

Nakşibendiyye'de Manevî Rehberliğin Önemi

Johan G. J. ter HAAR

Çeviren: Ahmet Cahid HAKSEVER

Arş. Gör., Gazi Ü. Çorum İlähiyat Fakültesi

Nakşibendiyye tarikatının ayırdeci karakteristیکlerinin ne olduğuna dair bir soruya genelde iki şekilde cevap verilmektedir. Birincisi bu yolda, İslâm hukukuna uygunluğa dikkat son derece önemlidir. Şeriatın emirlerine sıkıca yapışmak, çoğu Nakşibendînin seyr ü sülûkla ilgili tanımlamalarında ara sıra yinelenen bir temadır.¹ İkincisi, bu tarikata 13.-14. yüzyıllarda dahil edilen on bir prensibe yapılan referanstır.² Prensiplerden ilk sekizi (*boş der dem, nazar ber kadem, sefer der vatan, halvet der encümen, yâdkerd, bâzgeşt, nigabdâşt ve yâddâşt*) Abdülhâlık Guçduvanî (617-18/1220-21)'ye atfedilmekte olup, bunlardan yine ilk dördü, kendi şeyhi, Ebu Yakup Yusuf Hemedanî (534/1140) tarafından oluşturulmuştur.³ Sonradan Bahauddin Nakşibend (1389) üç prensip daha (*vukûf-i adedi, vukûf-ı zamanî ve vukûf-i kalbî*) ilâve etmiştir.

Nakşibendîlere göre tarikatın yukarıda belirttiğimiz karakteristیکleri kadar olmasa bile, önem verdikleri birçok başka özellikler de vardır. Bunların, kendi kaynak ve terminolojileri değerlendirildiğinde, sadece Nakşibendiyyenin ayırt edici karakteristiğı olarak algılanamayacağı, hemen her tasavvufî tarikatın geleneğinde yer aldığı görülecektir. Yine de Nakşibendiyye ile özel bir popülarite kazanmışlar ya da ona uyarlanmışlar, tarikatın kimliğinin çok önemli bir parçası hâline gelmişlerdir. Nakşibendîler tarafından uygulanan zikir şekli, bu özelliklerin açık bir örneğidir.⁴ Diğer bir misal de, manevî rehber (*Şeyh, Pîr,*

1 Bu tanımlamalar için bk. Muhammed Pârsâ, *Kudsîyye, Kelimât-ı Babauddin Nakşibend*, haz. A. Tahiri Iraki (Tehran: Kitabhane-i Tahuri 1975), ss. 51-544.

2 En önemli Nakşibendî kaynaklarının temelini oluşturan bu prensiplerin en detaylı tanımı, Muhammed Pârsâ'nın girişinde Ahmet Tahir Iraki tarafından verilmektedir, *a.g.e.*, ss. 50-64.

3 Abdülhâlık Guçduvanî, *Risâle-i Sabibiyye*, haz. S. Nafisi, Farhang-i Zamin (1332), s. 91.

4 H. Algar, "Silent and Vocal Dhikr in the Naqshibandi Order", *Akten des VII Kongresses für arabistik und Islamwissenschaft*, (Göttingen, 1976), ss. 39-47; R. Granlich, *Die schiitischen dervischorden persiens*, Yayın II, (Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner GMBH, 1976), ss. 398-401.

*Mürşid*in sahip olduğu önemli roldür. Mürşidin bütün tasavvufi tarikatlarda önemli fonksiyonu olmakla birlikte Nakşibendîler, bu genel temayı kendi yollarında daha da ayrıntılarına inip geliştirmişlerdir. Çalışmamızda bu gelişme ve düzenlemenin iki yönü üzerinde durulacaktır. İlki; çoğu Nakşibendî'nin Üveysî olduğunun belirtilmesidir ki, hâlihazırdaki değil de, ölmüş bir şeyhin ruhaniyatı veya Hızır tarafından eğitilmesidir. İkinci yön; tarikata giren kimsenin bir şeyhle kuvvetli bir bağ kurmasının, tasavvufî yolda ilerlemesi için zarurî olması düşüncesidir. İlk bakışta birbirine zıt görünebilirler ancak gerçekte aynı paranın iki yüzü gibidirler. Zira her iki durumda da mürşidin ruhaniyatı, sûreta hazır bulunmasına hasredilmemektedir.

Konuya girmeden önce Nakşibendiyye'nin tarihiyle ilgili birkaç noktaya değinmek istiyorum. Gerek kimliği gerekse gelişmesi açısından ele alındığında, üç farklı döneme ayrılabilir. Birincisi, Hamid Algar tarafından tarikatın tarihi öncesi şeklindeki isimlendirmesinde yansımaları bulur. Belki, tarikatın tarih öncesi dönemi diye isimlendirmek daha doğru olacaktır. Ebu Bekir ile başlayıp Hâce Ebu Ali Farmedî (478-79/1085-86) ile sona eren, tarikatın henüz kendi kimliğini kazanmadığı, "Nakşibendiyye silsilesinden gelme" şeklinde ayırt edici vasfın bulunmadığı dönemdir.⁵ İkincisi, tarikatın tarihinde, kimliğini kazandığı resmi evredir. Bu döneme ait olanlardan ilki, Orta Asya Şeyhlerinden Hâce Ebu Yakup Yusuf Hemedanî (1140) ile başlayıp, Hâce Emir Seyyid Külâl (772/1371) ile sona eren yedi kişilik grubu içeren Hâcegân'dır. Bu dönemde anahtar konumda olan tabii ki Bahauddin Nakşibendî'dir. Onun ismiyle anılan tarikatın ünü ve etkisi gösterdiği çaba neticesinde günümüze kadar devam etmiştir.⁶ Üçüncü dönem ise, Bahauddin Nakşibendî'den günümüze kadar tarikatın tarihini içermektedir. Bu dönemde tarikat tanık olduğu birçok şeyin yanı sıra, ikinci bin yılın müceddidi "*müceddid-i elf-i sânî*" diye bilinen Şeyh Ahmed Sirhindî (1034/1624)'den sonra Müceddidiyye; Mevlana Halid-i Bağdadî (1243/1827)'den sonra Halidiyye diye anılan kollara da ayrılmıştır. Bu makalede zaman açısından resmi dönem ele alınacaktır. Karşılaştırma amacıyla zaman zaman ilk devire ve sonraki Nakşibendiyye dönemine değinilecektir.

