

ŞEYH KAVRAMINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

MEHMET UYAR*

An Evaluation about the Criticisms to the Concept of Sheikh

Abstract: It is clear that sufism is a life style as well as a branch of (Islamic) knowledge. The sheikh becomes clear as a figure who organizes both sides and has a spiritual authority by fulfilling two sides of sufism. From the scientific point of view, the sheikh knows well the theoretical field of sufism; he plays an active role in continuing sufism's existence via education. Sheikh, on the other hand, puts into practice the life method that pointed by theoretical side and the concrete image of knowledge in practice as a model in his life. Thus, the indispensable role of the sheikh, which affects both sides of sufism and provides its continuance appears. However, among the factors that create the theoretical and practical atmosphere of Sufism, the sheikh is one of the most criticized concepts. The issues such as unquestionable spiritual authority ascribed to sheikh, unconditional obedience, to hand over the reins to someone else, that is to say to give someone else

* Yrd. Doç. Dr. Mehmet Uyar, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı (uyarmehmet77@gmail.com)

power over you to another one, irrationality form the main axis of critics. But that's precisely the point: An informational and conceptual convergence emerge, and so it becomes clear that there are wrong ideas which make criticals go wrong in some ways. In the article, it is aimed at partly eliminating this complexity and determining some of the inaccurate points in the criticism.

Keywords: Sufism, Sheikh, Sufi Classics, Criticism.



Öz: Tasavvufun bir ilim şubesi olmasının yanında, bir yaşam tarzı olduğu da açıktır. Şeyh, tasavvufun bu her iki yönünü organize eden ve cihetlerin icaplarını yerine getirerek manevi otorite kazanan bir figür olarak tebarüz eder. İlmî açıdan şeyh, tasavvufun teorik alanına hâkimdir; tasavvufî bilgini ve kültürün aktarımını sağlayarak, onun eğitim yoluyla yaşamasında etkin rol oynar. Diğer yandan, teorik kısmın işaret ettiği yaşam tarzını hayatında uygulayarak ve bilginin pratikteki somut görüntüsünü de bir örnek olarak hayata geçirir. Böylece şeyhin, tasavvufun her iki yanını da etkileyen ve onun devamını sağlayan vazgeçilmez rolü de ortaya çıkmış olur. Bununla beraber, tasavvufun teorik ve pratik atmosferini kuran unsurlar içinde şeyh, en çok eleştiri alan kavramlardan biridir. Şeyhe atfedilen tartışılmaz manevi otorite, koşulsuz itaat, kendi iradesini bir başkasının iradesine bağlama, akla ket vurma gibi hususlar eleştirilerin ana eksenini oluşturur. Fakat tam da bu noktada, bir algı ve bilgi karmaşası, eleştirilerin isnat noktalarında yanlışlıklar olduğu göze çarpmaktadır. Makalede, bu karmaşanın kısmen de olsa giderilmesi ve eleştirilerdeki bazı yanlış noktaların belirlenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Şeyh, Tasavvuf Klasikleri, Eleştiri.



Giriş

Sûfî düşünce, tenkit kavramıyla erken dönemde tanışmıştır. Bilhassa tasavvufun tedvin sürecine girdiği hicrî III. asırdan itibaren bu eleştiriler daha belirgin ve keskin bir hal almıştır. Zâhirî ilim mensupları tarafından yöneltilen bu tenkitlerin ana eksenini sûfî düşüncede ya da yaşam tarzında bir meşruiyet sorunu olduğu ile ilgilidir ki, ilk dönem müellifleri bu tenkitlere cevap verme noktasında hayli çaba sarf etmişlerdir.¹ Bunun yanında bizzat sûfîler, tasavvuf yolunu tuttuklarını iddia eden ve fakat

¹ Konu ile ilgili bkz. Ekrem Demirli, "Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İÜİFD*, S. 15, 2007, ss. 221-223.

tasavvufun özünden uzaklaşmış olanlara karşı tenkitte bulunmayı da ihmal etmemişlerdir. Bu tenkit, diğerinden farklı olarak, tasavvufun kendisi ile ilgili değil, tutumlarının değişkenlik göstermesi muhtemel olan müntesipler üzerinedir. İlk dönemde, tenkidin, birbirinden farklı karakterler gösteren iki cephesi böyledir. Fakat tarikatlar dönemiyle birlikte tasavvufun kurumsal bir hüviyet kazanması söz konusudur. Bu noktada, önceki dönemlerden farklı olarak şeyhin, kurumsal düzeyde bir otoriteye kavuştuğunu ve temsil noktasında hayli ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Yukarıda değindiğimiz eleştirilerin –temsiliyetle de ilgili olarak- şeyh figürüne doğru bir yönelim gösterdiğini söylemek mümkündür. Biz bu makalede, tasavvuf ve tenkit bahsinin mühim başlıklarından biri olan şeyh kavramına yönelik eleştirileri tasavvuf klasiklerinin fikrî temelleri ekseninde analiz etmeyi düşünüyoruz. Klasik eserlerde dile getirilen tasavvufî düşüncenin ilkeleriyle tanımlanan şeyh kavramı, eleştirilerin değerlendirilmesi noktasında vazgeçilmez bir ölçü konumunda olacaktır. Bu çerçevede, şeyh kavramına yönelik eleştiriler, modern bazı eserlere doğru ilerleyen genel bir çizgiyle ortaya konulacak ve bazı modern eserlerden örnekle değişen eleştiri mantığı gösterilecektir. Zira bin yılı aşkın bir zaman boyunca, tenkitlerin mahiyetinde bazı değişimler meydana gelmiş ve son dönem eleştirileri öncekilerden farklı bir karaktere bürünmüştür. Son aşamada, bu tenkitler, bir ölçü olarak belirlediğimiz klasikler çerçevesinde analiz edilerek bir değerlendirme yapılacaktır.

A. Bir Eleştiri Konusu Olarak Şeyh

Şeyh (çoğulu şuyûh, meşâyih), sözlükte elli yaşın üstündeki yaşlı kimse anlamına gelir.² Aynı zamanda halk arasında bilgisi ve tecrübesi çok olanlar için de kullanılır.³ Tasavvufî bir ıstılah olarak ise pîr ve mürşidle eş anlamlı olarak, şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde başkalarını, nefsin afetlerinden, hastalıklarından, ilmiyle kemâle ulaştıracak olgunluktaki

² Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî İbn Manzur, *Lisânü'l Arab*, C. 3, Mısır, 1301, ss. 509-510.

³ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât*, Safvân Adnân Dâverdî (thk.), Beyrut: ed-Dâri'ş-Şâmiyye, 2009, s. 469.

kâmil kişiye denir. O nefsin hastalıklarını, ilaçlarını bilir ve müsait olan nefsi hidayete ulaştırır.⁴ Buna göre şeyh, müridlerin kalbine tasavvuf yolunu telkin eden, Kur'an ve Sünnetin emirlerine riayet eden, zâhir ve bâtın ilimlerinde ehil, dünya meyli olmayan bir kişi olarak tebarüz eder. İlk dönemlerde, bir tarikat önderi olarak değil, daha çok tasavvufun büyüklüklerini kastetmek için de kullanılmıştır.⁵

Bahsi geçen ıstılâhî anlamların yanı sıra şeyh, zamanla, kendisine sorgusuz itaat edilen, kendisinde manevi güçler bulunduğunu iddia eden ya da ona bu güçler yakıştırılan bir tipolojiyi anlatmak için, yukarıdaki aslî anlamlarının dışında da kullanılagelmiş ve eleştiriler bu hususa doğru bir yönelim göstermiştir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), sistematik bir şekilde şeyh konusuna değinmiş ve bazı eleştiriler getirmiştir. Ona göre, bir şeyhe bağlılık, dinin zâhirine ve bâtınına dair bilgi edinmek amaçlı ise gereklidir. İbn Teymiyye şeyhe böyle bir sınır çizmiş, bunun ötesinde, şeyhe kutsiyet atfetmeye varan, ondan medet ummayı, şeyhin rızasıyla Allah'ın rızasını bir tutmayı, şeyhin hem dünyada ve hem ahirette de kişinin şeyhi olması gibi hususları ise açıkça reddetmiştir.⁶ İbn Teymiyye, şeyh kavramına karşı sistematik bir bakış açısı geliştirmiş, meseleyi Kur'an ve Sünnete uygunluk boyutuyla ele almıştır. Örneğin, Cüneyd el-Bağdâdî, Süleyman ed-Dârânî gibi sûfî büyüklerini tasvip etmiş⁷ ama Cüneyd'i tevhid konusundaki görüşlerinden dolayı da eleştirmiştir.⁸ İbn Teymiyye'ye göre şeyhin, bir ilmin aktarıcısı olma, bu konuda ihtiyaç duyulan bir şahıs olma dışında herhangi bir üstünlüğü olamaz; Allah'a yakınlıkta esas, Kur'an ve Sünnete sarılmaktır. Bu anlamda, şeyhe itaatin geçerliliği, Allah'a itaate hizmet

⁴ Kemâlî'd-dîn Abbürrezzak el- Kâşânî (ö. 730/1329), *Istilahâtü's-Sûfiyye*, Kahire: Dârü'l-Menâr, 1992, s. 172.

⁵ Reşat Öngören, "Şeyh", *DİA*, C. 39, 2000, s.50.

⁶ Takıyüddin Ahmed İbn Teymiyye, (ö. 728/1328), *Mecmû' fetâvâ*, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Muhammed b. Abdurrahman (thk.), C. 11, Medine: Mücemma el-Melik Fahd, 2004, ss. 512-520.

⁷ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, C. 11, ss. 211-212.

