

HÂCEGÂN'A AİT KOLLAR VE TASAVVUFUN ELEŞTİRİSİ: HOCA ALİ AZİZÂN RÂMÎTENÎ'NİN MENÂKİBİ'NDE CEMAATSEL BENZERSİZLİK İDDİASI *

Prof. Dr. Devin DeWeese
Çev.: Necdet Tosun •

Moğol döneminden 19. Asra kadar Orta Asya'nın dînî ve siyâsî hayatında tasavvufî düşünce ve müesseselerin güçlü hâkimiyeti, araştırmamızı tasavvuf ve muhâlifleri arasında süregelen münâkaşaya yönlendirmeyi, ancak doğrudan tasavvuf aleyhtarı tartışmaya yoğunlaşmaksızın (ki bunun örneklerini Rus yönetimi dönemine kadar çok az bulabilmekteyiz) bu konudaki gözle görülür örnekler üzerinde düşünmeyi ve daha ziyâde cârî olan mübâlağalı tasavvuf tenkitlerini mütâlaayı önermektedir. Bu mübâlağalı tenkitlerde bile, tasavvuf muhâliflerinin (hatta sûfiler arasındaki muhâliflerin/eleştircilerin) delillerini, tasavvufu müdâfaa düşüncesiyle tersine dönmüş tepkilerinin içinden geçirerek göstermeye meyilli olan ve bize acaba gerçek bir gerginliği yansıtan hakîkî münâkaşalar mı yoksa sadece bir dönemde şekillenmiş zihnî ve mantikî münâzâralar mı olduğu belli olmayan ifâdeler bırakan kaynak kitaplar önümüzü kesmekte ve bizi engellemektedir.

Yine de biz bu hususta birkaç örneğe ve sürece işaret edebiliriz. İnanyorum ki bu örnekler, genel olarak Orta Asya'nın Rus hâkimiyeti dönemi önce-sindeki dînî târihi konusunda olduğu kadar, bu bölgenin şifâhî (halk arasında yaygın olan, sözlü) ve kitâbî (medresede öğrenilen) din tefekkürü üzerinde

* Bu metin, Devin DeWeese, "Khojagânî Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the Manâqib of Khoja 'Ali 'Azîzân Râmîtanî", *Islamic Mysticism Contested*, ed. Frederick de Jong- Bernd Radtke, Leiden 1999, pp. 492-519'dan tercümedir. Yazar, Amerika'da Indiana University'de öğretim üyesidir.

• Ar. Gör. Dr., Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi

tasavvufun etkisini göstermek açısından da öğreticidirler. 13. Asırdan sonra Orta Asya'da yazılan gerçek tasavvuf aleyhtârı eserler nispeten nâdirdir. Bu bölgedeki tasavvufa muhâlefetin gerçek odağını şunlar oluşturur:

1. Tasavvufî âyîn ve müesseselerin bazı özel yönleri ki bunlar “şüpheli” (bid’at) terimiyle ifâde edilir (şatahatla meşgul olmak, mûsikî ve raksı uygulamak, aşırı zühd ve halvet, evliyâ türbelerini ziyâret, şeyhin rolü ve yetkisi).
2. Tarîkat şeyhleri ya da gruplarının elde ettikleri siyâsî ve ekonomik güce karşı zaman zaman vukû bulan düşmanlık.
3. Tasavvufî menâkıblarda ve sûfî gruplar (tarîkatlar) arası rekâbetlerde – yukarıda sayılan her iki kategorideki unsurları alarak- tasavvuf muhâlifliyi söylemleri kendine mâl ederek sâhiplenme.

Bu makâlede ele alınacak olan şey, bu son konudur. Yoksa, öğretici gâyelerle (tasavvuf yoluna girme ve bu yolda ilerleme şekilleri hakkında bilgi vermek ve zihinde canlandırmak için) tasavvuf kitaplarındaki tasavvuf aleyhtârı tartışmaları da içine alan daha geniş bir konu değildir. Bu makâlede daha ziyâde ele alınacak olan şey, tasavvufî halkalar arasındaki cemaatsel rekâbetlerin müzâkeresinde kullanılmak üzere bazı tenkit ve sataşma malzemelerinin bazı sûfilerce sâhiplenilmesi meselesidir. Bu sataşmalar, rakip tasavvuf gruplarını veya liderlerini bazı hata ya da yetersizlikleri yüzünden hedef hâline getirmek için yapıldı ve rakipler ya tasavvufun sâdece zâhirî tezyînâtına sâhip olup İslâm âdâbından tehlikeli bir biçimde sapmakla, ya da tasavvufun vâdettiklerini yerine getirmede başarısız olmakla suçlanırdı. Bu makâlede biz, özellikle (14. Asrın başlarında yaşamış olan Hâcegân şeyhi Ali Azîzân Râmîtenî üzerine odaklanmış) az bilinen bir kaynağı kullanarak, sonraları Nakşbendiyye’yi üretmiş olan tasavvuf silsilesine bağlı erken dönem gruplar arasında, (diğer bazı) sûfilere muhâlif iddialı/mubâlağalı sözlerin benimsenmesi ve kullanılması üzerinde mütâlaada bulunacağız. Bu az bilinen eserde, Hâcegân cemâatinin ayırt edici özellikleri, kuralcı tasavvuf geleneği unsurlarının reddedilmesinden gelen geniş bir mantık münâzarası içinde açık bir iddia (söylem) ile ifâde edilir.

Açıkça sûfilere muhâlif olan sözlerin, kendileri de sûfî olan yazarlar tarafından alınıp kullanılması İslâm târihinde hiç görülmedik değildir. Tasavvuf kitaplarının ilklerinden itibaren (meselâ Kelâbâzî ya da Hücvîrî’nin eserlerinde) “yeni/zamâne tasavvufu”nun güçlü bir eleştirisini ve saf şekilci/kuralcı ya da sahtekâr şeyhlere, muhâliflerin tasavvufun bütününe yönelttikleri tenkit üslûbunu kullanarak yaptıkları eleştirileri bulabiliriz. Hatta bu eleştiriler, bizzat sûfilerin yazdıkları menkıbevî, öğretici ve tartışmacı eserlerin değişmeyen bir

özelliği hâline gelmişti. Ayrıca sûfiler bazı özel amel ve düşüncelerin (şeriata) uygunluğu konusunda kendilerinden farklı düşünen diğer sûfilere karşı böyle (eleştirel) iddialı sözler yönelttiler. İbn Teymiyye hâdisesi, bunu hatırlatmak için yeterlidir. Tasavvufun birçok unsurunun en köklü muhâlifi olan bu şahsın bile biz (ve bazı sûfiler) samîmî bir şekilde tasavvufla bağlantılı olduğunu, aynı zamanda bu tasavvuf geleneğinin bir ifâdesine (koluna) derinden bağlı olduğunu kabul edebiliriz¹.

İbn Teymiyye hâdisesi, onun hem tasavvufa bağlılığı, hem de çoğunlukla tasavvufla ilişkili bazı uygulamalara şiddetli tenkidi noktalarından belki de iki misli öğreticidir. Onun tenkitleri, 13. Yüzyıldaki karışıklık ve ânî değişikliklerin ardından İslâm'da ve İslâm toplumunda yapmak istediği reform arzusundan doğuyordu. Burada şunu da ifâde etmeliyiz ki, İbn Teymiyye, Orta Asyalı benzerlerinin de yaptığı gibi sadece tasavvufla ilgili (raks ve semâ gibi) özel uygulamalara saldırmadı, aynı zamanda gerçek sûfileri diğerlerinden, yani işleri hânkâh gibi müessesevî yapılarla meşgul olmak olan alt tiplerden ayırdı ve farklı mütâlaa etti².

Sûfileri eleştiren mutasavvıflar, tasavvufun belli bir dönemdeki "güncel" ifâdesine ya da tasavvufî düşünce veya uygulamalara açık ve sert değil daha nazik bir üslupla tenkit yöneltirler. Bazen bu tenkit, belli bir şeyhin mânevî üstünlüğüne dikkat çekmek için farklı bir kılıkta ve münâzara şeklinde düzenlenir. Meselâ özellikle menâkıb kitaplarında, bir şeyhi düşmanına veya bid'atçı bir kişiye gâlip getirmek gâyesiyle tasavvuf aleyhtârî sözlerin tersine çevrilmesi örneklerine sıkça rastlarız. Zâhirî âlimlerin ve hatta gâfil sûfilerin inkârlarının üstesinden gelme motifi, tasavvuf muhâliflerinin saldırıları içine zımnen yerleştirilir. Bu motifin sıkça hatırlatılması devam eden diyalogun mâkul yarısına

1 İbn Teymiyye'nin sûfililiği hakkında bk. George Makdisi, "Ibn Taimiyya: A Sûfi of the Qâdirîya Order", *American Journal of Arabic Studies*, V (1973), 118-129; ve Th. E. Homerin, "Ibn Taimiyya's al-Sûfiyyah wa-al-Fuqarâ", *Arabica*, XXXII (1985), 219-244; fakat bk. Fritz Meier, *Das sauberste über die vorbestimmung, Saeculum*, XXXII (1981), 74 vd. Bu makâle ayrıca şurada da yayınlandı: Fritz Meier, *Bausteine, Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, I-III (İstanbul-Stuttgart 1992), II, 696 vd. İbn Teymiyye'nin tasavvufla ilgili bazı özel meseleler hakkındaki görüşleri, çağdaşları bağlamında şu makâlede incelenmiştir: Louis Pouzet, "Prises de position autour du samâ en orient musulman au VIIe/XIIIe siècle", *Studia Islamica*, LVII (1983), 119-134. Ayrıca şu iki yeni çalışmaya bk. Jean R. Michot (trc.), *Musique et danse selon Ibn Taymiyya: Le Livre du Samâ' et de la Danse (Kitâb al-Samâ' wa'l-Raqs) compile par le shaykh Muhammad al-Manbijî* (Paris 1991) ve Niels Henrik Olesen, *Culte des saints et pelerinage chez Ibn Taymiyya* (Paris 1991), ayrıca bk. Muhammad Umar Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle against Popular Religion* (La Haye/Paris 1976).

2 Onun, gerçek sûfilerle katı kuralcı sûfiler arasında orta bir noktada tekkeleri idâme ettiren sûfileri küçümsemesiyle ilgili olarak bk. Homerin, "Ibn Taimiyya's al-Sûfiyyah wa-al-fuqarâ", s. 233. Benzer bir tenkit, aşağıda ele alınacak olan bir Orta Asya kaynağında da görülmektedir.

ulaşır, diğer yarısı ise konuşulmadan kalır.

Bununla birlikte daha geniş ölçüde, tasavvuf kitaplarının çoğunda ve özellikle menkıbevî rivâyetler ve konuşmalarda belli bir şeyhin ya da tarîkatın sâhip olduğu daha büyük idrak, daha yüksek mânevî makâm ya da daha etkili hidâyet etmeyi tasdik etmenin vâsıtası olarak temelde münâzaracı bir süreç izlenir. Yani, tasavvuf (ya da daha genel olarak İslâm) geleneğinin bazı yönlerinin kabul edilen ve saygı duyulan şekli öne sürülecek ya da kendisiyle şeyhi kıyaslama imkânı vererek ona hizmet eden bir şahıs (az ilerlemiş mübtedî bir mürid, bir rakip, bir şekilci v.s) tarafından temsil edilecektir. Şeyh geleneğin bu tarzını süzerek ya da tamamen tersine çevirerek ve bu süreçte üç hedefe ulaşarak karşılayabilir: (1) Onun alternatif gelenek/ifâde tarzı kendisinin üstün firâsetini ya da irfânını gösterir; (2) o, muhâliflerini kesinlikle yener, kendisinden şüphe edenleri iknâ eder veya müridler için mânevî bir ilerleme sağlar; (3) esâsen târif edilemeyen gerçekleri daha anlamlı ve kabul edilebilir bir tarzda ifâde eden yeni bir rivâyet şekli (târihî anlamda olmasa da edebî anlamda) eskisinin yerini alır (şüphesiz bu süreçte onun rivâyet tarzı, saygı duyulan hakîkatın sonraki münâzarada hedef hâline gelmesi riskini taşır).