Üveysîlik Yolu

Bahauddin Nakşibendî'nin halifelerinden olan Hâce Muhammed Pârsâ (822/1420)'ya göre, çoğu Nakşibendî şeyhi "*Üveysî tarikanda*" yürümüşlerdir.

5 H. Algar, *Silent and Vocal Dhikr*, a.g.e., s. 41.

6 Hâcegân ve Bahauddin Nakşibendî ile ilgili bir biyografi, A. Tahiri tarafından Muhammed Pârsâ'nın girişinde verilmektedir, a.g.e., ss. 39-41; bkz. H. Algar, 'The Naqshbandi order: A Preliminary Survey of its History and Significance' in *Studia Islamica*, XLIV (1976), ss. 131-136.

Kendisinin belirttiğine göre Üveysî kelimesi, [Hz.] Muhammed'in [s.a.v.], "Veysel Karanî'yi yetiştirdiği gibi herhangi bir aracı olmadan manevi halkası içerisine aldığı" zahirde (der zahir) bir rehber ihtiyacı duymayan *evliyaullah* için kullanılmaktadır.⁷ Literal anlamda ele alındığında "Üveysî" kapsamı içerisine çok az kişi girmektedir. Abdurrahman Camî'ye göre Hz. Muhammed (s.a.v.)'den bu şekilde doğrudan kabulün bir örneği, Celaleddin Ebû Yezir Pûrânî (861-1457-58)'de görülebilir.⁸ Şeyh Ahmed Sirhindî de Allah tarafından yetiştirildiğini iddia etmektedir. Mektuplarından birinde kendisi şöyle yazmaktadır: "Her ne kadar Nakşibendiyye'de yol göstericim Abdalbâki (*Billab*) ise de, esas rehberliğimi *Bâki* olan üzerine almıştır."⁹ Bununla birlikte Üveysî kelimesi genelde, ontolojik olarak hâzır bir şeyh tarafından değil de, vefat etmiş bir rehberin ruhaniyatı ya da Hızır tarafından eğitilme anlamında kullanılır.

Nakşibendiyye'nin tarihi öncesi döneminde ölmüş bir şeyhin ruhaniyatı tarafından eğitilmeye dair iki örnek vardır. Ebû Yezid Bistamî (261/875)'nin Cafer-i Sadık (doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda 80/699, 86/705 farklı bilgiler vardır. Ölümü 148/765'dir)'in ruhaniyatı tarafından yetiştirildiği söylenir. İkinci örnek Ebu'l-Hasan Harakanî (352/963-420/1029) olup, Ebû Yezid Bistamî tarafından yetiştirilmiştir. Bu misallerdeki Üveysîlik ilişkisi, biri doğmadan evvel diğeri vefat ettiği için, birbirleriyle fiziksel olarak karşılaşamayacak iki insanın bağlantı kurması anlamında kullanılmaktadır. Ebû Yezid Bistamî ve Abu'l-Hasan Harakanî arasındaki bağlantıyla ilgili olarak bazı kaynaklar, iki üstadın birbirleriyle surreta da görüştiklerini ileri sürmekle birlikte genel kabul, Bistamî'nin 261/875'te vefat ettiği ve kendisinden yüzyıl sonra doğmuş olan Ebu'l-Hasan Harakanî ile buluşamayacağı yönündedir.¹⁰

Eldeki kaynakların ayrıntılı bilgi bulunmamasından dolayı Üveysî hareketinin bu iki durumu nasıl içerdiği sorusuna ancak genel ve yüzeysel cevap verilebilmektedir. Neticede; Cafer-i Sadık, Ebû Yezid Bistamî ve Ebu'l-Hasan Harakanî gibi birbirinden çok farklı karakterdeki insanların Nakşibendiyye sil-

7 *ân râ hadrat-i nübüvvet 'aleybi's-salam der hücre-i 'inayat-i bud perver mîdîbed bî-vasita-i gayr çîmanki Uveys râ dâd.* Muhammed Pârsâ, *a.g.e.*, ss. 14-15. Muhammed Pârsâ, bu tanımın ilk kez Şeyh Feridüddin Attâr tarafından kullanıldığını belirtir. "der zahir" kelimesi Muhammed Pârsâ tarafından bir ilâvedir; Feridüddin Attâr, *Tezkireti'l-Evliya*, Bölüm I, haz. R.A. Nicholson (London: Luzac & Co./Leiden: E.J. Brill 1907), s. 24; ayr. bkz. A. S. Husaini, 'Uways al-Qarani and the Uwaisi Sufis' *The Mostim World*, 57 (1967), ss. 103-114.

