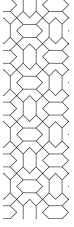


CITATION

Margaret MALAMUD, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) pp. 217-242.



ORTA ÇAĞ NIŞABUR'UNDA TASAVVUFİ TEŞKİLATLAR VE OTORİTE YAPILARI*

Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur

Margaret MALAMUD**

Çev. Hicret KARADUMAN

Arş. Gör.,

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Research Assistant,

Nigde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

hicret.karaduman@ohu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-0391-5444.

Bu makalede amacım, tasavvufi teşkilat ve uygulamaların gelişimine dair yaygın kanıyı tekrar gözden geçirmektir. Tasavvuf ve fikhın uyuşmaz ve hatta birbirlerine muhalif olduğunu öne sürdükleri için sûfîler genellikle ulemâ ile karşı karşıya gelmiştir. İslam hukukunun himaye

* Orijinal makalenin künyesi şu şekildedir: Margaret MALAMUD, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies* 26/3, (Ağustos 1994): 427-442. Makalede kaynakça ve kullanılan kaynak eserlerin yayınevi bilgileri bulunmamaktadır. Bu sebeple yayınevleri mütercim tarafından imkân ölçüsünde tespit edilmiş ve makalenin sonuna kaynakça eklenmiştir. Ayrıca mütercime ait açıklamalar ve saygı ifadeleri köşeli parantezle belirtilmiştir.

** Margaret Malamud, New Mexico State University Department of History bölümünde profesör olarak görev yapmaktadır. Antik Çağ tarihi, Orta Doğu, Afrika ve özellikle de Amerika üzerine araştırmalarda bulunmuş olup bu alanlarda pek çok yayımı bulunmaktadır. Tercüme konusundaki makalesi, Nişabur'da tasavvufi hayatı ele alan az sayıda çalışmadan biri olması sebebiyle ehemmiyet arz etmektedir.

***Yazarın notu: Makalenin taslağı üzerine yaptıkları faydalı eleştiriler için Hamid Algar, Julia Clancy-Smith, Ira Lapidus, Barbara von Schlegell ve *International Journal of Middle East Studies*'in isimlerini bilmediğim editörlerine müteşekkirim. Bu makalenin bir örneği Middle East Studies Association'ın [Orta Doğu Çalışmaları Derneği] 1990 yılındaki toplantısında sunulmuştur.

KAYNAKÇA

Margaret MALAMUD, "Orta Çağ Nişabur'unda Tasavvufi Teşkilatlar Ve Otorite Yapıları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) ss. 217-242. **Makale Geliş T:** 12/04/2019 **Kabul T:**

17/10/2019 **Makale Türü:** Çeviri Makale.

ve işlenmesi ulemânın uhdesinde iken; sûfiler İslam'ın tecrübî ve bâtinî boyutuyla ilgilenmişlerdir. Marifet arayışlarında mutasavvıflar genellikle şeriati es geçmiş, hatta zaman zaman şer'î kuralları ihlal etmişlerdir. Nihayet fıkıh ve tasavvuf arasında bir mutabakat ihtiyacı hâsıl olmuş ve bu mutabakat XI. yüzyılda Gazzâlî tarafından sağlanmıştır. Bu sözde anlaşma tasavvufun yaygınlaşmasını, XII. ve XIII. asır tarikatlarını da içerecek şekilde tasavvufi müesseselerin gelişmesini sağlamıştır. Daha önce mutasavvıflar kurumsal bir yapı veya üyeliğe sahip olmayan serbest gruplar teşkil etmişken XII. ve XIII. asırlarda bu gruplar belirginleşmiş; müstakil tasavvufi kurum ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Tarikatlar, Müslümanların toplumsal ve dinî hayatlarının bir parçası hâline getirmek suretiyle tasavvufu yaygınlaştırmışlardır.

Tabii bu hikâyede birtakım problemler mevcuttur. Fıkıh, kelam ve mutedil tasavvufun Gazzâlî'nin *İhyâ*'nda beyan ettiği şekilde iç içe geçmesi, tamamen Gazzâlî'nin ürünü değildir.¹ Onun şaheseri, tasavvuf ve fıkıh arasında bir uzlaşma sağlamaktan ziyade kapsamlı bir sentez olarak görülmelidir. Zira Gazzâlî'nin tanımladığı tasavvuf, X. ve XI. yüzyılda çoğu Horasan asıllı olan bazı şehirdi din âlimleri ve mutasavvıflar tarafından zaten izah edilmişti. Dahası tasavvuf, XII. ve XIII. asırdan önce Müslümanların sosyal hayat yapısıyla gayet kaynaşmış durumdaydı. X. yüzyılın sonu ve XI. yüzyıl Horasan'ında, tasavvufi teşkilatlar ve otorite yapıları bahsi geçen ulemayla yakından bağlantılıydı.

Bu makale X. asrın sonları ve XI. asırda Horasan'daki -bilhassa Nişabur'da- tasavvuf geleneği üzerinde duracaktır.² Tasavvuf tarihin-

¹ Fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişkiye dair Batı'daki yorumların inceleme ve eleştirisi için bk. George Makdisi, "L'İslam Hanbalisant", *Revue des études islamiques*, 42 (1974): 44-211; Makdisi, "L'İslam Hanbalisant", 43 (1975): 76-245.

² Horasan'da tasavvufu inceleyen bazı temel kaynaklar şunlardır: Jacqueline Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan", *Studia Islamica* 46 (1977): 5-72; Fritz Meier, "Hurasan und das Ende der klassischen Sufik", *Atti del Convegno internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo* (Rome, 1970), 454-70; Fritz Meier, *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥayr (357-490/967-1049): Wirklichkeit und Legende* (Leiden: Brill, 1976). Tasavvuf tarihinde X. yüzyılın sonu ve XI. yüzyılın önemine ilişkin daha muhtasar değerlendirmeler için bk. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Oxford: Faber&Faber, 1991), 154-55; Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 169-71. Orta Çağ'da tasavvufun genel durumuyla alakalı bk. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago, 1974), vol. 2, *The Expansion of Islam in the Middle*

de bu dönem kritiktir ve Horasan da mühim bir bölgedir. Bu zamana dek sûfîler, İslami sosyal hayat ve kurumların ana bünyesi dışında kalmışlardı. Nişabur'da ise tasavvuf hâkim ulemânın faaliyet, uygulama ve müesseseleriyle iç içe yaşadı. [Burada] sûfîler çoğunlukla ulemâ sınıfının üyeleri idi ve tasavvufun gelişimine gerek edebî gerek kurumsal düzeyde katkı sağlayabildiler.

Aynı zamanda Horasanlı mutasavvıflar, özellikle tasavvufun kurumsal yapısı ve uygulamalarını geliştirmeye başladılar. Bâtınî bilgi ve otoritenin tarif edilip aktarılmasına dair yollar geliştirdiler ve meşruyetlerini ortaya koymak üzere kendi yöntemlerini ürettiler. Daha sonra tarikat mensubiyetiyle ilişkilendirilecek olan uygulamalar –bir müridin söz aracılığıyla mürşidine intisap etmesi (*ahzû'l-'ahd veya biat*), mürşidin silsilesine bağlanma (mânevî otorite silsilesi), hırka ihsanı ve zikir telkini gibi– ilk defa Horasanlı sûfîler tarafından tanımlandı.³ Mânevî inziva (*halvet*), daha evvel tasavvuf pratiğinde bilinmesine rağmen, artık tasavvufî eğitim ve müridlik hayatının daimi bir unsuru hâline geldi. Ayrıca, bazı sûfîler cemaat halinde hankâhlarda* yaşamaya başladılar. Nitekim hankâh yaşamına dair en eski kuralın tarihi bu döneme dayanır.⁴ Muhtemelen tasavvufî ritüellerdeki en dramatik değişim şeyh ve mürid arasındaki ilişkinin dönüşümüydü. Bu ikisi arasındaki bağ artık daha resmî ve hiyerarşik, ama aynı zamanda daha yoğun şekilde bireysel hâle geldi. Sûfî müellifler, öncekilerden daha özel ve kuşatıcı bir şeyh-mürid ilişkisi tasvir ettiler. Aşikârdır ki bu, tasavvufun henüz gelişmeye başladığı bir dönemdir ve incelenmeyi hak etmektedir.

Tasavvuf tarihinde Horasan, pek çok sebepten ötürü özel bir ilgi

Periods, 201–54; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975); J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

³ XIII. yüzyıla ait tasavvufî metinler müridin intisap ayinini oluşturan en az üç unsuru ayrıntılarıyla açıklayacaktır: ahzû'l-'ahd, telkînü'z-zîkir ve lübsü'l-hırka. Bu unsurlar sistematik olmamakla birlikte XI. yüzyıl metinlerinde de ele alınmıştır.

* [Farsça asıllı bir kelime olan hankâh, kısaca tarikat ehlinin toplanıp sohbet ettikleri ve birlikte zikir, semâ gibi uygulamaları icra ettikleri özel mekânlardır. Tasavvufî yapılar genellikle küçükten büyüğe zaviye, tekke ve hankâh şeklinde isimlendirilmiştir. Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto, 2014), 196.