⁸ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, C. 11, s. 240.

etmesiyle alakalıdır.⁹ Fakat mutlak otorite olarak ortaya konulan şeyh figürünü İbn Teymiyye hiçbir şekilde kabul etmez ve bu otoriteye itaati Allah'a itaatin önüne koyanları ya da bu itaatle Allah'a itaati kastettiklerini söyleyenleri dinen büyük bir hataya düşmekle itham eder.¹⁰

Kâdiriyye tarikatının Eşrefiyye kolunun kurucusu olan Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469-70?)'nin bu konudaki ikazları önemlidir. O'na göre, sâlike mürşid-i kâmil gerekir ve şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır. Çünkü Hz. Peygamberin çizdiği hattın dışına sâliki çıkaracak ne varsa o şeytan işidir. O, bundan kurtuluşu ancak kâmil mürşide bağlanmakta görüp bunun sebeplerini izah ederken aynı zamanda "Zira zaman azdı ve karındaşların dahi hâlleri döndü... danışmentler şeyhlik tarikin tutup, müdârâ ile halkın dünyalıkların ellerinden suhuletle alır oldular... Dilerler kendileri halk arasında söylene. Diyeler, filân şeyh asrımızın bî-nazîr ferîdidir, ehl-i tasavvuf zannedeler."¹¹ diyerek dönemindeki bozulmayı da veciz bir şekilde eleştirir. Osmanlı'nın önemli âlimlerinden Birgivî (ö. 981/1573) de İbn Teymiyye'nin çizgisini takip eder. O da, Bağdâdî, Serî Sakatî, Dârânî gibi büyük sûfilerin şariate bağlılıklarını teyit ettikten sonra, onların yolundan sapanları, şeriata aykırı davrananları ve şeyhinin himmetine başvurarak kurtuluş arayanları sıkı bir şekilde eleştirir. Birgivî'ye göre bu yoldan sapanların şeyhlikle ve şeriatla bir ilgileri yoktur.¹²

Şeyh konusundaki bu eleştiri çizgisini Gümüştanevî (ö. 1893) ile sürdürelim. O da, figürdeki bozulmanın zararlarına karşı sâlikleri kesin bir dille uyarılmış; hâl ve kemâl sahibi olduğunu iddia eden, insanlardan iltifat bekleyen ve hiçbir işle uğraşmayan, kendi yaptıklarını beğenip nefisinden emin olan, şeyhlik iddia edip bunun gereklerini yerine getir-

⁹ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, C. 10, s. 266.

¹⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, C. 10, ss. 493-530.

¹¹ Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469-1470?), *Müzekki'n-Nüfûs*, Abdullah Uçman (haz.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, ss. 67-68, 415-416.

¹² Muhammed b. Ali el-Birgivî, (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye*, Muhammed Hâfız en-Nedevisî (thk.), Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2011, ss. 57-59.

meyen, eğlenceye düşkün, keyfini ve rahatını düşünen kişilerden sâliklerin uzak durmasını öğütlemiştir.¹³

Yukarıda verilen örnekler, gerek tasavvuf ehlinden gerek dıştan gelenlerle çoğaltılabilir. Bizim maksadımız, bilhassa tarikatların teşekkülünden sonraki dönemde, şeyh figürünün ön plana çıkmasıyla, bu kavramın kendi içinde bir eleştiri konusuna dönüştüğünü, bir temsil sorununun yaşandığını vurgulamaktır. Bu aşamada, şeyh konusundaki tenkit seyrini günümüze yaklaştırarak konuya bakmaya çalışacağız.

Mustafa Kara, “Mistik düşünceyi tenkit” bahsinde, iki tür tenkit zikreder: Tasavvufî hayatın kemâle ermesi için ıslah amaçlı yapılan iç tenkitler ve mistik yorumların dine zarar verdiği düşüncesiyle, bu kapının tamamen kapanması gerektiğini düşünenler tarafından yapılan eleştiriler.¹⁴ Kara, tarihi süreçte, tasavvufa yönelik bu eleştirilere değindikten sonra, özellikle 1950’den sonrasına dikkat çeker. Kara’ya göre, tasavvufun eleştiri tarihinde 1400 yılı ayrı, son 70 yılı ayrı değerlendirmek gerekir. Son yetmiş yıla kadar eleştiriler, tasavvuf yolundaki bozulma üzerine şekillenirken, tarikatların da kapanmasıyla, konuya bambaşka bir zeminden bakılmaya başlanmış ve yapı şeyh üzerinden tümüyle reddedilir olmuştur. 50’li yıllardan sonra, bu karışıklık içinde, daha önceki şeyhlere benzemeyen, basit dinî bilgilerden bile yoksun kişiler posta oturmaya başlamıştır. Kara’nın ifadesiyle bu dönemde “Aktör Şeyhler” ortaya çıkmıştır.¹⁵ Eskiden beri var olan eleştirilerin, zamanla şeyhe odaklanması sorunu bu açıdan da ele alınabilir. Kara şöyle demektedir:

¹³ Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevi (ö. 1311/1893), *Veliler ve Tarikatlarda Üsûl*, Rahmi Serin (çev.), İstanbul: Pamuk Yayınları, t.z., ss. 182-183.

¹⁴ Mustafa Kara’nın, mistik düşünceyi tenkit başlığında yaptığı bu sınıflandırma aynı zamanda tasavvufî düşünceye yönelen tenkitleri de içermektedir. Bu tasnifte, tenkitte bulunan bir grup da materyalistlerdir. Fakat bu bizim konumuzu aşmaktadır. Biz Kara’nın bu tasnifinde bahsettiği ilk iki gurubu dikkate aldık. Bk. Mustafa Kara, “Tasavvufî Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)” *Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, C. 2, 2003, s. 195.

¹⁵ Mustafa Kara, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Tarikatlar”, *Türkiye’de Tarikatlar*, Semih Ceyhan (ed.), İstanbul: İsam Yay., 2015, s. 120.

Tasavvufî hayatı istismar ederek “gününü gün edenler” ise her zaman “müşteri” bulabilmekte, denetimsizliğin getirdiği sorumsuz ortamın tadını çıkarmakta “aktör”lüğün geçici hazzı ile kendisini aldatmaktadır. Bir başka ifadeyle tasavvufî hayat illegalitenin getirdiği bütün menfilikleri taşımaktadır. Kısaca mürşit konumunda olan insanların çoğu kaş yaparken göz çıkarmaktadır.”¹⁶

Bu anlamda yakın zamanın bir iç eleştirisi olarak şu sözler de kayda değer görünmektedir. Mustafa Kara, bir Kadirî şeyhinin meslektaşlarını tenkidini aktarır. Bu tenkit, temsiliyetteki sorunu da ortaya koymaktadır:

Sürdürdüğünüz şovlarda nefsin ve şehvetin azgın payı insaf ehlinin gözünden kaçmamaktadır. Hem size yazık, hem sizi safça izleyen insanlara yazık. Tarikatla bir alakanız olmadığı halde tarikatı istismar ediyorsunuz. Bu istismar sizi batırdıkça batırıyor.¹⁷

Süleyman Uludağ’a göre, tasavvufun aldığı eleştiri başlıklarından ilki şeyhlerdir.¹⁸ Yine, Uludağ’a göre, tasavvuf ehlindeki bozulma, bazı sūfî geçinenlerin sebep oldukları olumsuz hava, tasavvufa yönelik eleştirilerin artmasında etkili olmuştur.¹⁹ İsmail Kara da, şeyhler, türbeler ve onlardan istimdat ya da onları vesile kılma hususlarının önde gelen eleştiri konuları olduğunu söyler.²⁰

Bu tasniflerin ışığında şu önermeyi zikredebiliriz: Şeyh figürü zamanla ön plana çıkmış, tasavvufun bünyesinde mevcut bir unsur olma özelliğini aşarak, başlı başına tarihi ve sosyolojik bir fenomene dönüşmüştür. Deyim yerindeyse, tasavvufun teorik ve pratik ilkeleri pek de hesaba katılmadan algılanan, bilhassa toplumsal sahada gösterdiği karak-

¹⁶ Kara, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Tarikatlar”, s. 105.

¹⁷ Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, s. 580.

¹⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 60.

¹⁹ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, ss. 50-56.

²⁰ İsmail Kara, “Çağdaş Türkiye Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar-mimari-ikonografi-modernizm*, Ahmet Yaşar Ocak (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, s. 568.

teristik özelliklerle anlamlandırılan bir şeyh anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu algıyı bir çırpıda yanlışır diyerek yok saymak da realiteye uygun düşmemektedir. Erken dönemlerde, sûfîler iç eleştiri yaptıklarında, şeyh de bunlardan kendi payına düşeni almıştı. Kuşeyrî (ö. 465/1072), “Kendileriyle hidayet bulunan şeyhler kaybolup gitti.”²¹ derken, aynı zamanda dönemin şeyhlerindeki temsil problemine de değiniyordu. Kelâbâzî (380/990), “Tasavvufu halka anlatacak olanlar da bu yolun gerçek mahiyetini gizledi, tasavvufta olmayan şeyleri tasavvufa soktu.” dediğinde, şeyhlik iddiasında olanları eleştirmişti.²² Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896)’nin, “300 yılından sonra bizim ilmimizden söz etmek helâl olmaz. Çünkü bu ilimden, artık halka gösteriş yapan ve artık kendilerini lafla süsleyen kimseler bahsetmektedir.” sözleri, tasavvufun önde gelenlerindeki bozulmayı gösteriyordu.²³

332
OMÜİFD

Bu bozulma, tasavvufun özünden sapma olarak nitelenebilir. Ve şeyh de, bu üst çatı altında bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Fazlur Rahman, 11. yüzyıldan önce sûfîlerin tam bir ruh bağımsızlığına sahipken, bu tarihten sonra kendileriyle çelişerek şeyhe itaat ve tam bir teslimiyetle hareket ettiklerini söyler.²⁴ A. J. Arberry de aynı kanaattedir. 10. ve 11. yüzyıllarda keramet efsanelerinin tasavvuf büyükleriyle ilişkilendirilmesi, veli kültleri cehaleti teşvik etmiş, şarlatanlık yüksek nazariyatla karışmıştı. Arsız hareketler, anlamsız konuşmalar, yani tasavvufu bir enstrüman gibi kullanmak, güce ve üne giden en kısa yol olmaya başlamıştı. İbadette ve ahlakta bozulmanın yanı sıra her türlü ilme saygısızlık artmıştı; yeni sûfîler cehaleti övüyor, eleştirilere karşı savunmayı akıl ve ilkeler yoluyla değil de kerametle yapıyor, kendilerini alkışlayan kitlelerin itibarını

²¹ Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el- Kuşeyrî (ö. 465/1072), er-Risâletü'l Kuşeyriyye, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire, 1989, s. 4.

