-sûfiyye* gibi eserlerde de şatahât kapsamında değerlendirilebilecek şiirlere rastlamaktayız. Örneğin *Hilye*’de aktarıldığına göre Şiblî sekr halindeyken Cüneyd’in evine gelmiş, ona vurmuş ve şu şiiri okumuştur: “Visali öğretiler, kavuşmak güzel imiş / Direnmeye ittiler, direnmekse zor imiş. Suçumu kınadılar suçlar isnat ettiler.”¹⁵³ Daha sonra Cüneyd’in de bu sözlerin etkisiyle bayılmasından ve şiirdeki sekr etkisi ile ifadelerin anlaşılmasındaki zorluktan görüldüğü kadarıyla bu ifadeleri şatahât kapsamında değerlendirebiliriz. Esas itibarıyla bir tabakât kitabı olan *Hilye*’de özellikle şâtîh sûfîlerin biyografilerinde bu minvalde örneklere çokça rastlanabilir. Sülemî’nin eserinde de yer yer şiirlerin olduğunu görmekteyiz. Bunların da önemli bir kısmı şatahât örneği olarak ele alınabilir. Örneğin Şiblî şu şiirleri dile getirmiştir:

“Aşkımdan bugün namazı unuttum; gecemi gündüzümden ayırt edemez oldum / Efendim! Seni zikretmek benim yemem içmemdir; eğer görebilsem cemalin

¹⁵¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 473.

¹⁵² Serrâc, *el-Lüma*’, s. 289.

¹⁵³ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliya*, c. 8, s. 605.

derdimin dermanıdır”¹⁵⁴ “Sevgimiz de o da ben de samimiyiz; ikimiz de aşkımızdan ölürüz de belli etmeyiz”¹⁵⁵ “Bakışlarında adeta bir büyü var; onunla istediğini öldürür istediğine hayat verir / Gözleriyle herkesi esir alır ve sanki bütün alem onun kölesi olur / Ben ona bakınca kalbimden geçeni bilir, kastımı anlar”¹⁵⁶

Şiblî’nin şiirlerinde öne çıkan unsurlar şunlardır: Farz olanın ya da şeriatın bildirdiğinin bir sebeple ihmali, şer’î dilden alışık olmadığımız “dünyada iken Allah’ın cemâlini görmek, ilâhî aşk” gibi söylemler, Allah için aşk meselesinin verdiği esneklikle ön plana çıkan teşbihî dil. Sadece bu sebepler bile bu şiirleri şatahât olarak değerlendirmek için yeterlidir, nitekim şatahât esas itibariyle “itidal olanın dışına taşan” alandır. Ayrıca Sülemî’nin *Tabakâtü’s-sûfiyye*’si özelinde konuya baktığımızda da bunun gibi şiirleri aktarılan sûfilerin genellikle şatahâtıyla mâruf sûfiler olduğunu görmekteyiz ki bu durum da yaklaşımımızı doğrular. Hallâc, İbn Atâ, Nûrî, Şiblî, Harrâz ve Ebû Hamza bunların başlıcalarıdır.¹⁵⁷

1.2.3 Davranışlarda Şatahât

Esas itibariyle ifadede yani dilde ortaya çıkan şatah, sûfilerin şatah kapsamında değerlendirilebilecek açıklanması güç, abartılı davranışları için de kullanılmıştır. Örneğin Serrâc, Ebû Bekir eş-Şiblî’nin değerli bir kıyafeti giydikten sonra çıkarıp yakması, misk kokusunu ateşe atması ya da eşiğin kuyruğunun altına sürmesi, badem ve şekerleme gibi yiyecekleri ateşe atması, sattığı mülkün tüm parasını halka dağıtması ve ailesine pay ayırmaması gibi davranışlarını şatah kapsamında değerlendirmiştir. Bu davranışların şatah sayılmasını belirleyen iki husus vardır. Birincisi Serrâc’ın da muhatabın dilinden ifade ettiği gibi bu davranışlar şeriat bilgisine terstir, israf ya da sorumsuzluk olarak değerlendirilir.¹⁵⁸ İkincisi ise konuya Şiblî gibi bir sûfî olarak bakmadığımız sürece bu davranışlar aşırı ve abartılıdır. Serrâc, Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî’nin bazı davranışlarını da şatah kapsamında değerlendirmiştir. Örneğin Nûrî,

¹⁵⁴ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 213.

¹⁵⁵ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 214.

¹⁵⁶ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 215.

¹⁵⁷ İlgili yerler için Bkz. Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, s. 91, 137, 161, 189-190, 203. Hatta şatahâtıyla tanınan sûfî Şiblî’nin şiirleri bir “Divan” oluşturacak hacimdedir ki modern çalışmalarda bir araya getirilerek neşredilmiştir. Örneğin Hallâc’ın şathiyeleri dediğimizde onun çeşitli kaynaklardaki şiirlerinden söz etmekteyiz ki modern çalışmalarda bu şiirler “Divan” adı altında toplanmıştır. Yine ondan aktarılan menkıbeler de “Ahbârü’l-Hallâc” olarak toplanıp yayınlanmıştır.

¹⁵⁸ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 464-465.

ezan sesini duyduğunda “Allah lanet etsin”,¹⁵⁹ köpek havlamasını duyduğunda ise “Lebbeyk” demiştir. Kendisi ya da şarihler bu tarz olayların arka planını izah ettiğinde durum daha anlaşılır bir hal kazansa da Nûrî’nin tepkisi her hâlükârda abartılı bulunmuştur.¹⁶⁰ Nûrî’nin bu tavrı, Bâyezîd’in bir davranışına çok benzemektedir ki Serrâc bu davranışı da şatah olarak değerlendirmiştir. Çünkü Bâyezîd Yahudi mezarlığından geçerken “Ey mazurlar!”; Müslüman mezarlığından geçerken ise “Ey mağrurlar!” demiştir.¹⁶¹ Nûrî’den de Şiblî’nin davranışını çağrıştıracak bir olay aktarılmıştır. Hatta Nûrî’nin davranışı Şiblî’ye göre daha aşırıdır, çünkü o satılan mülkünün parasını halka dağıtmamış, suya atmıştır. Nûrî’nin bu davranışı da şeriatın uygulamasına aykırı ve israf olarak değerlendirilmiştir.¹⁶² Yine Serrâc, Ebû Hamza’nın kuşun ötüşüne “lebbeyk” diye karşılık vermesini de şatah olarak değerlendirmiştir.¹⁶³ Sonuç olarak bu tarz davranışlar aşırı olarak değerlendirilmişken söz olarak ortaya çıkan şatah ise zaten anlaşılması güç, abartılı söylemleri içeriyor ve şeriat bilgisinin itidal söylemlerini aşarak aşırıya kaçıyordu. Dolayısıyla şatah, şeriat bilgisi ile uyuşmayacak her türlü abartılı ve aşırı ibadet ya da davranış biçimiyle bu bakımdan eş anlamlıdır. Şatahın davranışta nasıl gözüktüğüne dair başka bir rivayetle konuyu daha da belirginleştirebiliriz. Ebû Mukâtil el-Akkî’nin (ö. ?) şöyle dediği nakledilir:

“Şiblî’nin yanına gittiğimde kaşlarını yoluyordu. Dedim ki: Efendim siz nefsinize karşı böyle davranıyorsunuz, ama onun elemi ben kalbimde duyuyorum! Bana dedi ki: Yazıklar olsun sana! Bana hakikat tecelli etmiştir. Böyle davranmamın sebebi budur, belki bunun ıstırabını duyarım da hakikatle arama bir perde çekilir diye kendime acı çektiriyorum fakat ıstırap duymuyorum. Hakikatle arama perde çekilmiyor, fakat hakikati temaşaya da takatim yetmiyor.”¹⁶⁴

Bu pasajda Şiblî kendisine hakikatin tecelli etmesinden, yani müşâhededenden ve müşâhededenden perdelenmek istemesinden bahsetmektedir. Müşâhede ise sûfilerin doğrudan şatah ile ilişkilendirdiği vecd ve türevi hallerin başlıca sebeplerindendir.

¹⁵⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 472.

¹⁶⁰ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 472; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 347.

¹⁶¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 458.

¹⁶² Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 472, 473.

¹⁶³ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 474. Aynı hadisenin farklı rivayeti için bkz. Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 245.

¹⁶⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 154.

Şiblî, müşâhede sebebiyle hakikat bilgisinin bir yönüyle kendisine açılmasından dolayı hissettiği ağırlıktan mustarip olarak bedene eziyet yöntemine başvurmuştur. Dinde caiz görülmeyen bu eyleme Şiblî'yi yönelten ise bir şatah, yani taşma hali kabul edilen müşâhededir. Bedene eziyet etmek, şatahın davranıştaki görünümü olarak ortaya çıkmıştır. Sözlü şatahât ile davranışta şatahât olarak bedene eziyetin iç içe geçtiği bir başka örnek de Harakânî üzerinden verilebilir. Buna göre Harakânî, geceleyin kendisini kamçılayan kişiye Allah'ın, vücudundan ne istediğini sorduğunu ve o kişinin de "Allah'ım seni istiyorum" diye cevap verdiğini aktarır. O zaman Allah şöyle cevap verir: "Ey kulum, o çaresizi (bedenini) bırak, Ben seninim."¹⁶⁵ Burada sûfî ile Allah arasındaki diyalog şatah kapsamında değerlendirilmeye uygun olduğu gibi Allah'a yakınlık kastından hareketle vücudu kamçılamak da bir davranış olarak şatah kabul edilebilir. Nitekim sûfiler dolaylı olarak bu ikisi arasındaki irtibata dikkat çekmişlerdir.

Sûfî teliflerinin şatahât içeriğine sahip olması, yani aslında şatahâtın irâdî bir eylem olarak yazılması da davranış şatahı kapsamında değerlendirilmelidir. Nitekim gizlenmesi esas olan bir şeyin ifşası metin yazarken de söz konusudur. Hallâc'ın *Kitâbu't-Tavâsîn*'i ve Nifferî'nin (ö. 354/965'ten sonra) *Mevâkıf*ı bu bağlamda zikredilebilir. İki metin de büyük oranda beşeriyetin silinmesi ve ittihadın gerçekleşmesine dair tema ile örülmüştür ki bu metinlere ileride daha ayrıntılı dikkat çekeceğiz.

¹⁶⁵ Ebü'l-Hasen el-Harakânî, **Fakrın Makamları**, s. 93, 106.

İKİNCİ BÖLÜM

el-LÜMA'DA ŞATAHÂT VE GALATÂT

2.1 *el-Lüma*'da Şatahâtın Yeri

2.1.1 *el-Lüma*'yı Şatahât Ekseninde Okumak

Tasavvufun bir din bilimi olarak vazedilme sürecinde şatahât kavramının merkezî bir rolü vardır. Şatahâtın konumunu değerlendirebileceğimiz başlıca kaynak, hem tasavvufun bilim olarak vazedildiği ilk metin hem de ıstılâhî kullanımıyla şatahâtla ilk kez karşılaştığımız metin olan *el-Lüma*'dır.

el-Lüma'da tasavvufun tanımlanarak diğer din bilimleriyle ilişkisinin gösterildiğini, meselelerinin haller ve makamlar başlığıyla ele alındığını; böylece maksadının da belirtildiğini, sûfîlerin Kur'an ve hadisten hüküm çıkarma yönteminin işlendiğini, yine sûfîlerin Hz. Peygamber ve sahabeye bağlılığının altının çizildiğini, âdâb bahisleri kapsamında tasavvufun sünnete ve itidale uygun bir yaşam tarzı öğrettiğini ve sûfîlerle ilgili anlaşılmayarak sıkça eleştirilen hususların açıklandığını görmekteyiz. Son kısım kapsamında özellikle sembolik dil kullanılan sûfî şiirleri; semâ, vecd, velâyet gibi tasavvufun tepki çeken konuları; bunun yanı sıra sadece sûfîler tarafından kullanılan çeşitli kavramların tanımlanması ve şatahât meselesi ile yine şatahâtla irtibatlı olarak tasavvufun bazı iç problemleri yer almaktadır.

el-Lüma'da iki gayenin gözetildiğini tespit ederiz: Birincisi, tasavvufun da fıkıh ve kelim gibi gerekli şartları haiz bir din bilimi olarak vazedilmesi; ikincisi, tasavvufun bazı problemleri konularının çözümlenerek açıklanması ve böylece tasavvufun “din bilimi hüviyeti” ile uyum sağlaması. Bu amaçlar doğrultusunda ilerleyen süreç, tasavvufun diğer din bilimleri ile irtibatını dikkate alarak “uzlaşma süreci” diye isimlendirilebilir.¹⁶⁶ Tasavvufun din bilimi olarak tanımlanmasının tezahürlerini *el-Lüma*'nın her bahsinde görebiliriz. Fakat konumuz itibarıyla yalnızca “tasavvufun da diğer bilimler gibi ihtisas alanının oluşu ve buna bağlı olarak ıstılahlar

¹⁶⁶ Hacı Bayram Başer, *Şariat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yay., 2017, s. 217 vd.

kullanabilmesinin”, ikinci olarak da “şatahât ve tasavvufun çeşitli problemlerinin izah edilmesi” üzerinde duracağız.

Serrâc tasavvufu din bilimi olarak vazederken tasavvufun da tıpkı fıkıh, hadis, kelam gibi ihtisas alanına sahip olduğunu söyler ve sûfilerin de kendi aralarında kullandıkları ıstılahlarının olduğunu belirtir.¹⁶⁷ Serrâc’ın esas vurgusu ise şudur: Nasıl ki hadisçiler kendi alanlarında bir sorunla karşılaştıkları zaman fakihlere başvurmuyorlarsa -ya da tersi- sûfiler de tasavvuf ilmi dâhilinde bir sorunla karşılaştıkları zaman ulemâya başvuramazlar. Çünkü tasavvufî hâl ve makamlardan geçmemiş kişiler sûfilerin yolunun inceliklerini bilmediklerinden hata yaparlar.¹⁶⁸ Bu bağlamda, tasavvufun süreçlerinde ortaya çıkan ve çeşitli ıstılahlar içeren şatahât problemi hakkında değerlendirme yapma ve hüküm verme hakkı da yalnız sûfilere aittir. Serrâc şatahât bahsinde şöyle der:

“Herhangi bir kimse kalkıp bütün ilimlere malik olduğunu zannederek kendi reyiyile havassın kelimasında hata aramaya onları tekfir ve zındıklıkla itham etmeye kalkışmasın. Çünkü böyleleri havassın hâllerini yaşamaktan, hakikat ve amel derecelerini tatmaktan uzak kimselerdir.”¹⁶⁹

Her ilmin yalnızca kendinden sorulduğunun altını çizen Serrâc, sûfilerin din bilimlerine karşı çıkmamasına rağmen ulemânın sûfilerin ilmine karşı çıkışını eleştirir.¹⁷⁰

Şatahât bahsinde, Hz. Musa-Hızır kıssasına ve Hz. Peygamber’in bazı hadislerine referans yaparak üç ilim çeşidi olduğundan bahseden Serrâc, şatahât da dâhil olmak üzere sûfilerin iştigal ettiği ilmin herkese tebliğ edilmemiş daha hususi bir bilgi türü olduğunu imâ eder.¹⁷¹ Bu ise şu anlama gelmektedir: Sûfinin sözü şatahât bile olsa tasavvuf disiplini içerisinde ortaya çıkan bir bilgiyi içerebilir, dolayısıyla

¹⁶⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 9. Serrâc, “Cibril hadisi” olarak bilinen rivayete atıfla, din bilimleri arasında bir görev dağılımından söz eder. Buna göre hadiste öne çıkan islam-iman-ihsan kavramları birer alan kabul edilir ve islam zahire, iman zahir ve bâtına, ihsan da zahirin de bâtının da hakikati olarak tasavvufa karşılık gelir. Buna bağlı olarak Serrâc tasavvufun alanının ahlak olduğunu ve şeriatın sadece zahiriyle ya da sadece bâtınıyla ilgilenen fıkıh, hadis ve kelam bilimlerine karşılık tasavvufun zahiri de bâtını da kapsayan hakikatler ilmi olduğunu belirtir. Bkz. Serrâc, **el-Lüma**, s. 11-12; **İslam Tasavvufu**, s. 7-19.

¹⁶⁸ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 20.

¹⁶⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 446.

¹⁷⁰ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 446-447.

¹⁷¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 445-447.

“hakikat, münâzelât, muâmelât ve mücahede ilmi olarak tasavvuf”¹⁷² kendi iç mekanizmasını işleterek şatahâtı konumlandırabilir. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî Bâyezîd’in şatahâtı için şöyle demiştir:

“Bâyezîd’in halinin en üst noktasını anlayıp anlatabilecek çok az kişi gördüm. Onun sözlerini, ancak manayı bilen ve gayeyi kavrayan kişiler tam olarak yorumlayabilir. Kavrayış bütünlüğüne sahip olmayanlar ise onların sözlerine karşı çıkabilir.”¹⁷³

Nitekim şatahât pek çok tasavvuf ıstılahını içermektedir, fakat bu ıstılahları ehlinden başkası anlayamamaktadır. Serrâc bu hususta şöyle der: “Şatah ifadelerini duyup da inkâr edenler fitneye düşüp helake uğrar. Bu işin zorluğunu bilerek karşı çıkmadan önce sözün aslını araştıranlar ise selamette olurlar.”¹⁷⁴ Serrâc’ın “şatahâtı yalnızca ehli yorumlasın” savunusu esas itibarıyla, Kuşeyrî’nin de belirttiği gibi, bir bilim olarak tasavvufun ıstılah kullanma hakkına sahip olmasını ifade eder.¹⁷⁵

Bu bağlamda şatahât meselesinin ilgili sûfilerin savunusunu yapan bir yönü de olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim değerlendirme hakkının sûfilerce saklı tutulması ve bazı sûfilerin sözlerinin anlaşılmasının muhatapların bilgi eksikliğiyle açıklanması, şatahât sahibi sûfilerin savunusunun diğer sûfiler tarafından yapıldığı anlamına gelmektedir. Örneğin Serrâc şatahât hakkında yapılan bazı değerlendirmeler için şöyle der:

“Allah’ın veli kullarına dil uzatarak, kendi anladığı kadarıyla onların zor ifadelerini değerlendirmek kimseye düşmez. Çünkü onlar hâl ve makamları farklı olan, bununla birlikte benzer tarafları da bulunan, kendilerine has birtakım eşkâlî ve maruf öncüleri olan insanlardır. (...) Onların yoluna girmemiş; yönelişlerini ve gayelerini bilmeyen bir kimsenin yapacağı en sağlıklı iş ise reddetmekten kaçınıp onların işlerini Allah’a havale etmek ve onlara nispet edilen hatalar konusunda kendi nefsinin yanlış yapmakla itham etmektir.”¹⁷⁶

¹⁷² Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 446.

