

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 225-256

## Erken Dönem Tasavvufunda İdeal Bir Tip Olarak Şeyh ve Misyonu

*The Shaykh as an Ideal Type and His Mission in Early Sufism*

### Arş. Gör. Dr. Betül İZMİRLİ

Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Res. Asst., Dr., Celal Bayar University, Faculty of Theology,  
Department of Tasawwuf, Manisa, Turkey  
[izmiribetul@gmail.com](mailto:izmiribetul@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0003-1450-9927](http://orcid.org/0000-0003-1450-9927)

#### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 09.06.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 16.08.2019  
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** İzmirli, Betül. “Erken Dönem Tasavvufunda İdeal Bir Tip Olarak Şeyh ve Misyonu”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 225-256.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451386>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
/ This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of  
Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

## Erken Dönem Tasavvufunda İdeal Bir Tip Olarak Şeyh ve Misyonu\*

**Öz** ► Şeyh İslâm kültüründe ve özellikle tasavvufta önemli öğelerden biridir. Bu çalışmada bir kavram ve tip olarak şeyh ele alınmıştır. Tarikatların teşekkülü öncesinde, şeyh teriminin tasavvuftaki mahiyeti semantik analiz yöntemiyle incelenmiştir. İdeal bir tip olarak şeyh, şeyh teriminin belirli bir tarih kesitinde ifade ettiği anlam, bu tipin o süreçteki görevine göre nasıl sınıflandırıldığı gibi hususlar çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Şeyh ya da mürşit adı verilen üstat, tasavvufta en yüksek makama sahip sūfîyi ifade etmektedir. Şeyh, mürit denilen öğrencilere talim/öğretim ve terbiye/eğitim veren kişidir. Şeyhin, erken devir tasavvufunda eğitim-öğretim usulünü ve yükümlülüklerini belirlemek bu araştırmanın amaçları arasındadır. Tarikatların yayılmasından sonra tasavvuf çevrelerinden veya hâricinden bazı âlimler erken dönem şeyhlerini, eğitimde takip ettikleri tarzlar sebebiyle birtakım tasniflere dahil etmişlerdir. Onlar şeyhleri temelde talim şeyhi ve terbiye şeyhi olarak ikiye ayırmışlardır. Çağdaş birtakım araştırmacılar da erken dönem eserlerdeki bazı verilerden hareketle bu teorinin peşinden gitmişlerdir. Şeyhleri kesin kategorilere ayırma gayretinin meşruiyetini sorgulamak da çalışmanın amaçlarındandır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Şeyh, Mürit, Talim, Terbiye.

### *The Shaykh as an Ideal Type and His Mission in Early Sufism*

**Abstract** ► Shaykh is one of the important agents in Islamic culture and especially in tasawwuf. In this study the shaykh has been handled as a concept and a type. Before *tarīqat*' institution, the essence of the term shaykh in tasawwuf has been examined by semantic analysis method. Some issues such as the shaykh as an ideal type, the meaning of the term shaykh in a specific date section and how this type was classified according to his mission in that process have constituted the subject of the study. The (sufi) master, who is called as shaykh or *murshid*, refers to sufi who has the highest authority in tasawwuf. The shaykh is

---

\* Bu makale yazarın, 16.12.2016 tarihinde tamamladığı "Tasavvufta Tip Analizleri" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

the person who gives talīm/religious education and tarbiya/spiritual education to students called murid (disciple). Among the aims of this research are to determine the shaykh' education-teaching method and to indicate his obligations in early period of taṣawwuf. After the spread of the ṭarīqats, some scholars from the sufism circles or excepts for them included shaykhs of the early era in some classifications because of the their (shaykhs') styles in the education. These scholars divided the shaykhs into two main groups: *shaykh al-talīm* and *shaykh al-tarbiya*. Based on some data in early works, a number of contemporary researchers also have pursued this theory. The purpose of this study is to question the legitimacy of trying to categorize exactly the shaykhs as well.

**Keywords:** Tasawwuf, Shaykh, Murīd, Talīm, Tarbiya.

### Extended Summary

The purpose of the study is to determine the meaning of “shaykh” in sufi literature in early ages. In this context, determining the duties, responsibilities and jurisdictions of a shaykh in that period is also within the scope of our study. This study aims to answer these questions: Who is the shaykh as an ideal type? Why is he so important in tasawwuf? How many types of shaykhs are there? The term shaykh has been examined by semantic analysis method. The historical context of the word until the pre-tariqats period and how it is perceived has been verified. Arabic dictionaries and glossaries of sufi terminology are primarily used in these determinations and investigations. Sufi classics, some domestic and foreign works and articles on the subject are among the sources of the study. The data in sufi writers' works and tasawwuf sources have been carefully examined. A comparative literature review is conducted regarding this issue.

Nurture, or as it is contemporarily called “education” occurs between a mature and competent guide/teacher and a student who wants to be educated. In sufi education, the student, who is called as a murid [disciple], has to benefit from the guidance of so-called shaykh in order to proceed on a spiritual path. Shaykh in Arabic is a word expressing leadership qualities such as a president, leader, or expert in a business. In Qur'an and hadiths, the shaykh is a profane word that is not used for religious purposes. Entering the semantic field of tasawwuf, the word has gained a special meaning; in other words it has turned to be a technical term. The shaykh is now called the sufi, who professes in tasawwuf. He is the most perfect person responsible for spiritual education.

The term can be frequently seen in some sufi classics and tabakat books written in late IV./X. centuries and even after that. Various views have been put forward regarding when the time the term of “shaykh” has been started to be used. Some researchers believe that the adjectives such as “shaykh” and “masayikh”, which are used in the literature in the aforementioned era, have no special meaning; they are used in their general simple meaning. Such an opinion reveals that looking at the context in sufi texts the term “sufi” can not be seen in that meaning until a later period of time. However according to the information in the sufi classics, we can say that the term was utilized in pre-tariqats period. As for the period of Muhammad al-Ghazālī (d. 505/1111) and later, *murshid* was one of the terms used in tasawwuf instead of the shaykh. In particular, it can be said that Ghazālī used this term in general to refer to the trainer-teacher aspect of the shaykh.

Although shaykh term was included in sufi classics, different types of shaykh were not mentioned. For the first time during the tariqats, the shaykhs were subjected to some classifications according to the type of education they gave and the nature of their guidance. The first sufi, who made this classification, was Ibn Abbad al-Rundi. According to Rundi, there are two types of shayks: *shaykh al-talim* and *shaykh al-tarbiya*. The talim shaykhs are pious mumins who teach applicants the external [zāhir] and the internal [bātin] provisions of Islam. On the other hand, the tarbiya shayks are the people who are interested in a murid’s religious way [sayr u suluk]. He confirms that the shaykh type in early period was nothing but the talim shaykh. Relying on the tarbiya shaykh is the way of the successor sufis. Fritz Meier, one of contemporary researchers, has adopted Rundi’s approach. According to him, the shaykhs of the early periods were teachers/masters on the spiritual path rather than being a guide. As for another researcher Margaret Malamud, the shaykh-murid relationship became more hierarchical with the tarbiya shaykh. Rundi and these researchers sharing his idea believe that until the formation of the tariqats, the type of shaykh studied is the “talim shaykh”. However, this is a challenging view that determines the limits, separates the role and duty of the shaykh sharply. Because the very beginning there are evidence proving the existence of the tarbiya shaykh doing spiritual inspiration and guidance. In early period, talim and tarbiya were so intertwined that there was no need to separate roles. Later, when the role of the shaykh became institutionalized, there was a need to make a distinction.

The shaykhhood of talim and tarbiya can't be clearly separated from each other. It can be understood from the methods that the shaykhs followed in murid training earlier in time. One of the methods that the shaykh used in this education is the question-answer [isticvap] method. Question and answer, which is a method of indoctrination in Qur'an and hadiths, is also a common method in sufi culture. The shaykh asks the murid thought-provoking questions. If the shaykh likes the answer from the murid, he approves or answers himself with a concrete example. Some shaykhs has requested the murid to ask him questions. He indoctrinates his murid with some answers. Such examples also have indicated the presence of the tarbiya shaykhhood for spiritual and special education in early sufism. In addition, it is one of his education methods to make his murid do mujahadah [self-struggle] and riyazah [self-discipline] practices. It also points to the mission of the shaykh as a trainer and guide. Training the murid with arduous tasks and attempting to remove the remnants of nafs/ego is one of the principles of sufi education. The main mission of the shaykh is to treat each murid according to his condition and needs, like a doctor who prescribes each patient separately according to his illness. One of the features sought in the shaykh is *firasah*. The *firasah* means discovering the inner reality of beings and events. It can also be regarded as a way of showing the truth and raising the murid's awareness. Dressing the murid with *khirqa* [ritual cardigan] is accepted as another education method of the shaykh. There are conditions for dressing/be dressed with a *khirqa*. Those who undertake various duties and do their best and utmost can wear it. Apart from these, the shaykh has other responsibilities related to his mission. Ghazālī, who called the trainer shaykh as *murshid*, made some important findings determining responsibilities of the shaykh. He indicated shaykhs' duties to be talim and tarbiya-oriented.

## Giriş

Günümüzde tasavvuf alanında yapılan kitap, akademik tez, makale, gibi birçok çalışmada şeyh kavramı ele alınmıştır. Buralarda şeyhin nitelikleri, şeyh-mürit ilişkileri, tasavvufî eğitimde şeyhin rolü, sûfî adabı gibi konuların ağırlıklı olarak gündeme getirildiği görülür.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Mesela *Tarikatlar Öncesi Dönemde Mürşit-Mürid İlişkisi* (İdris Türk, YL Tezi), *Seyr u Sülûk Çerçevesinde Mürid ve Mürşid Kimliği* (Muhammet Coşkun, YL Tezi), *Şeyh-Mürd İlişkilerindeki*

Şeyh, tasavvuf geleneğinde önemli sûfi tiplerden biridir. *Şâha* [شَاخ] fiilinden türeyen *şeyh* (شَيْخ) kelimesi, sözlükte yaşı ilerlemiş/ortaya çıkmış, saç beyazlamış kişi demektir. Şeyh kelimesinin, *şüyûh* (شِيُوخ), *eşyâh* (اشْيَاخ), *şiyeha* (شَيْخَة), *şihân* (شِيْحَان), *meşyeha* (مَشِيخَة), *meşâyih* (مَشَايِيح)<sup>2</sup>... gibi çoğul hâlleri mevcuttur.<sup>3</sup> Kelimenin genelde yaşça ilerlemeyi ve olgunluğu ifade eden temel anlamına binaen, İslâm'dan önceki zamanlarda çoğu kez kabile reisi seyyid sıfatı ile yaş ve akıl olgunluğunu gösteren şeyh sıfatı bir arada kullanılmıştır.<sup>4</sup> Bu anlamda şeyh, bir kabile ya da grubun lideri, reis, devlet adamı gibi<sup>5</sup> önderlik vasfına sahip kişiler için de kullanılmıştır.