²² Ebu Bekr Muhammed el- Kelâbâzî (ö. 380/990), *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire, 1994, s. 4.

²³ Muhammed Tancı, *İslâm Tasavvufu Üzerine*, Bekir Topaloğlu (çev.), İstanbul: Damla Yayınevi, 2002, s. 52.

²⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (çev.), Ankara: Selçuk Yayınları, 1996, s. 191.

önemsiyorlardı.²⁵ Bu tespitler bize zamansal bir kırılmayı da işaret etmektedir: Dikkat çeken bir husus olarak eleştiriler, tasavvuf klasiklerindeki şeyh kavramına ilişkin değildir. Aksine, tarikatlar dönemi ile belirginleşen bir bozulma süreci, eleştirileri üzerine çekmektedir. Bizim de ileride ele alacağımız gibi, eleştirilerin klasiklerde zikredilen şeyh kavramına değil de tarikatlardan sonraki bir döneme yoğunlaşıyor olması, “şeyh” kavramında tebarüz etmeye başlayan bir bozulmayı da göstermektedir. Diyebiliriz ki özellikle 10. ve 11. yüzyıllardan sonra, şeyh figürüne dair tartışmalar ve eleştiriler de günümüze kadar sürmüştür.

Kabaca bir hatla günümüze kadar taşıdığımız bu tenkit sürecinde şeyh ve ona bağlılık, “Tanrı dışındaki varlıklara gösterilen bağlılık ve teslimiyetin en karakteristik biçimlerinden biri”²⁶ olarak Allah ve Hz. Peygamber dışında bir otorite şeklinde kabul görmeye başlanmış ve son zamanlarda eleştirilerin de şekli değişmiştir.²⁷

Bu noktada mevcut tenkitlere ilave olarak, görece yeni diyebileceğimiz bir tenkit şekli doğmuştur. Sûfî düşünce iç tenkidini yapmıştır; bu tenkitlerin bir yanını oluşturur. Tasavvufî düşünce, belli gerekçelerle Kur’an ve Sünnete uyum noktasında problemleri görülerek tenkit edilmiştir ki bu eleştirilerin kahir ekseriyeti ilkinen benzer şekilde yanlış bazı uygulamaları hedef almakta tasavvufun tamamını reddetmeye dayanmaktadır; bu da tenkitlerin bir diğer yanındır. Fakat son dönemlerde rastlanılan tenkitler kısmî bir takım benzerliklerle beraber, daha toptancı ve sistematik redde dayalı bir görünüm arz eder. Bu tenkitlerde, tasavvufun

²⁵ A. J. Arberry, *Tasavvuf*, İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, ss. 117-118.

²⁶ A. Vahit İmamoğlu, “Bağlılık ve İtaat Duygusuna Dini ve Psikolojik Yaklaşım”, *Dini Araştırmalar*, C. 6, S. 18, 2004, s. 137.

²⁷ Bu ifadeler karşısında şunları diyebiliriz: Dinde Allah ve O’nun rasûlüne itaat, inanç mahiyetinde de bir zorunluluk arz eder ki ashâbın bu konudaki net tavrı bilinmektedir. Eleştirilerde, şeyhe itaatin de benzer bir kapsamda ele alınması ise, onun, tasavvufî hayatı tercihin bir getirisi olarak görmeyip, dinî bir vecîbe ya da şeyhe Hz. Peygambere itaate benzeyen bir itaatle bağlanıldığı zannından kaynaklanıyor olmalıdır. Tasavvufta elbette şeyhin bir otoritesi vardır ve ona itaat öngörülmüştür. Fakat şeyhe itaat, tasavvufî hayatın idamesiyle, onun otoritesi de tasavvufî ve dinî hayatın sâlik üzerinde tanzim edilmesiyle ilgilidir.

bünyesinde ve onun unsuru olan bir kavramın aslî anlam zemininden koparılarak adeta yeniden tanımlanması suretiyle, bir disiplinin bu bozukluğu inşa eden düşünsel zeminine vurgu yapılması gibi tasavvufu bağdaşmayan bir tutum söz konusudur. İslâm âlimleri tarafından yapılan eleştirilerdeki, tasavvufun kabul edilir edilmez yanlarının ayrımı gibi bir yaklaşım da bu tarz tenkitlerde bulunmamakta; aksine, şeyh kavramından kalkılarak tasavvufun her ciheti, aklî ve dinî gerekçelerle tenkit edilmektedir.²⁸ Zikrettiklerimizden başka aşağıda örneklerini vereceğimiz tenkitlerin popüler bir yanının olduğu, ilmî bir hassasiyet taşımadığı ya da tamamen dışarıdan bir bakışla yapıldığı görünen bir gerçektir. Fakat biz bundan ziyade oluşan ya da oluşturulan algıyla ve tenkitlerdeki değişen yapıyla ilgileniyoruz. Bin yılı aşkın bir zamandır tasavvufun içinden ya da makul anlayışlarla dışarıdan yapılan eleştirilerin haklılığı, bundan en çok sûfilerin zarar gördükleri ve rahatsız oldukları, özeleştiri yapmaktan korkmadıkları ortada iken, algının, “aktör şeyh” üzerinden, tasavvufa yöneliyor olması, tasavvufun tarihi ve düşünsel zemininden koparılarak günümüzün herkesi rahatsız eden sosyal realitelerle niteleniyor olması, bu eserleri ilmî bir zeminde değil lakin bir algı zemininde ciddiye almayı gerektirmektedir.

Bu tarz tenkitlerde şeyh kavramına yönelik eleştiriler birkaç başlıkta yoğunlaşır. Bunlar;

Şeyhin temsiliyet sorunu,

Şeyhin olmazsa olmazlığı,

Şeyhin tartışılmazlığı ya da mutlak manevi otorite,

²⁸ Bize göre, bu tenkitlerin düşünsel ve sosyal zemini ayrı bir araştırma konusudur. Modern dünyada insanların artık daha maddeci oldukları bilinen bir gerçektir. Bir şeyhe intisabı bilimsel bir zemine oturtulamaktan, bilimin her alanda yeterli olduğu varsayımından, tasavvufun tarihi ile olan entelektüel bağların kopmuş olmasından kaynaklı bir tenkit yaklaşımı söz konusu olabilir. Fakat bir realite olarak, son zaman tenkitlerinde dinî olsun aklî olsun, tasavvufun ilkeleri dikkate alınmadan, kendi mantığı içerisinde işleyen bir tenkit tarzının oluştuğunu görebiliyoruz. Bu tenkitlerin yer yer tasavvuf dışından ve hatta İslâmî ilimlerle irtibatlı olmayanlar tarafından da dile getirildiği göz önüne alınırsa, tenkitteki eksen kayması daha net fark edilebilir.

Şeyhe bağlı olanların durumu ya da iradeyi teslim etmek, olarak ifade edilebilir.

Temsiliyet sorunu düşüncesine göre, tasavvuftaki bozulma, şeyhe de aksetmiştir, hatta en çok onda görünür hale gelmiştir ve şeyhlik, mensubu olduğu ilkeleri yansıtmaktan uzak, liyakatsiz kişilerin eline düşmüştür. Genel bir bozulma mevcuttur ve şeyh de bu kapsamda ele alınmalıdır. Bu bir iç tenkit konusu da olmuştur. Zira temsiliyetteki arıza, temsil edilene dair bir arızaya işaret etmez. Asıldan kopuş söz konusudur ki, esasen maksat da asla uygunluğu sağlamak ve bir ayıklama faaliyeti göstermektir. Bununla birlikte son dönem eleştirilerde –aşağıda görüleceği gibi- mesele temsildeki sorundan öte, temsil edilenin de aynı derecede bozuk bir yapı olmasına doğru evrilmiştir. Bize göre tam da bu noktada, temsiliyet sorununun yerini, bozuk bir yapının temsil ediliyor olması gibi, kabulü mümkün olmayan bir anlayış almıştır.

