



ISSN: 2148-8177

Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL: 2016 CİLT: III SAYI: 6
KARS

DOI: 10.17050



DergiPark
AKADEMİK

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Kafkas University
Faculty of Divinity Review
ISSN: 2148-8177 DOI: 10.17050



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İSAM ve ASOS Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in ISAM ASOS and EKUAL Keşif indexes.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayınlanmaktadır.

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal is Semiannual (Spring and Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Yıl / Year: 2016 Sayı / Issue: 6
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000/ Kars
Tel: 0474 225 12 83 - 7605 Faks: 0474 225 12 84
E-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com



T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Kafkas University
Faculty of Divinity Review
Yıl/Year: 2016 Sayı/Issue: 6
ISSN: 2148-8177 DOI: 10.17050

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of Kafkas
University
Faculty of Divinity
Prof. Dr. Sami ÖZCAN (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

Editör Yardımcısı
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

Alan Editörleri
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (İlahiyat)
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY (Edebiyat)
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Eğitim)
Prof. Dr. İsmail DEMİR (Arapça)
Doç. Dr. Ali Osman ENGİN (İngilizce)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK
Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN
Arş. Gör. Gülcan ABBASOĞULLARI
Arş. Gör. Fatma SAĞLAM

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniv.)
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniv.)
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Atatürk Üniv.)
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üniv.)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Üniv.)
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK (Erciyes Üniv.)
Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.)
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN (Uşak Üniv.)
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Üniv.)
Prof. Dr. Turan KOÇ (İstanbul Sebahattin Zaim Üniv.)
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI (Uludağ Üniv.)

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

- Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

KAPAK/COVER DESIGN

- Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

Baskı Tarihi / Publication Date: Temmuz/July 2016

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES *

Prof. Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL	N. Erbakan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU	KTÜ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat F.
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN	Yıldırım B. Üniv.	İlahiyat Fak.

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayın kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre Hakem Kuruluna ekleme yapılabilmektedir.

Prof. Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nevzat Hafız YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncüyıl Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	Ordu Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Seyfullah KARA	Karabük Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Turan KOÇ	S. Zaim Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ali İPEK	Kafkas Üniv.	Fen-Edb. F.

Doç. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Gencer ELKILIÇ	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Orhan BAŞARAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Osman KARA	Namık Kemal Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet E. SEYHAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil BALTACI	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil CELEP	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Turan Özgür GÜNGÖR	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.

BU SAYININ HAKEMLERİ/ REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Oktay KIZILKAYA	Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Orhan BAŞARAN	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ	Ankara Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Adem BALKAYA	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN	Bayburt Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Gürsoy SOLMAZ	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil BALTAÇI	Erzincan Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil CELEP	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ	Atatürk Üniversitesi

Teşekkür

Dergimizin bu sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.

Yayın Kurulu

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Hasan YILMAZ Kur'ân Meali Bağlamında Harfî Tercüme ile Tefsirî Tercüme Türü Arasında Bir Mukayese	1-18
<i>A Comparison Between Literal Translation and Interpretative Translation Kinds With in The Context Of Qur'an's Translation</i>	
Ali İPEK - Ercan CENGİZ Müslümanların Aras Boylarının Fethinde Önemli Bir Karargâh Aruc	19-28
<i>Aruc, an Important Headquarter at The Conquest of Aras Clans by Muslims</i>	
Mehmet Fatih KALIN Shankara Mistisizminde Tanrı	29-39
<i>God in Shankara Mysticism</i>	
Murat VANLI 17. Yüzyıl Divân, Halk ve Tekke Şiirinde Zühd Telakkîsi	40-65
<i>The Idea of Sufism in 17. Center at Divan, Mystic and Folk Poetry</i>	
Halmi MEHMED Bulgaristan'da Halveti Tekkeleri	66-82
<i>Halveti Dervish Lodges in Bulgaria</i>	
KİTAP TANITIMI Fatma SAĞLAM “Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın”	83-89
Dergi Yazım Kuralları	90-92

KUR'ÂN MEALİ BAĞLAMINDA HARFÎ TERCÜME İLE TEFSİRÎ TERCÜME TÜRÜ ARASINDA BİR MUKAYESE

Hasan YILMAZ (*)

Öz

Bu makalede, Kur'ân tercüme teknik ve türleri bağlamında harfî tercüme ile tefsirî tercüme üzerinde durulacak; sonra İslâm tefsir geleneğindeki iki tercüme türü arasında, meal metodolojisi ve çeviri usulü açısından bir mukayese yapılacaktır. Kur'ân'ın kavram ve deyimsel ifadelerini hedef dilde harfiyen tercüme etmek neredeyse imkânsızdır. Kur'ân'ı kaynak dilindeki ilahî, mucizevî söz dizimi, belâgati ve eşsiz üslûbu ile hedef dile aynen taşımak çok zordur. Bu sebeple Kur'ân'ın kavram ve ifadelerini, lafız ve metninden ziyade delalet ettiği mana ve mefhumuna bağlı kalarak, tefsirî tercüme türü veya anlam ve yorum merkezli tercüme ile hedef dillerde anlaşılan manayı aktarmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Meal Metodolojisi, Tercüme Türleri, Harfî Tercüme, Tefsirî Tercüme.

A Comparison Between Literal Translation and Interpretative Translation Kinds With in The Context Of Qur'an's Translation

Abstract

In this article, literal translation and interpretative translation will be focused on within the context of The Holy Qur'an's translation techniques and kinds. Afterwards a comparison with regard to translation methodology and style between two translation kinds in Islamic interpretation tradition will be made. It is almost impossible to translate word for word, namely literal translation or make sense of The Holy Qur'an's concepts and idiomatic expressions in target language exactly. It is also very difficult to transfer into target language within the framework of The Holy Qur'an's source language divine, miraculous syntax, eloquence and unique style, wondrous method. Therefore The Holy Qur'an's concepts and expressions

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı,
hasyil70@atauni.edu.tr.

should be transferred in target languages by review based translation style or adhering conception, meaning by meaning, namely interpretative translation kind considering meaning rather than wording, literal and text.

Key Words: Qur'an, Translation Methodology, Translation Kinds, Literal Translation, Interpretative Translation.

Giriş

Bir meal veya tercümede, metnin kaynak dildeki muhtemel manalarından birini tercih ederek, hedef dile yansıtmak bir yorum işidir. Zira mütercim bu durumda bir ya da birkaç anlam ve yorumu tayin ederek aktarmak zorunda kalmaktadır. Muhtemel mana ve tefsirlerin tamamını yansıtamamaktadır. Bu da çevirilerde ya da meallerde çoğu zaman anlam, belâgat ve estetik kaybına sebep olmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'i sahih bir biçimde, 'kelimesi kelimesine tercüme' ya da meal olarak aktarma, hedef dilde daha işlevsel olması açısından 'anlam ve yorum merkezli tercüme', Kur'ân'ı doğru anlama ameliyesiyle birlikte düşünülmelidir. Zira hedef dillerdeki muhataplar, Kur'ân-ı Kerim'in anlamı ve ilahî mesajı ile ancak meallerle buluşmaktadırlar. Bunun için Kur'ân-ı Kerim'i kaynak dili Arapçadan hedef dillere tercüme ederken yol kazasına uğratmadan 'anlam, söz dizimi, belâgat ve estetik' kaybına yol açmadan taşımak bir gerekliliktir.

'Dilbilim, yorumbilim ve çeviribilim' açısından 'tercüme olgusu'; kelimenin tam anlamıyla bir sanattır. Bu sanat ise, "kelimesi kelimesine birebir çeviri yapma çabası" ile "dil'in işlevine uygun anlamı anlamına tercüme, anlam ve yorum merkezli çeviri yapma" etkinliği arasında bir sentezden ibarettir. Çeviri işleminde dil bilgisi çok önemlidir. Özellikle her iki dili, metnin kaynak dilini ve aktarılacağı hedef dili iyi bilmek gerekir. Her iki dilin bütün imkânları ve her türlü kullanımları çok iyi bilinmelidir. 'Kur'ân tercümesi' söz konusu olduğunda ise, kaynak dili Arapçayı ve tercüme edileceği hedef dilleri de iyi bilmek gerekir. Zira çeviri işlemi söz konusu iki dile hâkimiyet meselesidir. Dolayısıyla bir çevirinin mükemmelliği ya da eksikliği, bu dillere hâkimiyet meselesine bağlıdır.

Bu çerçevede sadece Kur'ân'ı değil, herhangi bir edebî eseri bile kaynak dildeki bütün incelikleriyle, zenginlikleriyle ve dil zevkiyle hedef dile 'mana, belâgat ve estetik' kaybı olmadan aynen aktarmak mümkün değildir. Fakat bu zorluk ve imkânsızlık hedef dillerde yine de anlaşılır bir ifade ve üslûba sahip olmayan çok sayıdaki meal için bir mazeret değildir. Allah kelamı bilgi, ciddiyet, dile hâkimiyet ve belki de hepsinden önemlisi uzun yıllar süren bir gayret ister. Bu anlamda Kur'ân-ı Kerim gerek anlamak gerekse anlatmak, başka bir dile tercüme etmek için uğrunda sarfedilecek her türlü çabaya fazlasıyla lâyıktır. Bu neden-

le tercümelerin anlaşılır bir dil ve üslûp yapısına sahip olmasına; ayrıca kaynak metne bağlı kalmasına özen gösterilmesi gerekir. Tercümelerde en büyük başarı, metinde çeviri kokusu ve tercüme havasını muhataplara hissettirmemektir. Bunu sağlayabilmenin en önemli şartlarından biri de, tercümesi yapılan metnin kaynak dilinde kullanılan deyimsele ifadeleri, kelimesi kelimesine 'harfî çeviri' tarzıyla tercüme etmeyip, hedef dilde deyimsele ifade ve terkiplere anlamı anlamına karşılık gelen tabirleri bulup kullanmaktır.

Her iki dil iyi bilindiğinde böyle bir işi gerçekleştirmek ilk bakışta kolay gibi görünebilir. Ancak çeviri, dil ve edebî sanatların en zoru olarak karşımıza çıkmaktadır. Herhangi bir dilin belli bir toplum ve kültürün ifade aracı olduğunu yani dil dışı, metin ötesi bağlamı da göz önüne getirecek olursak çeviri işinin ne denli güç bir iş olduğu anlaşılacaktır. Çünkü çeviri yapmak için salt dili bilmek, her iki dil bilgisi ve metni salt dilbilimsel yapısıyla ya da dil boyutuyla tanımak yeterli değildir. Bunların dışında o dilin ifade aracı olduğu toplumu, kültürü, dünya görüşü ve hayat tarzını da bilmek gerekmektedir. Zira çeviri etkinliği sadece dilbilimsel bir süreç değil, aynı zamanda yorumbilimsel bir süreçtir. Bunun için metin ötesi ve dil dışı vasatla ilgili geniş bir bilgiye sahip olmak önem arz etmektedir. Çeviri yaparken karşılaşmamız mukadder olan tarih, toplum ve kültür farklılıklarından kaynaklanan güçlüklerin üstesinden gelebilmek için metnin ilk ve doğrudan hitap ettiği çevreyi, orada yürürlükte olan hayat tarzı ve dünyayı algılama biçimini tanımak, ifadelerin atıflarını yakalama bakımından önemlidir. Dolayısıyla 'Kur'ân çeviri'sinde, dil ve üslûp bilgilerinin yanında Kur'ân'ın nazil olduğu ortamı, içti-maî, metin içi, metin dışı bağlamı ve nüzul döneminin sosyo-kültürel yapısını iyi bilmek 'meal metodolojisi / çeviri usulü' açısından bir zorunluluktur.

'Tercüme olgusu' cümleyi bir dilden başka bir dile çevirmek; bir sözün anlamını diğer dilde dengi bir söz ile aynen ifade etmek" anlamına gelmektedir. Bu bakımdan bir dilden diğer bir dile tercüme yapılırken sözün, bütün anlamlarını ve ifade etmek istediklerini göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Bu bağlamda "Kur'ân-ı Kerim'in kaynak dili Arapçadan herhangi bir hedef dile tercüme edilmesi demek, ayetlerinin o dilde anlaşılır bir ifadeyle aynen aktarılmasından ibarettir. Bu sebeple 'tercüme' genel olarak ya asıl 'metne' bağlı kalınarak ya da bu metnin ifade ettiği 'mana ve mefhum' esas alınarak şu iki şekilde yapılabilir: 1. Lafzî (Harfî) Tercüme, 2. Anlam ve Yorum Merkezli (Tefsirî) Tercüme:

1. Harfî Tercüme (Lafzî Tercüme)

Bir mütercim kaynak metne ve metnin lafızlarına bağlı kalarak yaptığı bu tercüme türünde, temel metindeki bütün kelimelere tercüme edilen hedef dilde eşde-

ğerli karşılık ve mana vermeye çalışır. Metne bağlı kalınarak kelimesi kelimesine, harfi harfine yapılan tercümenin ilmî, hukukî eserlerde kullanımı kolay ve pratik ise de edebî eserlerde ve özellikle Kur'ân-ı Kerim'in tercüme edilmesinde uygulanması son derece güç, hatta bazen imkânsızdır. Çünkü Allah'ın mucize kelamı olan Kur'ân'ı bütün belâgat, musiki, dil ve üslûp özellikleriyle hedef dile harfî tercüme etmek imkânsızdır¹.

Bu bağlamda tercüme faaliyeti, tarihi boyunca birçok amaç ve ilkeye bağlı olarak yürütülmüştür. Dolayısıyla tercüme türlerinin çeşitlenmesine bu ilkeler sebep olmuştur. Dilden dile tercüme tarihi içinde bazı mütercimler, tercüme türünü salt bir dilsel aktarım olarak görmüş ve anlamayı okura bırakmışlardır. Bu tercüme ilkesini benimseyen mütercimlerin amacı, okura açıklama yapmak, yani asıl metni anlamsal bir analize tâbi tutmak olmamıştır. Bu mütercimlerin temel maksadı, bir söz nasıl söylenmişse bunu öylece hedef dile aktarmak olmuştur. Dolayısıyla bu tercüme prensibinin uygulanması sonucunda, tercüme tarihinde 'kelimesi kelimesine / sözcüğü sözcüğüne' bir tercüme anlayışı doğmuştur. Bu tercüme türünü 'harfî tercüme' şeklinde adlandırmak mümkündür. Günümüzdeki Kur'ân Meal-lerinin büyük ekseriyeti bu tercüme anlayışına bağlı kalmıştır. Burada asıl metne bağlılık ve metne sadakat ilkesine riayet edilmiştir. İşte 'harfî tercüme' türünün Ülkemizdeki ilk iki örneğini, Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Hasan Basri Çantay'ın 'meal – tefsir'leri oluşturmaktadır.

Harfî tercüme türü, nazım ve tertipteki uygunluğu gözetmekle birlikte tercüme edilen kaynak metnin bütün manalarının muhafazasına da riayet ederek, kelamı bir dilden hedef dile aynen nakletmektir. Bu tür bir tercüme aynı dildeki müteradif veya eşanlamlı kelimeleri birbirinin yerine koymakla da olabilir. Hedef dillere ait aynı manaya gelen kelimeler de olabilir. Böyle bir tercüme aslına uygun olmalı, kaynak metne bağlı kalmalı ve sadakat göstermeli, orijinalinin manasını, üslûp ve belâgatini bulundurmalıdır. Bunun bir tercümede ne kadar zor veya imkânsız

1 Zurkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhîlül-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 121-122; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2012, I, 25-28; Halid Abdurrahman Akk, *Usûlül-Tefsir ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2007, s. 461, 467 vd., 471 vd., 478-479; Mennâ' Halil el-Kattân, *Me-bâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1994, s. 313-314; Süleyman b. Salih el-Karaâvî – Muhammed b. Ali el-Hasen, *el-Beyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'z-Zîlâl, Suudi Arabistan 1994, s. 64-65; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtül-Müfessirîn*, Bilmen Yay., İstanbul 1973, I, 100-102; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996, I, 27-28; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV. Yay., İstanbul 2015, s. 33-34; Paçacı, Mehmet, *Kur'ân'a Giriş*, İSAM. Yay., İstanbul 2006, s. 145-146; Aydar, Hidayet, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yay., İstanbul 1996, s. 58, 233, 236-266, 403-408; İslâmoğlu, Mustafa, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi (Tefsir Usulü)*, Düşün Yay., İstanbul 2014, s. 414-417, 422-423; Hacımüftüoğlu, Halil, *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yay., İstanbul 2008, s. 36, 54-56, 206-207, 234-244.

olduğu aşikârdır². İnsanların eserleri arasında bile bu tür harfî tercüme yapmak oldukça zordur. Bu zorluk ise gerçekten ciddî bir tercüme problemidir. Çünkü beşerî diller arasında söz dizimi, eşdeğerlilik gibi çeşitli farklılıklar vardır. Hele hele velût bir müellifin kullanımıyla çok özel ve özgün bir üslûp kazanmış asıl edebî metnin, hedef dile bütün bu mana ve üslûbunu aksettirecek biçimde tercüme edilmesi ise, giderek imkânsız denecek kadar zorlaşabilir.

İşte bütün bunlar bu tür bir tercümenin ortaya çıkması ve yapılmasına büyük bir engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla böyle bir tercüme türü, Kur'ân için söz konusu olursa, bunun başarıya ulaşması büsbütün imkânsız bir hâle gelir. Bu yüzden Kur'ân'ın, yukarıdaki tanımda geçen harfî tercümeyle tercüme edilemeyeceği hususunda bütün İslâm âlimleri ittifak hâlindeyler. Her meal müellifi de, meallerinin önsözlerinde bu istikamette bir açıklama yapma zarureti her zaman duymuşlardır. Kur'ân hakkında böyle lafzî tercümeyle teşebbüs edildiğinde, bu tercüme türü hiçbir zaman ve her hâlükârda asıl maksadı ifade etmede orijinalinin yerini tutamayacaktır. Bu durumda Kur'ân'ın ilahî ve mucize yönü zayi olacaktır. Kur'ân'ın harikulâde eşsiz nazım ve üslûbu bozulacak; geniş manası kaybolacaktır.

Tercüme tarihinde bazı mütercimler de, tercümeyle anlam ve yorum merkezli bir aktarım olarak görmüş ve kaynak metinde kapalı görünen, çeşitli sebeplerle asıl metinde anlaşılacak özellik arzeden yönleri açıklama istikametine meylenmişlerdir. Bu durumda da ortaya 'anlamı anlamına / anlam ve yorum merkezli tercüme' çeşidi çıkmıştır. Aslında bu tercüme türü bir çeşit 'açıklamalı, izahlı meal – tefsir'dir. Genel anlamda bütün tefsirleri bu tercüme grubu içine katmak mümkündür. Ancak Kur'ân mealleri her ne kadar harfî bir tercüme tekniğini benimsemişlerse de, zaman zaman bazı zaruretlerden dolayı tefsirî tercüme ilkesine müracaat etmekten de kendilerini alamamışlardır.

2. Tefsirî Tercüme (Anlam ve Yorum Merkezli Tercüme)

Bu tercüme türünde ise, kaynak metnin ifade ettiği 'mana' esas alındığından bazı lafızlar hedef dilde tercüme edilmeyebilir, tercümede atlanabilir veya bazı kelimeler ilave edilebilir. Manaya sadık kalınarak yapılan bu tercüme türünde, anlam ve yorum merkezli tercümede mütercim asıl metindeki ifadeleri iyice anladıktan sonra, bu lafızların delalet ettiği mana ya da mefhumunu, anlamı anlamına hedef dile kendi ifadesiyle aktarır³.

2 Zurkânî, II, 122-123; Zehebî, I, 26, 28; Halid Abdurrahman Akk, s. 467-473; Mennâ' Halil el-Kattân, s. 313-314, 317-318; Süleyman b. Salih el-Karaâvî – Muhammed b. Ali el-Hasen, s. 64.

3 Zurkânî, II, 122; Zehebî, I, 25, 28-30; Halid Abdurrahman Akk, s. 475-476, 478-479; Mennâ' Halil el-Kattân, s. 314-318; Süleyman b. Salih el-Karaâvî – Muhammed b. Ali el-Hasen,

Bu tercüme türünde kaynak metindeki her kelimenin, hedef dilde aynen tercüme edilmesi zorunlu değildir. Hedef dilde bu çeşit tercüme, dilin temel amacına uygun olarak daha işlevsel bir niteliğe sahiptir. İşte bu sebeple Kur'ân-ı Kerim'in tercüme edilmesinde Kur'ân'ın harfî tercümesi değil, tefsirî tercümesinin yapılması türü tercih edilmiştir. Bundan dolayı Ülkemizde Kur'ân-ı Kerim'in tercümesi için daha çok 'meal, açıklamalı meal, izahlı meal-i kerim, meal - tefsir ve açıklama - yorum' gibi çeşitli tabirlerin kullanılması veya tercih edilmesi, tercümenin mefhumu dikkate alarak yapıldığını; tercümenin eksik ve yetersiz olabileceğini belirtmek içindir. Zira Kur'ân-ı Kerim'in tercüme edilmesinde lafzî tercüme türüne teşebbüs edildiğinde, yapılan bu tercüme hiçbir zaman ve hiçbir şekilde asıl maksadı ifade etmede, Kur'ân'ın asıl metninin yerini tutamayacaktır. Böylece Kur'ân'ın ilahî ve mucize yönü hedef dilde aynen aksedemeyecektir. Kur'ân'ın harikulâde nazmı, ses ahengi, dil ve üslûp özellikleri aynen ifade edilemeyecektir.