8 Abdurrahman Camî, *Nafabâtü'l-Uns*, (Cawnpore, 1885), s. 327.

9 Y. Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindi: an Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal and London: McGill-Queen's University Press 1971), s. 28. Hakk tarafından yetiştirilen bir diğer sûfi, Ebu'l-Hasan Harakanî'dir. Feridüddin Attâr'a göre onun Allah'tan başka rehberi olmamıştır (*a.g.e.*, Bölüm 2, ss. 23-24. Diğer kaynaklara göre de Ebu'l-Hasan Harakanî, kelimenin kullanıla gelen anlamında Üveysî'dir.

10 Muhammed Pârsâ, *a.g.e.*, 121-12, *Encyclopaedia Iranica* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982-), c. I, bkz. 'Bestamî'; c. 2., bkz. 'Abu'l-Hasan Kharaganî.'

silesinde yer almalarının çok önemli bir husus olması dolayısıyla, ruhani bağlantı düşüncesini kabul edenlerin bu konu üzerinde düşünüp, geliştirdikleri şeklinde bir varsayımda bulunmak durumundayız. Her birinin Nakşibendî tarikatıyla ilgili ortak niteliklere sahip oldukları aşikardır. Ancak daha önce de belirtildiği üzere ne Cafer-i Sadık, ne Ebû Yezid Bistamî, ne da Ebu'l-Hasan Harakanî'nin bu tarikatın silsilesinde yer almalarıyla onlardaki değerler en azından Nakşibendî terminolojisi içerisinde bir kimlikle sınırlandıramaz.

Üveysîliğe kabulün farklı bir versiyonu, Nakşibendiyye'nin tarihi öncesi ve resmi tarihi arasında geçen yıllarda Ebû Ali Farmedî ile, Hacegân'ın ilki Ebû Yakub Yusuf Hemedanî arasındaki ilişkide bulunmaktadır. Abdulhâlık Gucduvanî Risâle-i Sahibiyye'sinde; şeyhinin ölümünden sonra Ebû Yakub Yusuf Hemedanî'nin, tarikat-şeriat ilişkisi ile ilgili sorulara cevap vermek için Ebû Ali Farmedî'nin ruhaniyatından yardım istediğini yazmaktadır. Ebû Yakub Yusuf Hemedanî bu cevapları müritlerine vererek halifesi Abdulhâlık Gucduvanî'yi bilgilendirmiştir.¹¹ Abdulhâlık Gucduvanî ile Nakşibendiyye'de standart bir uygulama hâline gelen hafi zikrin, Ebû Yakub Yusuf Hemedanî dönemindeki durumu konusunda ulaşılabilen kaynaklar vazih olmadığı için net bir bilgi vermemektedir.¹²

Abdulhâlık Gucduvanî, Nakşibendiyye'de Hızır tarafından yetiştirilmenin önde gelen misalidir. Kendisi hafi zikri öğretmekle kalmamış, Ebû Yakub Yusuf Hemedanî'yi'de bu konuda teşvik etmiştir. Abdulhâlık Gucduvanî'nin Hızır tarafından eğitiminin doğrudan mı yoksa dolaylı mı olduğu hususunda kaynaklar farklılık arz etmektedir. Meşhur iki kaynak olan Nefehâtü'l-Uns ve Reşahât'ta konuyla ilgili olarak Abdulhâlık Gucduvanî'ye Hızır tarafından suyun altında hafi zikrin telkin edildiği ileri sürülmektedir.¹³ Abdulhâlık Gucduvanî'nin de Ebû Yakub Yusuf Hemedanî'ye, hafi zikrin kendisine Hızır tarafından öğretildiğini söylediği belirtilmektedir.¹⁴ Abdulhâlık Gucduvanî Hızır tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak eğitilmiş olması dolayısıyla ona borçlu olmakla birlikte, Hızır'ı reddettiğine dair bir ifade vardır. Sonradan, Hızır'ın sohbetine katılma teklifini "Sen âb-ı hayat'ı içmişsin ve hayatı arıyorsun. Fakat ben hiçlik alemine dalmışım ve hiçliği anyorum. Bu hâldeki iki kişi nasıl bir araya gelebilir?" ifadesiyle geri çevirdiği rivayet edilmektedir. Aynı kaynakta başka bir ilginç hadise daha anlatılmaktadır. Bir bahar günü, Abdulhâlık Gucduvanî bahçesinde çalışırken

11 Abdulhâlık Gucduvanî, *Risâle-i Sahibiyye*, s. 7.

12 H. Algar, 'Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order', s. 42. Ebû Ali Farmedî'nin ruhaniyatta Ebû Yakub Yusuf Hemedanî'ye Nakşibendiyye'nin prensipleri olan *boş der dem*, *nazar ber kadem*, *sefer der vatan* ve *halvet der encümen*'i tavsiye ettiği belirtilmektedir. Zira daha öncede belirtildiği üzere Abdulhâlık Gucduvanî bunları Ebû Yakub Yusuf Hemedanî'ye atfetmektedir.