¹⁷³ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 448.

¹⁷⁴ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 443.

¹⁷⁵ Kuşeyrî şöyle der: “Sûfiler zümresi de aralarında birtakım tabir ve terimler kullanmaktadır. Maksat, kendilerine has manaları birbirine anlatmak ve açıklamak; kendi yollarına yabancı olanlardan bu manaları gizlemek ve saklı tutmaktır.” Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 147. Bununla beraber Kuşeyrî, sûfilerin, “ehli olmayanlar arasında yayılmasından sakındıkları sırları gizlemek için, kendilerinden olmayanlara manası müphem ve anlaşılmaz görünen ıstılahları kullanmayı özellikle tercih ettiklerini” de belirtmiştir.

¹⁷⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 444.

Tasavvufun bazı problemli konularının çözümlenerek açıklanması ve böylece tasavvufun “din bilimi hüviyeti” ile uyum sağlaması, *el-Lüma*’ın ikinci gayesini teşkil etmektedir. Bu bağlamda Serrâc, özellikle kitabın son bölümü olan şatahât konusu kapsamında tasavvufun çeşitli iç ve dış problemlerini ele alır. Serrâc sûfilerin hatalarını “füru ve usuldeki galatlar” olmak üzere ikiye ayırır ve bu bahis altında bazı “şatahâtivârî abartılı davranışlara” yer verir. *el-Lüma*’ın bu kısmında zikredilen çeşitli usul ve füru hatalarının bizzat kendisi şatah olmayabilir, fakat tasavvufun çokça eleştirilen, şeriat bilgisiyle çelişik ve aşırı yönleri oldukları için şatahât ile aynı kapsamda yer alırlar. Aslında Serrâc sûfilerin eleştirilen eğilimlerini “şatahât” ve “galatât” olarak ayırtmış, galatât kapsamına tasavvuf ile kesinlikle bağdaşmayan ve uzak durulması gereken hususları dâhil etmiş, bazı sorunlarla malul olmakla beraber tasavvuf nazariyesinin parçası olan ve dışarıda yani bâtil alanda görülmeyen hususları da şatahât kapsamında değerlendirmiştir. Bu bölümde zikredilen galatât ve şatahâtın ortak noktası, sûfilere karşı önyargı oluşmasına sebep olmaları ve tasavvufun din bilimi hüviyeti kazanmasına engel teşkil etmeleridir. Dolayısıyla Serrâc bu bölümde ilgili sorunları ele alır ve tasavvufun itidalini ortaya koyarak bu sorunları aşırılıkla tanımlar.

Serrâc’ın “dalalette varmayan fer’î galatlar” tasnifiyle ele alınan problemler şöyledir: Tevekkül ehli sûfilerin kesbi benimseyenlerin mubah fillerini dahi kınaması, tedbirsiz olarak çıkılan çöl yolculukları, mağaralara çekilerek nefsin şerrinden emin olacağını ve güzel hallere ereceğini sanmak, yamalı ve yün elbiseler giyerek sûfi olacağını zannetmek, mücâhede-riyâzet konusundaki aşırılıklar; uzun açlıklar ile beden güçsüzlüğü yüzünden farzları edâ edememe ve uzvu yok ederek nefsin isteklerinden kurtulacağını sanmak gibi problemler; tasavvufu semâ, raks ve dost meclislerinden ibaret zannetmek.¹⁷⁷ “Dalalette varan usûl galatları” tasnifiyle ise tevhid için ihlasın, ihlas için de uzletin şart görülmesi problemi; velâyetin nübüvvetten üstün sayılması problemi; Allah’a vâsıl olma iddiasıyla ubûdiyetin düşürüldüğü ibâhîlik problemi; ‘Eşyada aslolan ibâhadır’ fikrini benimseyerek haram-helâl çizgisinin yok sayılması; fenâ-bekâ nazariyesinin yanlış yorumlanmasıyla ortaya çıkan hulûlî eğilimler ve beşeriyetten fânî olma yanılgısı; dünyada Allah’ı görmek yanılgısı, cebr

¹⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma*’, s. 364-372; **İslam Tasavvufu**, s. 497-503.

görüşüyle teklifin düşürülmesi problemi; farklı ruh telakkileri ile tenasühü kabul etme problemi.¹⁷⁸

Serrâc'ın zikrettiği bu problemlerin ortak noktası bazı sûfiler tarafından mubahın mubah olarak kabul edilmemesidir. Para kazanma çabasını ve çalışmayı, iman gereği olarak tevekküle aykırı görenler ve toplum içinde yaşamının gerekliliklerini (evlilik, mal sahibi olma vb.) yerine getirmenin dinî hayatla bağdaşmadığını düşünenler fer'î hususlarda hata yapan sûfilerin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla Serrâc'ın işlediği “dalâlete varmayan fer'î galatlar” konusunun ana problemi, özetle, şariat bilgisinin mubah dediğine bazı sûfilerin “mubah değildir” demesidir. “Dalâlete varan usûl galatları” konusuna gelirse buradaki esas problemin de şariatın helâl-haram sınırının aşılması “teklifin zayıflatılması” ve ulemânın aşına olmadığı yeni dinî bakış açılarının dile getirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle fenâ-bekâ düşüncesinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanan hulûl, dünyada Allah'ı görebilmek, beşeriyetin yok olabileceği ve buna bağlı olarak teklifin düşeceği gibi ibâhî inançlar şatahât alanı ile doğrudan irtibatlı görülmüştür. Nitekim fenâ, vecd ile beraber şatahı ortaya çıkartan temel etken olarak zaten tanımlanmıştı. Fenâ yorumu kontrolsüzce genişlemeye başladığında da hulûl gibi, insandan beşeriyetin zail olabileceği gibi itikadî sapmalar ortaya çıkmıştır. Bazı şathiyelerin de (“Ben Hakk'ım” ya da “Kendimi tenzih ederim, şânım ne yücedir!” gibi) bir şekilde yorumlanmadığı takdirde doğrudan bu sapkın düşünceleri çağrıştırmaları, özellikle ulemâ nezdinde tasavvufun bütünüyle kontrolsüz eğilimler olarak görülmesine yol açmıştır. Bu sebeple hicrî dördüncü yüzyılda yazılmış bir kitap olarak *el-Lüma'*ın başlıca amacı tasavvufu tüm bu sapkın eğilimlerden ayırtmak ve “şatahât” bahsi üzerinden sorunlu bir alanı izah etmektir. Ayırttırma ameliyesinden sonra *el-Lüma'*da işlenen ikinci mesele elbette ki tasavvufun din bilimlerinin Sünnî kanadına olan bağlılığını vurgulamaktır. Bu minvalde Serrâc, şöyle diyerek tasavvuf ile din bilimlerinin irtibatını ortaya koyar:

“Sûfiler inanç konusunda muhaddis ve fakihlerle aynı görüşü paylaşır, onların ilimlerini benimser ve esaslarına karşı çıkmazlar. Çünkü sûfiler bidatlerden ve hevaya

¹⁷⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 372-386; *İslam Tasavvufu*, s. 503-518.

tabi olmaktan özenle kaçınırlar. Onlar itidal olan ölçüye tabi olarak ulemânın ilimlerine muvafakat ederler.”¹⁷⁹

Serrâc şatahât bahsinde, bu husustaki vurgusunun sûfilerin fiiliyatındaki karşılığını ise şöyle sıralar: “Bir şekilde tasavvufa isnat edilen fakat şu üç esası yerine getirmeyen herkes yanılığ içerisindedir: Büyük ve küçük bütün haramlardan sakınmak. Kolay ve zor bütün farzları işlemek. Hayatın devamı için zaruri olanlar dışında dünyayı ehli dünyaya bırakmak.” Buna göre kişinin tasavvuf yolundaki terakkisi hiçbir şekilde şeriatın zâhirî bilgisine aykırı hareket etmeye yol açamaz. Bu kapsamda her türlü bâtinî düşünce, ibâhîlik, hulûlîlik vb. akımlar ile Sünnî fıkıh ve kelimada karşılığı olmayan itidalden uzak eylemler bâtıldır. Serrâc, şatahât sahiplerini değerlendirirken de ölçünün bu olacağını belirtir: “İsterse havada yürüsün ya da hikmetle konuşup avam ve havâssı kendisine bağlasın, fark etmez” diyen Serrâc bu esaslara uymayan kişinin mânevî terakkisi ne olursa olsun yalnızca iddiacı kabul edileceğini söyler.¹⁸⁰

Netice itibarıyla, *el-Lüma*’ın ana fikri tasavvufun ilkelerini şeriat bilgisinden alarak din bilimi olma sorumluluğunu taşıdığı ve savruk bir oluşum olmadığıdır. Diğer yandan tasavvufun bilim olarak sınırlarının çizildiği ilk metinde, şatahâtın da ilk kez müstakil bir konu olarak ele alınması elbette tesadüf değildir. Kitabın ana gayesi -yani tasavvufu diğer bütün sapkın eğilimlerden ayıştırmak ve bir din bilimi olarak vazetmek- ve şatah kavramının kullanımı birbiri paralelinde ele alındığında, şatah kavramı üzerinden kitabın bütün gayesinin anlatılabileceği görülmektedir. Nitekim Serrâc, şatahât sahiplerinin küfür ya da zındıklıkla suçlanamayacağını; her ne kadar şeriata aykırı ve anlaşılmas gözüke bile tasavvuf ehli için şatah ibarelerinin sahih bir yorumu ve karşılığı olduğunu belirtmiştir. Burada hem şatah sahibi sûfileri savunmuş hem de tasavvufun bir bilim olarak sahip olduğu iç disiplinini vurgulamış olmaktadır. Bu netice Serrâc’ın şatah hususundaki ilk tavrından yani şatahâtı yorumlamaya ve yargılamaya kapayarak savunmasından anlaşılabilir. Şatahâtı bu şekilde kabul etmemizi temin eden ise tasavvufun şeriat esaslarına bağlı bir din bilimi olmasıdır. Buna göre sûfiler kendi aralarında şeriata muvafık olanı-olmayanı ayırtabilir, değerlendirebilir ve yargılayabilirler. Serrâc, ulemâdan da durumu bu şekilde

¹⁷⁹ Serrâc, *el-Lüma*‘, s. 16-17; *İslam Tasavvufu*, s. 12.

¹⁸⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 492.

kabullenmelerini bekler. Bir bütün olarak *el-Lüma*'ya ve şatahât kavramına baktığımızda, şatahı bir tasavvuf terimi olarak ilk kez ele alan *el-Lüma*'ın şatahât kavramının taşıyıcısı olduğunu ve tasavvufun bâtil alanlardan ayrılarak din bilimi olarak tanımlanmasının şahidi olan şatahâtın da *el-Lüma*'ın taşıyıcı kavramı olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda şatahât, din bilimleri ile tasavvuf arasındaki uzlaşının temel kavramına dönüşmektedir.

2.1.2 Uzlaş Kavramı Olarak Şatahât: Tasavvuf Yolundaki Sürçmeler

Serrâc şatahâtı bazı sûfilerde ortaya çıkan istisnai bir durum olarak vazeder. Serrâc'a göre şatahât vecd ya da benzeri durumlarda ortaya çıkan arızı bir haldir. Buna göre "taşma" olarak tanımlanan şatah hali geçici bir durumdur. Nitekim Serrâc'ın şatahı "hal" olarak açıklaması tesadüf değildir. Serrâc'ın şatah tanımında belirtildiği üzere şatahın sınırlarını belirleyen şey aslında *hal*dir. Şöyle ki şathiyede dile gelen şey, vecd halinin bir neticesidir. Ayrıca hal olmadığında bu ibarelere şatahât değil "iddia" denileceği belirtilmiştir. Dolayısıyla Serrâc'ın tanımına göre sûfinin hali yoksa şatahâttan da söz edemeyiz ya da şatahât varsa halden söz etmemiz kaçınılmazdır. Hal, tasavvuf metinlerinde "Hakk'tan kalbe gelen bir manadır. Geldiği zaman kul onu iradesi ile uzaklaştıramaz; gelmediği zaman da tekellüf ile celp edemez" diye tanımlanmıştır.¹⁸¹ Cüneyd-i Bağdâdî halin şimşekler gibi gelip geçici olduğunu; devamlı olduğunda artık hal değil nefsin aldatmacası olduğunu söylemiştir.¹⁸² Hal ile ilgili esas vurgu, failin Allah olması ve aslında sûfinin yalnızca tecelligâh olmasıdır.¹⁸³

¹⁸¹ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 244. Hal ile doğrudan irtibatlı olarak "vakit" tabiri de kullanılır. "Vakit, içinde bulunduğun haldir. Sûfiler, kulun iradesinin tesiri olmadan doğrudan Hak'tan kendilerine gelen ve onları idare eden tasavvufî hallere de vakit ismini verirler. Yani vakit kişi üzerinde galip olan haldir." Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 148.

¹⁸² Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 244.

¹⁸³ Sûfinin "hal" ile ilişkisini örneklendirebilmek için Cüneyd-i Bağdâdî'den aktarılan şu pasaj önemlidir: "Havf beni kabz hâline, reca ise bast haline getirmektedir. Hakikat beni Allah ile cem haline, Hakk ise fark haline sokmaktadır. Allah havf ile kabz haline sokunca beni benden yok etmekte, fenâ mertebesine ulaştırmaktadır. Reca ile bast haline geçirince beni kendime iade etmektedir. Hakikat ile cem haline geçiren Allah, beni huzuruna çıkarmakta, Hakk ile fark haline geçirince de bana başka şeyler göstermekte, bir perde ile kendisini benden gizlemektedir. Bütün bu hususlarda beni hareket ettiren, bir halden daha yüksek hale ulaştıran, bir halde bana vahşet halini veren, üns halini vermeyen Allah Teâlâ'dır. Böylece O'nun huzurunda bulunarak vecdimin zevkini tadıyorum. Ne olurdu Hakk beni benden alarak ve fenâ mertebesine ulaştırarak faydalandırsaydı veya beni benden kaybederek rahata erdirseydi!" Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 153.

Böylece sūfinin hale müdahale edemeyişi ve halin bir tür kendinden geçmeye sebep olması “hal” kavramının sūfinin mazuriyetini ifade etmesini temin etmiştir. Böylece esas itibariyle hal, sūfinin, kendisinden bu esnada sadır olan söz ve fiillerden sorumlu tutulamayacağını, mazur olduğunu ifade eden kavramdır. Çünkü sūfinin hali şatahâtı, tasavvufun örtüsüne bürünen zındık, ibâhî, cühela ve faydacıların iddialarından ayrıştırır.¹⁸⁴ Serrâc’ın tanımında olduğu üzere “hal”, bir sözün ya da davranışın şatah olup olmadığını belirleyen kavram olarak tebellür etmiştir. Nitekim sūfiye galebe çalan bir hal yoksa dile getirilenler şatah değil iddia sayılacak ve sūfinin mazuriyeti tartışmalı olacaktır.

Serrâc’ın şatahâtı, kelimenin kök anlamından hareketle yani “taşma” olarak açıklaması da bu bağlamda düşünülmelidir. “Taşma” iradi olmayan bir duruma işaret ederek şatahât sahibi sūfiden sorumluluğu düşürür. Ayrıca Serrâc’a göre şatahât “yolun başındaki” sūfilerde ortaya çıkan bir durumdur ki bu da şatahâtı mazur gösterecek bir başka açıklamadır.¹⁸⁵ Böylece şatahât, tasavvufun süreçlerinde ortaya çıkan bir tür sürçme kabul edilir. Dolayısıyla Serrâc’ın şatahâtı açıklama tarzı başlı başına bir savunuyu olarak okunabilir. Bu savunmanın muhataplarının ise *el-Lüma*’ın bütünü dikkate alındığında fıkıh, hadis ve kelam uleması olduğunu zikretmiştik. Bu bağlamda şatahât, sūfilerin tepki çeken davranışlarının sebebini açıklayan bir kavrama dönüşerek tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkülünde rol oynar.

Şunu da belirtmeliyiz ki şatahât sahibi olmak ya da olmamak, tasavvuf içerisinde sūfilere tamamen ayırtıran ya da kimlik verecek şekilde tarif eden bir esas kriter değildir. Buna mukabil şatah, daha çok tasavvufun süreçlerinde ortaya çıkan arızı bir durumdur ve sahibini tanımlamaz. Şatah ifadesi “şatah” olarak tanımlanmasından itibaren sahibini mazur kılabilir, diğer yandan şatahın bizzat kendisi şerhe ihtiyaç duyar. Şatahın mazuriyet ifade etmesinin ve şerh edilme ihtiyacının ise sūfilerin kendi aralarında doğan bir ihtiyaçtan kaynaklandığını söyleyemeyiz. Serrâc’ın şatah hususundaki tavrından bu konunun daha çok tasavvuf ile din bilimleri arasındaki iletişimle ilgili olduğunu öne sürebiliriz. Dolayısıyla şatah birebir

¹⁸⁴ Hasan Ahmed Amman, *ed-Da‘vâ ve’ş-şath inde’s-sûfiyye*, s. 16.

