



tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Ankara 2004

tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN

1302-3543

İmtiyaz Sahibi

Bayram Yayıncılık Adına
Hasan BAYRAM

Editör

Ethem CEBECİOĞLU

Hakem Kurulu

Mustafa AŞKAR, Ethem CEBECİOĞLU, Mehmet DEMİRCİ, Dilâver GÜRER,
Mustafa KARA, M. Erol KILIÇ, Himmet KONUR, Turan KOÇ, Mustafa TAHRALI,
Osman TÜRER, Süleyman ULUDAĞ, Erhan YETİK, H. Kâmil YILMAZ, Abdülhakim YÜCE

Genel Yayın Yönetmeni

Ali ÇINAR

Yayın Kurulu

Mustafa AŞKAR (Sorumlu), Ethem CEBECİOĞLU, Baki ADAM,
Mehmet AKKUŞ, İrfan AYGAN, Şamil DAĞCI, Zülfikâr GÜNGÖR,
Sabri HİZMETLİ, Mehmet ÖZDEMİR, Mehmet PAÇACI, İbrahim SARIÇAM,
Ahmet Nedim SERİNSU, İdris ŞENGÜL, İsmail Hakkı ÜNAL, Ali YILMAZ

İdare Merkezi / Yazışma

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU AÜ İlahiyat Fak. Beşevler/Ankara
Tel. (0 312) 212 68 00/229

Web Sitesi

www.tasavvufdergisi.com

e-posta

tasavvufdergisi@yahoo.com

Dizgi / Teknik Hazırlık

tasavvuf

Kapak Tasarım

Sarakusta

0 312 468 96 90

Baskı

Erkam Matbaası

0 212 671 07 00

tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi *bakemli* bir dergidir. Dergiye gelen yazılardan yazarları sorumludur. Yayın hakları dergiye aittir. Yazılı izin olmadan, hiçbir şekilde kısmen ya da tamamen çoğaltılamaz. Gelen yazılar yayınlansın, yayınlanmasın iade edilmez.

Altı ayda bir yayınlanır.

Yıl: 5 Sayı: 13 Temmuz-Aralık 2004

Fiyatı 15.000.000 TL. (KDV Dahil)

Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu

Fritz MEIER*

Çev. Ramazan MUSLU

Dr., Sakarya Ü. İlâhiyat Fakültesi

Tasavvuf, miladî 8. yüzyıldaki ilk başlangıcından bugüne kadar özelliklerinden bir çoğunu korumuş, bununla birlikte onların bir kısmı da değişikliğe uğramıştır. 9. yüzyıl tasavvufu ile 14. yüzyıl tasavvufunu karşılaştıracak olursak ilk bakışta aşağıdaki farklar göze çarpar: 9. yüzyılda tasavvufun dili, günümüze ulaşan birkaç parça dışında, İslâm'ın entelektüel tarihine ait bu dönemdeki yazılı ürünlerin tamamında olduğu gibi, doğal olarak Arapça'ydı. 14. yüzyılda ise özellikle Farsça olmak üzere başka diller kullanılmıştır. 9. yüzyılda tasavvuf, genellikle kabul gören dini disiplinlerle henüz ilişkilendirilmemişken, 14. yüzyılda bu ilişki kurulmuştur. 9. yüzyılda tasavvuf, hükümet yetkilileri nazarında kuşkulu bir konuma sahipken, 14. yüzyılda genellikle hükümetten özel bir ilgi görmüştür. Teşkilatı söz konusu olduğunda tasavvuf, 9. yüzyılda fertlere dayanmış ve tamamen kendi yöntemleriyle yetinmiştir. 14. yüzyılda ise, esas olarak tarikatlar ve nüfuzlu aile girişimcileri aracılığıyla teşkilatlanmış ve sıkça hamilerden ve devletten destek görmüştür. Liderlik makamında oturanlar, kısmen dünyevî gücü elinde bulunduranlar tarafından atanmıştır. Buna karşılık bazı bölgelerde önceden sadece hükümet ile tasavvuf arasında var olan gizli karşıtlık, doğrudan siyasî çatışma

* Nachlass Fritz Meier (1912-1998), Teoloji ve Mistisizm üzerine yazılar yazmış İsveçli bir ilim adamıdır. 1949-1982 yılları arasında Basel Üniversitesi'nde İslam Araştırmaları Profesörü olarak çalıştı. İslam Sufizmi, Teoloji, Fars ve Arap şiiri ve Filoloji ile ilgilendi. Makaleleri *İslam Dindarlığı ve Mistisizm* adı altında İngilizceye çevrilmiş ve Brill tarafından basılmıştır. "Kuşeyrî'nin Tertîbü's-sülûk'u", "Önemli Bir Süfi Yazma Keşfi", "Ölüyü Lanetlemeye Karşı Peygamber'in Bir Hadisi", "Şerefüddin Belhî ve Mevdüddin Bağdâdî Arasındaki Yazışmalar", "Sümediyîye: Şam'da Kâdiri Tarikatının Bir Kolu", "Muvahhidler ve Murâbıtlar" ve "6-12. yy. Mağrib Velilerine Dair Tahir es-Safedî'nin Unutulan Bir Eseri" yayımlanan makalelerinden bazılarıdır. Ayrıca "Muhammed'e Saygı", "Velilere Saygı" ve "Sufizm Üzerine" adlı makaleleri ise henüz yayımlanmamıştır.

Müellif hakkında bilgi için bk. <http://www.ub.unibas.ch/spez/meier/index-eng.htm>

şekline dönüşmüştür. 9. yüzyılda tasavvuf, felsefi ve metafizik meselelerle hemen hemen hiç ilgilenmezken, 14. yüzyılda böyle bir merak her alanda ortaya çıkar. 9. yüzyılda klâsik sûfî temsilcileri, mümkün olduğu kadar keşif yönünü gizlerken, 14. yüzyılda bu özellik, bir sûfinin manevî yaşamının tanınma ögesini teşkil etmiştir. 9. yüzyılda sûfî şeyh, ilâhiyat alanının herhangi bir branşında ders veren herhangi bir alim gibi sûfî hikmet biçimlerinin bir öğretmeni ve onun gözetiminde ders alan kişi ise bir öğrenciyken, 14. yüzyılda, temelde manevî olgunluğa eristirmeye çalıştığı bir öğrenci grubunun sorumlusu hâline gelmiştir.

Bunlar farklılıkların sadece bazılarıdır. Ele alınacak herhangi bir periyodun olguları, doğal olarak birçok karşılıklı bağlantı vasıtasıyla birbirleriyle ilişkilidir. Fakat bu, bütün değişimlerin zorunlu olarak eş zamanlı meydana geldiği anlamına gelmez. Kişisel değişimlerin birdenbire meydana geldiği veya onların tarihlerinin kesin olarak tespit edilebildiği varsayılmamalıdır. Herhangi bir değişim veya dönüşümün, daima kamil bir tabiatın değişimi olduğunu iddia etmek de yanlış olacaktır. Aksine, eski olan birçok şey, yeninin yanında yerini alarak güncel olmaya devam etmektedir. Belirli dışsal olayları, uzun vadeli dönüşümlerin sorumlusu saymanın kışkırtıcı cazibesi karşısında dikkatli olmak gerekir. Kanıtlanabilir bir yanlış da, 13. yüzyılda Moğol istilasının bu süreçleri başlattığı veya onların gelişmesini hızlandırdığı şeklindeki, elimizin altındaki düşüncedir. Yukarıda bahsedilen örneklerin tümü, daha erken bir tarihte meydana gelmiştir.

Ben burada en son bahsedilen olguya, yani ders veren bir talim şeyhinin, bir öğretmen gibi öğrencilerini yakından gözetleyen bir terbiye şeyhine dönüşmesini ele almak istiyorum. Bu dönüşüme ilk olarak 1390 yılında vefat eden Faslı İbn Abbâd er-Rundî¹ tarafından işaret edilmiştir. O, şeyhin daha önceki tipini "talim

1 Paul Nwyia, *İbn Abbâd de Ronda (1333-1390), Lettres de direction spirituelle (er-Resâil es-Suğrâ)* Beyrut 1958, ss. 106-15, 125-38; Muhammed b. Tawî et-Tancî, *Şifâi's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil*, İstanbul 1957-58, ss. 111-27; Ahmed b. Acibâ (ö. 1809) Yanlış bir şekilde Ebû'l-Abbâs el-Mürsî'ye (ö. muhtemelen 1287) atfedilmektedir. (J. L. Michon, *Arabica* 16, 1969, 119 vd.). Rundî'nin görüşlerine makalemde dikkat çekmiştim: *'Qushayrî's Tartîb al-Sülûk'*, ss. 94-96.

Burada, Kuşeyrî'nin *Tertîbî* hakkında aşağıdaki açıklamayı yapmak istiyorum: Çalışma ilk defa *er-Resâilî'l-Kuşeyriyye* ile birlikte basıldı. Nşr. Fir Muhammed Hasan, *el-Ma'bedü'l-merkezî li'l-ebbâsî'l-İslâmîyye*, (Basım yeri ve basım tarihi yok.), Pakistan, ss. 64-80. Sonra Qassim al-Samarrai tarafından yayımlandı. *The Theme of the Ascension in Mystical Writings*, Bağdat 1968, I, ss. 155-177. Pakistan baskısı, (s. 69, dipnot 1 ve 2), anlaşılması güç Ebû'l-Fevâris'i (Kuşeyrî'nin *Tertîbî's-sülûk*ü, 99-100), Ebû'l-Fevârisi'l-Hasan b. Ahmed b. Muhammed b. Fâris b. Sehl el-Bezzâz (344-421/955-1030 Bağdat'ta); yine onun kadar anlaşılması zor olan Harakânî (ö. 428/1033) olarak tanımlayabileceği kanaatindedir. Bu nedenle Kuşeyrî'nin Harakânî (*Keşfü'l-mabçûb*, nşr. Jukovski, s. 205, satır, 5-7/çev. Nicholson, s. 163) ile görüşlüğü varsayılmaktadır. İkinci tanımlama muhakkak inkansız değildir. Fakat hiçbir şey ispatlanmış değildir ve problem, Şef Abdülaziz'den alınıp olduğum "17 Kasım 1964, Karacı" tarihli bir mektuptaki önemli bir referanstan dolayı hala çok karmaşıktır. Yani, benim yayınladığım *Tertîb*'in 1, 5, 8 ve 9. fasıllarından yapılan Farsça bir özet, Attar'ın *Tezkiretül-evliyâsı*'nda (II, s. 307, satır, 4-24 ve s. 308, satır, 25'ten s. 309, satır, 11'e kadar) bulunmuştur. Bunlar Kuşeyrî yerine Os-

şeyhi", 'üstad'; sonraki tipini ise 'terbiye şeyhi', 'eğitmen' veya 'talim ve terbiye şeyhi' olarak adlandırmıştır. Bununla o, ikinci tip şeyhin gerçekte akademik bir öğretmen işlevini kaybetmediğini, bilakis öğretmen olduğu kadar eğitimci de olan ikili bir fonksiyon üstlendiğini kastetmektedir. Rundî, talim şeyhi ile elden ele dolaşan bir ders kitabını neredeyse aynı seviyede tuttuğunu gizlememiştir. Yani bir kimsenin pratik yapmak için sûfî ders kitapları okuması, bilgi veren bir şeyhi dinlemesi gibidir. Rundî'nin iddiasına göre, Allah'ı arayanlar arasında zeki kimseler, daha fazla yardıma ihtiyaç duymazlar ve daha önceki dönemden bu ya-

man el-Mağribî (ö. 373/983 Nişâbü'r)'ye isnat edilmiş midir? Özet, Ebü'l-Fevâris'in de yer aldığı hikayeyi (Tezkire, Ebü'l-Fâris) bazı değişikliklerle içermektedir. Bu probleme, J. Pedersen tarafından ('Le Tunusien Abu 'Usman al-Magribi et le sufisme occidental', *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, ss. 705-16) değinilmemiş ve hala açıklanmayı beklemektedir.

Terîb'in ne Pakistan ve ne de Sâmerrâî baskısı, bana, belki üç yerin dışında metnimdeki değişikliğin nedenini verir. Bunlar: Kuşeyrî'nin *Terîbü's-sülûk*'ünde s. 117, satır, 2'deki '*battâ tekûne*', belki '*battâ yekûne*'den daha güzel bir okuyuş olabilir; s. 117, satır, 12'deki '*meselî'l-mubtedî*'i' belki '*kîle: el-mubtedî*'u'dan daha güzeldir ve s. 117, satır, 13'deki '*yetevehbeme*' belki '*tevehbeme*'den daha güzeldir. '*Meselî*', herhangi bir yazmada bulunmamıştır, fakat Kuşâşî'de '*Misâhî*' şeklindedir. '*Meselî*', kolaylıkla bozularak '*kîle*' haline gelebilir. Fakat bu kesin değildir. '*Yetevehbeme*', pekala V'de dönüşürülebilir, fakat bu, bendeki fotokopiden açık bir biçimde anlaşılamaz. Farsça '*deb-yâzdeb u deb-nîm*' ifadesinde olduğu gibi. Bununla birlikte ben hâlâ konuyu izah edemiyorum. Bu arada ben, Şemseddin Muhammed Dekâik-i Mervezî'nin "*Râbau'l-ervâb fî sûrîri'l-mîsrâb (Babtiyâr-nâme)*" adlı eserindeki (Tahran 1345, s. 172) bir cümlesinde '*deb-yâzdeb*' ifadesiyle karşılaştım: "Bu bağlantılar sayesinde o, olan her şeyin kralın kulağına gittiğini ve onun '*be-deb yâzdeb*' konusunun ayrıntılarını duymuş olduğunu anladı". Bu belki, 'tamamen' kelimesi gibi, benzer bir anlamı alternatif olarak seçmeye meylettirebilir. Benim çevirimdeki (Kuşeyrî, *Terîbü's-sülûk*, s. 128) ilgili cümle farklı bir anlama gelir; ifadeyi çeviriye son teşebbüsüm için Kuşeyrî'nin *Terîb* adlı kitabının 128. sayfasına bakınız. Ek olarak, sayfa 130'daki 30 numaralı dipnotta geçen çeviriyi, sayfa 132, satır, 17'de geçen 'strength/güç-kuvvet' yerine 'vitality/hayat-canlılık' çevirisini örnek olarak vermek ve beraberrinde 36. dipnotu göstermek istiyorum. (*kuvvetî'n-nefs*i okuyunuz.)