13 Abdurrahman Camî, *a.g.e.*, s. 242; Ali b. Hüseyin el-Kaşifî, *Reşabatü Aynü'l-Hayat*, (Cawnpore 1912), ss. 19-20. Bkz., H. Algar, *a.g.e.*, s. 42.

14 Abdulhâlık Gucduvanî, *a.g.e.*, s. 79.

çıkardığı hırkasını Hızır giymiş ardından sitemkâr bir tarzda "b-ı hayatı içtiğin elle tuttuğun elbiseyi, benim elbisem olarak addetmem yakışık almaz" demiştir.¹⁵

Bahauddin Nakşibend (718-791/1318-1389)'in kabulü açısından meseleyi ele aldığımızda, kendisiyle görüşme de Abdulhâlık Gucduvanî'nin samimi bir müridi ve takipçisidir. Bu, Nakşibendiyye'de bir sūfinin, ilk adımlarını hâlihazırda yaşayan bir şeyhin manevî yolunda atmasının ancak, hakiki kabulünü de hiç görüşmediği manevî bir rehberle borçlu olmasının tipik bir örneğidir. Nakşibendî kaynakları, Bahauddin Nakşibend'in, Hâcegânın manevî yoluna altıncı Hâce Baba Semmasî (ö. 755/1354); sonradan da halifesi Emir Külâl tarafından kabulü noktasında hemfikirdirler. Bununla birlikte aynı kaynaklar Emir Külâl'in bir müridi olmasının sadece zahiri manada olduğunu yani, "kendisine tarikatın âdabını talim ettiğini" de eklerler. Aslında o bir Üveysî'dir ve manevî terbiyesini Abdulhâlık Gucduvanî'nin ruhaniyatından almıştır.¹⁶ Bahauddin Nakşibend'in ruhaniyatta Abdulhâlık Gucduvanî'den aldığı şey, amelle azimet ve halkın icra ettiği cehrî zikir yapmayı hafî zikri uygulamaktır.¹⁷

Manevî yola kabulün Üveysîlik tarzı, Nakşibendiyye'nin kimliğinin gelişmesinde şüphesiz belirleyici bir unsurdur. Bu durum, kimliğin ana unsurlarına girişe açıklık kazandırmaktadır. Aynı zamanda, ölmüş bir şeyhle ruhanî bağlantı hâli, hâlihazırdaki şeyhe sadakatsizlik hususunu mazur göstermektedir. Zira Abdulhâlık Gucduvanî'nin zikir uygulamasıyla ilgili telkinine itaat etmek için Bahauddin Nakşibend, cehrî zikri uygulayan Seyyid Emir Külâl'in uygulamasına katılmaması gerekiyordu. Bu sebeple ne zaman müritleri bu çeşit zikri uygulamaya başlasalar Bahauddin kalkıyor ve gruptan ayrılıyordu. Bu davranış Seyyid Emir Külâl'in müritlerini çok üzüyor, ancak Bahauddin buna itibar etmiyordu.¹⁸ Müritleri Seyyid Emir Külâl'e Bahauddin'in davranışından dolayı şikayette bulunuyorlardı. Bir müddet sonra Seyyid Emir Külâl, kalabalığı 'Allah her zaman Bahauddin'i gözetiyor, Hakk'ın sevdiği kişiye niçin böyle yapıyorsun denmez" diye kızmıştı. Ölüm döşeğindeyken Seyyid Emir Külâl'in bu konuyla ilgili; "Bahauddin Nakşibend'in hareketleri Allah tarafından, hikmet-i ilâhî üzeredir, insanın kendi ihtiyarıyla yapacağı bir husus değildir." dediği rivayet edilmektedir.¹⁹ Daha da ötesi Seyyid Emir Külâl açıkça ona sadece belirli bir noktada rehberlik edebildiğini söylemiştir. Baba Semmasî'nin yetkisi altında Bahauddin'in terbiyesine imkânının elverdiği ölçüde dikkat etmiştir fakat,

15 *Makamât-ı Abdulhâlık Gucduvanî* (ed. S. Nafisi), *Ferbeng-i İnan-Zemin* II (1333), s. 16.

16 Abdurrahman Canî, *a.g.e.*, s. 247. Hemen hemen aynı ifadeler Ali b. Hüseyin el-Kaşifî'de yer almaktadır.

17 Bahauddin Nakşibend'in Abdulhâlık Gucduvanî tarafından kabulü hususu M. Mole'nin 'Autour du Dare Mansour: l'apprentissage Mystique de Baha'al-Din Naqshband', *Revue des Etudes Islamiques* 27 (1959), ss. 36-66'da incelenmiştir.

18 Ali b. Hüseyin el-Kaşifî, *Reşahatü Aymü'l-Hayat*, s. 54.

19 *Aynı eser*, s. 54.