¹⁸⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 448.

sahiplerini tanıtmaktan ziyade, din bilimlerinin muhatap alınarak tasavvufun yadırganan bir alanının izah edildiği kavramdır.

2.2 Şatahâtın Dış Görünümleri ve Sûfîlerin Galatları

Şatahât meselesi tasavvuf özelinde de din bilimleri içerisinde de çeşitli sorunlara yol açmıştır. Şatahât ifadeleri yanlış yorumlandığında da bağlamına uygun olarak yorumlandığında da Müslümanlar arasında tartışmalara sebep olabilmektedir. Bunun temel nedeni, şathiyelerde şariat bilgisinden aşına olmadığımız ya da şariat bilgisine aykırı veya abartılı denebilecek bir duruma rastlanmasıdır. Bundan ötürü şathiyeye sahibi sûfîlere yöneltilen başlıca nitelemeler bidatçılık, bâtinîlik, mülhidlik, hulûlîlik, ibâhîlik, zındıklık, dalâlet ehli olmak ya da kâfirliktir.¹⁸⁶ Bu nitelemelerden bâtinîlik, hulûlîlik ve ibâhîlik daha hususi durumlara işaret ederken diğerleri daha genel kullanıma sahiptirler. Örneğin, ibâhî düşüncüyü savunan birisine aynı zamanda bidatçi, zındık, dalalet düşmüş, kâfir nitelemelerinin yapılabileceği gibi. Bu suçlamalar genelde birbiriyle yakın durumlar için kullanılmıştır, fakat biz burada özellikle şatahât sözlerinin doğrudan ortaya çıkardığı sorunlar üzerinde duralım. Eleştirilerde şatahın ortaya çıkmasının temel sebebi olan ilahi aşk ve bununla ilgili olarak sekr, vecd, müşahede vb. durumlar özellikle ibâhî ve hulûlî eğilimlerle irtibatlı görülmüştür.

2.2.1 Beşerîliğin Silinmesi: Hulûlîlik

İlk olarak, şathiyelerin zeminini temin eden ve sûfîlerin kullandıkları “ilahi aşk” tabirinin diğer Müslümanlar tarafından “bidat” olarak değerlendirildiğini vurgulamak gerekir. Nûrî’nin “Ben Allah’a aşığım, O da bana” türevinden şathiyeler başta olmak üzere sûfîlerin kurbiyetinin vurgulandığı içerikler şariatın aşına olunan diliyle uyumsuzdur. Din bilimleri içerisinde bu ve benzeri içerikler bidat kategorisinde ele alınır. Yine ilahi sevgiden kaynaklanan vecd ve sekr hâli, Hakk’ı müşahede gibi durumlar neticesinde kişinin benliğinin silinmesine sebep olduğundan Bâyezîd’in “Sübhanî mâ a’zame’ş-şânî” ve Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” demesine sebep olmuştur.

¹⁸⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 476.

Cüneyd başta olmak üzere diğer şatahât yorumcuları bu sûfilere şatah esnasında tefrîd ve fark halinin henüz verilmediğini vurgularlar, yani bu halden sonra eşyayı ve kendilerini yeniden ayırt edebildikleri bir fark halinin geldiğini söylerler. Bununla beraber aşırı fenâ-bekâ yorumlarının bir sonucu olarak beşeriyetin geri gelmeksizin tamamen silinmesi meselesi ise hulûlîlik yorumuna kapı aralar.¹⁸⁷ Çünkü insandan gerçek anlamda beşeriyetin silinmesi, yani hâdis yönlerinin yok olması onun “kıdeme erişmesi” olarak açıklanır ki bu şeriat bilgisine muhalif bir durumdur. Mesela Bâyezîd’in “Bir zaman çok ağladım, sonra çok güldüm. Şimdi ne ağlıyorum ne gülüyorum, çünkü gülmek ve ağlamak ancak üzerine güneş doğanlar için geçerli olabilir” şathiyesi kıdeme erişmeyle ilgili olarak yorumlanır. Nitekim “üzerine güneş doğması ve batması insanın fani olduğu anlamına gelir. Bâyezîd, insanın fenâyı aştığını söyleyerek ilahi sevginin kadimliğiyle insanın kadimliği fikrine ulaşır.”¹⁸⁸ Bâyezîd’in bu şathiyesi sahibini hulûlîlik suçlamasına maruz bırakacak niteliktedir. Harrâz’ın “Sûfî mahluk değildir” cümlesi de bu duruma örnektir ve doğrudan şathiye sayılmasa bile şatahâtın altyapısını oluşturan düşünceyi ifade etmektedir. Ebû Hamza el-Bağdâdî el-Bezzâz da tabiattaki rüzgâr, kuş vs. gibi çeşitli varlıkların sesine “Lebbeyk” diye cevap vermesi sebebiyle hulûlîlik ve zındıklıkla suçlanmıştır. Bu durum, ilahi aşk sebebiyle her şeyde Allah’ın tecellisini görmek-duymak meselesinden kaynaklanmış ve şatah olarak kabul edilmiştir.¹⁸⁹

İnsandan beşeriyetin silinmesi düşüncesinin yalnızca sözle ifadeden ibaret kalmaması ve yazıya da geçirilmiş olması sorunun ayrı bir boyutunu teşkil eder. Nitekim tasavvufa dışarıdan bakan bir göz olarak Hatîb el-Bağdâdî de tabakâtında şatahı “sûfilerin anlamsız lafızlarının kayda geçirilmesi” bağlamında zikretmiştir. Bağdâdî şöyle der: “O, tevhid ile gayb hakkında sûfiler gibi anlamsız lafızlarla konuşmaya başladı ve bir de bu sözlerini yazarak işi şatahâta vardırırdı, yani artık reddedilmesi vacip oldu.”¹⁹⁰ Buradan anladığımız, sûfinin tevhid ve gayb gibi derinlikli konulardaki bir sözünün yazıldığı zaman iddiaya dönüşmesi, sınırı aşması ve şatahât kapsamına girmesidir. Bu bakış açısıyla literatüre baktığımızda, örneğin

¹⁸⁷ Ekrem Demirli, **Aşk Nedir? İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu**, İstanbul, Sufi Kitap, 2014, s. 196-197.

¹⁸⁸ Demirli, **Aşk Nedir**, s. 208-209.

¹⁸⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 473-475.

¹⁹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c. 15, s. 389-390.

sûfilerin kendi aralarındaki mektuplaşmaları bu gruba dâhil edilebilir. Çünkü sûfilerin kendi aralarındaki yazışmaları çoğunlukla tevhidin bir yönüne dairdir. Örneğin Nifferî'nin *Mevâkıf* ve *Muhâtabât* eserlerinde beşeriyetin silinmesi hususu sıkça işlenmiştir. O ideal sûfiyi kastederek şöyle der: “Eğer marifetime yaklaşacak biri varsa bu vâkıftır. Vâkıf az kalsın beşeriyet hükmünden uzaklaşacaktı.”¹⁹¹ Yine Hallâc'ın şathiyelerinin de sözle sınırlı kalmaması ve yazdığı metinlere taşması onun pek çok suçlamaya maruz kalıp idama götürülmesine zemin teşkil etmiştir. O, şöyle demektedir:

“Hz. Peygamber Tanrı'nın varlığında bulundu. Gördü, gördüğüne benzedi (...) öyle ki aralarında hiçbir fark kalmadı” yazmıştır.¹⁹² Yine “Benim hüviyetim onun hüviyetine karıştı. Benim nâsûtiliğim onun lâhûtiliğinde darmadağın oldu. (...) Ve konuştuğumda ondan başka hiçbir şey dile getiremedim, dedim ki: “*Ene Hüve; Ben o'yum*”. Şayet ben *Ene'l-Hakk* deseydim Hak'tan ayrılmamış olurdum. (...) Ben sarhoş oldum ve daha sonra da onun sırrı üzere bulundumsa benim vecdim onun vücuduyla kesinlikle iç içe geçmiş demektir”¹⁹³

Yazının sözden daha sorunlu görülmesi, izahının zorlaşmasıyla ilgilidir. Nitekim şarih sûfiler dile getirilen pek çok şathiye için “vecd esnasında, sekr hâlinde, bir taşma şeklinde söylendi” gibi izahlar yaparken kasten yazılmış ve daha sonra imha da edilmemiş bir metin için nasıl bir açıklama getirilebilir ki? Bununla beraber beşeriyetin silinmesi temasının metinlerde işlenebilir olması onun -kemmiyeti bilinmemekle beraber- tasavvuf içerisinde özellikle şathiyelerde yerleşik bir düşünce olduğunu gösterir.

2.2.2 Teklifin Düşmesi: İbâhîlik

Bazı isimlerden hareketle sûfilere yöneltilen ibâhî nitelemesi ise doğrudan şatahâtın bir sonucu olmasa da şatahâtı ortaya çıkartan amillerle ilgilidir. Şöyle ki, bir nevi şeriatın standardını aşan ilahi sevgiden, bu sevginin verdiği kendinden geçmeden bahsedilmesi bazı kimselerin kişiden şeriatın dolayısıyla yükümlülüklerin düşebileceği fikrine kapılmalarını temin eder. Nitekim ideal dindarlığın bir sarhoşluk hâli olarak betimlenmesi bu kapsamda ortaya çıkan oldukça önemli bir sorundur. Örneğin Hallâc hâlini içki ve sarhoşluk benzetmesiyle anlatmıştır: “İçirdiler beni ve

¹⁹¹ Abdülcebbâr en-Nifferî, *Mevâkıf*, trc. Nurullah Koltas, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2017, s. 52.

¹⁹² Hallâc-ı Mansûr, *Tavâsin*, s. 16.

¹⁹³ Hallâc-ı Mansûr, *Tavâsin*, s. 69.

dediler ki söyleme şarkı; Şurûrî dağını da içirseydiler benim gibi o da şarkı söylerdi.”¹⁹⁴ Yine Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” şathiyesi, Allah’ın güzelliğini görmeye açılmış ve Hallâc ile benzeri durumlar “küfür içkisi içmek, yakınlık içkisi sunulması, sarhoş olup ‘daha var mı’ demek, şarapla mest olmak ve akıldan yoksun düşmek” gibi tabirlerle ifade edilmiştir.”¹⁹⁵ Özellikle şâtih sûfilerin yorumlanmasında gördüğümüz bu durum sûfilere yöneltilen ibâhîlik suçlamasını güçlendirebilir niteliktedir.

Netice itibarıyla özellikle bahsi geçen bu iki akıma nispet edilmek sebebiyle sûfilerin önemli bir kısmı kovuşturmaya uğramış, hapsedilmiş, yargılanmış ve az sayıda da olsa idam edilen sûfiler olmuştur. Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), Ebû Sa’îd el-Harrâz (ö. 277/890) Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/902), Ebü’l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/808), Cüneyd Bağdadi (ö. 297/909),¹⁹⁶ Semnûn el-Muhib (ö. 298/911), Vâsîtî (ö. 320/932), Sübeyhî (ö. 320/932), Şiblî (ö. 334/946) ve Ebû Sa’îd-i Ebü’l-Hayr (ö. 440/1049) kovuşturmaya uğrayan sûfiler arasında zikredilmiştir.¹⁹⁷ Nûrî ve Ebû Hamza Bağdâdî’nin mahkemeye çıkarılıp yargılanma esnasındaki savunmaları da meşhurdur.¹⁹⁸ Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) ve İbn Atâ (ö. 309/922) hicrî dördüncü yüzyılın başında, Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) ise hicrî altıncı yüzyılın başında idam edilmiştir.

2.2.3 Zahir İlmi Karşıtlığı: İlm-i Bâtıncılık

Sûfî şathiyelerinin bir tür bâtınî tavır ile ilişkilendirilmesine Serrâc’ın çağdaşı olan Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) *Kûtü’l-kulûb*’unda rastlıyoruz. Mekkî şatah sahiplerini “Kitap ve sünnetten uzak, delilleri olmayan, yollarını kaybetmiş, aşırıya kaçanlar, rehberlik ya da imamlık yapacak durumda olmayanlar” olarak niteler.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Aynülkudât el-Hemedânî, *Zübdetü’l-Hakâik, Şekva’l-Garîb: Hakikatlerin Özü, Garibin Şikâyeti*, trc. Kolektif, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2016, s. 288.

¹⁹⁵ Aynülkudât el-Hemedânî, *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, trc. Halil Baltacı, İstanbul, Dergâh Yay., 2017, s. 92-93.

¹⁹⁶ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 479.

¹⁹⁷ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 477-480; Aynülkudât el-Hemedânî, *Şekva’l-Garîb*, s. 264, 296; Gerhard Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfiler”, trc. Abdurrezzak Tek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. 12, sy. 2, s. 371-380.

¹⁹⁹ Mekkî’nin şatahât sahiplerine eleştirileri için bkz. Mekkî, *Kalplerin Azığı*, c. 2, s. 60, 115, 124, 145.

Mekkî'ye göre şatahât ile ilgili en temeldeki sorun bazı sûfilerin çeşitli gerekçelerle ilim meclislerinden uzaklaşmasıdır.²⁰⁰ Ona göre bu durum hem şatahâtı ortaya çıkartan hem de şatahât sonrasında sûfinin içinde bulunduğu hatalı durumu fark etmemesine sebep olan şeydir. Mekkî bu duruma işaret ederek sûfi imamlarından Serî es-Sakatî'nin "Allah seni sûfi bir hadis âlimi kılsın" sözüne atıf yapar ve zühd yoluna girmeden önce hadis ile usul ilmi öğrenilmezse kaçınılmaz olarak şatahât ehlinen olunacağını söyler.²⁰¹ Ayrıca Mekkî, şatahâtı ilmin zıddında konumlandırır, öyle ki bir arada bulunma ihtimalleri yoktur; ilim şatahâtı mutlaka yok eder. Mekkî bu yaklaşımını "ilmin, aşırıya kaçanların tahrifine ve hükümleri iptal edenlerin iddiasına engel olacağına" dair bir hadisin yorumu ile destekler: Ona göre şatahât ehli, hadiste zikredilen "aşırıya kaçanlar" kapsamındadır.²⁰² Nitekim sûfiler, hadis ve fıkıh kitaplarının okutulduğu başlıca ilim meclislerini terk ettiklerinde bu durum din bilimlerinin kişiye kazandırdığı usul bilgisinin ikincilleştirilmesi anlamına gelmekteydi. Usul bilgisi ikincil görüldüğünde "zahir ilimleri" alanı zayıflar ve "bâtın ilmi" tabir edilen tasavvuf ön plana çıkar. Nas yorumlarında bâtın anlamın ön plana çıkmasına bağlı olarak ise din dilinde zâhirî yorumdan daha farklı bir üslup ortaya çıkar. Bu üslup zâhirî yoruma göre daha gelişigüzel, alışılmamış ve genellikle anlaşılmazdır. Şatahât söylemleri de esasında bu üslupla dile getirilmiştir. Nitekim şatahât nassın zâhirî yorumuyla uyuşmaz; ona ancak bâtınî yorum kaynaklık edebilir. "Zahir ilimlerinin hüküm alanından çıkmamak" ise Mekkî'nin şatahât konusundaki kuvvetli vurgularından birisidir. Bâtın ilmi hakkında konuşurken zahir ilminin usul ve kaidelerine dayanmamayı şeriatla inkarcılık ile özdeşleştiren Mekkî, böylece şatahât sahiplerinin mekânı ortadan kaldırabildiğini, ilim ve ahkamı devreden çıkarabildiğini ve kaideleri çiğneyebildiğini söyler. Ayrıca Mekkî şatahât ehlinin Kur'an ve sünneti önemsemediğini iddia eder.²⁰³

²⁰⁰ Mekkî'nin bu eleştirisi daha sonra İbnü'l-Cevzî tarafından da sürdürülür. "İddialar" başlığı altında şatahât örneklerine yer veren İbnü'l-Cevzî, ilmin kişiye korkuyu ve lüzumsuz konuşmamayı öğrettiğini belirterek sûfilerin –söz gelişi cehennem azabını küçümseyen- pervasız üslubunun ilimsizlikten kaynaklandığını söyler. Onun şatahât sahiplerine yaklaşımı da şu ifadeyle özetlenebilir: "Sûfilerin çoğunluğu ilimden uzaklaşıp kendilerinin keramet türü amellerini görmeye başlayınca haddi aşılar. İlimin olmayışı onları bu hâle düşürdü." Bkz. İbnü'l-Cevzî, **Telbisü İblîs: Şeytanın Hileleri**, trc. Mehmet Ali Kara, İstanbul, Polen Yay., 2017, s. 428-439.

²⁰¹ Mekkî, **Kalplerin Ağızı**, c. 2, s. 96.

²⁰² Mekkî, **Kalplerin Ağızı**, c. 2, s. 145.

²⁰³ Mekkî, **Kalplerin Ağızı**, c. 2, s. 60, 115.

Mekkî'nin şatahât sahibi sûfilerin nasları ikincil gördüğü iddiası, yöntemden ziyade bir kaynak sorununa işaret eder. İma edilen kaynak farklılığı, bu sûfilerin hiçbir şekilde din bilimleri içerisinde yer alamayacağı anlamına gelir. Buradan hareketle Mekkî'nin özellikle şatahât konusunda bir fakih ya da mütekellimden farklı olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim benzer yorumları ulemada da görmekteyiz. Örneğin Mâtürîdî şatahâtın dayandırıldığı ya da kendisiyle izah edildiği işârî tefsir için *Tevilat*'ta şöyle der:

“İşârî tefsirin makbul olabilmesi için zâhirî manayla çelişmemesi, ayetten murad yalnızca bu manadır denilmemesi, şeriata ya da akla muhalefet etmemesi, tevilî destekleyecek şer'î bir şahidi bulunması, insanların itikadını bozmaması ve saçma bir tevil yapılmaması gerekir. Nitekim sûfiler *İnnallâhe le me'al muhsinîn* (Ankebut, 69) ayetinde “le” ve “mea” harf-i ceri yerine *lemeay*ı mazi fiil; *muhsinîni* de onun mefulü yaparak okudular. Bu saçma bir tevidir ve bâtınîlerin tefsirine benzemektedir. Nitekim Bâtınîler de *Ve verise Süleymane Dâvûd* (Neml, 16) ayetini “İmam Ali, Hz. Peygamber'in ilmine varis oldu” şeklinde tevil etmişlerdi.”²⁰⁴

Burada Mâtürîdî sûfileri Bâtınîlere benzetmiştir. Özellikle şathiyeler ve şathiyeler yorumlanırken atıf yapılan nas yorumlarında “bâtınî anlam” son derece ön plandadır. Örneğin Hallâc'a hangi mezhepten olduğu sorulduğunda “Rabbimin mezhebi üzereyim” diye cevap vermesi²⁰⁵ dindarlığın zahirde zayıflatılarak bâtında ön plana çıkartılmasına dair bir yaklaşım kabul edilebilir. Yine Hallâc'ın Kâbe'nin bir modelini yaptırarak etrafında tavaf yapması da bu duruma örnek olarak verilebilir.