⁴ Bu kural Ebû Saîd b. Ebi'l-Hayr'a (ö. 1049) aittir. Tercümesi Schimmel'in *Mystical Dimension* eserinde bulunabilir: *Mystical Dimension*, s. 243.

görmüştür.⁵ X. asrın ortalarında Abbâsî Devleti'nin çöküşünün akabinde yerel yönetimler ve yeni seçkin sınıf, eski imparatorluğun tüm şehirlerinde merkezî idarenin başına geçtiler. Horasan, Türk asıllı Gazneliler ve Selçukluların karşılaştığı ilk yerleşik toplumdur.⁶ Bu yabancı fatihler yönetim işinde desteklerini almak için Horasan'ın din adamları ve bürokratlarına başvurdular. [Burada zaten] ulemâ sınıfı ve sûfîler yüzyıllardır devletten bağımsız şekilde kendi otorite yapılarını ve teşkilatlarını geliştirmişlerdi.⁷ Bu yapılar ve örgütlü mezhepler (fıkıh okulları) sosyal ve teorik yönleriyle birlikte İslam'ı temsil etmeye; aynı zamanda yöneticiler tarafından da desteklenmeye başladılar. Dinî gruplar yeni idarecilere her türlü destek ve meşruiyet temin etmeleri karşılığında medrese, hankâh, maaş ve burs şeklinde yardımlar aldılar.⁸ Devlet ile dinî gruplar arasında böyle bir ilişki tarzı ilk olarak Horasan'da tesis edildi; daha sonra Bağdat'ta ve diğer Selçuklu devletlerinde benimsendi.⁹

Horasanlı mutasavvıflar tasavvufî ilke ve pratikleri açıklayıp mü-

⁵ Richard Bulliet'in *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University Press, 1972) isimli kitabı Nişabur'un sosyal ve siyasi tarihine dair detaylı bir pasaja yer verir ve ulema sınıfından meşhur ailelerin biyografilerini sunar. Bulliet Nişabur'daki tasavvufî hayatı ele almasa da bu eseri, böyle bir çalışma için önemli veriler ve içerik temin etmektedir. Wilferd Madelung'un çalışmaları da ayrıca faydalıdır, bilhassa *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, N. Y.: Bibliotheca Persica, 1988) adlı eseri. Fritz Meier (Horasan'da) Horasan'da şeyh ve müridler arasında değişen ilişkileri ele almıştır. Jacqueline Chabbi (Remaques'de) IX. ve X. yüzyıl Horasan'ında tasavvufun, pek çok mistik akım ve temayülden biri olduğunu göstermiştir.

⁶ Gazneli tarihi için bk. C. E. Bosworth, *The Gaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040* (Edinburgh: University Press, 1963); Selçuklular için bk. *The Cambridge History of Iran*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), vol. 5, *The Saljuk and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle.

⁷ IX. yüzyılın ortalarında iki alan birbirinden ayrılmıştır. Sünnî İslam'da dinî ve siyasi otoritenin ayrılmasıyla ilgili bir değerlendirme için bk. Ira Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 363-85.

⁸ Medrese ve şehirdeki ribâtlar (Farsça hankâh kelimesinin Arapça karşılığı) gibi temel kurumların Horasan kökenli olduğu görülmektedir. Medresenin Horasan menşesine dair bir değerlendirme için bk. George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24 (1961): 1-56; Erken ribât tarihi için bk. Jacqueline Chabbi, "Le fonction du ribât à Baghdad du Ve siècle au début du VIIe siècle", *Revue des études islamiques* 42 (1974): 101-21.

⁹ Orta Çağ İslam siyasi ve dinî tarihinde Nişabur ve Horasan'ın önemine dair muhtasar bir müzakere için bk. Richard Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur", *Islamic Civilization: 950-1150*, haz. D. S. Richards (Oxford, 1973), 71-93.

dafaa eden tasavvufî akımın bir parçasıydılar. X. asrın sonları ve XI. asırda pek çok mutasavvıf, tasavvufu düzenli bir tertip dâhilinde takdim etmeyi amaçlayan risâle ve el kitapları kaleme aldı. Onlar tasavvufun İslam dini içerisindeki varlığını savunmaya çalışıyorlardı. Zira sūfî olmayan çevrelerde, tasavvufî öğretilere ve sūfilik iddia edenlerin batıl uygulamalarına yönelik bazı eleştiriler mevcuttu. Dolayısıyla bu teliflerin hepsinde temel problemlerden biri, yanlış tasavvuf algısını tasahih etmektir. Sūfiler İslami uygulamalar arasındaki gerçek konumunu belirlemek için tasavvufun, [Hz.] Peygamber ve sahâbîlerinin yaşadığı din olduğunu öne sürdüler ki bu yaşayış, vahyin gerçek amacını yansıtmaktaydı. [Hz.] Peygamber ve ilk Müslümanlar taklit edilmeye layık davranışların kaynağı durumundaydılar. Tasavvufun inanç ve pratiklerinin meşruiyeti de tam olarak bu döneme dayanıyordu ve nesiller boyu aktarılagelmişti.¹⁰

Diğer taraftan bahsi geçen kitaplar, tasavvufî öğretilerin bizzat kendileri için izah edilmesini arzu eden bazı sūfilerin bu isteklerinin bir ürünüydü. Tasavvuf ehli kendilerine sūfî ismini veren kimselere, itibâ etmeleri gereken temel inanç ve uygulamaların açıklanması ihtiyacını hissetti. Bu sebeple pek çok çalışma, övülen veya yerilen muhtelif tasavvufî pratiklere dair bölümler ihtiva ediyordu. Horasan ve civar bölgelerdeki sūfilerin eserleri, tasavvufun daha güçlü örgütlenmesi ve takviye edilmesini amaçlayan bu hareketin bir cüzüydü. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 1021), Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 1037), Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 1074), Ali b. Osmân el-Hücvirî (ö. 1071), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 1111) hızlı bir şekilde tasavvufî öğreti ve uygulamaların yetkili mercii hâline gelen metinler derlediler. O nedenle bu müellifler, tasavvuf pratikleri ve teşkilatına dair ciddi bir malumat temin ettiler.¹¹

¹⁰ Söz gelimi Ebû Nasr es-Serrâc, *Kitâbü'l-Lüma'*nda bir bölümün tamamını [Hz.] Peygamber'in taklit edilmesine; diğer bir bölümü de sahâbîlerin zühd hayatını ortaya koyan yorumlara ayırmıştır. Kelâbâzî (ö. 994), sūfilerin [Hz.] Peygamber zamanında buldukları ve İslam toplumunun seçkinleri olduklarını iddia etmiştir: "Sūfiler Allah'ın mahlûkâtı içerisinde O'nun emanetleri, halk içinden seçtikleridir. Onlar [Hz.] Peygamber'in sağlığında ehl-i suffa diye bilinmiş; onun irtihalinden sonra da ümmetin en hayırlıları olmuşlardır." Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *Kitâbü't-Ta'arruf (The Doctrine of Sufis)*, trc. A. Arberry (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 2.

¹¹ Bu metinler dikkatlice incelediğimiz döneme ait pek çok bilgi bulmak mümkündür.

Söz gelimi Nişaburlu mutasavvıf Sülemî, Kur'an'ın işârî bir tefsirini de içine alan çok sayıda tasavvufî metin telif etmiştir. Onun, en eski sûfî tabakât kitaplarından biri olan *Tabakâtu's-sûfiyye*'si, sonraki mutasavvıflar için muazzam bir kaynak olmuştur. İsfahânî'nin 10 bölüm hâlindeki eseri *Hilyetü'l-evliyâ* ise ilk sûfîler hakkında malumat veren bir hazinedir. Yine Hücvirî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'u Farsça kaleme alınmış ilk tasavvufî eserdir. Nişaburlu mutasavvıf Kuşeyrî tasavvuf üzerine çok sayıda eser ortaya koymuştur. Bunlar arasında olan *Terîbü's-sülûk*, mânevî bir uygulama olarak zikrin ehemmiyetini izah eden kısa bir risâledir. Tasavvufî literatür, onun *er-Risâle fi 'ilmi't-tasavvuf*'uyla birlikte açıkça ikmale ermiştir. Risâle, tasavvufî istilâh ve pratiklerin açıklanmasının yanında şeyhlerin biyografilerini de içermektedir. Selefin çalışmalarının bu sentezi ve tasavvuf ilminin kapsamlı şekilde tanımlanması, sonraki sûfîler tarafından geniş ölçüde kullanılmıştır. Gazzâlî'nin şaheseri *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, çok geçmeden klasik olma payesini elde etmiştir.

Jacqueline Chabbi'ye göre, X. asrın ortalarından evvel Nişabur'da tasavvuf yaygın olmayan bir olguydu.¹² Bununla birlikte Melâmetiyye ve Kerrâmiyye başta olmak üzere zühdün diğer formları gayet popülerdi. Fakat bu asrın sonundan itibaren başlayıp XI. asırda devam eden süreçte tasavvuf, Kerrâmiyye ve Melâmetiyye'ye has zühd anlayışı ve uygulamaların yerine geçti. Nihayetinde tasavvuf Nişabur'da baskın bir zühd formu hâline geldi.¹³ Ben, tasavvufun burada yayılmasının Şâfî mezhebiyle olan ilişkisinden kaynaklandığını düşünüyorum. Nişabur'daki tasavvuf ehli neredeyse tamamen Şâfî idi. Richard Bullet Orta Çağ Nişabur'undan günümüze ulaşan iki tabakât kitabından bir tablo derlemiştir. Burada zâhidleri tanımlamak için kullanılan kav-

Burada kullanılan temel tasavvuf klasikleri şunlardır: Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *Risâle fi 'ilmi't-tasavvuf* (Kahire, 1966); Fritz Meier, "Qushayrî's Tartîb al-sulûk", *Oriens* 16 (1963): 1-39; Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, haz. J. Pedersen (Leiden: Brill, 1960); Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, trc. George Scherer (Beyrut: Catholic Press, 1951); Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Kahire, 1939); Ali b. Osmân el-Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. V. A. Zukovskij (Leningrad, 1926; Tahran, 1957).

¹² Horasan'da erken dönem tasavvuf tarihine ilişkin önemli malumat ve bölgedeki diğer mistik akımlarla ilgili bir değerlendirme için bk. Chabbi, "Remarques".