Terîb'in metninde kullandığım kitaplara saygı duymakla birlikte, Sâmerrâî'ye birkaç önemsiz düzeltmeyi göstermek ve aynı zamanda burada kaydedemediğim birçok hatadan dolayı da onun kusurlu olduğunu itiraf etmek zorundayım. Onun tekrar ettiği ifade -ki ben onun bütün farklılıklarını tamamen not etmedim- benim izahımdan dolayı gereksizdir (*Terîb*, ss. 106 vd.) ki ben metni kelimesi kelimesine intikal ettirmemeyi bilinçli olarak istedim. Sâmerrâî'nin kendi baskısında metinle ilgili aşağıdaki yanlışlar düzeltilmelidir: s. 158, satır, 22: *fe-emmâ mâ sivâhî*; s. 159, satır, 10: *kablehî (kalbuhî)*, metinde inkânsızdır; s. 159, satır, 21: *leyse (va'v'sız) ba'de bâzibî'l-bâleti li-beşerîyyetihî sultânun*; s. 159, satır, 22: *Sultânû bâze*; s. 160, satır, 6: *ve ezkâran*; s. 160, satır, 16: *yeridî alâ kalbihî...nazarun (fe-in nazara değil)*; s. 160, satır, 18: *âdâbehî (el-edebe değil)*; s. 161, satır, 4: *el-lisâni nefsihî fe-izê*; s. 161, satır, 14: *talabe (tâlebe değil)*; s. 161, satır, 22: *bâl-i bâze'l-şûrbî*; s. 161, satır, 23: *battâ innehî izê*; s. 162, satır, 5: *bâzibî'l-lezzetî*; s. 162, satır, 6: *izâ beleğa*; 162, I, 10: *en lâ yenâme (lâ gereklidir)*; 162, satır, 5: *mîkâtibehî (belki mîkâtibeten'den daha güzeldir)*; s. 162, satır, 17: *yecidî merraten kelâmen*; s. 162, satır, 20: *irtefa' (va'v'sız)*; s. 162, satır, 21: *mâ kâle (zâlike'siz)*; s. 163, satır, 2: *îlîfe fî (Dozy'ye bakınız)*; s. 163, satır, 7: *darâbehî*; s. 163, satır, 19: *tatmin edici değildir*; s. 164, satır, 9: *fe in (fe izâ değil)*; s. 164, satır, 14-15: *cîz'en*; s. 164, satır, 18; s. 165, I, 1: *et-tefessî (benim çevirim de aynı manayı verir)*; s. 165, satır, 14-15: *bacer (metin parçası şüpheli duruyor)*; s. 166, satır, 8-10: *budây (dh Farsça dilbilimsel tarihini göz önünde tutmayı gerektirir)*; s. 166, satır, 9-10: *ecidî fî sırri en ekûl*.

na meşhur 'geçmiş güzel dönem' kanaatine göre sadece talim şeyhlerinin bulunduğu o günlerde, zeki insanların varlığı genel bir kuraldı. Öğrenmeye düşkün olanlar, böyle üstatları ziyaret ederek ve uzun süre onlarla birlikte kalarak gerekli bilgiyi elde ettiler. Aslında sonraları standart bir uygulama olmuş daha güvenli yol, eğitim sürecinin tamamını terbiye şeyhinin yanında geçirmektir. Bu, psikolojik rehberliğin merkezde bulunduğu durumlarda ortaya çıkan bir terbiye şeklidir. Çünkü hiç kimse, temelde nefsin engellerinden kurtulmuş değildir. Rundî, değişikliği miladî 11. yüzyıldaki bir zaman dilimine yerleştirmiş gibi gözüküyor. Onun yorumuna göre, Muhâsibî (ö. 857), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 996) 've diğerleri', Rundî'nin kafasındaki anlamda terbiyeye henüz atıfta bulunmamışlardır.

Serrâc'ın *Lümâ'î* gibi 10. yüzyıl sûfî ders kitapları ile Ömer es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârifî* gibi miladî 1200 dolaylarında yazılan kitaplar karşılaştırıldığında, bu yönde ve bu zaman diliminde bir değişme meydana gelmediği hemen görülür. Fakat daha erken dönem sûfilerinin, henüz terbiyeye ihtiyaç duymadıkları ve bu yüzden onunla meşgul olmadıkları gibi bir iddia kuşkuludur. Bu, daha fazla araştırma yapmayı gerektiren bir konudur. Rundî'nin terimleriyle konuşmak gerekirse, bu amaç için ilk önce aydınlığa kavuşturulması gereken şey, '*sûfî ta'lim*' ve '*sûfî terbiye*' kavramlarından bizim ne anladığımızdır. Biz, kaynakların değişime ilişkin ne söylediklerine ancak o zaman değinebiliriz.

Talim ve terbiye arasındaki farklarla ilgili ilk soruya aşağıdaki şekilde cevap verilebilir:

Talim, bir şeyhin sûfî hikmetine dair bilgiyi karşılıklı konuşma veya bir ders şeklinde vermesini ifade eder. Bu, şeyhin evinde, bir mescitte, bir tekkede veya bir başka yerde olabilir. Öğrenciler ise, şeyhin etrafında toplanabilen bir öğrenci grubunu ya da tek bir öğrenciyi ihtiva edebilir. Talim, az veya çok geliş-güzel elverişli durumlarda ya da muntazam olarak düzenlenmiş toplantılarda verilebilir. Talim bir ihtiyaçtır, istekli bir şekilde aranmalı ve öğrenciler tarafından önemsenmelidir. Şeyhin tasavvufia ilgili sözleri, az ya da çok kanunlaşmış bir hukuk kuralı kadar yüksek bir değere sahiptir ve bunlar şeyhten şeyhe benzer şekilde farklılık arzedebilir. Şeyhlerin yazılı ve sözlü olarak anlattıkları, belirli bir devamlılığı sağlar ve sûfî bilgisinin sürekli bir yükselişine ve öğrenme ile ilgili malzemelerin ortaya çıkmasına sebep olur.

Şeyh, mistik mücâhede ve bilgi hedefini gerçekleştirmiş tecrübeli bir şahsiyet olarak görülür. Tînâtî (ö. 951'den sonra) bunda ısrar eder ve şöyle der: '*Şeyhin makamı, sadece kendisini arıtmayı tamamlamış birisi tarafından hak edilir. Hâlâ yapacak şeyi olan bir kimse, mürididir ve bir mürid başka bir müridin sorumluluğunu üstlenemez*'.² Mürid, şeyhin davranışlarını taklit etmelidir. Ebû Ab-

2 Mustafa el-Arûsî: *Netâicü'l-efkârî'l-kudsiyye fî beyânî maânî Şerbi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye li-Şeyhi'l-İslâm Zekerîyyâ el-Ensârî*, Bulak 1290, I, s. 193 (Münâvî'den)

dullah es-Siczî (10. yüzyıl) şöyle söyler: 'Mürîd için en yararlı şey; sâdiklarla beraber olmak, onların ablâkî özelliklerini ve faziletlerini taklit etmek, Allah dostlarının kabirlerini ziyaret etmek, dostlarına ve yol arkadaşlarına hizmet etmektir'.³ Yahya b. Muâz er-Râzî ise şu açıklamayı yapar: 'Şeyhinin yaptıklarından bir şey öğrenmeyen kimse, sözlerinden hiçbir şey öğrenemez'.⁴

Bir şeyh saygıyı hak eder ve bundan memnun kalır. Mîmşâd ed-Dîneverî (ö. 911)⁵ ve İbrahim b. Şeybân el-Kırmîsînî (ö. 950 civarı),⁶ şeyhlere hürmet gösterilmesini ister. Ebû Ali es-Sekafî (ö. 940) de aynı şeyi gerekli görür, aksi takdirde kişi onlardan istifade edemez.⁷ Şehâdet getirmesi istendiğinde ölüm döşeğinde ki bir şeyh şöyle cevap verdi: 'Saygısız davranmayın!', (bî-hurmetî ma-kun).⁸

Kimse şeyhin duygularını incitmemelidir. Aksi hâlde kişi, Ca'fer el-Huldî'yi (ö. 959) kızarmış tavuk yemek için terk eden Hemedânî bir adamın başına gelenleri tecrübe edebilir: Bir köpek tavuğu ondan kapmıştı.⁹ Ve bir kimse, başka birisinin şeyhi hakkında küçültücü sözlerin söylenmesine izin vermemelidir. Ensârî (ö. 1089), İbn-i Sem'un hakkında kötü bir düşünceye sahipti. Çünkü İbn-i Sem'un, Ensârî'nin dolaylı şeyhi Huşrî'yi tahkir etmişti. Her kim, Ensârî'ye göre, bu tür davranışlara müsaade ederse o, bir köpekten daha kötüdür.¹⁰

Kişi şahsî işlerine ya da seyahatlerine başlamadan önce şeyhinden izin almalıdır. Kâzerûnî (ö. 1035) bunda ısrar eder,¹¹ İbn Hafîf (ö. 982), öğrencileri arasında

3 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, (nşr. Nüreddin Şeribe), Kâhire 1953, s. 255, satır, 7-9; Johannes Pedersen, *Ebû Abd al-Rabmân Mubammad b. Al-Husain b. Mubammad b. Mîsâ el-Sulamî: Kitâb tabaqât al-Süfîyya*, Leiden 1960 s. 252, satır, 7-9.

4 Abdulvahhâb eş-Şârânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire 1355, altbaşlık: *Ebû Zekeriyâ Yabyâ b. Muâz*, I, s. 69; bu Sülemî'de geçen ifadelerden birini hatırlatır, *Tabakât*, Kahire, s. 113, satır, 15-16/Leiden, s. 104, satır, 5-6 (farklı); Şârânî, *el-Envârü'l-Kudsîyye fî ma'rifeti kavâidî's-süfîyye*, Kâhire 1962, I, s. 201. (İfadeyi Ebû Bekir el-Varrâk'a isnâd eder.)

5 Sülemî, *Tabakât*, Kahire, s. 318, satır, 5-7/Leiden, s. 320, satır, 3-5; Abdurrahmân-i Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hadarâtü'l-kuds*, nşr. Mehdi-i Tevhîdîpûr, Tahran 1337, altbaşlık: *Mîmşâd ed-Dîneverî*, s. 94. (Sülemî baskısında, belki de doğru bir şekilde 'Mîmşâd' şeklinde okunmuştur.)

6 Sülemî, *Tabakât*, Kahire, s. 405, satır, 15-16/Leiden, s. 320, satır, 9-10; Abdullah el-Herevî el-Ensârî, *Tabakâtü's-süfîyye*, nşr. Abdullhay Habîbî, Kâbil 1341, s. 404; Câmî, *Nefehât*, altbaşlık: *İbrahim b. Şeybân*, s. 216.

7 Sülemî, *Tabakât*, Kâhire, s. 363, satır, 12-13/Leiden, s. 372, satır, 10-11; Ensârî, *Tabakât*, s. 380; Câmî, *Nefahât*, altbaşlık: *Ebû Ali es-Sekafî*, s. 203.

8 Ebû'l-Kâsım Abdulkерim b. Havâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, Kâhire (müteaddid baskılar), '*bâbu abvâlibim inde'l-burîci mine'd-dünya*'; Arapça metinde Farsça cümle. Bu, Şeyh Ahmed b. Nasr'ın durumunda aynı adı taşıyan Nesâ'lı bir sûfinin (bk. Ensârî, *Tabakât*, s. 308, son satırda ve *Nefahât*, s. 289, Ahmed-i Nasr alt başlığında) sorusudur.

9 Kuşeyrî, *Risâle*, *bâbu hfzi kulûbi'l-meşâyih*.

10 Ensârî, *Tabakât*, s. 449; Câmî, *Nefehât*, altbaşlık: *Ebû'l-Hüseyn b. Sem'un*, s. 233.

11 Mahmûd b. Osman, *Firdevsü'l-mürşîdiyye fî esrârî's-samedîyye*, nşr. F. Meier, *Die Vita des Scheich Abu Isbaq al-Kazaruni in der persischen Bearbeitung von Mahmud b. Utman* olarak, Bibliotheca Islamica 14, Leipzig 1948, s. 341, satır, 18-23; s. 346, satır, 16-347, satır, 5/nşr. İrec-i Efşâr, Tahran 1333, s. 313, satır, 9-14; s. 317, satır, 14-318, satır, 2.

bu kuralın ihlâl edildiğini sıkça belirtir.¹² Huşrî (ö. 982) Herat'tan hac niyetiyle şeyhlerinden izinsiz yola çıktıkları için birkaç müridi Bağdat'ta evlerine gönderir.¹³

Şeyhi ziyaret etmeye imkân veren her fırsat değerlendirilmelidir. Ali b. BUNDÂR'a, ŞAM'da İbnü'l-Cellâ (ö. 918-19) tarafından şehirde bulunduğu ilk üç günü nerede geçirdiği sorulduğunda, o, İbn Cevsâ'nın imlâ ettirdiği hadisleri yazdığı cevabını verir. İbnü'l-Cellâ 'Yani, sadece övgüyü hak eden (sünnet), seni yapmanın gerekenden (farz) alıkoydu' diyerek onu azarlar. Ensârî bunu şöyle yorumlamıştır: 'Pîrleri ziyâret, bu insanların vazifelerinden birisidir. Çünkü onlar, pîrleri ziyaret vasıtasıyla başka hiçbir yerde öğrenemeyecekleri şeyleri öğrenirler'.¹⁴ Ebü'l-Hüseyn ed-Derrâc (ö. 932), Yûsuf b. el-Hüseyn er-Râzî'yi (ö. 916-17) görmek için Rey'e geldiği zaman, Râzî ona seyahatinin amacının ne olduğunu sorar. O cevap verir: 'Sizi ziyaret etmek'. Râzî tekrar sorar: 'Eğer burada yol üzerinde sana bir at veya bir kız teklif edilseydi, bu seni benim ziyaretimden alıkoyar mıydı?' Derrâc şöyle cevap verir: 'Bilmiyorum, zaten Allah beni böyle bir fitne ile imtihan etmedi'.¹⁵

9. yüzyılda bu tür ziyaretler, bir şeyhin duâsını almak ümidiyle yapıldı ve bir şeyhin ölümünden sonra ise onun mezarını ziyaret etmek sûretiyle bereket elde edilirdi. Meselâ, Bistâmî'nin kabri ziyaretçilerin yöneldiği bir yerdi.¹⁶

Aynı zamanda farklı düşünce okulları da şekillenmeye başladı. Bezzâz (ö. 9 yüzyıl), Serî ve Bişr el-Hafî'den ders aldı ama Musûhî'nin yolundan gitti.¹⁷ Huldî (ö. 959); Nûrî, Ruveym, Semnûn, Cüneyd ve diğerleriyle birlikte oldu, fakat Cüneyd'in gözetiminde terbiye görmesiyle meşhur oldu.¹⁸ Dukkî (ö. 970)'nin de birçok şeyhle ilişkileri oldu, ancak o İbnü'l-Cellâ'nın yolunu izledi.¹⁹ Sülemî'nin bunu tanımlamak için sıkça kullandığı ifade, sadece 'intemâ ilâ' ifadesinin 'sa-bibe' sözünden farkını gösterir. Ensârî; birincisini, 'nisbet kerden be veya bâ; ikincisini ise 'sobbet kerden' olarak çevirir.

12 Ebü'l-Hasen ed-Deylemî, *Sîret-i Ebû Abdullab İbnü'l-Hafîf eş-Şîrâzî*, nşr. Annemarie Schimmel Tarih, Ankara 1955, s. 157; Ensârî, *Tabakât*, s. 436 (özetlenmiş).

13 Ensârî, *Tabakât*, s. 450; *Nefabât*, altbaşlık: *Ebû Nasr Habbâz*, ss. 233-34; Abdullah el-Hüseynî el-Ma'rûf bi Asilü'd-dîn-i Vâiz-i Herevî, *Maksadü'l-ikbâlî sultânîyye*, Fikrî-i Selçukî, *Risâle-i Mezârât-ı Hirât*, Kâbil 1967, s. 23.

14 Sülemî, *Tabakât*, Kahire, s. 502, satır, 3-6/Leiden, s. 534, satır, 9-12; Ensârî, *Tabakât*, s. 249; *Nefabât*, altbaşlık: *Ali b. BUNDÂR*, ss. 115-16; Şârânî, *Tabakât*, altbaşlık: *Ali b. BUNDÂR*, I, s. 107.

15 Reynold A. Nicholson, *The Kitâb al-Luma' fi'l-Tasavvuf of Abû Nasr Abdallâb b. 'Alî al-Sarrâj al-Tûsî*, ilk defa yayımlandı... Gibb Memorial Serisi 22, Leiden-London 1914, s. 291, satır, 10-14; Kuşeyrî, *Risâle, bâbü's-semâ*, Ensârî, *Tabakât*, s. 360; *Nefabât*, altbaşlık: *Ebû'l-Hüseyn-i Derrâc*, s. 174.