Dolayısıyla şatahât hususunda bir ayrıştırma üslubu benimseyen Mekkî, sûfilerin bir kısmının ilim meclislerinden uzaklaştığında Kur'an ve sünnetten de uzaklaşmış olduğunu, böylece yollarını kaybederek bir tür sapkınlığa düştüklerini ve bunun da şatahât alanını ortaya çıkardığını düşünmektedir. Ona göre şatah sahipleri hâlleri göz önüne alınarak halka içinde tutulması gerekenler değil bidatçi niteliğiyle dışarıda bırakılması gerekenlerdir. Böylece Mekkî'nin kullandığı bağlamda şatah ‘bu kişilerin sûfileri temsil edemeyeceğini’ öne süren bir ayrıştırma kavramı olmaktadır.

Görüldüğü gibi Mekkî, şatahın sebebini ilim geleneğinden, dolayısıyla “Kitap ve sünnetten uzaklık” olarak vazetmiştir, fakat bunun gerçeğe tekabülünde bazı

²⁰⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecîdî Baslûm, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005, c. 1, s. 283.

²⁰⁵ Aynü'l-kudât el-Hemedânî, *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, s. 27.

problemler vardır. İlk olarak sûfîlerin önemli bir kısmının tasavvuf yoluna yönelmeden önce de olsa din ilimleriyle iştigal ettiklerini bilmekteyiz. Örneğin şâtiyeleriyle tanınan Şiblî, “fıkıh ve hadis eğitimi almış, İmam Mâlik’in *Muvatta*’ını ezberlemiştir. Hatta Ebû Abdullah Râzî sûfîler içinde Şiblî’den daha âlimini görmediğini söylemiştir.”²⁰⁶ Yine Nûrî, İbn Atâ ve Ebû Sa’îd-i Ebû’l-Hayr da din ilimleri eğitimi almış diğer isimlerdir.²⁰⁷ Örnekler çoğaltılabilir, fakat bu örneklerde ön plana çıkan şey, sûfîlerin bilgi eksikliğinden kaynaklanan bir sorun yaşamadıkları, bilakis kasıtlı olarak bildiklerini unutmak ya da amel ettikleri kadarını bilmek için gayret sarf ettikleridir. Nitekim Serrâc, fıkıh bilgisini kastederek “nadiren ihtiyaç duyulan bilgiyi” ikincil gördüklerini ve gerektiğinde ulemaya sorup öğrenecekleri bilgi için ömür harcamaya gerek olmadığını sûfîler adına ifade etmişti.²⁰⁸

İkinci olarak şâtiye söylesin ya da söylemesin herhangi bir sûfî için “Kitap ve sünnetten uzaklık” diye bir husus söz konusu olamaz, çünkü Kitap ve sünnet yoksa tasavvuftan da söz edilemez. Nitekim tasavvufun –özellikle hicrî üçüncü yüzyılın yarısından itibaren- Kitap ve sünnetle sınırlı bir din bilimi olarak tanımlanması konusundaki net tutumunu *el-Lüma*’ üzerinden takip edebiliriz. Dolayısıyla hicrî dördüncü yüzyılda sûfîlerin içinden birisi olarak Mekkî’nin şâti sûfîleri değerlendirirken gerçekçi olmadığını ve haksız bir tutuma sahip olduğunu söyleyebiliriz.

²⁰⁶ Dilaver Güner, “Şiblî, Ebû Bekir”, *DİA*, c. 39, s. 125-126.

²⁰⁷ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfîler*, s. 158; Tahsin Yazıcı, “Ebû Sa’îd-i Ebû’l-Hayr”, *DİA*, c. 10, s. 220-222.

²⁰⁸ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 18.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SERRÂC'IN ŞATAHÂT ŞARİHÇİLİĞİ VE GALATÂT ELEŞTİRİSİ

3.1 Cüneyd-i Bağdâdî'nin Takipçisi Olarak Serrâc

3.1.1 Serrâc'ın Şatahât Şerhinden Örnekler

Serrâc, şatahât tevilinde öncelikle Cüneyd-i Bağdâdî'nin şerhine yer verir, daha sonra gerek onun sözünü şerh ederek gerekse yeni bir şerh yaparak eklemelerde bulunur. Özellikle Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahât şerhinde Serrâc, “Cüneyd'in tevil ettiği hususlarda benim ondan bağımsız olarak tevil yapmam doğru değildir” diyerek geri durur.²⁰⁹ Sünnî tasavvufun pek çok meselesinde olduğu gibi şatahâtın şerh edilmesi meselesinde de Cüneyd-i Bağdâdî'nin öncülük yaptığını görüyoruz. Nitekim o, tasavvuf metinlerinde Seyyidü't-tâife, Tâvûsu'l-ulemâ gibi lakaplarla anılmış, modern tasavvuf araştırmalarında da Sünnî tasavvuf döneminin kurucu şeyhi olduğu ifade edilmiştir.

Serrâc'ın Cüneyd-i Bağdâdî'yi kaynak olarak şathiye yorumlamasını inceleyelim. Örneğin Serrâc'ın aktardığına göre Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin şatahâtının, hallerindeki farklılıktan kaynaklandığını söylemiştir. Cüneyd'e göre Bâyezîd'in sözleri, sadece kendisinin bildiği bir kaynaktan alınmış gibidir. Cüneyd bu cümlesiyle şatahın bireysel ve istisnai bir durum olup “takip edilebilir” olmadığına dikkat çekmiş olmalıdır. Yine Cüneyd, Bâyezîd'in sözlerini ancak manayı ve maksadı anlayabilenlerin tam olarak yorumlayabileceğini, aksi halde bu hususta kavrayışı olmayanların inkâr yoluna gideceğini belirtir.²¹⁰ Serrâc'ın şatahâtı yorumlama hakkının yalnızca tasavvuf yolunda ehil olanlara ait olduğunu vurgulaması da Cüneyd'in bu tutumundan kaynaklanıyor olmalıdır.²¹¹

Serrâc Bâyezîd'in şu ifadelerini şatahât kapsamına alarak –muhtemelen daha önce bahsettiği gibi Cüneyd'in Bâyezîd'in sözlerini şerh ettiği risaleden hareketle almıştır- nakleder:

²⁰⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 448.

²¹⁰ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 448.

²¹¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 443-444.

“Allah beni bir gün huzuruna yükseltip buyurdu ki: Ey Bâyezîd, yaratıklarım seni görmek istiyorlar. Ben de dedim ki: Beni vahdaniyetinle beze, bana enaniyetini giydir; ahadiyetine yükselt. Yaratıkların beni görünce seni gördük desinler. Sen o olasın ki, ben orada bulunmayayım.”²¹²

Serrâc’ın Cüneyd-i Bağdâdî’nin kitabından naklettiğine göre o bu ifadeleri şöyle yorumlamıştır: “Bu söz, tevhidin kemal noktasında henüz tefrîde ulaştırılmamış bir kimsenin sözüdür. Bu istediği şey, kendisine giydirilince bundan müstağni olacaktır. Kulun Allah’tan böyle bir şey istemesi aradaki yakınlığı gösterir.”²¹³ Serrâc, Cüneyd’in şerhini zikretmesinin akabinde ayet ve hadislerden de deliller getirerek şathiyenin şerhini genişletir. Serrâc’a göre Bâyezîd’in “Bir kere beni huzuruna yükseltti” sözünün manası “bana gösterdi ve kalbimi buna hazırladı” demektir. O şöyle der:

“Çünkü halk, Allah’ın huzurundadır ve onların bir nefesleri, bir anlık düşünceleri bile O’ndan uzak değildir. Bununla birlikte insanların huzur ve müşahedelerindeki dereceleri birbirinden farklı olduğu için Allah ile aralarındaki perdenin kalınlık derecesi de farklıdır. Nitekim rivayet olunduğuna göre Hz. Peygamber namaza duracağı zaman şöyle demiştir: Cebbâr olan Melik’in huzurunda duruyorum.”²¹⁴

Bâyezîd’in “O bana dedi, ben O’na dedim” ifadelerinin, onun Allah’ı kalbiyle müşahadesi sırasındaki zikir berraklığına ve münacatına işaret ettiğini söyleyen Serrâc, bu açıklamasının diğer şathiyeler için de geçerli olabileceğini, nitekim bu tarz sözlerin hepsinin birbirine benzediğini belirtir.²¹⁵ Serrâc, Bâyezîd’in “Beni vahdaniyetinle beze, bana enaniyetini giydir ve beni ahadiyetine yücelt!” sözüyle, manevi hâlinin artmasını, bir hâlden diğerine intikal ederek tecrid-i tevhiddeki hakikate ermeyi ve tefrîd ile yalnız Allah için olmayı kastettiğini söyler. “Bana enaniyetini giydir ki halk beni görünce seni gördük, desinler. Sen o, olasın ki ben orada bulunmayayım” gibi sözlerini de Bâyezîd’in fenâya erişi ve fenâsından fenâ buluşu ile açıklamaktadır. Serrâc’a göre bu ifadeler Bâyezîd’in vahdaniyetle nefsinden uzaklaşıp

²¹² Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 449. Bâyezîd’in benzer kavramları kullandığı başka şathiye ifadeleri de vardır. “Yokluk/leysiyyet meydanını kontrol ettim. On yıl boyunca uçtum. Nihayet yokluktan yokluk içinde yoklukla oldum. Sonra kaybetmeyi kontrol ettim ki orası tevhid meydanıdır, yokluk ile kaybetme içinde uçtum. Nihâyet kayıp içinde kayboldum. Kaybede ede ziya içinde ziya ve *leyse* içinde *leyse* ile kaybetmeyi de kaybettim. Sonra ârifin halktan gaybubeti, halkın ariften gaybubeti içindeki tevhidi murakabe ettim.” Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 454.

²¹³ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 450.

²¹⁴ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 450.

²¹⁵ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 450.

Hakk ile kaim oluşuna, yaratma ve kevn halinden önceki halde bulunuşuna işaret etmektedir.²¹⁶ Serrâc'ın buradaki “yaratma ve kevn hâlinde önceki halde bulunuş” ifadesi Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ ve misak teorisi olarak adlandırılan elest bezmi düşüncesinden hareketlidir. Özetle Serrâc'ın şathiye yorumculuğunda Cüneyd-i Bağdâdî çizgisini devam ettirdiğini görüyoruz.

Serrâc'ın Bâyezîd'in buna benzer şathiyelerini yorumladığı başka örneklerde mevcuttur, fakat biz konuyu uzatmamak adına onlara yer vermeyeceğiz.²¹⁷ Bununla birlikte Bâyezîd'in “Şanım ne yücedir, kendimi tenzih ederim” şathiyesi bu örneklerden daha farklı olduğu için ona yer vereceğiz. Bâyezîd'in en meşhur şathiyesi olarak bilinen bu sözün sübutunu Serrâc kabul etmez.²¹⁸ Bistâm'a gittiğinde bu sözü halk arasında soruşturduğunu, fakat doğrulatamadığını söyler. Şayet halk arasında dolaşan ve kitaplarda yazan bir söz olmasa bu sözü aktarmayacağını da ekler.²¹⁹ Serrâc, bu ifadelerin Bâyezîd'a ait olmadığı kanaatinde olmakla beraber eğer bu ifadeler sabitse birtakım mukaddimleri olması gerektiğini söyler. Bu mukaddimleri bilmeden yargıda bulunulamayacağını belirten Serrâc, örneğin “*Allah'tan başka ilah yoktur; bana kulluk edin*” (Tâ-Hâ, 14) ayetini tekrarlar gibi Bâyezîd'in da Allah'a ait “Sübhanî” sözünü tekrarlamış olabileceğini söyler.

Burada Serrâc'ın oldukça ılımlı bir yoruma giderek aslında Bâyezîd'in bu ifadelerini “şatahât” kapsamından çıkarttığını görüyoruz. Nitekim bir nassın beşer dilinde ifade bulması din içerisinde de Müslümanlar arasında da herhangi bir soruna yol açmayacaktır. Dikkat çekici olan şudur ki Serrâc'ın bu tavrını diğer sûfilerin çeşitli şathiyelerinde de görmekteyiz. Örneğin, Şiblî'nin müritlerine “Nereye giderseniz gidin ben sizinle beraberim; siz benim gözetimim ve idarem altındasınız” cümlesini tevil eden Serrâc bu cümleyi şatahât bahsinde ele almasına rağmen şathiye olmaktan çıkartmış olur. Şöyle ki Serrâc'a göre Şiblî bununla, “Nerede bulunursanız bulunun Allah sizinle beraberdir. O sizi gözetir ve korur” demek istemiştir.²²⁰ Bu açıklamanın muhatabı ikna etmesi oldukça zor gözükmektedir, nitekim eğer Şiblî böyle demek

²¹⁶ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 451.

²¹⁷ İlgili örneklerin devamı için Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 451-461.

²¹⁸ Herevî de Bâyezîd'a nispet edilen her sözün ona ait olmadığını, aynı zamanda hakkında uydurulmuş sözler de olduğunu düşünen sûfilerdendir. Bkz. Süleyman Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, **DİA**, c. 5, s. 238-241.

²¹⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 457.

²²⁰ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 461.

istemisse zaten ortada bir problem yoktur, yani şathiyeden söz edilemez. Diğer yandan eğer bu ifadeler şathiyeye ise başka bir tefsire ihtiyaç olduğunu belirtmek gerekir. Serrâc şatahât bahsinde bu duruma örnek olabilecek pek çok şathiyeye şerhi yapmıştır. Burada hepsini zikretmeyi gerekli görmüyoruz. Devam eden kısımda Serrâc'ın şatahât şarihçiliğinin dayandığı ilkeleri ele almaya çalışalım.

3.1.2 Serrâc'ın Şatahât Meselesine Yaklaşımı

Serrâc bu örneklerinden sonra şatahât konusuna galatât bahsi ile devam eder. Galatât bahsi ise bazı sûfilerin çeşitli hususlardaki hatalı davranışlarından oluşmaktadır. “Füru hususlardaki galatlar” olan bu davranışlardan bazıları şunlardır: Tevekkül ehli sûfilerin kesbi benimseyenlerin mubah fiillerini dahi kınaması, tedbirsiz olarak çıkılan çöl yolculukları, mağaralara çekilerek nefsin şerrinden emin olacağını ve güzel hâllere ereceğini sanmak, yamalı ve yün elbiseler giyerek sûfi olacağını zannetmek, mücahede-riyazet konusundaki aşırılıklar; uzun açlıklar ile beden güçsüzlüğü yüzünden farzları eda edememe ve uzuvları yok ederek nefsin isteklerinden kurtulacağını sanmak gibi problemler.²²¹ Tüm bu davranışları Serrâc aşırılıkla malul, yani itidalden uzak bulmuş, şeriat bilgisi ile çeliştiğini düşünmüş ve bu sebeple galat olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla bazı sûfilerin şeriat bilgisine ters düşen, abartılı ve aşırı davranışlarını ifade ederken galatât ve şatahâtın eş ya da yakın anlamlı iki kavram olduklarını söyleyebiliriz. Şatahât ile galatât arasındaki en bariz fark ise hiç kuşkusuz şathiyelerin Serrâc tarafından savunulmuş ve tek tek izah edilmiş olması; buna mukabil galatâtın Serrâc tarafından da eleştirilmiş ve izah edilmeye çabalanmamış olmasıdır.