Bahauddin'e de; "himmet kuşunuz, yüksekte uçmağa düşkündür." (*morg-i himmet-i şomâ bülehd-pervâz üftâde-est*)²⁰ demiştir. Bu sebeple Bahauddin'e ayrılması için izin vermiş ve manevî terbiyesine uygun rehberi arama hususunda ılımlı davranmamasını tavsiye etmiştir. Bunun üzerine bahauddin, Seyyid Emir Külal'in halifelerinden olan Arif Dig Karanî ile yedi yıl geçirmiş, sonradan Yesevî kolundan Halil Atâ ve Kusam Şeyh'e katılmıştır. Orada da on iki yıl geçirmiştir.²¹

Bahauddin Nakşibend, Nakşibendiyye Tarikatı'nda sadece Üveysî tarzda kabulün en önemli temsilcisi olmakla kalmamış; aynı zamanda bu düşüncüyü geliştirerek bir teori hâline getiren kişi olmuştur. Daha kesin bir ifadeyle, kendi tasavvufî hayat teorisi içerisine dahil etmiştir. Buna göre ölmüş bir şeyhin ruhaniyatı, sûfi tarafından çağrıştırılabilen bir güçtür. Bahauddin, vefat etmiş bir şeyhin ruhaniyatındaki *teveccübün* bir *makam* olduğunu savunur. Bu bağlamda makam, tasavvuf yolunda ilerleyen birisinin kendi çabalarıyla ulaşabileceği mertebedir. Bunu, cezbeden farklı olan ve *sülûk* denilen tasavvufî yolda bir mertebeden diğerine geçme hâli diye açıklar. İkincisinde sûfi, neredeyse pasifçe Tanrı'nın cezbesine kapılır. Ancak sülûka dahil olan, Hakk'a vasil olmada ilk adımı atandır. Bu durumdaki sâlike, vesîle durumundaki azizlerin ervalı tarafından rehberlikte bulunulabilir. Diğer taraftan cezbe hâlinde ise, bir aracılık söz konusu değildir.

Bahauddin teorisine iki misal getirmektedir. İlki, seyr ü sülûk başlangıcında Veysel Karanî'den eksik yönü bulunmayan bir azizin ruhaniyatından feyz alan Abdulkasım Cürcanî (ö. 469-70/1076-77)'dir. Kendisi, Veysel Karanî'nin ismini bir *zikir* gibi tekrar ederdi.²² Veysel Karanî'nin ruhaniyatına böylesi bir yöneliş Cürcanî'nin, dünyalık kaygı ve bağlardan tamamen bir kopmasına, insanoğluluyla alakalı görünür ve görünmez bütün maddî dünyadan bir sıçrayışa sebep olmuştur.²³ Bahauddin'in olarak öne sürdüğü ikinci örnek, ruhaniyatına yöneldiği Muhammed b. Ali el-hakim et-Tirmizî (295/908)'dir. Netice, varlıkta herhangi bir sıfat kalmaması hâlidir.²⁴ Bahauddin Nakşibend'e göre erişilebilen bu makam, manevî tecrübenin en üst seviyesini temsil eden *evliyaullah* olma mertebesidir. Evliyaullah, marifet ya da muhabbetle vasıflanabilir ancak en üst seviye, bu özelliklerin hepsinden fani olmaktır.²⁵ Bu makam Hz. Muhammed (s.a.v.)'e ait olmakla birlikte, evliyaullah da buna erişebilirler. Evliyaullahın buraya ulaşabilmesi daha kesin bir ifadeyle, "Muhammed'in (s.a.v.) servetinin hasadını işiten halkın,

20 Ali b. Hüseyin el-Kaşîfi, *Reşahatü Aynü'l-Hayat*, s. 55.

21 Aynı yer.

22 Muhammed Pârsâ, *Kıdsiyye, Kelimât-ı Bahauddin Nakşibend*, s. 15. Bahauddin Feridüddin Attar'dan, Ebu'l-Kasım Cürcanî'nin Üveys Üveys diye zikrettiğini aktarır. (*a.g.e.*, bölüm I, s. 23)

23 Muhammed Pârsâ, *a.g.e.*, s. 25.

24 Muhammed Pârsâ, *a.g.e.*, s. 25.

25 Muhammed b. Ali el-Hakim et-Tirmizî'nin "Süfide sadece sûret kalmıştır. Hür olmak için efendisine sadece bir dirhem vermek zorunda olan bir köleyi andırır. Sadece bu tek dirhemi verdikten sonra özgürlüğüne sahip olacaktır" dediği rivayet edilir. Bkz. Feridüddin Attar, *a.g.e.*, bölüm I, s. 97.

bundan arta kalanı toplaması" gibi, bu makamda bir ortaklıktır.²⁶ Tasavvufî makamlarda Hz. Muhammed'e komşuluk düşüncesi, yaklaşık iki yıl sonra Şeyh Ahmet Sirhindî tarafından yeniden ele alınmış ve tasavvufî düşüncesinin temel taşı oluşturmuştur. Üstadı Muhammed Baki-Billah (1012/1603) yazdığı mektubunda meşayihın ruhaniyatının vesile oluşundan bahsetmektedir.²⁷

Mürîd-Mürşid İlişkisi

Ölmüş bir şeyhe yönelmek, yaşayan bir şeyhin rehberliğini devre dışı bırakmaz. Biri diğerini dışında bırakmaz, üstelik birbirlerini tamamlayıcıdır. Burada önemli olan, hakiki bir rehber bulmaktır ki, bu da kolay değildir. Muhammed Pârsâ önceleri gerçek manada bir çok şeyhin bulunduğunu, ancak son zamanlarda sayılarının çok azaldığını, böylelerinin çok nadirattan "kibrit-i ahmerden bile daha aziz" olduğunu belirtir.²⁸