Kur'ân hakkındaki anlam ve yorum merkezli tercüme türü, aslın kelime diziliş tertip ve terki bindeki söz dizimine riayet etmeden doğrudan doğruya mana ve mefhumunun hedef dile serbest olarak anlamı anlamına aktarılmasıdır. Bu tercüme türünde önemli olan bir metnin, kelamın delalet ettiği mana ve maksatların tam olarak hedef dilde ifade edilmesidir. İşte bu sebeple anlamı anlamına serbest tercüme sitili, anlam ve yorum merkezli tercüme türü olarak da adlandırılmaktadır. Bu çerçevede anlamı anlamına tercüme türünü benimseyen mütercim, önce kaynak metnin tertip ve terki binin delalet ettiği mefhum ve maksadı kastederek, bütün bunları bir bütün olarak anlar. Sonra metnin nazmındaki her kelimenin üzerinde durmadan, başkasını bununla değiştirmeye zorlamadan, aslın sahibinin muradına uygun bir şekilde hedef dilde manasını ifade edecek bir kalıba döker. Bu tanıma göre tefsiri tercüme bir tefsir anlamına gelir. Aslın aynı sayılmaz ve onun yerini tutmaz. Belki onun orijinalinin, asıl metninin açıklamalı veya izahlı mealini ya da tefsirini bir dereceye kadar anlatıp, açıklamış olur.

Bu tercüme türü kaynak metnin tercüme edileceği hedef dillerde daha işlevseldir. Kur'ân'ın bu şekilde tefsirî tercümesi caiz görülmüştür. Bununla birlikte başka bir tercüme türünün caiz olabilmesi için, tefsirdeki şartlara riayet edilmesi gerekir. Bu sebeple İslâm âlimleri, beşerin gücü dâhilinde tefsir yapabilme ehliyetine sahip kimselerin, Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmelerinin caiz olduğunda ittifak etmişlerdir. Kur'ân'ın tefsirî tercümesi de bu hükme dâhildir. Bunda hiç şüphe

s. 64-65; Bilmen, I, 100, 103-104; Cerrahoğlu, I, 28-32; Demirci, s. 35-36; Paçacı, s. 146; Aydar, s. 59, 267-281, 403-408; Çiçek, Halil, 20. *Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yay., İstanbul 1996, s. 232-234; İslâmoğlu, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi*, s. 409-425; Hacımüftüoğlu, s. 37-41, 54-56, 73-77, 181, 212-215, 229-233, 234-244.

yoktur. Çünkü tefsirî tercüme aslında bir tefsir demektir⁴. Tefsirî tercüme ifadesi, tefsir ifadesine denk bir tabirdir. Öyleyse tefsirî tercümenin şartı, tefsirdeki genel şartlara riayet etmektir. Başka bir ifadeyle Kur'ân-ı Kerim'i tefsir edebilmek için gerekli kaideler, tefsirî tercüme için de aynen geçerlidir. Bu ilkeler bir müfessirde bulunması gerektiği gibi bir mütercimde de bulunmalıdır. Bu çerçevede tefsirî tercüme temelde Hz. Peygamber'in sünnetine, Arap dili ve edebiyatıyla alakalı dil ilimlerine ve dinde tespit edilmiş usul kaidelerine dayanmak zorundadır. Binaenaleyh mütercim, bozuk inanç ve düşünceden uzak olmalı; Kur'ân'ın temel ilkelerine muhalif inancına göre tercüme yapmamalıdır. Her iki dilin üslûp ve hususiyetlerini çok iyi bilmelidir. Her iki dilin edebî zevkine, gramer kurallarına, belâgat ve fesahatine vâkıf olmalıdır.

Bu çerçevede Arapça bilmeyenlerin Kur'ân-ı Kerim'i anlamaları ancak Kur'ân'ın tercümesi ve meal - tefsiriyle mümkün olabilir. Kur'ân'ı tercüme etmek ise, büyük ve ciddi bir sorumluluk ister. Çünkü burada tercümesi söz konusu olan yüce Allah'ın, sonsuz mucize ilahî kelâmı Kur'ân-ı Kerim'dir. Böyle bir tercümede son derece hassas olunması ve hata yapmaktan kaçınılması gerekir. Ancak sadece hassas davranmak ve dikkatli olmak yeterli değildir. Kur'ân'ı tercüme edeceklerde, bir kısım niteliklerin de bulunması gerekir. Her şeyden önce Kur'ân'ı tercüme etmeye teşebbüs eden bir mütercim, Kur'ân'ın kaynak dili Arapçayı, Arap dili ve belâgatini çok iyi bilmelidir. Daha sonra mütercimin, Kur'ân'ı tercüme edeceği hedef dile de hâkim olması gerekmektedir. Bununla birlikte Kur'ân mütercimi, Kur'ân'ı anlayabilmek için gerekli çeşitli dil ilimlerine, tarih bilgisi ve Kur'ân ilimlerine hakkıyla vâkıf olmak zorundadır. Ayrıca tercüme yaparken çeşitli tefsirlerden de yararlanması bir gerekliliktir. Çünkü bilindiği gibi tefsir külliyyatı ve birikiminin Kur'ân'ın anlaşılmasında katkıları büyüktür. Bu sebeple Kur'ân müterciminin, tercüme ve meal - tefsir yaparken genelde İslâm düşünce geleneğinden özelde de İslâm tefsir geleneği ve usulünden çokça yararlanması gerekmektedir.

3. İki Tercüme Türü Arasında Bir Mukayese

Yukarıdaki açıklamalardan harfî, kelimesi kelimesine tercüme türü ile anlamı anlamına, anlam ve yorum merkezli tercüme türü arasındaki fark(lar) anlaşılacaktır. Burada iki tercüme sitiline, motamot ve serbest tercüme tekniğine dair misaller vermek uygun olacaktır:

4 Bkz. Zurkânî, II, 123-124; Zehebî, I, 27, 29-30; Halid Abdurrahman Akk, s. 471-477; Menâ' Halil el-Kattân, s. 316-317.

a) İsrâ 17/ 29. Ayeti

Bu bağlamda “*Elini boynuna bağlama ve onu büsbütün de açma. (Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma). Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun*”⁵ ayetini, harfî tercüme türüne göre hedef dile çevirmeyi denediğimizde şöyle hareket etmeliyiz: Dilimizde elleri boyuna bağlamayı, eli sıkı olmayı ve onu büsbütün açmayı, büsbütün eli açık olmayı ifade eden bir söz ya da deyim bulmalıyız. Tercüme edilen hedef dilde bulunan eşdeğerli böyle bir kelime veya cümle, çoğu zaman okuyucunun kastettiği mefhumu ifade edemez. Tam aksine bu dili konuşan ve bilenler, Kur’ân’ın ayette yasaklamış olduğu bu manayı bir türlü anlayamaz. Hatta kendi kendine şöyle der: Akl-ı selim sahibi hiçbir kimsenin, Kur’ân’ın yasaklamış olduğu böyle bir fiili kendi kendine yapması düşünülemez.

Bu ayete yapılacak tefsirî tercüme türü böyle değildir: Çünkü tercüme edilen hedef dilin nazım ve üslûbuna uygun olarak, büsbütün eli açık olmayı, israf ve eli sıkı olmayı, cimriliğini ortaya koyacak şekilde o dile tercüme edilir. İlgili ayet harfî tercüme türü ile şöyle çevrilebilir: “Elini boynuna bağlanmış kılma, onu büsbütün de açma. Yoksa kınanmış bir halde oturabilirsin!”. Bu çeviri Kur’ân’ın maksadını tam olarak yansıtmamakta ve okuyucuyu yanlış anlamalara da sevk edebilmektedir. Zira ayetin hedefi cimrilik ve savurganlıktan sakındırmaktır. Bu ayetteki deyimsel ifade, cimrinin cimriliğini ve müsrifin de savurganlığını men eden edebî sanat olarak mesel, temsili bir anlatım⁶ ve mecaz olup, cimrilikle savurganlık arasında makul bir denge ve iktisad⁷ emreder.

Bu tür ayetlerin deyimsel içerikleriyle anlaşılması, kaynak dildeki deyimsel ifadeler hedef dilde eşdeğerli karşılıkların bulunması ‘çeviri – meal usulü’ (meal metodolojisi) açısından bir gerekliliktir. Oysa aynı cümle tefsirî tercüme türü ile şöyle çevrilerek, muhtemel eksik ve yanlış anlamaların önüne geçilebilir: “Elini, boynuna bağlı imiş gibi sıkıp cimri (eli sıkı) olma, büsbütün açarak da savurgan olma. Yoksa (cimriliğinden dolayı)kınanırsın, (eli boş kalmak yüzünden de) pişman olursun”. Bu asıldaki deyimsel ifadenin tefsirî tercümesi “ne cimri ol, ne eli sıkı ol; ne de müsrif, ne de büsbütün eli açık”, “eli sıkı, cimri olma; büsbütün eli açık da, müsrif de olma”⁸ biçiminde olur. Bu mefhumu, “cimri ve müsrif olmama”

5 İsrâ, 17/29. Benzer iki ayet için bkz. Mâide, 5/64 ve Tevbe, 9/67.

6 Bkz. Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., I, 627-628; II, 446-447; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhnûn li'n-Neşr., Tunus 1997, III, 248-250; VI, 78-81, 84-86; Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1971, III, 1710, 1727-1733; V, 3176.

7 Furkan, 25/67.

8 Bkz. Aydar, s. 268-269; Akpınar, Ali, *Kur'ân Tercüme Teknikleri*, Serhat Kitabevi, Konya 2011, s. 21-22; Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, İnsan Yay., İstanbul 2004,

manasını harfî tercüme türüyle veya siliyle elde edemeyiz⁹. Bunu anladıktan sonra hiç tereddüt etmeden böyle bir tercüme türünün, anlam ve yorum merkezli serbest tercüme sitilinin ya da tekniğinin caiz olduğuna hükmetmek zor olmayacaktır.

b) Bakara 2/ 93. Ayeti

Bir diğer örnek ise, Bakara Suresinin 2/93. ayet-i kerimesidir: Bu ayette, Kur'ân'ın deyimsel bir ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla bu deyimsel ifadeyi dilimize tercüme ederken o deyim muhtevasına, delalet ettiği manaya karşılık gelen eşdeğerli bir Türkçe deyimsel ifade bulmak gerekmektedir. İşte böyle bir tercüme de salt lafzen tercüme türü ile değil, ancak tefsirî tercüme türü ile gerçekleştirilebiliriz.

Bu tercüme hedef dil açısından daha işlevsel olup; Kur'ân'ı ve ilgili ayetleri daha iyi anlamaya yöneliktir. Yoksa ilgili ayet veya benzeri deyimsel ifadelerin geçtiği diğer ayetler, kaynak dilden hedef dile salt harfiyen tercüme edildiğinde, meselâ Türkçeye tercüme edildiğinde Türkçede şöyle garip bir ifade meydana gelmektedir: “ (...) *Ve içirildi kalplerine buzağı (...)*”; “ (...) *Ve içirildi kalplerine buzağı (sevgisi) (...)*”; “ (...) *inkârları yüzünden gönüllerine (kalplerine) buzağı içirildi (...)*”; “ (...) *ve küfürleriyle danayı (buzağı) kalplerinde iliklerine işlettirler (...)*”; “ (...) *(Çünkü) küfürleri yüzünden özlerine buzağı (buzağı sevgisi bir su gibi) içirilmiş (iyice işlenmişti) ti...*”; “ (...) *Ve onların küfürleri sebebiyle kalplerinde buzağı – muhabbeti - yerleştirilmişti (...)*”; “ (...) *inkârlarıyla kalplerine buzağı sevgisi içirildi (...)*”¹⁰.

Bu çerçevede ayeti kelimesi kelimesine tercüme türü ile dilimize aktardığımızda, böyle bir ifade veya karşılık meydana gelmektedir. Binaenaleyh bu ayeti veya ayetteki deyimsel ifadeyi anlamı anlamına tercüme türü¹¹ ile tercüme ettiğimizde ise, böyle bir tercüme hedef dilde daha anlaşılır olmakta ve eşdeğerli bir mana ortaya çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'in mana ve içeriğini sadece bilmek veya anlamak isteyenler için tefsirî tercüme türünün kaynak dil dışındaki hedef dillerde daha fonksiyonel olduğunu belirtmek mümkündür. Dolayısıyla bu ayet ve deyimsel ifadenin Türkçedeki tam eşdeğerli karşılığı şöyledir: “ (...) *Çünkü*

s. 78-79, 339-343; Bilgin, Abdülcelil, “Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri”, *Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2010/33, s. 172-174; a.mlf., *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşaf'ı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s. 300-303.

9 Zurkânî, II, 122, 124; Zehebî, I, 28-29; Süleyman b. Salih el-Karaâvî – Muhammed b. Ali el-Hasen, s. 64-65.

10 Bakara, 2/93.

11 Bkz. Gürbüz, s. 321-326; Akpınar, s. 49-50.

inkârları (hakikati örtmeleri) sebebiyle, buzağı(ya tapma) sevgisi iliklerine işle- mişti (...)”.

İşte ayete verdiğimiz meal veya eşdeğerli karşılık, asıldaki deyimsel ifadenin manasının doğru anlaşıldığını ve anlaşılan mananın hedef dilde doğru tercüme edildiğini göstermektedir. Ama hedef dilde bir okur, Rabbimizin Kur’ân’da bu manayı hangi üslûp yapısı ve söz dizimi ile anlattığını merak etse, bu meal - tefsir- de o üslûp ve nazım yapısını bulamaz. İşte tefsirî tercüme türü ile yapılmış meal - tefsirlerin eksikliği de bu yönlerindedir.

Kur’ân’ın bu ve benzeri deyimsel ifadelerini aynen başka bir hedef dilde anlamlandırmak veya harfiyen tercüme etmek neredeyse imkânsızdır. Kur’ân’ı kaynak dilindeki mucizevî söz dizimi, belâgati, deyimsel ifade ve üslûbu ile hedef dile taşımak çok zordur. Bu sebeple Kur’ân’daki bu deyimsel ifadeleri lafız ve metninden ziyade delalet ettiği manaya, teşbih, istiare, temsil ve mecaz gibi içerdiği edebî sanatlarla¹² bağlı kalarak anlam ve yorum merkezli tercüme sitili ile hedef dillerde anlaşılana aktarmak gerekir.

Kur’ân-ı Kerim’de harfî tercüme türü ile çevrilmesi hiç mümkün ol(a)mayan bazı çokanlamlı ayetler¹³ de bulunmaktadır. Bundan dolayı diyebiliriz ki, Allah’ın sonsuz mucize ilahi bir kelimullah¹⁴ olan Kur’ân’ı belâgat, nazım ve üslûbuyla kaynak dili Arapçadan hedef dile harfî tercüme yoluyla tam ve doğru bir şekilde çevirmek mümkün değildir. Bu bakımdan çoğunlukla bu tür bir tercüme, asıl metnin anlam dünyasını çok zor aksettirmektedir. Bu sebeple ilgili tercüme türü edebî eserlerde ve özellikle Kur’ân-ı Kerim’de uygulanması son derece güç, hatta bazen imkânsız görülen bir tercümedir. Metne bağlı veya harfî harfine tercüme, bilimsel ve hukukî eserler için kolay ve pratik bir seçenek olarak addedilmektedir.

c) *Hicr 15/ 9. Ayeti*

Meselâ Hicr Suresinin 15/9. ayeti, “Şüphesiz ki, bu Zikri (Kur’ân’ı) biz indirdik ve muhakkak onu yine biz koruyacağız” şeklinde tercüme edilir. Hâlbuki

12 Zemahşerî, I, 297; İbn Âşûr, I, 611-612; Yazır, I, 419, 421-422.

13 Bkz. Bakara, 2/138; A’râf, 7/149, 154; İsrâ, 17/13, 84; Kehf, 18/11, 22, 42; Hac, 22/9; Furkan, 25/27; Sâffât, 37/93; Kalem, 68/16, 20, 42; Kıyâme, 75/29; Kâri’a, 101/9... Bu ve benzeri ayetlerin harfî ve tefsirî tercüme türü ile çeviri örneklerine dair bkz. Bilgin, Abdülcelil, *Kur’an’daki Deyimler ve Zemahşerî’nin Keşşaf’ı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008; a.mlf., *Kur’an’da Deyimler ve Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Rolü*, Pınar Yay., İstanbul 2003; a.mlf., “Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri”, *Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2010/33, ss. 169-184; Aydar, Hidayet, *Kur’ân-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, Kur’an Okulu Yay., İstanbul 1996; Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, İnsan Yay., İstanbul 2004; Hacımüftüoğlu, Halil, *Kur’an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yay., İstanbul 2008.

14 Bkz. Bakara, 2/75; Tevbe, 9/6.

İlgili ayetin, “(...) Şüphesiz ki, onu (Kur'ân'ı) biz koruyacağız” cümlesinin aslında üç tane tekit unsuru bulunmaktadır. Bunlar Arapçada “inne”, “tekit lâm”ı ve cümle fiil olarak değil de isim cümlesi olarak zikredilmiş olmasıdır. Kaynak dilde daha vurgulu bir anlatım¹⁵ söz konusudur. Çünkü Arapçada isim cümlesi, mana bakımından fiil cümlesinden daha vurguludur. Belki bu tekit unsurlarını gözetenek ayeti başka bir hedef dilde, “Şüphesiz ki, bu Zikri (Kur'ân'ı) kesinlikle biz indirdik ve muhakkak onu (Kur'ân'ı), kesinlikle biz koruyacağız...”¹⁶ şeklinde daha doğru tercüme etmek mümkündür. Ancak bu da aslın vecizliği karşısında bozuk bir tercüme olur. Çünkü bir dilde üç tekit ifadesini sıralamak edebî üslûp açısından doğru değildir.

İşte tercüme sanatı genel olarak ya asıl metne bağlı kalarak, kaynak dilin imkân ve sınırları çerçevesinde ya da metnin anlamı öncelenerek iki şekilde yapılabilir: Metne bağlı tercüme, asıl metindeki bütün kelimelere tercüme edilen hedef dilde eşdeğerli karşılık vermeye çalışır. Diğerinde ise anlam esas alındığından, tercüme faaliyetinde yerine göre bazı kelimeler atlanabilir veya ilave edilebilir. Bununla birlikte Kur'ân'ın bu özellikleri tercümesine engel değildir ve Kur'ân'ın mesajı, dili ne olursa olsun her insana ulaşmalıdır.

Burada şunu ifade etmek gerekir ki, tüm zorluklarına rağmen Kur'ân bütün dünya dillerine çevrilmeli ve böylece Allah'ın mesajı, tüm insanlığa ulaştırılmalıdır. Aksi takdirde insanlığın büyük çoğunluğu, bu yüce mesajı asli kaynağından öğrenme imkânından mahrum kalacaktır¹⁷. Bu çerçevede anlamı esas alan tefsirî tercüme türünde mütercim, asıl dildeki ifadeleri iyice anladıktan sonra bunların içerdiği mefhumu kendi üslûp ve ifadesiyle diğer dile aktarır. Bu tercüme türünde, cümledeki her harf ve kelimenin tercüme edilmesi zorunlu değildir. Aslına bakılırsa bu tercüme de, Kur'ân'ın bütün mana ve maksatlarını ortaya koyacak nitelikte değildir. Şayet Kur'ân'ın tercümesi söz konusu ise, bu durumda zorunlu olarak tefsirî tercüme akla gelir.

İşte Türkiye'de Kur'ân-ı Kerim tercümesi yerine daha çok ‘meal’ kelimesinin kullanılması, tercümenin anlam esas alınarak yapıldığını, baştan eksik ve yetersiz olabileceğini, sonuçta Kur'ân'ın yerini tutmadığını belirtmek içindir. Bilindiği gibi Kur'ân, hem lafız hem de mana yönüyle Allah kelâmı olduğundan onun tam olarak tercümesini yapmak mümkün değildir. Yani insan bütün gücünü ortaya koyarak Kur'ân'ı tercüme etse de bu hiçbir zaman, onun bütün mana ve maksatlarıyla ilgili mükemmel bir tercüme olarak nitelendirilemez. İşte söz konusu

15 Zemaşerî, II, 387-388; İbn Âşûr, VI, 20-22; Yazır, V, 3041-3044.

16 Hicr, 15/9.

17 Halid Abdurrahman Akk, s. 463-466, 478-481; Mennâ' Halil el-Kattân, s. 316-318.

imkânsızlık nedeniyledir ki, yapılan Kur’ân çevirilerine tefsir literatüründe ‘tercüme’ denilmemiş, bunun yerine daha ılımlı ve yapılan işin mahiyetine daha uygun olan ‘meal’ kelimesi kullanılmıştır. Son tahlilde Kur’ân’ın ifade ettiği bütün manalarını, tercüme yoluyla aktarma ve aksettirmenin imkânsızlığı düşünülürse, tercüme yerine meal kelimesini kullanmanın ne kadar isabetli olduğu kolaylıkla görülebilir¹⁸.