Açıktır ki şatahât ile galatâtı iki ayrı alan şeklinde vazeden Serrâc'a göre galatât şerh edilmesine gerek olmayan sorunlu bir alandır. Şatahât ise Serrâc'a göre sûfilerin bidayet hâllerinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Serrâc şatahâı tarif ederken şöyle der:

“Tıpkı dar bir nehir yatağından selin taşması gibi vecd sahibi müridin de vecdi şiddetlendiğinde ve kalbine gelen hakikat nurlarını taşımaya güç yetiremediğinde bu hâli dile dökülür (yani taşar). Böylece hâlini bu ilimde ehil olanlar dışında kimsenin

²²¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 364-386; *İslam Tasavvufu*, s. 497-518.

anlayamayacağı acayip ifadelerle anlatmaya başlar. Bu şekilde ortaya çıktığı için istilâhçılar bu durumu şatah olarak isimlendirmişlerdir.”²²²

Serrâc şatahın müritten sadır olduğunu söylemektedir. Burada Serrâc’ın “sûfî” gibi tasavvuf yolu mensuplarının ortak ismi olan bir niteleme yerine “mürît” diyerek şatah durumunu “yolun bidayeti” ile kayıtlaması dikkat çekicidir. Ayrıca Serrâc “dar nehir yatağı” benzetmesi ile de vecd sahibi olan müridin vâridleri özümseyebilme ve taşıyabilme kabiliyetine atıf yapmaktadır. Buna göre şatah esas itibariyle vecdin kuvvetiyle değil vecd sahibinin gelen bilgileri taşıyabilme gücüyle ilgilidir. Yani pek çok sûfî vecd sahibidir, fakat özellikle henüz kemale ermemiş sûfîler -yani müritler- ve seyrüsülûka girmemiş sûfîler vecdin ağırlığını taşıyamadığında şatah ortaya çıkmaktadır. Nitekim bir fiil olarak şatah, gizlenmesi gereken bir hâlin ya da bilginin ifşa edilmesi anlamına gelir.²²³

Öyleyse şatah, tasavvuf yolunda ortaya çıkan bir “bilgiyi taşıyamama sorunu” olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü Serrâc şatahın yalnızca henüz kemale ulaşmamış bidayet ehlinde bulunduğunu, buna mukabil kemal ehlinde şataha pek rastlanmadığını ifade ederken onların temkin sahibi olduğunu söyler.²²⁴ Temkin, tasavvuf metinlerinde telvîn – yani hâlden hâle girmenin- zıddı olarak kullanılmıştır. Şatah tanımındaki bağlam göz önüne alındığında temkin, bir bilgiyi ya da sırrı muhafaza etme yetisi kazandıran bir durum olmaktadır. Buna göre süreç içerisinde vâridler neticesinde hâlden hâle girmek şatahın ortaya çıkışını temin etmektedir. Nitekim Serrâc’da şatah sahipleri için “onlar içinde bulundukları hâlde karar kılıncaya kadar bundan daha üstün bir hâl olmadığını zannederler”²²⁵ der. Serrâc’a göre onların hâllerini izhar etmeleri, içinde bulundukları hâlin niteliğini ve derecesini bilememeleri sebebiyledir. Bu durumda bir üst hâle ya da menzile ulaştıkça temkin sahibi olurlar ve şatahın ortaya çıkışı seyrekleşir.²²⁶

²²² Serrâc, *el-Lüma*‘, s. 321-322; *İslam Tasavvufu*, s. 443.

²²³ Bedevî, *Şatahâtü’s-sûfiyye*, s. 10.

²²⁴ Serrâc, *el-Lüma*‘, s. 325; *İslam Tasavvufu*, s. 448.

²²⁵ Serrâc, *el-Lüma*‘, s. 322; *İslam Tasavvufu*, s. 444.

²²⁶ Kuşeyrî’nin temkin hakkında söyledikleri de Serrâc’ın yorumunu desteklemektedir. Kuşeyrî, seyrüsülûk yolundaki sûfinin bir halden diğerine yükseldikçe bir önceki anına göre daha temkin sahibi olacağını söyler. Temkin aynı zamanda nefsin kişi üzerindeki etkisinin azalmasını ve kişinin kuvvetli bir vâriden daha az etkilenmesini sağlamaktadır. Bu durum da -Kuşeyrî doğrudan zikretmese de – şatahın ortaya çıkışını seyrekleştirilebilir, çünkü zikrettiğimiz üzere şatah esas itibariyle vâridler karşısında müteessir olma ve bu vâridleri muhafaza edememe problemidir. Bkz. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 172-174.

Serrâc'ın şatahât meselesini ele alması ana hatlarıyla böyledir. Netice itibariyle Serrâc şatahâtı tasavvufa nispet edilen diğer sorunlu alanlardan (galatât gibi) ayırıştırır, açıklar ve şatahâtın bidayet ehline özgü olduğu gibi söylemlerle mazuriyet beyan ederek savunma yapmış olur. Takip eden kısımda Serrâc'ın bu yaklaşımının eleştirisi yapılacaktır.

3.2 Serrâc'ın Şatahât Şerhinin Eleştirisi

3.2.1 Şatahât ve Galatâtın Ayırıştırılması

Serrâc, şatahâtı şerh etmeye çalışmış olmasına rağmen galatât söz konusu olduğunda böyle bir yola başvurmamıştır. Zaten *el-Lüma*'da galatât ile şatahât arasındaki en bariz farkın bu olduğunu söylemiştik. Hâlbuki fûru galatlar da izah edilebilir niteliktedir, çünkü onların da dayandığı sebepler ve uygulama alanı vardır. Özellikle tasavvufta imam kabul edilen ilk zâhid sûfîlerden aktarılan rivayetlere baktığımızda onların yaşantılarının Serrâc'ın galat kabul ettiği bu davranışlarla örülü olduğunu görürüz. Birer örnek sorunu gösterecek olursak; tasavvufun ilk döneminde mutlak uzlet ihlaslı olmak için şart görülmüştü, insanlarla bir arada olmanın ise kaçınılmaz olarak riyayı doğuracağı söylenmişti.²²⁷ Elbette zâhid-sûfîlerin tamamen uzlete çekilmek ve şehirdekine kıyasla “daha pejmürde” yaşamak için dindarlık bakımından haklı gerekçeleri vardı. Fakat ne Serrâc ne de diğer şarihler -Kuşeyrî ve Hücûvîrî- bu gerekçeleri dile getirmez. Yalnızca ihlas ile uzlet arasında doğrudan bir bağ bulunmadığını, insanlara yakınlaşmanın Allah'tan uzaklaşmayı gerektirmediğinin altını çizerler.²²⁸ Ayrıca Serrâc bu uzletçi tavrı eleştirir ve âdâb eksikliğinden kaynaklanan bir galat olarak tanımlar.²²⁹ Dolayısıyla Serrâc'ın sûfîlerin “abartılı ya da aşırı” olarak tanımlanabilecek bazı söz ve davranışlarını “galat” olarak tanımladığını; bunların içinden az sayıdaki sûfî ve onlardan sadır olanları “şatahât” kapsamına aldığını söyleyebiliriz. Öyleyse Serrâc, şatahât ve galatât arasındaki ayrımı neye göre yapmıştır?

²²⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 198-199.

²²⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 197 vd.; Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 150, 250.

²²⁹ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 501.

Bu soruyu cevaplayabilmek için Serrâc'ın şathiye yorumlarına dönmeliyiz. Serrâc galatât kategorisine “mubah fiillerin dahi kınanması, bedene zarar verilmesi” gibi davranışları dâhil etmişti. Diğer yandan Serrâc Şiblî'nin bedenine zarar vermek, eşyaları-yiyecekleri ateşe atmak, mal varlığını ailesine bir şey ayırmaksızın dağıtması gibi davranışlarını şatahât bahsinde ele alarak yorumlamaya çalışmıştır. Aynı şekilde Ebû Hamza es-Sûfî'nin hulûlîlik ile suçlanmasına sebep olan söz ve davranışlarını şatahât olarak değerlendirip açıklamıştır.²³⁰ Buradan Serrâc'ın, şatahâtın sınırlarını çizerken davranışın ya da ifadenin içeriğinden ziyade kimden sadır olduğunu göz önüne aldığını tespit edebiliyoruz.

Bu hususta bir örneğe daha yer verelim. Serrâc, Bâyezîd'in “Sübhanî” şathiyesini yorumlarken onun, “Allah'tan başka ilah yoktur; bana kulluk edin” ayetini tekrarlarken olduğu gibi Allah'a ait “Sübhanî” sözünü tekrarlamış olabileceğini söyler. Aksi yönde bir manaya ihtimal vermeyen Serrâc, Bâyezîd'i bunun gibi ifadeleri sebebiyle tekfir eden İbn Sâlim'i eleştirir.²³¹ Nitekim diğer sûfilere nazaran din bilimlerine daha yakın olmakla tanınan İbn Sâlim, şathiyesi sebebiyle Bâyezîd için “Onun dediklerini Firavun bile dememiştir” yorumunu yapmıştır.²³² Bâyezîd'in “Ben arşın yanına çadır kurdum” şathiyesi içinse “Bu söz ancak kâfirin söyleyeceği bir sözdür” demiştir.²³³ Bunun mukabilinde Serrâc'ın İbn Sâlim'e yönelttiği eleştiri ise ilginçtir. Serrâc, İbn Sâlim'in şeyhi Sehl et-Tüsterî'nin de şathiyeleri olduğunu, fakat İbn Sâlim'in bu şathiyeleri yorumlarken Bâyezîd konusunda olduğu gibi bir tutum içinde olmadığını söyler. Örneğin İbn Sâlim, Tüsterî'nin “Benim Mevlam uyumaz; ben de uyumam” sözünü aktarmıştır. Serrâc, İbn Sâlim'in bu ifadeleri eleştirmek yerine aktarıp açıklıyor olmasını İbn Sâlim'in Sehl'e yakınlığı ile açıklar. Sehl'in bu sözünün başka bir şathiyeden farklı olmadığını söyleyen Serrâc, İbn Sâlim'in tutumunu belirleyen hususun Sehl'in onun imamı olması olduğunu belirtir.²³⁴ Yani burada bir ifadeyi şathiye ya da tekfiri gerektiren bir söz olarak niteleyen şeyin, ifadenin içeriğinden ziyade söyleyenin kendisi olduğu ortaya konulmuş olmaktadır. Buna göre Serrâc'ın Bâyezîd'in ifadelerini şathiye olarak değerlendirip izah etmeye çalışması ona

²³⁰ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 473-474.

²³¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 457-458.

²³² Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 456.

²³³ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 457.

²³⁴ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 460.

olan yakınlığı sebebiyledir; Bâyezîd'i ifadeleri sebebiyle tekfir eden İbn Sâlim için ise Bâyezîd'a yakınlıktan söz edilemez.

Bu durumun daha da ilginç olan tarafı aynı tutumun Serrâc için de söz konusu olmasıdır. Şöyle ki Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin şatahât kapsamında değerlendirilebilecek pek çok ifadesini tasnif etmemiş, fakat Bâyezîd'dan itibaren bazı sûfilerin ifadelerini “şatahât” olarak değerlendirmiştir. Örneğin Cüneyd'in risalelerinde hulûl düşüncesini çağrıştırabilecek “Allah ile birleşmek, beşeriyetin silinmesi, ruhlara ezeliyetin giydirilmesi” gibi ifadelere sıkça rastlıyoruz. Serrâc'ın bu hususlarda herhangi bir yorumda bulunmaması dikkat çekicidir.

Netice itibariyle Serrâc'da, İbn Sâlim'de ve daha geç dönemde izlerini İmam-ı Rabbânî'de göreceğimiz üzere²³⁵ şathiyelerde mukayeseye açık bir nesnellikten değil sûfinin genel hâline göre varılacak bir kanaatten söz etmekteyiz. Buna göre Serrâc'ın Cüneyd'in takdir ettiği Bâyezîd gibi öncü sûfiler ya da Cüneyd'in yol arkadaşları olan Nûrî ve Şiblî gibi tanınmış sûfiler söz konusu olduğunda mazuriyet ve savunma beyan eden şatah nitelemesini yaptığını söyleyebiliriz. Böylelikle Serrâc, Sünnî tasavvufun merkezindeki bu isimleri sapkınlıkla nitelenen alan dışında yani “halka içerisinde” tutmak istemiştir. Ana akım tasavvufun nispeten çevresinde kalan ya da Cüneyd'in çeşitli gerekçelerle şerh etmediği isimler –Hallâc gibi- söz konusu olduğunda ise Serrâc'ın şatah nitelemesi yaptığını şahit olmayız; bu durumda yalnızca galat nitelemesi yapar ve tashih edilmelerinin gerekliliğine işaret etmekle yetinir. Bu hususta belirleyici olanın söz konusu sûfinin Cüneyd-i Bağdâdî'ye yakınlığı olması da kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Serrâc'ın, Şiblî'nin çağdaşı ve arkadaşı olan ayrıca “Ene'l-Hakk” söylemiyle tanınan Hallâc-ı Mansûr'a şatahât bahsinde yer vermemesi Cüneyd'in Hallâc'ı desteklememesi ile ilgili olabilir. Şatah teriminin üçüncü yüzyılda kullanıldığı bilindiğine göre Hallâc'ın çağdaşı olarak üçüncü yüzyılın sonlarında yaşayan sûfiler tarafından da onu savunmak için “şatah” teriminin kullanılmaması bu

²³⁵ İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*'ında şatahâtın sekr hâliyle doğru orantılı olduğunu fakat sekr hâlinin sahv ehlinde de bulunduğunu dolayısıyla tasavvuf içerisinde şatahâtan kaçınılamayacağını söyler. Bu yüzden ona göre yapılması gereken şatahâta değil sahibine bakmaktır; eğer kişi zındık veya mühlit ise doğrudan reddedilmeli, iman sahibi ise şatahâtı sahih bir manayla tevil etmeli ve mümkünse sözün anlamı sahibine sorulmalıdır. Dolayısıyla o, şatahâtın kendisini bir problem olarak görmekten ziyade şatahâtı bir iddia olarak değerlendirir ve iddiacının hâlindeki sıhhatine bakılması gerektiğini söyler. Yani ona göre problem, şatah sahibinin iddiasına uygun bir dinî yaşantısı olmaması hâlinde ortaya çıkar. Bkz. İmam Rabbânî, *Mektûbât*, c.2, s. 735-738.

tespiti destekler.²³⁶ Diğer yandan Serrâc'ın bu tavrının sebebi, Hallâc'ın şatah türevi sözlerini bir vecd hâlinde söylediğinin tespit edilememesi ve aynı zamanda bu tarz ifadeler içeren mektuplar kaleme alması da olabilir. Bununla beraber Hallâc, sûfiler tarafından söylemleri asılsız kabul edilen bir iddiacı olarak görülmez, yani onun söylemlerine şatah denilmemesinden hareketle böyle bir sonuca gidemeyiz.²³⁷ Bilakis o Serrâc, Kelâbâzî, Sülemî, Kuşeyrî ve Hücûvîrî'nin metinlerinde özellikle tevhide dair tariflerine itibar edilen bir sûfidir.²³⁸

3.2.2 Şatahât: Bidayet mi Nihayet mi?

Şatahın tevhitle ilişkisinden ve şathiyelerden anladığımız kadarıyla şâtîh sûfiler Allah'a yakınlaşanlar, yani kurbiyet sahipleridir. Ayrıca şatahın, sülûk sürecinin eş anlamlısı olarak kullanılabilecek fenâ sürecinin iktiza ettiği bir netice olduğunu biliyoruz. Öyleyse bu çelişkiyi nasıl açıklayabiliriz? Şatah sahipleri tasavvuf sürecinde mesafe kat etmiş ve Allah'a en yakın olanlarımız arasındaysa onları eleştirmek hangi yönden söz konusu olabilir? Şathiyeler yalnızca Allah'a yakınlığın bir sonucu olarak ortaya çıkıyorsa şatahâtı eleştirerek yerine neyi ikame edeceğiz?

Serrâc'ın şatahâtı müritlik ile özdeşleştirdiğini ifade etmiştik. Peki, şatah sahibi sûfilerin tasavvuftaki konumunu değerlendirerek Serrâc'ın ifadelerinin sağlamasını yapabilir miyiz? Yani şatah sahibi sûfiler mürid sûfiler midir yoksa sûfi büyüklerinden midir? Ya da onlardan şatah olarak aktarılanlar henüz yolun başındayken söyledikleri midir? Üçüncü ihtimale dair kaynaklarda bir bilgiye rastlamadığımız için sadece ilk ihtimal üzerinden devam etmek makul olabilir. Serrâc ilk olarak Bâyezîd-i Bistâmî için Cüneyd-i Bağdâdî'den şöyle bir aktarımda bulunur: “Bâyezîd halinin büyüklüğüne ve işaretinin çokluğuna rağmen orta yolda kaldı. Ben onun nihai noktaya ulaştığını gösteren herhangi bir sözünü duymadım. Bu yüzden cisim, kanat, hava ve

²³⁶ Başer, **Şeriat ve Hakikat**, s. 247.

²³⁷ Özellikle Amr b. Osman el-Mekkî ile Hallâc-ı Mansûr arasında yaşanan bazı olumsuz durumlar nakledilse de bunlar sûfiler arasında Hallâc'dan nakledilen rivayetleri gölgelememiştir. Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 478. Hallâc'ın bizzat kendisinden ziyade kendilerini ona nispet ederek hulûlîlik ve ibahiliği yayan “Hallâciyye” diye tanınan fırka reddedilmiştir. Bkz. Hücûvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 195, 322.

²³⁸ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 122, 267, 355, 406, 409. Bunlardan ikisi Hallâc'ın ölümü esnasında söyledikleridir; s. 355, 409. Ayrıca bkz. Hücûvîrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 255-257.

meydan gibi maddi kavramlarla konuşmuştur.”²³⁹ Cüneyd-i Bağdâdî Bâyezîd’in, gördüklerini vasfederek mümkün olduğu ölçüde anlattığını, fakat bu sözlerin aranan hakikat ya da beklenen gayenin tamamı değil olsa olsa yolun bir kısmı olduğunu söylemiştir.²⁴⁰ Serrâc Şiblî’den de bu konuda bir aktarımda bulunur. Bâyezîd’in bazı sözlerinin anlamı Şiblî’ye sorulduğunda o şöyle demiştir: “Eğer Bâyezîd bizim yanımızda olsa, gençlerimizden birine teslim olurdu.”²⁴¹ Şiblî, kendi çağındaki (hicrî ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başları arasında) müritlerden istifade edecek seviyede olduğunu söyleyerek Bâyezîd-i Bistâmî’yi yolun bidayetinde gördüğünü ifade etmiştir.

Daha sonra Şiblî’nin şatahâtını ele alan Serrâc onun da bidayet halinde olduğuna dair aktarımlarda bulunur. Örneğin Şiblî, Cüneyd’e -kendisini kastederek- “Kendisine her hususta Allah’ın kâfi geldiği kişi hakkında ne dersin?” demiştir. Cüneyd de “Bu konuda seninle bu yolun büyükleri arasında on bin makam var. Bu makamların ilki sende başlayan mahv halidir”²⁴² diyerek Şiblî’ye içinde bulunduğu durumun henüz yolun başı olduğunu hatırlatmıştır. Şeyhlerden biri de “Şiblî’nin yanında yirmi yıl bulundum. Tevhid konusunda bir sözünü işitmedim. Söylediklerinin hepsi ahval ve makâmâta dairdi”²⁴³ diyerek Şiblî’nin sözlerinin yolun nihayetini gören birinin sözleri olmadığını dile getirmiştir.