Kur'ân'da şeyh kelimesi bir yerde çoğul olmak üzere (el-Mü'min 40/67) toplam dört yerde (Bk. Hûd 11/72; Yûsuf 12/78; el-Kasas 28/23) geçer. Bunların hepsinde kelime, sözlük anlamında yani "yaşı ilerlemiş ve ihtiyar" kişiler için kullanılmıştır. Hadislerde de kelime genelde sözlük anlamıyla yer almıştır.<sup>6</sup> Dolayısıyla şeyh, Kur'ân ve hadislerde dînî bir kavram ve istilâh olarak kullanılmamıştır.<sup>7</sup>

İslâm tarihinde ise şeyh tabiri hükümdarların yanındaki en yüksek reis anlamına gelir.<sup>8</sup> V./ ( XI. ) yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden Râgıb el-İsfahânî, o dönemde şeyh sıfatıyla genellikle yaşlı kişilerin kastedildiğini ve ilmi, tecrübeleri ve marifeti fazla olan kişinin de söz konusu kelimeyle tasvir edildiğini

---

*Psikolojik Süreçlerin Analizi* (Osman Ayyıldız, YL Tezi) adlı tezler konuya dair lisansüstü bazı örneklerdir. *Sufism: the Formative Period* (Ahmet T. Karamustafa), *the Divine Flood* (Rüdiger Seesemann), *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi Adab* (Francesco Chiabotti ve diğerleri) ele aldığımız hususlardan bahseden bazı çalışmalardır.

<sup>2</sup>Firûzâbâdî, İbn Düreyd'in (ö. 321/933) kelimenin *meşâyih* şeklindeki çoğul hâlini inkâr ettiği; Kazzaz'ın "Arap kelâmında bu kullanımın aslı yoktur" dediği bilgisini vermiştir. Bk. Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkûsî, 8. baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 254. Ancak ilk tasavvuf klasiklerinde (tercümelerindeki mana da dâhil) *meşâyih* kelimesi genelde şeyh kelimesinin çoğulu olarak kullanılmıştır.

<sup>3</sup>Ebû Nasr İsmail b. Hammaâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 625.

<sup>4</sup>A. Cour, "Şeyh", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 11: 461.

<sup>5</sup>Casim Avcı, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 49.

<sup>6</sup>Arent Jan Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî* (Leiden: Mektebetü Beril, 1955), 3: 225-227; Reşat Öngören, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 50.

<sup>7</sup>Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006), 1: 53.

<sup>8</sup>Cour, "Şeyh", 11: 461.

aktarmıştır.<sup>9</sup> İslâm literatüründe bir süre sonra “bu unvan yüksek mevki sahibi din adamlarına, müderrislere, âlimlere, yaş farkı olmaksızın tarikat mensuplarına vazifeleri, olgunlukları ve ahlâkî meziyetleri dolayısıyla saygı gören bütün şahsiyetlere verilir”<sup>10</sup> olmuştur. Hadis literatüründe (muhaddislere göre) şeyh, kendisinden hadis rivayet edilen kişiyi ifade eder.<sup>11</sup> Bu anlamı yanında o, “râvinin zayıflığını ifade eden ta‘dîl lafzı” demektir.<sup>12</sup> İslâm hukukunda şeyh kelimesi fıkıh âlimi manasına gelir.<sup>13</sup> Mesela Hanefî fukahasına göre “şeyhân” tabiri ile Ebû Hanife (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf (ö. 183/798) kastedilir.<sup>14</sup>

Şeyh kelimesinin etimolojisine, temel anlamına, İslâm kültüründe kazandığı anlama ve çeşitli disiplinlerdeki genel karşılığına kısaca yer vermeye çalıştık. Ardından gelen bölümlerde ise söz konusu kelimenin tasavvuf tarihinin belli bir kesitinde hangi anlamda ve ne amaçla kullanıldığını, -varsa- anlam değişimleri ya da kaymalarına dair hususları ele alacağız. Böylece şeyh kelimesinin semantik analizini yapmış olacağız.

### 1. Tasavvufta Şeyh Kavramı

Şeyh sözcüğü tasavvufta izafi mana kazanan bir kavram olmuştur. Tasavvuf geleneğinde bu kelime insan ömründeki zamansal bir döneme işaret etmekten ziyade; sûfinin eriştiği manevi bir mertebeye ve metafizik bir işleve dönüşmüştür.<sup>15</sup> Bu süreçte tasavvuf geleneğinde şeyh unvanını hak eden sûfi, genel anlamda taliplere ve müritlere kılavuzluk etmek ve onları irşat etme ehliyetine ve liyakatine sahip olan rehber, delil ve mürşit anlamına evrilmiştir.<sup>16</sup> “Şeyh” kelimesi aslen yaşlılık emareleri taşıyan kişi anlamına gelse de onun saçının sakalının ağarması boşuna değildir. Öyle ki şeyh, dervişin karşılaşması

<sup>9</sup>Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 270.

<sup>10</sup>Cour, “Şeyh”, 11: 461.

<sup>11</sup>Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1984), 1: 836.

<sup>12</sup>Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yücel, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 50.

<sup>13</sup>Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 54.

<sup>14</sup>Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 836.

<sup>15</sup>Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 585.

<sup>16</sup>Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 334.

muhtemel tehlikeleri ve helâk edici şeyleri bilen, müridi irşat eden ve ona bu zorlu yolunda yararlı ve zararlı olanı işaret eden kimsedir.<sup>17</sup>

Arapça'da her işin uzmanına şeyh denilmiştir. Tasavvufu en yüksek düzeyde temsil eden "sûfî"ye şeyh denmesi de bunu gösterir. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111) dönemi ve sonrasında bu özellikleriyle tasavvufta "şeyh" yerine kullanılan terimlerden biri *mürşit*dir. Bu terimin kullanımı belki şeyh kelimesi kadar eski ve yaygın değildir. Fakat tasavvuf sisteminde özel olarak *mürşid* (مرشد), doğru yola ve hidâyete yöneltici rehber, dalâletten önce doğru yolu gösteren kişi<sup>18</sup> gibi anlamları ön planda olarak şeyh yerine kullanılır olmuştur.<sup>19</sup> Tasavvufta "mürşit" şeyhin bu vasıflarına ve özellikle eğitici-öğretici yönüne işaret eden özel bir ıstılah hâline gelmiştir. Mürşit; hidâyet, firâset, şuur anlamında kullanılan *rüşd* (رشد)<sup>20</sup> kelimesinden türemiştir. Doğru yolu gösteren, hidayete erdiren kişi anlamları taşır. Mürşit kelimesi Kur'ân'da da "doğru yolu gösterici, doğruya yönelten" manasındadır.<sup>21</sup> Kelime hadislerde doğru yolu göstermek, hidâyete erdirmek anlamlarında kullanılmıştır.<sup>22</sup> Mürşit olmak, öncelikle Allah'a atfedilen bir niteliklerdir. Bu anlamda "Reşîd", Allah'ın isimlerinden olup, halkı hidâyete erdiren ve yönlendiren/yolunu gösteren demektir. Arapça'da *fe'il* (فعل) vezni de *müf'il* (مفعول) vezni ile aynı anlamları ifade ettiği için *reşîd* (رشيد), mürşid yerine kullanılabilir. Aynı kökten gelen *istirşâd* (استرشاد) ise birinden irşâd talep etmek

<sup>17</sup> Mevlânâ'nın "Şeyh kime derler? İhtiyara yani saç sakalı ağarmış adama derler. Fakat ey ümitsiz adam, bunun manasını bil" (bk. Mevlânâ, *Mesnevî [Şark-İslam Klasikleri]*, trc. Veled İzbudak, 5. Baskı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 3: 1790. beyit) ibareleriyle dile getirdiği üzere de şeyhin saç ve sakalının ağarmış olması aslında onun paylaşıcağı tecrübelerinin bir göstergesidir.

<sup>18</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazile, ts.), 174.

<sup>19</sup> Tespitimize göre *mürşit*, özellikle tasavvufun başlangıcından tarikatlar öncesi döneme kadar geçen süreçte klasik eserlerde *şeyh* kavramı gibi yaygın bir kullanıma sahip değildir. Bu kelime ıstılah anlamıyla sonraki dönemlerde daha çok kullanılmıştır. Bir terim olarak "mürşid" kelimesinin sık görüldüğü eserlerden biri *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'dir. Bk. *Ebû Hâmid* Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1302), 1: 53-55.

<sup>20</sup> Bk. Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrâî (b.y:Mektebetü'l-Hilal, ts.), 6: 242; Cevherî, *es-Sihâh*, 444.

<sup>21</sup> "Allah kime hidâyet ederse, işte o, hakka doğru yola ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın" (Kehf 18/17).

<sup>22</sup> Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 2: 261; Öngören, "Şeyh", 39: 50. Örneğin konusu sadaka olan hadislerden birinde geçen "...yolunu şaşırmış adama yol göstermen sadakadır..." ifadesinde *irşat*, doğru yolu göstermek ve bu konuda rehberlik yapmak anlamındadır.



anlamındadır.<sup>23</sup> İsm-i fâili *müsterşid* (مسترشد), (mürşidden) irşâd isteyen, doğru yola talip olan kişi (yani mürit) dir.<sup>24</sup>

Şeyh kelimesinin bir terim olarak ne zaman kullanılmaya başlandığıyla ilgili bazı görüşler mevcuttur. Örneğin erken dönem âbid ve zâhidlerinin ıstilahî/izafi anlamda şeyh olarak anılmadığı belirtilmiştir. Bilahare özellikle IV./ ( X. ) asır sonu ve sonrasında telif edilen kaynaklarda bazı sûflerin şeyh unvanı ile anıldıkları görülmektedir.<sup>25</sup> Fakat böylesi bir kullanımın sebebi, bu unvanı onlara sonraki nesillerin nispet etmiş olmalarıdır.<sup>26</sup> *el-Lüma'*, *Tehzîbü'l-Esrâr*, *et-Taarruf*, *Kütü'l-Kulûb* gibi ilk eserlerde sûflerin isimlerinin başında “şeyh” unvanı bulunmaz. Mesela Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990), *et-Taarruf* isimli eserinde sûflerden bahseder ama bunların başına “şeyh” sıfatını getirmez. O, Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Şakîk-i Belhî (ö.194/810), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) [Basralı Hasan, Belhli Şakîk, Demirci Ebû Hafs...] gibi son derece mütevazı ve sıradan ifadelerle sûflerin adını zikretmiştir.<sup>27</sup>

Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye* adlı eserinde bazı sûflerin şeyh taifesinden olduğunu belirtmiştir. Mesela Serî es-Sakatî (ö. 251/865) hakkında “Zamanında onların şeyhidir.”<sup>28</sup>; Şakîk-i Belhî için

<sup>23</sup> *Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3: 175.

<sup>24</sup> Hâris el-Muhâsibî'nin *Risâletü'l-müsterşidîn (İrşâd İsteyenlerin Risâlesi)* adlı eseri de bu anlama uygun olarak, yolun müridlerine çeşitli tenbih ve nasihatleri ihtiva etmektedir. Kitap ve sünnete sarılmanın gerekliliğini tespitle başlayan eser; niyet, takva, nefis muhasebesi, Allah'ın irâde ettiğine rıza gibi konularla devam eder. Bu eser tasavvuf yolundaki sâlik için bir el kitabı özelliğini hâizdir. Bk. Hâris el-Muhâsibî, *er-Riaye: Nefis Muhasebesinin Temelleri*, trc. Şahin Filiz-Hülya Küçük, 3. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 50 (tercüme edenin önsözü).