16 Luma', s. 391, II, 17-19.

17 Sülemî, *Tabakât*, Kahire, s. 295, satır, 2-5/Leiden, s. 294, satır, 4-6; Ensârî, *Tabakât*, s. 127.

18 Sülemî, *Tabakât*, Kahire, s. 434, satır, 2-4/Leiden, s. 454, satır, 3-6; Ensârî, *Tabakât*, s. 419; *Nefabât*, altbaşlık: *Cafer b. Mubammed el-Huldî*, s. 223.

19 Sülemî, *Tabakât*, Kahire, s. 448, satır, 3-4/Leiden, s. 469, satır, 4-5; Ensârî, *Tabakât*, s. 425; *Nefabât*, altbaşlık: *Ebû Bekir ed-Dukkî*, s. 188.

Tasavvufta terbiye, kesin çizgilerle öğretimden ayrılmaz, çünkü tasavvufun kendisi büyük ölçüde terbiyedir ve tasavvuf öğretisi normal olarak terbiye ile ilgili meseleler hakkında konuşmak zorundadır. Literatürde talim ve terbiye kavramları, sıklıkla biri diğérinin yerine gelişi-güzel bir şekilde kullanıldı ve bu yüzden titiz bir araştırma yaparak aralarındaki farkı ortaya koymayı ümit etmek faydasız olabilir. Bununla birlikte terbiyeyi bazı özellikleriyle talimden ayırt etmek ve kavramak mümkündür. Şöyle ki, terbiye talimin aksine, şeyhin müridlerinin davranışlarına verdiği talimatlar vasıtasıyla doğrudan müdahale etmesidir. Bu uygulama ile şeyh onları gözetler ve sonra uyguladığı metodun nihaî etkisini bekler ve değerlendirir.

Serrâc (ö. 988), eğitimin bir mürid için ne kadar önemli olduğunu belirtmek maksadıyla *'Eğer bir mürid kendisini saptıracak ve hataya düşürecek yollardan korunmak isterse, mutlaka onu eğitecek, ona mistik yolun şarabını içirecek'*²⁰ ve *bu yola ait manevî derslerini disipline edecek bir terbiyeciyeye teslim olmalıdır', der.*²¹ Şeyh Ebü'l-Abbâs-i Kassâb, Âmul (Taberistan)'de mîlâdî 1000 yılı civarı sûfîler için birkaç hücresi bulunan bir tekke yönetmekteydi ve geceleri sûfîlerden hiçbirinin çok fazla ibadet etmemelerine dikkat ediyordu.²² Ebû Saîd b. Ebî'l-Hayr (ö. 1049), orada bir yıl kadar Ebü'l-Abbâs'ın mânevî rehberliğine girdi. Serrâc, manevî yola yeni başlayan müridi, açıkça gerekli bütün kurallara uyma alışkanlığı kazanan, bu yolda ilerlemiş olan kişileri dinleyen ve başlangıçtan sona kadar onları saygıyla takip eden kişi olarak tanımlar.²³ 'Son', deneme veya hazırlık kursu süresinin tamamlanması anlamına geliyor gibi gözüküyor. Fakat aynı şekilde kişi bilmediği ve şeyhlerin bulunduğu mekanlarda görüşme yapma konumunda ise, bu esnada daha önceki bildiklerini, inandıklarını unutmamalı ve şeyhlerden aldığı nasihatlere tabi olmalıdır.²⁴ Daha iyi bildiğini farz etmek cezalandırmayı gerektirebilir. İsmi bilinmeyen bir şeyh, bir yere gelir ve orada meçhul bir müride hayırseverliği aşılar. Mürid ona itaat etmez, daha sonra şartlar gereği *'itaatsizliğinin cezası'* olarak özür dilemesi için zorlanır.²⁵ Bistâmî'nin (ö. büyük bir ihtimalle 874) şeyhe itaati, dini vazifelerin üzerine çıkardığı nakledilmiştir. Ona göre, üstadı tarafından görevlendirilen bir öğrenciyi, namaz için oku-

20 *Luma'*, s. 410, satır, 15.

21 *Luma'*, s. 417, satır, 13.

22 Muhammed b. Münévver, *Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî's-Şeyb Ebî Saîd*, nşr. Zebihullâh-i Safâ, Tahran 1333, s. 50/Muhammed Rızâ Şeffî Kedkenî, Tahran 1366, ss. 44-45/çev. John O'Kane, *The Secrets of God's Mystical Oneness*, Persian Heritage Serisi, no. 38, Costa Mesa (Calif.) New York 1992, s. 117; *Hâlât ı subânân-i Şeyb Ebû Saîd*, 6./12. yüzyılda Ebû Saîd'in ahfâdından biri tarafından yazıldı, nşr. İrec-i Efşâr, Tahran 1331, s. 15.

23 *Luma'*, s. 341, satır, 17-19.

24 *Luma'*, s. 416, satır, 12-13; Deylemî, *Sırât-ı İbn Hafîf*, s. 18.

25 *Luma'*, s. 191, satır, 15-21.

nan ezan bile vazifesini yerine getirmekten engellememelidir.²⁶ Daha sonra 12. yüzyılda İbn Tâhir el-Makdisî bu düşünceyi şu şekilde formüle etmiştir: '(Şeyhe) *bizmet, ibadetten daha iyidir.*'²⁷

Bu az miktarda seçme delillerin de gösterdiği gibi, yalnızca Rundî'nin özellikle talim için iddia ettiği terbiyenin, en eski zamanlarda bile mevcut olduğunda kuşku yoktur. Bununla beraber, Rundî'nin terminolojisinin de doğruluk payı vardır, çünkü onun terminolojisi doğru bir gözlem içermektedir ve basittir, karmaşık değildir. Ama biz, onun gözleminin hangi noktaya kadar doğru olduğunu aydınlığa kavuşturmalıyız. Kısaca ifade etmek gerekirse, 11. yüzyıldan itibaren terbiyenin tasavvuf anlayışında yeni bir statü kazandığını kavrama bakımından doğrudur. Klâsik dönemdeki eğilim, müridin üstat tarafından eğitilmesinin bir miktar marjinal bir durum olarak kalması ve daha çok kendi kendini eğitime konusundan bahsedilmesidir. Tasavvufun gelişim ve çeşitliliği 11. yüzyıl boyunca devam ederken, en önemli ve dikkat çeken şey müridlerin terbiyesi meselesi üzerinde yoğunlaşmaya başlanmasıdır. Pratik bir metotla yapılan her şey, şimdi teorik tartışmalara ışık tutmakta hatta eski zamanlarda sûfi disiplin metodunun meşgul olduğu meselelerin arasında yerini almaktadır.

Önemini belirtmeye çalıştığımız terbiyenin şimdi daha farklı bir boyut kazandığını görüyoruz ki, o da şeyh ile müridin arasındaki farkların ve mesafenin birbirine ters orantıda artmasıdır. Şeyhin konumu, papazvarî özellikler ve otokratik bir otorite gerektirirken, müridinki ise bîcâre bir günahkâr ve iradesiz bir köle konumuna indirilir. Burada şeyhin şahsiyeti yüceltilmiş, müridinki ise bastırılmıştır. Aynı zamanda ikisi de birbirine çok yakından bağlıdır. Her birinin, diğeri olmaksızın kendi başlarına ne iseler, o olmaları güçtür. Bu durum her iki taraf için ruhsal bir gerilime sebep olabilir. Şeyhin iki görevi ifa etmesi gerekir. Birisi, bilgisi ve mânevî ağırlığına binâen velî olma görevi, diğeri ise mürid ya da müridlerle -genellikle grubun tamamına şamildir- kendisi ile aralarındaki mesafeyi aşmaları için adeta bir köprü vazifesi görerek adım adım rehberlik yapmasıdır. Şeyh bizzat hedefin kendisine ulaştığı iddiasını muhafaza eder ve aynı şekilde müridini de kendisiyle aynı veya hemen hemen aynı noktaya ulaştırma sorumluluğunu üstlenir. Mürid de iki yükümlüğü yerine getirmek zorundadır. Bunlardan biri samimi bir tevekkül içerisinde bütün ruhsal dürtülerini ve düşüncelerini çocuksu bir masumlukla güven duyarak şeyhine arz etmesidir. Diğeri ise şeyh tarafından yüklenen fiillere sorgusuz-sualsiz itaat etmesi ve onu nihâî otorite ve her meselede son hakem olarak tanımasıdır. Bu türden bir ilişkinin doğuracağı muhtemel anlaşmazlıkların ve ihtilâflı eğilimlerin banşıl bir şekilde uzlaştırılması, doğal

26 Sehlegî, *en-Nûr min kelimâti Ebî Tayfûr, nassu gayr-i menşûr... yunsabu ile's-Seblegî*, Abdurrahman el-Bedevî'nin *Şatabâtü's-süfîyye'si* içerisinde, Kâhire 1949, blm. 1, s. 144.

27 Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, nouvelle édition revue et considérablement augmentée, Paris 1954, ss. 116-17.

olarak hayatın sûfi olmayan bir alanında da benzer biçimde başarılıdır: Doktor ile hasta arasındaki ilişkiyi kastediyorum. Bu yüzden terbiye şeyhinin çoğu kez doktor, müridin ise tedaviye muhtaç bir hasta ile mukayese edilmesi sürpriz olmaz. Mukayesenin en doğal ve en yoğun olduğu zamana baktığımızda, bunun çok kritik dönemlerde olduğunu görüyoruz. Yani, 10. yüzyılda '*ruhun tıbbı-ruhun ilacı*' ve '*ruhun tabibi*' terimleri felsefede bir felsefi yaşam (*sîre felsefiyye*) mücadelesi bağlamında tartışılıyordu. Ebûbekir er-Râzî (ö. 925) felsefeyle ilgilenmek isteyen birisine, arkadaşlarından birisini kendisinin tüm hatalarını acımasızca eleştirmesi için tutmasını tavsiye etmiştir.²⁸ Beyhakî'nin (ö. 1077) tarih kitabında bu fikirleri nakletmesi,²⁹ onların yaygınlık kazandığını gösterir. Hatta çocukların eğitimi meselesi de 10. yüzyıl Tıp Felsefesi'nde tartışılmıştır.³⁰ Felsefe, mükemmeliyeti, tabiatının ve nefsinin üstesinden gelmiş ve en yüksek fikirleri kavrayacak ölçüde arınmışlık derecesine ulaşarak algılayışının ilâhî unsurunu güzelleştirmiş erdemli insanda görür. Buna karşılık başlangıçta insandaki "kutsal kıvılcım" düşüncesine aşına olmayan İslâm tasavvufu ise idealini, bilincini Tanrı'nın sözcüsü olarak hareket edecek şekilde bütünüyle Tanrı'yla yan yana koyan mânevî mürşidde görür. Bu kadar yüce ve karşı konulmaz bir otoriteye karşı tasavvufun talep ettiği yüksek saygı, zaman zaman mistik olmayan teoloji taraftarları ve hakim düzen tarafından Şii ve özellikle de İsmâîlî imamlara gösterilen aşırı saygıyla ilişkilendirilmiştir.³¹ Hakikatte bu, 1131 yılındaki olaylarda Aynü'l-Kudât'ın mahkum edildiği suçlamalardan biridir.³² Bu olaylarla Şîa'nın ilişkili olması mümkün olmasına rağmen, bunu paylaşılmış tarihi bir kökenle irtibatlandırmak doğru değildir. Burada kişinin karşılaştığı durum, iki ayrı gelişme ve ilerlemenin birer doğal neticesidir. Başlangıçta sûfiler, kendilerinin hiçbir sûrette yeni terbiye usûllerine göre disipline edilmesine müsaade etmezlerken, şeyhlerin de

28 *Abi Bakr Mobammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) opera philosophica fragmentaque quae supersunt collegit et edidit Paulus Kraus, pars prior, Kahire 1939, ss. 33-35. çev. A.J. Arberry, The Spiritual Physick of Rhazes, London 1960, ss. 36-37. Krş.: Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâ' ve'l-muâneşe, nşr. Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, Kahire 1939-44, II, s. 126: Hâtim el-Esammî: 'Eğer sen kardeşinin bir hatasını görür ve onu kendisinden gizlersen, ona bîyanet etmiş olursun. Eğer onu başka birisine söylersen, ona iftira etmiş olursun. Eğer batayı onun yüzüne söylersen, onu gücendirmiş olursun. Sen sadece ima etmeli, tesadüfen zikretmeli, bir cümle içerisinde dokumalısın'.*

29 Ebû'l-Fadl Muhammed b. Hüseyin Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, nşr. Dr. Ganî and Dr. Feyyâd, Tahran 1324, ss. 104-06/ nşr. Saîd-i Nefîsî, Tahran 1319-32, I, ss. 109-12.

30 İbnü'l-Cezzâr el-Kayravânî, *Siyâsetü's-sıbyân ve tedbîrühüm*, Tunus 1968, ss. 134-38. Öğretmenlerin doğru davranışları hakkında bir çalışma için bk. G. Lecomte, *Le livre des règles de conduite des maîtres d'école par Ibn Sabnun*, REI 21'de, 1953, ss. 77-105.

31 *Babru'l-fevâid dâirâtü'l-maârif şâmil-i kelâm ı tasavvıf ı fıkıh ı siyâset*, (12. yüzyıldan), nşr. Muhammed Takî-i Dânişpejûh, Tahran 1345/1966, s. 357.

32 Bk. 'Şekvâ'l-garib... de 'Ayn el-kudât el-Hemadânî (ö. 525/1131)', giriş ve dipnotlarla birlikte nşr ve trc: Mohammed ben Abd el-Jalil, JA 216, 1930, ss. 35 vd., 210 vd./Afif Useyrân, *Musannafat-i Ayn al-Kudât-i Hemadânî*, Tahran 1962, sonuç bölümü, giriş, s. 11 vd.; metin, ss. 10 vd./Arberry, *A Sufi Martyr*, London 1969, Giriş, s. 16; çeviri, ss. 34 vd.

bir taraftan müridlerin terbiyesiyle ilgili olan her görevi yerine getirdiklerini ve aynı zamanda ilmin zirvesine yükseldiklerini söylemek mümkün değildir. Ne zaman faaliyet gösterdiğini bilmediğim Halepli sûfî olmayan meçhul bir müellif şöyle yazar: "*Üç (tür)lü baba vardır; biri senin dünyaya gelmene sebep olan, diğeri seni terbiye eden ve üçüncüsü de sana ilim öğretenidir.*"³³ Açık bir biçimde bunlar üç farklı kişidir. Ensârî (ö. 1089), bilinen bir çok üstadının öğrettiği bilgilerden ziyâde Harakânî'nin bir tek sözüyle kendisini tasavvufun derinliklerinde bulunduğunu kabul eder. Şu da bilinen bir gerçektir ki o, bütün talebelerini Dâm-gân'daki Muhammed el-Kassâb el-Âmulî'ye göndermiş, Harakânî'ye göndermemiştir.³⁴ Ensârî, âdâb ve merâsim kurallarını (*âdâb u rûsûm*) Heratlı Şeyh Ammû (ö. 1049-50 Herat'ta)'dan öğrenmiştir. Şeyh Ammû, onun irşâd pîri yani pedagoğu olmuştur. O, 'Ammû'lakâbını, sûfilere Ammû'yu bir lider olarak kabul etmelerini tavsiye eden üstadı Ebû'l-Abbâs en-Nihâvendî vasıtasıyla almıştır.³⁵ Bu durum, daha muahhar belgelerde sık sık rastlandığı gibi, terbiye ile ilgili görevlerin bir başkasına devredilebileceği sonucuna götürebilir.³⁶ Ne olursa olsun zikredilen örnekler gösteriyor ki mürebbi ve hikmet öğretmeni farklı kişilerdir ve bundan dolayı yolun sınırları çizilmiştir. Bundan böyle basit bir öğrenci olmakla, gerçekte belli bir okulun bağlısı olmak arasındaki kadim karşıtlık ortadan kalkacaktır. Sûfî, eğitimini tamamladığında özgür bir kişidir ve artık kitap veya başka yolla sonradan tanıdığı diğer bir şeyhle kesin rûhî tecrübelerle devam edebilir. Ancak, bundan önce o, bir şeyhten mutlaka temel bir eğitim ya da terbiye almalıdır. Aşikârdır ki eğer üstad, terbiye işini tamamlamadan önce vefat ederse, mürid başka bir mürebbi araştırarak ve sonra bulduğu ikinci şeyhi kendisini resmen eğiten gerçek şeyhi sayacaktır. Buna Ebû Saîd b. Ebî'l-Hayr'ın durumu örnek olarak gösterilebilir. O, birinci şeyhi Ebû'l-Fadl Serahsî'nin vefatından sonra eğitimi-ni tamamlamak üzere Ebû'l-Abbâs-ı Kassâb'a intisap etmiştir.³⁷

33 Ahmed Çelebi, *Tarîku't-terbiyeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1954, s. 300. Müellifi meçhul çalışma, "*Minbâcî'l-mûteallim*" başlığını taşımakta ve el yazma bir nüshası Halep'te *el-Mektebetü'l-Osmâniyye*'de 1221 numarada mevcuttur.