Bir diğer eleştiri konusu, şeyhin varlığının zorunlu tutulmasına yöneliktir. Bu eleştirilerin temel argümanı tasavvufun, “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır.”²⁹ ilkesine dayanır. Eleştirilere göre bu düstur, hakiki anlamda kul olmayı bir şeyhe intisaba bağlamakta ve tasavvuf müntesibi dışındakilere sahih bir alan bırakmamaktadır. Bir şeyhe –ki o da bir kuldur- intisabı şart koşmak, bunu bir dinî akide haline getirmek, bir Müslümana, Kur’ân ve Hz. Peygamberin sünneti dışında her hangi bir şeyi zorunlu tutmak, dinin kendi ilkeleriyle çelişir. İbrahim Sarmuş’ın sözleri, bu husustaki algıyı göstermesi bakımından iyi bir örnek teşkil etmektedir: “Kısaca, insanlar tarikata girmeye ve şeyhe bağlanmaya mecbur değildir. Böyle bir şeyin kesinlikle dinle ilgisi yoktur. Nitekim bugün dünya üzerinde tarikata girmeyen ve bir şeyhe bağlanmayan Müslümanların sayısı bağlananlara oranla kat kat fazladır.”³⁰ Ve ilk akla gelen soru bu noktada sorulur: Bir Müslüman olabilmek için, neden başka bir kula bu denli ihtiyaç duyulsun? Kur’ân ve Sünnet bu konuda yetersiz midir?

²⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 621.

³⁰ İbrahim Sarmuş, *Teorik ve Pratik Açılan Tasavvuf ve İslam*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997, s. 296.

Elbette bu tenkit ve soru, bir kavramı kendi mecrasında değerlendirmekle ve tasavvufî yolun, bir şeyhin gözetiminde yürünmesinin çok daha sağlıklı olacağına, mümeyyiz bir şeyhin müridi yanlış yollara tevessül etmekten alıkoacağına göz ardı edilmesiyle yakından ilgilidir.

Şeyhin bu olmazsa olmaz konumu, tabii olarak akabinde bir otorite problemini de doğurmaktadır. Esasen, asıl vurgu, bütün eleştirilerin nihai adresi de bu otorite problemidir. Şeyhin olmazsa olmazlığı da, müridlerin durumu da bu noktaya irca edilebilir. Ne var ki bu otoritenin oluşmasını sağlayan düşünsel unsurlar da, şeyhin gerekliliğini kabulle ve ona bağlılıkla ilgilidir.

Şeyhin otoritesini en iyi ifade eden cümle, “Gassalın önündeki meyyit gibi olmak”³¹ olsa gerektir. Mürid iradesini tamamen şeyhe devreder ve artık müridin kendine ait bir düşüncesi ya da seçimi kalmaz. Bunun eleştirel zeminde yankısı, hiçbir insanın bu denli bir otoriteye sahip olmayacağı düşüncesidir.³² Ahmet Yıldırım, mürid-mürşid ilişkisini ele aldığı makalesinde, yukarıdaki cümleyi örnek verir ve şeyhin mutlak manevi otoritesine vurgu yapar. Kuşeyrî'nin “Kalben bile olsa şeyhine itiraz etmemek mürid için şarttır.”³³ sözü de, ilişkinin tarihi referansları noktasında örnek gösterilir. Tasavvufta müridin şeyh karşısında hiçbir önemi yoktur ve mürid de kendi değersizliğini bilmek zorundadır. Bu durum, ilişkinin bel kemiğini oluşturur. Koşulsuz ve tam bir teslimiyetin, hele de bir insanoğluna olduğunda, ona mutlak bir otorite kazandırıyor olması, bir bakıma onun sorgulanamaz bir makama yükselmesi, dinî ve aklî yollarla düşünüldüğünde kabul görmez bir çarpıklık olarak öne sürülür. Ahmet Yıldırım bu tür bir ilişkinin varlığını ortaya koyup reddetmekle beraber, makul bir şeyh-mürid ilişkisinin tasavvufî kökleriyle bir-

³¹ İbn Haldun (ö. 808/1406), *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 178.

³² Bu ilke tasavvufta seyr ü sülûk süreciyle ilgilidir ve otoritenin zemini burasıdır. Fakat aynı zamanda eleştirilerin istikametindeki değişmeye de iyi bir örnektir. İleride görüleceği gibi otorite, bu zeminden koparılarak dinî hayatın her alanına sirayet edecek şekilde bir tenkide konu olmuştur.

³³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 622.

likte ele alınmak suretiyle mümkün ve makul olduğunu da vurgular. Fakat bu düşünceye göre tasavvuf, bütün unsurlarıyla birlikte yeniden eleştiriye tabi tutularak ele alınmalıdır.³⁴

Yine İbrahim Sarmış, bu konuda oldukça sert ifadeler de kullanır:

Tasavvufçular, şeyhin karşısında müridin zelil, dilini yutmuş, iradesiz ve düşüncesiz, gassal (cenaze yıkayıcı)nın elinde bir cenaze gibi olmasını şart koşturmaktadırlar. Bu alçaltıcı kulluğu da müridin şeyhine bağlılığı, sevgisi ve itaati, hatta kutsî makamlara yükselişinin alameti saymaktadırlar.³⁵

Daha popüler yazılara bakarsak, ifadelerin tasavvufu tahkir boyutuna ulaştığını görebiliriz:

Şeyh tıpkı Matrix'teki Neo gibidir, üst insandır. Hatta üst insan tanımını yetersizdir, insan bile değildir o, Tanrı'nın ta kendisidir. Müritler ve diğerleri ise avamdır.".... Peygamberin ölümünden yıllar sonra peyda olan bu tasavvuf, Müslümanlara bir güzel yedirildi ve İslam'da reform, zaten sizin şeyh ve veli bozuntularınız tarafından yapılmış oldu.³⁶

Bir örnek daha verelim:

"Tarikatlar, Allah'a gitmek için bir yoldur, bir mecburiyet değildir" şeklinde yumuşak izahlarla tarikat bağlılığını tarif eden tarikatçılar vardır. Fakat birçok tarikat bağlısı "Mürşidi olmayanın mürşidi şeytandır" şeklindeki uydurma hadisten hareketle; tarikata girmeyi, tarikatın şeyhini

³⁴ Ahmet Yıldırım, "Tasavvufi Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürid İlişkisi", *İslam Araştırmaları*, S. 1, 2010, ss. 10-13.

³⁵ Metnin genel yapısından Sarmış'ın "Tasavvufçular" derken, hem tasavvufu savunan araştırmacıları ve hem de sūfileri kastettiği anlaşılmaktadır. Sarmış'ın "Tasavvufçular"ı topyekûn itham etmesi de bir tenkit sorunudur. Uzun zaman önce sūfiler, "mustasvif" şeklinde bir ismi bozulan bir kesim için kullanmışlar ve araştırmacılar da –yukarıda zikrettiğimiz gibi- bu ayrımı defaatle ortaya koymuşlardır. Fakat Sarmış'ın ifadeleri, bozulan bir kesmi değil, tam anlamıyla –kendi içinde bir ön kabul mekanizmasıyla- bozuk addedilen bir sistemi hedef almaktadır. Bu anlamda, ilkesel ve sistematik anlamda tenkitten öte bir red olduğu ve bunun da tasavvufa isnad edilen bir düzleme dayanılarak yapılmaya çalışıldığı görülmektedir. Sarmış, *Tasavvuf ve İslam*, s.297

³⁶ Cemre Demirel, *Bir Başka Din: Tasavvuf*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017, ss. 70, 159.

mürşit kabul etmeyi dini bir vecibe ve kurtuluşun bir şartı gibi sunmaktadır.³⁷

Burada bizi ilgilendiren asıl husus, “şeyh”, “otorite” ve “itaat” kavramları bir araya geldiğinde, eleştirilerin hangi cihetten geldiği meselesidir. Elbette ki, bu eleştirileri dile getiren herkes, bir tasavvuf mütehasası değildir. Bununla birlikte, toplumsal bir fenomenin, etkileri ve davranış şekilleriyle insanlarda bir intiba uyandırdığı, tabii olarak müspet ya da menfi tepkiler alacağı da unutulmamalıdır.

Manevi otoriteye itaat edenler açısından da eleştiriler yapılmaktadır. Bu itaatin, insanın kendi iradesinden sıyrılmasına kadar vardığı ve bunun da insanı insan yapan en mühim özelliği hiçe saymak olduğu söylenir. Öyle ki, şeyh-mürîd ilişkisi bir hipnoza bile benzetilmiştir. Mürîd, hipnozda olan biri gibi bütün etkilere açık, bilinçsiz, benliğinin farkında olmayan tamamen pasif bir kişidir.³⁸

338

OMÜİFD

Netice itibariyle eleştiriler, farklı kanallardan gelmekte ama şeyhe doğru akmaktadır.

B. Eleştirilerin Değerlendirmesi

Bugün itibariyle, şeyh kavramının, insanların kafasında problemlili bir alan oluşturduğu bir gerçektir. Kavrama yönelik tenkitleri bir çırpıda silip atmak mümkün olmadığı gibi tamamen hak vermek de mümkün görünmemektedir. Zira haklı yönlerin yanı sıra, bazı anlam karmaşaları da göze çarpmaktadır. Yukarıda değindiğimiz eleştiri başlıkları doğrultusunda, bu anlam karmaşasının sebeplerine değinmek, bu aşamada faydalı olacaktır.

a. Şeyhin Temsiliyet Sorunu: “Aktör şeyhler” nitelemesi, durumu açık bir şekilde tasvir etmektedir. Hatta bu eleştiri tasavvufun içinden gelmiştir. Elbette bu eleştiriye karşı verilen cevap da, niteliksiz şeyhlerin gerçek

³⁷ Kuran Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur’andaki Din*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017, s.159.

³⁸ Reynold A. Nicholson, *İslâm Süfileri*, Mehmet Dağ vd. (çev.), Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, ss. 111-112.