¹³ Tasavvufun Nişabur zühd hayatının temel bir şekli hâline geldiği süreci değerlendirmek bu makalenin kapsamını aşmaktadır. Horasan'da muhtelif zühd çeşitleri ve tasavvufun nihai başarısına ilişkin varsayımsal bir açıklama için bk. Chabbi, "Remarques".

ramlar ve imkân dâhilinde hangi fıkıh mezhebine mensup oldukları listelenmiştir.¹⁴ Zâhidlerin fikhî mezheplerini veren *The Histories of Nishapur* adlı eser dikkate alındığında, ne Hanefîlerin ne de Kerrâmîlerin (Nişabur'da mevcudiyeti bulunan diğer iki mezhep) sûfî oldukları görülür; sûfî olanlar yalnızca Şâfiîlerdir.¹⁵

Fıkıh âlimi ve sûfî olan Kuşeyrî, açık bir şekilde tasavvufa ve Şâfiî mezhebine aynı derecede mensuptur. *Risâle*'nin sonuna, tasavvuf yoluna yeni başlayanlara tavsiyelerde bulunduğu *Vasiyye li'l-mürîdîn* isimli kısa bir risâle eklemiştir.¹⁶ *Vasiyye*'nin girişinde müridlerin sûfî mezhebine uymalarının elzem olduğunu, aksi bir durumun ancak tasavvufu bilmemekten kaynaklanacağını söylemiştir.¹⁷ Sûfî mezhebinin sahih temelleri vardır ve şeyhler de [şeriat ve hakikat ilimlerinde] oldukça bilgili kimselerdir. Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 910), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 946) ve bizzat İmam eş-Şâfiî'yi (ö. 820) tasavvufun kurucu şahsiyetleri olarak kabul etmiş ve onların yaşantı ve öğretilerini taklit etmek gerektiğini öğütlemiştir.¹⁸ [Nitekim] Kuşeyrî'nin tasavvufi silsilesi de kendisini bu saygıdeğer isimlere bağlamıştır. O, içinde Ebû'l-Kâsım en-Nasrabâzî (ö. 977) ve Ebû Bekir eş-Şiblî'nin de bulunduğu üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk'ın (ö. 1014) silsilesinin (bilinen en eski silsile¹⁹) bir parçasıdır.²⁰ Kuşeyrî'ye göre, taklide layık bir örneklik taşıyan kendi yetkin şahsi-

¹⁴ Bulliet Hâkim en-Nisâbûrî'nin *Târîhu Nisâbûr'u* ve onun zeyli olan Abdulgâfur el-Fârisî'nin *es-Siyâk li-târîhi Nisâbûr'*undan istifade etmiştir. Bu biyografik sözlüklerin tıpkıbasımı Richard N. Frye tarafından *The Histories of Nishapur*'da (Londra: Mouton & Co, 1965) yayımlanmıştır. Fârisî için ayrıca İbrahim b. Muhammed Sarifinî'nin *el-Müntehab mine's-siyâq li-târîhi Nisâbûr* [haz. Habib Jaouiche, *The Histories of Nishapur* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1984)] adlı eserine de başvurulabilir.

¹⁵ Bulliet'in bir araya getirdiği kanıtlara bakılabilir: Bulliet, *Patricians*, 41-42. Civar bölgelerden Şâfiî olan diğer meşhur sûfîler arasında Tüslü Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû Nu'aym el-İsfahânî ve Tüslü Ahmed ve Hâmid el-Gazzâlî vardır. Hanefî olan Ebû Bekir el-Kelâbâzî ve Gaznelî Ali b. Osmân el-Hücvirî ise iki istisnadır.

¹⁶ Bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 731-52.

¹⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 731-32.

¹⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 734-35.

¹⁹ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane* (Paris, 1968), 128-29.

²⁰ Kuşeyrî'nin silsilesi şu şekildedir: Ebû Ali ed-Dekkâk, Ebû'l-Kâsım en-Nasrabâzî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Cüneyd el-Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Mârûf el-Kerhî, Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî, Hasan el-Basrî, Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Muhammed [s.a.v.].

yetlerine sahip özel bir sūfî mezhebi (ki mensupları Şâfiî'dirler) bulunmaktadır.

Kuşeyrî Nişabur'da Şâfiî mezhebinin etkili ve mühim bir ismiydi. Hadis âlimi ve Eş'arî kalamcısıydı. Hayatının son yıllarında kendi medresesinde hadis ve tasavvuf dersleri vermişti. Açıkça ki Nişabur'da tasavvuf ehli ve ulemâ birbirlerine yabancı değillerdi. Aksine sūfîler çoğunlukla, bizzat ulemâ sınıfının üyeleriydiler. Eski ve yerleşmiş bir toplumsal birliktelik olarak Şâfiî okulu tasavvufa, zühdün öğretilip uygulanabileceği bir kurumsal çerçeve sağlamıştı. Tasavvuf ve Şâfiî mezhebi arasındaki bu ortaklığın nasıl oluştuğu ise dikkate değer bir konudur.

Şâfiî mektebinde hemen hemen hepsi de tanınmış sūfîler olan üstâd ve talebe çevresine göz atmak sorumuza cevap verebilir. Kuşeyrî'yi, yaşadığı çağın önde gelen sūfîleri, Eş'arîleri ve Şâfiîlerine bağlayan ilişkiye bir bakalım: Sülemî, Kuşeyrî'nin şeyhlerinden biri ve aynı zamanda hadis hocasıdır. Nişabur tarihlerinden birinin müellifi olan Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 1014) onun Eş'arî kalamını öğrendiği üstâdlarından birisidir. Hâkim'in Nişabur tarihine zeyl yazan Ebû'l-Hasan Abdulgaffâr el-Fârisî (ö. 1134-35), Kuşeyrî'nin torunu ve hadis öğrencilerindedir. Kuşeyrî'nin bir diğer kalam hocası İbn Fûrek (ö. 1015-16) Nişabur'da oluşan Eş'arî mektebin merkezî bir ismidir. Kuşeyrî'nin kızlarından biri İbn Fûrek'in torunuyla evlenmiştir. Kendisi ise şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın kızıyla nikâhlanmıştır. Kuşeyrî'nin arkadaşı ve meslektaşı Eş'arî kalamcısı Ebû'l-Me'âlî Abdulmelik el-Cüveynî (ö. 1085) Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin hocasıdır. Kuşeyrî'nin en meşhur müridi ve ileride hem Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin hem de Ahmed el-Gazzâlî'nin şeyhi olan Ebû Ali el-Farmedî (ö. 1077 veya 1084) ise kendisinin damadı ve İbn Fûrek'in de torunudur.

Kuşeyrî'nin, yaşadığı çağın Şâfiî sūfîleriyle olan sayısız bağı nadir görülen bir durum değildir. Söz gelimi Sülemî, aynı şekilde kendi dönemindeki pek çok hadisçi, kalamcı ve sūfîyle ilişki içinde olmuştur. O, Kuşeyrî, Ebû Bekir el-Beyhakî (ö. 1065) ve Ebû Nu'aym el-İsfahânî gibi birçok meşhur mutasavvıfa hadis ve tasavvuf dersleri vermiştir.²¹ Bu ya-

²¹ Sülemî'nin şeyh ve müridlerinin bir listesi için Şerîbe'nin, *Tabakâtu's-sûfiyye* neşrine yazdığı giriş yazısına bakılabilir: *Tabakâtu's-sûfiyye*, haz. Nureddin Şerîbe (Kahire, 1953), 20-27.

kınlık dinî grupların birbiriyle pek çok vecihten bağlı olduklarını ortaya koymaktadır. Şâfiî topluluğun şöhreti ve önderlik payesi tüm mezheplerde olduğu gibi, birbiriyle örtüşen bağlar, müşterek sorumluluklar ve bu bağların gerektirdiği sadakat ilkesi üzerine bina edilmiştir. Şâfiî okulunda öne çıkan şahsiyetler birbirleriyle üç şekilde temas hâlinde olmuşlardır: etkili bir öğrenci-hoca ilişkisi, sûfi şeyhler ve müridler arasındaki münasebet ve bunların tamamlayıp takviye eden aile bağları.

Yukarıda sayılan isimler arasında kendi medreselerini kuranlar olduğu gibi şahıslarına mahsus medrese vakfedilenler de mevcuttur. Onlar ayrıca bu medreseler veya diğer dinî kurumlarda hocalık yapmışlardır. Diğer bir deyişle büyük ölçüde kontrollü bir eğitim sistemi kurmuşlardır. Pek çoğu kelamcı veya hukuk âlimi olmanın yanında aynı zamanda tasavvuf ehlidirler. Tasavvufa temayülü bulunan Şâfiî ulemâ bu ilmi medrese müfredatı arasına dâhil edebilmiştir.

X. yüzyılın sonlarından itibaren medreseler, fıkıh mezheplerinin fiziki merkezleri olmuştur. Bu yerlerdeki eğitim-öğretim tarzı –yalnızca bununla sınırlı kalmamakla birlikte– fıkıh ilmi üzerine yapılanmıştır. Tasavvuf dersleri ise genel müfredata ek olarak takdim edilebiliyordu. Eğitim sistemi öncelikli olarak Kur'an, hadis ve fıkıh çalışmalarına odaklanıyordu. Tasavvuf ise tıpkı kelam gibi, tercihe dayalı bir eğitim seçeneğiydi. Medreselerde fıkıh ve hadis öğretmesine ek olarak bir Şâfiî âlim aynı zamanda –şayet arzu ederse– tasavvuf ve kelam dersleri de verebiliyordu.²² Bulliet'in işaret ettiği üzere, Nişabur'daki eğitim sistemi ne öğretileceğinden ziyade, kim tarafından öğretileceğinin tanzimiyle daha fazla ilgilenmekteydi.²³ Birçok medrese tasavvufî faaliyetlerle ilişkili görünmekte ve aynı zamanda sûfi olan Şâfiîlerin adını almaktaydı.²⁴

²² George Makdisi, Eş'arî itikadının belirli Şâfiî çevrelerce benimsenip yayılmasıyla birlikte nasıl daha geniş taraftar bulduğunu açıklamıştır. Onun vurgusu itikadi akımların nasıl meşruiyet kazandıkları üzerine olsa da, izah ettiği süreç tasavvufun da yaygınlaştığı şekle benzetilmektedir. Bk. George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica* 17 (1962): 44-46.

²³ Bulliet, *Patricians*, 54.

²⁴ Söz gelimi, Ebû Sa'd el-Esterabâdî (ö. 1048-49) medrese inşa eden bir Şâfiî-sûfi'dir. Şâfiî grubun önde gelen liderlerinden biri ve Sülemî'ye intisap eden bir sûfi olan Ebû Sehl es-Su'lûkî, Ebû'l-Velîd en-Nisâbüri'nin (ö. 960) medresesini devralmıştır. Ebû Sa'd için bk. Ebû Nasr es-Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (Kahire, 1964). Ebû Sehl için bk. Sülemî, *Cevâmi'u âdâbi's-süfiyye, 'Uyûbu'n-nefs ve mudâvâtuhâ*, haz. E. Kohlberg (Kudüs, 1976), 8.