Serrâc, Cüneyd-i Bağdâdî’nin Şiblî’ye şatah denilebilecek taşkın sözleri ve davranışları konusunda uyarılarda bulunduğunu aktarır. Örneğin Cüneyd bir defasında, “Ey Ebû Bekir, sen ne söylüyorsun?” diye tepki vermiştir. Şiblî de “Allah diyorum” cevabını verince Cüneyd ona “Hadi git, Allah sana selamet versin” demiştir. Serrâc, Cüneyd’in cümlesini “Sen büyük bir tehlikedesin. Eğer Allah, seni bu ‘Allah’ sözünde mâsivâyâ yönelmekten selâmete çıkarmazsa hâlin çok kötüdür, demek istedi” diyerek açıklar.²⁴⁴ Ayrıca Şiblî’nin Cüneyd’e bazı sorular sorduğunu fakat cevap alamadığını, Cüneyd’in de Şiblî’ye “Ey Ebû Bekir, benim sana acıdığım durum budur. Bu sıkıntı, daralma, hiddet, şaşkınlık ve şatah, temkin ehlinin ahvali değildir. Bunlar,

²³⁹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 453, 462.

²⁴⁰ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 452.

²⁴¹ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 462.

²⁴² Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 468.

²⁴³ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 462.

²⁴⁴ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 469.

bidayet ehli olan müritlerin hâlleridir” dediği aktarılır.²⁴⁵ Cüneyd burada şatah ile bidayet hâlinde olmayı özdeşleştirmiştir. Bir şarih sûfi olarak Serrâc’ın da şatah konusundaki yaklaşımını belirleyen şey Cüneyd’in bu minvaldeki ifadeleri olmalıdır.

Buraya kadar zikredilenlerden anlaşılan şatahâtın ilk olarak, bazı sûfilerin “şeriat bilgisiyle çelişen fiillerini” diğer sûfilerin tanımlamasıyla ortaya çıkan bir iç eleştiri olduğudur. Nitekim daha önce de Serrâc aracılığıyla, sûfilerin değerlendirme ve yargılama hakkını kendilerinde saklı tutmasıyla şatahâtın tasavvufun iç meselesi olduğu ifade edilmişti. Bu durum bir yana, şatahâtın bütünüyle bir “bidayet ehli” sorunu olmadığı, yetişmiş sûfilerden sadır olabileceğini ifade eden aktarımlar da bulunmaktadır. En azından Bâyezîd, Nûrî ve Şiblî gibi şatahât sahibi sûfiler, tasavvuf tabakâtında sûfi büyükleri olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla bu sûfilerin şatahâtını bidayet hâliyle açıklamak sorunu çözmek için yeterli değildir. Nitekim bu çelişkinin ipuçlarını Serrâc’da da görmekteyiz. Serrâc, Ebû Hamza’nın hulûlîliği çağrıştıran şathiyesi için şöyle der: “İnsanlar onun sözlerindeki inceliği anlayamadığı için onu hulûlîlik ile suçladı.” Yani şathiye her anlayış düzeyine hitap etmeyen, incelikler barındıran, üst düzey bir seviyenin neticesidir. Ayrıca Ebû Hamza’nın şatahı üzerine Muhâsibî ile aralarında geçen diyalogu da şöyle yorumlar: “Ebû Hamza cevabıyla Hâris’e, ‘Senin bana karşı çıkışın mübtedi müritlerin tavrına benziyor’ demek istedi.”²⁴⁶ Serrâc bu yorumunda, bir şathiyei anlamamak ya da sadece lafza yormanın mübtedi tavırla ilişkilendirildiğini belirtmiştir. Bâyezîd ile ilgili olarak ise Serrâc şöyle der: “Nitekim Bâyezîd, asrın en anlayışlı ve ehliyetli kişilerinin bile anlamaktan âciz kaldığı şeyler söylediği halde, Cüneyd onun için ‘bidayet ehli gibi konuştu’ demiştir.”²⁴⁷ Cüneyd-i Bağdâdî’nin kendi ifadelerinde de Bâyezîd hakkında net sınırlar çizmenin zorluğunu fark edebiliriz. Örneğin Cüneyd şöyle diyerek Bâyezîd’in ifadelerinin bilgi değeri olduğunu ifade etmiştir: “Bâyezîd’in halinin en üst noktasını

²⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma‘*, s. 344; *İslam Tasavvufu*, s. 469.

²⁴⁶ Fiziki yaşam koşulları bakımından iyi durumda olan Muhâsibî’nin evine giden Ebû Hamza, Muhâsibî’nin kuşu ötüncə nara atıp “lebbeyk” demiş, Muhâsibî de eline bıçak alarak bu halinden tevbe etmezse onu öldüreceğini söylemiştir. Bunun üzerine Ebû Hamza bu durumu Muhâsibî’nin yaşantısı ile kıyaslayarak “Öyleyse niye kül ile karışmış kepeği yemiyor da iyi yiyecekler, geniş ev ve güzel kıyafetle meşgulsün?” demiştir. Serrâc bu cevabı şöyle yorumlar: “Ebû Hamza bu sözleriyle Hâris’e, ‘Senin bana karşı çıkışın mübtedi müritlerin tavrına benziyor. Buna rağmen yaşantın, iyi yaşamaları maneviyatlarına zarar vermeyen nebiler ve siddıkların durumu gibi’ diyerek çelişkiyi dile getirdi.” Bkz. Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 474.

²⁴⁷ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 462.

anlayıp anlatabilecek çok az kişi gördüm. Onun sözlerini manasını bilen ve gayesini kavrayan kişiler tam olarak yorumlayabilir. Kavrayış bütünlüğüne sahip olmayanlar ise onların sözlerine karşı çıkabilir.”²⁴⁸ Ayrıca şu sözler de Cüneyd-i Bağdâdî’den aktarılmıştır: “Bâyezîd bidayet halinde güçlü ve sağlamdı. Nihayete varınca ilm-i tevhidi düzgünce anlattı, fakat onun anlattığı şeyler bidayettir. Mürid değil murad olan kişiden beklenen ise nihayet makamına ait olan şeylerdir.”²⁴⁹ Cüneyd, Bâyezîd’in nihayete ulaşmasına rağmen bidâyâtтан konuştuğunu belirtir. Mürid değil murad olan kişiden beklenenin ise nihâyâtтан konuşmak olduğunun altını çizer. Cüneyd’in bu ifadesine bakarak şatahât sorununun -en azından Bâyezîd özelinde- bir mürid problemi değil, yetişmiş bir sûfiden sadır olan ifadeler problemi olduğunu söyleyebiliriz.

Birbirleriyle çelişik gözüken bu aktarımları ise -daha önce incelediğimiz gibi- tasavvufun din bilimleriyle uzlaşma sürecinde olması bağlamında açıklayabiliriz. Çünkü şatahât sahibi sûfilerin tasavvufun içinde ve dışında çeşitli sorunlara yol açtığı sabit olmakla beraber, tasavvuf içerisindeki konumlarının ve dile getirdikleri bilgilerin görmezden gelinemeyeceği de bilinmektedir. Dolayısıyla “sahadaki” bu ikircikli durum tasavvuf metinlerine de yansımıştır. Sonuç olarak tasavvuf metinlerinde “şatahât sahibi olanlar bidayet ehli müritlerimizdir” ve “şatahât sahibi olanlar da dâhil sûfilerin sözlerini anlayabilmek için onların geçtiği yüce mertebelerden geçmek ve onların ilimlerine sahip olmak gereklidir” gibi iki yönlü bir söylem geliştirilmiştir. Bu söylem bir yönüyle, şatahâtın sûfilerin tamamında rastlanmayan bir problem olduğunu vurgulayarak din bilimlerine karşı tasavvufu savunma işlevi görürken diğer yönüyle de söz konusu sûfileri saf dışı bırakmayarak sahiplenir ve tasavvufun kendi iç disiplini olan müstakil bir bilim oluşunu ifade eder.

Şatahâtı, tasavvufun teşekkül sürecinde bir problem olarak araştırma konusu yaptığımızda ise şu neticeye ulaşabiliriz: Serrâc’ın da sözcülerinden olduğu Cüneydî ekolün şatahâta yaklaşımı, tasavvufun iç disiplinini sağlamak gayesi bir yana daha çok din bilimlerinin tasavvuf eleştirileri ile ilgilidir. Nitekim Cüneydî ekolün şatahın seyrüsülûkun bidayetinde mi yoksa nihayetinde mi ortaya çıktığı sorusuna verdiği cevap, din bilimleriyle uzlaşmada önemli bir aşamayı temsil eder. Şöyle ki şatahın

²⁴⁸ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 448.

²⁴⁹ Serrâc, **el-Lüma**, s. 326; **İslam Tasavvufu**, s. 449.

seyrüsülûkun başındaki müritlerde rastlanan bir tür “yol kazası” olduğunu söylemek şatahât sebebiyle tasavvufa yöneltilen eleştirileri önemli ölçüde perdeleyebilir. Çünkü şatahın arızı bir durum olarak tanımlanması iki hususu içerir. Birincisi, müritlerde rastlanan şatah, tasavvufun otoriteleri yani ilgili aşamalardan geçmiş şeyhler tarafından iç eleştiriye tabi tutulur ve kontrol altına alınmaya çalışılır. İkincisi, şathiyenin ya da şatahât sahibi sûfinin takip edilebilirliği, yani örnekliği yoktur. Bu iki husus tasavvufun şatahâtı izah etmesini ve savunmasını temin eder. Şatahın bütüne şamil olmayıp sadece müritlerde ortaya çıktığını söylemek, ayrıca münferit örneklerle sınırlı olduğunu belirtmek sûfîlerin savunulması için önemli bir adımdır. Sûfîlerin bu hususta savunulması ve şatahın izah edilmesi de tasavvufun din bilimleri arasında meşru bir yol olarak konumlanabilmesi için elzemdir.

Baştaki sorumuza dönecek olursak, şatahâtı eleştirirken yerine neyi ikame edeceğimiz sorusuna Serrâc’ın verdiği cevap, sûfinin bir şeyhin gözetiminde seyrüsülûk etmesi, âdâbın bilinmesi ve uygulanması, böylece tabiri caizse bidayetten nihayete gidilmesidir. Fakat sorun şudur ki tıpkı Vâsıtî’nin “İşin hakikati açısından bakıldığında alıkonulmak da ulaşmak da yoktur”²⁵⁰ dediği gibi tasavvuf özelinde yolun bidayeti ya da nihayeti dediğimizde de sorun çözülmüş sayılmaz. Tasavvuf, mücahedenin esas alındığı, bir başlama ve bitiş noktasının olduğu tekâmül süreci şeklinde anlaşıldığında tasavvuf içindeki pek çok düşünce ve kavram anlam zeminini kaybedebilir. En temelde tasavvuftaki seçilmişlik, yani *ıstıfa* düşüncesi ve bununla ilgili kavramlar değersizleşir ve tasavvuf sadece bir ahlak hareketi şeklinde telakki edilir.²⁵¹ Hâlbuki tasavvufun temelde nübüvvetin bir parçası olarak velayet meselesi üzerinden açıklandığı aşıkârdır. Velayet ise bir ahlâkîlik çabasından çok daha ötede *ıstıfa* ve Allah’a yaklaştırılmakla ilgilidir.²⁵² Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak, bu durumun bir neticesi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Serrâc başta olmak üzere şarih

²⁵⁰ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfîler*, s. 186.

²⁵¹ Bu yaklaşım Ekrem Demirli’nin 16.03.2021 tarihli doktora dersinden hareketle edinilmiştir. Demirli, “ihlas, safvet” gibi tasavvufta merkezî rol oynayan pek çok kavramın “samimi olma, arınma” anlamına gelmekten ziyade tasavvufun ana düşüncesine uygun olarak “seçilip has kılınmışlık, arındırılmışlık” anlamına geldiğini belirtir. Bu durumda öncelikle tasavvuf, mücahedenin esas alındığı bir arınma-ahlak hareketi değil; Allah’ın bazı kullarını seçip arındırması ve kendine yaklaştırmasıyla ortaya çıkan yoldur.

²⁵² Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî şöyle demiştir: “Allah’ın velayetine seçtiği hâlis kulları vardır. Onları yalnız kendisine alkoymuş, cisimlerini dünyevi, ruhlarını nurani, fehimlerini arşî yapmıştır.” Bkz. Cüneyd-i Bağdâdî, *Kitâbü’l-mîsâk*, s. 241.

sûfilerin şathiye sahibi sûfiler için “bidayet ehli” dediklerinde gerçek anlamda bir yolun başında olma durumundan söz etmediklerini, bu ifadenin öncelikle şatahın tasavvufun bütününe şamil bir durum olmadığına işaret ettiğini, böylece din bilimlerine karşı bir savunuyu ve mazuriyet beyanı olduğunu belirtmeliyiz.

3.2.3 Fenânın Yol Açtığı Bir Sorun Olarak Şatahât

Bu çalışmada şu soruyu sormak elzemdir: Serrâc’ın *el-Lüma*’da şatahâtı konumlandığı bağlam ile şatahâtın tasavvuftaki bağlamı ne kadar uyumludur? *el-Lüma*’da şatahâtın bağlamını ele almıştık, öyleyse şimdi şatahâtın konumuna tasavvufun diğer temel meseleleriyle ilişkisi üzerinden bakmaya çalışalım.

Erken dönem tasavvuf literatüründe tevhidin tasavvufun maksadı olduğu vurgusuyla sıkça karşılaşıyoruz. Tevhidi neticesi itibariyle “hadesin fenâsı, ferdiyetin fenâsı, marifetullahın akabinde gelen fenâ ve özü itibariyle fenâ anı’l-eşya” olarak tanımlayan sûfiler tevhid ile fenâyı özdeşleştirmiş gözükmektedir. Pek çok sûfî bu minvalde tevhid tanımı yapmış olsa da bu özdeşleştirme esas itibariyle Cüneyd-i Bağdâdî’nin fenâ ve misak teorisine dayanmaktadır. Buna göre fenâ, “fenâ anı’l-eşya” yani yaratılmış her şeyden sıyrılarak Allah’a dönmek olarak tanımlanmış ve insanın “olmazdan önceki haline” yani “elest bezminde Allah ile ahitleştiği haline” geri dönmesi olarak düşünülmüştür. Böylece tevhidi maksat edinen tasavvuf için fenâ da hedeflenen bir durum olmaktadır. Cem, vecd, sekr kavramları da fenâ ve tevhitle doğrudan ilişkilidir. Bu ilişki üzerinden tevhid ve şatahât arasındaki irtibat da takip edilebilir. Çünkü cem, “fenâ esnasında yaşanan birlik hali” olarak tanımlanmakla beraber tevhidi “aynü’l-cem” olarak tanımlayan sûfiler de vardır.²⁵³ Dolayısıyla tevhid ve aynü’l-cem, fenâ sürecinin neticesidir. Cem haliyle de müşahede ve vecd iç içedir.²⁵⁴ Sekr hali ise her üçünün de neticesi olarak ortaya çıkabilir. Şatahât ise sekr ve vecd halinin doğrudan neticesi kabul edilmiştir ki bu şatahâtın tevhidin de neticesi olduğunu gösterir. Mevzubahis kavramları birbirinden keskin sınırlarla ayırmak mümkün değildir. Dolayısıyla fenânın nihayetine, yani tevhid maksadına ulaştıran

²⁵³ “Aynü’l-cem tevhid esmasından biridir.” Bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 436

²⁵⁴ Örneğin Cüneyd cem’in “Hakk’a vecd ile yakınlık” olduğunu söylemiştir.

yollar olarak cem, müşahade, vecd, sekr vb. kavramları ele aldığımızda aynı süreç içerisindeki benzer durumlardan söz etmiş oluyoruz.

Sûfîlerin çeşitli tevhid tanımlarıyla şathiyeleri karşılaştırdığımızda ikisini birbirinden ayırt etmenin zorluğu fark edilir, çünkü her ikisinde de özellikle ana fikir oldukça benzerdir. Mesela Cüneyd fenâdan yani tevhidden “varlığa gelmezden önceki hale dönmek, sıfatlar ve beşerî varlığın silinmesi, ruhlara ezeli elbiselerin giydirilmesi”²⁵⁵ şeklinde bahsetmektedir. Yine bir başka yerde “Sen ezelde, ezeliyetinde ezeli görmeye devam et. O zaman sen olmadan önceki gibi olursun ve Allah ile birleşirsin (*ferdâniyyetike mütevahhiden*)”²⁵⁶ diyerek tevhidi anlatmaktadır.

Burada ifade edildiğine göre tevhid, Allah ile yakınlaşmayı ve birleşmeyi içerir. Aynı manaya, farklı ifadelerle işaret edildiğinde ise bu şathiye olarak değerlendirilir. Örneğin meşhur örneklerden “Ene’l Hakk” ya da “Sübhanî” sözleri Allah ile birleşme yani tevhid hali olarak yorumlanabilir. Bu ifadelerin Cüneyd’in mevzubahis tanımlarından farkı, genel bir yargı belirtmesi değil, dikkati kişinin kendisine çekmesidir. Yani aslında aynı manayı pratik haliyle ve bir yönüyle ifade etmiş olmaktadır. Yine tevhide dair beşeriyetin silinmesi meselesi de böyledir. Cüneyd bu durumu şöyle ifade eder:

“Onlar fenâya erip, beşeriyetten çıkıp rûh-i mücerred haline gelerek Allah ile baki olurlar. Onları Rabbani sıfatlar, ezeliyet eserleri, deymûmiyyet alametleri kuşatır. (...) Bunun sebebi Allah’ın onları gayb ilmine muttali kılmayı ve onları kendisiyle cemetmeyi istemesidir.”²⁵⁷

Şathiyelerde teorideki bu durumun pratikteki ifadesini görürüz. Örneğin Bâyezîd’in “Sen o olarsın ki, ben orada bulunmayayım” şeklinde sonlanan şatahını Cüneyd, “tevhidin ikmal olduğu noktada” söylenmiş olarak değerlendirir.²⁵⁸ Bâyezîd’in bu ifadelerinin bağlamını tamamlayacak bir diğer şathiyesi ise şöyledir:

“Vahdaniyetine ulaşmanın başlangıcında cismi ahadiyetten ve kanatları deymûmiyyetten (ebediyetten) bir kuş olup keyfiyet havasında azat olarak on yıl uçtum.”²⁵⁹ “Yokluk (*leysiyet*) meydanını kontrol ettim. (...) Nihayet yokluktan yokluk

²⁵⁵ Cüneyd-i Bağdâdî, **Risaleler**, s. 230-231.