şeyhlerle karıştırılmaması gereği üzerine odaklanır. Bize göre eleştiri de cevap da haklıdır. Herkesin bulunduğu konumun hakkını tam anlamıyla vermediği ya da veremediği bir hayat gerçeğidir. Şeyh figüründe bu husus daha dramatik olmakta ve hem bireysel hem toplumsal boyutta olumsuz etkileri çok daha fazla hissedilmektedir. Bunun yanı sıra, tasavvufu, dış öğretilerle beslenen ve İslâm'ı yıkmak için tasarlanmış bir şey olarak gören, sûfileri Kitap ve Sünnetle ilgisiz görüp meseleye “kinle karışık bir edâ”³⁹ ile bakan Müslümanların eleştirileri, bu bakış açısından hareketle, şeyhin aslını temsilden öte, tehlikeli bir öğretiyi temsil ettiği istikametine doğru bir seyir kazanmıştır.

Bir noktadan sonra niteliksiz şeyhler üzerinden yapılan ve tasavvufa gönül verenlerin de kabul ettiği bu eleştiriler, bir iç tenkit ya da makul gerekçelerle tenkit mantığından çıkarak, tasavvufu kabul etmeyenler tarafından, şeyhin olmazsa olmazlığının genele teşmiline, onun mutlak manevi otoritesinin hayatın her alanını kapsadığına dair bir düzleme taşınır ki, bütün karmaşa da esasen bundan sonra başlar.

b. Şeyhin Olmazsa Olmazlığı: “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” ne anlama gelmektedir? Yaygın eleştirel düşünceye göre, bu bir ithamdır. Yani, bir şeyhe intisap etmeyenler, gerçeği ve doğruyu bulamayacaklarından dolayı, onlara şeytan rehberlik etmektedir. Bu ithamı, herhangi bir şeyhe bağlı olmayan bir Müslümanın kabul etmesi elbette söz konusu değildir; çünkü Kur’ân ve Sünnet gibi hakiki iki rehber daima vardır. O halde bu ilkede bir bozukluk vardır, hem akla hem dine aykırıdır. Fakat bu eleştirilerde bazı mantık hataları vardır. Öncelikle İslâm’ın derûnî boyutunun sistematik bilgisiyle uğraşan bir ilim dalı olan tasavvufta, bir ilkeyi, onun diğer düşünsel ve eylemsel unsurlarından bağımsız okumak vahim algı yanılgılarına sebep olur. Tasavvufta şeyhe intisabın şart olduğu bir gerçektir. Ayrımı yapılması gereken husus ise, bir tercihten sonra şartın geldiğidir. Tasavvuf yolu ızdırârî değil ihtiyârîdir. Yani, şart olan tasavvufa intisap değildir; sûfî büyüklerinden hiç kimse böyle bir

³⁹ Mustafa Kara, *Din Sanat Hayat Açısından Tekeler ve Zâviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s.286.

şey iddia etmemiştir. Şart koşulan, tercihle tasavvuf yoluna girdikten sonra, bu yolun hakikatini ehlinden öğrenmektir. Birkaç örnekle durumu somut bir hale getirmeye çalışalım: Bahsi geçen ilke Kuşeyrî tarafından, Beyazıd Bistâmî'den rivayet edilir. Bu durumda biz bu ilkeyi, ilk kurucu teorisyenlerden olan Kuşeyrî'nin tasavvuf düşüncesinin bütününe birden bakarak ele almak durumundayız. Kuşeyrî er-Risâle adlı eserinin daha başında, tasavvuftaki bozulmayı şiddetle eleştirir ve kendisiyle hidayet bulunan şeyhlerin geçip gittiğini söyler. Ve eserini, bu yola girmek isteyenlere kuvvet versin bu yolun hakikatini göstereyim diye yazdığını vurgular. Akabindeki aşamada, bu yola girecek olan için şeriat ilmini öğrenmesini şart koşar.⁴⁰ Kuşeyrî'nin, iyi bir rehberin gerekliliğine dair bir endişe taşıdığı açıktır. O, eserinin hiçbir yerinde mü'minleri itham eden bir cümle sarf etmez. Örneğin tevbe, tevhid gibi kavramları açıklarken, mü'minlerin ve tasavvuf erbabının bu kavramlardan anladıklarının farkına değinir.

340

OMÜİFD

Fakat bir derecelendirme yapmakla beraber, diğerini geçersiz saymaz. Aksine hemen her kavrama mü'minler genelindeki anlamıyla başlar ve sûfîlere doğru anlamı genişletir. O halde Kuşeyrî'nin tasavvuf yoluna girmeyenleri şeytanı rehber edinmekle suçluyor olması gibi bir düşünce, hafif ifadeyle aşırı ve acımasız bir yorum olacaktır. Tasavvufa girenlerdeki bozulma, hakiki şeyhlerdeki azalma, bir rehber sorunu meydana getirmiştir ki, şayet hakiki bir şeyhe intisap edilmezse, kişi bu bozulmanın bir parçası olacaktır. Nitekim iyi bir şeyhi olmayanın, kötü bir şeyhi olur; bu da yukarıdaki ilkede, kişinin şeytana uymasına denk gelen kısımdır. Serrâc, sûfîlerin hatalarından birinin de, kendilerine bu yolu öğretecek ve amaca ulaştıracak mürşidden uzaklaşarak nefesine tabi olmak olduğunu belirtir.⁴¹ Esasen, şeytan ithamı, günümüz tabiriyle "aktör şeyh"e gitmektedir. Yani ne şeriat ne tasavvufu bilmeyen, kendini ön plana çıkaran ve halkı yanlış yönlere sevk eden aktör şeyhleri hedef alan bir ithamdır. Bize göre bu ayırım tam da bu noktada elzemdir. Bu ilke, tasavvufun iç dinamikleri ile ilgilidir. Tasavvufa girip, işin icabını yerine getirecek usulden

⁴⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 620.

⁴¹ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), *el-Lüma'*, Abdulhalim Mahmûd Tâhâ-Abdülbâkî Surûr (thk.), Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960, s. 518.

uzaklaşanlara dair bir uyarıdır. Bir şeyhe intisap etmeyen Müslümanların itham edildiğini söylemek, her şeyden önce, sûfi büyüklerinin paradigmasıyla taban tabana zıttır. Hakîm et-Tirmizî, bütün muvahhidleri Allah'ın velisi kabul eder. Ona göre irade ehli, şeriatin zâhirine sarılan, haramlardan sakınan, farzlara yönelen ve bunlarla beraber bâtna da yönelenler olarak ikiye ayrılır. Ve fakat Tirmizî, bu iki irade ehlinden zâhirlenilen amel edenleri şeytana uymakla itham etmez.⁴²

Martin Lings'in, tasavvufî düşünce istikametini esas alarak, şeyhe yüklediği anlamlar, onun hangi açıdan olmazsa olmaz olduğunu tayinde konuya ışık tutacak niteliktedir. Ona göre, şeyhin üç özelliği onu tasavvufî terbiyede zorunlu kılar. Öyle ki bu üç durumdan biri olmadığı takdirde, durum bir tasavvufî terbiyeden çıkarak, psikolojik bir serüvene ya da mistik bir tecrübeye dönüşüp kalır. Birincisi, kişinin, "Mutlak" ya da "Zât"a, Allah'ın yardımı olmadan ulaşamayacağı ilkesidir. Burada, şeyh açısından zorunluluk onun şahsına değil, ilahî olarak kurulan bir geleneğin selâhiyet verdiği temsilciliğine dayanır. İkincisi, şeyh vahye dayanan bir doktrinin canlı temsilcisidir. O hayal ve gerçeği birbirinden ayıran doktrinin canlı göstergesidir. Üçüncüsü ise şeyh, kendisine tabi olan kişiye, hakikat ekseninde kendini düzeltme imkânı veren öğretici konumundadır.⁴³ "Tasavvuf ilmi, dinî tecrübenin sistemini bilmektir."⁴⁴ önermesi, tasavvufî tecrübenin -mistisizmden farklı olarak- kurallara ve ispatlanmış metotlara dayalı bir intisab öngördüğünü ifade eder.⁴⁵

Tasavvuf büyüklerinin öngördüğü vasıfları haiz bir şeyhin yadrganamaz rolü bu amaç gereğince ortadadır ve onun icra edeceği vazife, o

⁴² Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el- Hakim et-Tirmizî (ö. 320/932), *Âdâbü'l-Mürîdîn ve Beyânü'l-Kesb*, Abdülfettah Abdullah Bereket (thk.), Kahire, ts., ss. 33, 41.

⁴³ Lings'in şeyhi elzem gören bu görüşü, kanaatimize göre, tasavvufî bakış açısına göre şeyhin vazgeçilmez konumunun iyi bir yorumudur. Martin Lings, "Sufi Answers to Questions on Ultimate Reality", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 13, No. 3 & 4., Summer-Autumn, 1979, s.4.

⁴⁴ Ebu'l Alâ Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, Ekrem Demirli- Abdullah Kartal (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 86.