1001 yılında, söz gelimi, Kuşeyrî'nin şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk için bir medrese kuruldu. Kuşeyrî daha sonra bu medreseyi devraldı ve burası Kuşeyrî medresesi olarak meşhur olmaya başladı. Dekkâk, Kuşeyrî ve Kuşeyrî'nin oğulları buraya defnedildiler. Bu medresenin bir tasavvuf kurumu olarak bilindiği görülmektedir.²⁵

Tasavvufi metinler, en azından bazı medreselerde okutulmaktaydı. Hadis çalışmaları herhangi bir dinî müfredatın merkezinde duruyordu. Biz de belirgin şekilde tasavvufi bir öze sahip bazı hadis mecmualarından haberdarız. Bu mecmualar tasavvufa ilgi duyan kimselere öğretiliyordu. Sülemî *Erbeüne hadîsen fi't-tasavvuf* isimli bir hadis mecmuası derlemiştir.²⁶ Bu çalışmanın biçimi, kırk hadisi bir arada toplama geleneğinin bir uzantısıdır. [Eserde] önce hadislerin tam isnadları verilmiş ve her hadis, o hadisi belli bir tasavvufi kavrama bağlayacak başlıkla sunulmuştur. Sülemî, mutasavvıf olduğu gibi aynı zamanda bir hadis hocasıydı. Ebû Nu'aym İsfahânî ve Kuşeyrî ondan hadis öğrenenler arasındaydı. Tanınmış bir hadis âlimi olan Kuşeyrî, muhtemeldir ki müridlerine üstadı Sülemî'nin hadis derlemesini okutmuştu.

Medreselerde başka tasavvufi metinler de okutulmuştur. Tasavvufu Şâfiî mezhebiyle özdeşleştirme temayülüne uygun olarak, bizzat İmam Şâfiî'nin de mutasavvıf olduğu iddia edilmiştir.²⁷ Daha önce bahsettiğimiz gibi, Kuşeyrî İmam Şâfiî'yi taklit edilmeye değer sûfi şeyhleri arasında takdim etmiştir. Sülemî, İmam Şâfiî'nin tasavvufa dair sözlerini bir mecmuada bir araya getirmiştir. Bu çalışmanın *-Risâle fi kelâmi's-Şâfiî fi't-tasavvuf-* Şâfiî medreselerinde okutulması muhtemel bir ders seçeneği olduğu görülmektedir.²⁸ Dahası, şeyhi Dekkâk'ın medresesini

²⁵ Bulliet, *Patricians*, 152. 250; Frye, *Histories of Nishapur*, 1:5b, 82b, 2:123a, 36a, 106a-b, 69a, 135b, 121b.

²⁶ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Erbe'üne hadîsen fi't-tasavvuf* (Haydarabad, 1950).

²⁷ Madelung, Ebû Saîd b. Ebû'l-Hayr'ın biyografi yazarı İbnü'l-Münevver'in, İmam Şâfiî'den itibaren tüm sûfi şeyhlerin Şâfiî oldukları iddiasına işaret etmiştir. Fıkıh mezhebi kurucularının hepsinin zâhid olduklarını kabul etse de İbn Münvevver, sûfilerin kerametlerini reddeden Mutezili itikadıyla ilişkili bir mezhep olan Hanefiliğin, tasavvuf ehline uygun düşmediğini öne sürmüştür. Bk. Madelung, *Religious Trends*, 46; Muhammed b. Münvevver, *Esrâru't-tevhîd fi makâmâtî's-şeyh Ebû Sa'îd*, trc. M. Achena (Paris: Sindbad, 1974), 36-39. Günümüzde *Esrâr*'ın İngilizce tercümesi de bulunmaktadır: John O'Kane, *The Secrets of God's Mystical Oneness, or the Spiritual Stations of Shaikh Abû Sa'îd* (Costa Mesa, Calif., 1992).

²⁸ Bu metnin el yazması noksandır. Bununla birlikte İmam Şâfiî'ye ait ve onun hak-

devralan Kuşeyrî, burada *Risâle* dersleri vermiştir. *Risâle*'yi öğrencilerine okutmuş ve başkalarına da öğretmeleri üzere onlara yetki (sened veya icazet) vermiştir. Vefatından sonra *Risâle*'nin aktarılması geniş ölçüde yerleşik bir uygulama hâline gelmiştir.²⁹ Böylece medreselerin temel amacı fıkıh ve hadis öğretmek olarak kalsa da, tasavvufi eserler müfredatın bir bölümünü oluşturabilmiştir.

Kuşeyrî ve diğer Şâfiî sûfîlerin uygulamaya koydukları tasavvufi dindarlık, Mansûr el-Hallâc (ö. 922) gibi mutasavvıflara mahsus sekr (*intoxicated*) tasavvufundan ziyade, Cüneyd'in sahv (*sober*) sûfîliğiyle irtibat hâlindeydi. Daha önce belirttiğimiz gibi Kuşeyrî'nin silsilesi kendisini, şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk vasıtasıyla Cüneyd'e bağlıyordu. Kuşeyrî ve çevresi, sekr tasavvufu ve bazı sûfîlerin taşkın davranışlarından kaçınıyordu. Kuşeyrî, çağdaşı Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın (ö. 1049) mübalağa ve taşkınlığını hoş bulmuyordu. Ebû Saîd cömert ziyafet sofraları, müzik eşliğinde kurulan geniş çaplı toplantılar ve radikal ibadet pratikleriyle tanınıyordu. Onun taşkın davranışları, kendisine *Risâle*'nin girişindeki biyografiler arasında yer vermeyen, hatta eserin geri kalanında ismini bile anmayan ve daha temkinli bir sûfî olan Kuşeyrî tarafından takdir edilmiyordu.

Kuşeyrî'nin çalışmaları ve diğer XI. yüzyıl tasavvufi metinleri, fıkıh ve tasavvuf arasındaki yakın irtibatı ortaya koymaktadır. Ayrıca bunlar tasavvufun kendi otorite yapıları ve teşkilatının da gün yüzüne çıkmaya başladığını göstermektedir. Bu konudaki en mühim gelişmelerden biri şeyhler ve müridler arasındaki ilişkinin değişmesidir. Bu dönemde şeyh, müridinin yaşamının her boyutuyla çok yakından ilgilenen bir mânevî rehber hâline gelmiştir.

Fritz Meier'in işaret ettiği üzere İbn Abbâd er-Rundî (ö. 1390) şeyh-mürid ilişkisindeki değişime dair bilgi veren ilk sûfîdir.³⁰ İbn Abbâd şeyhleri ikiye ayırmıştır: *Şeyhu't-ta'lim* ve *şeyhu't-terbiye*.

kinda olan 94 hadise Fritz Meier'in çalışmasından ulaşılabilir. Bk. Fritz Meier, "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik", *Oriens* 20 (1967): 91-106.

²⁹ *Risâle* okutmakla yetkili kişilerin bir listesi için bk. Richard Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qushayris über das Sufitum* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1989), 17.

³⁰ Meier, "Hurasan", 546-47. Aşağıdakilerden bazılarını Meier'in görüşlerine borçluyum. İbn Abbâd'la ilgili pasajlar için bk. Paul Nwyia, *Ibn 'Abbâd de Ronda (1333-1390), Lettres de direction spirituelle (ar-Rasâ il as-Sughrâ)* (Beyrut: Imprimerie Catho-

Şeyhu't-talim; müridin, kendisinin yanında nispeten serbest akademik çıraklık vazifesi gördüğü bir şeyhti. Onun müridin eğitimindeki rolü temelde bâtinî bilgiyi aktarmak, mânevî öğreti ve disipline dair meseleleri izah etmekte.³¹ Şeyhin talimi, kutsal kitap yorumlarına yönelikti ve şeyh, talebesinin şahsi hayatına belli ölçüde karışmazdı. Müridler şeyhlerine saygı ve sevgi bağlarıyla bağlıydı. Fakat bu bağlar görece esnekti ve bir şeyhten diğerine intikal yaygın, hatta arzu edilen bir şeydi. Belli bir şeyhin müridi olarak bilinen sûfiler ortak bir mânevî yolu paylaşırlardı. Ancak bu ortaklıklar intisap ayinleri, teslimiyet yeminleri veya kapsamlı özel eğitimleri gerektirmezdi.

Şeyhu't-terbiye; müridin eğitiminde yeni ve daha kapsayıcı bir rol üstlendi. Mübtedî [*novice*],* şeyhi tarafından daha katı şekilde denetleniyor ve bütün eylemlerini düzenleyen talimatlar alıyordu. Şeyh-mürid irtibatı daha şekilsel bir hâle büründü, aynı zamanda yoğun derecede kişiselleşti. Şeyh ve mürid ilişkisindeki bu yeni boyutun izlerini XI. yüzyıl sûfî metinlerinde görmek mümkündür.³²

Mübtedîlerin genellikle dinî bilimlerdeki öğrenciler gibi, kendilerine yol gösterecek yetkili üstadlara duydukları ihtiyaç, sûfî çevrelerce uzun zamandır bilinmekteydi. XI. yüzyıl sûfî müellifler müridlerin mânevî yolculuklarında yardıma muhtaç olduklarını tekrarlamışlardır. Fakat onlar bu ihtiyaç için detaylı gerekçeler sunma ve şeyh seçimiyle ilgili kesin kriterler koyma hususunda seleflerinden ayrılmaktadırlar. Kuşeyrî, şeyhin lüzumunu vurgulamıştır. Esasında tâlib olanın, [yanında] bir rehber olmaksızın başarıya ulaşması imkânsızdır.³³ Hücvirî sûfî şeyhlerin, müridlerinin mânevî açıdan beslenmelerini sağlayan ruh fizikçileri olduğunu söylemiştir.³⁴ Yine o, sûfî kisvesine bürünenlerin

lique, 1958), 106-15, 125-38.

³¹ Örneğin bir mürid, bir şeyhe tevekkül (Allah'ın lütfuna tam bir güven hâli) gibi bir mânevî makam hakkında soru sorabilirdi. Şeyhin cevabı hafızaya alınır, başkasına aktarılır ve nihayetinde yazıya dökülürdü.

*[Bir tasavvuf ıstılahı olarak mübtedî, seyrüsülûka niyet edip tasavvuf yoluna henüz giren kimselere denir. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 345.]

³² Bu rollerin zorunlu olarak farklı şeyhler tarafından yerine getirilmediğine işaret etmek gerekir. Söz gelimi Kuşeyrî iki işlevi birleştirmiştir: Metin okutmuş ve müridlerin mânevî eğitimini yönetmiştir.

³³ Kuşeyrî, *Risâle*, 735. Ayrıca aynı pasajda Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin meşhur sözünü de tekrarlamıştır: "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır."