Biz burada, Nakşbendiyye habercisi olan Hâcegân tarîkatının, haklı olarak Orta Asya tasavvufunda reformist akım diye adlandırılmasını sağlayan münâzaranın temeli olarak, (bazı) sûfîleri eleştiren sözlerin birleştiği bir örnek üzerinde yoğunlaşacağız. Bu örnek, sâdece daha büyük firâset veya kâbiliyete dayanarak puan alma düşüncesiyle hikâye ya da öğreti tartışmalarında değil, aynı zamanda daha somut hedefler için mücâdele eden tasavvufî gruplar arasındaki rekâbetçi mücâdelelerde bu tartışma modelinin geniş çapta kullanıldığını göstermektedir. Genelleme riski olmakla birlikte, bazı târihî tarîkat kurucularının kültürünü bilinçli bir şekilde hatırlatarak tebârüz eden gerçek tarîkatların ortaya çıktığı dönemde Hâcegân ve Nakşbendî tartışma tarzında da kayda değer bir değişiklik olduğu görülmektedir. Yani en azından 15. Asrın sonları ve 16. Asırda Yesevî ve Kübrevî tarîkatlarına bağlı tasavvufî gruplara karşı yöneltilen tenkitlerin ana hatlarını daha açık biçimde izleyebiliriz³. Bu tenkitler tasavvufî

3 Hâcegân ve Nakşbendiyye'nin Yesevîler'e eleştirileri hakkında benim şu makâleme bk. "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the Links between the Yasawî and Naqshbandî Sufi Traditions", *Journal of Islamic Studies*, VII (1996), s. 180-207. Nakşbendîler'in belli başlı saldırılarına Kübrevîler'in cevapları Seyyid Ali Hemedânî'yi (ö. 1385) anlatan menkıbelerde bulunmakta olup benim şu makâlemde kaydedilmiştir: "Sayyid 'Alî Hamadânî and Kubrawî Hagiographical Traditions", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* (ed. Leonard Lewisohn), London 1992, s. 121-158 (özellikle bk. s. 144-146). Nakşbendîler'in Kübreviyye'nin Alevî silsilesine eleştirisi için benim şu makâleme bk. "Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia", *Iranian Studies*, XXI (1988), s. 82. Diğer sûfî gruplar, özellikle Semerkand yakınlarındaki İşkî toplulukları Hoca Ahrâr'ın eleştirilerine mâruz kalmışlardır, bu konu Ahrâr için yazılan

uygulamaların özel yönlerine (meselâ daha ziyâde halka açık ortamlarda raks ve semâ, halvet ve uzletin değeri ve cehrî zikir) veya bir şeyhin yerine geçme (irsî yolla şeyh olanlar alaya alınırdı) konularına vurgu yapmaya meyillidir. Görülen o ki, daha erken dönemlerden itibâren, 13 ve özellikle 14. Asırlarda, tasavvufî grupların standartlaşan hâricî ve fikrî detaylarına daha yoğun bir şekilde tenkitlerin yöneltildiği âşikârdır. Hâcegân'ın bu tenkidi, kurumsal tasavvufu tamamen reddetmek ya da sâdece rakip grupların uygulamalarına saldırmak için değil, aslında geniş ölçüde toplumsal farklılıkları ve üstünlüğü vurgulamak içindir.

Bu durum, mevcut tasavvufî gruplara muhâlefetle doğan bir hareket olarak 13-15. Asırlar arasındaki Hâcegânî tasavvuf gruplarını ve özellikle bizzat Nakşbendiyye'yi, haklılığını ve daha ziyâde farklılığını ispat etme çabasıyla tabîî olarak genelde tasavvufa yöneltilen tenkit unsurlarını kullanan bir hareket olarak ele almamızı îmâ eder. Ele alacağımız özel kitapta da görüleceği gibi, bu tenkidin husûsî muhtevâsı bizim bu tasavvufî grupların bazı mübâlağalı avantajlar elde ettikleri sosyal ve politik çevreyi anlamamıza ve sonraki Nakşbendiyye'nin bazı özel yönlerinin gelişim şartlarını (meselâ şerîata sınıksız bağlılık sık sık vurgulanır) kavramamıza yardım etmektedir. Nakşbendiyye'nin sonraları kuralcı tipik bir tarîkat olduğu görülse de, onun târihinin ilk dönemleri –özellikle üzerinde yoğunlaştığımız kitabın dönemi- bu tarîkatın yükselişinin sürekli tenkit sâyesinde desteklendiği şeklinde ipuçları vermektedir. Bu tenkitler sadece diğer tasavvufî grupların yaptığı bazı uygulamalara değil, aynı zamanda Hâcegân geleneğince tasavvuf muhâliflerinin genelde kabul edilebilir olan saldırılarına hassas olduğu düşünülen unsurlara da yönelik idi. Bu tenkitlerin verdiği birinci mesaj, “bizim dışımızdaki/etrafımızdaki tasavvuf bozulmuştur”, ikinci mesaj da “biz diğer sûfiler gibi değiliz” idi.

Söz konusu eser, Abdülhâlik Gucdüvânî'yi (ö. takriben 1220) Bahâeddîn Nakşbend'e (ö. 1389) bağlayan meşhur silsilede yer alan ve 13. Asrın sonu ile 14. Asrın başında yaşamış olan Orta Asyalı sûfi Hoca Ali Azîzân Râmîtenî'nin derlenen sözleri ve bu sözlerin geniş bir açıklamasından oluşmaktadır. Bu sözler, kitabı derleyen kişi (bu şahıstan kısaca bahsedeceğimiz) tarafından sadece düzenlenmemiş, aynı zamanda önemli bir şekilde ilâveler yapılmıştır. Sonuçta oluşan (Farsça) eser –Hoca Ali Azîzân Râmîtenî'nin Menâkıbı diye bu türe ait eserler gibi adlandırılmış olup- tasavvuf literatürünün birçok türünün özelliklerini sergilemektedir. Kısmen melfûzât (bir zâtın sözlerini ihtivâ eden eser), kısmen öyküsel menâkıb, kısmen öğretici risâlesi ve kısmen de tartışmacı bir

menâkıblarda görülmektedir.

müdâfaa eseridir. Eserin, yayınlanmış kataloglarda zikredilen en az sekiz yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan en eskisi 18. Yüzyılın sonlarında kaleme alınmıştır. Beş nüshası Taşkent'te Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'ndedir⁴, üç tanesi de St. Petersburg'da Rus İlimler Akademisi'nin St. Petersburg Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü Bölümü'ndedir⁵. Kataloglardaki kayıtlardan başka eserden sadece Barthol'd bahsetmiş, o da sadece Semerkand'daki V.L. Viatkin'e ait kütüphanede bulunduğu tek nüshayı zikretmiştir⁶.

Menâkib'ın merkez şahsiyeti olan Hoca Ali Azîzân Râmîtenî, 14. Asrın ortalarından 15. Asrın başlarına kadar Hâcegân ve Nakşbendî halkalarında kaleme alınan kaynaklarda ve ayrıca onun Hâcegân silsilesindeki yerini kaydetmeye devam eden muahhar eserlerde zikredilmektedir (silsile: Abdülhâlik Gucdüvânî, Ârif Rîvgerî, Mahmûd Encîr Fağnevî, Râmîtenî, Muhammed Baba Semmâsî, Seyyid Emîr Külâl, Bahâeddîn Nakşbend); Ali Râmîtenî hakkında (gerçekte bilinmeyen *Menâkib*'ı dışında) en geniş rivâyet, 16. Asrın başlarında yazılan ve Hoca Ubeydullah Ahrâr'ın hayâtına adanmış olan en mühim Nakşbendî menâkıbı *Reşahât-ı Aynü'l-hayât*'ta bulunmaktadır. *Reşahât*'ın Râmîtenî hakkındaki rivâyeti⁷, onun Mahmûd Encîr Fağnevî'ye halife olarak

-
- 4 Bundan sonra IVANUZ diye kısaltılacaktır; Katalog tasvirleri için bk. *Sobranie Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR*, ed. A.A.Semenov, cilt: III (Taşkent 1955), s. 221, no: 2287 (demirbaş nr: 858/I, vr. 1b-128a, istinsah: 1279/1862); No: 2288 (demirbaş nr: 399/I, vr. 1b-119a, istinsah: 1276/1859); No: 2289 (demirbaş nr: 1332, 66+16 varak, eksik nüsha, istinsah: 19. yüzyıl); cilt: VIII (Taşkent 1967), s. 412-413, No: 5970 (demirbaş nr: 8743/II, vr. 167b-259a, istinsah: 1266/1850, en geniş tanıtımla); s. 414, No: 5971 (demirbaş nr: 5433, 111 varak, istinsah: 1283/1866-67). Ayrıca, Enstitü'nün kart kataloglarında eserin 12249/II demirbaş numarasıyla kayıtlı, 120 varak ve 1291/1874-75 târihli bir nüshası bulunmaktadır. (Not: Müellifin zikrettiği bu nüshalara ek olarak, eserin bir nüshası da İslâmâbâd'daki Gencbahş Kütüphanesi'nde olup *Şerh-i Risâle-i Azîzân* ismiyle kayıtlıdır, nr. 8739. Mütercim).
- 5 N.D. Mikloho-Maklai, O.F. Akimuşkin ve diğerleri (derleyenler), *Persidskie i Tadzhikske Rukopisi Instituta Naradov Azii AN SSSR (Kratkii alfavitnyi katalog)*, Bölüm: 1 (Moskova 1964), s. 571, No: 4283 (demirbaş nr: B2385, vr. 9b-74a, istinsah: 1199/1784-85 Şâhâbâd); No: 4284 (demirbaş nr: C1415, 111 varak, istinsah: 1300/1882-83); No: 4285 (demirbaş nr: C1804, vr. 3b-93b, târihsiz).
- 6 Bk. Barthol'd, "Otchet o komandirovke v Turkestan" (orijinali 1904'te basıldı), *Soçineniia*, VIII (Moskova 1973), s. 152, no: 20; O, eseri, Hoca Ali Azîzân'ın oğlu tarafından derlenmiş, babası ve diğer Nakşbendî şeyhleri hakkında bir rivâyet mecmuası ve yazmayı muahhar olarak tanımlar. Viatkin koleksiyonu sonraları Taşkent'teki Şarkiyat Enstitüsü'ne taşındı, Barthol'd'un işaret ettiği nüsha orada anlaşılan 5433 demirbaş numarasıyla kayıtlı olmaktadır (*Sobranie*, VIII, s. 414, No: 5971). Ben Taşkent nüshalarının birçoğunu inceledim ve 8743 demirbaş numaralı nüshanın (bu makâlede bütün alıntılar bu nüshadan yapılmıştır ve "T" yazması diye adlandırılmıştır) ve St. Petersburg'daki B2385 numaralı nüshanın mikrofilmlerini temin ettim.
- 7 Fahreddîn Ali b. Hüseyin Safî, *Reşahât-ı Aynü'l-hayât* (nşr. Ali Asgar Mu'îniyân), Tahran 2536/1356/1977, I, 62-72. Râmîtenî hakkında daha kısa bir nakil için ayrıca bk. Câmî,

tâyin edilmesini, Râmîtenî'nin sözlerinden oluşan 16 parça rivâyeti ve onun ke-râmetlerini anlatan üç uzunca hikâyeyi ihtivâ etmektedir. Ancak burada onun zâhirî (dünyevî) hayatı ile ilgili çok az bilgi bulunmaktadır. Buradaki bilgilere göre Râmîtenî meslekten yetişme bir dokumacı idi ve Buhara yakınlarındaki Râmîten kasabasında doğmuş, Hârezm'de vefat edip gömülmüştü⁸. *Menâkib*, bu portreyi biraz daha netleştirmekte, Buhara'da Mahmûd Encîr Fağnevî'nin yanındaki tasavvufî eğitimden sonra Râmîtenî'nin önce Bâverd'e (Ebîverd), sonra Hârezm'e gittiğini, bu sebeple Hârezm halkı onu "Şeyh Ali Bâverdî" diye adlandırırken, Buhara halkının "Şeyh Ali Râmîtenî" dediğini ifâde etmektedir⁹.