⁴⁵ Éric Geoffroy, "Tasavvufa Dair Düşünceler", *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, Jean Louis Michon- Roger Gaetini (haz.), Nurullah Koltaş (çev.), İstanbul: İnsan Yay., 2012, s. 82.

olmadan büyük bir boşluk meydana getirecektir. Olmazsa olmazlık, sırf bir aidiyetin ya da bağlanmanın gereğine değil, aksine, bir düşünce ve yaşam biçiminin uygulamalarıyla beraber öğretimine dayanır. Aksi halde tedris meydana gelmez. Temsil probleminin karşıt önermesi de bu aşamada verilebilir: Tasavvufta şeyh bir öğretiyi ve bu öğretinin idamesini temsil eder. Tasavvufun ona tevdi ettiği ve sınırlarını belirlediği vazifeyi, bir unvan aracılığıyla kişisel kazanç arayışına girmek temsildeki problemdir; fakat tasavvufun tanımladığı şeyhteki bir problem değildir.

c. Şeyhin Tartışılmazlığı ya da Mutlak Manevî Otorite: Sûfilere göre, şeyhe itaat mürîde şart koşulmuştur. Kuşeyrî'nin, "Kalben bile olsa şeyhine itiraz etmemek mürîd için şarttır."⁴⁶ sözü de bu tavrın teorik dayanağını ifade eder. Diğer yandan, "Gassalın önündeki meyyit gibi olmak" da, mürîde göre şeyhin otoritesinin derecesini gösterir. Eleştirilerin hedefi olan bu ilişki biçimi ve otorite, ne anlama gelmektedir? Esasen bu sorunun iki cevabı vardır: Birincisi, eleştirilerin zaviyesinden bakıldığında, şeyh figürünün, mutlak bir manevî otorite ile donandığı ve her şeyi eline aldığı, mürîdde herhangi bir düşünce ve şahsiyet bırakmadığı yönündeki cevap; ikincisi ise sûfî düşüncenin bütününden elde edilecek cevap. Eleştirilere yukarıda değindik. Burada, ikinci cevaba dair bir cevap aranacaktır. Nasıl bir şeyhe itaat? Nasıl bir düşünsel zeminde şeyhe itaat? Hangi gerekçelerle şeyhe itaat? Sorularına verilecek cevaplar, tasavvuftaki itaat kavramını ortaya koymaya ve eleştirilerle bu kavramın orjini arasındaki tutarlılığı ya da tutarsızlığı belirlemeye yardımcı olacaktır.

Sühreverdî'nin *Kitabu Avârifi'l-Ma'ârif* adlı eserinin 51. ve 52. bölümleri nasıl bir mürîd ve nasıl bir şeyh konusunda hayli yol göstericidir. Sühreverdî, önce mürîdin âdâbını anlatır. Bir kaçını zikrederim:

- Mürîd, malı ve nefsi konusundaki tasarrufunda şeyhe danışmalıdır, kendi ihtiyârından sıyrılmalıdır.
- Mürîd, şeyhinin huzurunda aklına gelen güzel bir şeyi söylemeli, sükût halinde olmalı, şeyhi izin verince konuşmalıdır.

⁴⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 622.

- Mürîd, deniz kıyısında rızkını bekleyen biri gibi şeyhinin kelamı yoluyla rızıklanmayı beklemelidir.
- Mürdin kendisine gelen halleri ve müşkülâtı şeyhine sorması icap eder. Esasta bunu lisanıyla yapmasına da gerek yoktur; mürşid, mürîdin neye ihtiyacı olduğunu ferasetle bilir.⁴⁷

Bu birkaç örnek dahi, şeyhe itaatin şart koşulduğunu göstermek için yeterlidir. Fakat Sühreverdi, bir de şeyhin âdâbı için bahis açmış, son derece somut bazı şartlar belirlemiştir:

- Şeyh, bir grubun başına geçmek için öne çıkmamalı, yumuşak muamele, güzel söz ve kendisine tabi olunması isteğiyle kalpleri çalmaya çalışmamalıdır.
- Şeyh, mürîdleri ile konuşurken, sürekli Allah'tan yardım istemelidir. Böylece şeyh, kendine verilen emaneti yerine getirmek için Allah'a yönelmiş olur.
- Şeyh, mürşidinin her halini değerlendirmeli, onun kabiliyetlerini anlamalı, hangi mürîde ne uygunsa ona yönlendirmelidir.
- Şeyhin kendine ait özel halvet ve zikir yeri olmalı, halkla fazla iç içe olmamalıdır.
- Mütevazı olmalı, hürmet beklememelidir.
- Güler yüzlü ve yumuşak huylu olmalıdır.
- Hastalıklarında ve sağlıklarında mürîdlerin haklarını korumalıdır.
- Mürîdlerin gücüne göre eğitim vermelidir.
- Şeyhin âdâplarından biri de mürîdlerden hizmet, mal ve herhangi bir şeyi kabul etmemesidir. Mürîd, onun yanına Allah rızası için gelmiştir, şeyh de vazifesini Allah rızası için ifa etmelidir.

⁴⁷ Ebû Hafs Ömer es-Sühverdi (ö. 632/1234), *Kitabu Avârifi'l-Ma'ârif*, Beyrut, 1966, ss. 403-405.

- Şeyh, müridde bir kusur görürse onu rencide etmeden, bunu ima yollu söylemelidir.
- Şeyh, müridin sırlarını saklamalıdır. Eğer müridde bazı manevî haller zuhur edecek olursa, bunların onu Allah yolundan alıkoymaması gerektiğini, bunların şükre vesile olduğunu ancak gaye olmadığını hatırlatmalıdır.⁴⁸

Yukarıdaki ifadeler, tasavvuf düşüncesinde eğiten ile eğitilen arasındaki ilişki ve bu ilişkinin sınırlarını tayin eden ilkelerle ilgilidir. Şeyhe atfedilen otorite ise sūfî terbiye ve bilginin sağlanmasına yöneliktir. Çünkü sūfîler her şeyden önce, şeyh kavramının sınırlarını belirlemişlerdir. Sühreverdî'nin bu telkinlerde bulunması, bir kişiye sınırları belli olmayan bir otorite atfetmekten uzak ve bir makamın icaplarının belirlenmesi amacını taşımaktadır. Gerek müridden istenen itaat ve gerekse şeyhin otoritesi, tasavvufî eğitimin sağlıklı bir şekilde tesis edilmesiyle mahduttur. Bilhassa klasiklerde kullanılan hemen her kavramın bir tanımının yapıldığı, etrafını çevreleyen hududun tayin edildiği dikkate alınır, şeyh için de aynı mekanizmanın işlediği anlaşılacaktır.⁴⁹ Bayezîd-ı Bistamî'nin, "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır." sözü yanında, "Bir adam suyun üzerine seccade serse, gökyüzüne bağdaş kurup otursa, emir ve nehiy çizgisindeki tavrını görmedikçe ona aldanmayın."⁵⁰ sözü de itaat mekanizmasını anlamak için bir kuralı işaret etmektedir: Dinin sınırlarının ihlali –ki bu tasavvufun sınırlarının da ihlali demektir- her türlü makamın yetkisini sonlandırır ve itaatın şartı da bu aşamada ortadan kalkmış olur.

⁴⁸ Sühreverdî, *Avârif*, ss. 415-421.

⁴⁹ İlk dönemde sūfîler tamamen metafiziğe taalluk eden kavramlarda dahi, kabul ve red açısından bir sınır gözetirler. Örneğin Hücvirî ma'rifet bahsinde, ma'rifetin zorunlu olmadığını, zira ortak akla hitap etmediğini söyler. Bu sebeple kabulü zorunlu değildir. Bu düşünce tarzı bize, sūfîlerin ortak aklın kabul ettiği bir zeminden yükselen bir teori inşa ettiklerini de gösterir. Aynı mantık mekanizması şeyh kavramına da uygulandığında, din ve akılla kabul edilebilir alanların çevrelediği bir anlamlandırmanın kavrama uygulandığını görürüz. Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî (ö. 470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, ss. 331-332.

⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 400.

Serrâc, eğitici konumundaki kişinin misyonunu, bu işi öğrenmek isteyen açısından tayin etmiştir. Dinin, zâhir ve bâtnıyla ilgili, usûl, furû, hakâik, hukuk gibi konularda müşkül olanın ya muhaddise ya fakîhe ya da sûflere başvurması gerekir. Çünkü bu ilimlerin her birinin kendine ait hâl ve hakikati, şekli esasları, mana açısından da kendine ait terimleri vardır.⁵¹ Şeyh, tıpkı bir fakih ya da muhaddis gibi, başvuru merciidir, başvurunun bizzat sebep ve kaynağı olarak kabul edilmemiştir.

Buna göre şeyh, şeriatin zâhirine aykırı davranmayan, ibadetlerini aksatmayan, manevî ilimleri tahsil etmiş (yani tasavvuf yolunu erbabından öğrenmiş), bu işi mürîdleri yanlış yollara gitmekten alıkoymak ve onların maneviyatını güçlendirmek için yapan kişidir. İtaat edilecek olan bu kişidir ve itaat, kişi üzerinden kurgulanmaz. Aksine, itaat ilkeler üzerinden kurgulanır ve şeyh için uygun görülen itaat, manevi bir gücün bir kişide toplanması ve her şeyin bu kişide anlam kazanması olarak algılanmaz. Aksine maksadın husûle gelmesine yönelik bir itaat tavsiye edilir. Bahâeddin Nakşibend şöyle demiştir: “Biz sevgiliye erişirmeye vasıstayız. Yola düşenlere demek isteriz ki, sonunda bizden kesilip sevgiliye ulaşınlar.”⁵²

Her şeyden önce şeyh, tasavvufî düşüncenin öngördüğü, ilmî-amelî bir bütünlüğün sağladığı mertebeye ilgili bir otoriteye sahiptir. Bu mertebeye ulaşan şeyh, belli ilkelerle hareket etmeyi şiar edinmiştir. Kuşeyrî, şeyh-mürîd ilişkisinde bir itaat şartı ortaya koymuştur; lakin bunu genel yapının içinde anlamak daha doğrudur. Çünkü yine Kuşeyrî, zamanında, kendisiyle hidayete ulaşılan şeyhlerin vefat ettiğini, artık şeriate hürmetin kalmadığını, tamahın kuvvetlendiğini, namazın ve orucun basite alındığını, bunun da üzerine, en yüksek manevi hallerden de konuşulmaya devam edildiğini söylemiştir. Bu durumda, şeyhlik, bir isimlendirmeye dayanmaz, fiil ve şeriate uygunlukla, kişinin davranışsal ve ruhsal sıhhatini gösteren bir mertebedir. Kişinin şeyh olması onun kendine bu ismi uygun görmesi ya da geniş bir mürîd kitlesine ulaşmasıyla gerçekleşecek

⁵¹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 23.