Bu tercüme ilgili deyimsel ifadenin Türkçeye literal ve lafzen tercümesinden ibarettir. Dolayısıyla hedef dilde bir okur veya muhatap, bu tercümeden herhangi bir mefhumu ulaşamaz. Herhangi bir hüküm ve sonuç elde edemez. Bu sebeple deyimsel ifadeden anlaşılan mana ve muhtevanın hedef dilde yansıtılması gerekir. Diğer bir ifadeyle bu deyim kaynak dilde neye delalet ediyorsa, hangi manaları taşıyorsa o anlaşılan içerikle aynen hedef dilde eşdeğerli bir karşılık ile tercüme edilmesi gerekmektedir.

d) Meryem 19/4. Ayeti

Başka bir deyimsel ifade, Meryem Suresinin 19/4. ayetinde geçmektedir: Bu deyimsel ifadeyi de “Saçı alevlenmek, baş alevlenmek, kemikleri erimek ve kemikleri zayıflamak” şeklinde dilimize kelimesi kelimesine aktarabiliriz: “(...) kemik gevşedi benden (vücudumdan), ve baş bembeyaz alev aldı, (...)”; “ (...) Benim kemiğim yıprandı. Başımın saçı tutuştu (...)”; “ (...) Ya Rabbi, Ey Rabbim! Muhakkak benim kemiklerim zayıfladı, başımın tüyü de tutuştu (...)”, “Rabbim! Elden ayaktan kesildim, gücümü kaybettim, kemiklerim zayıfladı / gevşedi; artık çok yaşlandım; saçlarım da ağardı”.

Eğer ana dili Kur’ân dili Arapça olan birisinin zihninde, bu ayetteki deyimsel ibare; kaynak dilde yaşlılığı, güçsüzlük ve takatsizliği çağrıştırıyorsa yapmamız gereken, söz konusu deymi hedef dilde de bu anlamlarla tercüme etmek olacaktır, olmalıdır. Aksi takdirde böyle bir ibareyi tercüme ettiğimizi belirtmek, ispatlanması güç bir iddia olacaktır. Bu ibarenin aslındaki belâgat, teşbih, istiare ve mecaz yönü aksettirilmeli, ilgili söz sanatlarındaki mana incelikleri¹⁹ ve edebî anlatım tarzı da hedef dilde eşdeğerli karşılığını bulmalıdır.

18 Daha geniş bilgi için bkz. Demirci, s. 34-36; Paçacı, s. 145-146; Akpınar, s. 24-28; Aydar, s. 240 vd.; Bilgin, Abdülcelil, *Kur’an’daki Deyimler ve Zemahşeri’nin Keşşaf’ı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s. 11-14, 48-54, 339-340; a.mlf., “Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri”, *Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2010/33, ss. 169-184; Gürbüz, s. 70-76, 769-776; Özgel, İshak, *Kur’ân’ın Türkçe’ye Tercümesinde Söz Dağarcığı (M. Hamdi Yazır Meâli’nde Ağızlardan İstifade Örneği)*, İdeal Ajans, Isparta 2008, s. 178-202, 321-332; a.mlf., “Neden Kur’ân Tercümesi Değil, Kur’ân Meâli”, *SOBE Dergisi*, Isparta 2006/2, s. 22; İslâmoğlu, *Kur’an’ı Anlama Yöntemi*, s. 409, 414-420, 422-423.

19 Zemahşeri, II, 502; İbn Âşûr, VII, 63-65; Yazır, V, 3299-3300.

Ancak kaynak dilde bu şekilde yer alan ilgili deyimsel ifadeleri, hedef dilde de eşdeğerli anlamı anlamına bir deyimsel ifadeyle karşılamak mümkündür. Bunun için tercümede deyimsel çeviri tekniğinden yararlanılmalıdır. Bu usul, Arapça deyimlerin Türkçe deyim karşılığını verme yahut Arapça deyim olmayan ifadeyi Türkçe bir deyimle karşılama şeklinde olabilir. Bu metodun olumlu yanları olduğu gibi, bazı sakıncaları da vardır. Şöyle ki, kaynak dilde kullanılan deyim tam karşılığı hedef dilde bulunmayabilir. Yahut hedef dildeki deyim farklı kelimelerden oluşabilir. Kaynak dilde deyimsel anlatım olmadığı halde, mütercim deyimsel anlatıma başvurabilir. Bu durumda kaynak metindeki anlatım tam olarak yansıtmayabilir.

Burada yapılması gereken, tefsirî tercüme tekniği ile bir çeviri yapmak ve kaynak dildeki deyimlere, hedef dilde eşdeğerli en uygun karşılıkları bulmaktır. Kur'ân'daki deyim ve deyimsel ifadeleri çevirirken asıl metne motamot bağlı kalarak bunları, kelimesi kelimesine tercüme tekniği ile bir çeviri yapmak sonuçta anlamlı ol(a)mayan, dil ve üslûp bakımından tuhaf ifade yapısına sahip bir tercümenin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Oysa hedef dildeki bu tür ifadelerin, doğru olduklarını kabul etmek bir yana bunların anlamlı birer ifade olduklarını belirtmek bile çok zordur. Bu konuda bazı Türkçe meal – tefsirlerin başarılı olduklarını da belirtebiliriz. Bu bağlamda deyimsel ifadeleri, anlaşılabilir hedef dile taşıyarak anlam ve yorum merkezli tercüme türü²⁰ ile şu şekilde aktarabiliriz:

“Kemiklerim zayıfladı; Kemiklerim eridi; Belim büküldü; Saçım aklar düştü; Saçım başım tutuştu; Saçım başım ağardı”; “Bende kemik gevşedi; baş ihtiyarlık aleviyle tutuştu (...); “ (...) Kemik gevşedi bende, ihtiyarlıktan saçım başım beyaz alevle tutuştu (...); “ (...) Kemiklerim zayıfladı, saçım başım ihtiyarlıktan ağardı (...); “ (...) Kemiklerim zayıfladı, eridi. Başımdaki saçlarım ağardı. Beyaz alevler gibi tutuştu (...), “Ey Rabbim! Artık çok yaşlandım. Kemiklerim erimeye yüz tuttu. Saçlarım da iyice ağardı”, “ (...) Kemiklerim inceldi, zayıfladı, saçım sakalım ağardı, apak oldu”, “Rabbim! Dedi, benden (vücudumdan) kemiklerim zayıfladı ve saçım başım ağardı..”, “Şöyle demişti: “Rabbim işte karşıdayım. Kemik gevşedi bende. İhtiyarlıktan başım beyaz alevle tutuştu..”²¹.

Sonuçta her iki tercüme türünde de asıldaki söz sanatları, estetik ve nazma dair anlam kayıpları meydana gelmektedir. Ancak hedef dilde, Kur'ân'ın mana ve

20 Bkz. Gürbüz, s. 303-312, 330-332, 767-776; Akpınar, s. 49-50, 53; Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşaf'ı*, s. 11-14, 72-74, 106-108, 339-340; a.mlf., “Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri”, s. 178-180.

21 Meryem, 19/4.

içeriğini öğrenmek isteyenler için bu tür bir tercüme daha işlevseldir²². Asıldaki muhteva, hedef dile de yansıtılmakta ve eşdeğerli karşılanmaktadır. Bu tercüme türü de Kur’ân’ın mana ve muhtevasını anlamak isteyenler için, mefhuma ulaşmaya yönelik tefsirî tercüme tarzıdır. Yukarıdaki örneklerden iki tercüme türü arasındaki farkı görmek mümkündür.

Kur’ân-ı Kerim’in mana ve içeriğini bilmek veya anlamak isteyenler için tefsirî tercüme türünün, kaynak dil dışındaki hedef dillerde daha fonksiyonel olduğunu belirtmek mümkündür. İşte ayete verdiğimiz meal veya eşdeğerli karşılık, asıldaki deyimsel ifadenin manasının doğru anlaşıldığını ve anlaşılmanın, hedef dilde doğru tercüme edildiğini göstermektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur’ân tercümesinde ‘lafzî tercümenin’ zorlukları sebebiyle Kur’ân’ın lafzî değil, ‘tefsirî tercümesinin’ yapılması yolu tercih edilmiştir. İşte Ülkemizde Kur’ân-ı Kerim’in tercümesi için daha çok ‘meal (Kur’ân-ı Kerim Meali)’ kelimesinin kullanılması, tercümenin asıl metnin ifade ettiği ‘mana ve mefhumu’ dikkate alarak yapıldığını; ayrıca tercümenin yetersiz olabileceğini belirtmek içindir. Nitekim ‘meal’ kelimesi sözlükte “bir şeyin varacağı yer”; ıstılahta ise “bir sözün, bir cümlenin anlamının her yönüyle aynen değil de mefhumuna göre biraz noksanıyla hedef dilde ifade edilmesi” anlamına gelmektedir. Bu sebeple müfessir Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Hasan Basri Çantay, ‘Kur’ân-ı Kerim Tercümesi’ yerine ‘Kur’ân-ı Kerim Meali’ tabirini²³ kullanmışlardır.

Kur’ân-ı Kerim’in tercümesinin ya da mealinin yapılıp yapılamayacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak ittifak edilen husus, Kur’ân’ın ilahî ve mucize kelam, dil ve üslup özelliklerinden kaynaklanan tercüme zorluklarının, onun tercümesine engel olmaması gerektiği ve Kur’ân’daki mesajların dili ne olursa olsun her insana ulaştırılmasıdır. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerim, hedef dillere tercüme edilmiştir. Çünkü kaynak dili olarak apaçık bir Arapça ile indirilmiş olmasına karşın, onun muhatapları yalnız Araplar değil, çeşitli dillere sahip olan

22 Bilgin, Abdülcelil, “Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri”, *Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2010/33, s. 178-182; Aydar, s. 267-270, 320-321, 403-408; Akpınar, s. 49-50, 53; Gürbüz, s. 330-332.

23 Daha geniş bilgi için bkz. Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili, (Mukaddime) kısmı*, Eser Neşr., İstanbul 1971, I, 8-19, 30; Çantay, Hasan Basri, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm (İzahlı Meâl-i Kerîm) (Önsöz kısmı)*, Çantay Neşr., İstanbul 1985, I, 5-10; Karşı, İbrahim Hilmi, “Çeviri Kuramları Açısından M. Hamdi Yazır’ın Çeviri Yöntemi”, *Kur’ân Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007, II, 41-67; Yılmaz, Hasan, “Elmalılı ve Çantay’ın ‘Mukaddimeleri’ Özelinde ‘Çeviri Olgusu’ ve ‘Kur’ân Meâllerine’ Dair”, *Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2008/30, ss. 93-119.

bütün insanlardır. Öyleyse diğer insanların, Kur'an'dan faydalanmasına engel olmak doğru olmaz. Bu yüzden Kur'an'ın, Arapça dışındaki hedef dillere tercüme edilmesi ya da meal olarak aktarılması gerekir. Evrensel bir özellik taşıyan her mesajın yaygınlaşmasının tek yolu budur.

Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim, çeşitli hedef dillere tercüme edilmiş veya farklı dillere meal olarak aktarılmıştır. Kur'an-ı Kerim'in tercüme edildiği dillerden biri de dilimiz Türkçedir. Ülkemizde bugüne kadar yapılan Kur'an-ı Kerim tercümelerinin veya meallerinin sayısı, kesin rakam vermek güç olmakla birlikte el'ân iki yüz civarındadır. Günümüz Türkiye'sindeki Müslümanlar Kur'an Mealleri, telif ve tercüme Kur'an Tefsirleri (sayısı el'ân otuz civarında) bakımından oldukça zengin bir mirasa sahiptir²⁴. Bugün Kur'an'ın neredeyse bütün dünya dillerinde sahil tercümeleri / mealleri bulunmaktadır. Ancak burada bilinmesi gereken bir mesele de Kur'an meallerinin, kaynak dili Arapça olarak başka kelimelerle ifade edilmiş ya da hedef dillere meal olarak aktarılmış hâlinin, hiçbir şekilde Kur'an-ı Kerim'in aslının yerine geçemeyeceğidir.

Doğru ve başarılı bir tercüme yapabilmek için en azından iki dili, bunların anlatım imkânlarını çok iyi bilmek; tercüme edilecek metni iyi anlamak ve derinliğine kavramak; mesajı iyi tahlil etmek; bu mesajın kaynak dil dışındaki hedef dillere en iyi nasıl aktarılabilirliğini, tercümeye teşebbüs etmeden önce iyi kestirmek gerekir. Bunun yolu ise, ancak sağlam bir 'anlama – meal / çeviri - yorumlama' usulünden geçer. Zira her lisan bir dünyadır. Bu durumda tercüme, iki dünya arasında mekik dokumaktır. Bir mealin amacı, murad-ı ilahîyi kaynak dilden hedef dile taşımak olmalıdır. Bu anlamda bir mealin çeviri usulünde bazı ilkelerin bulunması elzemdir. İşte bir mealin iddiası kaynak metindeki manayı hedef metne, dile mümkün olduğunca yol kazasına uğratmadan ve yolda zayi etmeden taşımaktır. Amacı bu olan hiçbir meal, yorumdan yüzde yüz arındırılamaz. Zira her çeviri bir yorum faaliyetidir. Bunun için mealin / çevirinin ya bir usulü olmalı ya da bir usule tabi olmalıdır. Kur'an meali hazırlamak, vahyin anlamını farklı bir dile taşımak gibi oldukça ağır bir sorumluluktur. Böyle bir sorumluluğun altına girenin mutlaka bir usulü olması gerekir.

24 Öztürk, Mustafa, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsir'in Serencamı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 10-12, 13 vd., 145-152. Ayrıca bkz. Akdemir, Salih, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (eleştirel bir yaklaşım)*, Akid Yay., Ankara 1989, s. 32-38, 39 vd.; a.mlf., "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1988, II/8; Sülün, Murat, *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, Ensar Neşr., İstanbul 2011, s. 172; Özgel, *Kur'an'ın Türkçe'ye Tercümesinde Söz Dağarcığı*, s. XIII-XIV; Gürbüz, s. 23 vd., 49-56; İslâmoğlu, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi*, s. 423-425.

Sonuç olarak, Kur'ân tercümelerinin veya meallerinin sahilik hudutları içinde kalmış olanlarının her çeşidi, Kur'ân'dan yalnızca bir mana çerçevesi sunmaktadır. Ancak Kur'ân'ın çok geniş manaları, meal ve tefsirlerdeki kadar değildir. Ondan herkes nasip ve kudreti nispetince ilim devşirecek; ne var ki herkes, ancak Allah'ın kendisine nasip ettiği kadarını anlayacak; sonsuza açılan manaları anlatılmak ve tercüme edilmekle bitip tükenmeyecektir²⁵. Çünkü Kur'ân'ın anlam(lar)ı tüketilemez. Zira Kur'ân'ın nüzülü bir kez vaki olup bitmiştir, fakat tenezzülâtı ise kıyamete kadar sürecektir. Kur'ân-ı Kerim, kelimullah'tır, Allah'ın sonsuz ve sınırsız bir sıfatı olan kelimadır, çeviri ve meal ise onun manasının, kullar tarafından ifade edilmesidir. Bunların biri ilahî, diğeri beşerîdir.

Neticede meallerin farklılığı bir problem gibi sunulmamalıdır. Mealler arasındaki farklılık, çeşitli yaklaşım ve alternatif anlam tercihleri asla Kur'ân'a zarar vermez. Her farklı mana belki tercümenin eksik bir tarafını görmeye vesile olur. Her meal, Kur'ân'ı anlama yolunda bir menzildir. Bu çerçevede her meal, Kur'ân-ı Kerim'i anlama yolunun 'me'âlim' (işaret taşları) hükmündedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'i anlama ve çeşitli dillerdeki bütün muhataplarla buluşturmanın en temel aracı; Kur'ân Mealleridir. Daha sonra ise Kur'ân'ın özlü meal – tefsirleridir; Kur'ân'ın geniş tefsir külliyatıdır. Zira meal, insanı bilgilendirir; ona kılavuzluk eder; ama bilginleştirmez. O halde, Kur'ân her şeyden önce ilahî bir kılavuz olduğu bilinciyle anlaşılabilir okunmalıdır. Bunun için de insanlar meallerden soğutulmamalı, aksine meallerle daha sıcak bir ilişki kurmaya yönlendirilmelidir²⁶.

25 Bkz. Kehf, 18/109; Lokman, 31/27.

26 Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İslâmoğlu, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi*, s. 409-425; Sülün, *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, s. 170-173, 306-309.

Kaynakça

- Akdemir, Salih, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (eleştirel bir yaklaşım)*, Akid Yay., Ankara 1989.
- _____, "Cumhuriyet Döneminde Yayımlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1988, II/8.
- Aydar, Hidayet, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yay., İstanbul 1996.
- Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşaf'ı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008.
- _____, *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- _____, "Harfî ve Tefsirî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri", *Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2010/33 (ss. 169-184).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yay., İstanbul 1973.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm (İzahlı Meâl-i Kerîm) (Önsöz kısmı)*, Çantay Neşr., İstanbul 1985.
- Çiçek, Halil, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yay., İstanbul 1996.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV. Yay., İstanbul 2015.
- Gürbüz, Faruk, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Hacımüftüoğlu, Halil, *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yay., İstanbul 2008.
- Halid Abdurrahman Akk, *Usûlü't-Tefsir ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhnûn li'n-Neşr., Tunus 1997.
- İslâmoğlu, Mustafa, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi (Tefsir Usulü)*, Düşün Yay., İstanbul 2014.
- Karlı, İbrahim Hilmi, "Çeviri Kuramları Açısından M. Hamdi Yazır'ın Çeviri Yöntemi", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu – eleştiriler ve öneriler -*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB. Yay., Ankara 2007.
- Mennâ' Halil el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1994.
- Özgel, İshak, *Kur'an'ın Türkçe'ye Tercümesinde Söz Dağarcığı (M. Hamdi Yazır Meâli'nde Ağızlardan İstifade Örneği)*, İdeal Ajans, Isparta 2008.
- _____, "Neden Kur'an Tercümesi Değil, Kur'an Meâli", *SOBE Dergisi*, Isparta 2006/2.
- Öztürk, Mustafa, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsir'in Serencamı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'an'a Giriş*, İSAM. Yay., İstanbul 2006.
- Süleyman b. Salih el-Karaâvî – Muhammed b. Ali el-Hasen, *el-Beyân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetu'z-Zılâl, Suudi Arabistan 1994.
- Sülün, Murat, *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi*, Ensar Neşr., İstanbul 2011.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşr., İstanbul 1971.

Yılmaz, Hasan, “Elmalılı ve Çantay’ın ‘Mukaddimleri’ Özelinde ‘Çeviri Olgusu’ ve ‘Kur’ân Meâllerine’ Dair”, *Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 2008/30 (ss. 93-119).

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2012.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Viücâhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts..

Zurkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

MÜSLÜMANLARIN ARAS BOYLARININ FETHİNDE ÖNEMLİ BİR KARARGÂH ARUC

Ali İPEK (*)

Ercan CENGİZ (**)

Öz

İslâm dininin çeşitli coğrafyalardaki insanlara tebliği ve İslam hâkimiyetinin yayılması yönünde başlatılan fetih hareketlerinin önemli bir kısmı Hulefâ-yı Râşidîn döneminde gerçekleştirilmiştir. Hulefâ-yı Râşidîn döneminde gerçekleştirilen fetih hareketlerinin önemli bir kısmı Doğu Cephesi'nde yürütülmüştür. Doğu Cephesi'deki fetihlerin bir bölümü, dönemin coğrafî adıyla Ermeniyeye'de gerçekleştirildi. Bu coğrafyanın İslâm hâkimiyetine alınışında, Habib b. Mesleme'nin başında bulunduğu Şam'dan gönderilen İslâm ordusu öne çıkmıştır.

Erzurum'un (Kalikala) fethinden sonra başlayan Ermeniyeye fetihleri Gürcistan'da Tiflis'in fethine kadar sürdü. İslâm ordusu bu fetihler sırasında, bazı önemli merkezleri karargâh olarak kullanmıştır. Karargâh olarak kullanılan merkezlerden biri de Alagöz Dağı eteğinde müstahkem bir konuma sahip olan Aruc Kalesi idi. Vanand ve Şirak bölgelerinin fetihleri de bu kaleden gönderilen İslâm birlikleri tarafından gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aruc Kalesi, Aras, Kafkasya, Habib b. Mesleme, Alagöz Dağı

Aruc, an Important Headquarter at The Conquest of Aras Clans by Muslims

Abstract

The activities of the invitation to Islam to the people living in various regions and important part of the activities of conquest which started to spread the domination of Islam happened during the period of Rashidun Caliphs. An important part of

* Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
ali_ipek025@mynet.com

** Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
ercancengiz1976@gmail.com

the activities of conquest during the period of Rashidun Caliphs were carried out in Eastern Front. A part of the conquest in Eastern Front were carried of in Ermeniye, which is the geographical name of the region. When this region was taken under the control of Islamic domination, army of Islam which were sent from Damascus in the commandn of Habib b. Mesleme, became prominent in the conquest of this region.

The conquests of Ermeniye, which started with the conquest of Erzurum (Kakilaka). continued until the conquest of Tblisi. During these conquests, army of Islam used some important centers as headquarters. Castle of Aruc, which was built at the skirt of the mountain Alagöz, was one of these headquarters. The conquests of Vanand and Şirak regions were carried out with the Islamic troops, which were sent from this castle.