Bu nâdir bilgidir başka, *Reşahât*, şeyhin halk üzerindeki güçlü etkisi ve şöhretinden önceleri korkmuş olan ancak adı zikredilmeyen bir Hârezm şâhı ve danışmanlarının Râmîtenî'ye mürid olmaya arzulu olduklarını ifâde eden bir rivâyet nakletmektedir. Maalesef *Menâkib*, bu rivâyeti anlamamıza yardım edecek hiçbir bilgi ilâve etmemekte, sâdece Emîr Kutlug Timur (Özbek Han'ın Hârezm vâlisi) Medresesi'ne¹⁰ kısa bir atıf yapmakta ve Râmîtenî'nin Hârezm pazarında bir dokumacı olarak yaptıklarına dâir bir hikâyeye nakletmektedir¹¹. Eserde özel olarak Râmîtenî'nin meslek hayatını veya ömrünün ikinci yarısını geçirmiş olduğu bölgedeki konumunu yansıtacak çok az bilgi bulunmaktadır. Onun vefat târihine gelince, *Reşahât*, Râmîtenî'nin 28 Zülka'de 715 (23 Şubat 1316) Pazartesi günü vefat ettiğini söyler, fakat bazılarının 721 (1321) tarihini verdiklerini de ilâve eder. İkinci rivâyetin, *Reşahât*'ta da zikredilen bir rivâyeti yansıttığı görülmektedir¹². Bu rivâyete göre Bahâeddîn Nakşbend'in kabul edilen doğum târihi (Muharrem 718/ Mart 1318) Râmîtenî'nin hayatta olduğu döneme rastlıyordu. Ayrıca *Reşahât*, Râmîtenî'nin 130 yıl yaşadığı rivâyetini kaydetmektedir. Bu güvenilir olsun ya da olmasın, *Reşahât*'ta Râmîtenî'nin iki oğlunun da böyle uzun yaşadıkları nakledilmektedir. Bunlardan biri Hoca-i Hord olup söylentiye göre babasından sadece 19 gün sonra vefat etti (17 Zilhicce/ 13 Mart, 715 senesini kabul edersek), diğeri ise Hoca İbrâhîm olup -babasının *Menâkib*'inin aktarılmasında merkezî bir rol oynadığını göreceğiz- 793/1391 senesinde vefat etti. Baba ile oğlun vefat târihleri arasındaki böyle büyük bir

Nefahâtü'l-üns (nşr. Mehdi Tevhîdîpûr), Tahran 1336/1958, s. 380; *Nefahât*'ın yeni tahkikli neşri (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1370/1991, s. 385.

8 Onun Türkmenistan'ın Köne Ürgenç kasabasındaki türbesi uzun süredir tamir görmemişti, fakat 1995 ilkbahar'ındaki ziyaretimde bazı ziyaret ve restorasyon faaliyetlerinin âlâmetlerini müşâhede ettim.

9 *Menâkib* (T), vr. 167b-168a.

10 T, vr. 224b.

11 T, vr. 226b-227a.

12 *Reşahât*, I, 95.

fâsıla, her iki târihin de güvenilirliği konusunda akla soru getirebilir. Fakat *Reşahât*'ta Hoca Ali Azîzân'ın çağdaşları olarak tasvîr edilen şahıslar, onun ve-fat târihi olarak verilen 715/1316 ya da 721/1321'in muhtemelen doğru olması gerektiğini gösteriyor. *Reşahât*, onun çağdaşları olarak kendisiyle mektuplaştığı Kübrevî şeyhi Alâüddeve Simnânî'yi (ö. 1336); Buhara'nın ünlü şeyhi Bedreddîn Meydânî'yi ki bu zâtın Çağataylı Kebek (iktidârı takriben: 1318-1326) ile konuştuğunu İbn Battûta'dan biliyoruz; ve Altın Orda'dan Özbek Han'ı (iktidârı; 1313-1341) Müslüman ettiğine dâir kadîm rivâyetler bulunan Yesevî şeyhi Seyyid Ata'yı göstermektedir.

Daha önce zikrettiğimiz gibi, *Menâkib*, Râmîtenî'nin hayatı hakkında bu tabloya az bir ilâve yapar, fakat bu eser daha ziyâde Râmîtenî'nin tasavvufî konulardaki sözlerini kaydetme ve açıklamaya kendini tahsis etmiştir. Eser, Râmîtenî'nin tasavvufî öğretisi ve uygulamalar konularındaki sözlerine dâir en önemli kaynağımızdır. Fakat Râmîtenî'nin muhtemelen ayrı ayrı şifâhî rivâyetlerde ya da bir ihtimal yazılı olarak aktarılan ve *Menâkib*'i üreten sûfî halkaların dışında muhâfaza edilen kültürü (mânevî mîrâsı), şeyhin faaliyetleri ve sözleri konusundaki rivâyetlerde *Reşahât*'ın bu eserden (*Menâkib*'dan) ayrı ve özgür olduğunu göstermektedir¹³. Öte yandan bizzat *Menâkib*'in metninde Râmîtenî ile eserin yazıldığı dönem arasında önemli gelişmeler olmuştur. Eserin muhtevâsındaki ilk merkezî figür Râmîtenî'nin küçük oğlu Hoca İbrâhim'dir. Hoca İbrâhim'in, babasının sözlerini kayda geçirmedeki rolü, 18. Yüzyılda Hârezm'de yazılan menkabevî bir eserde zikredilmiştir. Bu eser gerçekten şimdiki elimizde olan eserden (*Menâkib*'dan) bölümler nakletmektedir¹⁴. Bununla birlik-

13 *Reşahât*, *Menâkib*'i zikretmez, ayrıca *Reşahât*'ta aktarılan söz ve rivâyetler ile *Menâkib*'takiler arasında bir benzerlik (aynîlik) de yoktur. Burada şunu da eklemeliyiz, Râmîtenî'ye nisbet edilen ve *Risâle-i Şerîfe-i Hoca Azîzân Ali Râmîtenî* adını taşıyan küçük bir eser 1924'te Delhi'de basılan ve Nakşbendî risâlelerinden oluşan bir mecmua içinde bulunmaktadır (*Resâil-i Sitte-i Zarûriyye*, s. 7-11). Bu eser, onun Râmîtenî'ye âidiyyetine hükmedebilmek için hiçbir biyografik ya da başka tür malzeme (ipuçları) sunmamaktadır. Eser, sâdece (her biri *şart* diye adlandırılan) tarîkatın 10 kuralını (usûl-i aşere) ihtivâ etmektedir. Son kural helâl ve haram yiyecekler hakkındadır ve burada Abdülhâlik Gucdüvânî ile Hızır rivâyeti yer alır ki *Reşahât*'ta da bulunmaktadır. Bu risâlenin, ilk dönem Nakşbendî veya Hâcegânî eser koleksiyonları içinde bulunmadığı veya diğer eserlerde ondan bahsedilmediği anlaşılıyor. Bununla birlikte, bu tür eserlerin tahlili ve kimliği hakkındaki ham ifâdeler onun âidiyyetine karşı kesin delil olamaz. Bu hususta şunu da kaydetmeliyiz ki, *Menâkib* da sonraki Nakşbendî kaynaklarında yaygın bir şekilde zikredilmiş değildir.

14 Söz konusu eser, yazarının isminden dolayı *Tezkire-i Tâhir İşân* olarak bilinir ve 1157/1744 senesinde tamamlanmıştır. Ben bu eserin IVANUZ 855 demirbaş numarasında kayıtlı yazmasını kullandım (SVR, III, 364-365, no: 2694), Râmîtenî ve oğullarıyla ilgili rivâyet bu eserin 95a-99b varakları arasındadır (*Menâkib*'dan nakledilen pasajlar ise 95a, 98b-99a'da bulunmaktadır). Tâhir İşân *Reşahât*'ı da zikreder, fakat Râmîtenî hakkında diğer kaynaklarda bulunmayan ve Kâdî Rahmanberdi Hîvekî isminde birisi tarafından nakledilen, Râmîtenî'nin

te Hoca İbrâhim'in (babasının sözlerini derleyerek oluşturduğu) eserinin en geniş şekli, *Menâkıb*'in mevcut versiyonunun giriş kısmında bulunmaktadır.

Eserin mevcut hâliyle (şerhli) derleyicisi Muhammed b. Nizâm el-Hârezmî el-Erzengî isminde bir zâttır¹⁵ ve kendisi hakkında gerçekten hiçbir şey bilinmemektedir¹⁶. Eseri derleyen bu Muhammed (Erzengî)'nin önsözü, Râmîtenî'nin vefatından sonra oğlu Hoca İbrâhim'in onun yerine geçtiğini ve Hârezm'deki hânkâhın şeyhliğini sürdürdüğünü ifâde etmektedir. Hoca İbrâhim'in müridlerinden biri olan Mevlânâ Cemâleddîn Sarrâf, babasından duyduğu sözleri ve duâları kaleme almasını Hoca İbrâhim'den ricâ etti ve o da bir tezkire derleyerek bu ricâyı yerine getirdi. Sonra (şerh ederek) derleyen Muhammed (Erzengî), Belh'i ziyâreti esnâsında Râmîtenî'nin sözlerinden oluşan bu risâleye rastladı ve onu okudu. Şeyh Ali Azîzân, zâhirî tahsili olmayan ümmî bir insan olmasına rağmen onun bu sözlerini çok beğendi ve şerh edilmeye lâyık buldu. Böylece onun sözlerini yazdı, gücü yettiği nisbette açıklamalar yaparak bu eseri genişletti. "Bu açıklama gücü sanki bana Azîzân'dan geldi" diyen derleyici Erzengî şöyle devam eder: "Bu esere, Hoca İbrâhim'in eserinde bulunmayan ama onun müridleri ile Hoca Abdülhâlikîler (bu ifâdeye ileride değineceğiz) arasında bilinen bazı sözleri de ekledim". Allah'ın nimeti ve yardımıyla o bu sözleri de şerh edip genişletti ve eseri iki bölüm üzerine binâ etti: Birinci bölüm, Hoca İbrâhim'in babasından duyup kaleme aldığı sözleri; ikinci bölüm ise Hoca İbrâhim'in kaleme aldığı risâlede bulunmayan fakat Hoca Abdülhâlikîler ve Azîzân'ın müridleri arasında cârî olan sözleri ihtivâ etmektedir.

Kesin olmasa da muhtemelen eseri derleyen Muhammed Erzengî'nin, Hoca Ali Azîzân Râmîtenî ve belki bizzat Hoca İbrâhim'in tasavvuf geleneği (kolu) ile ya da Râmîtenî'nin mirasını muhâfaza eden diğer bazı tasavvufî gruplarla

Hârezm'deki türbesinin şöhreti hakkında bir rivâyeti kaydetmektedir. Ayrıca Tâhir İşân, Hoca İbrâhim'in mezarının Karşı'ya bağlı bir yer olan Huzâr'da olduğunu zikreder (Karşı, Kaşka Deryâ vâdisinde eski Nahşeb veya Nesef'tir).