Nakşibendî kaynaklarının, itaat edilmesi gereken şeyhin gereklerini tanımlamak için 'kamil' ve 'mükemmil'lik vasıflarını tercih ettiği görülmektedir. Gerçek anlamda şeyhin, 'kemale ve diğer insanları da bu noktaya getirebilme seviyesine' ulaşmış olması gerekmektedir.²⁹ Bahauddin Nakşibend'e göre manevî yolculuğunun sonuna varanlar; 'Kemale erenler' (*Kamilân*) ve 'Hakk'a ulaşanlar' (*vasılân*) şeklinde iki gruba ayrılabilirler. İlk grup, kemal seviyesine ulaşan ancak, diğer insanlara rehberlik görevini almamış olanları içerir. Bu sebeptendir ki onlar, 'vahdet denizi'nde (*Bahr-i cem'*) boğulmuşlardır ve 'fenâ balığının karnında (*şikem-i mabi-i fenâ*) tamamen yok olmuşlardır. Bu sebeple kendilerinin farkında değillerdir, hâlleri bu iken başkalarıyla ilgilenmekten nasıl sorumlu olsunlar? İkinci grup, 'kamil ve mükemmil' (*kamil u mükemmilân*) olanlardır. Bunlar, vahdetin derin denizlerinde boğulup, fenâ balığının karnından çıktuktan, tarikat sahiline (*sabil-i tarîka*) ve bekâ meydanına (*mev-dan-ı bekâ*) ulaştıktan sonra diğer insanları kemale erdirebilenlerdir. Tasavvufî tecrübenin en üst seviyesi olan *nübüvvetten* bir hisseleri vardır. Hâlbuki ilk grubun üyeleri kendilerini, tasavvufta daha aşağı bir mertebe olan *velâyet* de bulurlar.³⁰ Bahauddin'in halifelerinden olan Yakub-i Çerhî (ö. 1447) manevî rehberliği; sadece kendisini değil, diğer insanları da kemale erdiren, yani hem

26 Muhammed Pârsâ, *a.g.e.*, ss. 25-26.

27 Ahmed Sirhindî, *Mektubât*, c. I, Mektub no. 16 (Lahore: Nur Company 1964), s. 56.

28 *Bel e'azz mine'l-kibrîti'l-abmer*. Muhammed Pârsâ, *a.g.e.*, s. 15. Muhammed Pârsâ, böylelerinin azlığına vurgu yapmaktadır. Metindeki *kibrit-i ahmer* ifadesiyle (kalb) simyasının ustası olan Şeyhe atf yapılmaktadır. (kibrit-i ahmer, simya işinde gizemli bir çalışma konusuydu); Şeyh de, ilgi alanı olan müridin ruhunu som altına çevirebilmektedir". A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill 1975), ss. 236-237.

29 Bu ifadeler için bkz. Abdülhâlik Guccüvanî, *a.g.e.*, s. 99; Abdurrahman Camî, *a.g.e.*, ss. 280, 282, 291, 294; Ali b. Hüseyin el-Kaşîfî, *a.g.e.*, ss. 8, 12, 13, 43.

30 Muhammed Pârsâ, *a.g.e.*, s. 60.

nurânî, hem de *nurbahş* olabilendir şeklinde tanımlamaktadır. Oysa bir şeyh, kemal seviyesi olan nuraniliğe ulaşmış ise kamildir ancak, *nurbahş* değildir. Manevî rehberliği diğerinden ayırmakta ve ona *kamil-i mukallid* demektedir. Bu şekilde kamil ve mukallid şeyh başkalarını ancak, gerçekten kamil ve mükemmil bir şeyhi taklit ederek yönetme kabiliyetine sahip olan kişidir.³¹

Nakşibendiyye Tarikatı'nda yeni müntesiblerin yüzyüze manevî rehberlik edilmesi görevi, genel itibariyle değişmeksizin bir terbiye süreci olarak tanımlanır. Şeyh, terbiye gibi öneli bir hususun yanında, *ta'lim*le de görevlidir. Bu durum, şeyhin göreviyle ilgili vurguda bir değişimi yansıtmaktadır. Öğreticilik yönünden, eğiticilik vazifesine doğru bir değişme, genel itibariyle tasavvuf tarihi incelendiğinde gözlemlenebilecek bir husustur.³² Netice itibariyle, şeyh ile müridi arasındaki ilişki, zaman zaman baba ile oğul arasındaki ilişkiye benzetilmiştir.³³ Yakub-i Çerhî açıkça *hacegânın* müridlerini, evlat edindikleri oğulları (*ed'iyâ*) gibi telakki ettiklerini belirtir. Bu şekilde Zeyd b. Haris'i evlat edinen Hz. Muhammed'in izini takip ederler.³⁴ Bu geleneğin ilk dönem örneklerinden birisi, Ebu'l-Kasım Cürcanî ile Ebû Ali Farmedî arasında bulunabilir. İkincisinin, Ebu'l-Kasım Cürcanî'yi kendi oğlu olarak telakki ettiği rivayet edilmektedir.³⁵ Diğer örnekler, Abdullâlık Gucduvanî ve Bahauddin Nakşibend'dir. Bunların sırasıyla Hızır ve Baba Semmasî tarafından evlat olarak kabul edildikleri belirtilmektedir.³⁶

Daha ilginç olanı manevî rehberliğin, müride karşı sadece babalık değil, annelik rolünden de bazı şeyler içermesidir. Şeyhin görevi bazen göğsünden emzirmeye, hatta yumurtlamaya benzer. Seyyid Emir Külâl bir keresinde Bahauddin Nakşibend'e şöyle demiştir: "Göğsümden seni emzirdim."³⁷ Diğer örneklerde manevî rehber için 'ruhaniyat kuşu' (*morg-i rubaniyyat*) eğitimin-den yeni geçmiş kişi için 'insanlık yumurtası' (*beydâ-i beşeriyet*), ifadeleri kullanılmaktadır.³⁸

Daha ziyade şeyhin vazifesinde eğiticilik yönüne yapılan vurgu, hem şeyhin müridine, hem de müridin şeyhine konsantre olması meselesini temel almış belirli tekniklerin ya da geleneklerin varlığını açıkça göstermektedir. Her ne

31 Ya'kub-i Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, haz. Muhammad Abu'l-'Alin, (Delhi, Matba'-i Muhtaba 1924), ss. 18-19.