Key Words: The Castle of Aruc, Aras, The Caucasus, Habib b. Mesleme, The Mountain of Alagoz

Giriş

Semavî dinlerin ortak özelliği tebliğ esasına dayanmalarıdır. 610 yılında Hz. Muhammed'e (a.s.) gönderilmeye başlanan son tevhid inancı, İslâm dini için de aynı esas emrediliyordu.¹ Hz. Peygamber de, 23 yıllık Mekke ve Medine dönemlerini kapsayan risalet görevi sırasında bu esas üzerine tebliğ görevini sürdürmüştür.² İslâmiyet, bu zaman içinde Arap Yarımadası'nda yayılmış, yabancı devlet hükümdarlara yazılan İslâm'a çağrı mektuplarıyla da dünyaya açılışın adımı atılmış oluyordu.³

Hz. Peygamber'in irtihalini müteakip başlayan Hulefâ-yı Râşidîn döneminde Arap Yarımadasının dışına açılışın fiilî adımları atılmaya başlandı. Doğu, Batı ve Kuzey cephelerinde sürdürülen ve İslâm dininin birer tebliğ hareketi olan fetihlerle Irak, İran, Elcezîre, Suriye ve Mısır İslam Hilafet Devleti'nin hâkimiyetine alındı.⁴

1 Bk. El-Mâide, 67, 99.

2 Mekke ve Medine dönemleriyle ilgili bkz. İbn İshak, Muhammed, *Siyer*, Yay. Haz. M. Hamidullah, trc. Sezai Özel, Akabe yay., İstanbul 1988, s. 191; Şükrî Faysal, *Hareketi'l-Fethi'l-İslâmî fi'l-Karni'l-Evvel*, Mısır 1952, s. 10; İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakâ vd., t.y.y., III-IV, 480.

3 Mektup metinleriyle ilgili bkz. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1407/1987, III, 237 vd.; Muhammed Hamidullah, *Mecmuatu'l Vesâk es-Siyasiyye*, Beyrut 1405/1985, s. 103,107,135-154.

4 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyât, el-Uşfurî *Târîh*, nşnr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1414/1992, s. 84-108; Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. el-Vazîh *Târîhu'l-*

Hulefâ-yı Râşidîn dönemi İslâmî fetihlerinin bir bölümü de, Doğu Anadolu'nun da içinde bulunduğu, o dönem de Arap kaynaklarının coğrafi adlandırması olan Ermeniye de ve bunu müteakip Kafkasya'da sürdürüldü.⁵ İslâm ordularının bu coğrafyaya ilk akınları Hz. Ömer döneminde (13-23/7634-644) gerçekleştirildi. Bölgenin fethinde daha sonra önemli rol üstlenecek Habib b. Mesleme de bir takviye birliğinin başında bölgeye gönderilmiştir.⁶ Ancak bu akınlar fetih amacından çok keşif ağırlıklı birer askeri harekât olmaları nedeniyle, Müslümanlar bu ilk akınlarda bölgede kalıcı hâkimiyet sağlayamadı.

Ermeniye'de asıl kalıcı fetih hareketleri Hz. Osman döneminde (24-35/644-656) başlatıldı. Savaşlardaki becerisiyle tanınan Habib b. Mesleme, Halife Hz. Osman tarafından, Ermeniye'nin fethiyle görevlendirildi (25-26/645-646).⁷ Ermeniye fetihlerine Erzurum'la (Kalikala/Theodosiopolis) başlayan Habib b. Mesleme, Bagrevand, Taron, Vaspurakan, Ararat, Şirak, Vanand gibi büyük bir kısmını Doğu Anadolu'daki dönemin idarî bölgelerinin oluşturduğu yerleri İslâm hâkimiyetine alarak, ilerleyişini Gürcistan'ın merkezi Tiflis'e kadar sürdürdü.⁸

Habib b. Mesleme'nin, başında bulunduğu İslâm ordusu bölgede fetihlerini sürdürürken, bazı yerlerde karargâh kurduğu görülüyor.⁹ Bu karargâhlar genelde kervan yolları üzerinde veya askerî stratejik önem taşıyan yerlerde kurulmuştur. Alagöz Dağı eteğinde bulunan ve Aras boylarının fethinde önemli bir rol oynayan Aruc yerleşim alanı da bu karargâhlardan biridir.

Ya'kubî, Necef 1358hş. II, 139 vd.; Taberî, IV, 247 vd.; Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Buldân*, nşr. A. Enis et-Tabba'-Ö. Enis et-Tabba', Beyrut 1987, s. 155 vd.; el- Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b. Adullah, *Fütûhu's-Sam*, nşr. W. N. Lees, Kalküta 1854, 251 vd.; M. Rıza, *el-Farûk Ömer b. Hattâb*, Beyrut 1410/1990, s. 95. Wellhausen, Julius, *İslâmın Enski Tarihine Giriş*, trc. Fikret Işıltan, İstanbul 1960, s. 61-99.

5 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Fesevî, Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kub b. Süfyan, *Kitâbu'l-M'rife ve't-Târîh*, nşr. E. Ziya el-Ömerî, Bağdâd 1974-1975, III, 296; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 219; Halife b. Hayyât, s. 84; Belâzurî, *Fütûh*, 165; Agapys b. Konstantin el-Menbicî (Mahbûb), *el-Müntahab Min Târîhi'l-Menbicî*, nşr. A.D. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Trablus t.y, s. 51.

6 Ya'kubî, II, 157; Astarcıyan, K. L. *Târîhu'l-Ümmeti'l-Ermeniye*, Musul, 1951, s. 162.

7 Halife b. Hayyât, s. 118; Ya'kubî, II, 168.

8 Bu yerlerin fetihleriyle ilgili bkz. Sebéos, *Histoire D'Heraclius*, çev. F. Macler, Paris, 1904, s. 145; Belâzurî, *Fütûh*, s.292; Astarcıyan, s. 163-164.

9 Bu karargâhlarla ilgili bkz. A. İpek, "Şam Fetih Ordusunun Ermeniye Karargâhları", *Kafkas Üniversiteler Birliği uluslar arası Ağrı Sosyal Bilimler Kongresi*, Ağrı 2014, s. 766-771.

a) Aruc'un Coğrafi Konumu

Aruc, İlkçağın Etiuni'si, Ermenice adıyla Aragats (Arakadzodın) eyaletinde bulunan çok yönlü önem arz eden bir merkezdi.¹⁰ İsmi kökeni Kars'la Erivan arasında, Arakadzodın'ın kuzey-batısında bulunan Alagöz/Elegez (Erm. Arâkâz)¹¹ Dağı'nın adından kaynaklandığı anlaşılan bu eyalet, Arpaçay'ın doğusu ve Aras'ın aşağı sahilinde yer alıyordu.¹² Arakadzodın Bölgesi'nden kaynaklarda, Ani'nin doğusu veya Ani ile Erivan arasında kalan kısım olarak da bahsedilmektedir.¹³

Aruc'un bulunduğu bölge, Ermeni tarihi kaynaklarında "Aşots, Aşoçkh, Aşock, Aşoçaç, Aşoci" gibi adlarla kaydedilmektedir.¹⁴ Yukarıda belirtildiği üzere, Arakadzodın olarak da bilinen bu eyalet, Şirak Bölgesi sınırları dâhilinde olup¹⁵ ve mahalli beyler yahut prensler tarafından yönetiliyordu.¹⁶

Belâzurî'nin dışındaki İslâm tarihi kaynaklarında Aruc ile ilgili bir bilgi bulunmuyor. İslâm coğrafyacılarının eserlerinde de Aruc ve bu merkezin bulunduğu bölge hakkında bir kayda rastlanmamaktadır. İslâm coğrafyacıları eserlerinde sadece Şirak Bölgesi'nin adına yer vermekte ve Arakadzodın'ı da içine dâhil ettikleri bölgeden Sirac Tayr olarak bahsetmektedirler.¹⁷ Belâzurî ise Aruc hakkında bilgi vermese de, bu merkezin bulunduğu bölgenin adını Ermeni kaynaklarındaki kayıtlara yakın bir şekliyle, "Aşots" olarak kaydetmektedir.¹⁸

10 Hubschmann, H., *Die Altarmenischen Ortsnamen*, Strazburg 1904, s. 364; İskender, Fayiz Necîb el-Müslimîn ve'l-Bızzantiyyûn ve'l-Ermen fî Zav'i Kitâbâtî'l-Müerrih el-Ermeni el-Muasır "Sebéos", San'â 1414/1993, s.66; Grousset, René, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, çev. Sosi Dolanoğlu, Aras yay. İstanbul 2005, s.22, 53, 292.

11 Antuvan Hanci, *Muhtasar Tevârîhu'l-Ermen*, Orşilim 1868, s. 20.

12 İskender, Sebéos, s. 66; Grousset, 22; Kırzioğlu, M. Fahrettin, Selçuklulardan Önce "Armenya" ya/Yukarı Eller'e Hâkim olanlar (m.ö. IV bin-m.s. 1064), *Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu-Tebliğler ve Panel Konuşmaları, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir, 1983,s. 149.

13 Grousset, s. 29, 53.

14 Etienne Aghogh'ig (Asogik) De Daron, *Histoire Universelle*, çev. E. Dulaurier, Paris 1883, s. 29; Thomas Ardzruni, *Histoire Des Ardzruni*, çev. M. Brosset, Petersburg 1874, s. 73; Saint Martin, *Mémoires Historiques Et Géographiques L'Arménie*, Paris 1819, s. 79, 99; Hubschmann, s. 364-365; Grousset, s. 22, 29.

15 Manandian, H. A. *The Trade And Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, ed. N. G. Garsoian, Lisbon 1965, s. 92, 96 Grousset, s. 29. Kırzioğlu, Aşoş yahut Aşoç'un Arpaçayı boylarında Akbaba bölgesi olduğunu söylüyor. *Bkz. Kars Tarihi*, s. 215.

16 Muiyldermans, J. *La Domination Arabe En Arménie*, Paris 1927, s. 111; Grousset, s. 29, 179, 185, 202.

17 İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed, *Kitâbu'l-Fütûh*, Beyrut, 1986, II, 346; Belâzurî, *Fütûh*, s. 282; İstahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. M. Cabir, Kahire 1961. s. 111; Yakut, Şihabuddin, Ebû Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1955, III, 203.

18 Fütûh, s. 281.

Yaz-kış üzerinde karı eksik olmayan, Aşots'un güneyinde, Apahunik'in¹⁹ ise doğusunda bulunan ve yüksekliği 4095 metreyi bulan Alagöz (Arakods/Aragats) Dağı, bölgenin en önemli dağı ve Sürmeli Çukuru'nun yaylağı konumundadır.²⁰

Aşots Eyaleti'nin önemli bir merkezi olan Aruc, kervan yolu ve askerî yol üzerinde bulunuşu ve konup-göçmeye elverişli oluşu nedeniyle, hemen her dönemde canlılığını korumuş ve dönemin egemen güçleri tarafından hâkim olunması gerekli bir yer olarak görülmüştür. Doğunun zenginliklerinden vazgeçmek istemeyen Romalılar, Ermeniye'nin merkezine varmak için, genelde Köprükoy-Bagavan (Üçkilise) ve Aruc güzergâhını kullanmışlardı.²¹

Aruc, ticaret kervanlarında güzergâhı üzerinde bulunmaktaydı. Çin, Orta Asya ve İran'dan, Sürmeli Çukuru'nun güneyinde bulunan Ardaşat'a (Artaksata)²² gelen ticaret kervanları, yine Bagavan'a varmak için Aruc üzerinden geçiyorlardı.²³ Bu şehir ayrıca Alagöz Dağı eteklerinde sahip olduğu verimli otlaklar sebebiyle, burada konaklayan ticaret kervanları ve karargâhını burada kurmuş olan ordu birliklerine ait atların yayılmaları açısından da ayrı bir öneme sahipti.²⁴ Bölgenin bu konumundan dolayıdır ki, İslâmî dönem öncesi Bizans, İran ve Ermeni mücadelelerinde önemli bir konuma sahne olmuştur.²⁵

b) Aruc'un İslâmî Fetihlerdeki Yeri

Stratejik bir konuma ve verimli otlaklara sahip olan Aşots Eyaleti, Ermeniye'de fetih hareketlerinde bulunan ve daha sonraki dönemlerde bölgeye gelen İslâm ordularının da dikkatini çekmiştir. Nitekim fetihlerde bulunmak üzere bölgeye gelen Habib b. Mesleme komutasındaki İslâm ordusu, karargâhını Aruc'ta kurmuştu.²⁶ Diğer bir ifadeyle, Aruc'ta karargâh kuran ilk İslâm ordusu, Habib b. Mesleme'nin başında bulunduğu Şam ordusuydu.

19 Apahunik, Merkezi Malazgirt olan ve adını burada yaşayarak Ahlat, Erciş, Bargiri (Muradiye) gibi yerlerde hüküm süren aileden alan bölgenin adı, bkz. Urfalı Mateos, *Vekayinâme*, çev. H.D. Andreasyan, TTK, Ankara. 1987, s. 38n 135; Sâbir, *Ermîniyye*, s. 12; Grousset, s. 48.

20 Antuvan Hancı, *Tevârîhu'l-Ermen*, s. 20; Hubschmann, s. 364; Grousset, s. 22; Kırzioğlu, M. Fahrettin, "Dede-Korkut Oğuznâmeleri Coğrafyası ve Düşünceler", *I. Milli Türkoloji Kongresi (6-7 Şubat 1978) Tebliğler*, İstanbul 1980 (ayrı basım), s. 278.

21 Manandian, *The Trade*, s. 96.

22 Aras ovasının girişinde, nehrin bir dirseğinin oluşturduğu bir çeşit yarımada yükselen Ardaşat'ın, Ermeni krallığının banisi sayılan Ardaşes tarafından inşa ettirildiği belirtiliyor, bkz. Grousset, s. 80. Kırzioğlu (Dede-korkut, s. 295), Artaksata/Ardaşat'ı "Sürmelü" olarak gösteriyor.

23 Manandian, *The Trade*, s. 91, 96.

24 Grousset, s. 22.

25 Saint Martin, *Memoires*, s. 57.

26 Grousset, s. 292; İskender, *Sebéos*, s. 66; Sâbir Muhammed Deyâb Hüseyin, *Ermîniyye mine'l-Fethi'l-İslâmî İle'l- Müstehilli'l-Karni'l-Hamîs el-Hicrî*, Mısır. 1978), s. 39.

Belâzurî'nin kaydına göre, ordu komutanı Habib b. Mesleme, Dvin'in fethinden sonra (26/646), ilk önce Erivan yakınlarındaki Garni'ye geldi ve buradan da Aşoş'a (Erm. Aşots) geçti.²⁷ Konuyla ilgili Ermeni kaynaklarında, Arakodzodin'e gelen Arap komutanı Habib b. Mesleme'nin, buranın merkezi Aruc'a yerleşerek, karargâhını burada kurduğu bilgisine yer verilmektedir.²⁸ Aruc'ta kaldığı zaman içinde, İslâm hâkimiyetini ve otoritesini bölgede tesis etmeye çalışan Habib b. Mesleme'nin, bu sırada feodal rekabetten kaynaklı sıkıntı içinde bulunan toprak sahibi Ermeni beylerinin başvurularıyla, Ermeni beyleri arasında yaşanan anlaşmazlıklara hakemlik etmiş olduğunu da Ermeni kaynaklarından öğrenilmektedir.²⁹ Habib b. Mesleme'nin bu uygulamadaki amacının, İslâm ordusunun Aruc'ta kalarak, fetih sonrası bölgede mahalli anlaşmazlıkları gidererek, huzur ve asayişini temin etmek, bölge halkının desteğini sağlamak ve bu suretle İslâm hâkimiyetini bölgede kalıcı kılmak olduğu anlaşılmaktadır.

Aruc'un, fethi, Şirak ve Vanand (merkezi Kars) bölgelerinin İslâm hâkimiyetine girmesi açısından da tarihî bir önem taşımaktadır. Çünkü bazı kaynaklarda verilen bilgilere göre, Aşoş'a gelen Habib b. Mesleme, ordusuyla Şirak (Sirac Tayr) ve Bagrevand (merkezi Eleşkirt) bölgelerinin fethine yöneldi.³⁰ Bunun üzerine, İslâm ordusuna karşı mukavemet edemeyeceğini anlayan bölge patriği, Habib b. Mesleme'nin huzuruna çıkararak, barış yapılması teklifinde bulundu.³¹ İbnü'l-Esîr'in eserinin de içinde yer aldığı diğer kaynaklar, Aruc'ta bulunan Habib b. Mesleme'nin, Şirak bölgesine bir askerî birlik sevk ederek Şirak'ı İslâm hâkimiyetine aldığını kaydetmektedir.³²

Bu durumda Şirak, Bagravand ve buralara bağlı yerler, karargâhını Aruc'ta kurmuş olan Habib b. Mesleme ordusu tarafından, barış yoluyla İslâm hâkimiyetine alınmış oluyordu (26/646). Bu sırada Şirak ve Vanand bölgeleri Kamsarakan ailesinin idaresinde bulunuyordu.³³ Şirak'ın fethiyle Aras Vadisi'ndeki yerleşim merkezleri, Arpaçay Havzası ve Kars Çayı boyları İslâm hâkimiyetine alınmış oluyordu.³⁴

27 Fütûh, s. 281.

28 Grousset, s. 292.

29 İskender, *Sebéos*, 66; Sâbir, *Ermîniyye*, s. 39; Grousset, s. 292.

30 İbn A'sem, I, 345; Belâzurî, *Fütûh*, s. 181; Handmîr, Gıyaseddin b. Hüsameddin el-Hüseynî, *Tarihü Habîbu's-Siyer fî Ahbari Efradi'l-Beşer*, Tahran 1333 hş, I, 500.

31 Belâzurî, *Fütûh*, s. 182.

32 İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi'r-Târîh*, nşr. C. J. Tornberg., Beyrut: 1982, III, 85; Handmîr, I, 500; Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kars Tarihi I*, İstanbul. 1953, s. 215.

33 Pasdermaciyan, s. 177; Manandian, *The Trade*, s. 144.

34 Ali İpek, "Şam'dan Kars'a Fetih Ordusu", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Kars 2015, s. 49.

Habib b. Mesleme'nin bölge halklarına bir de aman-nâme yazdığı, kaynaklara yansıyan bilgiler arasında görülmektedir. Buna göre bu bölgelerde yaşayan insanlar yıllık vergilerini ödeyecek, Müslümanlara bağlılıkta sadakat gösterecek, iâşe ve konaklama imkânı sağlayacak, düşmana karşı savaşlarda İslâm ordusunun yanında yer alacaklardı.³⁵ Handmîr, Şirak'a (Metâmîr) bağlı merkezlerde yaşayan insanların yıllık olarak sekiz milyon dirhem vergi ödediklerini kaydetmektedir.³⁶

Fetih öncesi, Şirak ve Vanand bölgelerinin de dâhil oldukları Ermeniy'e'nin içinde bulunduğu karışıklık, Habib b. Mesleme'nin komuta ettiği İslâm ordusunun işini kolaylaştırmıştı. Bu sırada Ermeni nakhararlar³⁷ arasındaki anlaşmazlıklar kanlı savaşlara dönüşmüş, bölgede siyasî istikrar bozulmuş, idare hanedan aileleri arasında el değiştirir olmuştu.³⁸ Böyle bir ortamda sürdürülen fetih hareketleri, zamanlama açısından yerinde verilmiş bir karardı.³⁹

Ne var ki Ermeniy'e'de sürdürülen fetih hareketleri, Bizanslıları fazlasıyla rahatsız etmişti. Şirak ve Vanand bölgelerinin Müslümanların eline geçmesi ise, âdeta bardağı taşıran son damla olmuştu. Bu sebeple Bizanslılar, Müslümanların bölgede daha da fazla yayılmasını engellemek için bu bazı planları uygulamaya girişmişlerdi.⁴⁰

Bu dönem Bizans tahtında II. Konstans (641-668) bulunmaktaydı. III. Nerses Şinog ise, aynı dönem Ermeniy'e Katolikosluğu görevini yürütmekteydi.⁴¹ İmparator, Ermeniy'e'deki İslâmî fetihleri endişe ile karşılıyor, bilhassa Theodoros Rştuni'nin Müslümanların yanında yer almasını hazmedemiyordu. Katolikos Nerses ise, imparatoru Ermeniy'e üzerine askerî sevkîyatta bulunmaya ve bir sefer düzenlemeye teşvik ediyordu.⁴²

Bu durumu değerlendiren II. Konstans, ilk etapta Maurianus komutasındaki bir Bizans ordusunu Ermeniy'e'ye sevk etti. Ermeniy'e kışının sert soğuk günleri başlamak üzereydi. Bölgeye gelerek Ermenilerle de ittifak kuran Maurianus, Müslümanların böyle kışlara alışık olmadıklarını değerlendirerek, Aruc'ta bulunan İs-

35 Belâzurî, *Fütûh*, s. 282; Halife b. Hayât, s. 118; İbnü'l-Esîr, III, 85; İpek, Şam'dan Kars'a, s. 48.

36 Habîbü's-Siyer, I, 500.

37 Antik ve Ortaçağ Ermeniyesinde asil ailelere verilen ve nesilden nesile aktarılan en yüksek unvan. Sirapie Der Nersessian *The Armenians*, Thames and Hudson, Norwich 1972, s. 35.