- 15 Son nisbenin (Erzengî) açıkça yazıldığı görülmektedir fakat izahı yapılamamaktadır.
- 16 Ben onun hakkında Orta Asya menâkıb kitaplarında veya diğer kaynaklarda bir bilgiye rastlamadım. Bizzat *Menâkıb*'da o, kendisinin bir diğer eseri olan *Mizânî's-sülûk*'ü zikreder (T, vr. 248a) ve bu eserde tekke âdâbı ve kuralları hakkında detaylı bilgi verdiğini söyler, ben (kütüphanelerde) bu esere rastlamadım. O, ayrıca *Mısdâk* adında bir esere birkaç defa atıfta bulunmuştur ve ondan yapılan nakiller sürekli manzumdur. Maalesef onun *Mısdâk*'ın müellifi hakkındaki farklı atıfları şüphe vericidir (önce Râmîtenî'yi îmâ ederek "Azîzân"ın eseri diye atıfta bulunur veya sadece "Azîz" der ki Râmîtenî'nin oğlu Hoca İbrâhim kastedilmiş olmalıdır, fakat en az iki kere de kendisini kastederek bu zayıf "in da'îf" ifâdesini kullanır, yapılan nakillerde ise Hoca İbrâhim'in eserinden mi yoksa bizzat Râmîtenî'nin eserinden mi olduğunu gösterecek bir âlâmet yoktur).

irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan onun, Hoca İbrâhim tarafından aktarılmış olan Râmîtenî'ye ait sözlere şârih (açıklayıcı) olma konusundaki arzusunun, daha ziyâde, aslında ayrı ve hatta rakip bir grup adına bu mîrası sâhiplenmek ve böylece hirkada hak iddia etmek gibi bir düşünceyle olması imkansız değildir. Kezâ, derleyicinin bu eseri ne zaman kaleme aldığını gösterecek çok az alâmete sâhibiz. O, Râmîtenî'nin (Râmîten, Bâverd ve Hârezn' deki) üç evini de gördüğünü iddia etmektedir. Bu durum, Râmîtenî'nin vefatından bir süre sonra, henüz bu binâlar bilinirken eserin derlendiğini akla getirmektedir. Ancak derleyici, aslâ açıkça Hoca İbrâhim ile (ve Râmîtenî ile) görüştüğünü söylemez. Onun eser ile tanışıklığının sâdece yazılı yolla olduğu ihmâl edilemez. İleride göreceğimiz gibi, derleyici Muhammed Erzengî'nin kendisi hakkında söylediği tüm sözler, onun Râmîtenî'ye ulaşan özel bir silsileye müntesip olmadığını, muhtemelen Abdülhâlik Gucdüvânî'nin mirasına (yoluna) bağlı olduğunu îmâ eder. Bu, Hoca İbrâhim'in şahsî ve âilevî tasavvuf geleneğinden, klasik türde tarîkatlara dönüşmüş olan ve bu Hâcegân türünün daha geniş bir topluluğunun (kolunun) kurucusunu hatırlatmaya doğru bir dönüşümü ifâde eder. Böyle gelenekler, 14. Asrın sonu ile 15. Asrın ortası arasındaki diğer tarîkatlar içinde de açıkça görülmektedir¹⁷. En genel ifâdesiyle bu durum, derleyicinin eserinin 15. Yüzyılın başlarında kaleme alındığını göstermektedir.

Râmîtenî'nin Menâkıb'ının tümü, Hâcegân ve sonraki Nakşbendî tasavvuf geleneklerinin gelişimini doğru olarak anlama konusunda büyük bir önem arz etmektedir. Hoca Ali Azîzân Râmîtenî'nin, Nakşbendî öncesi silsilede yer aldığı eskiden beri bilinmektedir. Fakat Nakşbendî ve Hâcegân târihiyle ilgili önceki çalışmalarda¹⁸ doğrudan Bahâeddîn Nakşbend'e bağlanan silsile hâricinde gerek Gucdüvânî'yi Nakşbend'e bağlayan ara silsileler ve gerekse tarîkatın sonraki kollarını konusuna yeterince ilgi gösterilmemiştir. Bu meseleleri ele almadan önce şunu ifâde etmeliyiz ki, Hâcegân geleneğini daha açık ve tarafsız olarak anlamak istiyorsak, bu tarîkatın diğer kollarında yazılan kaynak eserlerin tetkiki zorunludur. Râmîtenî'nin *Menâkıb*'ı da açıkça, Nakşbend'e ulaşan

17 Bir Kübrevî örneği için benim şu makâleme bk. "Sayyid Ali Hamadânî", s. 139 ve devamı; 15. Yüzyılda Yesevî toplulukları içinde de benzer bir "tarîkat bilinci"nin zuhür ettiğini görmekteyiz.

18 Marijan Molé'nin eski bir çalışması olan şu makâleye bk. "Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Bahâ' al-Nîn Naqshband", *Revue des études islamiques*, XXVII (1959), s. 35-66; Hamid Algar'ın ufuk açıcı şu makâlesine bk. "The Naqshbandî Order: A Preliminary Survey of its History and Significance", *Studia Islamica*, XLIV (1976), s. 123-152, bunun genişletilmiş bir versiyonu: "A Brief History of the Naqshbandî Order", *Naqshbandis* (ed. M. Gaborieau, A. Popovic, Th. Zarcone), İstanbul-Paris 1990, s. 3-44; ve Hoca Ahrar üzerine yoğunlaşmış önemli bir çalışma olan: Jürgen Paul, *Die Politische und Soziale Bedeutung der Naqshbandiyya in Mittelasien im 15. Jarhundert*, Berlin 1991.

silsilenin mutlak hâkimiyetiyle şekillenmeyen (diğer) Hâcegân kollarında kalem alınan ve henüz geniş oranda üzerinde araştırma yapılmayan az sayıda eserler grubuna dâhildir¹⁹.

Biz özet bir makâlede bu *Menâkıb'*ın hakkını veremeyiz, fakat vereceğimiz bazı örnekler onun önemi hakkında fikir vermeye yeterli olabilir. Zîrâ bu makâlede gâye, yazarın (derleyicinin) Hâcegân grubunu meşrûlaştırmak ve onu diğer sûfi gruplardan farklı göstermek gâyesiyle karakteristik tasavvuf muhâlifli saldırlarını kullanmasında yatan değerini gözler önüne sermektir. Bu nedenle biz, sûfilere muhâlif sözlerin göze çarptığı birinci ve özellikle ikinci bölümünde yoğunlaşmalıyız. Derleyicinin açıklamalarından oluşan ikinci bölümde çok belirgin olan bu muhâlif sözleri kullanmak, sâdece toplumsal değişimin ve târihî gelişimin akışı içinde malzemeyi tekrar şekillendirmek ve üzerinde çalışmayı ifâde etmez, aynı zamanda toplumsal (cemaatsel) uygulama ve kurum-sallaşmanın özel âlâmetlerini, cemâattaki kendini tanımlama ve dayanışmanın odak noktası olarak ele almayı ifâde eder.

Birinci bölüm²⁰, yazarın zamanındaki tasavvufun tenkidine dâir bazı örnekler sunar. Bazı cemâatlerin aşırılıkları eleştirilir. Bunlar arasında Kalenderîler vardır²¹, fakat daha genel olarak tasavvufun hâkim yapısı eleştirilir. (Meselâ açıkça derleyiciye âit bir paragrafta) tekkeyi ve ekmek dağıtımını elde tutmak

19 Diğer eserler şunlardır: En eskisi *Meslekü'l-ârifin'*dir, bu eserde hafî zikirin zıddı olan cehrî zikir konusunda ilginç bir cemâatsel fikir ayrılığı görülür (Bahâeddîn Nakşbend'e ulaşan silsilede yer alan Hâcegân kolu, bu eserde Gucdüvânî'nin uygulamasından ayrılıp cehrî zikir uyguladıkları için eleştirilmiştir); bu eserin önemine K.A. Nizami'nin özet bir makâlesinde işâret edilmiştir "*The Naqshbandiyya Order*", *Islamic Spirituality: Manifestations* (ed. S. H. Nasr), New York 1991, s. 161-193 (Nizami, s. 167 ve 189'da, 33. Dipnotta kendi arşivindeki bu eserin dünyada yegâne nüsha olduğunu söylemiştir, fakat eserin 12 nüshası basılı kataloglarda zikredilmiştir, yazmaları Londra, Berlin, St. Petersburg ve Taşkent'tedir). Ayrıca bu gruptaki eserlerden biri *Makâmât-ı Emîr Kûlâl'*dir ki bu eserler arasında biraz ilgi görmüştür (Algar ve Paul'un yukarıda zikredilen çalışmalarına bakınız); ve yegâne nüshası Taşkent'te olan ve Nakşbend'in yaşça büyük olan çağdaşı ve tâli bir Hâcegân koluna mensup bulunan Emîr Hord Vâbkenî'nin hayatına dâir olan küçük bir eser (bk. SVR, VIII, s. 407-408, no: 5963, demirbaş no: 7065/L, vr. 1b-15b, istinsah tarihi: 1250/1834). Muhtemelen Nakşbendî öncesi Hâcegân literatürüne âit (veya en azından bu literatürün ilk dönemlerini yansıtan) iki eser daha vardır. Bu iki eserde karmaşık bir metinsel târih ve tamamen farklı rivâyetler bulunmaktadır. Her iki eserin birer versiyonu Saîd Nefîsî tarafından yayınlanmıştır "*Risâle-i Sâhibiyye*", *Ferheng-i Îrân-zemîn*, I (1332/1953), s. 70-101 ve "*Makâmât-ı Abdülhâlik-ı Gucdüvânî ve Ârif-i Rîvgeri*", *Ferheng-i Îrân-zemîn*, II (1954), s. 1-18. Bu eserler hakkında daha geniş bir inceleme, Yesevî tarîkatı hakkında çıkacak olan kitabımda bulunmaktadır. Bu eserler dışında Bahâeddîn Nakşbendî'nin silsilesine mensup kişilerce yazılan ve Hâcegân geleneğinin aktarılmasını anlatan Hâcegân ve Nakşbendî geleneklerine dâir tüm eserler Bahâeddîn'in ve onun önde gelen müridlerinin etkisi altındadır.

20 T, vr. 169b-226b.

21 T, vr. 211a.

için meşhur olmak isteyen, sâdece halkın iltifâtını bekleyen, hattâ halktan para, giysi, yiyecek v.b şeyler almak için zikir yapan şarlatanların çokluğu sebebiyle tasavvuf eleştirilir²². Bu bölümde bizzat zikrin icrâsı konusunda daha ince (nâ-zik) bir tenkit yapılır²³. İnsan-ı kâmilin gönlünden zikrullâhın bir an bile uzak kalmadığı vurgulandıktan sonra (ki bu Nakşbendî uygulamalarının merkez noktası olmuştur), zikir çeşitlerinin sâdece içerik yönünden değil²⁴, aynı zamanda sosyal ve cemaatsel şartlara uyum noktasından da tasvir edildiğini görürüz.

En üstün tarz, mutlu edici bir müşâhedeyle sonuçlanan zikir-i hâssu'l-havâstır ve bu tarz zikir, yazar için ideal modeldir. Onun sosyal sınır ve ölçüleri kesin olarak belirlenmiş değildir. Bununla birlikte yazarın diğer zikir türleri hakkındaki sözlerini bir kenara bırakırsak, daha düşük zikir tarzları bizim gâ-yemizi ifâde etme konusunda daha ilginçtirler. Birincisi zikir-i âmm'dir. Bu sıradan insanların kör taklit ile ve gerçek mânâsını düşünmeksizin pazarda ve cad-dede yaptıkları zikir olarak izah edilir. Bunun neticesinde dünya halkı o tür zikir yapan kişilere zâkir diye isim verir ve iyi insan diye saygı gösterir. Zikir-i âmm açıkça en aşağı tarz olarak telakkî edilmesine rağmen, buradan anladığımız şey sûfi âyîn tarzlarının halk arasına geniş oranda nüfûz ettiğinin ve takvâ ve fazîletin toplumsal simgeleri olan sûfilerin potansiyel güçlerinin gözle görülür bir tasdikidir. Elbette yazar zikir-i âmmün meşrûiyyetini açıkça inkâr etmez. Fakat onun bu zikre verdiği hiyerarşik konum içindeki târifi, eserin ikinci bölümünde daha açık olarak bulacağımız tenkidin temelini göstermektedir. İleride göreceğimiz gibi, bu durum kesinlikle farklı türlerin ve avâm halkın tasavvufun faaliyetleri ve cemaat bünyeleri içine alınmasıdır. Bu tasavvufî gruplar içinde, eserde anlatılan Hâcegânî halkaların kendilerini diğerlerinden ayırmaya ve farklı göstermeye eğilimli oldukları görülmektedir.