<sup>25</sup> Mesela bk. Abdülkerim b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Mahmud b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989), 71 (Ahmed b. Hadraveyh için), 85 (Ruveyim b. Ahmed için), 102 (Mîmşâd ed-Dineverî için); Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. Ahmed Rabbânî (Lahor: y.y. 1387/1967), 119 (Ebû Süleyman ed-Dârânî için), 133 (Mansûr b. Ammâr için), 138 (Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî için).

<sup>26</sup> Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 54.

<sup>27</sup> Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 56. Örnekler için bk. Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emîn en-Nevevî, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1400/1980), 31, 41, 175.

<sup>28</sup> Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 52.

“Horasan meşâyihinin meşhurlarındandır.”<sup>29</sup>; Hâtim el-Esam (ö. 237/851) için ise “Horasan meşâyihinin öncülerindendir.”<sup>30</sup> gibi ifadelerle onları şeyh olarak nitelemiştir. Süleyman Uludağ buralarda geçen şeyh ve meşâyih sıfatının genel anlamda kullanıldığı; özel anlamı olan bir tasavvuf terimi olmadığı fikrindedir. O, *Kütü'l-Kulûb, el-Lüma'* ve *er-Risâle* gibi eserlerde de bu anlayışın devam ettiğini belirtmiştir.<sup>31</sup> Reşat Öngören; Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988) ve Kelâbâzî'nin, sûfîlerin bazı hâllerine dair bölümlerde “meşâyih” sıfatını kullandığından bahsetmiştir.<sup>32</sup> Sülemî'nin, eserinde bazı kişiler için bizzat şeyh kelimesini kullandığı bilgisine de yer veren Öngören'e göre sûfî müelliflerin ilk dönem tasavvuf ehli için şeyh/meşâyih sıfatını kullanmaları, kelimenin bu anlamıyla IV./ ( X. )asrın ortalarından itibaren yaygınlık kazanmaya başladığını göstermektedir.<sup>33</sup> Bu görüşlere göre söz konusu eserlerde vefat tarihi, bahsedilen dönemden önce olan bazı kişiler daha sonra şeyh unvanıyla anılsa da aslında yaşadığı dönemde onlar -terim manasıyla- bu lakabı almamış olabilir.

Şeyhin kim olduğunu anlamak için üstat, veli, mürit, murat, arif, fakir ve sûfî gibi terimlerin ifade ettiği manaları da dikkate almak lazımdır. Zira tasavvufî anlamda şeyh aynı zamanda bahsi geçen tiplerin özelliklerini ve daha birçok sıfatı haizdir.<sup>34</sup> Daha sonra şeyhin irşat ve eğitim boyutunu öne çıkarmak için mürşit kavramı da kullanılmıştır. Şeyh kavramının terim manasıyla ilk defa ne zaman zuhur ettiğine dair birtakım görüşler mevcuttur. Bu görüşler daha çok, ilk telif edilen eserlerdeki verilere göre ileri sürülmüştür.

<sup>29</sup> Sülemî, *Tabakât*, 63.

<sup>30</sup> Sülemî, *Tabakât*, 86.

<sup>31</sup> Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 57. Ancak buralarda şeyh/meşâyih kelimesinin, sûfî zümresinin başkanı anlamında ve dolayısıyla özel manada kullanılma ihtimali de vardır. Aksi takdirde kelimenin zuhuru geç sayılabilecek bir döneme intikal edecektir.

<sup>32</sup> Öngören, “Şeyh”, 39: 50. Öngören'in, bu ifadeyle söz konusu müelliflerin onları bu tâife (*şeyh*) içinde ele almasını kastettiğini düşünüyoruz. Zîrâ Serrâc, eserinde “Şeyhlerin [*Meşâyih*] Müritlere Şefkat ve Merhameti” isimli bir bölümde Cüneyd, Harrâz gibi kişileri (isimlerinin önüne şeyh sıfatını eklemese de) bu tâifeden saymıştır. Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Taha Abdu'l-Bâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse ve Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960), 273-274. Ayrıca müellif her ne kadar sûfîlerden olduğu bilinen meşhur kişiler hakkında bir ünvan olarak bizzat “şeyh/meşâyih” kelimesini kullanmasa da eserin muhtelif yerlerinde “meşâyihden biri” şeklinde bir kullanıma gitmiştir. Bk. *el-Lüma'*, 275, 324. *et-Taarruf* ta benzer bir kullanım için (şeyhlerden biri) bk. 109.

<sup>33</sup> Öngören, “Şeyh”, 39: 50.

<sup>34</sup> Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 60.

## 2. Şeyh Türleri

Şeyh kavramına ilk tasavvuf klasiklerinde rastlanmaktadır. Ancak bu eserlerde şeyh türlerinden bahsedilmemiştir. Daha sonra ilk defa tarikatlar döneminde, şeyh tipi/terimi verdikleri eğitimin mahiyetine ve müritlere ne şekilde bir rehberlik yaptıklarına göre çeşitli türlere ayrılarak tasnif edilmeye başlanmıştır. Bu tasnif, ilk dönem tasavvufunda şeyh-mürît ilişkileri dikkate alınarak yapılmıştır.

Söz konusu tasnifi yapan ve dolayısıyla da şeyh-mürît ilişkisindeki değişme hakkında açıklamada bulunan ilk sûfinin, İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390) olduğu belirtilmektedir.<sup>35</sup> Rundî, *er-Resâilü's-Suğrâ* adlı eserinin on altıncı risâlesini bu konuya ayırmıştır. Kendisi, Ebû İshâk eş-Şâtıbî'ye (ö. 790/1388) yazdığı mektupta görüşlerini belirtmiştir.<sup>36</sup> Rundî'ye göre tasavvuf yolunun sülûkünde şeyh, kimsenin inkâr edemeyeceği gerekli bir unsurdur. Ancak sülûkte kendisine başvuru şeyh iki kısma ayrılır: *talim şeyhi* ve *terbiye şeyhi*.<sup>37</sup> Terbiye şeyhi her sâlik için zarûrî değildir. Ona ancak zihni karışık olanlar ve nefsi ağır basanlar yani taat konusunda âsi olanlar ihtiyaç duyar. Talim şeyhi ise her sâlike gerekir. Akıllı ve nefesine hükmeden kişi için mürebbî şeyhe ihtiyaç olmayışına

<sup>35</sup> Fritz Meier, "Khurāsān and the End of Classical Sufism", *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Translated By John O'kane (Leiden: Brill, 1999), 190-191. Makalenin asıl adı "Hurāsān und das Ende der klassischen Süfik" dir. Rundî'nin hâl tercümesi için bk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil li tehzibi'l-mesâil*, thk. Muhammed Mutî el-Hâfız (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 171-172.

<sup>36</sup> İbn Haldûn da *Şifâü's-sâil* adlı eserinde Şâtıbî'nin, şeyh ve sülûka dair yönelttiği sorular hakkında, Rundî'nin ona cevabını ve söylediklerini aktarmıştır. Bk. *Şifâü's-sâil*, 176 ve devamı.

<sup>37</sup> Milâdî XV. asır mutasavvıflarından Şeyh Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493) şeyhleri talim, terbiye ve terkiye olarak üçe ayırmıştır. Bk. Ahmed Zerrûk, *Uddetü'l-mürîdî's-sâdık*, thk. es-Sâdık bin Abdurrahman el-Guryânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 151-154. Bir başka tasnifte ise şeyhler eğitim usullerine göre talim, sohbet ve tarikat (*irşad/sülûk*) şeyhi olarak üç kısma ayrılır. Talim şeyhleri İslâm'ı bilen takvâ sahibi sâlih müminlerdir. Kendilerine başvuranlara dinin zahir ve bâtin hükümlerini öğretir; sohbet ve nasihatlerle nefislerini arındırıp ahlâklarını düzeltmek hususunda onlara yardımcı olurlar. Sohbet şeyhlerinin meclislerinde sohbet yapılmakla birlikte şeyhin müride nazar etmesi ve müridin şeyhi görmesi daha çok önemsenir. Sohbet şeyhi, müritlerini çoğunlukla söze ihtiyaç duymaksızın hâl ve tavırlarıyla etkileyerek eğitir. Terbiye şeyhi ise kendisine bağlanan bir müridi tıpkı bir anne babanın çocuklarını, bir öğretmenin öğrencisini, bir ustanın çıracağını yetiştirmesi gibi yetiştirir. Bu şeyhler müridin seyr u sülûküne nezaret ettiği için teslik/sülûk şeyhi, mürider kendisine kayıtsız şartsız itaat edeceğine söz verdiği için şeyh-i metbû şeklinde de anılır. Terbiye şeyhleri genellikle talim ve sohbet şeyhlerinin özelliklerine sahip olurlar. Bk. Öngören, "Şeyh", 39: 51. Bu tasnif için ayrıca bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011), 57-59; Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 67.

gelince, akıl seviyesinin yüksekliği ve nefsinin boyun eğdirmesi onu bu ihtiyaçtan müstağnî kılar. Başkası için istikamet vermeyecek şey, talim şeyhinden gördükleri sebebiyle onun ameline istikamet verir. Ne var ki bu kişi, terbiye şeyhine bağlanan gibi kemâle doğru gitmez. Zira nefsin daima hicâbı kesiftir, şirki büyüktür.<sup>38</sup>

Rundî şeyhleri iki kısma ayırdıktan sonra, terbiye şeyhine itimadın müteahhirîn sûfîlerin imamlarının yolu; talim şeyhine itimadın ise selevin yolu olduğunu savunmuştur. Ona göre Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Tâlib el-Mekki (ö. 386/996) ve diğerlerinin yazdığı pek çok eser, ilk dönemdeki şeyh tipinin talim şeyhi (tipi) olduğunu ortaya koyar. Bu müellifler başlangıçta -sonraki imamların da zikrettiği üzere- kitaplarında sûfîlerin ilimlerinin usulünü, fûruunu, öncesini ve sonrasını zikretmelerine rağmen, (özellikle de Mekki) terbiye şeyhi hakkında bir şey yazmamışlardır. Onların bu tür bir şeyhten bahsetmemesi, terbiye şeyhinin sülûk yolunda şart ve gereğinin olmadığına delildir. Bu yol selevin hâline benzer. Zira kendileri hakkında terbiye şeyhleri edindiklerine, onlara bağlandıklarına dair bir şey nakledilmemiştir. Onların durumları ise birbirleriyle sohbet ve kardeşlik yoluyla, ilimleri iktibas etmek ve hâllerini ıslah etmek gibi faaliyetlerdir. Bu bakımdan ehl-i tasavvufun kitapları talim şeyhine yöneliktir.<sup>39</sup>

Fritz Meier, "Hurasan und das Ende der klassischen Sufik" adlı makalesinde Rundî'nin yaklaşımını savunur. Buna göre erken dönemde birçok sûfî, hadis ravilerinin yaptığı gibi manevi yolun idaresini aramayla ilgili farklı şeyhlerin söylediklerini araştırmak için yolculuk (*rihle*) yapmışlardır. Tipik olarak bu çağın sûfîleri manevi talimatını, her biri özel bir şekilde onların talimine katkı sağlayan farklı şeyhlerden almışlardır. Bu erken dönemdeki öğrenciler için manevi talimatı/yönlendirmeyi çeşitli şeyhlerden edinmeleri alışıldan farklıdır. İlk dönem şeyhleri manevi yol hakkında rehber olmaktan ziyade öğretmen/üstat\*

<sup>38</sup> İbn Abbâd er-Rundî, "er-Resâilü's-Suğra", *Mecelletü'l-meşrik*, nşr. Paul Nwyia Sj., Sene 51 (Şubat 1957): 91-93.