³⁴ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 62.

hiçbir zaman mânevî bir rehberle ilişki kurmadıkları ve bir şeyhten ruhsal disiplin öğrenmediklerini öne sürmüştür.³⁵

Gazzâlî hakiki bir şeyhin sahip olması gereken nitelikleri şöyle ifade etmiştir:

“...Şeyhin peygamberin niyabetine uygun olduğuna dair işaret, ilim sahibi olmasıdır. Fakat bu, her âlimin şeyhlik yapabileceği anlamına gelmez. O nedenle belli bazı liyakat kriterleri sunacağım ki herhangi biri kalkıp böyle bir âlim müürşid olduğunu iddia etmesin. Hakiki şeyh, dünya ve makam sevgisinden yüz çevirmiş kişidir. Silsilesi Hz. Peygamber'e dayanan basiret sahibi bir kişinin takipçisidir. Az yemek, az uyumak, az konuşmak; çok dua etmek, çok sadaka vermek ve çok oruç tutmak suretiyle, nefsinin mükemmel derecede terbiye etmiş kişidir. Ve hakiki şeyh, basiretli bir müürşid edinip onun güzel huylarını yaşayış olarak benimser. Böylece o Hz. Peygamber'in nurundan bir nur olur ve artık örnek alınmaya layıktır.”³⁶

Gazzâlî'nin hakiki bir şeyhin sahip olması gereken vasıflar listesi önemlidir. Kendi konumuz açısından, en ilginç noktalardan biri şeyhin kendi konum ve otoritesini [Hz.] Peygamber'den devşiriyor olmasıdır. Gazzâlî (diğer sûfilerin de yaptığı üzere) tıpkı âlimler gibi mutasavvıfların da vekâlet yoluyla, [Hz.] Peygamber'in yaşayan vekilleri olarak hizmet ettiklerini ima eder. Kâmil müürşid sünneti benimseyen kişidir ve onun vasıtasıyla [Hz.] Peygamber hazır ve nazır durumdadır.³⁷ Ayrıca, hakiki şeyh mânevî silsilesi [Hz.] Peygamber'e ulaşan bir şahsın müridi olmak zorundadır. Bu suretle Gazzâlî bir müürşidin, muhakkak [Hz.] Peygamber zamanına varan silsilenin bir unsuru olması gerektiğini anlatmak istemiştir. XI. asır boyunca mânevî otoritenin tanımlanması ve kontrolü için yöntemler üretme üzerine, sûfî çevrelerin artan vurgusu göze çarpmaktaydı. Silsileye ait olmakla bir sûfî, bâtinî bilgiyi ve muayyen bir mânevî yolu başkasına aktarmanın gerektirdiği yetkiyi elde ediyordu. Meşruiyete ve [mânevî] otoritenin nakledilmesine dair bu

³⁵ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 19-20.

³⁶ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 16-17.

³⁷ Sühreverdî bunu şu şekilde açıklar: “Şeyhlerin ahlakı, Allah Rasûlü'nü (Allah'ın selamı ve rahmeti üzerine olsun) örnek almadaki başarılarından dolayı mükemmeldir. Onlar, emrettiği, kınadığı ve tembihlediği tüm meselelerde, Hz. Peygamber'in sünnetini ihyâ etme konusunda insanların en üstünleridir.” Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-mâ'ârif*, (Beyrut, 1983), 380.

yöntemler, Gazzâlî söz konusu çalışmasını bitirene kadar geniş ölçüde kabul görmüştür.³⁸

Mürid, silsileye sahip olan ve kendisine fitrî bir yakınlık hissettiği bir şeyhe bağlandıktan sonra, şeyhi tarafından mânevî bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Hücvirî bir şeyhin, mübtedînin yoldaki ilerleyiş sürecinde neleri yapıp yapamayacağını belirleme kabiliyeti bulunduğunu ifade etmiştir.³⁹ *Tertîbü's-sülûk* ve *Vasiyye*'de Kuşeyrî, müridin müridin mânevî kapasitesini değerlendirdiği bir test sürecinden bahsetmiştir. Bu büyük olasılıkla halvet veya mânevî inziva sırasında gerçekleşirdi. Bu süreçte şeyh, tâlibin mürid olup olmayacağına karar verirdi. Şayet mürid edinilirse bu kişi, fakr hayatı ve Allah'ı arama taahhüdü karşılığında maddî mülk ve dünyevi makamlardan feragat etmeliydi.⁴⁰

Daha sonra mürid ve şeyh karşılıklı söz alışverişinde bulunurlardı. Mürid şeyhine hiçbir şekilde itaatsizlik etmeyecekti. Kuşeyrî, şeyhin bunun karşılığında neyi taahhüd edebileceğine dair bir örnek vermiştir: “*Ben seni [mürid olarak] kabul ettim. Allah'a giden yolda potansiyelin ölçüsünde sana rehberlik edeceğim. Bana gelince, bu yolda idrak ettiklerimi senden gizlemeyeceğim.*”⁴¹ Ahzü'l-'ahd veya biat zamanla seyrüsülûkun törensel bir unsuru olmuştur. Daha geç dönem tasavvufi metinler [mürid ve şeyh arasındaki] söz alışverişi ve biatin [*oath*] daha sistematik bir şekilde icrasını tasvir etmişlerdir. Bu dönemde bahsi geçen uygulamadan söz edilse de konu açıkça tartışılmamıştır.⁴²

Söz alışverişinden sonra şeyh müride zikir ifadelerini bildirir ve en uygun şekilde nasıl icra edileceğini öğretirdi.⁴³ Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk*'taki bölümü zikir bahsini enine boyuna ele alan en eski çalışmadır. Bu eser şeyhin müride zikir telkin etmesine ilişkin –ilk olmasa

³⁸ Bu çalışma büyük ihtimalle Gazzâlî'nin yoğun tasavvufi tecrübesinden sonraki döneme aittir ki bu da 1095 sonrasıdır. Bu konu daha sonra tekrar ele alınabilir.

³⁹ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 62.

⁴⁰ Kuşeyrî, *Tertîb*, 15; *Risâle*, 736.

⁴¹ Kuşeyrî, *Tertîb*, 15-16.

⁴² Biat, Orta Çağ İslam toplumunda sosyal bağların şekillendiği önemli bir yöntemdir. Büveyhî toplumunda biatin işlevine dair bir analiz için bk. Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, Princeton University Press, 1980), 40-62. Onun çalışması İslam siyasi hayatında biatin merkeziliği üzerine yoğunlaşmıştır.

⁴³ Kuşeyrî, *Risâle*, 737; *Tertîb*, 16-22.

da- erken döneme ait bir kanıt temin etmektedir.⁴⁴ Sûfî müellifler XII. yüzyılın sonlarından başlayarak, eserlerinde zikirle alakalı bölümlere yer vermiş; zikri aktarma uygulamasının ve şeyhten müride süregelen talimatın köken ve modelinin, [Hz.] Peygamber zamanına kadar götürülebileceğini öne sürmüşlerdir.⁴⁵ Zikrin en sahih uygulamasına dair ilk örneğin, [Hz.] Peygamber'in bazı sahâbilerine telkini, onlardan da sırayla başkalarına intikali şeklinde gerçekleştiği söylenmiştir.⁴⁶ [Hz.] Peygamber'in talimatının, şeyhin müride telkini yoluyla tekrarlandığı iddia edilmiştir.

Mânevî bir alıştırma olarak zikrin menşeinin, ilk sûfilerin pratiklerine dayandığı görülmektedir. Müslüman zâhid grupları, muhtemelen VIII. asrın başlarında bir araya gelip belli bazı ifadeleri topluca tekrarlayarak zikrediyorlardı; bilhassa şehadetin ilk kısmı olan “lâ ilâhe illallâh”ı. Bu, vecd hâline yol açabilecek bir yöntemdi. Bununla birlikte Kuşeyrî'nin ifade ettiği zikir uygulaması biraz daha farklıdır. Birleşik ifadelerin yerine şeyh müride, zikretmesi için özel ve belli bir ifadeyi öğretir. *Tertîbü's-sülûk*'ta bu ifade “Allah”tır ve üç yerde geçmektedir.⁴⁷ Kuşeyrî, zikir pratiğinin yol açtığı karşı konulamaz deneyimi ayrıntılarıyla açıklamıştır. [Artık] şeyhin müride zikir ifadelerini telkini, intisap eylemi için gerekli bir ritüel olmuştur.

Tâlib mürşidden zikir telkini aldıktan sonra kendisine yün veya yamal hırka giydirilebilirdi. Mutasavvıflar bunun ehemmiyetini, işlevi-

⁴⁴ İbn Arâullah el-İskenderî (ö. 1309), *Miftâhu'l-felâh ve misbâhu'l-ervâh* isimli eserinin girişinde, bildiği kadarıyla zikre dair ilk monografinin kendisine ait olduğunu iddia etmiştir. Bununla birlikte Kuşeyrî'nin *Tertîb*'indeki zikir bahsi, şeyhten müride aktarılan mânevî bir uygulama olarak zikre ilişkin kapsamlı ilk çalışma olarak görülmektedir. Bk. Meier'in *Tertîb* neşrine yazdığı giriş yazısı: *Tertîb*, 5-13.

⁴⁵ Mesela Necmeddin er-Râzî eserinde zikre üç bölüm ayırmıştır. Bk. *Mîrsâdü'l-İbâd mine'l-mebede'ile'l-me'âd*, trc. Hamid Algar (New York: Caravan Books, 1982), 268-78.

⁴⁶ Necmeddin er-Râzî şöyle yazar: “Hz. Peygamber'in bir keresinde önde gelen sahâbilerini bir odada toplayarak onlardan kapıyı kapatmalarını istediği söylenir. Sonrasında üç kere yüksek sesle ‘lâ ilâhe illallâh’ demiş ve diğerlerinden de bunu tekrarlamalarını istemiştir. Onlar da aynısını yapınca Hz. Peygamber ellerini havaya kaldırıp: ‘Yâ Rabbî ulaştırılması gerekeni ulaştırdım mı?’ Sonra şöyle söylemiştir: ‘Müjde sizlere ki Hak Teâlâ günahlarınızı bağışlamıştır.’ Bu yolun şeyhleri zikrin aktarılmasını bu sünnetten devşirmişlerdir.” Bk. Râzî, *Mîrsâdü'l-İbâd*, 277-278.