Orta seviyedeki zikir tarzı zikir-i hâstır. Bu, belli bir şeyhin mürîdleri tarafından halvette (tenhâ bir yerde) icrâ edilen zikir diye târif edilir. Ve bu zikir, diğerlerinin aksine, eski şeyhlerden silsile vâsitasıyla aktarılan bir tarz ve öğretiyle irtibatlandırılır. Bu örnekte tenkit açıkça yöneltilmesi de, yazarın açıkça düşük seviyeli uygulama ve yapıları hatırlattığı eserin ikinci bölümünde daha net bir şekilde Hâcegân'ın yüz çevirip terkettiği sûfi grupları anımsattığı gö-

22 T, vr. 222b.

23 T, vr. 220a-222a.

24 T, vr. 221a-b. Bu arada şunu da söylemeliyiz ki, bu pasajda hafî yani kalp ile yapılan sessiz zikir açıkça tasvip edilmekle birlikte, zikrin tarzı, hafî-cehrî meselesi ele alınıp tartışılmamıştır. Râmîtenî'nin (ve onun şeyhinden Bahâeddîn Nakşbend'in şeyhine kadar tüm Hâcegân şeyhlerinin) cehrî zikre sıkıca bağlı oldukları ısrarla zikredilmiştir (meselâ *Reşahât*'ta).

rûlmektedir. Zıkr-i hâs, gelenekçi sûfî grupların zikridir ki, Hâcegân bu gruplara karşı belki de en iyi ifâdesiyle “tepki” olarak anlaşılabilir. Fakat benzer geleneksel sembolleri, Hâcegân'a âit alternatif uygulamalar ile yan yana koyup daha net olarak karşılaştırmak için ikinci bölümü beklemek zorundayız.

İkinci bölümde²⁵, daha önce kaydedildiği gibi, derleyici (yazar) bölüm başlığındaki ifâdeye göre Hoca Abdülhâlik'in ve Azîzân'ın müridleri arasında cârif olan sözler üzerine kendi yorumlarını sunar. Fakat gerçekte, Râmîtenî hakkındaki birkaç rivâyet ve birinci bölümde kaydedilen bir sözün bir vesîleyle tekrarlanması hâricinde, yorumlanmak ve üzerinde durulmak için metin olarak alınan sözlerin tümü, sâdece Hoca Abdülhâlikler'in müridlerine atfedilir. Ancak “Hoca Abdülhâlikler'in müridleri” denen bu grup, eserde daha net olarak hiç tanımlanmamıştır. Abdülhâlikler (Abdülhâlikiyân) terimi, açıkça Abdülhâlik Gucdüvânî'nin tarîkat geleneğine (silsilesine) bağlı sûfî grupları ifâde etmektedir. Bununla birlikte önceki ya da sonraki dönem Hâcegân veya Nakşbendî kaynaklarında bu terimin bu anlamda ya da başka bir anlamda kullanıldığına hiç rastlamamıştım*.

Dahası, eseri derleyen kişinin bu grupla ilişkisinin ne olduğu da tamamen açık değildir. Bu dönemdeki Hâcegân silsilesi ve gruplarının karmaşıklığı nokta-i nazarından²⁶, biz, derleyicinin gayretini ya önceki Râmîtenî kültürünü rakip Hâcegân grupları lehine sâhiplenmek (yani derleyici, yok olmuş fakat önceki rakip olan sûfî grubun mânevî ya da tabîî atasının söz ve yazılarını Hâcegân'ın ana silsilesine uygun bir malzeme hâline getiriyordu), ya da derleyicinin eserinin, Râmîtenî cemaatının ana Hâcegân kolu içindeki sâbit ve çizgisel gelişimini yansıtmaya çalıştığını olarak düşünebiliriz²⁷. Başka ihtimaller de bulunmak-

25 T, vr. 226b-259a.

* Müellif bu terime başka kaynaklarda rastlamadığını ifâde etmiş ise de, aslında bu terim bazı eserlerde geçmektedir. Bk. Muhammed Kâdî, *Silsiletü'l-ârifin ve tezkiretü's-siddikîn*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2830, vr. 59a; Safî, *Reşahât*, II, 482. (Mütercim).

26 Bu konuyu, ayrı bir çalışmada daha detaylı olarak incelemeyi umuyorum. Hâcegân silsilesi hakkındaki en eski kaynak olan *Meslekü'l-ârifin*, hem cemaatsel hizipler hem de temel silsileler (kollar) anlamında sonraları *Reşahât*'ta anlatılan aklileştirilmiş yapıdan tamamen farklı bir manzara sergilemektedir. Bu konuda benim temel yorumlarım için bk. “The Mashâikh-i Turk and the Khojagân”.

27 Sonraki gelişim, Bahâeddîn Nakşbend ve Nakşbendiyye'nin ana kolu tarafından desteklenmiş olmalıdır. Onlar hafî zikre önem vermelerine rağmen yegâne bütüncül ve târihî silsileleri Râmîtenî'den geçerek Gucdüvânî'ye ulaşır, oysa Râmîtenî ilk dönem Hâcegân eserlerine göre cehri zikir yapmaktaydı. Ayrıca târihî silsileden farklı olarak Nakşbendî Gucdüvânî'ye bağlayan ve târihsel olmayan Üveysî bir ilişki de kaydedilir ancak bu daha ziyâde mânevî bir gelenektir. Diğer taraftan, daha çok inkıtâa uğratici bir gelişme, derleyicinin aşağıda ele alınacak olan “tekke kurma” uygulamasına yönelik eleştirisi üzerinde delillendirilmelidir. Çünkü bizat derleyicinin eserin giriş kısmında açıkladığına göre Râmîtenî'nin kendi tekkesi Hârezm'de meşhur idi. Bu yüzden biz, cemaat rekâbetleri içinde ve bu dönemin özelliği olan kendine

tadır, fakat net olarak görünen şu ki, yazar, Abdülhâlikîler'e atfettiği tavırları bizzat desteklemektedir. Bununla birlikte onların aslı gâyesini tekrar açıkça ifâde edebilirdi. Mesele şudur, acaba Abdülhâlikîler'e atfedilen bu tavırlar, Râmîtenî ya da Hoca İbrâhim'in takipçileri tarafından tanınıp tasdik edilmiş midir, yoksa Râmîtenî'den kaynaklanan farklı cemaat kültürleri var mıydı? Zîrâ *Reşahât'* ta bile Râmîtenî'nin iki oğlunun temsil ettiği halifelîğin, (hepsi az bilinen ve) "onun gerçek halifeleri" diye adlandırılan dört kişinin temsil ettiği halifelikten ayrıldığı görülmektedir.

Her hâl ü kârda, diğer ilk dönem Hâcegân ve Nakşebendî kaynakları, *Menâkıb'*ın ikinci bölümünde de görüldüğü gibi, cemaatin kendini tanımlamasında odak noktasının Abdülhâlik Gucdüvânî olduğunu açıkça göstermektedirler. Gucdüvânî'nin öne sürülen öğretisi, 14. Asırda yazılan (daha önce zikrettiğimiz) *Meslekü'l-ârifin'*e bir temel ve mantık hazırladı. Yine bu asırda Bahâeddîn Nakşebend sadece Gucdüvânî'nin rûhâniyetinden doğrudan mânevî eğitim aldığını söyleyen bir kişi olarak değil, aynı zamanda kendi tarikatını "Hoca Abdülhâlik Gucdüvânî'nin âilesi" diye târif eden bir kişi olarak tasvîr edilir²⁸. Bu ikisi (Gucdüvânî-Nakşebend) arasında bizzat Râmîtenî'nin (hem *Reşahât'* ta hem de Câmî'nin *Nefahât'*ında) Gucdüvânî'nin mânevî nesillerini övdüğü nakledilir. Râmîtenî'nin: "Hallâc'ın zamânında yeryüzünde onlardan (Hoca Abdülhâlik'in müridlerinden) biri yaşıyor olsaydı, meşhur sûfî şehîd (Hallâc) dar ağacına gitmezdi" dediği nakledilir. Bununla birlikte *Menâkıb'* da Abdülhâlikîler'e atfedilen sözlerin karakteristik özelliği sadece açık bir cemaat bilinci (taassubu) değil, aynı zamanda bir cemaat bilincinin tasavvufî uygulama ve müessesese meselelerinde özel tavırlara dayandığının net ve mükerrer bir vurgulamasıdır. Bu yüzden nazariyattan ziyâde uygulama konularında olması bizim için sürpriz olmamalıdır. Fakat kesin olarak Abdülhâlikîler'e mahsus yaklaşım diye gösterilen belli uygulama vecheleri önemlidir. Zîrâ ne zikir tarzı, ne raks ve semâ meselesi, ne de vecdin fayda ya da tehlikesi konusunda bir şey söylenir. Daha ziyâde öne çıkarılan meseleler umumiyetle sûfîlerin sosyal götürütüsü ile ilgilidir ve ele alınan tavırlar 14 ve 15. Yüzyıllarda Orta Asya'daki umûmî ve kurumsal tasavvufun normal vecheleri olan birçok unsura muhâlif bir tarzda sergilenir.

mâl etmede gerçek uygulama ile mubâlağa (iddia) arasında doğrudan, otomatik ve sürekli bir uygunluk olduğunu kabul etmeme konusunda dikkatli olmalıyız. Her hâl ü kârda *Menâkıb'*daki eleştiri, tekke kurmayı gayr-i meşrû saymaz, sadece bu uygulamanın değerini sınırlandırır.

28 Salâh b. Mubârek Buhârî, *Enîsü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn* (nşr. Halil İbrahim Sarıoğlu), Tahran 1371/1992, s. 120.

Burada şunu kaydetmeliyiz ki, umûmî ve uygulama ile ilgili faaliyetlere karşı bu zıt tavırlar temeline dayanan grup bilincinin birçok iddiasında, Abdülhâlikler zaten bu bölgedeki diğer birçok sûfi gruptan ayrılmıştır ve sürdürdükleri grup bilincini diğer kaynaklardan aldıkları görülmektedir: Onların grubu birbirine bağlıydı. Bu bağlılık ya bir şeyhten gelen tabîi (biyolojik) nesil, ya da bir şeyh veya şeyhin âilesi ile cemâatsel dayanışma, ya belli bir şeyhin karizmatik şahsına bağlılık, ya da çok faydalı ve tesirli olduğu düşünülen tasavvufî uygulamanın özel bir metoduna inançla bağlılık sâyesinde temin ediliyordu²⁹. Mâmâfih burada Râmîtenî'nin *Menâkıb'*ında cemaat dayanışmasının odağı, grubun lideri olarak kabul edilen (en azından bu eserde ve grup ile adaş olan) Abdülhâlik Gucdüvânî'den gelen mânevî nesil arasında paylaşılan bir çok prensiptir; ve bu prensipler kuralcı kurumsal tasavvufun bir çok standart âlâmetine karşı yöneltilir.

Bu prensip cümlelerinin birincisi³⁰, zaten bu grubun müntesiplerine sunduğu şey anlamında cemaatsel farklılığını ortaya koymaktadır. Derleyiciye göre Hoca Abdülhâlikler şöyle derler: “Bizim cemaatimiz getirme ve götürme (âr u bor) cemâatidir. Yani siz bu dervişlerin huzûruna ne kadar samimiyet, niyaz, takvâ ve bağlılık getirirseniz, o miktarda aydınlanma, saflık ve mutluluk alıp götürürsünüz”. Bu prensibi biraz inceleyip anlattıktan sonra, ardından gelen hikâyeler bilinen bir noktaya işâret ederler: Sûfi önce şeriata sâhip olmalı, sonra tarîkata, sonra da hakîkata. Şeriatın tarîkattan önce gelmesi, eserin ikinci bölümünün sonunda yeniden ele alınır (aşağıda ele alacağımız gibi, şeriat ve tarîkat birbiriyle zıt ikili anlamında kullanılmamaktadır); münâzara, şeriata riâyetin zorunlu tabiatına odaklanır ve bir kimsenin şeriat ehli olmaksızın tarîkat ehli olmasının imkânı kesin olarak reddedilir. Böyle bir şeyi iddia eden kişi gerçekte tarîkat ehli değildir, hatta tarîkatta yol kesicidir ve böyle bir kişi, abdestsiz namaz kılan kimseye benzetilir.