32 Bu gelişme F. Meier tarafından "Hurasan und das Ende der Klassischen Sufik", *La Persia nel Medioevo* (Rome 1971), ss. 545-570, eserinde analiz edilmiştir.

33 Nakşibendî tarikatı dışında bu kavram özellikle Sühreverdiyye'de bulunmaktadır. Bkz. R. Grammlich, *a.g.e.* Yayın II, s. 211.

34 Yakub-i Çerhî, *a.g.e.*, s. 14.

35 Abdurrahman Camî, *a.g.e.*, s. 237.

36 Ali b. Hüseyin el-Kaşîfî, *a.g.e.*, ss. 19,42; Muhammed Pârsâ, *a.g.e.*, s. 9; Abdurrahman Camî, *a.g.e.*, s. 247. Bahauddin Nakşibend'e göre (kaynak belirsiz) ise Alauddin Attar kendisini evlat edinmiştir. Bkz. Ali b. Hüseyin el-Kaşîfî, *a.g.e.*, s. 80.

37 "*Pistân râ barâ-yı şomâ hîş kerdem*" Abdurrahman Camî, *a.g.e.*, s. 245.

38 Ali b. Hüseyin el-Kaşîfî, *a.g.e.*, s. 55.

kadar bu teknikler, yalnızca Nakşibendî tarikatındaki sūfiler tarafından kullanılmasa da, bu kardeşlikle özel bir popülerite kazandıkları görünmektedir. Bu teknikler arasında en önemlisi *teveccüb* ve *râbîta* ya da *rabıtur*.³⁹ Nakşibendî tarikatında bu tekniklerin rolünün değerinin doğru bir şekilde biçilmesi için, kavram ve terminolojileri ile ilgili geçirmiş olduğu gelişmeleri göz önünde bulundurmak önem arz etmektedir.

16. yüzyılın başlarına kadar giden bir Nakşibendî kaynağında *rabitanın*; şeyhin emrine sadece tam teslimiyet için değil, aynı zamanda onunla bir çeşit aynileşme olduğu için de müridin, 'şeyhin yüzünü' (*sûret-i şeyh*) sürekli zihninde bulundurması manasına geldiği belirtilmektedir. Mürit, kendisini tamamen şeyhinde kaybeder ve böylece, kendisini eninde sonunda "Hakk'ta fani olma" (*fenâ fi'l-lah*)a götürecek "şeyhte fani olma" (*fenâ fi's-şeyh*) seviyesine ulaşır.⁴⁰ Kaynaklar, sonraki yüzyıllardan itibaren Nakşibendiyye'nin başarılı nesillerinin rabîta uygulamasını hemen hemen hiç değiştirmeden devam ettirdiklerini ileri sürmektedirler.⁴¹ Yine *teveccüb* kavramı, yeni ya da en azından ikinci bir mana kazandı. 16. yüzyıldan sonra yazılmış yukarıda adı geçen Nakşibendî kaynağına göre mürit, Allah'ın hâzır olması anlamında Lafzatullah'ı kalbine nakşetmeli ve sürekli zihnini oraya yönlendirmelidir.⁴² Daha sonraları *teveccüb* terimi şeyh açısından müride, zikir transferi anlamında yönelmeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Manevî rehber, kalpleri karşı karşıya gelecek şekilde müridine yönelir; mürit aldığı zikrin nuru için Hakk'a dua eder; şeyh, müridini tekrar kontrol edebilir. Sonradan şeyh müridin, zikrin bütün vücuduna nüfuz ettiği letâifine yoğunlaşır.⁴³

Hacegânın tasavvufi yoluyla ilgili olarak teveccüb ve rabitanın önemli bir rol oynamadığı görülmektedir. Yukarıda adı geçen Abdülhâlik Gucduvanî'nin *Risâle-i Sahibiyye* ve *Makamât-ı Hâce Abdülhâlik Gucduvanî*'de bu konulara hiç değinilmemiştir. Tasavvufî yolda merhale almakla ilgili Hâce Ali Ramitenî (ö. 715-16/1315-16 ya da 721/1321) tarafından önceden yazılmış bir çalışma için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Diğer taraftan, daha önce de belirtildiği üzere Bahauddin Nakşibend, kendi tasavvufi hayat teorisinde vefat etmiş bir şeyhin ruhaniyatı hakkında teveccüb kavramına oldukça önemli bir anlam yüklemiştir. Kendisinin, müridin yaşayan bir şeyhe konsantre olma anlamındaki rabîta da olduğu gibi, teveccüb kavramını da iyi bildiği görülmektedir. Teveccühe ilk

39 *Murakabe*, zaman zaman farklı bir teknik izlenimi vermekte olup, Nakşibendî geleneğinde daha az önemde bir rol oynadığı, en azından resmi dönemde rol oynadığı görülmektedir. *Murakabe* için bkz. J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, (Oxford 1971), ss. 211-212; R. Gramlich, *a.g.e.*, Yayın II, ss. 424-428.