<sup>39</sup> Rundî, "er-Resâilü's-Suğra", 93. İbn Haldûn da *takva*, *istikâmet* ve *keşf mücâhedesini* için talim ve terbiye şeyhine olan ihtiyacın çeşitli şartlarından söz etmiştir: Takva mücâhedesinde şeyh şart değildir ama talim şeyhine uyularak kemâl elde edilir. İstikâmet mücâhedesinde ise talim şeyhine birtakım zorlukları gidermek için ihtiyaç duyulur. Keşf ve müşâhede mücâhedesinde ise terbiye şeyhi şarttır. Bk. *Şifâü's-sâil*, 122-126. İbn Haldûn eserinin başka bir bölümünde Rundî'nin görüşlerinden alıntı yaparak, talim şeyhine itimadın ilklere ait olduğunu, terbiye şeyhinin ise daha sonraki dönemde ortaya çıktığını savunmuştur. Bk. *Şifâü's-sâil*, 176-191.

\* Burada öğretmen ve üstat kelimesi talim şeyhine işaret etmek için kullanılmıştır.

olmuşlardır.<sup>40</sup> Onlar öğrencilerine kendi hikmet ve irfanlarını bu derslerde bildirmişlerdir. Ama öğrencilerin ruhani gelişimleriyle alakalı, kişisel bir etkileme ya da yönlendirme eylemi olmamıştır. Bu şeyhler üstat (ders verici) olarak kendi öğrencilerinin fiilleri veya hâlleriyle yakından ilgilenmemişlerdir. Konuları genelde tinsel öğretinin pratiklerini üstlenmelerini gerektirmemiştir. Müritler ise tarikatlaşmadan sonra kendilerini tek bir şeyhe bağlamaya ve kişisel manevi yönergelerini şeyhlerinden almaya başlamışlardır.<sup>41</sup> Bu görüşlere göre erken devir tasavvufunda şeyhler genele yönelik, formal, daha sınırlı ve öğretim ağırlıklı bir tarza sahiptirler.

Margaret Malamud'a göre sûfi pratiğindeki en çarpıcı değişim, şeyh (ya da üstat) ve onun müridi arasındaki ilişkinin değişmesidir. Terbiye şeyhi ile birlikte onlar arasındaki sınır/ilişki daha hiyerarşik hâle gelmiştir. Aynı zamanda bu sınır çok daha kişisel ve özel olmuştur. Sûfi müellifler, şeyh ve müridi arasındaki münasebeti daha önce var olandan daha yakın ve her yönüyle kuşatıcı olarak tasvir etmişlerdir. Açıkça bu, tasavvuf tarihinde yeni ufuklar açan ve detaylı şekilde araştırmayı hak eden bir periyottur.<sup>42</sup> Talim şeyhi, kendisine akademik anlamda çıraklık yapan talebenin hizmet ettiği bir öğretmendir. Onun, müridin eğitimindeki rolü, aslında müride kutsal bilgiyi nakletmek ve manevi doktrin ve disiplinin esaslarını açıklamaktır. Zamanla bu tarz şeyhlikte, müridin bir üstattan diğerine gitmesi yaygın hale gelmiştir.<sup>43</sup> Terbiye şeyhi ise müridin eğitiminde yeni ve çok daha kuşatıcı bir rol almıştır. Şeyh-mürît ilişkisindeki bu yeni boyutun kanıtı da milâdî XI. asır sûfilerinin eserlerine yansımıştır.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Silvers-Alario'nun bu tespiti belki de ilk dönem şeyhleri için neden "mürşit" şeklinde bir isimlendirmenin yaygınlaşmadığına işaret etmektedir.

<sup>41</sup> Laury Silvers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the Shaykh al-Tarbiya and the Shaykh al-Ta'lim", *The Muslim World* 93 (New York: Skidmore College, 2003): 69-70.

<sup>42</sup> Margaret Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur" *International Journal of Middle East Studies*, 3/26 (1994): 428.

<sup>43</sup> Bu anlayışa göre ilk dönem sûfilerinde de pek çok örneğine rastladığımız gibi bir müridin birden fazla şeyhe gidebilmesi ya da şeyhin onu başka şeyhlere göndermesi, diğer şeyhlerin "talim şeyhi" olduğuna işaret etmektedir.

<sup>44</sup> Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority", 432. Malamud'un da işaret ettiği gibi (bk. 429) mesela Kuşeyrî, eserinde "Mürüdlere Tavsiyeler" adlı bölümün başında, müridin kendisini diğer mezheplere değil de ancak sûfi bir yola/tarikata bağlamasını tavsiye eder. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 618.

Rundî'nin ve ona katılan diğer araştırmacıların görüşlerine göre tarikatların teşekkülüne kadar, incelemiş olduğumuz şeyh tipi "talim şeyhi"dir. Bu şeyhin yaygın anlamdaki eğitici rolü bazı âlimlere göre IV./ ( X. ) asra ve biraz sonrasına dek hâkimdir. Bu dönemden sonra şeyhin, daha spiritüel merkezli ve şekilsel bir rehber olarak terbiye şeyhi olduğu varsayılmıştır.<sup>45</sup> Ne var ki şeyhin rolünü kesin sınırlarla ayıran bu görüş, bazı noktalarda iddialı gibi gözükmektedir. Nitekim Rundî'nin bu fikrini kaynak olarak gösteren ve ilgili makalesinde ona genişçe yer veren ilk kişilerden biri olarak Meier, ilk dönem şeyhlerini talim ya da öğretim şeyhi; IV./ ( X. ) asırdan sonraki şeyhleri ise terbiye ya da manevi yönlendirme şeyhi olarak adlandırarak bir anakronizm yapmış olmaktadır.<sup>46</sup> Zira ilk dönemden itibaren manevi anlamda rehberlik eden terbiye şeyhinin varlığına dair de pek çok örnek vardır. Ayrıca her ne kadar ilk dönem müridleri muhtelif şeyhlere gitseler de bu, söz konusu şeyhlerin sadece öğretici yönü baskın bir üstat olduklarını göstermez. Buna örnek olarak Cüneyd el-Bağdadî (ö. 297/909) ile şeyhi Serî es-Sakatî (ö. 251/865) arasındaki ilişki gösterilebilir. Cüneyd el-Bağdadî başta Muhâsibî olmak üzere farklı şeyhlerden eğitim görmüştür. Ancak onunla özel olarak ilgilenen ve kendisine manevi rehber olan şeyhinin, Serî es-Sakatî olduğu rahatlıkla söylenebilir. Onların bu ilişkisinde Serî es-Sakatî'nin rolü, terbiye şeyhliğine işaret etmektedir. Bu bakımdan son derece kişisel ve özel bir şeyh-mürît irtibatının izleri görülmektedir. Yine henüz hicrî III. yüzyıl sonlarında Cüneyd el-Bağdadî ile müridi Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/949) arasındaki ilişkinin mahiyetinin, terbiye şeyhinin mevcudiyetini daha erken dönemlere çektiği söylenebilir. Dolayısıyla bu iki şeyh tipi hakkında kesin yargılardan kaçınmak daha uygun gibi gözükmektedir.

Tasavvufun ilk dönemlerinde, talim ve terbiye şeyhi ayrımı diye bir şey olmadığı bilinmektedir. Çünkü böyle bir ayrımı ne ilk sûfîlerin söylemlerinde, ne de ilk sûfî müelliflerin klasiklerinde<sup>47</sup> görürüz. Nitekim Meier en erken dönemde bu şekilde bir ayrım yapılmadığını, ilk dönemde "terbiye şeyhi" diye bir kavramdan bahsedilemeyeceğini vurgulamak için dile getirmiştir. Şurası muhtemeldir ki o dönemde talim (öğretim) ve manevi yönlendirme (eğitim), öylesine iç içe geçmiştir ki rolleri ayırmaya gerek kalmamıştır. Daha sonra şeyhin

<sup>45</sup> John Renard, "Disciple", *Historical Dictionary of Sufism* (Maryland: The Scarcrow Press, 2005), 220.

<sup>46</sup> Silvers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism", 70.

<sup>47</sup> Malamud'a göre Kuşeyrî ve Sülemî gibi sûfî müellifler, talim ve terbiye şeyhinin rolünü kombine etmişlerdir. Bk. "Sufi Organizations and Structures of Authority", 437.

rolü kurumsallaşınca, ayırım yapma ihtiyacı doğmuş ve ilişkiler spesifik hâle gelmiştir. Bu konudaki örneklerden birine göre, Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910), kafası öğrencilerinin fiilleriyle meşgul olduğu için kınanmıştır. Meier bu rivâyete, Hîrî'nin ashabını (müritlerini)<sup>48</sup> yönlendirmesine atıfta bulunmak için dayanmış gibi gözükmektedir. Böylece o, bu örneği talim ve terbiye arasındaki bir farkın kanıtı olarak sunar.<sup>49</sup> Yani Meier'e göre, genel itibarıyla ruhani yönlendirmeye dayalı terbiye şeyhliği daha sonraki dönemlerde görülmektedir.

Meier'in üzerinde durduğu tezin aksine, o dönemde dahi manevi telkin ve yönlendirme faaliyetlerinin yürütüldüğüne dair pek çok delilimiz vardır. Zaten ilk dönemlerden itibaren şeyh, Hz. Peygamber gibi hem bir öğretmen hem de bir rehber idi. Bu bağlamda talim ve terbiyenin arasında ayırım olmadığı anlaşılabilir. Mesela Kelâbâzî şeyhin müritlerine karşı, ashabına manevi hâllerinin farkındalığını öğreten Hz. Peygamber gibi olması gerektiğini vurgularken, talim-terbiye ayırımına gitmemiştir.<sup>50</sup> Bu farkın olmadığına bir delil de Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) ile Ebû Ali es-Sindî (ö. ?) arasındaki ilişkide görülmektedir. Ebû Ali, Bâyezîd'in üstadı yani şeyhidir.<sup>51</sup> Bâyezîd'in "Ebû Ali es-Sindî ile sohbet ettim. Ben ona farzları yerine getirebileceği bilgileri öğretiyordum. O da bana karşılığında tevhîd ve hakâyık ilmini öğretiyordu."<sup>52</sup> şeklindeki ifadelerine bakıldığında, her birinin diğerine öğrettiği/öğretmenlik yaptığı talime dayalı arkadaşlık göze çarpar.<sup>53</sup> Ancak Bâyezîd'in "O da bana tevhîd ve hakâyık ilmini öğretiyordu" sözünden, bir şeyhin ancak hususen manevi rehberliği ve terbiyesi altında elde edilebilecek doktrinlerden bahsettiği anlaşılmaktadır.

<sup>48</sup> Tasavvufta *sahib/ashab*; sohbeta katılan arkadaş, mürit, derviş, yoldaş, musahip, ehl gibi manalara gelir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 305. Bunlardan özellikle "mürît", neredeyse sahip kavramının en yakın anlamlı kelimelerinden biridir. İlk sûfilerin meclisine gelenlere ve sohbetinde bulunanlara sâhib denildiği belirtilir. Bk. Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 125.