Eserin ikinci bölümünde, Hoca Abdülhâlik cemaatının özellikleri olduğu söylenen beş cümle hakkında derleyicinin yaptığı açıklamalar bulunur³¹. Bunlardan dördü diğer kaynaklarda bizzat Abdülhâlik Gucdüvânî'ye nisbet edilen benzer sekiz prensipten alınmıştır (bu sekiz prensip Bahâeddîn Nakşibend tarafından on bire çıkarılmıştır), yani hûş der dem, nazar ber kadem, sefer der vatan ve halvet der encümen. Bu sonuncusu bu eserde, benzer bir Nakşibendî sözünün değişik bir versiyonuyla görülür: Dil bâ yâr ve ten bâ bâzâr (kalp Allah

29 Benim “An Uvaysî Sufî” adlı makâlemdeki açıklamalarıma bakın.

30 T, vr. 228b-232a.

31 T, vr. 232b-244a.

ile, vücut pazarda). Bu prensiplerin her biri genişçe ele alınıp incelendikten sonra bizim için en önemli bölüm başlar. Bu bölümde derleyici, Abdülhâlikîler'in dört cümlesini önce zikreder, sonra açıklamalar yapar. Bu cümlelerde Abdülhâlikîler kendilerini (o dönemin kaynaklarından anlaşıldığı üzere) 14. Asırdaki Mâverâünnehr sûfî cemaatlerinin (tarîkatlarının) standart (sâbit) özellikleri olarak kabul ettiğimiz şeylerden uzak ve farklı göstermektedirler.

(1) Birinci cümleye göre³² Abdülhâlikîler şöyle derler: "Biz, cemâatimizde müridlerden bahsetmeyiz. Onun yerine bizim cemâatimizde halkla bey'at vardır". Derleyici, irâde (mürîd olmak) ile bey'at (söz vermek, anlaşmak) arasındaki farkı izah etmek için anlatmaya devam eder. Fakat o (ve muhtemelen Hâcegân cemaati) önceki kelimedenden (irâdeden) sâdece özel bir anlamda ayrılıyor. Çünkü o hâlâ bir şeyhe bey'at eden kişiye "mürîd" demektedir. Derleyici şöyle izah eder: Zîrâ irâdede, kişi kendi irâdesini tamâmen şeyhin kontrolüne teslim eder. Tıpkı gassâlin elindeki meyyit (ölü) gibi. Oysa bey'atta mürîd seçim ve irâdenin bir unsuru olarak yerinde durur. Şeyhe bey'at eden kişi eğer şeyhin kontrolünden ayrılırsa tarîkattan kovulmuş (mürtedd-i tarîkat) olmaz. Böyle bir kişi gâyeye ulaşmada başarısız olursa şeyh de sorumlu değildir. Derleyici, delilini destekleyecek bir konuya dikkat çekerek, irâde (mürîdlik) işinin zor, oysa bey'atın kolay olduğunu, bu yüzden Allah'ın, peygambere birinciyi değil ikinciyi (bey'atı) emrettiğini ısrarla söyler ve şöyle yazar: Hoca Abdülhâlikîler, mürîdler ve şeyhler için meseleyi zorlaştırmak istemedikleri için, irâdeye dayalı ilişkiler kurmayı reddettiler ve onun yerine bey'at uygulamasını koydular.

Bu münâzara meselesi özel bir durumla ilgilidir ve tasavvuf yolunun iki unsurunu karşı karşıya getirip çatıştırır (oysa bu unsurlar normalde birbirine zıt olarak kullanılmaz). Bu unsurlar sâdece birbirine alternatif olarak değil, aynı zamanda tasavvufî cemaatleri birbirinden ayıran temel alâmetler olarak karşı karşıya getirilir: Abdülhâlikîler'in özelliği bey'at, diğerlerinininki irâdedir. Şimdi burada kullanılan iki kelime, irâde ve bey'at, tasavvuf terminolojisinde hemen hiç bilinmez ve şeyh mürîd ilişkilerinin vechelerini ifâde eden, benzer terimler aralarındaki nazârî ve amelî farklılığın örneklerine tasavvuf literatüründe sıkça rastlanır. Yani biz şeyhten mürîde aktarılan tasavvufî hayatın husûsiyetleri arasındaki farklı unsurları, meselâ irâde (mürîd olma), nazârî ya da amelî öğretim (terbiye), zikre alıştırma, halvette rehberlik, riyâzatta denetim v.s'yi her unsur için (ya da farklı unsur birleşimleri için) mümkün olan, ayrı unsurlara

32 T, vr. 244a-246b.

bağlı özel sembollerle ve işâretlerle (yani geleneğin aktarımında özel bir türü göstermek için özel bir hırka ya da bey'at) ve icâzet veya ruhsat ya da hilâfetin ayrı şartlarıyla birlikte buluruz. Tabii ki bazı meselelerde bu farklılıkların pratikteki fiilî gözlemden ziyâde, tam bir gruplayıcı (tasnif edici) etkiyi ne kadar yansıttığına hükmetmek zordur. Bu farklılıkları tümüyle bir kâideye oturtmak çok zordur. Yine de net olan şudur: Sûfi cemaatlerin gelişiminin belli bir döneminde (tüm İslâm dünyasında tek yönlü ve eş zamanlı bir gelişim beklememeliyiz), bu unsurları ayrı ayrı elde etmek için yapılan genel uygulamadan, müstakil şeyhlerden, mürîdin tasavvufî eğitim-öğretiminin tüm yönlerine bir tek şeyhin yeterli olacağını kabul etmeye doğru bir kayma olmuştur. En genel ifâdesiyle biz, Râmîtenî'nin *Menâkıb'*ında ortaya koyulan irâde ve bey'at farkının böyle bir kaymadan önceki dönemi yansıttığını tahmin edebiliriz. Ya da daha kesin olarak, sadece öğreti ya da uygulamanın uygunluğu ve faydası bağlamında değil, aynı zamanda rakip gruplar arasındaki rekâbetçi gerilimler bağlamında sûfi cemaatlerin, tasavvufî hayatın kurum ve yapılarına karşı özel yaklaşımlarını belirledikleri bir dönemi yansıtmaktadır.

Bununla birlikte burada, bu özel terimlerin doğrudan yan yana getirilmesinin nispeten nâdir bir örneğini görüyoruz. Ve böyle zâhiren yakıştırılmış bir muhâlefetin, niçin cemaatsel ayırımın alâmeti olarak dikkatleri toplayabildiği tam olarak açık değildir. Bu durum şunu gösterir, en azından bu terimlerden birisi (muhtemelen irâde kavramı, derleyici mürîdden bahsetmek istediğinde bu irâde kavramından türeyen mürîd kelimesini kullanmak zorundadır), derleyicinin cemaatinin kendisine karşı kararsız ya da açıkça muhâlif olduğu daha fazla anlamlar yüklenmişti. Derleyicinin işâret ettiği iki ileri nokta, bu kavramın kazanmış olabileceği anlamları tahmin etmede bize yardımcı olabilir. O, bazılarının, pîr-i irâdeti, gayr-i müslimleri İslâm'a çeviren Peygamber'e, pîr-i bey'atı da Kabe'nin yolunu gören ve başkalarına da gösteren bir hacıya benzettiklerini kaydeder ve insanları Allah'a çeviren pîr-i irâdet ile, rehberlik eden ve doğru yolu gösteren pîr-i bey'atın farklı olduğunu söyler. Bu ayrımların birincisinde, 14. Asır şeyhlerinin daha yeni Müslüman olanlar da dâhil Mâverâünnehr'deki tüm toplum ile tesis ettikleri irâde (mürîdlik) bağlarına bir îmâ yapılmış olabilir. Biz, irâde kavramından ötürü sürekli bahsedilen bu tür târîkate dâhil etmelerin açık örneğini, özellikle Yeseviyye târîkatına bağlı şeyhlerde yaygın olarak görmekteyiz. Irâdeyi, kâfirleri İslâm'a çevirmekle, bey'atı ise Müslümanların mecbûrî ibâdetiyle ilişkilendirerek derleyici, hem kendi cemâatinin pek de iyi ilişkiler içinde olmadığı Mâverâünnehr'in yarım yamalak Müslüman olmuş yerlilerine, hem de irâde kavramını kullanarak târîkate bağlamaya örnek olan diğer şeyhlere ve cemaatlerine karşı kendi cemâatinin açıkça meydan okuyu-

şuna ışık tutmaktadır³³.

(Abdülhâlikîler'i diğer sûfî gruplardan ayıran) İkinci farklılık, bir anlamda birinci farklılığı desteklemektedir. Fakat birincide îmâ edilen "insanları İslâm'a çevirme" çerçevesinin de dışındadır. Bu ikinci farklılık meselesinde sadece söz konusu olan şeyhe intisap ile (burada intisap yine irâde kelimesi ile ifâde edilir) tasavvufî hedefleri dâimâ çabucak elde ediverme şeklinde, giderek yaygınlaşan bir iddia bulabiliriz. Bu iddia bazı süzmelerle Bahâeddîn Nakşbend de dâhil, 14 ve 15. Yüzyılların yeni zuhûr eden tarîkatlarının birçok şeyhine atfedilir. Hakîkatte derleyici, mürîdin fazla bir ihtiyârı olmadan onu Allah'a yönlendirecek olan pîr-i irâdete birçok defa atıf yapmaktadır. Derleyicinin ifâdesine göre, bir kişiyi mürîd olarak kabûl eden şeyh, âdetâ şunu iddiâ etmektedir: "Allah Teâlâ beni kendisine yaklaştırdı ve bana bir hâl nasîb etti ki onunla diğer insanları da Allah'a yönlendirebilirim"³⁴.

Bununla birlikte, şunu kaydetmek gerekir ki, derleyici, böyle bir iddiayı nazarı temelleriyle açıkça tartışmamaktadır. O, halkın tezâhürâtını arzu ederek yalan yere mürîdleri hemen hedeflerine ulaştıracağını iddia edenlere karşı uyarır, ama yine de böyle kâbiliyetleri olan hakîkî şeyhlerin ve velîlerin hem bu dünyada hem de öteki dünyada (ölmüş) mevcut olduğunu kabul eder. Onun dikkat ettiği husus, Abdülhâlikîler'i diğer şeyhlerden ve onların iddialarından ayrı tutmaya çalışmaktır, cemaatsel ifâdesiyle irâde (mürîd olmak) zor şartları ve mecbûriyetleri gerektirir, öyle zor ki onları tam olarak yerine getirme iddiası doğal olarak şüphelidir; sonuç olarak Hâcegân, irâdeyi terkedip daha kolay bir prensip olan bey'atı kabul ederek sâdece sağduyulu yolu benimser. Bu Tartışmanın akışı, ilk grup alternatiflere nazaran biraz sönüktür; sonraki bölümlerde bu tartışma daha da keskinleşecektir.

(2) Hoca Abdülhâlikîler'e atfedilen ikinci muhâlif söz basitçe şunu ifâde eder³⁵: Bizim için hânkâh (tekke) önemli değildir, önemli olan (aşk ateşi ile) yanmak ve inlemektir. Bu noktayı açıklarken derleyici şunu ifâde eder: Bir insanın gönlünde ilâhî kaygı ve Allah aşkı yoksa on tane hânkâh dolaşsa fayda etmez. Öte yandan derleyici, Hâcegân'ın grup olarak kaçındığı bu uygulamanın meşrû olduğunu reddetmez, fakat bu meselede sadece bir tekkeyi kurmak ve devam ettirmek için gösteri yapan sahte şeyhlere yönelik daha ince bir tenkit

33 Bu tür tarîkat üyeliğine kabul edişler hakkındaki yorumlar için bk. "The Mashâikh-i Turk and the Khojagân", s. 196-8; ayrıca bk. benim "Yasavî Şayhs in Timurid Era: Notes on the Social and Political Role of Communal Affiliations in the 14th and 15th Centuries", *La civiltà timuride come fenomeno internazionale= Oriente Moderne* (ed. M. Bernardini), N.S., XV (1996), s. 173-188.