38 Antuvan Hancı, *Tevârîhu'l-Ermen*, s. 156; Pasdermaciyan, s. 177.

39 Pasdermaciyan, s. 177.

40 Antuvan Hancı, *Tevârîhu'l-Ermen*, s. 165.

41 Gévond, *Histoire Des Guerres Et Des Conquetes Des Arabes En Armenie*, çev. Garabed V. Chahnazarian, Paris 1856, s. 13; Grousset, s. 291.

42 Muiyldermans, *La Domination*, s. 88; Nansen, Fridtjof, *Armenia And The Near East*, London 1927, s. 261; Grousset, s. 290.

lâm ordusuna ani bir baskın düzenledi (647). Bizans kuvvetlerinin bu saldırısı karşısında zor durumda kalan Habib b. Mesleme, Aras'ı geçerek, Bagrevand'taki Zarehavan'a çekilmiştir.⁴³ Böylece Şirak ve Vanand bölgelerinin de içinde bulunduğu yerler, kısa süreliğine de olsa Bizans hâkimiyetine geçmiş oluyordu.⁴⁴ Ancak bu durum fazla uzun sürmemiş, baharın gelmesiyle Nahçıvan'ı muhasara altına alan Maurianus, İslâm orduları karşısında kötü bir yenilgiye uğramış, ardından daha önce Müslümanların yanında yer almış olan Ermeni kuvvetleri komutanı Theodoros Rştuni, İslâm ordularının da yardımıyla Ermeniy'e'deki Bizans varlığına son vermişti.⁴⁵

Bundan sonra ilerleyen zamanlarda bölge hâkimiyetinde böyle kısa süreli fasıllar yaşansa da, Müslümanların Aruc merkezli hilâfet idaresine kattıkları Şirak ve Vanand'ın İslâmî dönemleri X. asrın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir.

Aruc Müslümanların idaresi altında da cazibesini koruyarak, canlılığını devam ettirmiştir. 771 yılında ortaya çıkan Ermeni isyanlarını bastırmakla görevli İslâm ordusu, verdiği mücadelede başarısız olunca, Aruc'a çekilerek savunmaya geçmiştir.⁴⁶

Gürcü Bagratunilerinden Büyük Aşot, kardeşler arası mücadelede üstünlüğü elde ederek (875'e doğru) bir süre için Aruc'un da içinde bulunduğu Aşots eyaletini hâkimiyetine altına almıştır.⁴⁷

Aruc, Şirak Bagratunilerinin İslâm ordularına karşı verdikleri bağımsızlık mücadelelerine de önemli rol oynamıştır. Bunun en bariz örneği ise, bir dönem Azerbaycan'da hüküm sürmüş olan Sâcoğulları Hanedanı ile yaşanan mücadeledir. I. Sımbat Bagratuni'nin Dvin'i ilhak ederek (894), burada Müslüman kanı dökmesi üzerine harekete geçen Sâcoğlu Emir Muhammed, birliklerini Alagöz Dağı eteğinde toplayan I. Simbat ile karşılaşmış ve Emir Muhammed yenilmesi üzerine de anlaşma yaparak Azerbaycan'a geri çekilmiştir.⁴⁸ Aruc'un askeri önemini gösteren diğer bir olay ise Sâcoğullarından Emir Yusuf'un (902-929), I. Sımbat üzerine yürüdüğü zaman (902), I. Simbat'ın savaşmak için ordusuyla yine Aruc'ta savaş düzeni almasıdır. Meydana gelen savaşta I. Simbat bu kez Sâcoğullarına yenilerek hayatını kaybetmiştir.⁴⁹

43 Laurent, J. *L'Arménie Entre Byzance Et L'Islam*, Paris 1919, s. 93, Astarciyan, s. 164; Grousset, s. 292.

44 Aynı yerler.

45 Jean Catholikos VI, *Histoire D'Arménie*, Fransızca. Çev. M.J. Saint-Martin, Paris 1841, s. 74; Astarciyan, s. 164; Pasdermaciyan, s. 153.

46 Grousset, s. 311-12.

47 Aynı eser, s. 371.

48 Pasdermaciyan, s.184; Grousset, Grousset, s. 402-403; Bunyatov, Azerbaycan, s. 200, Nersessian, s. 34; Ercan Cengiz, *XI. ve XV. Yüzyıllar Arasında Kars*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, s. 21.

Sonuç

Arakadzodin bölgesinde yer alan önemli bir merkez olan Aruc'un önemi, savunmaya elverişli olması ve önemli ticaret yolları üzerinde bulunması sebebiyle daha da artmıştır. Bu merkez askerî yolların ve ticaret kervanlarının güzergâhında bulunması, Alagöz Dağı eteklerindeki çayırları ve çimenleri ile hayvancılığa çok müsait olmasından dolayı çevrede bulunan siyasi güçlerin hâkimiyet mücadelesine sahne olmuştur. Nitekim bölge Bizans, İran ve Ermeniler arasında geçen bölge hâkimiyeti mücadelesinde sürekli olarak askerî hareketliliğin yaşandığı bir alan olmuştur.

Sahip olduğu özellikler sebebiyle Aruc, bölgeye fetih için gelen İslâm ordularının da hedefinde yer aldı. Ermeniye'nin fethiyle görevlendirilen Habib b. Mesleme, Dvin'in fethinden sonra karargâhını Aruc'ta kurması Aruc'un bölgedeki stratejik ağırlığının daha iyi anlaşılması açısından önemlidir. Habib b. Mesleme'in Aruc merkezli sürdürdüğü fetih hareketleriyle Şirak ve Vanand bölgelerini İslâm hâkimiyetine alması Aruc'un İslam tarihindeki önemini daha da arttırmaktadır.

Kaynakça

- Anonim, *Hudûdu'l-Âlem Mine'l-Maşrûki İlä'l-Mağrib*, nşr. Menuçehr Stude, Tahran 1340hş.
Antuvan Hanci, *Muhtasar Tevârihu'l-Ermen*, Orşilim 1868.
Açhogh'ig (Asogik), Etienne De Daron, *Histoire Universelle*, çev. E. Dulaurier, Paris 1883.
Astarciyan, K. L. *Târîhu'l-Ümmeti'l-Ermeniyeye*, Musul 1951.
Becker, C.H. "The Expansion of The Saracans The Est", *The Cambridge Medieval History*, Camridge 1926, s. 329-364.
Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Fütûhu'l-Buldân*, nşr. A. Enis et-Tabba'-Ö. Enis et-Tabba', Beyrut, 1987.
Cengiz, Ercan, *XI. ve XV. Yüzyıllar Arasında Kars*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013.
Dasxorenci, Movses *The History of the Caucasian Albanians*, İng. çev. C.L.F. Dowsett, London. 1961.
Der Nersessian, Sirarpi, *The Armenians*, Thames and Hudson, Norwich 1972.
El-Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b. Adullah, *Fütûhu's-Şam*, nşr. W. N. Lees, Kalküta 1854.
Gévond *Histoire Des Guerres Et Des Conquetes Des Arabes En Armenie*, Fransızcaya çev. Garabed V. Chahnazarian, Paris 1856.
Grousset, René, *Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi*, çev. Sosi Dolanoğlu, Aras yay. İstanbul 2005.
Halîfe b. Hayyât el-Uşfurî, *Târîh*, nşnr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1414/1992.
Handmîr, Gıyaseddin b. Hüsameddin el-Hüseynî, *Târîhu Habîbu's-Siyer fî Ahbari Efradi'l-Beser*, Tahran 1333 hş.
Hubschmann, H., *Die Altarmenischen Ortsnamen*, Strazburg 1904.

49 Grousset, s. 424, Nersessian, s. 35, Cengiz, s. 21.

- İbn A'sem El-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed, *Kitâbu'l-Fütûh*, Beyrut 1986.
- İbnhaval, Ebû'l-Kasım en-Nusaybî, *Kitâbu Sureti'l-Arz*, Beyrut (t.y.).
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târîh, c III*, nşr. C. J. Tornberg, Beyrut 1982
- İbnü'l-Fakîh, Ebû BekrAhmed b. Muhammed el-Hemedânî, *Kitâbu'l-Buldân*, nşr. M. J. De Goeje, E. J. Brill 1885.
- İpek, A. "Şam Fetih Ordusunun Ermeniye Karargâhları", *Kafkas Üniversiteler Birliği Uluslar arası Ağrı Sosyal Bilimler Kongresi*, Ağrı 2014, s. 766-771.
- İpek, A. "Şam'dan Kars'a Fetih Ordusu", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Kars 2015, s. 41-54.
- İskender, Fayiz Necîb *el-Müslimûne'l-Bıznantiyyûne'l-Ermen fi Zav'ıKitâbâtı'l-Müerrih el-Ermeni el-Muasır "Sebéos"*, San'â 1414/1993.
- İskender, Fayiz Necîb, *el-Hayat el-İktisadiyye fi Ermîniyye İbâne'l-Fethi'l-İslâmî*, İskenderiye 1988.
- Jean Catholikos VI, *Histoire D'Arménie*, Fransızca. Çev. M.J. Saint-Martin, Paris 1841.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Kars Tarihi I*, İstanbul 1953.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, Selçuklulardan Önce "Armenya" ya/Yukarı Eller'e Hâkim olanlar (m.ö. IV bin-m.s. 1064), *Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu-Tebliğler ve Panel Konuşmaları*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1983, s. 129-197.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, "Dede-Korkut Oğuznâmeleri Coğrafyası ve Düşünceler", *I. Milli Türkoloji Kongresi (6-7 Şubat 1978) Tebliğler*, İstanbul 1980 (ayrı basım), s. 269-317.
- Langlois, Victor Collection, *Des Historiens Anciens Et Modernes De L'Arménie*, Fransızca. Çev. Nubar-Pacha, Paris 1867.
- Laurent, J. *L'Arménie Entre Byzance Et L'Islam*, Paris 1919.
- Macler, F "Armenia", *The Cambridge Medieval History*, Cambridge 1927. s. 153-182.
- Manandian, H.A. "LesInvasionsArabes En Ermenia", *Byzantion*, XVIII (1948), Vaduz 1964, s.163-195.
- Manandian, H. A. *TheTrade And Cities of Armenia in Relationto Ancient World Trade*, ed. N. G. Garsoian, Lisbon 1965.
- Muyuldermans, J. *La Domination Arabe En Arménie*, Paris 1927.
- Nansen, Fridtjof, *Armenia And The Near East*, London 1927.
- Ostrogorsky, George, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1991.
- Patriache Jean VI, *CatholicosHistoire D'Arménie*, Fransızca. Çev. M.J. Saint-Martin, Paris 1841.
- Sâbir Muhammed Deyâb Hüseyin, *Ermîniyyemine'l-Fethi'l-İslâmî İle'l- Müstehilli'l-Karni'l-Hamîs el-Hicrî*, Mısır 1978.
- Sebéos, *Histoire D'Heraclius*, çev. F. Macler, Paris 1904.
- Streck "Ermeniye", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB.yay., İstanbul 1993, IV, s.317-326.
- Thomas Ardżruni, *Histoire Des Ardżruni*, çev. M. Brosset, Petersburg 1874.
- Urfalı Mateos, *Vekayinâme*, çev. H.D. Andreasyan, TTK, Ankara 1987.
- Ya'kubî, Ahmed b. EbîYa'kub b. El-Vazîh, *Târîhu'l-Ya'kubî*, Necef. 1358hş.
- Yakut El-Hamevî, Şihabuddîn Ebû Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1955.
- Yınanç, M. Halil "Erzurum", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB. yay, İstanbul, 1993.

SHANKARA MİSTİSİZMİNDE TANRI

Mehmet Fatih KALIN (*)

Öz

Shankara Tanrı'nın deneyimini O'nun varlığının bir göstergesi olarak kabul etmektedir. Rasyonel varlıklar gerçektir, ancak bu durumda var olan her şeyin rasyonel olduğu anlamı çıkmamaktadır. Aslında deneyimlerimizin bir kısmı rasyonel düşüncenin görüş açısının ötesine geçmemektedir. Bununla beraber, hislerimizin, deneyimlerimizin birçoğu düşüncelerimizden çok da gerçek sayılmaz.

Anubhava veya içsel farkındalık aklın sınırlarının ötesinde, tarif edilemez bir garipliktedir. İşte bu fikirlerin non-rational diye tanımlanan hislere yakın olduğu söylenebilir. Shankara'ya göre, bizler Brahman hakkındaki bilgiye kutsal metinlerin çevirilerinden ulaşabiliriz fakat onu özümseyemediğimiz sürece önemsiz bir mesaj olarak kalır. Brahman hakkındaki bilgi yine onunla ilgili deneyimlerle içselleştirilmelidir. Brahman tecrübesi hakikatin supra-rational bir farkındalığı olup eleştiri ve sorgulamanın ötesindedir. Sıradan düşünceler ve kelimeler Brahmanubhava için çok yetersiz ve basit ifadelerle anlatılamayacak durumdadır. Bu yüzden Shankara Tanrıyla ilgili konularda non-rational tecrübeye vurgu yapar.

Batıda kullanılan “numen” kavramına karşılık Shankara “Brahman”ı kullanır. Anlaşılmazlık ve gizemlilik Advaita Vedanta'da Brahman'ın karakteristik bir özelliğidir. Dolayısıyla “numen” kutsallığa, Brahman İşvara'ya karşılık gelir. İki si de tek bir gerçeği ifade eder.

Shankara insan ve tanrı arasında ayırım yapmaz. Shankara'ya göre “tamamen başkalık” (wholly-other) “tamamen benlik” (wholly-me)'dir. Ātman (nefis) ve Brahman benzerdir. Tanrı son nokta değildir. Tecrübe eden, tecrübe edilen ve tecrübe arasında hiçbir ayırım yapmayan Shankara'ya göre bu, saf aydınlanmanın en yüksek noktasıdır.

Anahtar Kelimeler: Shankara, Brahman, Mistisizm, Atman, Mukdi/Moksa

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
fkalin25@gmail.com

God in Shankara Mysticism

Abstract

Shankara has accepted God's experience as a indicator of his entity. Rational presences are real but it does not mean all the presences are real. In fact some of our presences do not reach beyond the view point of rational thought. Nonetheless, it is not regarded that many of our experiences and feelings are more real than our thoughts.

Anubhava or self-consciousness beyond the limits of wisdom is in indescribable oddity. It is possible to be said these ideas are close to feelings which are described non-rational. By Shankara, we can reach the information about Brahman from the translations of holy text but as long as we don't assimilate that, it stay as an unimportant message. The information about Brahman should be endogenized with the experiences interested in him. Brahman experience is supra-rational awareness of reality and also beyond the criticism and query. Ordinary thoughts and words are very inadequate and in a position which will not be explained with simple statements for Brahmanubhava. Therefore, Shankara emphasises the non-rational experience in the subjects which are about God.

Shankara uses "Brahman" instead of the concept "numen" which is used in West. Obscurity and mysteriousness are characteristic feature of Brahman in Advaita Vedanta. Therefore "Numen" is equaled to while Brahman is Ishvara. Both of them state the real.

Shankara doesn't discriminate between God and human. By Shankara wholly-other is wholly me. Âtman (human soul) and Brahman are similar. God is not the final point. This is the highest point of illumination by Shankara who doesn't discriminate among experientist, experimented and experience.

Key Words: Shankara, Brahman, Misticizm, Atman, Mukdi/Moksa

Giriş

Hindu metafizikçi, din adamı ve Advaita Vedanta (tekçilik, mutlak monizm) öğretisinin savunucusu olan Shankara, Hindu düşünürler içinde en etkili olarak kabul edilmektedir. Ailesinin uzun süre çocukları olmamıştır. Sonunda Tanrı Şiva'nın onların oğlu Shankara olarak bedenlendiği, bu yüzden Shankara'nın erken gelişmiş ve mucizevî bir çocuk olduğu kabul edilmektedir.¹ Shankara, M.S. 686'da Güney Hindistan'daki Malabar kasabasının Kaladi köyünde doğ-

1 Geoffrey Parrinder, *Avatar and Incarnation*, Faber and Faber Ltd., London 1970, s. 51.

muş ve küçük yaşlarda babasını kaybetmiştir. Annesinin evi terk etmesiyle yalnız kalan Shankara'nın bir gün isteksizce Narmada nehrinin yanında dolaşırken Gaudapada ile tanıştığı, ancak kabul edilmeyerek Govindapada'ya gönderildiği belirtilmektedir.² Bir süre sonra Himalayalar'a taşınan Shankara orada ünlü *Brahmasutrabhāṣya*'yı yazmıştır. Aynı zamanda Upaniṣadlar ve Bhagavad-Gita ile ilgili tefsirler de oluşturmuştur. Hayatının kalan kısmını Advaita Vedanta'ya yaymak için seyahat ederek geçirmiştir. Son günlerini Himalayalar'daki Kedar-nath kasabasında geçiren Shankara'nın 32 yaşında vefat ettiği rivayet edilmektedir. Ayrıca Hindistan'da ilk olmakla birlikte günümüze de gelmiş olan on tane manastır düzeni keşfettiği ifade edilmektedir.³

Shankara'nın henüz on yaşlarındayken pek çok mukaddes yazı üzerine şerh yazdığı ve memleketinden kendisiyle tartışmaya gelen pek çok bilginle münazaralar yapacak seviyeye geldiği söylenir. Çocuk yaşta babasını kaybetmesinin onu varlığın manasını araştırmaya yönelttiği ve Govindapada'nın gözetiminde mistik idraki başardığı belirtilmektedir.⁴

Shankara'nın temsil ettiği Vedanta Okulu Advaita olarak bilinen monist bir anlayış ortaya koymuştur. Teklik manasına gelen Advaita terimi, Shankara'nın Vedanta'ya bakış açısını tanımlamak için kullanılmaktadır. Ayrıca Advaita, Özvarlık hakkındaki Hindu görüşünü keşfetmek için gurusu tarafından eğitilen Shvetaketu adındaki yirmi yaşlarındaki delikanlının hikâyesinde su ile tuzun ayrılmazlığını simgelemektedir. Upaniṣadlarda geçmekte olan hikâyeye göre Shvetaketu, Vedaları çalışmış ve babasının evine geri dönmüştür. Ancak oğlunun gerçeğin hakiki doğasını kavrayamadığını gören baba, ona gerçek varlığı önce incir tohumuyla anlatmaya çalışır. Sonra da oğluna biraz tuz vererek onu suya koymasını ve ertesi gün tuzu getirmesini ister; fakat Shvetaketu suda erimiş olan tuzu getiremez. Bunun üzerine baba oğlundan suyu yalmasını ve tadını kendisine söylemesini ister. Oğlu suyun tuzlu olduğunu söyleyince baba oğluna, nasıl ki suyun içindeki tuz görülemediği halde orada gizliyse, her şeyin kaynağı olan Tanrının da bedeninde gizli olduğunu anlatır.⁵

Shankara mistisizmi terimin genel anlamıyla bir mistisizm değildir. O, "bilgi"yi kurtuluşun bir yolu olarak görmektedir. "Sekiz katlı yoga"yı eski Hint gelenek-

2 Lorenzen, David N., "Sankara", *ER*, c. XIII, s. 64-65; *Meydan Larousse*, "Sankara", c. X, İstanbul, 1998, s. 935.

3 Lorenzen, a.g.m, s. 64-65.

4 Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, çev. Mehmet Ali Işım, Dergah Yayınları, İstanbul 1976, s. 11; Parrinder, a.g.e., s. 51.

5 Kim Knott, *Hinduizm'in ABC'si*, çev. Medet Yolal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 53.

lerinden biri saymakla birlikte Shankara bir yogacı değildir. O, çağındaki diğer sistemlere, özellikle de voluntaristik (gönüllü, isteyerek yapılan) mistisizme itiraz eder. Çünkü gerçekte mistisizm, heyecan veren bir duygusallığın sarhoşluğuyla meydana gelen bir erotizm olarak istemliliği göstermeyen bir anlamı ifade eder. Bu duygusal heyecan ve akıcı mest oluş halinden sonraki duygulanım ve deneyimin arayışını içerir. Zaten onun mistisizminin en karakteristik özelliği duygusal olmayan ve entelektüel bir mistisizm olmasıdır. Çünkü o “bilgi”yi aramaktadır. Shankara, mistik bir uyanış ya da saf bir duygusallık yahut tarifsiz bir duygulanım durumunda kalmaktan hoşlanmaz.⁶

Shankara'nın mistisizmi teizmin altyapısındadır. O, daha yüksek ve daha düşük bilgi ayırımına gider. Popüler anlayışın alt bilgisi için İşvara, yani kişisel, dünyayı yaratan ve dünyayı kontrol eden Tanrı vardır. Ancak bu alt bilgi bilinmez ve yüksek bilgelik için içine girdiğinde ortadan kaybolur.⁷

Rudolf Otto'nun Hindistan mistisizminin etiği olmadığı şeklindeki kanaatini aktarmaktadır. Ancak ona göre, Shankara'nın öğretileri ahlâksız değil, ahlâk dışıdır. O, Shankara'nın öğretisinin arka planının etik olmayan Hindistan mistisizmi olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu öğreti ahlâk dışı değil, ahlâklıdır. Mukta, ekatā ya da sonsuz Brahman ile birliği elde eder. İyi veya kötü olsun bütün işleri kaldırır. Çalışmalar insanı usandırır. O bütün aktiviteleri bırakır ve birliğe dayanır.⁸

Tanrı Düşüncesi

Hint felsefesinde reformist bir filozof olan Shankara, Veda metinleri üzerinde çalışmış, Brahman düşüncesine dayalı katı bir monizmi savunmuştur.⁹ O, tek mutlak gerçeğin mutlak varlık, bilgi ve mutluluk olan Brahman olduğunu söyler. Kâinat gerçek değildir. Ancak bilgisiz kimseler duyu organlarından yansıyan bu varlıklar âlemini gerçek zanneder. Oysa gerçek olan sadece değişmeyen ve yok olmayandır. Shankara geçici olan bilgi ya da varlığı gerçek kabul etmez. Ona göre, hakikatte evren bir yanılsama olup, bu görüngü dünyasında insan bir rüyadadır.¹⁰

6 Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, (Trans. B.L. Bracey-R.C.B. Payne), Collier Books, New York 1962, s. 47-48.