⁵² Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, s. 285.

bir şey değildir. Bir ilkeler manzumesinin uzun zamanlar sonunda uzun riyazetler neticesinde benliğe katılmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla şeyhe uymak, bir kişiden ziyade, tasavvuf disiplinin ilkelerine uymaktır. Hüc-virî, bir şeyhin şeriatle hakikati birbirinden ayıramayacağını, ayırırsa bunun ilhad ve şirk olacağını söyler.⁵³ Bu başlı başına bir sınırlamadır ve şeyhin ayaklarını daima şeriat merkezinde tutar. Hakikat adına şeyh, dinin emirleri ve yasakları dışına çıkamaz. Süleyman Uludağ, ilk dönemlerde şeyh tanımlanırken onun öne çıkan niteliklerine temas edildiğini belirtir. Buna göre şeyhe, “üstâd”, “velî”, “mürîd”, “murâd”, “ârif”, “fakîr” gibi isimler veriliyordu. Ve tasavvuf yolunda en yüksek rütbe olan şeyhlik de halkı Hakk’a davette peygamberlerin naibi olan, mürîdin peygamberi örnek almasını sağlayan kişi olarak kabul görüyordu.⁵⁴ Sühreverdî’nin dediği gibi, şeyhlik Allah’ı kullarına, kulları da Allah’a sevdirmektedir.”⁵⁵

346
OMÜİFD

Elbette ne tasavvuf ilmi ne de şeyhler lâ yüs’el değillerdir. Bu sebeplerdir ki her tür bozulmaya yönelik en acımasız eleştiriler, dışarıdan çok bizzat tasavvuf mensupları tarafından yapılmıştır. Hakiki şeyhler ile “aktör şeyhler”in birbirinden ayrılmasının elzem olduğu, bundan toplumun ve insanların zarar görecekları her fırsatta dile getirilmiştir. Çünkü klasiklerdeki fikrî temel tasavvufun ana damarını oluşturur ve bütün bozulmalara rağmen bu ana damar akmaya devam etmektedir. Klasiklerden çok zaman sonra, aynı kanaldan tavsiyeleri aynı endişelerle duymak mümkündür, zira bozulma artarak aynı kanaldan gelmiştir. 19. yüzyılın mühim simalarından Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî (ö. 1311/1893), mürşid-i kâmil olabilmek için, manevi zevk sahibi olmak, İslâmiyeti iyi bilmek, şevkat ve himmeti bol olmak, Allah’tan gelene razı olmak ve isabetli görüş sahibi olmak şeklinde beş temel haslet saymıştır.⁵⁶

⁵³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 203.

⁵⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016, ss. 72-73.

⁵⁵ Sühreverdî, *Avârif*, s. 83.

⁵⁶ Gümüşhânevi, *Tarikatlarda Usûl*, s. 90.

Günümüzde meselenin özü aynı iken meseleye bakışta farklı zaviyeler ortaya çıkmıştır. Eleştiriler, şeyh üzerinden tasavvufu işaret etmektedir. Görülen çarpıklıklar, referansını tasavvuftan alıyor gibi bir algı oluşturulmuştur. Bu noktada hem anlam karmaşası hem de mantiki hatalar ortaya çıkmaktadır. Biz biliyoruz ki daha zühd döneminden itibaren sûfiler kendilerini şeriat ile sınırlandırmıştır. Süleyman ed-Dârânî'nin, "Kalbime, sûfiler taifesine has bir nükte gelince, onu, iki adil şahit olan Kitap ve Sünnete tasdik ettirmeden kabul etmem."⁵⁷ sözü meşhurdur. Klasik eserlerde de daima şeriat vurgusu, onun zâhirine muhalefet etmeme şartı, tasavvufun mayasının şeriatin zâhirî olduğu vurgulanmıştır. Tirmizî, önce şeriatin zâhirine yönelmeyi, farzlara ve haramlara riayet etmeyi, bu basamaktan sonra bâtinî terbiyeyi almayı esas olarak belirlemiştir.⁵⁸ Kendisine sınır koyan bir disiplinin, kendi bünyesindeki bir unsurun la yüs'el ilan etmesi, kabul edilecek bir denklem gibi durmamaktadır. Tasavvufun kendisi için çizdiği sınırları, bu sınırların şeyh için de geçerli olduğunu, şeyhin hareket alanının nerede başlayıp nerede bittiğini tayin etmeden bir neticeye varmak, farklı bir olguyu farklı bir mecraya dayandırmak anlamına gelmektedir. Tasavvufî yaşam biçiminin önce uygulayıcısı sonra da onun öğreticisi ve nesillere aktarıcısı olan şeyh, sûfî öngöründe hem ilmî hem tecrübî bir eğitim misyonu üstlenir. Onun otoritesi, bu misyona taalluk eden hususlarla mahdûddur. Ya kendisi tarafından, ya da müridler tarafından, keyfî biçimde bu sınırların dışına taşılmış olmasının sorumluluğu tasavvufta olmamalıdır. Aksine tasavvufun yeterince tanınmaması ya da köklerinden koparılarak bazı fenomenlere irca edilmesi, eleştirilerin de deyim yerindeyse pervasız noktalara ulaşmasına sebep olmuştur. Bize göre psikolojik, sosyolojik, tarihi ve ekonomik faktörler görmezden gelinerek, adeta bir disiplin bu tarz oluşumlara kefil oluyormuş gibi bir eleştiri sistemi geliştirmek, hem mantıklı değildir ve hem de bizi gerçek çözümlerden uzaklaştıracak yaklaşımlardır. Diğer

⁵⁷ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtü's-Sûfiyye*, Abdulkâdir Atâ (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003, s. 76.

⁵⁸ Tirmizî, *Âdâbü'l-Mürîdîn* s. 33, 44.

yandan tasavvufun her daim gözettiği sınırlar çerçevesinde şeyh kavramını değerlendirmek, onun otoritesini bu ilke temelli istikamete kanalize etmek, bir kişinin ya da grubun hangi isim adı altında olursa olsun, akli ve dinî sınırları çiğneyen yaklaşımlarını belirlemede, tasavvufu da bundan ayırt etmede faydalı olacaktır.

d. Şeyhe Bağlı Olanların Durumu Ya Da İradeyi Teslim Etmek: Tasavvufun klasiklerinde esas, bir şeyhe bağlanmaktan ziyade bir yola adım atmakla ilgilidir. Kaideler bu tercihten sonra gelir; klasikler döneminde, seyr ü sülûk tasavvufa girmekle eş anlamlı idi. Bu yüzden mürîde sürekli bazı kaideler telkin edilmiş, şeyh ise bu kaidelere uyulmasını sağlayan bir örnek olarak görülmüştür.

Hücvirî'ye göre sülûk niyetle başlar, amacı nefsin kirlerinden arınmaktır. Bu yolun belli başlı riyazetleri vardır, bu ittifakla sabittir. Bu yoldan murâd edilen Allah'a vuslatır.⁵⁹ Mekkî, mürîdlikteki adaba dair yedi esas zikreder. Bunlardan biri Allah'ı bilen âlimlerin meclisine devam, bir diğeri bu yolda kendisine destek olacak salih arkadaş edinmektir.⁶⁰ Kuşeyrî'nin "Mürîd Allah ile arasındaki akdi sağlamlaştırdıktan sonra şeriatle ilmini tahsil etmek ona vacip olur."⁶¹ telkini, mürîdin tasavvuf yolundaki alt yapısının önemine işaret eder. Mürîd bir ilim öğrenme bunun da ötesinde bir yaşam tarzını hayatına uygulama yolundadır. Bu sebeple, bu yolda yanlışlara düşmemesini sağlayacak olan şeriat ilmini bilmeli, ona bu yolun inceliklerini gösterecek olan bir şeyhten eğitim almalıdır. Klasik eserlerin hepsinde aynı şartı görürüz. Mürîdin şeyh karşısında oldukça pasif olduğu eleştirisi, tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Aksine o belli bir ilimle mücehhezdir. Aynı zamanda tercihen bir karar almıştır. Hâl ilmi olan tasavvufta aktiflik her aşamada belirgindir. Sâlikin ruhî tekamülü esnasında ona atfedilen pasiflik zâhirîdir. O, susarken bir maksatla susmayı tercih etmiş ya da şeyhine teslim olduğunda bunu ruhi

⁵⁹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 97, 267, 306, 356.

⁶⁰ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî (ö. 386/966), *Kûtu'l-Kulûb*, İbrahim er-Rıdvânî (thk.), C. 1, Kahire, 2001, s. 273.

⁶¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 620.

bir aktivite gereği yapmıştır. Bu anladığımız manada bir pasifliğe denk gelmemektedir. Pasif görülen husus, onun bilmediği bir ilmin inceliklerini öğrendiği esnada, kendi bilgisizliğinin farkında oluşu ve bilginin alıcısı konumunda olmasından kaynaklanır. Tasavvufta nasıl ki şeyhin otorite alanı belirlenmişse, mürid için de itaat alanları belirlenmiştir. Muhâsibî'nin, tasavvuf yolcusuna sorduğu sorular, açıkçası pasif bir süreci öngörüyor gibi değildir:

Kendin için istediğini başkası için de isteyebilir misin yoksa yapamaz mısın?

Şehveti terk etmeye ve bunda sabretmeye güç yetirebilir misin yoksa yapamaz mısın?