34 T, vr. 244b.

35 T, vr. 246b-248a.

yapar ve Hâcegân'ın bu uygulamadan niçin kaçındığını bu yolla izah eder.

Bu meselede derleyici, bir tekkenin kurulması ve devam ettirilmesi için konulan meşrû hak ve görevlerin câiz olduğunu kabul eder. Zira bu uygulamada zımnen bulunan iddia –yani “Allah, bana bir mânevî hâl verdi, ona şükrâne olarak ben de Allah'ın kullarına hizmet etmek ve onlara ekmek temin etmek için bu tekkeyi binâ ettim”- doğru ve samimi bir iddia olabilir; hatta derleyici bazı şartları da tasvir eder, tekke sahibinin (şeyhin) ana görevinin halka ekmek temin etmek olduğunu tasdikler (zira ekmeksiz tekke, cansız bir bedendir) ve tekke sahibinin diğer işleri hakkında böyle uzun bir rivâyet görülmez. Derleyici şunu da açıklığa kavuşturur ki, tekke sahibi olmanın şartlarını tam olarak yerine getirmenin güçlüğünden dolayı, Hâcegân ondan kaçınır (en azından sözde kaçınır). Aynı şekilde derleyici, sadece “şeyhlik ve büyüklük gösterisi yapmak ve insanları aldatmak için” tekke kuranları uyarmaktadır. Çünkü böyle durumlarda “senin bu tekken Kıyamet gününde Cehennem çukurlarından bir çukur olacaktır” der.

Burada ele alınıp sorgulanan, böyle bir görevin meşrûiyeti ya da değeri değil, daha ziyade tekke kurup yaşatmanın sahte ya da sadece şekilci şeyhler ile zımnen özdeşleştirilmesidir. Bu özdeşleştirme, samimi şeyhleri bile tenkide karşı zan altına soktu ve bu sebeple Hâcegân'a tekke kurmayan sözde alternatif olarak ortaya atılan kendi cemaat prensiplerine ışık tutma ve vurgu yapmaya cesaret verdi. Burada ortaya konan diğer sözde alternatiflerde olduğu gibi (en azından tutarsızca bu sözler sâyesinde fakat belli uygulamada da) zımnen, sahte sûfîlerin faaliyetlerinden görünüş itibâriyle ayırt edilememektedir. Bunda –ve sahte şeyhlerin mutlak hâkimiyetinin olduğu varsayımında, hakiki şeyhlerin (Hoca Abdülhâlikîler'in) tüm faaliyetlerden kaçınarak diğer şeyhlerle karıştırılma ihtimalinden sakınmaları zorunlu olmuştur- sözde tartışma ile Hâcegân'ın gerçek tarihî çevresinin birleşme noktası sergilenmektedir.

(3) Hoca Abdülhâlikî ashâbının bir sonraki sözü³⁶, tasavvufî geleneğin alışlagelen, klasik sembolüne (hırkaya), sonraları Nakşebendî düşünce ve uygulamalarının mihenk taşı (alâmeti) olacak olan bir prensip (iş ve meslek sahibi olmak) adına karşı çıkmaktadır: “Bizim için hırka mühim değildir, mühim olan meslektir”. Derleyici bu sözü şöyle yorumlar: Müslümanın en temel ihtiyacı helal yemek ve helal giymektir. Bu ihtiyacı tam olarak yerine getirebilmek, ancak meşrû bir meslek sâyesinde yiyecek ve giyecek kazanmak sayesinde mümkün olabilir. Hâcegân'ın meslek üzerinde ısrar etmesini açıklarken, bu özel uygulamanın (mesleğe önem vermenin) hırka ile niçin çeliştiğine temas etmez,

36 T, vr. 248a-253a.

sadece bir kimsenin hırkasız yaşayabileceğini ve günaha girmeyeceğini, ancak meşrû bir mesleği olmadan, yiyecek ve giyeceğini temin etmeden yaşayamayacağını vurgular. Derleyicinin neredeyse bütün tartışmaları gerçekte yiyecek konusuna odaklanmıştır. Başlangıçta giyeceği (hırka) zikretmiş olması, iki zıt konuyu birleştirmek için olmalıdır: Meslek ve yiyecek (hırka). Mesleğin, yaşamak için gereken şeyleri meşrû yolla temin edeceğini söyler; yiyecek konusunun sembolik değerini kabul eder ama onun (hırkanın) gerekliliğini reddeder.

Bu konuda, derleyicinin Hâcegân tarafından reddedilen prensibe (hırka giymeye) büyük ilgi gösterdiğini görürüz. O hırka giymenin bazı şartlarını sayar ve hırkaları iki gruba ayırır: Kesb-i kemâl (olgunluk kazanma) hırkası ve bereketi mürîdin hedefine ulaşmasına yardım edecek olan teberrük hırkası. Derleyici şunu belirtir ki, Abdülhâlikîler'in reddettiği şey (bu meselede hırkanın bir başkasına giydirilmesi) aslında câizdir, fakat Hâcegân'ın reddetmesi hırkanın gerektirdiği güçlükler sebebiyledir (hırkayla ilgilenmek ve onunla ilgili gelenekleri dikkate almak gibi). Aynı şekilde derleyici önceki delillerinde olduğu gibi öze önem veren bir yaklaşım sergiler, hırkanın şekli değil anlamının önemli olduğunu vurgular ve hırka ile hedeflenen şeyi (mânevî hâli) elde eden kişinin hırkasız olmasının ona zarar vermeyeceğini ifâde eder. Bu tartışma örneği, şimdiye kadar ortaya konan diğer alternatif meselelerdekilere benzetmektedir: Abdülhâlikîler'in kabul ettiği şey asıl ve yapılabılır olarak tasvir edilir. Diğer sufi grupların kabul ettiği şeyler ise asıl olmayan (teferruât ve gerçekten önemli olan şeylerin yerine bunlarla fazla meşgul olmak potansiyel olarak zararlı), yapılması güç ve uygun bir şekilde icrâ edilmesi için birçok şartın gerekli olduğu şeylerdir. Hâcegân dışındaki tüm sûfilere zımnen atfedilen bu uygulama prensipte kabul, pratikte ise reddedilir.

Dahası, muhtemelen bu "uygulamanın" özel şartlarla daha da zorlaştırıldığı kabul edildiği, derleyicinin helal yiyecek ve meşrû meslek meselesini ele alış tarzında da görülmektedir. O, yiyecek için, kazancının meşrûiyyeti şüpheli olan insanlara dayanmanın tehlikesini özellikle zikreder. Zira maîseti temin için meşrû bir meslek gereklidir. Fakat onun sözleri, açık bir şekilde özel bir tarihî duruma yöneliktir. Onun tartışmasından anlaşılan şey, sadece 13. Yüzyıldan 15. Yüzyılın başlarına kadar Mâverâünnehr'deki yaşantı değildir; -ki bu asırlar Moğol yönetiminin bir mirası olarak muttakî bir Müslümana, konununun meşrûiyyeti şüpheli olan insanlara baş kaldırmayı öğretmişti-, aynı zamanda böyle bir toplumda bazı ferdlerin yiyeceklerinin helal olup olmadığına karar verebilmek için kullanılan açık ve gözle görülür toplumsal ââmetler bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira derleyici, "zâhirî şartlar, takvâ sahibi olmadığını gösteren insanların" örneklerini zikreder. Bunlar (1) tamgaçılar (ticaret ve

zanaat ürünlerinden alınan Moğol usulü vergiyi toplayan kişiler, ki şeriata aykırı bir vergi olduğu için Müslümanların şikâyetlerinin bir hedef tahtası olmuşlardır, (2) yöneticilerin maiyetindeki askerî personel (nökerler), (3) memurlar, (4) zâlimler ve onların dalkavukları ve (5) pazar halkından bazıları, meselâ bazı bid'atçılar ve günahkârlardır.

Burada tekrar, derleyicinin, hırkanın önemini reddeden mantıkî delilleri ile mesleğe (hırfe) çokça vurgu yapan Hâcegân arasında bir bağ kurulur. Hâcegân'ın şekillendiği sosyal ve politik çevre içinde, onların önem verdiği meşrû iş ve meslek, zararlı riyâzat (diyet) kurallarına karşı, daha genel ifadesiyle günaha bulaştırılmaya karşı bir garanti ve emniyet sağlıyordu. Bu günaha bulaştırılma işi sadece doğrudan Moğol yönetimiyle irtibatlı kişiler tarafından değil, aynı zamanda hâkim olan gayr-i şer'î rejim tarafından İslâmî kurallara uymada gevşeklik göstermeye iknâ edilmiş olan kişiler tarafından da yapılabildi. Meşrûiyyetin alâmeti olarak sûfî hırkasına yönelenler zımnen bu ikinci gruba (gevşekliğe iknâ edilenlere) ayrılmış oluyorlardı. Hâcegân cemaati, bağlıları için meşrû bir mesleğe vurgu yaparak İslâm'ın sosyal kurallarının bilinçli bir şekilde sürdürülmesini istiyordu. Aynı zamanda Hâcegân, diğer sûfî cemaatlerin (tarîkatların) sosyal çevresine ve şartlarına tam zıt bir yapıyı öneriyordu. Diğer cemaatlerde hırka, meşrûiyyetin delili olarak gösterilen sûfî silsilenin (icâzetnâmenin) başlıca zâhirî ve fizikî sembollerinden biri olmuştu. Bundan, en azından, hırka ile hurfeyi (mesleği) karşılaştırmakta neyin kastedildiği anlaşılır. Kastedilen şey, karşılaştırması yapılan farklı prensiplerin dördüncüsünde daha açık bir şekilde görülmektedir.

(4)Eserde tartışılan diğer tarîkatlara zıt hususların sonuncusu, yine kurumsal tasavvufun değişmez özelliklerinden biri olan silsile (şeyhler şeceresi) vâsıtasıyla meşrûiyyet iddiasını hedef almaktadır³⁷. Hoca Abdülhâlik'in silsilesine mensup olanlar şöyle derler: "Bizim için şecere önemli değildir, önemli olan semerdir (ürün ve neticedir)". Derleyicinin açıklamalarına göre şecere, şeyhin mürîdine verdiği bir belge olup mürîdin nihâî hedefe vâsıl olduğunu ve başka insanlara doğru yolu göstermeye yetkili olduğunu tasdik etmektedir. Özel olarak icâzet kelimesini de kullanmakla birlikte, derleyiciye göre icâzet, şecerenin sadece bir parçasıdır. O mürîde yalnız irşad yetkisi vermekle kalmaz, ayrıca mürîdin, şeyhlerin özel bir silsilesiyle olan ilişkisini tasdik eder. Önceki meselelerde olduğu gibi, burada da şecerenin gayr-i meşrû olduğu söylenmez, fakat köklü bir delil ile şecerenin değeri azaltılır. Öne sürülen delil şudur: "Biz, Kıyâmet ve Haşr gününde şecereden değil elde ettiğimiz mânevî semerelerden

37 T, vr. 253a-255b.

sorguya çekileceğiz". Derleyici bunu ifâde eder ve ekler: "Kalbimizde ilâhî elem olmadıkça, şeyhlerden alacağımız bin tane şecere bile fayda sağlamayacaktır". Derleyici, bir kağıt (icâzet) parçasına dayanarak içi boş şeyhlik iddialarının yaygınlığından dolayı kederlenmekte ve şecerenin insana yüklediği görev ve şartları yerine getirmeksizin şecereyi teşhir edenleri, insanlar (evliyâ zannedip) türbe ziyâretine gelsin diye bir köpek mezarına bayrak diken kişiye benzetmektedir³⁸.