⁴⁷ Kuşeyrî, *Tertîb*, 16.

nin sabit ve değişmez olmadığını belirterek, çeşitli şekillerde anlatırlar.⁴⁸ Tasavvuf ehli erken dönemden itibaren murakka'a veya hırka giymiştir. Fakat bu dönemde şeyhin müridine hırka giydirmesi bir intisap boyutu kazanmıştır. Hücvirî, nihayetinde mübtedînin murakka'a giyebildiği üç yıllık bir eğitim sürecini tasvir etmiştir.⁴⁹ Hırka, müridin, mânevî açıdan uygun ve hazır durumda bulunan bir müşid tarafından irşad edildiğini de gösterebilirdi. Böylelikle hırka, kendisini de ehil bir müşidin irşad ettiğine işaretle, sûfi için bir ehliyet ve referans kaynağı olmuştur. Hırka giydirme aynı zamanda seyrüsülûkta ilerlemek için gerekli araçlarla birlikte müridin atanması/görevlendirilmesi anlamına da gelebilirdi. Mürid, şeyhinin gözetimindeki yoğun eğitim sürecinin başında hırka giyebilir; bu durumda hırka, müridin yola başladığını ve Hakk'a teslim olmayı kavramak için şeyhe tamamen bağlanmayı öğrenmesi gerektiğini ima ederdi.⁵⁰

Mübtedî şeyhine itaat etmeye hazır olmalı ve ona olabildiğince saygılı muamelede bulunmalıydı. Kuşeyrî, büyük bir zarara yol açabileceği gerekçesiyle şeyhe itaatsizliğe karşı uyarılmış ve müridleri, şeyhleri her ne buyursa uymaları konusunda teşvik etmiştir.⁵¹ Devamında Gazzâlî bir şeyh bulma şansına erişen kimsenin ona saygı duyması ve her şekilde itaat etmesi gerektiğini söylemiştir:

“Zahirî saygı müridin, şeyhinin yanlısını bilse bile herhangi bir sorunla ilgili itiraz edip onunla tartışmamasıdır. Mürid, kendisine emredilen ibadetleri yerine getireceği zaman seccadesini yere yaymalı, bitirdiğinde ise kaldırma-

⁴⁸ Sühereverdi bunu sistematik olarak ele alıp çeşitli hırka türlerini ayıran ilk kişidir. Konuyla ilgili *Avârifü'l-ma'ârif*teki hırka bahsine göz atılabilir.

⁴⁹ “Şeyhlik rütbesinde kemal mertebesine ulaşan şeyh, gerekli şekilde terbiye ettiği üç seneden sonra müride hırka giydirirse uygun bir muamelede bulunmuş olur.” Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. Reynold A. Nicholson, *The “Kashf al-mahjûb”, The Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*, Gibb Memorial Series no. 17 (1911; Londra, 1959), 54-55. Hücvirî eserinde yamalı hırkaya dair bir bölüm ayırmıştır: *Keşfü'l-mahcûb*, 49-65.

⁵⁰ Bir örnek için: “Hırka giymek şeyh ve mürid arasında bir bağ oluşturur ve müridin kendisini şeyhin terbiyesine teslim etmesini sağlar... Hırka mübâya'a anlamına gelir.” Sühreverdî, *Avârif*, 95.

⁵¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 736. Sonraki bir yazar şu şekilde ifade etmiştir: “Müridin şeyhine karşı âdâbı kendi iradesinden sıyrılarak, nefsi ve mülküyle alakalı işlerde bağımsız değil, yalnızca şeyhinin emir ve tavsiyeleri doğrultusunda hareket etmesidir.” Sühreverdî, *Avârif*, 364.

hıdır. Şeyhinin, kabiliyet ve yeterliği ölçüsünde kendisine buyurduğu her şeyi yapmalıdır. Bâtınî saygı ise duyduğu hiçbir şeyi derûmunda inkâr etmeyip, riyakârlığa düşmemek için bunları zâhirinde de eylem veya söz olarak kabul etmesidir."⁵²

Müridden gündelik yaşamıyla ilgili kontrolünü şeyhine teslim etmesi beklenirdi. Şeyh yeme-içme, konuşma ve uyuma gibi, müridin yaşantısının zahirî tarafını denetleyip tanzim ederdi. Mürid bulunduğu yerden ayrılmadan veya seyahate çıkmadan önce şeyhin iznini almak zorundaydı.⁵³ Tasavvufi irşadın amaçlarından biri de, kişinin kendi iradesinin yerine ilahî iradeyi koyması ve şeyhe teslimiyetin, Allah'ın iradesine boyun eğmeyi öğrenmek için bir adım olduğunu fark etmesidir. Şeyhe koşulsuz şartsız itaat ve teslimiyet mübtedîyi arzu edilen sonuca yakınlaştırmaktaydı.

Müridin yaptığı yalnızca dünyevi meselelerini ve bedenine yönelik kontrolünü şeyhin idaresine bırakması değildi. O aynı zamanda fikirleri, duyguları, rüyaları ve hayallerini içeren bâtınî hayatını da şeyhin yakın takibine açardı. En ufak bir düşünce veya kaygı bile şeyhten gizlenemezdi. Zira müridin kendi düşünceleri, rüyaları ve hayallerinin ilahî veya şeytani olup olmadığını anlaması güçtü. Şeyh ise bunlardan hangisinin dikkate değer, hangisinin önemsiz olduğunu belirlemeyi sağlayan mânevî bir yeteneğe (*firâset*) sahipti.⁵⁴

Firâsetiyle meşhur olan Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın söz gelimi, şeytani vesvese ve ilahî ilham arasındaki farkı temyiz edebildiği söylenmiştir.⁵⁵ Hücvirî, şeyhlerinden biri olan ve mübtedîlerin bâtınî hayatlarını yorumlama kabiliyetiyle tanınan Harakânî'ye (ö. 1034), kendi tecrübe ve rüyalarını nasıl aktardığını ifade etmiştir.⁵⁶ *İhyâu ulûmî'd-dîn*'in dördüncü bölümünde (havf ve recâya dair) Ebû Ali el-Farmedî'nin, kendi mânevî makamlarını Harakânî'ye açıkladığı kısa bir pasaj vardır. Aynı zamanda Kuşeyrî'nin de müridi olan Ebû Ali el-Farmedî, düzenli olarak

⁵² Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 17.

⁵³ Bu konunun ayrıntıları *Vasiyye*'de ve Kuşeyrî'nin *Tertîb* isimli eserinde bulunabilir.

⁵⁴ Bk. Kuşeyrî'nin *Risâle*'sindeki "firâset" bölümü.

⁵⁵ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 206-8. Muhammed b. Münevver'in *Esrârü't-tevhîd*'inde de konuyla alakalı bolca örnek mevcuttur.

⁵⁶ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 211-12.

şeyhine mânevî hallerini anlatmıştır.⁵⁷ Yine Kuşeyrî eserlerinde şeyhi Dekkâk'ın, onun düşüncelerini okuyabildiğine ve kalbinin derûnunu görebildiğine dair örnekler vermiştir. Şeyh-mürîd arasındaki ilişkinin bu boyutu, mürîdin derûnî hayatını tamamen şeyhin yönetim ve muhakemesine teslim etmesi demektir.

XI. asırda, mürîd-şeyh ilişkisini belirleyen âdâbı da içerecek şekilde, sûfî âdâbı üzerinde odaklanılmıştır. Şeyh, mürîd için bir örnek teşkil etmiş ve onun davranışlarını taklit etmek teşvik edilmiştir.⁵⁸ Bir örneği taklit etmek bâtinî dönüşüm için ön şarttır. Aslında bunun, mukallidin mânevî makamında yükselmesini sağladığı düşünülmüştür. Hücvirî'nin değindiği gibi:

“Şimdi, riya amacıyla başkasını taklit etmek sırf şirkittir. Fakat kişi Allah'ın kendisini taklit edilen kişinin makamına yükselteceğini umarsa, bu durum Hz. Peygamber'in sözüne denk düşmüş olur: 'Bir kavme benzeyen onlardandır.’”⁵⁹

Mürîdler [Hz.] Peygamber'in sünnetinin taklit edilmesine benzer şekilde, müridlerinin davranışlarını taklit ettiler. Yani mürîd, şeyhinin sıradan tutum ve davranışlarını olduğu gibi daha mânevî olanları da örnek alacaktı. Örneğin Kuşeyrî, Dekkâk kullanmadığı için arkasına yaslanacağı bir yastık edinmeyi reddetmişti.⁶⁰ Daha önce işaret ettiğimiz üzere şeyhin otoritesi başarısını bir ölçüde, [Hz.] Peygamber'in örneğine benzemesinden devşirmektedir. Bu başarısı onun davranışlarını taklit edilmeye değer kılmaktaydı. Bir şeyhe bağlanmak ve onun davranışlarını benimsemek, [Hz.] Peygamber ve ashabının İslam'ına götüren yolu bulmayı sağlamaktaydı.⁶¹ Esasında şeyhin, [Hz.] Peygamber'in insanları dine yönlendirdiği tarza benzer şekilde tarikat yolunda rehberlik

⁵⁷ Famedî hakkında anlatılan bir hikâyede ikilinin ilişkisine dair delil bulmak mümkündür. Bk. Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-tevhîd*, 136-37.

⁵⁸ Bu, yaygın bir kuraldı. Söz gelimi Kuşeyrî mürîdin, şeyhinin davranışlarını (âdâb) taklit etmesi gerektiğini bilhassa öğütlemiştir. Kuşeyrî, *Risâle*, 735.

⁵⁹ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 229,30; trc. Nicholson, 184.

⁶⁰ Bk. Kuşeyrî *Risâle*'sinde âdâb bahsi.