7 Otto, *a.g.e.*, s. 119-120.

8 Sibnath Sarma, *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, Ajanta Publications, Delhi 1996, s. 137.

9 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanc Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 340.

10 Shankara, *a.g.e.*, s. 17-19.

Shankara, evrenin beşer seviyesinde en zeki ve en mahir bir sanatkârın dahi tasarlayamayacağı mükemmellikte olduğunu düşünür. Dolayısıyla bütün çeşitliliğiyle birlikte varlığın tüm fazilet ve kusurlarını bilen üstün birinin yönetmesiyle ancak evrenin düzeni devam edebilir. Her nasıl evlerin, sarayların v.b. yapıların bir yapıp edeni varsa, evrenin de akıl ve algı sahibi bir sanatkârı olduğunu düşünmek makuldür.¹¹

Shankara'ya göre, Mutlak'a isim ve suretin nispet edilmesi bilgisizliktendir. O'na şekil ve suret nisbetinde bulunmak yılanın ip zannedilmesi gibi sadece bir yanılgıdır. Böyle bir zan, bilginin ortaya çıkmasıyla yok olacaktır.¹²

Dünyayı hem var hem de yok olarak açıklayan Shankara, var olan dünya görüntüsüne Maya der ve kaynağının da Brahman içinde olduğunu dile getirir. Maya sadece isim ve şekillerden müteşekkil tabii dünyadır.¹³ Shankara, Tanrı tecrübesini Tanrı'nın varlığının kesinliği olarak kabul eder. Rasyonel varlıklar gerçektir. Ancak bundan var olan her şeyin de rasyonel olduğu fikrini çıkarmamak gerekir. İnsandaki Tanrı fikrinin temeli sadece düşünceler değil, aynı zamanda rasyonel olmayan (non-rational) hislerdir. Shankara, "Mutlak'ın doğrudan deneyimi" (Anubhava) veya "içsel farkındalığın" insan aklının sınırlarının ötesinde olduğunu ve tarif edilemeyeceğini düşünmektedir.¹⁴ Dolayısıyla, avataraların da aslında kişilerin bir illüzyonu olduğunu iddia etmektedir. Hatta denilebilir ki, ona göre avatara olarak kabul edilenin tanrının kendisinin bir bedenlenmesi değil, insanın cehaletinin bir yanılmasıdır. Shankara'nın temel kavramı Maya'dır. Maya, "gerçeklik olarak görünümünün tutarlı bir eğilimi"; "görünüm ve gerçeklik arasındaki farklılığı bilmemiz"; ve "varlığın çeşitlilik dünyası içinde olan Brahman'ın yaratıcı gücü" ve maddi dünya bir görünümdür. Maya'nın Brahman içinde kök saldığına inanan Shankara, Brahman'ı sebep, Maya'yı netice olarak tanımlamaktadır. Mutlak gerçeğin bir değişime uğraması ve geçici bir faaliyeti mümkün olamayacağı için Brahman'ın kendisinin dünyayı değiştirdiği veya onu yaratmış olamayacağına inanmaktadır. Bu düşünceden hareketle de yaratıcı prensibi İşvara terimiyle açıklamaya çalışmaktadır. İşvara'yı da Maya ve Brahman'ın birleşimi şeklinde tanımlamaktadır. İşvara'yı şahıslandırılmış ve sıfatlı tanrı olarak nitelendirmektedir.¹⁵

11 Rıza Şah Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 32.

12 A. J. Alston, *Samkara On Absolute*, c. I, Shanti Sadan., London, 1987, s. 87, 177.

13 Shankara, *a.g.e.*, s. 21.

14 Sarma, *a.g.e.*, s. 41-42.

15 Shankara, *a.g.e.*, s. 29; Harré, *a.g.e.*, s. 80.

Shankara'ya göre Nihâi Gerçeklik ve Özvarlık hakikatte aynı şeydir. Bir ipi yılan sanan gezgin örneğiyle bunu açıklamaya çalışır. Ona göre nasıl ki, gezgin yanlış bir izlenimi gerçeğin üzerine koyuyorsa, insanlar da Özvarlığı vücut, duyu organları ve akıl gibi yanlış varlıklarla eş tutmaktadırlar. Shankara'ya göre âtman Brahman'dan başkası değildir.¹⁶ Fakat Brahman Sat'a indirgenemez. Bütün varlıkların özü veya sebebi olma sıfatı kendisine izafe edildiğinde ancak "Brahman" Varlık ile özdeşleştirilebilir. Bu nedenle Brahman sebep olma niteliğinden soyutlandığında Varlığın izafiliğinin ötesindedir. Bu bağlamda O'na Bâtın olarak işaret edilir. Bu Bâtın, zâhir olandan yüce ise de, bir izafiliktir. Çünkü tezahür âlemi ile sebeplilik ilişkisine sahip olma hali tarafından belirlenmiştir. Bir şeyi varlığa getirmek, zorunlu bir şekilde o şey ile ortak bir niteliği, yani varlığın kendisini paylaşmayı gerekli kılar. Zat'ın var olduğu tasdik edildiğinde, bu varlık geçici olacaktır. Çünkü sıradan bir eşyanın varlığından farklı olmayacaktır.¹⁷ Dolayısıyla Brahman söz konusu olduğunda O'nun ne varlığın kendisi ne de var olmama hali/ var olmayış olduğu ifade edilmektedir. Bununla kastedilen, Brahman'ın varlığın ötesinde olduğu anlamıdır.¹⁸

Shankara dünyaya esir olmamanın ve kurtuluşun kendisinin Âtman olduğunu düşünür. Âtman, dünyanın kökü, herkesin yaradılışının temeli, onun yaradılışından tasarlanmış olan Doğmamış'ın, Ölümsüz'ün, Korkusuz'un, İyi'nin temelidir. O, Gerçek'tir ve Öz'ün kendidir. Dolayısıyla, O, "Sen"dir. Tüm huşu uyandıran özellikleriyle bu Mutlak ve Büyük Brahman temelde insanın içindeki özdür. Ama bu basit bir yakın ilişki durumundan daha fazlasını ifade eder. Bu, tam bir kimliktir ya da öyle olmalıdır. Bu kesinlik, mutluluk duygularıyla çevrilmiş ve kuşatılmıştır.¹⁹

Shankara'da "Mutlak olan"a ait hislerin rasyonalizasyonu temeldeki hislerde karmaşıklık meydana getirir. Shankara Tanrı ile insan arasında bir ayırım yapmaktadır. Ona göre "eşi ve benzeri olmayan" ya da "tamamen başka" (wholly-other) olan varlık aynı zamanda "tamamen benlik" (wholly-me)'dir. Tanrı son nokta olmayıp, Âtman ve Brahman benzerdir. Tecrübe eden, tecrübe edilen ve tecrübe arasında hiçbir ayırım olmayıp, Shankara açısından bu, saf aydınlanmanın en yüksek noktasıdır.²⁰ Ancak buradan onun Tanrı ile insanı eşdeğer gördüğü anlaşılmalıdır. Rab olan Yaratıcı "ben-olmayan" olarak anlaşılmalıdır. Çünkü O, günahattan münezzehtir. Bedene bürünmüş ruh ise, günaha saplanmıştır. Yaratanı

16 Knott, *a.g.e.*, s. 54.

17 Alston, *a.g.e.*, s. 134.

18 Kazımî, *a.g.e.*, s. 34.

19 Otto, *a.g.e.*, s. 117.

20 Sarma, *a.g.e.*, s. 44.

dünyevî ruh ile özdeş kabul etmek onun tanrılık niteliğine aykırıdır ki, bu durumda kutsal metinlerin de bir anlamı olmayacaktır. Böyle bir özdeşlik insan iradesiyle de çelişmektedir. Brahman ile dünyevî ruhun bir gözükmesi, ikisinin bir ve aynı olduğu sonucuna götürmemelidir. Yüce Rab “âtman” olarak bilinmelidir. Dünyevî ruh, dünyayı terk ederek, onun aldatıcılığına kapılmayarak Brahman’ın âtmanı haline gelmektedir.²¹

Shankara, Brahman’ın bilgisine kutsal metinlerden ulaşılabileceğini, ancak özümsemişliği sürece önemsiz bir mesaj olarak kalacağını söyler. Brahman hakkındaki bilgi, yine onunla ilgili deneyimlerle içselleştirilmelidir. Brahman tecrübesi, gerçeğin akıl ötesi (supra-rational) farkındalığının ve sorgulamanın ötesidir.²²

Shankara, Maya’nın sınırları içinde olan insanın, cehaleti süresince görüntüye tapmaktan başka bir şey yapamadığını iddia etmektedir. Ona göre bütün görüntülerin tek bir yöneticisi vardır, o da İşvara’dır. İnsan zihni mutlak gerçeği asla kavrayamadığı gibi, sadece onun mevcut olduğu düşüncesine ulaşabilir ve onun görüntüsüne ibadet edebilir. İbadetleri sayesinde insan zihninin saflaştığını, ego fikrinin sis gibi dağılarak kaybolduğunu ve dünya görüntüsünün deneyüstü şuurulluğun ateşinde kaybolarak; tek, her şeyi kuşatan, zamansız hakikat Brahman’dan başka gören ve görülen hiçbir şey olmadığını ifade etmektedir.²³

Brahman’ın bütün niteliklerden yoksun olduğunu iddia eden Shankara’nın bu duruşunun, bütün ayrımların ve niteliklerin bir illüzyon olması durumunda, ortada sürekli kişisel özlerin bulunması nedeniyle Brahman’ın bir ve tek olan özünde hataların olduğu; kişisel özlerin gerçek olmaması durumunda da yeniden doğum ve köleliğin gerçek olmadığı şeklinde iki anlama geldiği iddia edilmektedir.²⁴ Parrinder, Shankara’nın Gita hakkındaki sözlerini avatara doktrinine dair bir açıklama olarak yorumlamaktadır. Zira Shankara avataraların gelişine dair kritik dizeler hakkında kısa notlar yazmıştır. Gita 4, 6-8 deki Krişna’nın yeniden doğumu ve dünyada bedenlenmesiyle ilgili pasajlara dair yorumlarında inkarnasyonu reddettiğini belirtmektedir. Başka bir pasajda da, Shankara’nın “*kendimi maya’ya rağmen gösterdim*” ifadesini Arjuna’nın problemi şeklinde yorumladı-

21 P. T. Raju v.d., *Asya Dinleri*, (Çev. Abdullah Davudoğlu), İnkılâb Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 178.

22 Sarma, *a.g.e.*, s. 43.

23 Shankara, *a.g.e.*, s. 32; Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Eski Yeni Yayınları, 2013, s. 44.

24 Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Dickenson Publishing Company, California, 1976, s. 120; O’Flaherty, *Hinduism*, Manchester University Press, Manchester 1988, s. 39-42.

ğını, Krişna'nın "benim doğumum illüzyondur" ifadesinin kendi sözlerini doğruladığını belirtmektedir.²⁵

Gita'nın son pasajlarında²⁶ avataralara dair öğretilerin yer aldığını vurgulayan Parrinder, Shankara'nın, bu dizeleri, yüce varlığın daha o ana kadar görünmediği ve Yoga-Veya tarafından gizlendiği şeklinde yorumladığını nakleder.²⁷ Shankara, Gita yorumunun giriş kısmında avatara hakkındaki görüşlerini genişçe açıklamaktadır. Dindarlar arasında şehvet arttığında, dinsizlik yaygınlaştığında Narayana olarak bilinen evrenin asıl yaratıcısı Vişnu evrenin düzenini devam ettirmek ister ve kendinden bir "parça"yı Krişna olarak gönderir şeklindeki açıklamasına yer vermektedir. Burada Anandagari'nin "kısım" kelimesini Rabb'in kendi iradesi tarafından yaratılan bir illüzyon olarak yorumladığını ifade etmektedir.²⁸

Parrinder, avataranın geliş sebebini de dünyevi Brahman'ın temsili olarak yorumladığını iddia ettiği Shankara'nın Vedanta Sutra'larda görüşlerinin daha da geliştiğini belirtmektedir. Doğrudan avatara ile ilgili olmamakla birlikte, Gita'dan pek çok alıntı yaptığını, başlangıçta bazı insanların kişisel ruhlara ilaveten her şeye kadir ve her şeyi bilen bir Rabb'in varlığına inandıklarını onayladığını, fakat Rabb'in bir bedene ihtiyaç duymaması nedeniyle ondan başka bir ruhun var olmadığına inandığını ifade etmektedir.²⁹

Shankara'ya göre din, ihtiyaçlar dâhilinde Rabbin dilediğinde inananlarını mutlu etmek için kısmen bedenlenmiş maya olarak farz edilebilir. Parrinder, bunu inkarnasyonun yeni bir nedeni olarak yorumlamaktadır. Shankara'nın, *Upanişad* metinlerinde Rabb'e dindarlığın nesnesi olarak işaret ettiğini, ancak kişisel tanrıların en yüce Brahman anlamına gelen akıllı özler olarak sembolize edildiğini iddia etmektedir.³⁰ Kısacası Shankara, Gita'daki ne aşkın tanrısallığı ne de inkarnasyonun bütün anlamlarını kabul etmektedir. Nasıl ki kıvılcım ateşin bir parçasıysa, ruhun da üstün kişinin bir parçası olduğuna inanmaktadır.³¹

Shankara öğretisinde dünyanın açıklanamazlığı fikri vardır ve burada madde- nin özüne vurgu yapılır. Shankara, dünyayı açıklama merakının dışında kurtuluşa erme arzusundadır.³²

25 Parrinder, *a.g.e.*, s. 51.

26 Gita, 7; 24; 9; 11.

27 Parrinder, *a.g.e.*, s. 51.

28 Parrinder, *a.g.e.*, s. 51.

29 Parrinder, *a.g.e.*, s. 52.

30 Parrinder, *a.g.e.*, s. 52.

31 Parrinder, *a.g.e.*, s. 53.

32 Otto, *a.g.e.*, s. 33

Rudolf Otto, Shankaranın nondüalizmini şöyle açıklar: Doğru varlık salt tek başınadır. Kendisi olan, Sonsuz olan Brahman değişmez, değiştirilmez, parçalanamaz olandır. Bu şekildeki Brahman homojen bir bilinçtir. İnsan ruhu ontolojik açıdan Brahman'a benzer.³³ Shankara, Sonsuz gerçekliğin iki koluna da inanır: Tanrı ve Ulûhiyet (İşvara ve Brahman).³⁴ Tanrı kendini bilen, düşünen ve kendine özgü olandır. Kişinin üstünde olan Ulûhiyet, Tanrı'nın olabilirliği için ipucudur.³⁵

Bir mistik olarak ve gerçek ideal bakış açısından, bütün aktivite ve iyilikler tamamen yok olur. Shankara, Gita'nın açık anlamını gölgelemek ve döndürmek için bütün diyalektiğini ve etkin zekâsını kullanır.³⁶

Shankara için dünya, ağırlı ve acınası bir yerdir. Samsara ve Brahma-Nirvana bir diğerine keskin zıtlıklarla yaklaşmışlardır. Nirvana her şeyin ötesinde safça bir durumdur: *Samsara*³⁷ hiçbir zaman *Nirvana* olamamıştır ve bu yüzden Shankara için Brahman'da kurtuluşun ölümden sonra farkına varılır. Kurtuluş (Mukti/Moksa), ilk olarak gerçek bilgi elde edildiği zaman doğruca başarılacaktır.³⁸

Shankara'ya göre kurtuluşun bilgisi, otoriteye ve bir doktrinin kabulüne dayalı bir bilgidir. Brahman ve Brahman'la birliğe dair tüm bilgiler Shankara'ya göre Kutsal Kitap *Şruti*'nin özellikle "Sen sanatsın" (That art thou) ifadesindeki otoriteye dayanır. Hint mistisizminde "Ātman'ı ātmanda yalnız Ātman aracılığıyla tanı"³⁹ anlayışı vardır. Yani, duygular ya da yaygın yersiz eylem ve anlayışlarla değil, tüm uzuv ve araçları atarak doğrudan ātmanın kendisiyle Ātman'ı tanı demektir. Ātman, Ātman-Brahman anlamındadır. Ātman'ı ātmanda tanımak, insanın kendi ruhu içinde Brahman'ı ve evreni bilmesidir. Shankara, "Ātman, ispata ya da başka hiçbir şeye muhtaç değildir. O, kendini kanıtlamıştır" der.⁴⁰

Yaratan ve yaratılan arasındaki uçurum her zaman mevcut kalır. Dostluk mükemmel olsa bile bu yarığın kapanması mümkün değildir. Ancak, Shankara mistisizminde ruh yaratıldığı bölgenin dışına çıkma, Varlık ve Tanrı'nın kendi yüceliğine ulaşma arayışındadır. Ruh ancak yaratılmamış ile yaratılmamış, ölüm-

33 Otto, *a.g.e.*, s. 19.

34 Sarma, *a.g.e.*, s. 130.

35 Otto, *a.g.e.*, s. 25.

36 Otto, *a.g.e.*, s. 225.

37 Samsara: Hint düşüncesinde, Karma doktrinine tabi olarak ruhun sürekli bir ruh göçü kısır döngüsünde olması durumudur. Bkz. Gündüz, *a.g.e.*, s. 331.

38 Otto, *a.g.e.*, s. 230.

39 Otto, *a.g.e.*, s. 50.

40 Otto, *a.g.e.*, s. 51.

süz ile ölümsüz, şeytan ve meleğin üzerinde, kutsanmış ile kutsanmış, gerçek varlıkla gerçek varlık olduğu zaman kurtuluşundan memnuniyet duyar. Doğanın ve yaşamın bir parçası olduğundan değil, kendi bütünlüğü ve birliğinden, kendi varlığından haz alır.

Shankara, insanın içindeki “ruhu” (âtmanı) bilir. Ancak bu, Hıristiyanlık ve Eckhartçılık anlayışındaki ruh değildir. Onun anlayışındaki ruh, yaşamda ve derinlikte sonsuz zenginlik ve tamamen tecrübe olan, kelimenin İncil konseptinin karakteristiğiyle bir “iç insan” değildir. Onun âtmanının en küçük zerrisi dinî bilinç içindeki histir. Shankara’nın mistisizminin en azı, gerçekliğin ve kutsamanın mistik formudur.⁴¹

Sonuç

Hindu kutsal metinlerini yorumlayan en büyük şarihlerden ve klasik Vedanta sisteminin kurucusu olan Shankara insanın kurtuluşunun yollarını aramıştır. İnsanın Âtman’a ulaşmakla yaşamın sınırlılıklarının ötesine geçeceğine inanan Shankara, sonlu varlık ile sonsuz olanın farkına varmanın kurtuluşun temeli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, hiçbir beklenti taşımadan inançlı bir şekilde yaşayan, hazlarının peşine düşmeyip nefsinin terbiye eden kişi kurtuluşa erecektir. Hayatın ve sonluluğunu unutup dünyaya dalan insan ise Âtman’ın hakikatini kavrayamayacaktır.

Filozof Shankara’ya göre, başlangıçta yalnız Brahman vardır. O her şeyin tek cevheridir. Brahman ötelere de ötesindedir, yücelerin yücüsüdür. O, hem uzak, hem de yakındır, hem her şeyin içinde, hem de her şeyin dışındadır. Bütün varlıklarda O’nu, Onda bütün varlıkları görebilenler hakikate erişmiş olur. Shankara, dünya hayatının bir rüya olduğunu düşünmektedir. Dünya, deneyimlere konu olsa da, onunla alakalı her şey bilgisizlikten kaynaklanır. Shankara, bunu söylerken en derin mistik tecrübeleri yaşayarak aydınlanmaya erişen bir idrak açısından dünyanın bir hiç olduğunu ve yalnızca zihinde var olduğunu söylemektedir. İnsanların çoğu içinse, dünya vardır. Aydınlanma mertebesine ulaşıldığında ise, “ikilik” (dvaïta) ve çokluk yok olur ve her şey “tek” durumuna iner. Bu seviyede duygular, benlik ve tüm nitelikler ortadan kalkar. Her şey, “öz”de birleşir. Dolayısıyla Shankara’nın gerçeklikten anladığı şey, değişmeyen ve yok olmayan’dır.