34 A. J. Arberry, *Jâmi's Biography of Ansârî in The Islamic Quarterly* 7, 1963, ss. 65-66/*Makâmât-ı Şeyhü'l-İslâm...*, 'Abdallâh-ı Ansârî-i Harawî', nşr. Fikrî-i Selçûkî, Kâbil 1343, ss. 14-17. Ensârî, *Tabakât*, s. 309; *Nefabât*, altbaşlık: *Mubammed-i Kassâb-i Âmulî*, s. 297; S. De Laugier de Beaurecueil, *Havâce Abdullâh Ensârî*, Beyrut 1965, s. 67.

35 *Makâmât-ı Şeyhü'l-İslâm*, nşr. Arberry, s. 71/nşr. Selçûkî, ss. 28-29; *Nefabât*, altbaşlık: *Şeyh Ammû*, s. 344. "ferşâd" kelimesi anlaşılmasız olduğu için "irşâd" olarak düzeltilmelidir. De Beaurecueil, *Hâce Abdullâh Ensârî*, s. 36, dn. 3; *Nefabât*, altbaşlık: *Ebû'l-Abbâs-ı Nihâvendî*, s. 147.

36 Meselâ: Câmî, *Nefabât*, altbaşlık: *Ebû Ali Fârmedî*, ss. 369-70: Kurrakânî (Gürgânî), Fârmedî'ye bir toplantı yaptırttı ve yetiştirmesi için oğlunu ona emanet etti.

37 *Esrâr-ı t-tevhîd*, nşr. Safâ, ss. 42-43/nşr. Şefî'i Kedkenî, s. 38/trc. O'Kane, s. 107; *Hâlât ı şubânân-ı Şeyh Ebû Saîd*, ss. 13-16. Aynı şekilde Ahmed Yesevî, birinci şeyhi Bâb Arslân'nun vefatından sonra Yüsuf-i Hemedânî'ye döndü. Ali b. Hüseyin-i Vâiz-i Kâşîfî, *Reşabât aynü'l-bayât*, taş bas-kı, Lucknow 1905, s. 8; M. Molé, "Autour du Daré Mansour: L'apprentissage mystique de Bahâ' al-Dîn Naqshband", *REI* 27'de, 1959, s. 42.

Teorik olarak yeni terbiye şekli aşağıdaki gibi tasvir edilebilir:

Şeyh, aralarındaki biat nedeniyle, müridten günlük vazifelerini yerine getirmesini, içinden geçen düşüncelerini ve manevî hâllerini gizlemeksizin anlatmasını ve tam bir teslimiyetle kendisine itaat etmesini ister. Buna mukabil şeyh de müridin bütün sırlarını gizli tutar ve onun terbiye sürecindeki gelişimini yakından takip eder. Şeyh, mürid tarafından yapılan herhangi bir hataya göz yummaz ve istediği cezayı tayin edebilir. Mürid, şeyhi kendisine neyi emretti ise sadece onu yapar; kendi insiyatifi ile ilave dini vazifeler yapmaya çalışmaz ve uygun gördüğü herhangi bir yolculuğa da çıkmaz. En önemli mesele müridin halvete çekilmesidir. Bu esnada şeyhinin evvelce kendisine verdiği kelime-i tevhîdin ilk kısmı olan “*Allah'tan başka ilâh yoktur*” zikrini tekrarlamalıdır. O bütün dikkatini zikrin nesnesi üzerine odaklayacaktır.³⁸ Bunlar zaten uzun bir zamandır vardı, fakat şimdi terbiyenin bir unsuru olarak kesin bir şekilde düzenlendi. 13. yüzyıldan itibaren müridin zikir sırasındaki duruşu ve zikir tarzı hakkında çok detaylı bilgilere sahibiz.³⁹ 13. yüzyıldan itibaren öğrenciler ve öğretmenler arasındaki mektuplar bize kadar gelirken, 11. yüzyıldan itibaren halvet anında veya halvet dışında keşfi tecrübeler ve mistik durumlarla ilgili yeni bir literatür gelişmeye başladı.⁴⁰ Eğitimin sonunda verilebilirse de, genellikle mürid acemilik döneminin başlangıcında kendisine bağışlanan yamalı bir hırkaya sahiptir.⁴¹ Bu giyim şekli tasavvufi eski bir olgudur. Fakat şimdi müride hırcanın verilmesi resmi geçiş ayını hâline gelmiştir. 12. yüzyıldan itibaren saçların kısaltılmasının, bu ayının bir parçası olduğu beyan edilir.⁴² Böylece mürid, tasavvufa intisap etmiş olur.

38 Daha fazla bilgi için bk. *Fevâih*, Giriş, ss. 200 vd.; Gardet in *Et*, standart versiyon, dhikr.

39 F.Meier, ‘Schriften des Aziz-i Neseff’, *WZKM* 52de, 1953, ss. 164-66; Bausteine, I, ss. 217-19; Neseff, *Keşfü'l-bakâik*, Tahran 1965, ss. 134-35; Neseff, *Kitâbü'l-insânî'l-kâmil*, nşr. Molé, Tahran-Paris 1962, ss. 106-07.

40 Krş. *Fevâih*, Giriş, s. 42 (Bâharzî ve Kübrâ) ve elyazması, Köprülü 1589, 410^a-412^a (Şerefüddîn-i Bellî ve Mecdüddîn-i Bağdâdî), vs.

41 *Fevâih*, Giriş, ss. 35 vd. Bu dönem (1200 civarı) ile ilgili ek bilgi için bk. Ebû Câfer Muhammed b. Ebî Zeyd el-Kâtib, *Şerâit-i müridî, Ferheng-i İrânzemin* 14 (1345) içerisinde, ss. 325-26.

42 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târibi'l-mülük ve'l-ümem*, Haydarabad 1357-61, X, s. 69, 1, 13 (sene 531/1137); Yazarı Meçhul, *Menâkıbı Evhadüddîn Kirmânî*, nşr. Furûzanfâr, Tahran 1969, Giriş ss. 41-42; İbn-i Bibî, *Muhtasar-ı Selçûknâme*, nşr. M. Th. Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjucides*, IV: *Histoire des Seldjucides d'Asie Mineure d'après l'Abrégé du Seldjouknâme d'Ibn Bibi*, Leiden 1902, s. 96, satır, 11/çev. H. W. Duda, *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bibi*, Copenhagen 1959, s. 103, özellikle dh. b. (sene 617-18/1220-21); İbn Hallikân, *Vesfeyâtü'l-a'yan ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1948, nr. 468 (Ömer es-Sühreverdi); *Firdavsü'l-mürşidiyye*, Bibliothecak Islamica 14, Giriş, s. 65 ve metin içerisinde: s. 453, satır, 12; s. 470, satır, 8; s. 472, satır, 7; s. 487, satır, 19/Tahran, s. 413, satır, 11; s. 427, satır, 18; s. 429, satır, 18; s. 443, satır, 12; İzzeddin Mahmûd b. Ali Kâşânî, *Misbâbu'l-bidâye ve misfâbu'l-kifâye*, nşr. Celâleddin Humâî, Tahran 1323, s. 149; İbn Batuta, *Rible*, nşr. ve çev. Defrémery ve Sanguinetti, Paris 1843-vd., II, s. 28/trc. H.A.R. Gibb, Cambridge 1956-, II, s. 286. Genel bilgi ve daha ileri düzey literatür ve saç kesme ile ilgili bilgi için bk. Joseph Henninger, ‘Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten’, *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, Festschrift zum 25 jährigen Bestand 1929-1954, ss. 349-68.

Yanlış bir anlaşılmaya meydan vermemek için bunun bir tarıkata kabul için olmadığına, fakat genel anlamda tasavvufa bir giriş olduğuna burada işaret edilmiştir. Burada tarikatlar tartışma konusu değildir. Bununla birlikte, 10. yüzyıldan itibaren yamalı hırkaya ulaşmak, manevî aile ağacına (silsile, şecere-i irâdat vb.) kabul edilmek anlamına gelmeye başlamıştır. Belki de burada yapılması gereken diğer bir hatırlatma da şudur: Sûfinin birine yamalı bir hırka verildiğinde, bu, onun bir tarikatın başı olarak şeyhinin yerini alma anlamında onun halefi olarak tayin edilmesiyle aynı şey değildir.

Terbiye ve talim sırasında şeyh, mürid ile Allah arasında durur. 9. yüzyılda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Allah'a tevekkül etmenin en düşük seviyesini, ölü bir adamın O'na ulaşmadan önce, teneşir üzerinde uzanarak yıkayıcıya teslim olması durumuna benzetir.⁴³ 12. yüzyılın başlarında Gazzâlî'nin doğrudan iki öğrencisi olan Aynü'l-Kudât ve Abdülkerîm er-Râzî, görebildiğim kadarıyla ilk defa, bu imajı müridin şeyhle olan ilişkisinde tatbik etmişlerdir. Abdülkerîm, hukuk öğretimi ile tasavvuf öğretimi arasındaki farkın, birincisinin muhalefeti desteklemesi, ikincisinin ise muhalefeti yasaklaması olduğu şeklinde açıklamıştır.⁴⁴ Gazzâlî, daha ihtiyatlı bir şekilde söylemek gerekirse, bir nehir kıyısındaki rehbera güvenmek zorunda olan kör bir adam benzetmesini kullanmıştı.⁴⁵ Ancak bundan sonra müridin, şeyhin önünde "*perinde ac cadaver*" yani "*gassâl önünde meyyit*" gibi olması gerektiğini literatür sık sık tekrarlar. Kuşeyrî'nin talep ettiği şey, 11. yüzyılda da aynı anlama gelir ve hatta daha erken bir zamanda da bulunabilir. Sûfiler, [Hz.] Peygamber'in "*Din âlimleri peygamberlerin vârisleridir*" sözünü çoktan beri kendileri hakkında olduğunu ileri sürmekteydiler. Geleneksel eğitimin idaresini fiilen onunla ilgilenen din âlimlerine, ilâhiyatçılara bırakmışlardı ve varislikle ilgili kendi iddialarını farklı anlamışlardı; yani [Hz.] Peygamber'in hayat tarzını takip etmekteydiler ve onun gibi ilâhî bilginin alıcıları olarak, peygamberlerden *-rusul- farklı sufara'* diye bilinen yeni bir Tanrı elçileri türünü oluşturmaktaydılar.⁴⁶ Ebû Saîd b. Ebî'l-Hayr'ın (ö. 1049) müntesiplerine şöyle dediği rivayet edilir: "*Bizim (anlamı: benim) (şeyh olarak) size (müridlere) üstünlüğümüz; sizin bizimle, bizim ise O'nunla konuşmamız; sizin bizi, bizim ise O'nu dinlememiz ve sizin bizimle, bizim de O'nunla olmamızdır.*"⁴⁷

43 Kuşeyrî, *Risâle, bâbü'l-tevekkül*, Benedikt Reinert, *Die Lehre vom tawakkül in der klassischen Sufik*, Berlin 1968, s. 96, aşağıda b) 1.

44 Afîf Useyrân, *Musannefat-ı Aynü'l-Kudât-i Hemedânî*, Tahran 1962, I, blm. 3 (şekvâ), Giriş, s. 12; Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, Kahire 1324, IV, s. 258; Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*², Heidelberg 1925, s. 339, dn. 78.

45 İbnyâu ulûmü'd-dîn, blm. 3: *acâibü'l-kalb, beyânü's-sürûtu'l-irade*, Kahire 1348, III, s. 65.

46 Yazarı meçhul (10 yüzyıl), *Âdâbü'l-mülûk*, Elyazması, Hânekâh-i Ahmedî 87 (Şiraz), *bâbü't-tabbîdî's-sîfiyye* (s. 34), *bâbü'bususîyyeti's-sîfiyye* (ss. 41-42); bk. 'An Important Manuscript Find for Sufism', ss. 160 vd.; *Âdâbü'l-mülûk*, nşr. Radtke, ss. 30-34; 36-39.

47 *Esrârü't-tevbîd*, nşr. Safâ, s. 306/Şeffî Kedkenî, s. 294/ çev. O'kane, s. 447; *Tezkiratu'l-evliyâ*

Konuyla alakalı aynı şeyi ifade eden bir hadis vardır: “Bir peygamber kendi *ashabı için ne ifade ediyorsa, şeyh de kendi müntesipleri için onu ifade eder*”. Daha sonraki dönemlerde şeyh, sık sık, [Hz.] Musa’dan daha bilgili olan ve ona itiraz etmeyi yasaklayan Hızır’la karşılaştırıldı⁴⁸ veya o, Cebrâil’e atıfla ‘*resmi ilham görevlisi*’ olarak tanımlandı.⁴⁹ Hatta ona en yüksek derecedeki Tanrı’dan farklı, yeni bir unvan verilerek “*daha aşağı derecede efendi*” (*er-rabbü'l-ednâ*) diye isimlendirilmiştir.⁵⁰ O, Allah ve Resûlü’nün bir bakiyesidir⁵¹ ve Allah’ın yer-yüzündeki temsilcisi hâline gelmiştir.⁵² Ona saygı göstermek, Tanrı’ya saygı göstermektir.⁵³ Onun emri Allah’ın emridir.⁵⁴ Kuşeyrî, Ensârî ve Aynü'l-Kudât şeyhi yanılmaz olarak görmeye⁵⁵ karşı uyarılar, fakat Allah’ın şeyh vasıtasıyla konuşması fikri, çoğu kez bu uyarının ihmal edilmesine yol açmış ve bizatihi böyle bir fikri, bu şekilde yapmaya teorik bir gerekçe olmuştur.

Şimdi soruya geliyoruz: Talim şeyhinden terbiye şeyhine geçiş nasıl, ne zaman ve nerede meydana geldi? Şimdilik bu soruya şu cevabı verebilirim. Bu intikal, 9. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar belli bir bölgede yavaş bir değişim süreci olarak gözlemlenebilir. Bu bölge, Horasan’daki Nişâbü’r’dur. Kronolojik olarak düzenlenmiş kanıtım ise şöyledir:

Ebü Tâlib el-Mekkî, Ebü Hafs en-Nişâbü’rî’nin (diğer adıyla el-Haddâd, ö. yaklaşık 880) Horasan için önemini, Cüneyd’in Bağdat için önemine benzetir.⁵⁶

(“Memoirs of the Saints”) of... Ferîdüddîn-i Attâr, nşr. Reynold A. Nicholson..., eleştirel giriş: Mirza Muhammed b. Abdülvehhâb Kazvîni, London-Leiden 1905-07, II, s. 184, satır, 17-20, hocası Ebü'l-Abbâs-i Kassâb’a atfedilmiştir.