Senin ancak vera ile sağlam durabilen hâlinde bir karışıklık olduğunda, onu (yani vera ile sağlam olan hâlini) muhafaza edebilecek misin yoksa yapamaz mısın?⁶²

Görüldüğü gibi tasavvuf önderleri, müride ilkesel telkinlerde bulunmuşlar, sıkı sıkıya itaat edilecek olanı bir öğreti olarak belirlemişlerdir. Tasavvufun düşünce ve tecrübî alanında bu öz daima korunmaya çalışılmıştır. Tenkitlerde görülen, teorik ve pratik iki yönü bulunan bu ana damarı yok sayarak, adeta tasavvufu yeniden bazı tanımlamalarla, bazı bozuk sosyal hadiselerle irca etmek, bu yolla ona gayri aklî ya da gayri dinî bir form atfetmek gerçeklerle uyuşmamaktadır. Kanaatimize göre, bir düşünce ve yaşam biçimi olarak tasavvuf kabul edilmeyecekse dahi, en azından tasavvufî düşünce tanınıp ne dediği anlaşılacak, bir bakıma hakkı teslim edilerek yapılmalıdır. Bu noktadan sonra tasavvufî hayatın bir tercih konusu olduğu ve bunun kabul edilmediği görüşü anlaşılır bir durum olacaktır. Aksi takdirde tasavvufu olmadığı bir kimlikle tanımlayıp itham etmek, hem gerçekliğe uygun düşmemekte hem de kendi içinde pek çok çelişki barındırmaktadır. Tasavvufun bilinmemesinden, ilkelerinden kopulmasından tasavvufu sorumlu tutmak, bütün

⁶² Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 241/855), *Âdâbu'n-Nüfûs*, Ahmed Ata (thk.), Dârü'l-Cil, Beyrut, 1987, ss. 129-130.

bunları bir disipline isnad etmek ise daha vahim bir hatadır ve muazzam bir sistemi, bu sistemin hiç de tasvip etmediği kişiler ve davranışlar yüzünden mahkûm etmektir.

Sonuç

Tasavvuf ve eleştiri hususunda şeyh kavramı, müstakil bir başlık halini alacak derecede ehemmiyet arz eder. Esasında bu durum bir yönüyle tabiidir. Şeyh, bir yandan tasavvufun teorik yönlerine hâkimdir ve öğretici konumundadır. Diğer yandan o, teorik ilkeleri hayata geçiren, tasavvufî eğitim ve terbiyenin öngördüğü örnek insanın temsiliyetini de üstlenir. Bu açıdan tasavvuf, şeyh kavramı olmadan düşünülemez. Tam da bu noktada, icra ettiği vazifenin ehemmiyeti düşünüldüğünde, kavramın tasavvufî düşüncedeki çerçevesi belirlenerek –tasavvuf dışı kanallardan geliyor dahi olsa- eleştirilerin değerlendirilmesi gerekmektedir.

350
OMÜİFD

Bununla birlikte şeyh kavramının bir eleştiri konusu olması da aynı başat rolünün bir getirisidir: Sûfî olduklarını iddia edenlerdeki bozulma, tabir caizse sahenin en önünde duran bir figür olarak şeyhte çok daha belirgin ve dikkat çekici olmuştur. Kuşku götürmeyen bir gerçek olarak bozulma, orta yolu terk etme, cehalet, menfaat kaygısı, şöhret, güç isteği gibi en çok da sûfîleri tedirgin ve rahatsız eden hususlar, eleştirileri de beraberinde getirmiştir. İçten gelen eleştirilerde yine eleştiriye konu olan şeyhin hakiki şeyhi temsil etmediği vurgusu hâkimken, diğer tarafta, şeyhin başlı başına İslâm dışı bir fonksiyon icra ettiği görüşü ağır basmaktadır. Ne var ki bu ikinci tür eleştirilerde mühim bir hata bulunmaktadır. Bu hata, tasavvuf gibi, tarihi kökleri, fikrî bir zemini, ilkesel sınırları ve belirli bir icraat alanı olan bir disiplini, bütün bu zeminden kopararak değerlendirmek, şeklinde ifade edilebilir. “Disiplini değerlendirmek” diyoruz, çünkü görüldüğü kadarıyla, şeyh kavramı üzerinden, adeta tasavvufun İslâm dışı uygulamalara yol açan bir sistem olduğu gibi, gerçeklerle örtüşmeyen bir algı mevcuttur.

Bu hatalı değerlendirme, hakîkî manada şeyh ile sahtesinin ayrımını yapmakla çözülmeyecek bir problem meydana getirmektedir. Aktör bir

şeyhte somutlaşan bu din dışı uygulamaların dayanağı, bu düşünceye göre, tasavvuftur. Öyle ki, şeyh kendi şahsı özelinde iyi bir izlenim verse dahi, temsil ettiği sistemin bozukluğundan dolayı bunun bir kıymeti olmayacaktır, çünkü bozukluğun membaı tasavvuftur. Vahim boyutlara ulaşan bu eleştirilerde, tasavvufun İslâmî bir ilim olduğu, kendine ait bir iç disiplin oluşturduğu, kavramlarını bu ölçütlerle ortaya koyduğu gibi gerçekler göz ardı edilmektedir. Böylece bin yılı aşkın bir tarih yok sayılarak, bozulma, tehlike, tasavvufa isnad edilebilmektedir.

Sonuç olarak, şeyh kavramına yönelik eleştirilerde, mantıksal ve anlamsal hatalar dikkat çekicidir. Bize göre bu hatalar, sūfî paradigması anlaşılmadan, tasavvufun teorik zemini dikkate alınmadan, tarihi süreçte yaşanan değişimler hesaba katılmadan, sırf görünür bazı karakterler üzerinden bir şeyh tanımlaması yapılmasından kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

- Arberry, A. J., *Tasavvuf*, İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- el-Birgivi, Muhammed b. Ali, (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye*, Muhammed Hâfız en-Nedevî (thk.), Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2011.
- Cemre Demirel, *Bir Başka Din: Tasavvuf*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.
- Demirli, Ekrem, "Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İÜİFD*, S. 15, 2007, ss. 219-245.
- Ebu'l Alâ Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, Ekrem Demirli- Abdullah Kartal (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469-1470?), *Müzekki'n-Nüfûs*, Abdullah Uçman (haz.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (çev.), Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Geoffroy, Éric, "Tasavvufa Dair Düşünceler", *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, Jean Louis Michon- Roger Gaetini (haz.), Nurullah Koltaş (çev.), İstanbul: İnsan Yay., 2012, ss. 79-90.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyâüddîn (ö. 1311/1893), *Veliler ve Tarikatlarda Usûl*, Rahmi Serin (çev.), İstanbul: Pamuk Yayınları, tz.

- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö. 470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Haldun (ö. 808/1406), *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's- Sâil*, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî el-Mısırî, *Lisânü'l Arab*, C. I-XX, Mısır, 1301.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed, (ö. 728/1328), *Mecmû' fetâvâ*, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Muhammed b. Abdurrahman (thk.), C. 11, Medine: Mücemma el-Melik Fahd, 2004.
- İmamoglu, A. Vahit, "Bağlılık ve İtaat Duygusuna Dini ve Psikolojik Yaklaşım", *Dini Araştırmalar*, C. 6, S. 18, 2004, ss. 129-140.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât*, Safvân Adnân Dâverdî (thk.), Beyrut: ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 2009.
- Kara, İsmail, "Çağdaş Türkiye Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar-mimari-ikonografi-modernizm*, Ahmet Yaşar Ocak (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, ss. 561-585.
- Kara, Mustafa, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar*, Semih Ceyhan (ed.), İstanbul: İsam Yay., 2015, ss. 95-132.
- _____, *Din Sanat Hayat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- _____, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- _____, "Tasavvufî Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)" *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, C. 2, 2003, ss. 195-203.
- el- Kâşânî, Kemâlî'd-dîn Abbürrezzak (ö. 730/1329), *İstilahâtü's-Sûfiyye*, Kahire: Dârü'l-Menâr, 1992.
- el- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed, (ö. 380/990), *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire, 1994.
- Kuran Araştırmaları Grubu, *Uydurulan Din ve Kur'andaki Din*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017.
- el- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (thk.), Kahire, 1989.
- Lings, Martin, "Sufi Answers to Questions on Ultimate Reality", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 13, No. 3 & 4., Summer-Autumn, 1979.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali (ö. 386/966), *Kûtu'l-Kulûb*, İbrahim er-Rıdvânî (thk.), C. 1-3, Kahire, 2001.
- el- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed (ö. 241/855), *Âdâbu'n-Nüfûs*, Ahmed Ata (thk.), Dârü'l-Cil, Beyrut, 1987.

- Nicholson, Raynold A., *İslâm Sûfîleri*, Mehmet Dağ vd. (çev.), Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Sarmış, İbrahim, *Teorik ve Pratik Açılan Tasavvuf ve İslam*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- es- Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer, (ö. 632/1234), *Kitabu Avârifî'l-Ma'ârif*, Beyrut, 1966.
- es- Sülemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Abdulkâdir Atâ (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ilmîyye, 2003.
- Tancî, Muhammed, *İslâm Tasavvufu Üzerine*, Bekir Topaloğlu (çev.), İstanbul: Dama Yayinevi, 2002.
- et- Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el- Hakim, (ö. 320/932), *Âdâbü'l-Mürîdîn ve Beyânü'l-Kesb*, thk. Abdülfettah Abdullah Bereket, Kahire, ts.
- et- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc (378/988), *el-Lüma'*, Abdulhalîm Mahmûd Tâhâ-Abdûlbâkî Surûr (thk.), Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvufun Dili*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- , *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Yıldırım, Ahmet, "Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürîd İlişkisi", *İslam Araştırmaları*, S. 1, 2010, ss. 5-18.