<sup>49</sup> Sivers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism", 71.

<sup>50</sup> Sivers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism", 77. Meier bu eğilimin, sonraki sûfiler arasında olduğunu kaydeder ve bunu terbiyeye dayalı ilişkinin bir örneği olarak aktarır. Bk. "Khurāsān and the End of Classical Sufism", 195-197.

<sup>51</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 401.

<sup>52</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 235.

<sup>53</sup> Sivers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism", 78.

### 3. Şeyh(Ler)İN Mürit Eğitme Usulü Ve Yükümlülükleri

İlk dönemden itibaren talim ve terbiye şeyhliğinin net çizgilerle ayrılamayacağı olgusu, şeyhlerin müritlerini eğitirken ortaya koydukları bazı tasarruflardan da anlaşılabilir. Tasavvufta “Usulsüz vusul olmaz”<sup>54</sup> düsturu gereğince, bu yola giren ve yolun nihâyetine talip olan müridin bilmesi ve uyması gereken bazı kurallar vardır. Rehber ve önder durumundaki şeyhin de onu çıktığı bu zorlu yolculukta birtakım tökezleme, hile ve aldatmacalara karşı kontrol etmesi ve yönlendirmesi gerekir. Mürit bir anlamda da iradesini teslim eden kişi demektir. İnsanın iradesini teslim ettiği zât, sûfilerce “şeyh” diye işaret edilen kimsedir. Şeyh müridin Hakk’ı bilme yolculuğundaki rehberidir. Şeyh nefsin taşkınlıklarını dizginleyen bir eğitmandir.<sup>55</sup> Bu bakımdan mürit bir çırak; şeyh ise bu işte hâzık yani usta gibidir. Bir ustanın çırağına bildiği ve tecrübe ettiği birtakım marifetleri belirli usullerle öğretmesi gibi, şeyhler de müritlerinin eğitiminde muhtelif usul ve esasları benimsemişlerdir. Nitekim bu usullerin izleri tasavvufun ilk çağlarından itibaren sürülebilir.

İsticvâb (soru-cevap) yöntemi, şeyhin mürit terbiyesinde istifade ettiği bir usuldür.<sup>56</sup> Bu yöntem İslâm kültüründe de sıklıkla kullanılmıştır. Nitekim pek çok âyette önce bir kelimenin mahiyeti sorulmakta, daha sonra onun en doğru şekli izah edilmektedir. Keza Hz. Peygamber’in ashapla konuşurken onlara birtakım sorular yönelttiği ve aldığı cevaplar sonunda sorunun doğru cevabını kendisinin verdiği bilinmektedir.<sup>57</sup> Tasavvuf tarihinde şeyh ve mürit arasındaki bazı hususların birçok yönden tespit edilebildiği ilk sistemli ilişkinin Serî es-Sakatî ve Cüneyd el-Bağdadî arasındaki münasebette olduğu söylenebilir. Cüneyd’in yakından alakalı olduğu ve pek çok kaynakta şeyhi olarak geçen kişi

<sup>54</sup>Bu söz Ebû Süleyman ed-Dârânî’ye (ö. 215/830) atfedilmiştir. Bk. Feriüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012), 271. Ancak *el-Lüma*’da o, isim verilmeksizin şeyhlerden birinin söylediği söz olarak geçer. Bk. Serrâc, *el-Lüma*, 518.

<sup>55</sup> Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, 586.

<sup>56</sup> “Soru-cevap yöntemi konuların, öğrencilere birtakım sorular sorulması ve alınan cevapların eleştirilmesi ile işlenmesidir.” Bk. Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, *Din Öğretimi*, 5. Baskı (Ankara: Gün Yayıncılık, 2000), 130. Buna göre söz konusu yöntem öğretmenin çeşitli sorularla öğrenciyi yönlendirmesi ve ona birtakım hatırlatmalarda bulunup, farkındalık oluşturması esasına yöneliktir. Sorulan sorular hatırlatıcı, sentez ve analiz yaptırıcı niteliklere sahiptir. Bu yöntem çok eski çağlardan beri eğitim-öğretim faaliyetlerinde kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 249-255.

<sup>57</sup>Bu yönetime dair Hz. Peygamber’in hayatından müşahhas bir örnek olarak bk. Cibrîl hadîsi.



şüphesiz, aynı zamanda dayısı<sup>58</sup> olan Serî es-Sakatî'dir. İkisi arasındaki bu ilişki hakkında Süleyman Ateş şöyle diyor:

*Serî de Sokrat gibi yazılı bir şey bırakmamıştır. Onun sözlerinin çoğu, Cüneyd yoluyla bize gelmiştir. Serî'nin Cüneyd üzerindeki tesiri büyüktür ama Cüneyd de olmasa Serî'nin önemini anlayamazdık. İkisi arasındaki münasebet, Sokrates ile Eflatun arasındaki münasebet gibidir. Cüneyd tasavvufun sistematik yapısını çıkarmış ve kaleme almıştır. Serî de Sokrates'in diyalog metoduyla tasavvuf üzerinde konuşmuş, Cüneyd'in bu sistemi bulmasına yardım etmiştir. Serî münakaşalar yapar, sorular sorar ve çevresindekileri gerekli sonucu çıkarmaya sevk ederdi.<sup>59</sup>*

Burada asıl üzerinde durulan ve bizi de ilgilendiren nokta, Serî'nin Cüneyd'i eğitirken izlediği yöntemdir. Serî'nin, ona genelde bir soru sorduğu ve ardından Cüneyd'in bu soruya bütün bildikleriyle ve çabasıyla cevap vermeye çalıştığı görülür. Bundan sonra ise Serî bazen somut bir örnekle sorduğu sorunun en güzel şekilde cevabını verir. Buna Cüneyd'in naklettiği şu diyalog örnektir:

*Bir gün Serî bana: 'Muhabbet nedir?' diye sordu. 'Bir zümreye göre Allah'ın iradesine uymaktır, başka bir zümreye göre diğerkâmlıktır ve başka tarifler de vardır.' dedim. Bunun üzerine Serî, elinin derisini tuttu ve çekti ama kemiğe yapıştığından deri yukarı kalkmadı. Serî: 'Kudretine and olsun ki şu deri O'nun sevgisinden kurumuştur desem doğru söylemiş olurum.' deyip kendinden geçti, yüzü ay gibi olmuştu.<sup>60</sup>*

Bu hikâyede Serî'nin, aslında Cüneyd'e hakikî muhabbetin ne anlama geldiğini öğretmek istediği açıktır. Ancak o, tıpkı Sokrates'in uygulaması gibi önce muhatabını konu üzerinde konuşturmuştur. Cevabı ise müridin anlayacağı şekilde somut bir örnekle vermiştir. Buradan şeyhin, müridin seviyesine ve anlayışına göre delil ve örnekler getiren bir üstat olması gerektiği de anlaşılır. Aksi takdirde ikisi arasında tam bir iletişim olmaz.

<sup>58</sup> Bu bilgi için bk. Sülemî, *Tabakât*, 52; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 51.

<sup>59</sup> Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969), 17.

<sup>60</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Ebî Bekr İbrahim Feridü'd-Dîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, nşr. İran Milli Kütüphanesi (Tahran: 2000), 332, [krş. *Evliya Tezkireleri*, 313].

Şeyhin, sorduğu soruya müridin verdiği cevap karşısında, hayrete düştüğü ve cevabı çok beğendiği durumlar da olmuştur. Nitekim Cüneyd, Serî'nin faydalı olmak istediği zaman kendisine bir mesele hakkında soru sorduğunu belirtmiştir. Bir gün ona: “Şükür ne demektir Ey oğul?” diye sorunca Cüneyd: “Allah'ın bahşettiği nimetlerle, O'na âsi olmamandır.” cevabını vermiştir. Bu cevabı güzel bulan Serî, Cüneyd'den onu tekrar etmesini ister. Cüneyd, Serî'nin: “Şükür konusunda nasıl diyordun, onu bana tekrar et.” dediğini ve kendisinin de bu cevabı tekrarladığını haber verir.<sup>61</sup> Cüneyd'in belirttiği gibi Serî, müridine öğretici olmak için böyle bir soru sormuştur. Aldığı cevap hoşuna gitmiş ve onu tekrar ettirmiştir.

Cüneyd'in, genelde Serî'nin meclisinde bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte o, başka şeyhlerden de istifade etmiş ve onların eğitimine tâbi olmuştur. Serî'nin evi sûfilerin toplandığı bir mekândır. Onlar boş zamanlarında orada bir araya gelip, kendi meselelerini konuşmuşlardır. Dolayısıyla Cüneyd de bu seçkin insanlarla görüşme, diyaloglarını dinleme ve bazen de bunlara katılma imkânını yakalamıştır. Cüneyd'in irtibatla olduğu bu seçkin kişilerden biri, Serî'yi sık sık ziyaret eden Muhâsibî'dir. Cüneyd, şeyhlerinden kabul edilen Muhâsibî<sup>62</sup> ile ilişkisine dair şunları anlatır:

*Hâris el-Muhâsibî evimize gelir ve derdi ki: “Benimle dışarı gel sahraya çıkıp gezelim.” Bunun üzerine ona şöyle söyledim: “Beni uzletim ve nefsim karşı emniyetimden alıp, yollara, afetlere ve şehvetleri görmeye mi çıkarıyorsun?” “Benimle dışarı çık, korkacak bir şey yok.” cevabını verirdi. Ben de onunla beraber çıkardım. Yol her şeyden boşalmış olurdu. Hoşumuza gitmeyen bir şey de görmezdik. Onun oturacağı yere geldiğimde, “Bana soru sor.” derdi. Ben de: “Sana soracak bir sorum yok.” cevabını verirdim. Bunun üzerine derdi ki: “Aklına ne gelirse sor.” O anda sorular âdeta hücum ederdi ve soruları ona sorardım. O*

<sup>61</sup> Serrâc, *el-Lüma*, 240; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 313-314. Kuşeyrî, Serî'nin bu cevap karşısında: “Bu sana nerden geliyor?” diye Cüneyd'e sorduğunu ve onun da: “Senin meclisinde bulunmam sebebiyle.” dediğini rivayet etmiştir.

<sup>62</sup> Bk. Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 22. O dönemde ilk sûfilerin birden fazla şeyhe sahip olduklarına dair rivâyetler bulunmaktadır. Ateş, söz konusu eserde bunlara ayrıntılı olarak yer vermiştir. Örnek olarak Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde de Ebû Ahmed Kalânîsî, Cüneyd'in üstadlarından biri olarak geçer. Bk. 487.

da bunlara hemen cevap verirdi. Sonra da evine gider ve bu sorulardan bir kitap yazardı.<sup>63</sup>

Anlaşıyor ki Muhâsibî, onun insanlar arasına girmesinde bir sakınca görmemiştir. Hâlbuki Serî başlangıçta buna taraftar olmamıştır.<sup>64</sup> Bir rivayete göre de Serî'nin, müridini inziva ve halvete teşvik ettiği ortaya çıkar.<sup>65</sup> Cüneyd'in halkın arasına karışma konusundaki tereddütü ise onun Muhâsibî'den çok, dayısı Serî'nin tesiri altında kaldığını gösterir.<sup>66</sup> Muhâsibî'nin usûlünün Serî'den farklı olduğunu ortaya koyan bir husus da şudur: Serî genelde Cüneyd'e düşündürücü ve sorgulatici sorular sormuş, cevabını beğenmişse onaylamış ya da bir örnekle kendisi cevap vermiştir. Muhâsibî ise şeyhe soru sorma konusunda çekimser davranan Cüneyd'i serbest bırakmış, müridini sorgulamaya yöneltmiş, o da aklına gelen soruları şeyhine rahatça sorabilmiştir. Bu gibi rivayetlerin işaret ettiği bir başka şey ise ilk dönem tasavvufunda da manevi ve daha özel bir eğitime yönelik terbiye şeyhliğinin varlığıdır.