²⁵⁶ Cüneyd-i Bağdâdî, **Risaleler**, s. 183.

²⁵⁷ Cüneyd-i Bağdâdî, **Risaleler**, s. 243.

²⁵⁸ Serrâc, **el-Lüma‘**, s. 326; **İslam Tasavvufu**, s. 449.

²⁵⁹ Serrâc, **el-Lüma‘**, s. 328; **İslam Tasavvufu**, s. 451.

içindeliğe varıp yok oldum. Sonra kaybetmeyi gördüm ki orası tevhid meydanıdır. Kaybetmenin semalarında yokluk ile azat olarak uçtum ve kayboluşta kayboldum. Nur içinde nur ve yokluk içinde yokluk ile kaybetmeyi de kaybettim. Sonra ârifin halktan halkın da ariften perdelendiği tevhidi gördüm.”²⁶⁰

Buna göre Cüneyd’in tevhit betimlemesinde öne çıkan ve Bâyezîd’in şathiyesindeki anlatımıyla eşleşen unsurları fenâya ermek, beşeriyetten çıkmak ve Allah ile bâki olmak, bu kapsamda ezeliyet ve ebediyet izlerinin kişide bulunması, şeklinde özetleyebiliriz. Fenâya ermek Bâyezîd’de “yokluktan yokluk içindeliğe varıp yok olmak, kayboluşta kaybolmak, arifin halktan halkın da ariften perdelenmesi” gibi ibarelerle, beşeriyetten çıkmak ve Allah ile baki olmak da “mahlukatın beni görünce seni gördüklerini söylesinler; sen o olasan ki ben orada bulunmayayım” gibi ifadelerle, ezeliyet ve ebediyet izlerinin kişide bulunması ise “cismi ahadiyetten ve kanatları deymûmiyyetten (ebediyet) bir kuş olmak” ile anlatılmıştır. Cüneyd’e göre Allah ile böyle bir yakınlığın imkân bulabilmesi, Allah’ın bu kişileri gayb ilmine muttali kılmayı ve kendisiyle cemetmeyi irade etmiş olmasındandır. Bu yaklaşım Bâyezîd’in “Allah beni huzuruna yükseltti ve buyurdu ki” diye başlayan şathiyesine de açıklık kazandırır. Netice itibarıyla Bâyezîd’in şathiyesi, Cüneyd’in betimlediği bu haller ile “tevhid meydanında uçmanın ve tevhidi görmenin” hâsıl olduğuna işaret eden ifadeler olarak yorumlanabilir.

Öyleyse, konuya bu örneklem üzerinden baktığımızda şathiyeyi tevhid tanımından ayıran hususun mana ve kasıt değil, yalnızca ifade biçimindeki ve ibaredeki farklılık olduğunu söyleyebiliriz. Bu hususun sağlamasını yapabilmek için şathiyeler ile tevhid tanımları arasındaki ortak tema olan kurbiyete bakalım. Yukarıda Bâyezîd ve Cüneyd tarafından betimlenen “Allah’a yakınlık” hali tasavvufta *kurbiyet* ile ifade edilir. Şatahât ifadelerinin ortak noktası da kurbiyet iddiasını barındırmasıdır. Örneğin Nûrî’nin “Dün gece Allah ile beraberdim”, “Hakk’ı duydum ve buyur dedim”²⁶¹ gibi şathiyeleri başta olmak üzere pek çok şathiyede bu yakınlık dilini görebiliriz. Erken dönem sûfilerinden Harrâz da kurbiyet makamının ilk göstergesinin vecd –şatahın sebebi kabul edilen- olduğunu söyler ve vecdin beş özelliğini sayar: “Hallerde değişkenlik, dehşet ve hayret, güçlü aşk, apaçık hikmet, doyumsuz arzu.”²⁶²

²⁶⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 331; *İslam Tasavvufu*, s. 454.

²⁶¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 472.

²⁶² Harrâz, “Kitâbu’s-safâ”, *Kalplerin Makamları*, s. 57-58.

Hallerdeki değişkenlik yani terim olarak telvîn, şatah sahibi sûfilerin özelliği kabul edilmiştir. Dehşet ve hayret de müşahede ile ilgilidir ve şarih sûfiler şataha sebep olan vecdin Hakk'ı müşahededen kaynaklandığını belirtirler. Nitekim Harrâz da kurbiyette son hadde ulaşan kişinin artık “Allah” da diyemeyeceğini, kim olduğu sorulsa cevap veremeyecek durumda olduğunu söyler. Harrâz'a göre bu kişi “Kimsin?” sorusuna “Ben” diye cevap verecek olsa bu da onun vecd halinde olduğunu gösterir.

Buna göre şatahât, kurbiyet ile tevhid esnasında ortaya çıkan ve dilden tutukluğun kalktığı bir dil çözülmesi olarak durmaktadır. Diğer yandan güçlü aşk ile de ilahi sevgi kastedilir ki bu şathiyelerde açıkça izlenebilir bir durumdur. Örneğin Nûrî'nin “Ben Allah'a aşığım, O da bana”²⁶³ dediği kaydedilir. Yine “Ene'l-Hakk” ya da “Sübhanî” gibi sözler de tevhitle ilgili olarak “ilahi sevgi” meselesinin neticesidir. Nitekim tasavvufta “Biri ötekine ‘Ey ben!’ demedikçe iki kişi arasında gerçek muhabbet olmayacağı”²⁶⁴ kabul edilmiştir.

Bu yaklaşım “şatahâtın ve coşkulu ifadelerle ilahi sevginin anlatılmasının”²⁶⁵ zeminini bize gösterir. Örneğin Bâyezîd ve Hallâc'ın şathiyelerindeki durum, sûfinin ahlâkî açıdan Allah'a benzeyerek kemale ulaşması ile de ilgilidir çünkü tevhid, Allah'a benzemek ve kemale ulaşmak olarak kabul edilmiştir.²⁶⁶ Bilmek, anlamak ve benzemek arasında irtibat kuran sûfiler, marifetullahı kişiyi dönüştüren hakiki bilgi ve tevhidi de bu bilgi sonrasında Allah'a benzemenin neticesi kabul ederler. Harrâz, apaçık hikmet ile de tevhid aracılığıyla sûfiye gelen bilgiyi kastediyor olmalıdır. Nitekim o, “bilgilere ve hikmetlere muhatap olan *ehl-i garâib ve'l-acâib*den de bahseder.²⁶⁷ Doyumsuz arzu da yine şathiyelerden çıkarabildiğimiz bir durumdur. Örneğin Bâyezîd-i Bistâmî kendisini kastederek, “Birisi ise denizleri içtiği halde daha yok mu diye soruyor” demiştir.²⁶⁸ Netice itibarıyla, bahsi geçen her bir kavram tevhitle bir şekilde irtibatlıdır nitekim tevhid, bir süreç olarak tasavvufun maksadıdır ve

²⁶³ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, s. 471.

²⁶⁴ Ekrem Demirli, **Aşk Nedir**, s. 85.

²⁶⁵ Ekrem Demirli, **Aşk Nedir**, s. 74.

²⁶⁶ Ekrem Demirli, **Aşk Nedir**, s. 23.

²⁶⁷ Harrâz, “Kitâbü'z-ziyâ”, **Kalplerin Makamları**, s. 70.

²⁶⁸ Hücûrî, **Hakikat Bilgisi**, s. 251.

tasavvuf terminolojisinin önemli bir kısmının da tevhitle doğrudan irtibatlı olması gayet tabiidir.

Şatahât alanının, tevhid düşüncesinin ifade edilmeye çalışıldığı bir alan olduğu dikkate alındığından şathiyelerdeki dil sorununun da tevhid düşüncesinden kaynaklandığı öne sürülebilir. Yani bir ifadeler bütünü şathiye yapan şey aslında bizzat tevhid düşüncesinin kendisidir. Şöyle ki tevhidin şartı olan beşeriyetin silinmesi (ferdiyetin yok olması) hali,²⁶⁹ mutlak fail olarak Allah'ın kalması, kişiye dair her türlü izafiyetin yok olması ve sonuç olarak da dilin yalnızca Allah'ın failliği üzerinden kullanılması anlamına gelir. Bu durum “tevhidin anlatılmasındaki imkânsızlığın” temel sebebidir. Pek çok sûfî tevhidin ifade edilmesinin imkânsızlığından ya da zorluğundan bahsetmiştir. Örneğin Cüneyd'in halifesi Ebû Muhammed el-Cerîrî “Tevhid ilmi için tevhid dilinden başka bir ifade vasıtası yoktur”²⁷⁰ diyerek bu konudaki çelişkiye işaret etmiştir. Şiblî de tevhidi “ibare ile anlatmaya çalışanın mülhit, işaret ile anlatmaya çalışanın senevî, ima ile anlatmaya çalışanın putperest, vecd halini gösterenin de aslında Allah'ı kaybetmiş olduğunu” söylemiştir.

Tevhid anlatımının birden fazla açıdan zorluğu olabilir, fakat şathiyelerde gördüğümüz esas zorluk, mutlak failin Allah olması düşüncesinden kaynaklanan ve kişiye dönen “ene” zamiri ile izafiyet-mülkiyet ifade eden “ya” harfinin iskât edilmesidir. Buna göre “benim için, benimle, benden ve bana” (*lî, bî, minnî, ileyye*) gibi ifadelerin kullanılamaması, tek fail olan Allah dışında bir faile dilde de yer verilememesi ile ilgilidir. Nitekim tevhid, “Allah'ın mutlak fail olarak yorumlanmasını iktiza eder ve Allah'ı Allah ile bilmek, Allah'a Allah ile yolculuk gibi ifadeler ortaya çıkar.”²⁷¹ Örneğin Harrâz, tevhide bağlanan kişinin durumunu şöyle ifade eder: “Bu kişiye ne istediğini sorsan ‘Allah’ der, ne bildiğini sorsan ‘Allah’ der, azaları konuşacak olsa ‘Allah’ der. O, Allah'tan gelmiş (*minallâh*), Allah'a bağlanmış (*billâh*), Allah'a yolculuk edip (*ilallah*) Allah ile beraber olmuş (*meallah*) kişidir.”²⁷² Yine Harrâz bu konuyla ilgili olarak bir başka risalesinde “anlayışı alınanlardan (cezbe

²⁶⁹ “Tevhidde ilk adım tefridin fenâsıdır.” Bkz. Hücverî, **Hakikat Bilgisi**, s. 349 “Tevhid, beşerî eserlerin silinip uluhiyetin tecerrüt etmesidir.” Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 386-391.

²⁷⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 386-391.

²⁷¹ Ekrem Demirli, **Aşk Nedir**, s. 53.

²⁷² Harrâz, “Kitâbu's-safâ”, **Kalplerin Makamları**, s. 60-61.

ehli), akılları nurda kaybolanlardan” bahseder ve onların ehl-i teyhûhiyye (kayboluş ehli) ile ehl-i sayrûret (değişim ehli) olduklarını söyler.²⁷³

Görüldüğü üzere bu ifadelerde tevhid, kulun Allah karşısında bir karaltı gibi olması, ihtiyar ve fiilden azade olarak Allah’ın tasarruflarının onda tecelli etmesi olarak betimlenmiştir. Sûfî büyüğü olarak Bâyezîd da şöyle demiştir: “İlahi, sana ulaşan yol nerededir?” diye sorduğumda cevap geldi ‘Kendini aradan çıkar, mutlaka ulaşırın.’²⁷⁴ Ferdietten yani hadesin bütününden fani olmak (beşeriyetin silinmesi) ise çoğu tevhid tanımında gördüğümüz üzere “kendi varlığını dahi görmeyecek duruma gelmek” demektir. Harrâz da mukarreb sâlikin Allah’ın kendisine baktığı ve iradeden yoksun bıraktığı kişi olduğunu söyler.²⁷⁵ Bu noktada artık kişinin özneliğinden söz edilemez ve bu durum dile de yansır. Şathiyelerde rastladığımız kişi zamirinin yerine yaratıcıyı kasteden zamirin geçmesi de bu durumun neticesidir. Dolayısıyla şathiyelerde ortaya çıkan “Allah ile yakınlık” dili, şatahâtın da alışılmadık ifadeler içermesi ve sapkınlık olarak yorumlanmaya müsait kaygan bir anlam zemininde bulunması, tevhid düşüncesinden kaynaklanır. Nitekim şarih sûfiler de bu sebeple, şatahın dilde ifade bulması zor bir durum olduğunu ve bu sebeple yalnızca bu hali yaşayan sûfilerin birbirini anlayabileceğini vurgulamış olmalıdır. Bu durum da kendi içerisinde tutarlıdır, çünkü tevhid anlatımı imkânsız olduğu için şatahâtın bir dil problemi olduğu sabit olduğunda, tevhid tasavvufun maksadı olduğu için şatahâtın tasavvuf sürecinde öngörülen bir durum olduğu da sabit olmuş olur.

Buna göre Serrâc’ın, şatahâtı bidayet ehlinde ortaya çıkan bir durum olarak tanımlamasının şatahâtın tasavvuftaki yeriyle uyumlu olmadığını söyleyebiliriz. Şatahât özellikle fenâ ve tevhid ile irtibatı bakımından değerlendirildiğinde sûfiler için istisnai bir durum olmaktan çıkar ve neredeyse arzulanan bir durum olur. Öyleyse aynı zamanda bir sûfî olarak Serrâc neden şatahât ehli sûfileri bidayet ehli olmakla nitelemiştir? Bu hususta Serrâc’ın diğer meselelerde olduğu gibi Cüneyd-i Bağdâdî’nin yaklaşımını takip ettiğini görüyoruz. Serrâc’ın bu yaklaşımını temin eden büyük olasılıkla Cüneyd’in Bâyezîd ve Şiblî hakkındaki yorumlarıdır. Nitekim Cüneyd onların şathiyelerinin bidâyâtan olduğunu söylemişti. Serrâc’ın şatahât

²⁷³ Harrâz, “Kitâbü’z-ziyâ”, **Kalplerin Makamları**, s. 67.

²⁷⁴ Aynülkudât el-Hemedânî, **Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar**, s. 29.

²⁷⁵ Harrâz, “Kitâbu’s-safâ”, **Kalplerin Makamları**, s. 60-61.

hususundaki çelişkinin de bu sebeple ortaya çıktığı kanaatini taşımaktayız. Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye geldiğimizde şatahâtın artık bidayet ehliyle özdeşleştirilmiş ve tasvip edilmemeye başlandığını söyleyebiliriz. Bununla beraber şatahâtı tasvip eden ya da eleştirmeyen sûfiler de olmuş, fakat ana çizgiyi Cüneyd'in öncülük ettiği Sünnî tasavvuf anlayışı belirlemiştir. Sünnî tasavvuf diye adlandırılan bu süreçte artık şatahât tasavvufun izah etmesi ve yeniden konumlandırması gereken bir problem olarak ortaya çıkmıştır.



SONUÇ

Bir ahlaklanma çabası olarak tasavvuf, Allah ile irtibatı tesis edecek bir disiplin olma iddiasıyla din bilimlerine dâhil olurken Sünnî düşüncenin kriterlerine göre yeniden şekillenmiştir. Bu çerçevede Sünnî tasavvuf anlayışını savunan sûfîlerin şatahâtın ve şatahâta zemin hazırlayan “abartılı” tasavvufun yol açtığı sorunlarla mücadele ettikleri görülmektedir. Bu sorunların çözümlenmesi tek bir nihai hedefe odaklanmıştır: *el-Lüma*’ başta olmak üzere bu süreçte kaleme alınan tasavvuf eserlerinde ısrarla vurgulandığı üzere sûfîlerin taklitçilerinden ayrıştırılması ve sahih tasavvufun mahiyetinin ortaya konulması. Bu gaye doğrultusunda tasavvufun “zâhirî ilimlerin otoritesinde şekillenmesi” nefy dilinin benimsendiği bir tasfiye sürecini ifade eder. Bu süreçte tasavvuf, Sünnî düşünceyle çelişen unsurlardan “Tasavvuf (...) değildir” önermeleriyle ayrılmıştır. Bu nefy süreci, tasavvuf-din bilimleri uzlaşmasının önemli bir aşamasıdır.

Şatahât ve galatât meselesi, iki açıdan nefy sürecinin hem saiki hem de neticesi kabul edilebilir. Birincisi, abartılı tasavvuf ya da galatât alanı, sûfîlerin bazı ithamlara maruz kalmasına sebep olmuştu, dolayısıyla hem galatât hem de galatâtan ayrıştırılan şatahât, bu ithamlardan arınma çabası olan nefy sürecinin saikıdır. Galatât meselesi *el-Lüma*’da şatahât bahsi kapsamında, tasavvuf içi problemler olarak vazedilmiştir. Buradan hareketle Serrâc’da şatahâtın, sadece dil problemlerine karşılık gelmediğini ve tasavvufun din bilimlerine göre abartılı olan bütün tutumlarını içeren bir üst başlık olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre Serrâc’ın dalalete varmayan fûru galatları ve dalâlete varan usûl galatları şeklindeki tasnifinde bahsettiği hususlar, “abartılı” tasavvufun karakteriyle benzeşmektedir. Dolayısıyla Serrâc, disiplin içi eleştiri yaparak “abartılı” tasavvufun ilkelerini nefyetmekte ve bu bakımdan şatahât ile galatât, nefy sürecinin saiki olmaktadır.