48 Birçok misal arasından üçü zikredilebilir: Kuşeyrî, *Risâle, bâbû bîfzi kulûbi'l-meşâyib*, başlangıcında; Gazzâlî, *Kimyây-ı saâdet*, üçüncü rukûn (*müblikâh*), birinci asl, *şerâit-i mürid*; Ebü Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârîf-i maârif*, blm. 51 (*âdâbü'l-mürîd*), Gazzâlî’nin *İhyâu ulûmî'd-dîn* kenarında, birçok farklı Kahire neşri içinde. Bağımsız olarak da basılmıştır, Kahire 1939 ve Beyrut 1960.

49 *Avârîf*, blm. 51: Cebrâil, vahiy almaya yetkin (*emînü'l-vahy*) biri olduğu gibi, Şeyh de müridler için ilham almaya yetkili (*emînü'l-ilhâm*) bir temsilcidir.

50 *Misbâbu'l-bidâye*, s. 218.

51 *Avârîf*, blm. 51: *tezkiratün minallâbi ve rasûlüh*.

52 Muhyiddîn Ebü Abdillâh Muhammed... İbn Arabî, *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*, Bulak 1293, blm. 181; Muhammed b. Mutahhar b. Şeyhülislâm Ahmed-i Câm, *Hadikatü'l-bakîka* (1244'te yazılmış), Tahran 1964, ss. 12-13.

53 *Fütûbât*, blm. 181.

54 Aynü'l-Kudât, *Tembîdât, Musannefât-i Aynü'l-Kudât-i Hemedânî* içerisinde, Tahran 1341/1962, I, kısım 3, s. 35, satır, 7-8.

55 Kuşeyrî, *Risâle, bâbû'l-vasiyye li'l-mürîdîn*/şerh: Zekerîyya el-Ensârî, *Netâic*, IV, s. 218/ çev. Richard Hartmaan, *Al-Kuschairîs Darstellung des Sûfismus*, Türkische Bibliothek 18, Berlin 1914, 195; Ensârî, *Tabakât*, ss. 462-63; Aynü'l-Kudât, *Tembîdât*, s. 31, satır, 4-5.

56 *Kûtu'l-Kulûb*, Kâhire 1351, II, s. 31, satır, 2-3 (*Bâbû vasfi'l-ilm*). Josef van Ess haklı olarak süfîmizin Şîî mütekellim Ebü Hafs el-Haddâd ile tamamen aynı kişi olduğundan şüphelenmektedir, bk. *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici*, Akademie Wiss. Mainz, Veröff. d. Orientalischen Kommission 22, 1966, s. 224. Bunların iki farklı şahsiyet olmaları, Ali b. Muhammed ed-Deylemî tarafından da ileri sürülmüştür. *Atfu'l-elif*, nşr. J.C. Vadet, Kahire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1962, s. 13, no. 44 ve s. 80, no. 283, Ebü Hafs el-Haddâd, süfîler arasına değil, mütekellimler arasına dahil edilmiştir.

Ebû Hafs müridleriyle birlikte Bağdat'a gelmişti. Cüneyd ona: '*Sen müridlerini padişahların askerlerine talim yaptırdıkları şekilde terbiye etmişsin.*' dedi. (Yani, sultanın askerlerine yaptırdığı gibi talim yaptırıyorsun). Ebû Hafs şöyle cevap verdi: '*Zâhirdaki güzel edep bâtındaki güzel edebın işaretidir.*'⁵⁷ Bir başka zaman Ebû Hafs: '*Tasavvuf ancak davranış kurallarından ibarettir (âdâb)*' dedi.⁵⁸ Kendisine '*İçinde bulunduğun manevî derecelere nasıl ulaştın?*' diye sorulduğunda, şöyle cevap verdi: '*Şeyblerimin (şeyb kelimesini çoğul olarak kullanıyor!) bana yapmış oldukları tavsîyeleri herhangi bir şüpheye düşmeden veya karşı çıkmadan benimseyerek, uygulayarak.*'⁵⁹ Vazifelerini tam olarak yerine getirmediği için bir kelime bile söylemesine izin vermediği bir müridi, konuşma izni alabilmek için büyük miktarda para harcadı ve bir o kadar da borç altına girdi, fakat o, yine de konuşma izni vermedi.⁶⁰ Ebû Hafs, gelecekte öğrencisi olacak genç Ebû Osman el-Hîrî'yi meclisinden kovunca, o, yüzünü şeyhin yüzünden çevirmeden kapının dışına kadar geri geri gitti, dışarıda bir çukur kazdı* ve şeyhinin çukurdan çıkmasına izni olana kadar bekledi.⁶¹ Ebû Osmân el-Hîrî en-Nişâbü'rî, Sülemî ve Cüllâbî tarafından Nişâbü'r'da tasavvufun itibar görmesini sağlayan kişi olarak nitelendirilir.⁶² Onun kişiliği, belki de Hâkim et-Tirmizî ve Ebû Bekir el-Vâsîfî'nin (nâm-ı diğer İbnü'l-Fergânî, ö. 932'den sonra Merv'de) kendisine yönelttikleri eleştiri ışığında çok daha açıkça görülebilir. Tirmizî bir mektubunda, bütün dikkatini Allah'a yöneltmek yerine, ruhun hatalarına hasretmesinden dolayı Ebû Osman el-Hîrî'yi suçlar. Bu yol, kalbin asla karanlıktan yâkînin aydınlığına çıkamayacağı bir yoldur.⁶³ Vâsîfî de, Nişâbü'r'da Hîrî'nin müridlerinden, onun kendilerine çok titiz bir şekilde ibadet etmelerini emrettiğini, ancak bununla yalnızca onlarda neyin daha çok geliştirilebileceğini görmeyi amaç-

57 Kuşeyrî, *Risâle, bâbu'l-edeb*/Zekerîyye el-Ensârî'nin yorumu, IV, s. 18; Attâr, *Tezkire*, I, s. 326, satır, 20-25.

58 Sülemî, *Tabakât*, Kâhire, s. 119, satır, 13/Leiden, s. 110, satır, 2-3; Attâr, *Tezkire*, I, s. 331, satır, 6.

59 Sülemî, *Cevâmîü'âdâbi's-sîfiyye*, MS Berlin Ahlwardt no. 3081, 64^b. Bu düşünce oldukça yaygındır ve birçok şekilde yorumlanmıştır.

60 *Luma'*, s. 177, satır, 10-14; Kuşeyrî, *Risâle, Bâbu's-sobbe*, Attâr, *Tezkire*, I, 327, satır, 9-15.

* Müellif burada Ebû Osman'ın gerçekten bir çukur kazdığını ve içerisine girdiğini ifade etmektedir ki bu bir yanlış anlama sebebiyle olmalıdır. Çünkü müellifin kaynak gösterdiği eserde bu olay, Ebû Osman el-Hîrî'nin, Ebû Hafs'ın kendisini meclisinden kovmasından sonra yapmak istediği içinden geçen düşünceler olarak anlatılmaktadır. Bk. Kuşeyrî *Risâlesi* (hızl. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 141. (çeviren)

61 Kuşeyrî, *Risâle*, altbaşlık: *Ebû Osmân el-Hîrî*, Attâr, *Tezkire*, II, s. 57, satır, 11-16.

62 Sülemî, *Tabakât*, Kâhire, s. 170, satır, 6-7/Leiden, s. 159, satır, 7. Ebû'l-Hasan el-Cüllâbî el-Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, editör: Valentin Jukovski, Leningrad, 1926 (yeni baskı Tahran 1336), s. 168, satır, 15-16/Reynold A. Nicholson, *The Kashf al-Mahjûb*, Gibb Memorial Serisi, 17, (yeni baskı London 1936), s. 134: 'Nişâbü'r ve Horasanda'; Attâr, *Tezkire*, II, s. 56, satır, 1: 'Horasanda'.

63 *Mes'ele*, MS İsmail Saib I (Ankara) 1571, 61a-62a. Osman Yahya Kataloğu, 'L'oeuvre de Tirmidî' in *Mélanges Louis Massignon*, Damascus-Paris, 1957, s. 455, no. 75.

ladığını öğrendi. Vâsitî bu durumu ikilik olarak tanımlar ve Hîrî'nin, müridlerinin bakışlarını yalnızca Allah'a yöneltmemiş olmasından dolayı üzüntü duyar.⁶⁴ Nefsin hataları konusunda en eski uzman, hakkında daha ayrıntılı şeyleri bildiğimiz Muhâsibî (ö. 857) idi. O, Bağdat'ta faaliyet gösterdi ve kendisi sûfî değildi. Nişâbûr dışında da sûfiler, kusurlar ve manevî egzersizler hakkında çoğu kez konuşmuş ve yazmışlardır. Meselâ, Tüsterî Tüster'de,⁶⁵ Ebû Bekir el-Verrâk Belh'te,⁶⁶ Cüzcanî⁶⁷ ve Hîrî'nin eleştirilenlerinin içlerinde yer aldığı başka birçok kimse. Fakat Hîrî'nin belirli bir fikre düşkün olmaktan dolayı suçlanması ve sûfî terbiyeye dair bu kolu özellikle geliştirenlerin, Hîrî'nin Nişâbûr'daki talebeleri olması dikkat çekicidir. Bunlar, Hîrî'nin⁶⁸ tarzını açıkça her yönüyle benimseyen Ebû Hüseyin el-Varrâk (ö. 932'den önce) ve Ebû Ali es-Sakafî (ö. 940) idi.⁶⁹ Birçok büyük üstadı ziyaret etmiş bir Hîrî âşığı, Allah'a giden yolu Hîrî'den daha iyi bilen bir kimseyi asla görmediğini itiraf etmiştir.⁷⁰

64 Kuşeyrî, *Risâle, Bâbu tefsîr-i elfâz*, Makam alt başlığı, Zekerîyya el-Ensârî'nin yorumu, II, ss. 28-29; Ansârî, *Tabakât*, s. 364. *Nefabât*, altbaşlık: *Ebû Bekir el-Vâsitî*, s. 178; Attâr, *Tezkire*, II, s. 268, satır, 4-7; Aynu'l-kudât, 'Shakwa', *JA*, 1930, ss. 58 ve 247, Tahran 1962, sonuç bölümü, s. 33, satır, 7-9, çev. A.J. Arberry, *A Sufi Martyr*, s. 61. Vâsitî yerine Ebû Bekir el-Kahtabî de bu eleştiriyi zikretmiştir. Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Buhârî el-Kelabâzî, *et-Tearrûf li mezbebi ebî'l-tasavvuf*, nşr. A.J. Arberry, Kahire 1933, blm. 42 ve Ansârî, *Tabakât*, s. 364.

65 Sülemî, *Tabakât*, Kahire, s. 206, satır, 4/Leiden, s. 199, satır, 5.

66 Sülemî, *Tabakât*, Kahire, s. 221, satır, 6/Leiden, s. 216, satır, 5-6.

67 Sülemî, *Tabakât*, Kahire, s. 246, satır, 3/Leiden, s. 242, satır, 4.

68 Sülemî, *Tabakât*, Kâhire, s. 361, satır, 8/Leiden, s. 370, satır, 8-9. Krş. Ensârî, *Tabakât*, s. 381; Câmî, *Nefabât*, altbaşlık: *Ebû Ali es-Sekafî*, s. 203.

69 Sülemî, *Tabakât*, Kâhire, s. 299, satır, 3/Leiden, s. 298, satır, 4. Krş. Ensârî, *Tabakât*, s. 359; Câmî, *Nefabât*, altbaşlık: *Ebû Hüseyin el-Verrâk*, ss. 173-74.

70 Sülemî, *Tabakât*, Kâhire, s. 170, satır, 8-10/Leiden, s. 159, satır, 8-11; Attâr, *Tezkire*, II, s. 55, satır, 24. "Allah'ı tanıyan" olarak kısaltılmıştır. – Hîrî'nin uyarısı, talebesi Ebû Amr b. Nüceyd'e hitap ettiği düşünülen: "*Kendin günabsız (ma'sûm) olmadıkça seni sevmeyen kimselerin arkadaşlığına güvenme!*" *Luma'da* (s. 208, satır, 14-15) bu şekilde geçmektedir. Kuşeyrî'de (*Risâle, bâbü't-tevbe*) ve Attâr'da (*Tezkire*, II, s. 58, satır, 10-17) Ayrıntılı bir yorumda söz konusu uyarı, bir tövbe hikayesinde ortaya çıkmaktadır: Bir kere İbn Nüceyd, Hîrî'yi meclisinde ziyaret etti ve Hîrî'nin sözleri onu tövbeye sevketti. Fakat bir müddet sonra hocasından uzak durmaya başlamasına neden olan belli bir isteksizlik vuku buldu. Rastlantı sonucu karşılaştıklarında İbn Nüceyd yüzünü çevirmek istedi, fakat Hîrî onu izledi ve yetiştiğinde şöyle söyledi: "*Sevgili oğlum! Kendin kusursuz oluncaya kadar seni sevmeyen insanlarla arkadaşlık yapma! Bu durumda ben sana faydalı olabilirim.*" O zaman İbn Nüceyd'in tasavvufî şevkini veya müridliğini tekrar elde ettiği söylenir. Bu anlatımda Hîrî, talebesini kusursuz kılabileceğini ima eder. –Sanki o, basitçe "*Ben senin hakiki bir arkadaşımın, bu nedenle benden çekinmek zorunda değilsin, fakat ben seni korumayı teklif ediyorum*" demeyi kastetmemektedir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, (*es-Sadâka ve's-sadîk*, Şam 1964, s. 35) *Luma'nın* anlatımını kelimesine kelimesine aktarır, fakat onu Ebû Hafs en-Nişâbüri'ye atfeder. Bu durumda hikaye şöyle devam eder: Ebû Hafs, talebesi Ebû Osman el-Hîrî'de bir şeyi doğru bulmadı. Ebû Osman el-Hîrî, tamamen şaşırmuş bir durumdaydı ve Ebû Hafs gözüne görünmemek için yerin altına girmeye razıydı. Ebû Hafs, bu durumu fark etti ve ona şöyle dedi: "*Ebû Osman, kendin kusursuz bir hale gelmedikçe, seni sevmeyenlerle arkadaşlık yapma!*" Hîrî yatışı ve tekrar normal hale geldi. Belki burada şu da kastedilmiş olabilir: Arkadaşlarının yanı sıra başkalarına yönelmek ancak bir kimseye zarar

Sülemî ve Cüllâbî'nin Hîrî hakkında ileri sürdüğü şeyi, Kuşeyrî, tasavvufun Nişâbü'r'da sayesinde meşhur olduğu müridi Ebû Ali es-Sekafî (ö. 940) ile ilgili olarak iddia etmiştir.⁷¹ Bir üstada teslim olmanın gerekliliği, başlangıçtan itibaren ileri sürülmüştür ve sonraları ise bu ihtiyaç daha az vurgulanmış olabilir. Sekafî bunu özel bir merakla formüle etti ve ilk defa sadece basit bir dersi değil, bir terbiye için talep öne sürdü. Bir kimse her ne kadar bütün bilgileri toplasa ve farklı insanlardan oluşan bütün kalabalıkları ziyaret etse, ancak o, bir otorite ve iyi niyetli, terbiyeci (*müeddib*) bir şeyhten ruhî terbiye gördüğü takdirde adam olabilir. Kendisine emirler veren, yasaklar koyan ve benliğinin saçmalıklarını ve davranışlarındaki yanlışlıkları gösteren biri tarafından terbiye edilmemiş bir kimse, daha sonra dini davranışların düzenlenmesinde bir örnek olabilmesi için uygun hâle gelmeyecektir.⁷² Yine de bu, henüz terbiyecinin tek bir şahıs olması gerektiği anlamına gelmez ve elbette ayrıntılar, açık olmayan belirli ifadeler, söz konusu zamanda Nişâbü'r'da bir kimsenin üstadını değiştirmesinin memnuniyetsizlik meydana getirmedigine işaret ediyor gözükmektedir. Nişâburlu Mürtaîş (ö. 940), Ebû Hafs ve Hîrî birlikte çalışmış; ancak sonra Cüneyd ile karşılaşmış ve onunla kalmıştır. Nişâburlu Zeccâcî (ö. 959); Hîrî, Cüneyd, Nûrî, Ruveym ve İbrahim el-Havvâs'ın öğrencisiydi. Nişâburlu er-Râzî eş-Şa'rânî (ö. 964), seçkin birkaç şeyhten, fakat özellikle Hîrî'yle çalışmış ve sonuncusu tarafından fazlasıyla takdir görmüştür.⁷³ Nişâburlu Ebû Sehl es-Su'lûkî (ö. 980); Şiblî, Mürtaîş ve Sekafî'nin talebesiydi.⁷⁴ Şu kadarı var ki bu rivâyetler, o zamanda böyle şeylerden söz ediliyorsa da bu şahıslardan her birinin temel eğitimlerini kimin gözetiminde geçirdiklerini belirtmek adına açık değillerdir.

vermek isteyenlere hiçbir hedef teşkil etmemesi halinde tavsiye edilebilir. Burada açık bir şekilde ifade edilmese de öğretmen, bu istikamette ilerlemesi hususunda öğrenciyi yardım etmeye hazır gibi gözüküyor. Kuşeyrî'nin Farsça çevirisi, Arapça orijinalini yanlış bir şekilde sunmaktadır: "*Seni hatasız kabul eden kimselerle arkadaşlık etme (?)*". Belki de '*dôst*' kelimesi düşmüştür ve şöyle okunmuş olabilir: "*Seni yalnızca hatasız biri olarak seven kimse*" (s. 139, satır, 16) æ Bu okuyuş, Arapça ifadeye tamamen uygun olabilir. Ancak aktarımdaki belirsizlikler ve çelişkiler, belirli bir değerlendirmeyi ve kesin bir sonuca ulaşmayı imkansız hale getirir.