Başta *er-Riâye* olmak üzere aynı dönemde telif edilmiş bazı eserlerde ismi ve unvanı belli olmayan bir kişinin, müellife sorular sorduğu ve bunlara verilen cevaplardan hâsil olan eserlerin yazıldığı görülür.<sup>67</sup> İşte burada soru soran kişiye

<sup>63</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 10: 74, 255. Bu kitabın *er-Riâye* olma ihtimali yüksektir. Bk. Muhasibi, *er-Riâye: Nefis Muhasebesinin Temelleri*, 16, (Sunuş bölümü). Bu hikâyeye alakalı değinilmesi gereken başka bir husus Serî'nin, Muhâsibî'ye gitmek isteyen Cüneyd'i uyarmasıdır. Serî es-Sakatî, yanında kalan Cüneyd'e şöyle der: "Benden ayrılınca kimin meclisinde bulunuyorsun?" Cüneyd: "Hâris el-Muhâsibî'nin." cevabını verir. Bunun üzerine Serî: "Evet. Onun ilmini ve edebini al. Kelâmı tahlil etmesini ve kelâmcılara cevaplarını bırak." diyerek Cüneyd'i ikaz eder. Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd* (Mısır: Dâru Sâdır, ts.), 1: 158. Muhâsibî'nin meclisine Cüneyd gibi başka müritlerin de geldiği ve onun kendisine dair bir halkasının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Muhâsibî'nin meclisinde bulunmak, o dönemde sûfler dışındaki bazı kişiler tarafından da mahzurlu görülmüştür ve bu nedenle o, takibata uğramıştır. Konu hakkındaki bir rivayet için bk. Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki (Cize: Hicr, 1418/1998), 14: 391; Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, 2. Baskı (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1391/1971), 22-23 (tercümetü'l-müellif bölümü).

<sup>64</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 22.

<sup>65</sup>Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 239-240.

<sup>66</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 23.

<sup>67</sup> Örnek için bk. Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillah*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 27-28.

Arapçadaki adıyla *sâil* (سائل) denir. Bilindiği gibi *s-e-l* (سأل) fiili hem sormak, hem de istemek anlamlarına gelir.<sup>68</sup> Aynı kökten türeyen “sâil” de soru soran ve isteyen demek olup, tasavvuftaki izafi manasıyla hakikat hakkında soran ve bunu isteyen mürit olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan mürit aynı zamanda “sâil”dir.

Sâilin eser sahibi sûfi olduğu da görülür. Mesela Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), eserinde sâil konumunda iken, kendisine cevap veren kişi kim olduğu belirtilmeyen bir âlimdir. Harrâz şöyle der: “Âlimlerden birine, ‘Bana *sıdk*tan, nasıl olduğundan, manasından ve onunla nasıl amel edileceğinden haber ver de onu öğreneyim.’ dedim.”<sup>69</sup> Eserin birçok yerinde Harrâz “dedim” ifadesiyle soru sorduğu kısmı; “dedi” ifadesiyle de âlimin cevabını nakletmiştir.<sup>70</sup> Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) de eserin başında muhababına “Evliyanın durumu, hâl ve makamları, kabul şartları ve velinin, kendisini (veli olup olmadığını) bilip bilmediği hakkında soruyorsun...”<sup>71</sup> diyerek cevaplarına yer verdiği *Hatmü’l-evliyâ*’yı telif etmiştir. Eserde “Rûhânî Sorular” adlı müstakil bir bölüm de bulunur.<sup>72</sup> Diğer birçok bölüm sorular ve bunlara verilen cevaplar üzerinden devam eder.<sup>73</sup> Bu örneklerden hareketle tasavvufî eğitimde ve buna yer veren klasiklerde, soru ve cevabın fonksiyonu anlaşılır.

Şeyhin müride nefis mücâhedesini ve riyazet yaptırması yine onun bir eğitmen olarak misyonuna işaret etmektedir. Laury Silvers-Alario çeşitli kaynakların; ilk sûfi şeyhlerin müritleri açlık, uykusuzluk, gece ibadeti, sessizlik ve halvetten birini ya da birkaçını üstlenmeleri için eğittikleri bilgisini verdiklerini belirtir.<sup>74</sup> Nefis mücâhedesini ve riyazette bunlardan başka daha kişisel yöntemler de mevcuttur.

<sup>68</sup> Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, 509.

<sup>69</sup> Ebû Saîd el-Harrâz, *et-Tarîku ilallah Kitâbu’s-Sıdk*, thk. Abdulhalim Mahmûd (Kahire: Matbaatu Hassân, ts.), 13.

<sup>70</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-Sıdk*, 40, 43, 56...

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu Hatmü’l-evliyâ*, thk. Osman İsmâil Yahya (Beyrut: el-Matbaatu’l-Katolikiyye, 1965), 114-115.

<sup>72</sup> Tirmizî, *Hatmü’l-evliyâ*, 142-326.

<sup>73</sup> Bk. *Hatmü’l-evliyâ*, 346, 367, 374. Eserin yöntemi hakkında Salih Çift şunları kaydetmiştir: *Hatmü’l-evliyâ* klasik telif metotlarından olan soru-cevap yöntemiyle kaleme alınmıştır. Burada yer alan sorular gerçekten zaman zaman kendisine sorulmuş olabileceği gibi, usul gereği konunun akışına göre Tirmizî tarafından da üretilmiş olabilirler. Bk. “Hatmü’l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 15, (2005): 369. Tirmizî’nin soru-cevaba dayanan başka eserleri de mevcuttur. Mesela bk. *Edebü’n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Dâru’l-Mısriyyeti’l-Lübânîyye, 1413/1993).

<sup>74</sup> Silvers-Alario, “The Teaching Relationship in Early Sufism”, 85.

Menkıbelerde geçtiği üzere makam ve mansıp sahibi ya da zengin bazı kişiler, sülûke talip olduklarında, kâmil bir mürit olma yolunda önce bunlardan sıyrılmak için bir şeyh rehberliğinde zorlu ve eziyetli bir eğitimden geçerler.<sup>75</sup>

Müridi meşakkatli vazifelere sevk ederek eğitime metodunun, tasavvufun ilk dönemlerinden beri kullanıldığı söylenebilir. Nitekim Cüneyd ve müridi Şiblî'nin ilişkisinde bunun izleri görülür. Şiblî halifenin mabeyincisi iken, sonradan Hayru'n-Nessâc'ın (ö. 322/933) evinde yapılan bir toplantıda tasavvufa intisap etmiştir. Şiblî resmî görevini bırakıp Cüneyd'in talebesi olur.<sup>76</sup> Hoca ve talebesi arasında geçen ve Cüneyd'in onu eğitime metoduna işaret eden bir olay şöyledir: Şiblî, Cüneyd'in huzuruna gider. Ondan: "Senin yanında meşhur bir cevher olduğunu söylüyorlar. O cevheri bana ya hediye et ya da sat." talebinde bulununca Cüneyd: "Satacak olsam bedelini ödeyemezsin, hediye edecek olsam onu kolayca ele geçirmiş olacağından kadrini bilmeyeceksin. Bu yüzden benim yaptığım gibi önce fark makamını elde et. Sonra kendini bu deryaya at, ta ki sabır ve beklemeyle cevherin eline geçmiş olsun." cevabını verir. Bunun üzerine Şiblî: "Şimdi ne yapacağım?" diye sorar. Cüneyd: "Git bir yıl kibrit sat." der, Şiblî de böyle yapar. Bir sene sonra Cüneyd alışverişin onu meşgul ettiğini düşünerek, "Bu işte şöhret ve ticaret bir kapıdır. Şimdi git bir yıl da kapı kapı dolaşarak dilen ve başka bir şeyle meşgul olma!" der. Şiblî bütün sene Bağdat sokaklarında çalmadık kapı bırakmaz. Artık kimse ona bir şey vermez olur. Cüneyd'e gelerek durumunu anlatınca Cüneyd: "Şimdi kendi değerini bil, senin insanların gözündeki kıymetin bir hiçmiş. O hâlde onlara gönül bağlama ve onları hiç hesaba katma!" der. Devamında: "Vaktiyle bir vilâyette valilik yaptın. Oraya git de haksızlık ettiklerinden helâllik iste!" tavsiyesinde bulunur. Şiblî bir bir evleri dolaşıp nihayet haksızlık yaptığı bir yerde durur ama ev sahibi evde yoktur. Kendisi: "Yaptığımı affettirme niyetiyle altı bin akçe verdiğim hâlde gönlüm mutmain olmadı." diye anlatır. Dört yıl bu durumda bulunduktan sonra Cüneyd'e döner. Cüneyd: "Hâlâ sende makam ve şöhretten izler var. Git bir sene daha dilencilik yap!" der. Şiblî her gün dilencilik yapar, kendisine verilenleri Cüneyd'e getirir, o da bunları fukaraya/dervişlere dağıtır. Şeyhi Şiblî'yi ertesi güne aç ve rızksız bırakır. Böylece bir yıl geçince, Cüneyd ona: "Şimdi sohbeta

<sup>75</sup> Her şeyden sıyrılp bu yolda ilerleyen bir mürit tipinin ilk örnekleri İbrahim b. Edhem (ö. 161/778 [?]) gibi ilk zâhidlerden itibaren görülmektedir. Ancak bu dönemdeki hikâyelerde genelde zâhidi yönlendiren, muradı ya da şeyhi konumundaki zat doğrudan Allah'tır. Hâlbuki daha sonra bu vazifeyi şeyhin yerine getirdiği görülür.