⁶¹ Bir sûfî bu konuda şöyle demiştir: “Hakiki mürîd şeyhin, Hak Teâlâ ve Rasûlü'nün hatırlatıcısı olduğunu bilir ve öyle kabul eder. Bir şeyhe bağlı olan mürîd sanki Rasûlullah zamanında yaşadığını düşünerek, ona göstereceği hürmet ve sadakatin aynısını şeyhine göstermelidir.” Sühreverdî, *Avârif*, 369.

yaptığı düşünölmüştür.⁶² Şeyhin yüksek mânevî makamı müridin ona karşı büyük bir hayranlık ve saygı hissetmesine neden olmuştur. Söz gelimi Kuşeyrî şeyhine öyle saygı duyardı ki onu görmeye gideceği zamanlarda gusül abdesti alır ve oruç tutardı.⁶³

Kuşeyrî ve diğer yazarların ifade ettikleri müridin bu yakından denetimi sûfilerin muhtemelen hankâhlarda, en azından mânevî inziva sürecinde bir arada yaşadıkları izlenimi vermektedir. Tasavvufun hankâhlarla olan alakası tasavvufî teşkilatlanmanın gelişimine dair önemli bir aşamadır. Jacqueline Chabbi ve diğerlerinin işaret ettiği gibi, X. yüzyılın sonlarına kadar, Horasan'da hankâh Kerrâmiyye ile ilişkiydi.⁶⁴ XI. yüzyıl boyunca Horasan'daki hankâhlar giderek tasavvufu temas içinde olmaya başladı. Nişabur'daki sûfiler Horasan'ın diğer bölgelerinde olduğu gibi, hankâh müessesesini benimsediler ve onu kendi amaçlarına uygun hâle getirdiler. XI. yüzyılın ilk yarısında Nişabur'da hankâh kurulması ve teşkilatlanmasında bir artış yaşandı. Şâfiî mektebine bağlı sûfiler hankâhlar ile özdeşleştirilmeye başladılar.⁶⁵ Söz gelimi Sülemî'nin bir hankâhı (kaynaklarda bazen hankâhın daha küçüğü olan düveyre olarak anılır) vardı ve Kuşeyrî'nin şeyhi Dekkâk 1001 yılında bir hankâh inşa etmişti.⁶⁶ Aynı şekilde Kuşeyrî'nin de müridlerini tasavvufî manada irşad ettiği bir düveyresi vardı. Kuşeyrî'nin müridi Ebû Ali el-Farmedî de burada vakit geçirmişti.⁶⁷

⁶² Bu durum [Hz.] Peygamber'in şu meşhur sözünde özetlenmiştir: "Müridleri arasındaki şeyh, ümmeti arasındaki Peygamber gibidir." [İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Yusuf b. Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351/1932), II: 17.]

⁶³ Bu konuda bk. Hamid Algar'ın, *Kuşeyrî Risâlesi*'nin kısmi çevirisi olan şu esere yazdığı giriş yazısı: Barbara R. Von Schlegell, *The Principles of Sufism* (Berkeley, Mizan Press, 1990).

⁶⁴ Chabbi, "Remarques", 38-45; Chabbi, "Khanqâh", *Encyclopaedia of Islam II*; Madlung, *Religious Trends*, 44-46. Kerrâmiyye'ye iyi bir genel giriş için bk. C. E. Bosworth, "The Rise of the Karamiyyah in Khurasan", *Muslim World* 50 (1960): 5-14.

⁶⁵ Eski Kerrâmiyye ribatlarının Şâfiî sûfi merkezlerine dönüşmesinin burada etrafıca ele alınması mümkün değildir. Kerrâmiyye ve hankâhlarına dair daha fazla inceleme için bk. Bosworth, "The Karamiyyah"; Chabbi, "Remarques" ve "Khanqâh"; Madlung, *Religious Trends*; Bulliet, *Patricians*.

⁶⁶ Sülemî'nin hankâhı için bk. Bulliet, *Patricians*, 299; Sülemî hakkında bir makale için bk. Gerhard Böwering, *Encyclopaedia Iranica*. Dekkâk'ın hankâhı için bk. Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd*, 57; Bulliet, *Patricians*, 250.

⁶⁷ Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd*, 136-37.

Bu umumi meskenler çoğunlukla bir sûfî ve ailesine aitti (Sülemî ailesinin hankâhı gibi). Fakat bazen bunları mutasavvıfların kullanımına sunan bir hayırseverin mülkü de olabiliyordu.⁶⁸ XI. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu idarecileri hankâhlar kurup mutasavvıfları desteklemeye başladılar. Selçuklu Veziri Nizâmülmülk Selçuklu topraklarında çok sayıda medresenin yanında, bir dizi hankâh inşa ettirmişti.⁶⁹ Örneğin İsfahan'da, bir hankâha yönetici atamıştı ve bu yönetici her yıl hankâhın ihtiyaçlarını Nizâmülmülk'e arz edecekti.⁷⁰ Nizâmülmülk muhtemelen medreselere yönelik siyasetin aynısını ortaya koyuyordu: idari özerkliğine el koyup müesseselerini himaye etmek suretiyle, fethedilen yerlerdeki toplumun önemli bir kesimi üzerinde (ki bu durumda tasavvuf ehlidir) etki bırakmak ve onları kontrol altında tutmak.⁷¹

Bu sûfî kurumlarında çeşitli faaliyetler yürütülmekteydi. Eğitim ve mânevî irşad hankâhlarda yerini almıştı. Şeyhin, müridin seyrüsülûkunu takip etmeyle yakından ilgilendiği süreç halvet sırasında gerçekleşiyordu (mânevî inziva, uzlet veya erbaîn olarak da anılır). Halvet esnasında (ki genellikle 40 gün sürmekteydi) şeyh müridin rüyalarını, hayallerini, fikirlerini ve mânevî makamlarını yorumlamaktaydı. Uzlet müridin terbiyesinin bir bölümüydü⁷² ve XI. yüzyılın ortalarında bunlar hankâhlarda icra ediliyordu.

Hankâh aynı zamanda mukim olan veya seferde bulunan sûfiler için bir mesken teşkil ediyordu. Sûfî müellifler bu meskenlerde bulunma âdâbı ve kurallarıyla ilgili [sohbet] bahisler kaleme aldılar. Hücvirî söz gelimi, *Keşfü'l-mahcûb*'ta tasavvufi müesseselerde uyulması gereken davranışlara dair bir bölüm ayırmıştır. Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr pek çok

⁶⁸ Muhammed b. Münevver, Ebû Saîd'in biyografisini verdiği eserinde böyle bir kurmandan bahseder. Zengin bir adam Ebû Saîd ile görüştüktan sonra bir ev satın almış ve burayı bir hankâha çevirerek içine kırk kadar sûfîyi yerleştirmiştir. Bk. Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhid*, 180-81.

⁶⁹ Bk. A. Bausani, "Religion in the Saljuq Period", *Cambridge History of Islam* (1970), 5: 300; Chabbi, "Khankâh".

⁷⁰ Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhid*, 183.

⁷¹ Nizâmülmülk'ün medreseye yönelik siyaseti için bk. Makdisî, "Muslim Institutions".

⁷² Mesela Kuşeyrî müridin uzlete çekilmesini şiddetle tavsiye etmiştir. Bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 738.

hankâh kurmuş ve toplu yaşamaya ilişkin bilinen ilk kuralları terkip etmiştir.⁷³

SONUÇ

Tasavvufun X. asrın sonları ve XI. asırda hankâh ve medreselere bağlanması söz konusu olduğunda Horasan, tasavvufun kurumsal gelişiminde yeni bir aşamayı göstermiştir. Bu dönemden önce tasavvuf, Müslümanların sosyal yaşamlarının merkezinde değildi. Tasavvufun uygulanması şahsi evler veya mescitlerde buluşan küçük çevreler, müridler ve şeyhlerle sınırlıydı. Hankâhların yaygınlaşması ve tasavvufun [sûfî öğretilerin] kendisine uygulanma ve öğretilme imkânı sağlayan medreselerle bütünleşmesi, tasavvufun hızlıca Müslüman dindarlığının ana yapısına dâhil olduğuna işaret etmektedir. Bu binalar İslam dininde tasavvufun büyüyen önemini gösteren fiziksel kanıtlardır. Devlet adamları ve yöneticilerin bu müesseseleri himaye etmeye yönelik giderek artan ilgileri de, Müslüman toplumsal hayatta bu binaların ne kadar önemli olduklarının bir başka göstergesidir. Bu kurumsal ve örgütsel gelişmeler tasavvufun uygulanmasındaki değişimle alakalıdır ve bu değişimi yansıtmaktadır.

XI. yüzyıl boyunca tasavvuf Nişabur'da Şâfiî mezhebiyle yakından ilişkiliydi. Pek çok din âlimi aynı zamanda mutasavvıfı ve tasavvufi metinler bazı Şâfiî medreselerde okutuluyordu. Bu, tasavvufun seçime dayalı olsa da, artık Şâfiî mezhebi müfredatının hatırı sayılır bir cüzü olduğu anlamına gelmektedir. Mutasavvıf olan Şâfiî âlimler bir hukuk okulunun kurumsal çerçevesi dâhilinde tasavvuf öğretebilmiş; dolayısıyla tasavvufa hem kurumsal hem de edebî anlamda katkı sağlamışlardır.

Benzer şekilde hankâh, sûfilere bir arada yaşama ve kendilerini tamamen tasavvufi uygulamalara ve eğitime adanma imkânı sunmuştur. Hankâh, Şâfiî medrese ve mescidlerde uygulanan tasavvufi eğitimi takviye etmiştir. Umûmî meskenler ve maddî destekler şeyh ve mürid

⁷³ Ebû Saîd pek çok hankâhın kuruluşuyla bizzat ilgilenmiştir. O, yaklaşık olarak 1016'dan itibaren Nişabur'da bir hankâhın bakımını sürdürmüştür. Hankâh hayatı için oluşturduğu on temel kural nefis tezkiyesi, devamlı ibadet ve infak etmeyi tembihler. Bununla birlikte hankâhın yönetimi ve teşkilatlanmasıyla ilgili detaylar mevcut değildir. Hankâh hayatına dair izler için bk. Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-tevhîd*, 79, 81, 97, 165, 180, 356. Ebû Saîd'in hayatına dair bir çalışma için bk. Fritz Meier, *Abû Saîd*.

arasında daha özel ve kapsamlı bir ilişkiye fırsat sağlamıştır. Kuşeyrî ve diğer müelliflerin ifade ettiği müridin yakından denetimi, hankâhlarda uygulanmıştır. Bir açıdan hankâh, mürid ve şeyhler arasında daha yoğun şekilde bireyselleşen ilişkinin kurumsal bir ifadesidir.