Sonra yine örnek tekrarlanır: Şecere vermek câizdir, fakat bunun uygun bir şekilde yerine getirilmesi zor, hatta pratikte imkansız olan birçok şartları vardır. Gerçekten o makâma erişmemiş olan bir mürîde şecere (irşad icâzeti) vermek veya böyle bir şecere almak sahtekârlıktır ve bu belâyâ bulaşanlar kınanır. Her hâl ü kârda önemli olan şecere değil, tasavvufî kazancın mânevî meyveleridir ki bunlar derleyiciye göre şeriatın emirleri, tarîkatın kuralları ve hakîkatin nurları ile ruhu tezyîn etmektir. Bu sebeple Abdülhâlikîler mânevî meyvelere önem verirler, şecereden vaz geçerler. Daha önceki gibi bu delil de, meşrûiyetlerini ispatlamak gâyesiyle sûfî cemaatlerin şecere ve hırka gibi şeklî sembollere mürâcaat ettikleri sosyal ve dînî bağlama dayanmaktadır. Hâcegân hem temelsiz olduğu için, hem de sahtekâr ve şarlatanların bunların arkasında gizlenmesini önlemek için bu sembolleri (hırka-şecere) reddederken, mânevî faydaya ulaşanların iddialarını kendi cemaat kimliğinin tasdikinin anahtarı olarak sâhiplenir³⁹, ayrıca tasavvufu sahtekâr ve haksız iddiacı insanların sığınağı olduğu düşüncesiyle tümüyle reddeden kişilerin iddialarını da sâhiplenir.

Hoca Ali Azîzân Râmîtenî'nin Menâkıb'ı daha derin bir araştırmaya lâyıktır. Fakat onda gördüğümüz şey, diğer erken dönem eserlerinden de anlaşılan bir varsayıma destek verilmesidir. Bu varsayım şudur: 13. Yüzyıl ile 15. Yüzyılın başları arasındaki Hâcegân toplulukları kendilerini Mâverâünnehr'deki yerleşik sûfî gruplara alternatif olarak göstermişler ve kendi farklılıklarını ön plana çıkarmak için tasavvuf aleyhtârî iddiâların hem üslûbunu hem de özel içeriğini kullanmışlardır. Derleyici, ayrı ve kimlik bilincine sâhip tarîkatların son şekillenmesinden önce, 13, 14 ve 15. Yüzyılın başlarında Orta Asya'da hâ-

38 T, vr. 253b-254a. Köpek mezarlarının türbe muâmesi görmesi motifi özellikle Hârezm'de yaygındır ve Necmeddîn Kübrâ hakkındaki menâkıblara kadar gittiği görülmektedir; bunun farklı tezâhürleri hakkında daha geniş bir araştırma hazırlamaktayım.

39 Bu dönemde, kendi tarikatlarının mânevî fayda ve neticesine benzer yönelişler gösteren grupların isimleri, özel bir metod veya sülûk tarzını göstermektedir. Meselâ: Halvetiyye, Işkıyye, Şattâriyye ve Üveysiyye (benim "An Uvaysi Sufi" isimli makâlemdeki yorumlarıma bakınız). Fakat bu yönelişlerin mübâlağalı değeri, en iyi şekilde, Kübreviyye ve Yeseviyye gibi cemaatler arasındaki yansımada görülür ki bunlar olmasaydı, silsile halkaları, soy bağları ve hilâfetin diğer prensipleri ve/veya yetkili olarak hilâfet alma yollarıyla meşrûiyet iddiâ edilirdi.

kim olan müesseseseleşmiş sufi faaliyetlerinin özellikle dört alâmetini ele alır ve tek tek her birinin Hâcegân kültürüyle uyuşmadığını ifâde eder.

İlk dönem Hâcegân ve Nakşbendî halkalarının, sûfî grupların standart özellikleri ve kavramsal malzemelerine muhâlefetleri –ki bunlar, sûfî cemaatin (tarîkatın) kurumsal temeli olan tekke, intisap ve hilâfet vermenin sembolleri olan hırka giydirme veya şecere verme, “irâde” kelimesinin içinde yatan şeyhin irâdesine mutlak teslimiyet fikri ve şeriat yerine tarîkate vurgu yapma eğilimidir (bu eğilimin, Müslüman olan göçebe topluluklar arasında şeyhlerin çok aktif olmalarından kaynaklandığını düşünmemiz oldukça şüphe götürür)- [Hâcegân'ın bunlara eleştirisi] rakip sûfî grupların uygulamalarına (raks, semâ, cehrî zikir v.s) veya kurumsal uygulamalarına (şeyhliğin babadan oğula geçmesi) yönelik sonraki eleştirilerin ötesine geçmiştir. Bu daha geniş eleştiride bir dereceye kadar tasavvufun mânevî gâyeleri ile onun şeklî yapıları ve neticede beşerî olan kurumlarında benimsenmiş sembolleri arasındaki süregelen gerginliği görebiliriz. Eserde Hoca Abdülhâlikîler'in, tasavvufa tümüyle muhâlif olan kişilerin bazı eleştirilerini kullandıkları görülüyor, bununla birlikte en azından derleyici, Hoca Abdülhâlikîler'in eleştirilerine hedef olan sûfî uygulamalarının meşrûiyetini prensipte kabul etmekte, ardından pratikte bu eleştirilerin geçerliliğini ifâde etmektedir. Yani tekke kurmak, hırka ve şecere vermek meşrû gâyelerle yapılmış olabilir ve birçok sorumlulukları berâberinde getirir, ancak bunları şahsî kazanç amacıyla kullanmak eleştirilir.

Burada şu konuya da vurgu yapmalıyız ki, diğer Hâcegân ve ilk dönem Nakşbendî kaynaklarında benzer özel durumlara, özellikle silsile konusuna benzer bir yaklaşım bulunmaktadır. Vurgu silsileye değil, karizmatik bir şahsadır. Nitekim bir mecliste Bahâeddîn Nakşbend'in bir mürîdine “onun tarîkat silsileleri müteahhir şeyhlerden kime ulaşır” diye sorulunca şöyle cevap vermişti: “Siz öteki şeyhleri soruyorsunuz! Son dönem şeyhler arasında ikiyüz yıldan beri Hoca Bahâeddîn gibi bir velâyet sâhibi gelmemiştir”⁴⁰. Hem Bahâeddîn'in silsile konusundaki sözlerinde⁴¹, hem de mürîdlerinin onun Hoca Abdülhâlik'tan Üveysî yolla eğitim aldığı şeklindeki ifâdelerinde⁴² silsilenin

40 *Nefahât* (nşr. Âbidî), s. 393.

41 Meselâ ona silsilesinin nereye ulaştığı sorulduğunda “Silsileyle hiç kimse bir yere varamaz” diye cevap vermiştir. Bk. *Nefahât* (nşr. Âbidî), s. 391.

42 Bahâeddîn'in Üveysî konumu, özellikle mürîdi Hoca Muhammed Pârsâ tarafından zikredilmiştir [bk. Pârsâ, *Risâle-i Kudsiyye*, nşr. A. T. Irâkî, Tahran 1354/1975, s. 14-15 ve Câmî, *Nefahât*, nşr. Âbidî, s. 390]. Bahâeddîn'in rüyada Gucdüvânî'den tasavvufî eğitim aldığını anlatan rivâyetin en geniş şekli, Bahâeddîn için yazılan ilk menâkıb kitaplarından birinde bulunmaktadır. Bk. *Enîsü't-tâlibîn* (nşr. Sarioğlu), s. 88 vd., ve Üveys el-Karanî'nin mânevîyâtının özellikle zikredilmesi, s. 95-96. Üveysîliğe mürâcaat etme konusunda benim şu makâleme bk. “An Üveysî

değeri zımnen reddedilir. Bahâeddîn hafî zikre vurgu yapınca, çağdaşı olan ve cehrî zikir yapan Hâcegân şeyhleri tarafından yadırganmış, o da Üveysîliğe yönelmiştir⁴³.

Hoca Ali Azîzân Râmîtenî'nin *Menâkıb*'ındaki tartışmaların, ilk dönem Hâcegân topluluklarının, Moğol istilâsı akabinde Orta Asya'da hâkim olan sûfî faaliyet şekline alternatif olarak kendilerinin yegâne cemaat olduğunu göstermek için bilinçli bir gâye taşıdığını kabul edersek, Moğol yönetimi altındaki Orta Asya'nın sosyal ve dînî muhitinde bu Hâcegân gruplarının rakiplerinin kimler olduğu –bizce olmasa da çağdaşlarınca- *Menâkıb*'da eleştirilen uygulamalara bakılarak açıkça anlaşılabilir olduğunu tahmin edebiliriz. Yeseviyye, Kübreviyye ve Orta Asya'nın 13-15.yüzyıllar arasındaki diğer tarikatları hakkındaki daha geniş bir araştırma bunu destekleyecektir. Böyle bir çalışma bu farklı sûfî gruplar arasında kabul edilen “meşrûiyyetin şekilleri”ne özel bir dikkat çekmeyle başlamalıdır.

Anlaşılan, Hâcegân'a göre “meşrûiyyet”, Müslüman geleneklerinin özel alâmetlerini, bunları ihmal eden kişi ve gruplarla dolu bir toplumda devam ettirme temeli üzerine kurulmuştu. Hâcegân'ın bakış açısına göre, diğer sûfî gruplar intisâbın şekli sembollerini yaygınlaştırmada istekli olmuşlar, şeriat geleneklerine ihtimam konusunda ise yetersiz kalmışlardır. Hâcegân'ın bu yaklaşımı, diğer tarikatları hırka, şecere, hânkâh ve irâde (mürîdlik) konusunda eleştirme imkânı sağlamıştır⁴⁴. Şeriat kurallarına daha uygun olan “Müslüman dayanışmasını” güçlendirmek gâyesiyle Abdülhâlikler diğer sûfilerin geleneksel sembollerini reddetmişlerdir.

Bununla birlikte gerçekte, Hâcegân'ın benimsediği konum daha sınırlamacı ve inhisarcı, kendine mâl ettiği iddialar ise daha şumullü bir potansiyeli tasdik meyillidir. Zira Hâcegân, muhâliflerinin uygulamalarını gayr-i meşrû saymamış, sadece uygulamanın zorluğuna hükmetmiştir. Hâcegân'ın konununun ve tutumunun rakiplerininkine göre daha kolay ve herkesçe daha çok kabul edilebilir olduğu ifâde edilir. Hâcegân'ın reddettiklerinin teorik olarak

Sufi in Timurid Transoxania: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia”, *Papers on Inner Asia*, No: 22 (Bloomington 1993).

43 Bahâeddîn'in tekrar hafî zikre dönüşünün gerekçeleri için bk. *Enîsü't-tâlibîn*, s. 224 ve *Reşahât*, I, 95-97. Yukarıda zikredildiği gibi Râmîtenî ve Râmîtenî'nin şeyhi Mahmûd Encîr Fağnevî'den Emîr Külâl'e kadar Bahâeddîn'in tasavvuf silsilesindeki tüm şeyhler hafîden ziyâde cehrî zikir yapmışlardır.

44 Burada şunu kaydetmeliyiz ki, Hâcegân'ı şeriatı destekleyen ilkeli Müslümanlar, rakiplerini, meselâ Yesevîler'i ise gevşek veya uyarlamacı Müslümanlar olarak düşünmemeliyiz. Yoksa İslâm'ın bir yorumunu standart ve doğru olarak kabul edersek, Hâcegân'ın rakiplerinin yorumlarını anlayamayız. Hâcegân ve özellikle Nakşbendîler'in kendilerini şeriatın ısrarlı destekçileri olarak tasvir ettikleri bilinmektedir.

geçerli (câiz), fakat pratik açıdan ulaşılamaz ve zor bir ideal olarak gösterilmesiyle sadece iki seçenek kalmaktadır: (1) Hâcegân'ın kabul etmediği prensipleri yetersiz veya sahte olarak benimsemek, (2) veya bizzat Hâcegân'ın yolunu ve cemaatini benimsemek. Çözüm açıktır; tasavvuf muhâliflerinin iddialarını kullanarak yapılan bu tasavvufî tartışma örneği ile seçim yapmak isteyenlere alternatifler sunma olayının da aslında ne demek istediği bellidir.