<sup>76</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdi*, 47.

katılman için sana yol veriyorum ancak sohbetinde bulunanların hizmetkârı sen olacaksın.” diye şart koşar. Şiblî bir yıl arkadaşlarına hizmet ettikten sonra Cüneyd kendisine: “Nefsinle ilgili ne düşünüyorsun?” diye sorar. Şiblî: “Kendimi Allah’ın mahlûkatının en düşüğü olarak görüyorum.” cevabını verir. Bunun üzerine Cüneyd: “İşte şimdi imanın kâmil oldu.” der.<sup>77</sup>

Bazı sûfi müelliflerin, şeyhin mürit eğitime usulü ve uygulamalarını doktor metaforuyla izah ettiği görülür. Ali b. Osman el-Hücvîrî’ye (ö. 465/1072 [?]) göre “Bu yolun şeyhleri gönül doktorudur (*tabîb-i kalb*). Şayet tabip hastasının derdini bilmiyorsa, yapacağı tedavi ile onu mahveder. Çünkü onun nasıl tedavi edileceğini ve hastanın bakımını bilmemektedir...”<sup>78</sup> Ebû Hâmid Gazâlî’ye göre de şeyh her hastaya hastalığına göre ayrı reçete veren bir doktor gibi, her müridin hâl ve özelliklerine göre muamele etmeli ve onlara sorumluluklar vermelidir. Müritlerin nefislerini ve irşat edilmek isteyenlerin kalplerini tedavi eden *şeyh-i metbû* (kendisine uyulan şeyh) müritlere, onların ahlâkını ve hastalıklarını bilmeden riyazet ve özel mükellefiyetler yüklememelidir. Nasıl ki doktor bütün hastaları tek bir ilaçla tedavi ettiğinde çoğunun ölümüne sebep olursa, şeyh de müritlere tek çeşit bir riyazeti işaret ederse onları helâk eder ve kalplerini öldürür.<sup>79</sup> Yukarıdaki hikâyeye göre de öncesinde makam mansıp sahibi bir yönetici olan Şiblî’de nefsanî izleri gören Cüneyd’in reçetesinde, dünyadaki en kıymetsiz şeyi kendi nefsi olarak görene dek müridiyle yakinen ilgilenmek yazılıdır.

Şeyhte olması gereken özelliklerden biri olan firâset, aynı zamanda şeyhin müridi eğitirken ona örnek olması amacıyla dikkat çeken yönlerindedir. Bu bakımdan mürit eğitiminde firâset, hakikati gösterme ve müridi bilinçlendirme yolunda bir yöntem olarak kabul edilebilir. Ebû Bekir el-Vâsıtî (ö. 320/932): “Firâset sahibi eşyayı Hakk’ın kendisine gösterdiği şekilde görür. Bu yüzden de insanların kalbinde olan şeylerden haber verir”<sup>80</sup> demiştir. Firâset sahibi şeyh, firâsetiyle müridin kalbinden geçenlere hâkim olabilir. Bu anlamda şeyh, müridin kalbine gelen olumsuz düşünceler konusunda onu yatıştırabilen kişidir. Hücvîrî’nin naklettiği şu hikâye buna bir örnek teşkil eder:

<sup>77</sup> Attâr, *Tezkire*, 596-597, [krş. *Evliya Tezkireleri*, 552-553].

<sup>78</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 52, [krş. *Keşfü’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Haz. Süleyman Uludağ, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 115].

<sup>79</sup> *Gazâlî, İhyâ*, 3: 56-57.

<sup>80</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 398.

Şeyh Ebû Tâhir Haremî bir gün eşeğe binmişti. Merkebin yuları müritlerinden birinin elinde idi. Böylece pazarda yürürken adamın biri: “Bu şeyh zındıktır!” diye bağırdı. Bu sözü işiten mürit, şeyhin müridi olmanın gayreti ve şevki ile “Şeyh zındıktır!” diye bağırarak adamı taşlamaya teşebbüs etti. Derken bütün pazar halkı ne oluyor, diye paniğe kapıldı. Bunu gören şeyh, müridinin kulağına eğilerek dedi ki: “Eğer sesini keser ve susarsan, sana öyle bir şey anlatacağım ki o söz seni sıkıntı ve üzüntüden kurtaracaktır.” Bunun üzerine mürit sesini kesti ve şeyhi ile tekkeye döndü. Şeyh müride: “Şu sandığı getir”, diye emir verdi. Mürit sandığı getirince, şeyh sandığı açtı, içindeki dürülmü mektupların hepsini müridinin önüne koydu. Ardından ona dedi ki: “Bak, her şahıs bana bir mektup gönderir ve bunlardan her biri bana bir unvan ve lakapla hitap eder. Mektup yazarlardan biri bana şeyh ve imam lakabını, diğeri dâhi şeyh unvanını, öbürü zâhid şeyh payesini, başka biri Haremeyn’in şeyhi ismini ve buna benzer unvanlar vermiştir. Dikkat et, bütün bunlar unvanlardır, isimler değildir. Ben, bunlardan hiçbiri değilim. Mektup yazarlardan her biri kendi inancına göre bir söz söylemiş, bana bir lakap vermiştir. Eğer o biçare de kendi inancına göre konuşmuş ve bana bir lakap takmışsa, bunda kavga çıkarmayı gerektirecek ne var?”<sup>81</sup>

Bu menkıbe birçok yönden ele alınmayı hak eder. Ancak burada konuyu ilgilendiren yönünün, şeyhin üstün firâsetiyle, meydana gelebilecek bir vukuatı engellemesi ve müridine davranışının sebebini örneklerle açıklaması olduğunu belirtmeliyiz. Aynı zamanda firâset, başlangıç seviyesindeki müridin hareketlerini kontrol etmek ve olgunlaştırmak için şeyhin sahip olduğu en önemli özelliklerdendir. Annemarie Schimmel’in ifadesiyle: “Sayısız menkıbe, şeyhin müridinin kalbini okuduğundan söz eder; şeyh, müridin gizli arzularını, umutlarını ve hoşnutsuzluklarını bilebilir, müridin, huzuruna çıktığı anda içindeki gurur veya ikiyüzlülük belirtilerini görebilirdi.”<sup>82</sup>

Şeyh, toplumun nazarında küçük düşmemeleri ve aleyhlerinde fikirler oluşmaması için müritlere sûfi âdâb-ı muâşeretini öğretmelidir. Bununla birlikte müridin başına gelebileceğini düşündüğü olumsuz bir durumdan onu sakındırmaya çalışması da yine şeyhin firâset ve basiret özelliklerine yorulabilir. Nitekim rivayete göre Ebû Abdillâh er-Rûzbârî (ö. 369/951) ashabıyla birlikte

<sup>81</sup> Hücvârî, *Keşfü’l-mahcûb*, 61, [krş. *Hakikat Bilgisi* 123-124].

<sup>82</sup> Annemarie Schimmel, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık, 3. Baskı (İstanbul: Kâbalcı Yayinevi, 2012), 219.

tasavvuf ehli haricindekilerin de bulunduğu umumi bir davete katılacağı zaman, davetli olduklarını müritlere söylemez, onlara bir şeyler yedirirdi. Sonra daveti haber verirdi, birlikte davete giderlerdi. Onlar biraz önce bir şeyler yediklerinden ellerini davet yemeğine uzatamazlar, ondan az miktarda yerlerdi. Rûzbârî bu tedbirî halkın, bu topluluk hakkında kötü zanda bulunup vebal altında kalmaması için alırdı.<sup>83</sup> Gazâlî de şeyhin mürit hakkında firâset sahibi olması gerektiğinin söylendiğini nakletmiştir. Mürit eğer kıvrak zekâlı/zeki değilse ve din hakkında zaruri bilgilerden yoksunsa, şeyh onu zikir ve fikirle meşgul etmez. Aksine onu zahir amellere ve ardı ardına evrâda yönlendirir ve bunları tekrarlatır. Ya da müridi, kendisini tefekküre verip çekilenlerin bereketi kuşatsın diye onların hizmetiyle meşgul eder.<sup>84</sup>

Tasavvufta şeyhin mürit terbiyesinde kullandığı yöntemlerden biri de ona hırka giydirmektir. Hırka yahut murakkaa giymek, ehl-i tasavvufun emarelerindedir. Hücvîrî eserinde “Murakkaa Giyme” adlı bir bölüme yer vermiş, burada yırtık ve yamalı elbise giymenin öncelikle sünnet olduğundan ve daha sonra sûfilere şîârî hâline geldiğinden söz etmiştir.<sup>85</sup> Onların bu uygulamadaki gayesi halk arasında bir alâmet sahibi olmak ve bu alâmete göre halkın kendilerini denetlemesidir.<sup>86</sup> Şeyh kendisine gelen bir müridi üç sene boyunca çeşitli hizmet ve vazifelere tâbi tutar. Müridin evvela bunların hakkını vermesi gerekir. Bu üç senede söz konusu olan üç mana; müridin fark gözetmeden herkese hizmet etmesi ve hepsini kendinden daha iyi olarak görmesi, dünya ve ahiret hazarından alâkasını keserek Allah’a sırf zâtı icabı ihlâsla ibadet etmesi ve himmetini toplayarak kalbindeki muhtelif üzüntüleri yok edip, kalbini gafletten korumasıdır. Bu üç mana/şart bir müritte bulunuyorsa hakiki anlamda hırka giymek onun için uygundur.<sup>87</sup> Hücvîrî bunları anlattıktan sonra ise müride hırka giydiren zât yani şeyh hakkında da fikir beyan etmiştir. Ona göre bu zât, müridin hâline vâkıf olmalıdır. Müridin hâli sonuç olarak nereye ulaşacak? Mürit, geri dönenlerden mi veya yolda kalanlardan mı yahut muradına ulaşanlardan mı olacak? Eğer şeyh müridin bir gün gelip de bu yoldan geri döneceğini bilirse, bu işe başlamasın diye bunu müride bildirmelidir. Şayet mürit yolda duraklarsa, ona

<sup>83</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 126.

<sup>84</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 3: 72. Sühreverdî'nin benzer açıklamaları için bk. Abdulkâhir Abdullah es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966), 416.

<sup>85</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 43, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 106].

<sup>86</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 46, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 109].

<sup>87</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 52, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 114].



muameleyi ve mücâhedeyi emreder, vasıl olacağından eminse onu terbiye eder, devamlı müridinin hâlini murakabe eder.<sup>88</sup> Anlaşılan odur ki belirli olgunluğa ve terbiyeye erişen mürit şeyh tarafından hırka ile ödüllendirilir. Buna mukabil her önüne gelene de hırka giymesi uygun görülmez.

Son olarak Gazâlî'nin, şeyhin görevine ve müritleri eğitime sürecindeki tutumuna ışık tutan bazı açıklamalarına yer vermek istiyoruz:

*Mürşidin<sup>89</sup> birinci vazifesi, müteallimlere yani müritlere karşı şefkat göstermek ve onlara kendi çocukları mesabesinde davranmaktır. Nitekim bu, Hz. Peygamber'in: 'Babanın oğluna karşı durumu neyse size karşı benim konumum da odur.'<sup>90</sup> hadisindeki gibidir.*

*Mürşidin ikinci vazifesi, şeriat sahibini (yani Hz. Peygamber'i) örnek almaktır. Böylece o, hizmetlerine ve ilimden faydalandırmasına karşılık hiçbir bedel istemez. Kendi nefsi için de onlardan bir iyilik ya da minnettarlık beklemez.*

*Mürşidin üçüncü vazifesi, müridi kendi nasihatlerinden yoksun etmemesidir. Müridin henüz hak etmediği bir rütbe için çalışmaya teşebbüs etmesine engel olmalıdır.*

*Mürşidin dördüncü vazifesi, müridi kötü ahlaktan uzaklaştırırken bunu herkese duyurarak değil, mümkün mertebe engelleme ve men etme yoluyla (gizlice), kınama ve azar yerine şefkatle yapmasıdır. Zira bunları (eleştiri ve men) açıkça yapmak hayâ perdesini yırtar, muhalefet cüretini miras bırakır ve kişiyi inatçılığa teşvik eder.*

---

<sup>88</sup>Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 52, [krş. *Hakikat Bilgisi*,115].