Aydınlanmış bir ruh, transcendental bir bilinç seviyesine ulaştığı zaman âtman’ı, yani benliği saf mutluluk, saf akıl ve eşi benzeri olmayan “Bir” olarak idrak eder. Bu bilinç halinde çokluk anlayışı kaybolur. Benlik, bu dünya görün-

41 Otto, *a.g.e.*, s. 223.

tüsünün temeli Bir ve Gerçek olan Brahman olarak belirginleşir. Shankara non-dualizminin ortaya koyduğu temel düşünce budur.

Kaynakça

- Alston, A.J., *Samkara On Absolute*, Shanti Sadan,, London, 1987.
- Bhagavad Gita, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 2001.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Hopkins, Thomas J., *The Hindu Religious Tradition*, Dickenson Publishing Company, California, 1976.
- Kazımî, Rıza Şah, *Aşkına Giden Yollar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Knott, Kim, *Hinduizm'in ABC'si*, Çev. Medet Yolal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.
- Lorenzen, David N., "Sankara", *ER*, c. XIII, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987.
- Meydan Larousse*, "Sankara", c. X, İstanbul, 1998.
- O'Flaherty, *Hinduism*, Manchester University Press, Manchester 1988.
- Otto, Rudolf, *Mysticism East and West*, (Trans. B.L. Bracey-R.C.B. Payne), Collier Books, New York 1962.
- P. T. Raju v.d., *Asya Dinleri*, Çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılâb Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Parrinder, Geoffrey, *Avatar and Incarnation*, Faber and Faber Ltd., London 1970.
- Rıza Şah Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Sarma, Sibnath, *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, Ajanta Publications, Delhi 1996.
- Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, Çev. Mehmet Ali Işım, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976.
- Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Tüzer, Abdüllatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.

SHANKARA MİSTİSİZMİNDE TANRI

Mehmet Fatih KALIN (*)

Öz

Shankara Tanrı'nın deneyimini O'nun varlığının bir göstergesi olarak kabul etmektedir. Rasyonel varlıklar gerçektir, ancak bu durumda var olan her şeyin rasyonel olduğu anlamı çıkmamaktadır. Aslında deneyimlerimizin bir kısmı rasyonel düşüncenin görüş açısının ötesine geçmemektedir. Bununla beraber, hislerimizin, deneyimlerimizin birçoğu düşüncelerimizden çok da gerçek sayılmaz.

Anubhava veya içsel farkındalık aklın sınırlarının ötesinde, tarif edilemez bir garipliktedir. İşte bu fikirlerin non-rational diye tanımlanan hislere yakın olduğu söylenebilir. Shankara'ya göre, bizler Brahman hakkındaki bilgiye kutsal metinlerin çevirilerinden ulaşabiliriz fakat onu özümseyemediğimiz sürece önemsiz bir mesaj olarak kalır. Brahman hakkındaki bilgi yine onunla ilgili deneyimlerle içselleştirilmelidir. Brahman tecrübesi hakikatin supra-rational bir farkındalığı olup eleştiri ve sorgulamanın ötesindedir. Sıradan düşünceler ve kelimeler Brahmanubhava için çok yetersiz ve basit ifadelerle anlatılamayacak durumdadır. Bu yüzden Shankara Tanrıyla ilgili konularda non-rational tecrübeye vurgu yapar.

Batıda kullanılan “numen” kavramına karşılık Shankara “Brahman”ı kullanır. Anlaşılmazlık ve gizemlilik Advaita Vedanta'da Brahman'ın karakteristik bir özelliğidir. Dolayısıyla “numen” kutsallığa, Brahman İşvara'ya karşılık gelir. İki si de tek bir gerçeği ifade eder.

Shankara insan ve tanrı arasında ayırım yapmaz. Shankara'ya göre “tamamen başkalık” (wholly-other) “tamamen benlik” (wholly-me)'dir. Ātman (nefis) ve Brahman benzerdir. Tanrı son nokta değildir. Tecrübe eden, tecrübe edilen ve tecrübe arasında hiçbir ayırım yapmayan Shankara'ya göre bu, saf aydınlanmanın en yüksek noktasıdır.

Anahtar Kelimeler: Shankara, Brahman, Mistisizm, Atman, Mukdi/Moksa

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
fkalin25@gmail.com

God in Shankara Mysticism

Abstract

Shankara has accepted God's experience as a indicator of his entity. Rational presences are real but it does not mean all the presences are real. In fact some of our presences do not reach beyond the view point of rational thought. Nonetheless, it is not regarded that many of our experiences and feelings are more real than our thoughts.

Anubhava or self-consciousness beyond the limits of wisdom is in indescribable oddity. It is possible to be said these ideas are close to feelings which are described non-rational. By Shankara, we can reach the information about Brahman from the translations of holy text but as long as we don't assimilate that, it stay as an unimportant message. The information about Brahman should be endogenized with the experiences interested in him. Brahman experience is supra-rational awareness of reality and also beyond the criticism and query. Ordinary thoughts and words are very inadequate and in a position which will not be explained with simple statements for Brahmanubhava. Therefore, Shankara emphasises the non-rational experience in the subjects which are about God.

Shankara uses "Brahman" instead of the concept "numen" which is used in West. Obscurity and mysteriousness are characteristic feature of Brahman in Advaita Vedanta. Therefore "Numen" is equaled to while Brahman is Ishvara. Both of them state the real.

Shankara doesn't discriminate between God and human. By Shankara wholly-other is wholly me. Âtman (human soul) and Brahman are similar. God is not the final point. This is the highest point of illumination by Shankara who doesn't discriminate among experientist, experimented and experience.

Key Words: Shankara, Brahman, Misticizm, Atman, Mukdi/Moksa

Giriş

Hindu metafizikçi, din adamı ve Advaita Vedanta (tekçilik, mutlak monizm) öğretisinin savunucusu olan Shankara, Hindu düşünürler içinde en etkili olarak kabul edilmektedir. Ailesinin uzun süre çocukları olmamıştır. Sonunda Tanrı Şiva'nın onların oğlu Shankara olarak bedenlendiği, bu yüzden Shankara'nın erken gelişmiş ve mucizevî bir çocuk olduğu kabul edilmektedir.¹ Shankara, M.S. 686'da Güney Hindistan'daki Malabar kasabasının Kaladi köyünde doğ-

1 Geoffrey Parrinder, *Avatar and Incarnation*, Faber and Faber Ltd., London 1970, s. 51.

muş ve küçük yaşlarda babasını kaybetmiştir. Annesinin evi terk etmesiyle yalnız kalan Shankara'nın bir gün isteksizce Narmada nehrinin yanında dolaşırken Gaudapada ile tanıştığı, ancak kabul edilmeyerek Govindapada'ya gönderildiği belirtilmektedir.² Bir süre sonra Himalayalar'a taşınan Shankara orada ünlü *Brahmasutrabhāṣya*'yı yazmıştır. Aynı zamanda Upanişadlar ve Bhagavad-Gita ile ilgili tefsirler de oluşturmuştur. Hayatının kalan kısmını Advaita Vedanta'ya yaymak için seyahat ederek geçirmiştir. Son günlerini Himalayalar'daki Kedar-nath kasabasında geçiren Shankara'nın 32 yaşında vefat ettiği rivayet edilmektedir. Ayrıca Hindistan'da ilk olmakla birlikte günümüze de gelmiş olan on tane manastır düzeni keşfettiği ifade edilmektedir.³

Shankara'nın henüz on yaşlarındayken pek çok mukaddes yazı üzerine şerh yazdığı ve memleketinden kendisiyle tartışmaya gelen pek çok bilginle münazaralar yapacak seviyeye geldiği söylenir. Çocuk yaşta babasını kaybetmesinin onu varlığın manasını araştırmaya yönelttiği ve Govindapada'nın gözetiminde mistik idraki başardığı belirtilmektedir.⁴

Shankara'nın temsil ettiği Vedanta Okulu Advaita olarak bilinen monist bir anlayış ortaya koymuştur. Teklik manasına gelen Advaita terimi, Shankara'nın Vedanta'ya bakış açısını tanımlamak için kullanılmaktadır. Ayrıca Advaita, Özvarlık hakkındaki Hindu görüşünü keşfetmek için gurusu tarafından eğitilen Shvetaketu adındaki yirmi yaşlarındaki delikanlının hikâyesinde su ile tuzun ayrılmazlığını simgelemektedir. Upanişadlarda geçmekte olan hikâyeye göre Shvetaketu, Vedaları çalışmış ve babasının evine geri dönmüştür. Ancak oğlunun gerçeğin hakiki doğasını kavrayamadığını gören baba, ona gerçek varlığı önce incir tohumuyla anlatmaya çalışır. Sonra da oğluna biraz tuz vererek onu suya koymasını ve ertesi gün tuzu getirmesini ister; fakat Shvetaketu suda erimiş olan tuzu getiremez. Bunun üzerine baba oğlundan suyu yalmasını ve tadını kendisine söylemesini ister. Oğlu suyun tuzlu olduğunu söyleyince baba oğluna, nasıl ki suyun içindeki tuz görülemediği halde orada gizliyse, her şeyin kaynağı olan Tanrının da bedeninde gizli olduğunu anlatır.⁵

Shankara mistisizmi terimin genel anlamıyla bir mistisizm değildir. O, "bilgi"yi kurtuluşun bir yolu olarak görmektedir. "Sekiz katlı yoga"yı eski Hint gelenek-

2 Lorenzen, David N., "Sankara", *ER*, c. XIII, s. 64-65; *Meydan Larousse*, "Sankara", c. X, İstanbul, 1998, s. 935.

3 Lorenzen, a.g.m, s. 64-65.

4 Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, çev. Mehmet Ali Işım, Dergah Yayınları, İstanbul 1976, s. 11; Parrinder, a.g.e., s. 51.

5 Kim Knott, *Hinduizm'in ABC'si*, çev. Medet Yolal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 53.

lerinden biri saymakla birlikte Shankara bir yogacı değildir. O, çağındaki diğer sistemlere, özellikle de voluntaristik (gönüllü, isteyerek yapılan) mistisizme itiraz eder. Çünkü gerçekte mistisizm, heyecan veren bir duygusallığın sarhoşluğuyla meydana gelen bir erotizm olarak istemliliği göstermeyen bir anlamı ifade eder. Bu duygusal heyecan ve akıcı mest oluş halinden sonraki duygulanım ve deneyimin arayışını içerir. Zaten onun mistisizminin en karakteristik özelliği duygusal olmayan ve entelektüel bir mistisizm olmasıdır. Çünkü o “bilgi”yi aramaktadır. Shankara, mistik bir uyanış ya da saf bir duygusallık yahut tarifsiz bir duygulanım durumunda kalmaktan hoşlanmaz.⁶

Shankara'nın mistisizmi teizmin altyapısındadır. O, daha yüksek ve daha düşük bilgi ayırımına gider. Popüler anlayışın alt bilgisi için İşvara, yani kişisel, dünyayı yaratan ve dünyayı kontrol eden Tanrı vardır. Ancak bu alt bilgi bilinmez ve yüksek bilgelik için içine girdiğinde ortadan kaybolur.⁷

Rudolf Otto'nun Hindistan mistisizminin etiği olmadığı şeklindeki kanaatini aktarmaktadır. Ancak ona göre, Shankara'nın öğretileri ahlâksız değil, ahlâk dışıdır. O, Shankara'nın öğretisinin arka planının etik olmayan Hindistan mistisizmi olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu öğreti ahlâk dışı değil, ahlâklıdır. Mukta, ekatā ya da sonsuz Brahman ile birliği elde eder. İyi veya kötü olsun bütün işleri kaldırır. Çalışmalar insanı usandırır. O bütün aktiviteleri bırakır ve birliğe dayanır.⁸

Tanrı Düşüncesi

Hint felsefesinde reformist bir filozof olan Shankara, Veda metinleri üzerinde çalışmış, Brahman düşüncesine dayalı katı bir monizmi savunmuştur.⁹ O, tek mutlak gerçeğin mutlak varlık, bilgi ve mutluluk olan Brahman olduğunu söyler. Kâinat gerçek değildir. Ancak bilgisiz kimseler duyu organlarından yansıyan bu varlıklar âlemini gerçek zanneder. Oysa gerçek olan sadece değişmeyen ve yok olmayandır. Shankara geçici olan bilgi ya da varlığı gerçek kabul etmez. Ona göre, hakikatte evren bir yanılsama olup, bu görüngü dünyasında insan bir rüyadadır.¹⁰

6 Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, (Trans. B.L. Bracey-R.C.B. Payne), Collier Books, New York 1962, s. 47-48.

7 Otto, *a.g.e.*, s. 119-120.

8 Sibnath Sarma, *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, Ajanta Publications, Delhi 1996, s. 137.

9 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanc Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 340.

10 Shankara, *a.g.e.*, s. 17-19.

Shankara, evrenin beşer seviyesinde en zeki ve en mahir bir sanatkârın dahi tasarlayamayacağı mükemmellikte olduğunu düşünür. Dolayısıyla bütün çeşitliliğiyle birlikte varlığın tüm fazilet ve kusurlarını bilen üstün birinin yönetmesiyle ancak evrenin düzeni devam edebilir. Her nasıl evlerin, sarayların v.b. yapıların bir yapıp edeni varsa, evrenin de akıl ve algı sahibi bir sanatkârı olduğunu düşünmek makuldür.¹¹

Shankara'ya göre, Mutlak'a isim ve suretin nispet edilmesi bilgisizliktendir. O'na şekil ve suret nisbetinde bulunmak yılanın ip zannedilmesi gibi sadece bir yanılgıdır. Böyle bir zan, bilginin ortaya çıkmasıyla yok olacaktır.¹²

Dünyayı hem var hem de yok olarak açıklayan Shankara, var olan dünya görüntüsüne Maya der ve kaynağının da Brahman içinde olduğunu dile getirir. Maya sadece isim ve şekillerden müteşekkil tabii dünyadır.¹³ Shankara, Tanrı tecrübesini Tanrı'nın varlığının kesinliği olarak kabul eder. Rasyonel varlıklar gerçektir. Ancak bundan var olan her şeyin de rasyonel olduğu fikrini çıkarmamak gerekir. İnsandaki Tanrı fikrinin temeli sadece düşünceler değil, aynı zamanda rasyonel olmayan (non-rational) hislerdir. Shankara, "Mutlak'ın doğrudan deneyimi" (Anubhava) veya "içsel farkındalığın" insan aklının sınırlarının ötesinde olduğunu ve tarif edilemeyeceğini düşünmektedir.¹⁴ Dolayısıyla, avataraların da aslında kişilerin bir illüzyonu olduğunu iddia etmektedir. Hatta denilebilir ki, ona göre avatara olarak kabul edilenin tanrının kendisinin bir bedenlenmesi değil, insanın cehaletinin bir yanılmasıdır. Shankara'nın temel kavramı Maya'dır. Maya, "gerçeklik olarak görünümünün tutarlı bir eğilimi"; "görünüm ve gerçeklik arasındaki farklılığı bilmemiz"; ve "varlığın çeşitlilik dünyası içinde olan Brahman'ın yaratıcı gücü" ve maddi dünya bir görünümdür. Maya'nın Brahman içinde kök saldığına inanan Shankara, Brahman'ı sebep, Maya'yı netice olarak tanımlamaktadır. Mutlak gerçeğin bir değişime uğraması ve geçici bir faaliyeti mümkün olamayacağı için Brahman'ın kendisinin dünyayı değiştirdiği veya onu yaratmış olamayacağına inanmaktadır. Bu düşünceden hareketle de yaratıcı prensibi İşvara terimiyle açıklamaya çalışmaktadır. İşvara'yı da Maya ve Brahman'ın birleşimi şeklinde tanımlamaktadır. İşvara'yı şahıslandırılmış ve sıfatlı tanrı olarak nitelendirmektedir.¹⁵

11 Rıza Şah Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 32.

12 A. J. Alston, *Samkara On Absolute*, c. I, Shanti Sadan., London, 1987, s. 87, 177.

13 Shankara, *a.g.e.*, s. 21.

14 Sarma, *a.g.e.*, s. 41-42.

15 Shankara, *a.g.e.*, s. 29; Harré, *a.g.e.*, s. 80.

Shankara'ya göre Nihâi Gerçeklik ve Özvarlık hakikatte aynı şeydir. Bir ipi yılan sanan gezgin örneğiyle bunu açıklamaya çalışır. Ona göre nasıl ki, gezgin yanlış bir izlenimi gerçeğin üzerine koyuyorsa, insanlar da Özvarlığı vücut, duyu organları ve akıl gibi yanlış varlıklarla eş tutmaktadırlar. Shankara'ya göre âtman Brahman'dan başkası değildir.¹⁶ Fakat Brahman Sat'a indirgenemez. Bütün varlıkların özü veya sebebi olma sıfatı kendisine izafe edildiğinde ancak "Brahman" Varlık ile özdeşleştirilebilir. Bu nedenle Brahman sebep olma niteliğinden soyutlandığında Varlığın izafiliğinin ötesindedir. Bu bağlamda O'na Bâtın olarak işaret edilir. Bu Bâtın, zâhir olandan yüce ise de, bir izafiliktir. Çünkü tezahür âlemi ile sebeplilik ilişkisine sahip olma hali tarafından belirlenmiştir. Bir şeyi varlığa getirmek, zorunlu bir şekilde o şey ile ortak bir niteliği, yani varlığın kendisini paylaşmayı gerekli kılar. Zat'ın var olduğu tasdik edildiğinde, bu varlık geçici olacaktır. Çünkü sıradan bir eşyanın varlığından farklı olmayacaktır.¹⁷ Dolayısıyla Brahman söz konusu olduğunda O'nun ne varlığın kendisi ne de var olmama hali/ var olmayış olduğu ifade edilmektedir. Bununla kastedilen, Brahman'ın varlığın ötesinde olduğu anlamıdır.¹⁸

Shankara dünyaya esir olmamanın ve kurtuluşun kendisinin Âtman olduğunu düşünür. Âtman, dünyanın kökü, herkesin yaratılışının temeli, onun yaratılışından tasarlanmış olan Doğmamış'ın, Ölümsüz'ün, Korkusuz'un, İyi'nin temelidir. O, Gerçek'tir ve Öz'ün kendidir. Dolayısıyla, O, "Sen"dir. Tüm huşu uyandıran özellikleriyle bu Mutlak ve Büyük Brahman temelde insanın içindeki özdür. Ama bu basit bir yakın ilişki durumundan daha fazlasını ifade eder. Bu, tam bir kimliktir ya da öyle olmalıdır. Bu kesinlik, mutluluk duygularıyla çevrilmiş ve kuşatılmıştır.¹⁹

Shankara'da "Mutlak olan"a ait hislerin rasyonalizasyonu temeldeki hislerde karmaşıklık meydana getirir. Shankara Tanrı ile insan arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre "eşi ve benzeri olmayan" ya da "tamamen başka" (wholly-other) olan varlık aynı zamanda "tamamen benlik" (wholly-me)'dir. Tanrı son nokta olmayıp, Âtman ve Brahman benzerdir. Tecrübe eden, tecrübe edilen ve tecrübe arasında hiçbir ayrım olmayıp, Shankara açısından bu, saf aydınlanmanın en yüksek noktasıdır.²⁰ Ancak buradan onun Tanrı ile insanı eşdeğer gördüğü anlaşılmalıdır. Rab olan Yaratıcı "ben-olmayan" olarak anlaşılmalıdır. Çünkü O, günahattan münezzehtir. Bedene bürünmüş ruh ise, günaha saplanmıştır. Yaratanı

16 Knott, *a.g.e.*, s. 54.

17 Alston, *a.g.e.*, s. 134.

18 Kazımî, *a.g.e.*, s. 34.

19 Otto, *a.g.e.*, s. 117.

20 Sarma, *a.g.e.*, s. 44.

dünyevî ruh ile özdeş kabul etmek onun tanrılık niteliğine aykırıdır ki, bu durumda kutsal metinlerin de bir anlamı olmayacaktır. Böyle bir özdeşlik insan iradesiyle de çelişmektedir. Brahman ile dünyevî ruhun bir gözükmesi, ikisinin bir ve aynı olduğu sonucuna götürmemelidir. Yüce Rab “ātman” olarak bilinmelidir. Dünyevî ruh, dünyayı terk ederek, onun aldatıcılığına kapılmayarak Brahman’ın ātmanı haline gelmektedir.²¹

Shankara, Brahman’ın bilgisine kutsal metinlerden ulaşılabileceğini, ancak özümsemişliği sürece önemsiz bir mesaj olarak kalacağını söyler. Brahman hakkındaki bilgi, yine onunla ilgili deneyimlerle içselleştirilmelidir. Brahman tecrübesi, gerçeğin akıl ötesi (supra-rational) farkındalığının ve sorgulamanın ötesidir.²²

Shankara, Maya’nın sınırları içinde olan insanın, cehaleti süresince görüntüye tapmaktan başka bir şey yapamadığını iddia etmektedir. Ona göre bütün görüntülerin tek bir yöneticisi vardır, o da İşvara’dır. İnsan zihni mutlak gerçeği asla kavrayamadığı gibi, sadece onun mevcut olduğu düşüncesine ulaşabilir ve onun görüntüsüne ibadet edebilir. İbadetleri sayesinde insan zihninin saflaştığını, ego fikrinin sis gibi dağılarak kaybolduğunu ve dünya görüntüsünün deneyüstü şuurulluğun ateşinde kaybolarak; tek, her şeyi kuşatan, zamansız hakikat Brahman’dan başka gören ve görülen hiçbir şey olmadığını ifade etmektedir.²³

Brahman’ın bütün niteliklerden yoksun olduğunu iddia eden Shankara’nın bu duruşunun, bütün ayrımların ve niteliklerin bir illüzyon olması durumunda, ortada sürekli kişisel özlerin bulunması nedeniyle Brahman’ın bir ve tek olan özünde hataların olduğu; kişisel özlerin gerçek olmaması durumunda da yeniden doğum ve köleliğin gerçek olmadığı şeklinde iki anlama geldiği iddia edilmektedir.²⁴ Parrinder, Shankara’nın Gita hakkındaki sözlerini avatara doktrinine dair bir açıklama olarak yorumlamaktadır. Zira Shankara avataraların gelişine dair kritik dizeler hakkında kısa notlar yazmıştır. Gita 4, 6-8 deki Krişna’nın yeniden doğumu ve dünyada bedenlenmesiyle ilgili pasajlara dair yorumlarında inkarnasyonu reddettiğini belirtmektedir. Başka bir pasajda da, Shankara’nın “*kendimi maya’ya rağmen gösterdim*” ifadesini Arjuna’nın problemi şeklinde yorumladı-

21 P. T. Raju v.d., *Asya Dinleri*, (Çev. Abdullah Davudoğlu), İnkılâb Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 178.