71 Kuşeyrî, *Risâle*, altbaşlık: *Ebû Ali Mubammed b. Abdulvabbâb es-Sekafî*.

72 Sülemî, *Tabakât*, Kâhire, s. 365, satır, 8911/Lieden, s. 373, satır, 10'dan s. 374, satır, 3'e kadar; Kuşeyrî, *Risâle*, Altbaşlık: *Ebû Ali es-Sekafî*; Aynü'l-kudât, *Şekvâ, JA*'da, 1930, ss. 47 ve 226/Tahrân 1962, sonuç bölümü, s. 22, I, 17'den s. 23, satır, 1'e kadar/Arberry, *A Sufi Martyr*, s. 48; Attâr, *Tezkire*, II, s. 282, satır, 13-16. İfade, yanlış bir şekilde Ahmed b. Acîba (ö. 1809) tarafından İbrahim b. Şeyban el-Kirmîsinî'ye atfedilir. (J.-L. Michon, *Arabica* 16'da, 1969, s. 119).

73 Sülemî, *Tabakât*, kişisel adı altında. Ebû Hafs bizzat kendisi birkaç şeyh edinmiştir. (bk. Dipnot 59 üstte). Hîrî'nin ilk olarak Yahya b. Muâz er-Râzî'den, sonra Şâh Şucâ' el-Kirmânî'den ve son olarak da Ebû Hafs'tan talim ve terbiye gördüğü ifade edilmektedir. (*Keşfü'l-mabci'b*, nşr. Jukovski, ss. 167-68/çev. Nicholson, ss. 132-134).

74 Ensârî, *Tabakât*, s. 498. Sekafî'nin halkla değil, yalnızca kendisiyle konuşmaya zorlandığı ve bu yüzden kendi sözleriyle dua etmeye razı olmadığına dair rivâyeti tam olarak anlamadım. (Sülemî, *Tabakât*, Kâhire, s. 369, satır, 6-7/Leiden, s. 378, satır, 8-10).

Üstelik emrin gerisindeki sebebi bile sormayacak şekilde tereddüt etmezsin şeyhe itaat isteği, ilk kez Nişâbü'r'da ortaya çıkıyor görünmektedir. Sekaî'nin son derece tahsilli Nişâbürlü talebesi Ebû Sehl Muhammed es-Su'lûkî (ö. 980), meseleyi kesin ve açık bir şekilde belirtmiştir: *'Her kim maneî üstadına niçin diye sorarsa hiçbir şeye ulaşamaz'*⁷⁵ Su'lûkî'nin talebesi ve aynı zamanda Nişâbürlü olan Sülemî (ö. 1021), emrettiği şeyin anlamı ister anlaşılın isterse anlaşılmasın, şeyhin emrettiği her şeyin yerine getirilmesi gerektiği kuralını ileri sürdü.⁷⁶ Ve Su'lûkî'nin oğlu Sehl (ö. 1014) *'Talebenin hocasıyla münasebeti, bir oğulun babasıyla ilişkisi gibidir'* diyerek meseleyi güçlendirdi ve şöyle devam etti: *'Aileye karşı itaatsizlik pişmanlıkla ortadan kaldırılabilir, oysa maneî üstadına karşı yapılan itaatsizlik tamamen sökülüp atılamaz.'*⁷⁷ Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 1015) ve talebesi Kuşeyrî (ö. 1072) Nişâbur'da sıkı uygulamalara devam ederler. Kuşeyrî, bununla birlikte, Sehl es-Su'lûkî kadar ileri gitmek istemez. Dekkâk, şu cümleyi iktibas eder: *'Bid'atin başlangıcı, itaatsizliktir.'*⁷⁸ Kuşeyrî buna şu yorumu ilave eder: *'Şeyhine itaatsizlik veya onunla ters düşme eyleminde kim hangi vasıtayı kullanırsa kullansın, bu, o şeyhin yolu(tarikatı)ndan ayrılmayla sonuçlanır ve ikisi de aynı tekkede birlikte kalsalar bile aralarındaki irtibat kopmuştur. Herkim bir şeyhin talebesi (sohbet arkadaşı) olur ve sonra kalben ona karşı çıkarsa, arkadaşlık (sohbet) anlaşması bozulmuştur; her ne kadar şeyh 'maneî üstadına yapılan itaatsizliğin keffâreti yoktur' dese de söz konusu talebe, keffâret ödemekle cezalandırılmalıdır.'*⁷⁹ Kuşeyrî bunun yanı sıra Dekkâk'a hayat boyu duyduğu saygıyı doğru yerine koyar: Dekkâk, üstadı Nasrabâdî'nin meclisine ancak gusûl abdesti aldıktan sonra girerdi. Kuşeyrî de her zaman boy abdesti aldıktan sonra ve oruçlu olarak Dekkâk'ı ziyaret ederdi. Kuşeyrî şöyle der: *'Ben bir çok defa hânigâhın⁸⁰ kapısına gider ve sonra geri dönerdim. Çünkü ondan önce gitmekten çekinirdim. Fakat cesaretimi toplayıp hânigâhın ortasına ulaştığım zaman beni bir çeşit uyuşukluk kaplardı ve bu yüzden birisi bana iğne batırsa, muhtemelen bir şey hissetmezdim. Şayet bundan sonra görmüş olduğum bir keşif nedeniyle meclisine otursam ona soru sorma ihtiyacı hissetmezdim. Ben oturur oturmaz o, benim gördüğüm keşfi açıklamaya başlardı. Ben onunla bu tec-*

75 Sülemî, *Cevâmi'ü 'âdâbi's-sıfıyye*, MS Berlin, Ahlwardt, no. 3081, 64^b; Kuşeyrî, *Risâle, bâbî hıfzî kulûbî'l-meşâyib*; Subkî, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, II, s. 163; Goldziher, *Vorlesungen*², s. 339, dipnot 78.

76 Sülemî, *Cevâmi'*, 64^b.

77 Ensârî, *Tabakât*, s. 499. Subkî'de (*Tabakât*, II, s. 163) bu, babası Ebû Sehl'e atfedilir ve Sülemî'nin bir rivayeti olarak gösterilir.

78 Luma'da isimsiz farklı bir şekli için bk. s. 177, satır, 5-6.

79 Kuşeyrî, *Risâle, bâbî hıfzî kulûbî'l-meşâyib*.

80 Farsça tercümesinde 'medrese' kelimesi muhafaza ediliyor. *Medrese* kelimesi çok defa *hâneğâh* kelimesinin eş anlamlısıdır, fakat bu kelime ile çoğu kez bir sûfî tekkesinden farklı olarak ilâhiyatçıların bir okulu da kastedilir.

rübeyi sık sık yaşadım. Birçok defa kendi kendime acaba Allah benim zamanımda insanoğluna başka bir peygamber gönderseydi, ben bu şeyhin önünde hissettiğimden daha fazla utanıp utanmaz mıydım diye merak etmişimdir. Ben bunun mümkün olabileceğini düşünemiyorum. Onun meclisine sık sık gittiğim ve birlikte yakın arkadaşlık bağı kurduktan sonra onunla beraber olduğum sürece, onun bu dünyadan ayrılmasına kadar, kalbimde ya da zihnimde hiçbir zaman ona karşı herhangi bir muhalefetin vâkî olduğunu hatırlayamıyorum.⁸¹

Kuşeyrî'de, müridin bir tek şeyhten terbiye görmesi gerektiği kuralı da bulunabilir. Buna, Kuşeyrî'nin 1046'ya yakın bir tarihte tamamladığı *Risâle*'nin müridlere vasiyet bölümünde ima edilmiştir. Zira onun ilgili bölümde tanımladığı terbiye, tek ve aynı manevî üstad tarafından gerçekleştirilen bir terbiyedir. Ayrıca o, müridin terbiye gördüğü mekanı izinsiz terk etmemesi ve 'sûfî yolu kendisini kabul etmeden ve kalbini Allah'a hazır hâle getirmeden' önce seyahate çıkması gerektiğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Başka bir metinde de '*izin verilinceye kadar*' şeklinde geçmektedir.⁸² Burada açıktır ki Kuşeyrî, tarikata kabul sürecinin nihai kesin bir neticesine zihninde sahipti ve aynı zamanda muhtemel olana izin verilmiştir ki şayet kaçınılmaz durumlar gerekli kılırsa, şeyh önceden müridi serbest bırakabilir ve onu başka bir şeyhe gönderebilir. Bu, son uygulamaya uyar⁸³ ve Kuşeyrî bizzat kendisi bu yolu önceden uygulamıştır: O, talebesi Ebû Ali el-Fârmedî'nin tarikata kabul sürecini tamamlamadan önce, Ebû'l-Kâsım Gürgânî'ye (Kurrakânî) gitmesine ve ona intisap etmesine izin vermiştir.⁸⁴

Bunun yanı sıra sûfî şeyhinin Nişâbûr'daki çizgisi, söz konusu terbiye tipinin 11. yüzyıldaki en tam hâliyle gelişimini izlemiştir. O, eksiksizdir ve bildiğim kadarıyla aynı konuyla ilgili rivayetlerin böylesine sağlamca birbirine bağlandığı başka bir yer bilinmemektedir. Bu bizi, doğal olarak böyle gelişmelerin yalnızca Nişâbûr'da meydana geldiği gibi bir yanlış iddiaya da götürmemelidir. Bizim başlıca kaynaklarımızın Nişâbûr'da ortaya çıktığı ve sonuç olarak diğer coğrafi bölgelerin kolaylıkla karanlığa gömülüp gitmiş olabileceği şeklindeki basit gözlem bu görüşün aleyhindedir. Biz, Yahyâ b. Muâz'ın *Kitâbü'l-mürîdîn*'inde,⁸⁵ Zün-nûn'un *el-Câmiu's-sağîr fi'l-âdâb*'ında,⁸⁶ Burculânî'nin *Kitâbü's-sobbe*'sinde,⁸⁷ İbnü'l-Faracî (ö. 930'dan sonra Remle'de)'nin *Sıfâtü'l-mürîdîn*'inde⁸⁸ ve Cüneyd,

81 Kuşeyrî, *Risâle, bâhi's-subbe*. Sonraları Ömer es-Sühreverdî de şeyhinden önce benzer davranışları tecrübe etmiştir. (*Avârifü'l-maârif*, blm. 51, *ft âdâbi'l-mürîd ma'a's-şeyh*).

82 *Risâle*, altbaşlık: *el-vasiyye li'l-mürîdîn/Zekerîyye el-Ensârî'nin şerhi*, IV, ss. 215-217/çev. Richard Hartmann, *Al-Kuschairîs Darstellung des Sûfismus*, Türkische Bibliothek 18, Berlin 1914, ss. 190-194.

83 Daha fazla ayrıntı için bk. *Fevâib, önsöz*, ss. 18-19.

84 Câmî, *Nefabât*, altbaşlık: *Ebû Ali Fârmedî*, s. 369.

85 İbn Nedîm, *el-Fibrîst*, nşr. Gustav Flügel, Leipzig 1871, I, s.184, satır, 5.

86 *Fibrîst*, I, s. 185, satır, 26-27.

87 *Fibrîst*, I, s. 185, satır, 2.

88 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, Kâhire 1932-38, X, s. 287, satır,.

Ahmed b. Hadraveyh, el-Hakîm et-Tirmizî, Ebû'l-Kâsım el-Hakîm, Ebû Bekir el-Varrâk ve Tüsterî'nin⁸⁹ benzer çalışmalarında neler kaydedildiğini bilmiyoruz. Serrâc'ın daha önce bahsedilen tavsiyelerinin, en azından Nişâbü'r'daki duruma benzer başka bir yerde mevcut arka planı gösterip göstermediğini söylemek de zordur. Böyle bir sonuç için farklı bakış açıları vardır ki şeyh ile cemiyet, cemiyet ile müridler ve özellikle de yol arkadaşları arasında ortaya çıkar. Her iki sohbet şekli müşterek belirli özellikler gösterir. Bizim için belirli bir özelliğin kaynağını anlamak imkânsız olsa bile, birbirleri üzerinde karşılıklı etkileşimde bulundukları söylenebilir. Grup olarak yapılan seyahatler esnasında çok defa gruba bir kişi rehberlik etmiş ve sıkı bir disiplin uygulamıştır.⁹⁰ Bu durumu anlamamızı kolaylaştıran bir kural da şudur: Rehber, 'Herhangi bir yol arkadaşına: "*Kalk, yola çıkıyoruz*" dediğinde, hiçbir yol arkadaşı ona "*Nereye?*" diye sormaz."⁹¹ Bir sûfi, sûfi bir arkadaş ile uzun süre birlikte kaldıktan sonra ondan ayrılmak istedi. Sadece arkadaşının kendisinden manen daha üstün birisiyle arkadaşlık etmesini arzu ediyordu. Ancak daha sonra başlangıçtaki nezaketini ve ilk tanışmalarında ona gösterdiği saygıyı hatırlayarak süratle bundan vazgeçti.⁹² Şeyhlerin Allah'tan aldıkları ilhâma göre tasnifi, evvelce 10. yüzyılda genel olarak kabul gördüğü hâlde, aynı şekilde Nişâbü'r kaynaklı olduğu belgelenmemiştir.⁹³ Belh'te etkin olan Ebû Bekir el-Verrâk (9. yüzyıl), titiz bir terbiye anlayışının erken dönem temsilcisi olarak özel bir iltifatı hak etmiş ve Allah dostlarının efendisi olarak tanınmıştır. (*müeddibü'l-evliyâ*).⁹⁴ Rûhî tecrübeler ve âdâb kuralları hakkında yazmış olduğu kitaplar kayıptır. Ancak yazdığını bazı notlar günümüze ulaşmıştır. Bunlar, şeyhin kişiliği hakkında bize açık bir fikir verir. Meselâ: "*Şeyhinin bir nazarıyla yemeden ve içmeden bir hafta duramayan bir mürid dürüst değildir... O! Siz müridler, şeyhlere hizmet etmeye ilgi duyanlar... Şeyhler, sizi şeytanın tuzaklarından uzak tutan hırslı avcılar gibidir... Şeyhin senden mânen geri çekilmeni emrederse onu dinle, dediğini yap ve bunun nedenini sorma*."⁹⁵ "İnsanın aslı su ve topraktır. Bir insanda su egemense, onu nazik bir şekilde terbiye etmen gerekir; aksi takdirde gözü korkar ve hedefe ulaşamaz. Bir başkasında toprak ege-

3. Sülemî'nin *Tabakât* (Kâhire, s. 146, satır, 22)'ını ve Ensârî'nin *Tabakât* (s. 247, dipnot: 1)'ını yayımlayanlar tarafından yalnız iki yerde *Sıfatü'l-mürîdîn* şeklinde tekil olarak tavsif edilmiştir. Sem'ânî'nin *el-Ensâb* içerisindeki İbnü'l-Ferecî ile ilgili makalesi (Tıpkıbasım, Gibb Memorial Serisi 20, 1913, s. 422^{a-b}) bu çalışmadan bahsetmemektedir.