XI. yüzyılda tasavvufun uygulanışı ve şeyhin görevine yeni bir boyut eklenerek şeyh, daha yoğun bir tasavvufî eğitim almayı arzu edenler için mânevî rehber (*şeyhu't-terbiye*) hâline gelmiştir. Bu durum diğer şeyhlerin yanı sıra, şeyh-mürid arasında özel bir eğitim-öğretim şekli alan daha güçlü bağları içermektedir. Kutsal metinleri yorumlama rolünün yanında şeyh, mânevî yolda seyrüsülûk için vazgeçilmez bir şart olmuştur. Sülemî ve Kuşeyrî gibi sûfiler *şeyhu't-terbiye* ve *şeyhu't-talim* rollerini bir arada değerlendirmişlerdir. Dinî bilimlerin tahsili tasavvufî eğitim-öğretimin temeli olarak devam etmiştir. Mânevî inziva ve şeyhin denetimi altında eğitim görmek de ayrıca salık verilmiştir. İnziva süresince mübedî, kendi bâtınî dünyasını şeyhin dikkatli muhakemesine açmıştır. Mübedîlerin, şahsi meselelerinde şeyhin irade ve talimatına teslim olmaya söz vermeleri tavsiye edilmiştir.

Şeyhle birlikte yoğun şekilde çalışmanın ihtiyacı üzerine giderek artan vurgu, otorite halkalarının gelişmesi ile intisap ayinleri ve icazet törenlerindeki detaylanmalar, fıkıh okullarındaki yapılanma ve gelişmelere benzer şekilde gerçekleşmiştir. Tasavvufî eğitim-öğretim ve otorite yapılanmalarındaki dönüşümü, bunları fıkıh okullarıyla mukayese etmek suretiyle anlamak mümkündür. Daha önce gösterdiğimiz gibi tasavvuf tarihi fıkıh okullarıyla iç içe geçmiş durumdadır.

Bu döneme kadar fıkıh okulları, kendi meşruiyet ve otoritelerini tesis etmeye yönelik yöntemler ve bireysel olarak âlimlerin kabiliyetlerini değerlendirme araçları geliştirmişlerdi. Kısaca, ulemâ çevrelerinde bir öğrencinin [başkalarını] irşad etme yetkisi, bizzat kendisi de ciddi bir metne hâkim olduğu tescillenmiş olan üstadı (ki bu kişi hoca ve talebelerden oluşan kurumsal otorite zincirinin bir halkasıdır) tarafından sınılandıktan sonra veriliyordu. Bir öğrenci, belli bir metni okuyup anladığını gösterdiğinde kendisine, bu metni başkalarına da öğretme izni (*icazet*) verilirdi. Başlangıçta icazetler hadis rivayeti için veriliyordu. İslam fikhî geliştikçe bu yetki, hukuki bir görüşü resmen beyan etmeyi (*fetva*) ve fıkıh talim etmeyi de gerektirmiştir. İcazet, söz sahibi dinî

metinlerin doğru aktarımını güvence altına almıştır. Talebeler sözlü bir sınavdan sonra icazet edinebilmişlerdir. Bir öğrenci farklı metinlerden icazet toplamak için bir hocadan diğerine başvurabilmiş ve bu sıklıkla da yapılmıştır. İsnad, icazet ve fıkıh okullarının gelişimi tamamen, ulemânın dinî eğitim ve bilgi birikimini yapılandırıp tanımlayabilecekleri belli başlı yöntemler oluşmasının bir tezahürüdür. Bu yetki ve meşruiyet formlarının detaylandırılması, fıkıh eğitim-öğretiminin hem kontrolünü hem de düzenlenip tarif edilebilmesini sağlamıştır.

Fıkıh âlimleri gibi sûfiler de, kendi otorite halkaları (*silsile*) ile bâtınî bilgi ve otoriteyi aktarma yetkisi edinebilecekleri araçları açıkça ifade etmişlerdir. Mürid bir şeyhe bağlanıp kendisini onun eğitimine tamamen adayınca şeyhten bir zikir metodu teslim alıyordu. Bu, esasında onun mânevî yola intisabıydı. Şeyhin, müridin seyrüsülûku ve mânevî kapasitesini yakından denetlemesi, müridin mânevî açıdan yeterli ve hazır oluşuna da şahit olmasını sağlıyordu. Mürid daha sonra şeyhinden yamalı hırka (hırka veya murakka'a) giyiyordu ki bu hırka, onun artık yola tamamen girmeye hazır bulunduğu ve başkalarını da eğitebileceğine işaret etmekteydi. Şeyhin rehberliğinde eğitim almak sûfinin, [Hz.] Peygamber'e uzanan bir mânevî zincirin parçası olduğu anlamına geliyordu. Silsile ve hırka ulemâ çevrelerindeki isnad ve icazete benzer hizmetler görmüştür. Bu ikisi bir sûfinin, mânevî soyu [Hz.] Peygamber'e varan yetkili bir şeyhin yanında eğitim gördüğünü tescil ediyor ve ona, belirli bir mânevî yolu başkasına aktarma yetkisi veriyordu.

Tasavvufun muayyen bir bölge veya belirli bir süreçteki gelişimi üzerine odaklanmak suretiyle, tasavvuf tarihindeki önemli bir geçiş sürecine tanıklık etmiş olduk. Tasavvuf ve fıkıhın yakın temaslarda bulunduğunu kanıtladık ve aynı zamanda bilhassa tasavvufî teşkilat ve otorite yapılarının ortaya çıktığını fark ettik. Tasavvufun kurumsal gelişiminin bir sonraki aşaması, müridlerin yeni bir yöntemle şeyhlere intisap etmeleri ve belirli bir şeyhin ismini, öğretim metodunu, tasavvufî uygulamalarını ve hayat tarzını sürdüren okullar oluşturmalarıdır. Bu sonraki adım –XII. asrın sonu ve XIII. asırda şehirli sûfî tarikatların teşekkülü– XI. yüzyıl Horasan'ında tasavvufî teşkilat ve uygulamaların gelişimi ve yaşanan değişimler üzerine bina edilip tedricen yayılmıştır.

KAYNAKÇA

- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*. Thk. Yusuf b. Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351/1932, 2: 17.
- Bausani, A. "Religion in the Saljuq Period". *Cambridge History of Islam* (1970), 5: 300.
- Bosworth, C. E. *The Gaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*. Edinburgh: University Press, 1963.
- Bosworth, C. E. "The Rise of the Karamiyyah in Khurasan". *Muslim World* 50 (1960): 5-14.
- Bulliet, Richard. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Bulliet, Richard. "The Political-Religious History of Nishapur". *Islamic Civilization: 950-1150*. haz. D. S. Richards (Oxford, 1973): 71-93.
- Chabbi, Jacqueline. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan". *Studia Islamica* 46 (1977): 5-72.
- Chabbi, Jacqueline. "Le fonction du ribât à Baghdad du Ve siècle au début du VIIe siècle". *Revue des études islamiques* 42 (1974): 101-21.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto, 2014.
- Frye, Richard N. *The Histories of Nishapur*. Londra: Mouton & Co, 1965.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Eyyuhe'l-veled*. Trc. George Scherer. Beyrut: Catholic Press, 1951.
- el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Kahire, 1939.
- Gramlich, Richard. *Das Sendschreiben al-Qushayris über das Sufitum*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1989.
- Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Oxford: Faber&Faber, 1991.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam*, 3 vols. Chicago, 1974, vol. 2, *The Expansion of Islam in the Middle Periods*.
- el-Hücvirî. Ali b. Osmân. *Keşfü'l-mahcûb*. trc. Reynold A. Nicholson. The "Kashf al-mahjûb", the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri. Gibb Memorial Series no. 17. 1911; Londra, 1959.
- el-Hücvirî. Ali b. Osmân. *Keşfü'l-mahcûb*. haz. V. A. Zukovskij. Leningrad, 1926; Tahran, 1957.

- el-Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Kitâbü't-Ta'arruf (The Doctrine of Sufis)*. Trc. A. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım. *Risâle fi 'ilmi't-tasavvuf*. Kahire, 1966.
- Lapidus, Ira. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lapidus, Ira. "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society". *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 363-85.
- Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, N.Y., 1988.
- Makdisi, George. "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24 (1961): 1-56.
- Makdisi, George. "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History". *Studia Islamica* 17 (1962): 44-46.
- Makdisi, George. "L'Islam Hanbalisant". *Revue des études islamiques* 42 (1974): 44-211.
- Massignon, Louis. *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*. Paris, 1968.
- Meier, Fritz. *Abū Sa'īd-i Abū l-Hayr (357-490/967-1049): Wirklichkeit und Legende*. Leiden: Brill, 1976.
- Meier, Fritz. "Qushayri's Tartīb al-sulūk". *Oriens* 16 (1963): 1-39.
- Meier, Fritz. "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik". *Oriens* 20 (1967): 91-106.
- Meier, Fritz. "Hurasan und das Ende der klassischen Sufik". *Atti del Convegno internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo*. Rome: 1970, 454-70.
- Mottahedeh, Roy. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd fî makâmâtî'ş-şeyh Ebû Sa'īd*. Trc. M. Achena. Paris: Sindbad, 1974.
- Nwyia, Paul. *Ibn 'Abbād de Ronda (1333-1390), Lettres de direction spirituelle (ar-Rasā'il as-Sughrā)*. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1958.
- O'Kane, John. *The Secrets of God's Mystical Oneness, or the Spiritual Stations of Shaikh Abū Sa'īd*. Costa Mesa, Calif., 1992.
- er-Râzî, Necmeddîn. *Mirsâdü'l-'İbâd mine'l-mebde'i ile'l-me'âd*. Trc. Hamid Algar. New York: Caravan Books, 1982.

- Sarîfînî, İbrahim b. Muhammed. *el-Müntehab mine's-siyâq li-târîhi Nîsâbûr*. [haz. Habib Jaouiche, *The Histories of Nishapur*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1984.]
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- es-Sübki, Ebû Nasr. *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Kahire, 1964.
- es-Sühreverdi, Ebû Hafs Ömer. *'Avârifü'l-mâ'ârif*. Beyrut, 1983.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Thk. J. Pedersen. Leiden: Brill, 1960.
- es-Sülemî. Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Haz. Nureddin Şerîbe. Kahire, 1953.
- es-Sülemî. Ebû Abdurrahmân. *Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye, Uyûbu'n-nefs ve mudâvâtuhâ*. Haz. E. Kohlberg. Kudüs, 1976.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Erbe'üne hadîsen fi't-tasavvuf*. Haydarabad, 1950.
- The Cambridge History of Iran*, vol. 5, *The Saljuk and Mongol Periods*. Haz. J. A. Boyle. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Von Schlegell, Barbara R. *The Principles of Sufism*. Berkeley: Mizan Press, 1990.