40 Celâl Herevî, 'Risala-i 'Ukdagushây', *Ferbeng-i İran-Zemin* 6(1337), ss. 288-289, 320.

41 bk. 19. yüzyıl kaynakları olarak Şah Ebu Sa'id, *Hidayat al-Talibin*, (Karachi, 1385/1965), ss. 28-30; Ra'uf Ahmed, *Maratib al-Vusul*, (Haydarabad, trz.), ss. 49-51; Ziyauddin Ahmed Kumuşhanalı, *Camit'ul-Usul* (R. Gramlich'te, *a.g.e.*, Yayın II, s. 250).

42 Celâl Herevî, *a.g.e.*, ss. 288-89, 320.

43 Şah Ebu Sa'id, *a.g.e.*, ss. 30-32; Ra'uf Ahmed, *a.g.e.*, ss. 49-51.

olarak Seyyid Emir Külâl'in oğlu Burhaneddin tarafından değinildiği belirtilmektedir. "Ruhanî tasarrufun etkileri"nin(athar an tasarruf) anında görülebileceğini kaynaklar ilâve etmektedirler.⁴⁴ Abdurrahman Camî tarafından rivayet edilen bir diğer hikayeye göre Bahauddin Nakşibend, müritlerinden birisine zikri öğretmiş ve sonra Mekke'ye gitmiştir. Dönüşünde kendisine söylendiğine göre bu mürit, zikri çok kısa bir süre uygulamaktaydı. Bahauddin bunu öğrendiğinde müridin rüyasında görünmüş ve endişelerini gidermişti. Aslında Bahauddin'in ağzından bu terimi aktarmasa da Abdurrahman Camî'nin gözünde bu, apaçık bir *rabûta* hâlidir.⁴⁵ Anlatılan bir diğer hikayede Bahauddin müritlerinden birisine, şeyhinin yüzünün zihninde canlandırmak sûretiyle kendisine konsantre olmasını isteyip: "Bu ben değilim Hâce'dir" demiştir.

Bahauddin Nakşibend'in önde gelen bir halifesi Alauddin Attar(ö. 803/1400)'ın, şeyhin teveccühünün Nakşibendiyye'de önemli bir yere sahip olduğunu ileri sürdüğüne dair göstergeler vardır. Alauddin Attar'ın en büyük oğlu Hasan Attar ve halifelerinden birisi olan Abdullah İmam-ı İsfahanî tarafından sırasıyla iki risâle yazılmış, Nakşibendî tarikatında bir müridin ilk olarak rehberinin yüzünü zihninde canlandırması gerektiği belirtilmiştir. İkinci risâle, şeyhe yoğunlaşmanın Alauddin'in çizgisinden (*Ta'ife-i Alâiyye*) giden tipik Nakşibendîleri konu alır.⁴⁶ Bahauddin Nakşibend, çoğu müridinin eğitimi- ni(terbiyyet) havale ettiği Alauddin'in mühim rolünü dile getirmiştir.

Rabûta ve teveccüh tekniklerinin, Nakşibendiyye'nin sonraki nesilleri tarafından kavrandığı, Bahauddin Nakşibend ve halifesi Alauddin Attar'ın teveccüh düşüncesinin ayrıntılı olarak ele alınıp rafine edildiği görülmektedir. Bu düzenleme ve rafine, beraberinde bir çeşit mekanizasyonu da getirdi. Öyle ki şeyhin gücünün, neredeyse mekanik olarak belirli bir boyutta faaliyette bulunduğu düşünüldü. Hâlbuki Alauddin Attar teveccühün; şeyh açısından gayret göstermeksizin, mürit tarafından zamanla gücünü kaybetmek olduğu hususunda uyandı bulunmaktadır. 19. yüzyıl Nakşî'si olan Şah Ebû Sâid (ö. 1240-41/1824-25), tasavvuf yolunda yürüyen bir sūfinin hızı aslında şeyhinin teveccühüne bağlıdır, müridin kendi kabiliyeti çok az derecede etkilidir demektedir. Şeyh Ahmed Sirhindî'nin oğlu ve halefi Muhammed Masum'un; rabitasız zikir yapmanın fayda etmediğine, rabitanın tek başına da çok etkili olduğuna dair bir ifadesine yer vermektedir.⁴⁷ Ancak kişi, bu çok az beyanlara dayanarak bir genelleme yapmaktan kaçınma hususunda dikkatli olmalıdır. Bu makalede değinilen fenomenlerin altında yatan şeyi her zaman için zihninde tutmalıdır. Şeyh ile müridi arasındaki esas ilişkinin ve şeyhin ruhaniyatının, kendisinin sûre- ta hazır bulunmasına hasredilemeyeceğinin sağladığı etkinin farkında olmalıdır.

44 Ali b. Hüseyin el-Kaşîfi, *a.g.e.*, s. 44.

45 Abdurrahman Camî, *a.g.e.*, s. 249.

46 Ali b. Hüseyin el-Kaşîfi'de bu iki risaleye kısaca değinilmiştir, *a.g.e.*, ss. 91-97.

47 Şah Ebû Sâid, *a.g.e.*, s. 30.