89 *Keşfü'l-mabcih*, nşr. Jukovski, s. 439, satır, 6-9/çev. Nicholson, s. 338. Cüllâbî, üç kitabı başlıklarıyla zikreder. O, bu bağlantıda muhtemelen bazı hatalar yaptı.

90 *Luma*, ss. 177-79; Kuşeyrî, *Risâle, bâbü abkâmibim fi's-sefer*.

91 *Luma*, s. 176, satır, 20'den s. 177, satır, 1'e kadar; Kuşeyrî, *Risâle, bâbü abkâmibim fi's-sefer*.

92 Kuşeyrî, *Risâle, bâbü's-sobbe*.

93 'An Important Manuscript Find', s. 160 vd.

94 *Keşfü'l-mabcih*, nşr. Jukovski, s. 179, satır, 5/çev. Nicholson, s. 142; Attâr, *Tezkire*, II, s. 103, satır, 2.

95 Şa'rânî, *el-Envârü'l-kudsiyye fi ma'rifeti kavâidi's-sıfiyye*, Kâhire 1962, I, s. 201.

mense, ona sıkı bir terbiye uygulayabilir ve kemâle erebilmesi için de onu daha sert uyurabilirsin".⁹⁶ Ebû Bekir el-Verrâk, talebelerine seyahat etmeyi yasaklayarak şöyle dedi: "Bütün lütufların anahtarı, istediğinizi elde edinceye kadar sülûke başladığınız yere sâdık kalmanızdır."⁹⁷ Bu yazdırılanların tamamı veya en azından sonuncusu doğru ise, Nişâbü'r'da bu safhaya 11. yüzyılda ulaşılmış demektir. Disipline önem veren eğitim, sûfî olmayan alanlarda da uygulanmış olabilir. Mezhep imamı Mâlik (ö. 795) Medine'de meclislerinde bir hükümdar gibi nüfûzu elinde tuttu. Dinleyiciler arasındaki taraftarları, sanki başlarına kuş konmuş gibi sessiz ve hareketsiz oturdular.⁹⁸ Şâfiî, önündeki sayfaları sessizce çevirirdi.⁹⁹ Şâfiî'nin talebeleri de öyleydi. Rebî', Şâfiî'ye olan saygısından dolayı hiçbir zaman huzurunda rahat bir şekilde su içmedi.¹⁰⁰ Mâlik, sayısı gittikçe çoğalan öğrencileri arasında sözlerini aktaracak araçların görevlendirilmesi teklifine, "Ey iman edenler, Nebî aranızda iken sesinizi onun sesinden daha fazla yükseltmeyiniz" 49. sûrenin 2. âyetiyle karşı çıktı.¹⁰¹ Bu, Ömer es-Sühreverdî'nin daha geç bir tarihte müridlerin şeyhlerine karşı doğru davranışlarıyla ilgili tekrarladığı ile, aynı Kur'ân âyetidir.¹⁰² Mâlik, bu saygının hadis rivayet edilen dînî faaliyetler adına ve Medîne'nin câzibe merkezi olan [Hz.] Muhammed'in hatrasına gösterilmesini talep etti. Sühreverdî ise [bunlara ilave olarak] aynı saygının ilâhî hikmetin aracısı olan şeyhlerin rûhî şahsiyetine de duyulmasını istedi.

Nişâbü'r dışında sûfî terbiyedeki katı uygulamaların ilk bakışta ispatı gibi görünen birkaç geleneğin, daha yakından incelendiğinde, bazı yenilikler getirdiği görülür. Buna Ebû Süleyman Dârânî (ö. 830 Suriye'de) ile talebesi Ahmed b. Ebî'l-Havârî arasında geçen bir hikâye örnek gösterilebilir. Aralarında yapılan anlaşmaya göre Ahmed, ne emrederse etsin mânevî üstâdı Süleyman Dârânî'ye itaatsizlik etmeyecektir. Bir gün Ahmed, sohbet esnasında mecliste bulunanların siparişlerini almak üzere yüksek sesle: "Fırın ısındı. Siparişiniz nedir?" diye sordu. Kimse-den bir cevap alamadı. Soruyu tekrarlayınca Dârânî kızdı ve şöyle dedi: "Fırının içerisine gir!" Ahmed, şeyhinin emrini yerine getirdi... Ne zaman sonra Dârânî onu hatırladı ve durumunu öğrenmek için birisini fırına gönderdi. O, başındaki tek bir saç teli dahi yanmadan hâlâ fırında oturuyordu.¹⁰³ Şimdi ilk olarak, bu hika-

96 Attâr, *Tezkire*, II, s. 105, satır, 22'den s. 106. satır, 1'e kadar.

97 Kuşeyrî, *Risâle*, altbaşlık: *Ebû Bekir Muhammed b. Ömer el-Verrâk et-Tirmizî*; Attâr, *Tezkire*, II, s. 103, satır, 5-7.

98 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezbebi Mâlik*, Beyrut 1968, I, ss. 153-66.

99 İbn Cemâa, *Tezkiyatü's-sâmi' ve'l-mütekellim fî âdâbi'l-âlimi ve'l-müteallim*, Haydarabad 1353, s. 88.

100 Aynı yer; Şef Ahmed Çelebi, *Tarîkatü't-terbiyeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1954, s. 300.

101 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, s. 162.

102 *Avârifü'l-maârif*, blm. 51.

103 Kuşeyrî, *Risâle*, *hâbü'l-irâde*, *Nefabât*, altbaşlık: *Ahmed b. Ebî'l-Havârî*, s. 65.

yeyi kimse literal olarak ele almasın. İkincisi, rivayetin tanımladığı şey, Ahmed'in şeyhi ile yapmış olduğu anlaşmaya sâdık kalması neticesinde kemâle ererek sülû-künü tamamlamasıdır. Ahmed'in karşı karşıya kaldığı hâl, bu nedenle istisnâî bir durumdur. Üçüncüsü, bu, peygamberlerin isrâiliyâtı arasında isim verilmeden anlatılan bir hikâyedir.¹⁰⁴ Dördüncüsü, aynı hikaye farklı şekillerde Muhammed Abdullah-i Gâzur¹⁰⁵ ve Mervli Ebû Hâmid Dûstân¹⁰⁶ hakkında da söylenmiştir. Beşincisi, bu seçenekler birisinin hocasına itaatini tasvir etmez. Fakat Dûstân'ın bir arkadaşına sadâkâtî ve Gâzur'un Allah dostları arasında yalnızlık hissi duymaması farklıdır. Bizim burada ele aldığımız şey, dilden dile dolaşan menkıbelerdir. Keza anlatılan bir menkıbe de, müridlerinden birisinin yaşlı bir adama vurmasını emreden Kâzerûnî (ö. 1035) ile ilgilidir. Genç mürid, şeyhin emrini yerine getirmekten iki defa çekindi ve bu davranışıyla takva ehli yaşlı adamın takdirini kazandı. Ancak üçüncüsünde emri yerine getirerek yaşlı adamı itti ve sonra koşarak Kâzerûnî'nin yanına gitti. Yaşlı adam da gencin arkasından geldi ve böyle bir hoşnutsuzluğa sebep olduğu için ondan özür diledi.¹⁰⁷ Bu hikâye anlamsızdır, ancak bunu icat eden bir defada üç ibret vermek istemiştir: Birincisi, gencin şeyhe körü körüne itaat etmesi; diğeri, arkadaşından gelen eza ve eziyetlerin tamamına gönlül huzuru ile sabır göstermesi ve üçüncüsü de, yaşlı adamın söylediği gibi hatayı ilk önce kendi nefsinde aramasıdır. Üçüncü durum, Kübrâ'nın (ö. 1221) ileri sürdüğü, müridin şeyhe kalpten muhabbetle bağlanması ve Cüneyd'in benimsediği yolun sekiz şartını göz önünde bulundurarak şeyhten ferâsetle ilgili tecrübesine dair bilgi almasıdır.¹⁰⁸ Cüneyd'in bize ulaşan eserleri böyle bir şartı doğrulamamaktadır. Bu, Cüneyd'in sıkılmaksızın öğrencilerinden asla on ikiden fazla keşif dinleyemediği şeklindeki sonraki döneme ait ifade ile aynı türden anakronistik bir tahriftir.¹⁰⁹ Sülemî'nin Ebû Sehl es-Su'lûkî'den nasıl eğitim gördüğüne dair rivayet de sonraki döneme ait görüşlere göre değiştirilmiş görünmektedir ki 17. yüzyılda Murad ed-Devsî eş-Şâzîlî adlı biri bunu bize aktarmaktadır.¹¹⁰

Aşağıdaki ifadeler bu durumu özetleyebilir: Terbiye şeyhi, hiçbir şekilde Nişâbûr'a has değildi. Nitekim 9. yüzyıldan itibaren farklı yerlerde uygulandı. Ancak

104 Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed el-Ensârî el-Üseydî ed-Debbâğ ve Ebû'l-Kâsım b. İsâ b. Nâcî et-Tenûhî, *Meâlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayravân*, Kâhire 1968, I, s. 101.

105 Ensârî, *Tabakât*, ss. 512-13.

106 *Esrârü'l-tevhîd*, nşr. Safâ, s. 272/nşr. Şefî'i Kedkenî, s. 259/çev. O'Kane, s. 390; Câmî, *Nefahât*, altbaşlık: *Ebû Hâmid(-i) Dûstân*, ss. 281-282.

107 *Firdevsî'l-mürşidiyye*, s.340, satır, 19'dan s. 341, satır, 17'ye kadar/Tahran, s. 312, satır, 14'den 313, satır, 8'e kadar.

108 *Fevâîh*, paragraf 6.

109 Erika Glasen, *Die frühen Safawiden nach Qazi Ahmad Qumi*, Tez, Freiburg im Breisgau 1968, s. 36.

110 M. J. Kister, *Kitab adab al-sıbbâ by Abû Abd ar-Rahman as-Sulamî*, Jerusalem 1954, Arapça önsöz, s. 4.

Nişâbü'r'da 9. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar müridlere sıkı terbiye usûllerinin uygulanmasına önem veren şeyh silsilesinin hiç kesilmeden devam ettiği görülmektedir. Bu, kesinlikle onların daha çok yayılma temayülünü yansıtıyordu. Aynı zamanda onlar, terbiye ve tekâmülü terakkî ettirme ile ilgilendiler. Sülemî ve Kuşeyrî gibi 10. ve 11. yüzyıl sistemci ve nazariye geliştiricileri, çalışmalarında sûfî şeyhlerle ilgili problemlere de yer vermişlerdir. Eserlerinde özellikle Nişâbü'r'daki şeyhlerin problemleri ile ilgili açıklamalar bulunur. Bu eserlerin o dönemde sahip oldukları önem, önde gelen otoritelerin Nişâbü'r modelini tercih etmelerini sağladı.

Hayrete düşüren soru şudur: Sıkı sûfî terbiye metodu özellikle niçin Nişâbü'r'da gelişmiştir? Nişâbü'r, 9. yüzyıldan 11. yüzyıl içlerine kadar İran'ın kültürel başkenti gibiydi ve İranlılar aristokratik zulümleri, devlet adamlıkları, emir verme anlayışları, formalite ve protokolleri ve organizasyon yapma yetenekleri ile meşhur idiler.¹¹¹ Özellikle Horasan vilâyetinin sâkinlerine gelince, onlar kuvvetli beden yapısı, güçlü omuz ve kafatası, saçları, bıyıkları ve korkunç sesleriyle¹¹² iyi bir asker ününe sahiptiler. Sözün kısası Prusyalılar gibi gururlu ve eli ağır idiler. Bu açıdan Horasanlılar ile Mezopotamyalılar birbirine zıttı. Horasanlıların konuşması¹¹³ kültürsüz konuşmalardır. Ebû Hafs en-Nişâbü'rî Bağdat'ta iken etrafında toplananlara konuşmak için *captatio benevolentiae* ile bir çağrı yaptı: "*Haydi şimdi gelin, bu yeteneğe sahipsiniz!*"¹¹⁴ O, bir vakitler Bağdat'ta ve başka yerlerde olduğu gibi Nişâbü'r'da halkın niçin tartışmadığını sordu. Nişâbü'r şeyhlerinin az konuşma adetine gönderme yaptı. Cüneyd ise, konuşmayı Mezopotamya'ya, hakikatle dolu olmayı da Horasan'a verdi.¹¹⁵ Takvâ ehli Horasanlı filozof Âmirî, 975'te Bağdat'ta kaldığı süre içerisinde huzur duymadı.¹¹⁶ Halk kendisine düşmanca davrandı ve değerini bilmedi.¹¹⁷ Memleketine döndükten sonra en iyi terbiye metodunun Horasan katılığı ile Mezopotamya zerâfeti arasında bir birleşim olduğu kararına vardı. Çünkü iki tarafın bölgeye has özellikleri, yani Horasanlıların sertliği ve Mezopotamyalıların havâiliği, daha sonra bu birleşimden atılabilirdi.¹¹⁸ Ancak Horasan geniş bir bölgedir ve şayet ileri sürülen özellikler, Horasan ve bura-

111 Câhiz, *el-Ahbâr*, Pellat'da, JA255, 1967, I, ss. 65-105; Mes'ûdî, *Abbârü'z-zamân*, Kâhire 1938, s. 78 (*Zikru memleketi'l-Fürs*); Âmirî, *el-i'lâm bi-menâkıbü'l-islâm*, Kâhire 1967, s. 174; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânece*, Kâhire 1939, I, ss. 74 ve 212; Sa'âlibî, *Simâru'l-kulûb*, Kâhire 1965, no. 310.

112 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-abbâr*, Kâhire 1925, I, s. 205, satır, 2-4.

113 Tevhîdî, *es-Sadâka ve's-sadîk*, Şam 1964, s. 67.

114 Sülemî, *Tabakât*, Kâhire, s. 117, satır, 15'den s. 118, satır, 1'e kadar/Leiden, s. 108, satır, 3.

115 Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*, Ebû'l-Alâ Afîfî'nin *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyyâ ve ehlü'l-fittile* içerisinde, Kâhire 1945, s.112, paragraf, 21.

116 Yâfîî, *el-İrşâd ve't-tatrîz fî fadl-i zikrillab Teâlâ ve tilâveti kitâbibi'l-azîz*, Kâhire 1378, s. 111.

117 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, nşr. Hasan Sandûbî, Kâhire 1929, no. 90 (s. 307).