<sup>89</sup> Gazâlî bu görevlere "Muallim Olan Mürşidin Vazifelerini Beyân" isimli bir bölümde yer vermiştir. Burada şeyh yerine "mürşit" kelimesini tercih etmiştir. Aynı zamanda mürşidi "muallim"; müridi ise "müteallim" sıfatıyla nitelemiştir. Şeyh-mürit ilişkilerinde "şeyh" kelimesini daha çok kullanan müellif, doğrudan öğrencilerin ve müritlerin eğitimini ele aldığı bölümde "mürşit" kelimesini tercih etmiştir. Dolayısıyla mürşit kelimesinin söz konusu dönemde kullanımının, çoğunlukla şeyhin eğitici-öğretici yönüne işaret için olduğunu düşünüyoruz. Hâlbuki Kuşeyrî ve Hücvîrî de dâhil bundan önce "mürşit" kelimesini bir tip için ve açıkça şeyh yerine kullanan bir müellife rastlamadığımızı söylemeliyiz. Bu eserleri mümkün olduğunca dakik ve hassas şekilde inceleyerek bu kanaate varmış olsak da gözden kaçırdığımız herhangi bir ayrıntının olabileceğini de belirtmemiz gerekir.

<sup>90</sup>Nesâî, "Tahâret", 36: 22; İbn Mâce, "Tahâret", 16: 73.

*Mürşidin beşinci vazifesi, belli bir ilmi tahsil ettiren kişinin, aynı müridin önünde, diğer ilimleri kötüleyip aşağılamamasıdır. Yani mürşit, dil hocasının fıkıh ilmini kötülemesi gibi bir tasarrufta bulunmamalıdır.*

*Mürşidin altıncı vazifesi, müridi anlayabileceği şeyle sınırlaması ve onun aklının eremeyeceği şeyi ona iletmemesi ve yüklememesidir. Aksi takdirde müritte anlatılan şeyden kaçma ve hoşlanmama hâsıl olabilir ve akli bulanabilir.*

*Mürşidin yedinci vazifesi reşit olmayan ya da kavrayışı sınırlı olan müride kavrayışına uygun net bilgiler öğretmesidir. Bunun ardındaki ince manalardan bahsetmemelidir. O bunları toplar ve biriktirir, net ve açık olan şeye karşı rağbeti azalırken; kalbinde teşviş meydana gelir. O vakit her biri kendisinin ince ve dakik ilimler için ehil olduğunu zanneder.*

*Mürşidin sekizinci vazifesi, ilmiyle âmil olması ve sözlerinin fiillerini yalanlamamasıdır. Çünkü ilim basiretle; amel ise görmeyle idrak edilir. Görenler ise daha fazladır.<sup>91</sup>*

Robert Frager'e göre Gazâlî'nin bu düşünceleri şeyhin karmaşık görevini anlamada mükemmel bir rehberdir.<sup>92</sup> Gazâlî bu açıklamalarıyla bize, içinde bulunduğu dönemde şeyh tipinin/kavramının talim ve terbiye ağırlıklı misyonunu ve onun mürşit tipine evirildiğini göstermektedir.

### Sonuç

Şeyh, müritlik yolunda vazgeçilmez bir unsurdur. Şeyh kelimesi, kendi semantik alanında önderlik, rehberlik, uzmanlık gibi nitelikleri taşıyan bir terimdir. Tasavvufî bir terim olarak ilk devirlerden beri şeyh kelimesi, müritlere kılavuzluk etme ve onları irşat etme ehliyetine sahip sûfiyi ifade etmiştir. Erken dönem şeyhleri, ilk defa on dördüncü asırda İbn Abbâd er-Rundî tarafından vazifelerine ve rollerine göre bir tasnife tâbi tutulmuşlardır. Buna göre şeyhler "talim şeyhi ve terbiye şeyhi" olarak ikiye ayrılır. Talim şeyhi öğretime dayalı ve herkese lazım olan bilgileri telkin eden kişidir. Terbiye şeyhi ise manevi eğitime yönelik bir metot izleyen ve daha özel bir mürit kitlesine hitap eden kişidir. Rundî'ye göre ilk devir tasavvufunda üstlendikleri görev itibarıyla talim

<sup>91</sup>Gazâlî, *İhyâ*, 1: 53-55.

<sup>92</sup> Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, trc. İbrahim Kapaklıkaya, 5. Baskı (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005), 192.

şeyhlerinden söz edilebilir. Tarikatların teşekkül etmeye başladığı süreçte ise artık terbiye şeyhinden bahsedilebilir. Rundî bazı tasavvuf klasiklerinde yer alan bilgilere dayanarak yaptığı değerlendirmeler sonucunda, terbiye şeyhine sülûk yolunda bir ihtiyaç olmadığı fikrine varmıştır. İbn Haldûn ise keşf ve mücâhede gibi ciddi ve karmaşık aşamalarda bir mürit için terbiye şeyhinin şart ve lazım olduğu görüşündedir.

Bu türden kesin kategorizasyonlar ilk dönem eserlerinde yer almaz. Ancak bazı yakın dönem araştırmacıları da tasavvuf klasiklerindeki bilgilere dayanarak bu tür bir tasnifin yapılacağını iddia etmişlerdir. Onlar sınıflandırdıkları şeyh tiplerini belirli bir döneme hasretmişlerdir. Oysa ilk kaynaklarda yer alan veriler, şeyh-mürit ilişkisi ve şeyhin rolüne dair bu sınırlamaya daha temkinli yaklaşmak gerektiğini göstermektedir. Çünkü erken dönemde de terbiye şeyhliğinin varlığına işaret eden yahut IV./ ( X. ) asır sonrasında talim şeyhliğinden söz edilebilecek bilgilere rastlanmaktadır. O dönemde bir şeyhin, meclisine gelip gidenlerle bir öğretmen-eğitmen olarak alâkadar olmasının ve bunun niteliğinin izleri, şeyhin irşat usulünü ve görevlerini ele alan tasavvuf klasiklerinde sürülebilir.

Bir şeyhin erken dönemde hangi şeyh türünün rolünü yerine getirdiğini anlamaya çalışmak bir dereceye kadar önemli olabilir. Fakat ilk devir tasavvufunda şeyhin bir mürşit olarak müridin terbiyesinde gözettiği bazı usullerin ve yöntemlerin neler olduğunu belirlemek de göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Zira bu, o dönemde hem ideal bir tip olarak şeyhin özelliklerini anlamaya hem de şeyhe biçilen kesin rollerin sıhhatini sorgulamaya yardım etmektedir. Soru-cevap, riyazet ve mücâhede, firâset (yoluyla tahlîl), şeyhin terbiye usullerinden bazılarıdır. Bu yöntemlerden ve uygulama tarzlarından bazılarının aynı zamanda şeyhte bulunması gereken hasletleri ve onun vazifelerini de teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Şeyhin niteliklerine ve eğitim yöntemlerine dair buna benzer pek çok sistemli tespit Kuşeyrî, Hücûvîrî, Gazâlî gibi sûfî müellifler tarafından ortaya konulmuştur.

### Kaynakça

Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

- Attâr, Ebû Hâmid Muhammed b. Ebi Bekr İbrahim Ferîdü'd-Dîn. *Tezkiretü'l-evliya*. Tahran: nşr. İran Milli Kütüphanesi, 2000.
- Attar, Ferîdüddîn. *Evliya Tezkireleri*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Avcı, Casim “Şeyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 49. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ayyıldız, Osman. *Şeyh-Mürîd İlişkilerindeki Psikolojik Süreçlerin Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2002.
- Bilgin, Beyza- Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. 5. Baskı. Ankara: Gün Yayıncılık, 2000.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lüga*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Ed. Chiabotti, Francesco ve diğerleri. *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi Adab*. b.y.: Brill, 2016.
- Coşkun, Muhammet. *Seyr u Sülûk Çerçevesinde Mürîd ve Mürşîd Kimliği*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2018.
- Cour, A. “Şeyh”. *İslam Ansiklopedisi*. 11: 461-462. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Çift, Salih “Hatmü'l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005): 351-376.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. 8 cilt. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî. b.y.:Mektebetü'l-Hilal, ts.

- Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arkûsî. 8. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Fragar, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. trc. İbrahim Kapaklıkaya. 5. Baskı. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1302.
- Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Harrâz, Ebû Saîd. *et-Tarîku ilallah Kitâbu's-Sıdk*, thk. Abdulhalim Mahmûd. Kahire: Matbaatu Hassân, ts.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. nşr. Ahmed Rabbânî. Lahor: y.y., 1387/1967.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. Haz. Süleyman Uludağ. 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Şifâü's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*. thk. Muhammed Mutî el-Hâfız. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 cilt. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Cîze: Hicr, 1418/1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Muhammed Nâsiru'd-Dîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1997/1417.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.

- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Mârif, ts.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism the Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Mahmud Emîn en-Nevevî. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1400/1980.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Mahmud b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989.
- Malamud, Margaret. "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur". *International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994): 427-442.
- Meier, Fritz. "Khurāsân and the End of Classical Sufism". *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Translated By John O'kane. Leiden: Brill, (1999): 189-219.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fi muameleti'l-mahbûb ve vasfi tarîkı'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. 3 cilt. Mısır: Dâru Sâdır, ts.
- Mevlânâ, *Mesnevî (Şark-İslam Klasikleri)*. 6 cilt. trc. Veled İzbudak. 5. Baskı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *er-Riâye li hukûkillah*. thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *Risâletü'l-müsterşidîn*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 2. Baskı. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1391/1971.

- Muhasibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *er-Riaye: Nefis Muhasebesinin Temelleri*. trc. Şahin Filiz-Hülya Küçük. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb İbni Ali. *el-Müctebâ mine's-sünen (Sünen)*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 1420/1999.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Öngören, Reşat. "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 50-52. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Renard, John. "Disciple". *Historical Dictionary of Sufism*. Maryland: The Scarcrow Press, 2005.
- Rundî, İbn Abbâd. "er-Resâilü's-suğrâ". *Mecelletu'l-Meşrik* nşr. Paul Nwyia Sj., 51 (1957): 4-101.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm'ın Mistik Boyutları*. trc. Ergun Kocabıyık. 3. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Seesemann, Rudiger. *The Divine Flood*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Silvers-Alario, Laury. "The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the Shaykh al-Tarbiya and the Shaykh al-Ta'lim". *The Muslim World* New York: Skidmore College, 93 (2003): 69-97.
- Sühreverdî, Abdulkâhir Abdullah. *Avârifü'l-maârif*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakātu's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Taha Abdu'l-Bâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse ve Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.

- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Kitâbu Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn*. 2 cilt. İstanbul: Dâru Kahraman, 1984.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Kitâbu Hatmi'l-evliyâ*. thk. Osman İsmâil Yahya. Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolikiyye, 1965.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Edebü'n-Nefs*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 1413/1993.
- Türk, İdris. *Tarikatlar Öncesi Dönemde Mürşit-Mürîd İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. 3 cilt. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011.
- Wensinck, Arent Jan. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî*. 8 Cilt. Leiden: Mektebetü Beril, 1936-1988.
- Yücel, Ahmet. "Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 50. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Zerrûk, Ahmed b. Ahmed. *Uddetü'l-mürîdi's-sâdik*. thk. es-Sâdik b. Abdurrahmân el-Guryânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.