İkincisi şatahât kavramı “abartılı” tasavvufun yol açtığı sorunlarla mücadele kapsamında ortaya çıkmıştır ve bu açıdan da nefy sürecinin neticesidir. Nitekim bu “nefy” sürecinden sonra şu soru kaçınılmazdır: Tasavvuf bütün bu ithamlardan bağımsız ise sûfîlerin önemli bir kısmının, mevzubahis akımlardan ayrıştırılması güç olan davranış ve sözlerinin mahiyeti nedir? Bu çalışmada şatahât kavramının, mazuriyet beyanıyla bu soruya cevap sadedinde geliştirildiği tespit edilmiştir.

Serrâc'ın ifadesine göre şatahât tasavvufun bütününe ifade etmemekte ve arızı olarak bazı kısımlarda ortaya çıkmaktadır. Böylece Serrâc “abartılı” tasavvufun esas itibariyle tasavvufun kendisi değil de yalnızca bir yönü olduğunu iddia etmiş olmaktadır. Buradan hareketle şu ortaya konulabilir: Şatahât kavramıyla neticelenen nefy süreci aslında, din bilimleri nezdinde tasavvufun “bütünüyle bir abartı ya da şatahât alanı” olarak görülmesini tezyif etmeyi amaçlamıştır. Elbette bu çaba, tasavvufun din bilimi standartlarına uyum sağlaması ve uzlaşmanın gerçekleşmesi için elzemdi.

Din bilimleri ile uzlaşma sürecinde tasavvuf, şariat bilgisine aykırı görülen bünyesindeki bazı durumları şatahât ve galatât kavramı aracılığıyla tanımlamıştır. Din bilimlerine göre tasavvuf ile özdeşleşen bu yönelimlerin sûfiler tarafından reddedilmesinden sonra, tasavvufun gerçekte ne olduğu sûfilerin esas gündemini teşkil etmiştir. Bu anlamda nefy sürecini, “abartılı” tasavvufun ve şatahâtın yerini “ılımlı” bir tasavvuf anlayışına ve daha kontrollü bir dile bırakan tashih -ya da isbât- sürecinin aldığını öne sürebiliriz. İsbât sürecinde tasavvuf, şatahâtın zeminini oluşturduğunu kabul ettiğimiz “abartılı” tasavvufun tavrına daha mutedil bir yorum kazandırdı. Ahvâl ve âdâbın ön plana çıkarılması ve şatahât yorumculuğu bu sürecin parçasıdır. Tasavvufun kaynağının meşruiyetinin vurgulanması, yani disiplin içinde ortaya çıkan bilgilerin Kur'an ve sünnete dayandığını ortaya koymak da nefy sürecinden sonra gelen isbât sürecinin yani tasavvufu selbî değil de müspet anlamda tanımlayan önermelerin ana konusu olmuştur. İsbât sürecini şekillendiren ana kavram ise âdâb olmuştur. Çünkü âdâb bahisleri tasavvufun çeşitli meselelerdeki itidalli duruşunu ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda onun hem epistemolojisini hem de tasavvufun bir insan tecrübesi olarak neye karşılık geldiğini gösterir.

Serrâc'da şatahât meselesinin diğer yönü ise tasavvufun da diğer din bilimleri gibi bir terminolojiye ve iç otoriteye sahip olma hakkının vurgulanmasıdır. Serrâc şatahât bahsinin başında, şatah ibarelerini ehli olandan başkasının anlayamayacağını ve bu sûfiler hakkında hüküm vermenin kimsenin haddine olmadığını ısrarla belirtir. Ona göre şathiyelerden sahih bir yoruma ulaşmak ise ancak ehlinin, yani sûfilerin yapabileceği bir iştir, dolayısıyla diğer bilimler şatahât konusunda hüküm vererek sûfileri itham etmemelidir. Burada Serrâc, şatahâtı bir tasavvuf ıstılahı olarak beyan etmiş ve tasavvufun bilim olduğuna dikkat çekmiştir. Diğer yandan şatahât

yorumculuğunu s  f  lerle sınırlamış ve tasavvufun kendi kavramlarıyla i  disiplinini sağlayabileceğine vurgu yapmıştır. Serr  c'ın s  f  ler adına takındığı bu tavrı “yargısızlık talebi” olarak isimlendirebilir ve bu talebi tasavvuf ile din bilimleri uzlaşmasının şartı olarak değerlendirebiliriz. Bu bakımdan çalışmamızda ulaştığımız temel sonuçlardan biri, şatah kavramının, tasavvufun teşekkül sürecinde ilk olarak “aşırılık ve abartıya”, ikinci olarak “savunma” ve     nc   olarak da “uzlaşı” tavrına karşılık geldiğidir.

Öte yandan Serr  c'ın şatah  t   bir  stilah olarak vaz etmesinin ve savun   amacıyla kullanmasının din bilimleri nezdinde hedefe ulaştığını ve s  f  ler ile ulema arasındaki uzlaşıyı temin ettiği söylenebilir mi? Böyle bir sonuca varmak zor gözükmektedir. Böyle bir sonuçtan söz etmek diğer din bilimlerinin tasavvufa yaklaşımının merkeze alındığı başka bir çalışmanın kapsamına girmektedir. Bu çalışmada “şatah  t nedir?” sorusuna *el-Lüma*’ı merkeze alarak cevap aramaya gayret ettik. Çalışma boyunca tasavvufun teşekkül sürecinde şatah  t meselesinin ne kadar derinlikli bir öneme sahip olduğu sorusunu sürekli hatırd   tuttuk. Bu kapsamda şu neticeleri zikredebiliriz:

- şatah  t, tasavvuf içerisinde izaha ihtiyaç duyan bir “m  teş  bih  t” alanına karşılık gelir.

- şatah  t, s  f  nin vecd h  linin neticesi kabul edilmesi ve “taşma” kök anlamından hareketle açıklanması bakımından s  f  nin mazuriyetini beyan eden bir kavramdır. S  f  lerin durumuna açıklık kazandırmayı hedefleyen bir kavram olması hasebiyle şatah  ta “savun  ” kavramı da denilebilir. Dolayısıyla şatah  t, tasavvuf ile din bilimleri ilişkisinde merkez kavramlardan biridir.

- şatah  t, bir bilim olarak tasavvufa mensup s  f  lerin de terminolojisi olabileceğini bünyesinde barındıran bir kavramdır. Serr  c'ın şatah  t meselesini ele alışında gördüğümüz gibi şatah  tın yorumlanması s  f  lerle sınırlı tutulmak istenmiştir.

- şatah  t, tasavvufun pek çok kavramı ile ilişkili olan merkez kavramlardandır. Örneğin tasavvufta işaret kavramı, şatah dilini perdelemeye yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Ya da “hal” kavramı şatah  t sahibi s  f  nin durumunu izah ederken,   d  b bahislerindeki pek çok husus şatahın görünümlerini düzenler.

- Galat  t genel olarak s  f  lerin hatalarına karşılık gelirken şatah  tın, galat  t içerisindeki “seçkin” azınlıkta ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

- Şatahât esas itibariyle bir “ikilik” problemidir. Yani şatahât olarak isimlendirilen alan hem tasavvuf ve din bilimleri hem de Müslüman toplum içerisinde genel olarak ikilik oluşturmaktadır. Bu ikili alan, genelden özele doğru gidersek, şariat-hakikat, zahir-bâtın, sekr-sahv, tevekkül-kesb gibi alt meselelerinde gözükür. Özellikle şariat-hakikat ikilemi, şatahât da dâhil olmak üzere tasavvuf içerisindeki çeşitli problemlerin üst başlığını oluşturur. Abartı ya da aşırılıkla nitelenen alan da aslında bu ikilik sorunuyla ilişkilidir. Bir taraf kendini itidal kabul ederken öteki tarafa aşırı demek, bir sûfinin malını mülkünü ateşe vermesinin sûfiler arasında bir ilkesinin olması, fakat şariat bilgisinde bu davranışın caiz olmaması örneğinde görüleceği üzere, bu ihtilaf dilde ya da davranışları yönlendiren ilkelerde ortaya çıkmaktadır. İki farklı ilkeler alanı oluşturan bu olgu çoğunlukla dil üzerinden tespit edilmekte ve davranışlarda da tezahürleri müşahade edilmektedir. Şatahât, şarihler tarafından bir tür “taşma ve coşkunluk” kabul edilerek dilin sorumluluğu azaltılsa da bu esas itibariyle bir dil problemidir. Dil problemi olarak ortaya çıkan şatahât sebebiyle sûfilere ibâhî, hulûlî, bâtınî, mülhit, zındık, dalalet ehli, bidat ehli ve kâfir nitelemeleri yapılmıştır. Bu nitelemelerin hepsi aslında “ikilik ya da ikirciklik” ifade eden sorunlardan kaynaklanır.

KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebü'l-Alâ: **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2011.
- Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, trc. Ekrem Demirli – Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yay., 2015.
- Amman, Hasan Ahmed: **ed-Da'vâ ve's-şath inde's-sûfiyye**, Umman, Dâru'n-nûr, 2016.
- Ateş, Süleyman: **Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Attar, Feridüddin: **Evliya Tezkireleri**, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı, 2020.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehli Sünnet Akaidi**, trc. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yay., 2016.
- Bağdâdî, Hatîb: **Târîhu Bağdâd**, thk. Beşşar Avvâd Marûf, Beyrut, Dârü'l-garbi'l-islamî, 2002, erişim: <https://al-maktaba.org/book/31596>
- Başer, Hacı Bayram: **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul, Klasik Yay., 2017.
- Bedevî, Abdurrahman: **Şatahâtu's-sûfiyye**, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1949.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad: **es-Sıhah Tâcü'l-lüga**, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Beyrut, Dâru'l-İlmi'l-Mülâyîn, 1987, erişim: <https://al-maktaba.org/book/23235>
- Böwering, Gerhard: “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**,

trc. Abdurrezzak Tek, 2003, c. 12, sy. 2, ss. 361-384.

Cürcânî, Seyyid Şerif:

Ta'rîfât: Tasavvuf İstılahları, trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul, Litera Yay., 2014.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn:

Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Klavuzu, trc. Kolektif, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2016.

Demirli, Ekrem:

Aşk Nedir: İslam Düşüncesinde İman ve Amel İrtibatı Sorunu, (Ön baskı) İstanbul, Sufi Kitap Yay., 2014.

İbnü'l Arabî Metafizigi, İstanbul, Sufi Kitap Yay., 2016.

“Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2016, c. 2, s. 4, ss. 1-29.

“Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2007, s.15.

Ernst, Carl W.:

Words of Ecstasy in Sufism, Albany, State University of New York Press.

“Shath”, **The Encyclopaedia of Islam**, c. IX, 1997.

el-Ezherî, Muhammed el-Herevî:

Tehzîbü'l-Lüğa, thk. Muhammed Avz, Beyrut, Dâr İhyaü't-Türâsi'l-Arabi, 2001, erişim: <https://al-maktaba.org/book/7031>

- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed: **Kitâbü'l-Ayn**, thk. Kolektif, Beyrut, Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, erişim: <https://al-maktaba.org/book/1682>
- Gazzâlî, Ebû Hamid: **İhyâü ulûmi'd-dîn**, trc. Ali Arslan, İstanbul, Akit Yay., 1992.
- İhyâü ulûmi'd-dîn**, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, erişim: <https://al-maktaba.org/book/9472/36>
- Gümüştekin, İslim: “Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Tasavvuf Anlayışı” (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2018.
- Hemedânî, Aynülkudât: **Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar**, trc. Halil Baltacı, İstanbul, Dergah Yay., 2017.
- Zübdetü'l-Hakâik, Şekva'l-Garîb; Hakikatlerin Özü, Garibin Şikayeti**, trc. Kolektif, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2016.
- Herevî, Hâce Abdullah: **Menâzilü's-Sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak**, trc. Abdurrezzak Tek, Bursa, Emin Yay., 2008.
- Harakânî, Ebû'l-Hasen: **Fakrın Makamları**, trc. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul, Büyüyen Ay Yay., 2017.
- Harrâz, Ebû Sa'îd: “Hakk Taliplerinin Dereceleri: Kitâbü'z-Ziya”, **Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler**, trc. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, ss. 66-70.
- “Yakınlık Makamı: Kitâbü's-Safâ”, **Kalplerin Makamları: Büyük Sûfilerden Seçme Metinler**,

- trc. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayy Kitap, 2015, ss. 54-65.
- Hücvîrî, Ali b. Osman: **Hakikat Bilgisi**, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay, 2014.
- İsfahânî, Ebû Nuaym: **Hilyetü'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası**, trc. Hasan Yıldız-Hüseyin Yıldız-Zekeriya Yıldız, İstanbul, Ocak Yay., 2015, c. I-XII.
- Hilyetü'l-evliya tabakâtü'l-asfiyâ**, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, erişim: <https://al-maktaba.org/book/33728>
- İbnü'l-Cevzî: **Telbîsü İblis: Şeytanın Hileleri**, trc. Mehmet Ali Kara, İstanbul, Polen Yay., 2017.
- İbn Fâris, el-Hemedânî: **Mücemu mugâyîsu'l-lüga**, Dâru'l-Fikr, 1979, erişim: <https://al-maktaba.org/book/21710>
- Mücmelü'l-lüga**, thk. Abdülmuhsin Sultan, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1986, erişim: <https://al-maktaba.org/book/9252>
- İbn Hanbel, Ahmed: **Kitâbü'l-Vera**, thk. Zeynep İbrahim Karut, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1983.
- Kitâbü'z-Zühd**, trc. M. E. İhsanoğlu, İstanbul, İz Yay., 2015.
- İbnü'l-Arabi, Muhyiddin: **Fütûhât-ı Mekkiyye**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2008, c. I-XVIII.
- İbn Münevver, Muhammed: **Tevhidin Sırları**, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yay., 2004.
- Karamustafa, Ahmet T.: **Tasavvufun Oluşumu**, trc. Nagihan Doğan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yay., 2017.

- Kastallânî, Ebû Bekr Kutbuddin: **Nasîhatün Sarîhatün**, thk. Hasan Ahmed Amman, Umman, Dâru'n-nûr, 2016.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir: **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2014.
- Kevvârânî, B. el-Medenî: **Tenbihü'l-ukul alâ tenziyeti's-sûfiyye an i'tikâdi't-tecsîm ve'l-ayniyye ve'l-ithadi ve'l-hulûl**, thk. Muhammed Abdülkadir Nassar, Kahire, Dâretü'l-Karaz, 2011.
- Knysh, Alexander: **Tasavvuf Tarihi**, trc. İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yay., 2008.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm: **İlahî Kelâm'ın Sırları; Letâifü'l-İşârât**, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Fikriyat Yay., 2020.
- Letâifü'l-İşârât; Tefsîru'l-Kuşeyrî**, thk. İbrahim Besyûni, Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, erişim: <https://al-maktaba.org/book/23629/206#p1>
- Risâletü'l-Kuşeyriyye**, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire, Dâru'l-Meârif, erişim: <https://al-maktaba.org/book/9953>
- Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi**, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2016.
- Mansûr, Hallâc-ı: **Tavâsin "Ene'l-Hakk"**, trc. Yaşar Günenç, İstanbul, Yaba Yay., 2002.
- Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâbü't-Tavâsin**, trc. Yaşar Nuri Öztürk, İstanbul, Fatih Yay., 1976.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur: **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, thk. Mecidî Baslum, Beyrut, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2005, erişim: <https://al-maktaba.org/book/32658>

- Kitâbü't-Tevhîd**, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM, 2016.
- Massignon, M. Louis: **İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi-1**, trc. İsmet Birkan, Ankara, Ardıç Yay., 2006.
- Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu**, trc. Mehmed Ali Aynî, İstanbul, Ataç Yay., 2020.
- Mekkî, Ebû Tâlib: **Kalplerin Aızı**, trc. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 2018, c. I-IV
- Muhâsibî, Haris: **el-Mekâsib: Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması**, trc. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlkharf Yay., 2012.
- Nassar, Muhammed Abdülkadir: **el-Meslekü'l-celîyyu fî hükmi şathi'l-velî**, Kahire, Dâretü'l-Karaz, 2011.
- Nicholson, Reynold A.: **Tasavvufun Menşei Problemi**, trc. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 2018.
- Nifferî, Abdülcebbâr: **Mevâkıf**, trc. Nurullah Koltas, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2017.
- Sâhib bin Ubbâd: **Kitâbü'l-Keşf an müsâvî şî'ri'l-mütenebbî**, Bağdat, Mektebetü'n-Nehda, 1965, erişim: <https://al-maktaba.org/book/32207>
- Schimmel, Annemarie: **Hallâc: Kurtarın Beni Tanrı'dan**, trc. G. Ahmetcan Asena, İstanbul, Pan Yay., 2018.
- Sehlegî: **en-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr**, thk. Abdurrahman Bedevi, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1949.
- Serrâc, Ebû Nasr: **el-Lüma'**, thk. Kâmil Mustafa el-Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2016.

- İslam Tasavvufu**, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yay., 2012.
- Sühreverdî, Ebü'n-Necîb: **Yol Ahlakı: Âdâbü'l-Mürîdîn**, trc. Süleyman Gökbulut, İstanbul, Büyüyenay Yay., 2014.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman: **Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler**, trc. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018.
- “Risaletün fî galatati's sufiyye”, **Mecmua-i asar-i Ebû Abdurrahman es-Sülemi**, ed. Naasrullah Pürcevâdî, Tahran, Merkez-i Neşr-i Danişgahi, erişim: <http://ktp.isam.org.tr>
- Uludağ, Süleyman: “Hallâc-ı Mansûr”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, c. 15, İstanbul, TDV Yay., 2012, s. 377-381
- Tasavvuf ve Tenkit**, İstanbul, Dergâh, 2016.
- Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Marifet, 1995.