118 *Müntehâbu süvânî'l-bikme*, Miskeyevyh'in *el-Hikmetü'l-bâlide* içerisinde, *Câvidân birad*, nşr. Abdurrahman el-Bede'î, Kâhire 1952, s. 348.

ya bağlı diğer şehirler için de doğru kabul edilirse, aynı veya önceki benzer şartlara sahip olması gerekir. Bu yüzden, bölgenin Nişâbü'r'dan daha şiddetli olduğu ispatlanabilse dahi, bir yerde belli özelliklerin bulunması bir şeyleri açıklamak için yeterli değildir. Makdisî'nin vurgulamış olduğu grupların şekillenmesi ve hizipler arası tutku ile ilgili olarak da aynı şey söylenebilir ve bu, 10. yüzyılda Nişâbü'r'u diğer yerlerden ayıran önemli bir özelliktir.¹¹⁹ Unutulmamalıdır ki bu hizipçi çekişme, diğer birçok bölgede olduğu gibi, Horasan'da da olmuştur.

Bu dönemde Nişâbü'r'da göze çarpan iki fenomen olan *Melâmîler* ve *ehlü'l-fütüvve* hareketleri, sorumuzu genişletecek ve ona cevap vermekten ziyade farklı bir alana çekecek bir mahiyete sahiptir. Melâmîler, Tirmizî ve Vâsitî'nin Hîrî'de eleştirdikleri eğilimi izleyen veya en azından geçmişte bir müddet izlemiş olan sûfilerdir. Sonuna kadar bu yolda yürüyen Melâmîler, Allah'a vâsıl olmadan önce nefsi dizginlemek için tek doğru metodun bu olduğuna inandılar. Hangi mertebeye çıkmışlarsa nefsin yalnızca alaycı bir yüz ifadesi ile karşılaştılar. Bu, onların gözlerini ne pahasına olursa olsun egemenliğinin yıkılması gereken nefis üzerine dikmelerine ve bunun için her türlü zâhirî veya bâtınî bütün sembolleri ortadan kaldırmaya, hatta 'sûfî' adını ve sûfî kıyafetlerini bile terk etmeye sevk etmiştir. Birisi hoş tasavvur edebilir ki gönül huzûrunu ve şahsiyeti yok etmeye neden olan bu acımasız teşebbüsler, bir üstad olmaksızın bir sâlik tarafından güvenle uygulamaya konulamaz. Bu durum, Sülemî tarafından *Risâletü'l-melâmetiyye*'de doğrulanmış gibi görünüyor. Çünkü o, Melâmî'nin kendisini manevî rehberle teslim etmek zorunda olduğundan sık sık söz eder. Ancak daha yakından bakıldığında eser, Melâmîler'in son derece tek taraflı savunması olduğunu gösterir. Melâmî olanla olmayan arasındaki sınırı belirsizleştirir. Yahya b. Muâz er-Râzî, Vâsitî ve diğerlerinin Melâmîlik için ortaya koydukları figürleri göstermekten çekinmez.¹²⁰ Sadece eserin sonuna doğru Muhammed b. Ahmed el-Ferrâ'nın (ö. 980-81) beyânındaki kapalılığı kaldırır: "*Melâmîler, yazılı bir sayfa veya öğrenilmesi gereken hiçbir şey tavsiye etmemişlerdir. Ancak, Hamdûn Kassâr (ö. 884/85) adlı bir şeyhe intisap etmişlerdir.*"¹²¹ Buna göre, Sülemî'nin yaptığı gibi, Ebû Hafs en-Nişâbü'rî ve Osman el-Hîrî'nin Melâmî hareketi içerisinde gösterilmesi, otomatik olarak düzeltilmiştir. Melâmetin en eski temsilcilerinin üç ayrı yol izlediği, Sülemî'nin ifade ettiği gibi değildir. Ebû Hafs, müridlerinin rehberliğini ve mâne-

119 *Descriptio imperii Moslemici auctore Al-Mokaddasi*, nşr. M.J. De Goeje, *Bibliotheca geographorum Arabicorum* 3'de, Leiden 1877, s. 336; Claude Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge*, Arabica'da, 1959, ss. 27 vd.; C.E. Bosworth, *The Ghaznavids*, Edinburgh 1963, ss. 163-71.

120 Afîfî, *Melâmetiyye*, ss. 33-34. Sülemî'nin Melâmîler'in güncel düşüncesinin tanımlanmasında tarafsız olmadığı, Abd al-Hüseyn-i Zerrînkûb tarafından da haklı olarak kaydedilmiştir. (*Erzîş-i mîrâs-i sûfiyye*, Tahran 1344, s. 109).

121 Afîfî, *Melâmetiyye*, s. 119.

vî mücâhedelerini üstlenmiş ve onlara örnek olarak güzel ameller göstermiştir. Hamdûn müridlerin gözünde dînî uygulamaların önemini azaltmış ve sürekli bu tür amellerin azlığına işaret etmiştir. Hîrî ise orta bir yol seçmiş, yani müridlerine güzel ameller yaptırmış, fakat sonra onlara bunların değersiz oldukları şuurunu vermiştir.¹²² Söylenilenlerin aksine, Ebû Hafs ve Hîrî, gerçekten kaşlarını çatan, ibadetlerde gururu yasaklayan, cezbeli ve başarılarını gizleyen sûfilere son derece benzemelerine rağmen, her ikisi de Melâmîî değildir. Bununla birlikte Süle-mî'nin *Risâletü'l-melâmîyye*'sindeki sunumu, yeni bazı deliller ortaya koyar ki, Ebû Hafs ve Hîrî, müridlerine dinamik bir terbiye vermişlerdir. Bunlara ilave olarak, Melâmîler'in Mezopotamya'da da bulundukları söylenebilir (*ukalâü'l-mecânîn*).¹²³ Artık 1200 sonlarında Mezopotamya'da onlar henüz Melâmîler olarak adlandırılmamışlardı.¹²⁴ *Fütüvvet ehli*'ne gelince, onların tamamı sûfiler ve Melâmîler içerisinde yaygındı ve *fütüvvet* 'mertlik' kavramına yüksek bir değer veriliyordu. Bu kavram etrafında farklı birlik ve teşkilatlar kurdular. Onların etkinlik alanları aristokratik avcılığı, ekonomik ve sosyal ilgi alanlarını ve yasa dışı askerler veya haydutların yaşam tarzını da içine aldı. Her ikisini bir araya getirenler olduğu gibi, Fütüvvet birliklerinden tasavvufa geçenler de vardı. Onların özveri duyguları ve bağlılıkları bilinmektedir, fakat biz, bu dönemde onların birliklerindeki yaşam tarzları hakkında herhangi bir şey bilmiyoruz. Onların terbiye şekilleri, tasavvufun mensuplarından talep ettiği davranış biçimi ile paralel bir yapı sunmuş olabilir. Ancak, bu belirsiz ihtimalden bir birliğin bir şekilde kendi hafif tonuyla diğer bir birliğe geçtiği neticesini çıkarmak aceleci bir tavır olacaktır. Bu nedenle konu ile ilgili bir çekince konulması gerekir. Çünkü Fütüvvet birlikleri, sadece Nişâbü'r'a mahsus değildir, başka yerlerde de vardı.

Bunun için şimdilik söylenene hiçbir şey ilâve edilmemeli: Nişâbü'r, sûfî terbiye ve telkininin gelişmesiyle ilgilendiği kadarıyla, talim şeyhleriyle klâsik dönemden terbiye şeyhleriyle klâsik dönem sonrasına geçişte, bir köprü görevi görmüştür. Kuşeyrî, 11. yüzyılda eski dönemi kapatmış ve yeni dönemi açmıştır. Klâsik dönem sonrasının otoriteleri, 1100 civarında Muhammed Gazzâlî ve 1200 civarında Ömer es-Sühreverdî ve tabîî olarak silsilede yer alan diğerleri, Kuşeyrî

122 Afîfî, s. 103.

123 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, Kâhire 1351, III, s. 108, satır, 3. Melâmîliğin, Irak'a Nişâbü'r'dan getirildiği düşüncesi, Ensârî'de (*Tabakât*, s. 103; *Nefahât*, altbaşlık: *Hamdûn-i Kassâr*, s. 60) olduğu gibi varsayım ile ortaya çıkar ki çok kuşkuludur. Sonra Cüneyd'in bir arkadaşı olan İbn Zîrî, (muhtemelen böylece okumuş olmalı, Kuşeyrî, *Risâle, bâbü's-semâ*; Arberry, *A Sufi Martyr*, s. 77. İlave bölümler Ensârî'de, *Tabakât*, s. 379, dipnot: 1). Nişâbü'r'un etkisi altında kalmış olmalıdır. (Deylemî'deki hikayelere bk. *Sîre*, ss. 105-07) Melâmîtin başlangıcı her yerde görülür, fakat *melâmî* adı yalnızca Nişâbü'r'da veya Horasan'da ortaya çıkmıştır. Belki de bu ismi, eğilimin Nişâbü'r'daki en büyük destekçisi Hamdûn icat etmiştir. Melâmîten Nişâbü'r'da ne anlaşıldığı, kişinin kendi dindarlığında gizlenmiş ve saklanmış (telbîsü'l-bâîl). Konu, burada ele alınmayacak kadar karmaşıktır.

124 *Avârifü'l-maârif*, blm. 8.

tarafından belirtilen temel ilkeleri sağlamlaştırmaya devam etmişlerdir. 16. yüzyılda Mısırlı Şârânî, yeni kaynaklar ve bilgiler sunmuştur.¹²⁵ Kuşeyrî, Gazzâlî ve Sühreverdî'nin eserlerinin dünya çapında yaygınlaşması bu sayede olmuştur. Eserlerinin birçok kez ele alınması, canlılığı artan tarikatların daha etkili taleplerde bulunması ve şeyh-mürîd arasındaki ilişkiler ve diğer başka nedenler, onların entellektüel miraslarının İslâm dünyasının her tarafına ulaşmasını sağlamıştır. 18. yüzyılda Hindistan'da Nakşibendî şâir Giyâsî, mübarek bir şeyhi öven bir ilâhî okumuştur.¹²⁶ Fas'ta Debbâğ ve onun biyografi yazarı, Sühreverdî'nin şeyh ile ilgili bölümü üzerine 13. yüzyılda nazım şeklinde bir yorum yapmış ve bunun daha sonraki bir zamanda ezberden öğrenilmesi tavsiye edilmiştir.¹²⁷ Ve aynı şekilde Ahmed b. Acîbâ (ö. 1809) samimi bir şekilde şeyhe teslim olmak gerektiğini tekrar etmiş ve onun vurguladığı gibi gerçekten '*terbiye veren şeyh*'¹²⁸ doktrini yaygın bir kanaat hâline gelmiştir. Sûfî alanın dışındaki çalışma kuralları bile sûfî terbiyesinden etkilenmiştir: Şâfiî hukukçusu İbn Cemâa (ö. 1333) sûfî talimini -Gazzâlî'den alıntı yaparak- fıkha adapte eder.¹²⁹ Usûlde, İbn Cemâa'nın aksine, Rundî'nin çok az bir süre sonra her iki şeyh tipini benimsediği ortaya çıktı. İbn Cemâa'nın *terbiye* için ileri sürdüğü daha erken dönemlerdeki kanıtlar, böyle bir sonucu gerçekten desteklemez.

Aynı zamanda eski usûl, tasavvufun insanın benliğini eğitmesi olarak devam eder. Birisinin bu işi şeyhsiz becerip beceremeyeceği sorusu, 12. yüzyılda Muhammed b. el-Münevver¹³⁰ tarafından kesin olarak olumsuz bir şekilde cevaplandırılmıştır. Nitekim, 13. yüzyılda Dâye¹³¹ tarafından da aynı şekilde karşılanmıştır. 14. yüzyılda Rundî, teorik olarak bunu reddetti, fakat pratik süreç doğruladı. Çünkü talim şeyhi bir ders kitabı ile eşit tutulursa, elbette o zaman sûfî terbiyesi tamamlanmadan şeyhler ortadan kalkabilirdi. İbn Haldûn (ö. 1405) meseleye müspet yaklaşmış, fakat keşfî tecrübelerin yorumu ve yapay ölümün sebeplerini içe-

125 *Envârü'l-kudsîyye fî ma'rîfeti kavâidi's-sûfîyye*, Kâhire 1962, I.

126 *Dîvân-ı Giyâsî*, Taşbaskı, Peşâver, ty, ss. 87-90. Bu Giyâseddin, Sibgatullah b. Ma'sûm (ö. 1122/1710)'un büyük erkek torunu döneminde yaşadı ve Sirhind'den Müceddidî ailesini övdü.

127 Ahmed b. el-Mübârek es-Sicilmâsî el-Lamatî, *el-İbrîz*, Kâhire, ty., ss. 236-54 (*el-bâbü's-sâdis fî zikri şeyhi't-terbiye...*). Yazarın *râ'daki kasîde* üzerine yorumu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. aynı eser, s. 253. Şiir, Salâ'da 581/1185'te doğan ve Marrakeş'te yetişen ve sonra 641/1243'te vefât ettiği Feyyûm'da ikâmet eden Tâcû'd-dîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Halefû'l-Kuraşî et-Teymî el-Bekrî es-Siddîkî eş-Şarîşî tarafından (yazılmıştır). Şiiri '*Envârü's-serâir ve serâirü'l-envâr*' başlığını taşır ve *GAL*, S. I, s. 802, 25^a'da ve Sergîs, *Mu'cemü'l-matbuât*, II, s. 1122'de kaydedilmiştir.

128 J.-L. Michon, 'L'autobiographie (fehrese) du soufi marocain Ahmed Ibn Agîba (1747-1809), *Arabica* 16'da, 1969, ss. 118-27 [ss. 91-100].

129 *Tezkiratu'l's-sâmi' ve'l-mütekelîm*, Haydarâbâd 1353, ss. 85-112.

130 *Esrârü't-tevhîd*, Safâ, ss. 52-53/Şefî'i Kedkenî, ss. 46-47/çev. O'Kane, ss. 119-20.

131 Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Şâhâvar el-Esedî el-Ma'rûf bi-Şeyh Necmüddîn-i Râzî, *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd*, Tahran 1312/1352, ss. 126 vd. (bâb 3, fasl 9).

ren ruhsal rehberlik kısmı için aynı şeyi kabul etmemiştir.¹³² Son olarak, Zerrûk'ın (ö. 1493) geleneksel anlamda bir terbiye düşündüğü ve bunu Kur'an ve Sünnet'e bir dönüş olarak adlandırdığı söylenir. Debbâğ'a göre bu, Zerrûk dönemindeki itaat talep eden şeyhler nedeniyle terbiye, sadece günahkâr insanlara yol göstermiştir.¹³³ İbn Tufeyl (ö. 1185-86)'in görüşü, ki bu kişi kendi kendine herhangi bir rehber olmaksızın en yüksek seviyelerdeki bilgiyi hemen verebilir, bilebildiğim kadıyla sûfiler arasında şeyhin rolünü gözardı etmeye asla sevk etmez.

Bu meselelerin burada daha fazla peşine gidemeyiz. Aynı şekilde, sûfî şeyhler için daha önce karşılaşılan şartların gerekliliği problemi; ikinci tip diğer şeyhler, yamalı bir hırka vermenin farklı şekilleri ve şeyhlerin tarihine ait daha birçok şey konumuzun kapsamı dışındadır. Ben burada, Rundî'nin terbiye şeyhi ve talim şeyhi ile ilgili öne sürdüğü düşünciyi incelemeye ve Nişâbü'r'un tasavvufun merkezi olduğunu göstermeye çalıştım. 9. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar birinden diğerine doğru geçiş, açık bir biçimde kabul edilebilir ve tanımlanabilir.*

132 İbn Haldûn, *Şifâ'î's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, İstanbul 1957, ss. 70 vd.; s. 80, satır, 25.

133 Ahmed b. el-Mübârek es-Sicilmâsî, *el-İbrîz*, Kahire ty., ss. 207-08 (*el-bâbü'l-bâmis fî zikri't-teşâyüb...*).

* Fritz Meier (ö. 1998), "Khurasan and the End of Classical Sufism", *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (çev. John O'kane-Bernd Ratke), Leiden 1999, ss. 189-219.