22 Sarma, *a.g.e.*, s. 43.

23 Shankara, *a.g.e.*, s. 32; Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Eski Yeni Yayınları, 2013, s. 44.

24 Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Dickenson Publishing Company, California, 1976, s. 120; O’Flaherty, *Hinduism*, Manchester University Press, Manchester 1988, s. 39-42.

ğını, Krişna'nın "benim doğumum illüzyondur" ifadesinin kendi sözlerini doğruladığını belirtmektedir.²⁵

Gita'nın son pasajlarında²⁶ avatalara dair öğretilerin yer aldığını vurgulayan Parrinder, Shankara'nın, bu dizeleri, yüce varlığın daha o ana kadar görünmediği ve Yoga-Veya tarafından gizlendiği şeklinde yorumladığını nakleder.²⁷ Shankara, Gita yorumunun giriş kısmında avatara hakkındaki görüşlerini genişçe açıklamaktadır. Dindarlar arasında şehvet arttığında, dinsizlik yaygınlaştığında Narayana olarak bilinen evrenin asıl yaratıcısı Vişnu evrenin düzenini devam ettirmek ister ve kendinden bir "parça"yı Krişna olarak gönderir şeklindeki açıklamasına yer vermektedir. Burada Anandagari'nin "kısım" kelimesini Rabb'in kendi iradesi tarafından yaratılan bir illüzyon olarak yorumladığını ifade etmektedir.²⁸

Parrinder, avataranın geliş sebebinin de dünyevi Brahman'ın temsili olarak yorumladığını iddia ettiği Shankara'nın Vedanta Sutra'larda görüşlerinin daha da geliştiğini belirtmektedir. Doğrudan avatara ile ilgili olmamakla birlikte, Gita'dan pek çok alıntı yaptığını, başlangıçta bazı insanların kişisel ruhlara ilaveten her şeye kadir ve her şeyi bilen bir Rabb'in varlığına inandıklarını onayladığını, fakat Rabb'in bir bedene ihtiyaç duymaması nedeniyle ondan başka bir ruhun var olmadığına inandığını ifade etmektedir.²⁹

Shankara'ya göre din, ihtiyaçlar dâhilinde Rabbin dilediğinde inananlarını mutlu etmek için kısmen bedenlenmiş maya olarak farz edilebilir. Parrinder, bunu inkarnasyonun yeni bir nedeni olarak yorumlamaktadır. Shankara'nın, *Upanişad* metinlerinde Rabb'e dindarlığın nesnesi olarak işaret ettiğini, ancak kişisel tanrıların en yüce Brahman anlamına gelen akıllı özler olarak sembolize edildiğini iddia etmektedir.³⁰ Kısacası Shankara, Gita'daki ne aşkın tanrısalılığı ne de inkarnasyonun bütün anlamlarını kabul etmektedir. Nasıl ki kıvılcım ateşin bir parçasıysa, ruhun da üstün kişinin bir parçası olduğuna inanmaktadır.³¹

Shankara öğretisinde dünyanın açıklanamazlığı fikri vardır ve burada madde- nin özüne vurgu yapılır. Shankara, dünyayı açıklama merakının dışında kurtuluşa erme arzusundadır.³²

25 Parrinder, *a.g.e.*, s. 51.

26 Gita, 7; 24; 9; 11.

27 Parrinder, *a.g.e.*, s. 51.

28 Parrinder, *a.g.e.*, s. 51.

29 Parrinder, *a.g.e.*, s. 52.

30 Parrinder, *a.g.e.*, s. 52.

31 Parrinder, *a.g.e.*, s. 53.

32 Otto, *a.g.e.*, s. 33

Rudolf Otto, Shankaranın nondüalizmini şöyle açıklar: Doğru varlık salt tek başınadır. Kendisi olan, Sonsuz olan Brahman değişmez, değiştirilmez, parçalanamaz olandır. Bu şekildeki Brahman homojen bir bilinçtir. İnsan ruhu ontolojik açıdan Brahman'a benzer.³³ Shankara, Sonsuz gerçekliğin iki koluna da inanır: Tanrı ve Ulûhiyet (İşvara ve Brahman).³⁴ Tanrı kendini bilen, düşünen ve kendine özgü olandır. Kişinin üstünde olan Ulûhiyet, Tanrı'nın olabilirliği için ipucudur.³⁵

Bir mistik olarak ve gerçek ideal bakış açısından, bütün aktivite ve iyilikler tamamen yok olur. Shankara, Gita'nın açık anlamını gölgelemek ve döndürmek için bütün diyalektiğini ve etkin zekâsını kullanır.³⁶

Shankara için dünya, ağırlı ve acınası bir yerdir. Samsara ve Brahma-Nirvana bir diğerine keskin zıtlıklarla yaklaşmışlardır. Nirvana her şeyin ötesinde safça bir durumdur: *Samsara*³⁷ hiçbir zaman *Nirvana* olamamıştır ve bu yüzden Shankara için Brahman'da kurtuluşun ölümden sonra farkına varılır. Kurtuluş (Mukti/Moksa), ilk olarak gerçek bilgi elde edildiği zaman doğruca başarılacaktır.³⁸

Shankara'ya göre kurtuluşun bilgisi, otoriteye ve bir doktrinin kabulüne dayalı bir bilgidir. Brahman ve Brahman'la birliğe dair tüm bilgiler Shankara'ya göre Kutsal Kitap *Şruti*'nin özellikle "Sen sanatsın" (That art thou) ifadesindeki otoriteye dayanır. Hint mistisizminde "Ātman'ı ātmanda yalnız Ātman aracılığıyla tanı"³⁹ anlayışı vardır. Yani, duygular ya da yaygın yersiz eylem ve anlayışlarla değil, tüm uzuv ve araçları atarak doğrudan ātmanın kendisiyle Ātman'ı tanı demektir. Ātman, Ātman-Brahman anlamındadır. Ātman'ı ātmanda tanımak, insanın kendi ruhu içinde Brahman'ı ve evreni bilmesidir. Shankara, "Ātman, ispata ya da başka hiçbir şeye muhtaç değildir. O, kendini kanıtlamıştır" der.⁴⁰

Yaratan ve yaratılan arasındaki uçurum her zaman mevcut kalır. Dostluk mükemmel olsa bile bu yarığın kapanması mümkün değildir. Ancak, Shankara mistisizminde ruh yaratıldığı bölgenin dışına çıkma, Varlık ve Tanrı'nın kendi yüceliğine ulaşma arayışındadır. Ruh ancak yaratılmamış ile yaratılmamış, ölüm-

33 Otto, *a.g.e.*, s. 19.

34 Sarma, *a.g.e.*, s. 130.

35 Otto, *a.g.e.*, s. 25.

36 Otto, *a.g.e.*, s. 225.

37 Samsara: Hint düşüncesinde, Karma doktrinine tabi olarak ruhun sürekli bir ruh göçü kısır döngüsünde olması durumudur. Bkz. Gündüz, *a.g.e.*, s. 331.

38 Otto, *a.g.e.*, s. 230.

39 Otto, *a.g.e.*, s. 50.

40 Otto, *a.g.e.*, s. 51.

süz ile ölümsüz, şeytan ve meleğin üzerinde, kutsanmış ile kutsanmış, gerçek varlıkla gerçek varlık olduğu zaman kurtuluşundan memnuniyet duyar. Doğanın ve yaşamın bir parçası olduğundan değil, kendi bütünlüğü ve birliğinden, kendi varlığından haz alır.

Shankara, insanın içindeki “ruhu” (âtmanı) bilir. Ancak bu, Hıristiyanlık ve Eckhartçılık anlayışındaki ruh değildir. Onun anlayışındaki ruh, yaşamda ve derinlikte sonsuz zenginlik ve tamamen tecrübe olan, kelimenin İncil konseptinin karakteristiğiyle bir “iç insan” değildir. Onun âtmanın en küçük zerrisi dinî bilinç içindeki histir. Shankara’nın mistisizminin en azı, gerçekliğin ve kutsamanın mistik formudur.⁴¹

Sonuç

Hindu kutsal metinlerini yorumlayan en büyük şarihlerden ve klasik Vedanta sisteminin kurucusu olan Shankara insanın kurtuluşunun yollarını aramıştır. İnsanın Âtman’a ulaşmakla yaşamın sınırlılıklarının ötesine geçeceğine inanan Shankara, sonlu varlık ile sonsuz olanın farkına varmanın kurtuluşun temeli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, hiçbir beklenti taşımadan inançlı bir şekilde yaşayan, hazlarının peşine düşmeyip nefsinin terbiye eden kişi kurtuluşa erecektir. Hayatın ve sonluluğunu unutup dünyaya dalan insan ise Âtman’ın hakikatini kavrayamayacaktır.

Filozof Shankara’ya göre, başlangıçta yalnız Brahman vardır. O her şeyin tek cevheridir. Brahman ötelere de ötesindedir, yücelerin yücesidir. O, hem uzak, hem de yakındır, hem her şeyin içinde, hem de her şeyin dışındadır. Bütün varlıklarda O’nu, Onda bütün varlıkları görebilenler hakikate erişmiş olur. Shankara, dünya hayatının bir rüya olduğunu düşünmektedir. Dünya, deneyimlere konu olsa da, onunla alakalı her şey bilgisizlikten kaynaklanır. Shankara, bunu söylerken en derin mistik tecrübeleri yaşayarak aydınlanmaya erişen bir idrak açısından dünyanın bir hiç olduğunu ve yalnızca zihinde var olduğunu söylemektedir. İnsanların çoğu içinse, dünya vardır. Aydınlanma mertebesine ulaşıldığında ise, “ikilik” (dvaïta) ve çokluk yok olur ve her şey “tek” durumuna iner. Bu seviyede duygular, benlik ve tüm nitelikler ortadan kalkar. Her şey, “öz”de birleşir. Dolayısıyla Shankara’nın gerçeklikten anladığı şey, değişmeyen ve yok olmayan’dır.

Aydınlanmış bir ruh, transcendental bir bilinç seviyesine ulaştığı zaman âtman’ı, yani benliği saf mutluluk, saf akıl ve eşi benzeri olmayan “Bir” olarak idrak eder. Bu bilinç halinde çokluk anlayışı kaybolur. Benlik, bu dünya görün-

41 Otto, *a.g.e.*, s. 223.

tüsünün temeli Bir ve Gerçek olan Brahman olarak belirginleşir. Shankara non-dualizminin ortaya koyduğu temel düşünce budur.

Kaynakça

- Alston, A.J., *Samkara On Absolute*, Shanti Sadan., London, 1987.
- Bhagavad Gita, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul, 2001.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Hopkins, Thomas J., *The Hindu Religious Tradition*, Dickenson Publishing Company, California, 1976.
- Kazımî, Rıza Şah, *Aşkına Giden Yollar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Knott, Kim, *Hinduizm'in ABC'si*, Çev. Medet Yolal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.
- Lorenzen, David N., "Sankara", *ER*, c. XIII, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York, 1987.
- Meydan Larousse*, "Sankara", c. X, İstanbul, 1998.
- O'Flaherty, *Hinduism*, Manchester University Press, Manchester 1988.
- Otto, Rudolf, *Mysticism East and West*, (Trans. B.L. Bracey-R.C.B. Payne), Collier Books, New York 1962.
- P. T. Raju v.d., *Asya Dinleri*, Çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılâb Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Parrinder, Geoffrey, *Avatar and Incarnation*, Faber and Faber Ltd., London 1970.
- Rıza Şah Kazımî, *Aşkına Giden Yollar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Sarma, Sibnath, *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, Ajanta Publications, Delhi 1996.
- Shankara, *Tefrik Etme Hazinesi*, Çev. Mehmet Ali Işım, Dergâh Yayınları, İstanbul 1976.
- Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Tüzer, Abdüllatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.

17. YÜZYIL DİVÂN, HALK VE TEKKE ŞİİRİNDE ZÜHD TELAKKÎSİ

Murat VANLI (*)

Öz

Türk edebiyatının en önemli kaynaklarından birisi de hiç kuşkusuz tasavvuf-tur. Bu makalede tasavvufun yüzlerce kavramından bir tanesi olan ‘zühd’ mefhu-mu ele alınıp bu kavramın 17. yüzyıl Divân, Tekke ve Halk şiirinde nasıl telakki edildiği ortaya koymaya çalışılacaktır. Bunun için Divân şairlerinden Nefî, Nâilî, Fehîm ve Nâbî; Tekke şairlerinden Nakşî Ali Akkirmanî, Ümmî Sinân, Niyâzî-i Mısırî ve Sunullâh-ı Gaybî; Halk şairlerinden Âşık Ömer ve Gevherî tertip etmiş oldukları divânları mısdağ olarak seçilerek tetkik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühd, Divân Şiiri, Tekke Şiiri, Halk Şiiri.

The Idea of Sufism in 17. Center at Divan, Mystic and Folk Poetry

Abstract

Undoubtedly one of the most important sources of Turkish literature is Sufism. In this article we have hundreds of Sufism, the concept of ‘zuhd’ of the concept and that the concept of 17. will try to reveal how that was understood in the poetry of the century. Therefore, we have audited as a criterion by selecting to they had arranged the diwans Nefî, Nâilî, Fehîm and Nâbî from Dîwân poets; Nakşî Ali Akkirmanî, Ümmî Sinân, Niyâzî-i Mısırî ve Sunullâh-ı Gaybî from Lodge poets; Âşık Ömer ve Gevherî form Folk poets.

Key Words: Sufism, Asceticism, Diwan Poetry, Folk Poetry, Lodge Poetry.

* Bu makale, Prof. Dr.Zülfikar Güngör danışmanlığında hazırlamakta olduğum “17. Yüz-yıl Divan, Halk ve Tekke şiirinde Tasavvuf Telakkisi” adlı tezden üretilmiştir.

** Ar. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı.

Giriş

Lügat manâsı perhizkârlık; dinin yasak ettiği şeylerden sakınarak vakitleri ibadete hasır etme demek olan zühd¹, Serrâc'a (ö. 378/988) göre yüce bir makâmıdır ve hoş hâllerin, güzel mertebelerin temelidir. Fakr ile buluşmayı ve onu ihtiyâr etmeyi gerektirir.² Gerek tâbiin ve tebe-i tâbiin döneminde olsun gerekse tasavvufun neşv ü nemâ bulmaya başladığı dönemlerde olsun zühd bilinen manası ile ele alınmış, dünyaya karşı soğukluk duyup ahirete yani Allah'a dönme olarak anlaşılmıştır. Yazılan kitaplar da ona göre yazılmıştır.³ Mekkî (ö. 386/996) 'ye göre zühd, yakîn makâmının altıncısıdır. Elden gidene üzülmemek ve ele geçene sevinmemek zühdün en kâmil hâllerindedir. Zühdün en mükemmel hâli, kulun zühd sâhibi olduğunu dahi unutmamasıdır ki bu zühdde zühddür.⁴ İlk dönem sûfilerinden itibaren zühdün çeşitli tanımları yapılmaya çalışılmış, bu görüşler ekseriyetle birbirinin mütemmimi fikirler olarak serd edilmiştir.⁵ Bu fikirlerin ortak özelliği dünyadan ve dünyaya ait olan her şeyden içtinap edilmesi ve en nihayetinde de bu terkedişin gözde büyütülmemesidir.

Schimmel (ö. 2003), zühd kavramının ilk musannifi olarak İbrahim Edhem (ö. 161/777-778)'in gösterildiğini ifade eder. Edhem'in tasnifine göre zühd terk-i dünyâ, terk-i ukbâ ve terk-i terktir.⁶ Zühdün dünyadan ve dünyadaki şeylerden zühd, haram ve şüpheli şeylerden zühd, baş olma sevdasından zühd gibi çeşitleri vardır. Zühdün hakîkati, kulun Allah'tan başka her şeyden zühd etmesi, onlara yönelmemesidir.⁷ Zühdün asıl maksadı, rağbet edilen şeye karşı kalben soğukluk duyulmasıdır. Sadece zâhiren terk etmek, onu yüceltmektir, aslında ona kıymet vermektir. Zühdde ulaşılmaması istenen, dünyanın varlığının kişiyi meşgul etmeme-

1 Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2007, s. 691.

2 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Luma, İslâm Tasavvufu*, (Çev. Hasan Kâmil Yılmaz), Erkam Yay., 2. bs., İstanbul 2012, s. 45-46.

3 Mesela Mekkînin Kûtu'l-Kulûb'unda ilgili bölüm bu meyanda kaleme alınmıştır. Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb, Kalplerin Azığı*, C. II, (Çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi), Semerkand Yay., 5. bs., İstanbul 2014, s. 417-522.

4 Zühd makâmı ve zâhidlerin hâlleri, zühdün tarifi, fazîleti, iç yüzü, ölçüsü, kısımları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mekkî, *a.g.e.* s. 417-522.

5 Sûfilerin zühd hakkındaki görüşleri için bkz. Kelebâzî, *Taarruf, Doğu Devrinde Tasavvuf*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., 4. bs., İstanbul 2014, s. 144.145. İslâm'da zühdün doğuşunu hazırlayan âmiller hakkında bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf - İslâm'da Manevî Hayat*, (Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yay., 4. bs., İstanbul 2009, s. 62-70.

6 Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yay., 3. bs. İstanbul 2012, s. 55.

7 Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Sülemî'nin Risaleleri - Tasavvufun Temel İlkeleri*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara 1981, s. 24.

si ve yokluğunun da üzmemesidir.⁸ Zühdün en üst seviyesi zühdde zühddür. Bu da zühd olarak yapılan şeyi küçümsemekle elde edilir.⁹

Asıl maksadımız zühd mefhumunu tahlil, zühdün tanımlarını tasnif ya da tarihi süreçte nasıl anlaşıldığını tetkik etme olmadığından zühd hakkında bu mütamel bilgileri vermekle iktifa ederek esas mevzumuzla dönüp 17. yüzyıl şairlerinin zühd kavramını nasıl telakki ettiklerini, şiirlerinde ne suretle kullandıklarını ve tasavvufun diğer mefhumlarıyla ne derecede merbut ele aldıklarını tespit etmeye çalışacağız.

Divân şiirini temsilen ele aldığımız şairlerden Nâîlî (ö. 1077/1666) ve Fehîm (ö. 1057/1647), Sebki Hindî ekolünün Türk şiirindeki ilk ve en başarılı şairlerindedir. Nâbî (ö. 1124/1712), kendisinin öncülüğünü yaptığı 'hikemî üslûb'un başarılı bir icracısı, fahriyeleri ile maruf Nefî (ö. 1044/1635) de klasik üslubun temsilcisi olarak incelemeye tabi tutuldu. Tekke şairlerinden Ümmî Sinân (ö. 1067/1657) ve müridi Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694), Sunullâh-ı Gaybî (ö. 1087/1676'dan sonra) ve Nakşî Ali Akkirmânî (ö. 1065/1655) emsalleri arasından temeyyüz etmiş sūfî şairler olmaları hasebiyle çalışmaya dâhil edildi. Halk şiirinin teşekkül devrini tamamlayıp gelişme devrine adım atmaya başladığı bu yüzyılın iki kalburüstü şairi Gevherî (ö. 1127/1715-16'dan sonra) ve Âşık Ömer (ö. 1119/1707) de, Divân şairlerini aratmayacak kıymetteki manzumeleriyle çalışmanın Halk şiiri ayağını tesis etti.

8 Şeyh Ahmed Zerrûk, *Kavâidu't-Tasavvuf - Tasavvufun Esasları*, (Çev. Mehmet Uysal), Endülüs Kitap Yay., 1. bs., İstanbul 2011, s. 200-201.

9 Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzîlî's-sâirîn-Tasavvufta Yüz Basamak*, (Çev. Abdurrezzak Tek), Emin Yay., 1. bs., Bursa 2008, s. 87. Zühd hakkında tafsilatlı malumat için ayrıca bkz. Sülemî *a.g.e.* s. 125; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi - Sûfîlerin İnanç ve Ahlâkları*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkend Yay., İstanbul 2011, s. 276-282; Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif - Gerçek Tasavvuf*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkend Yay., İstanbul 2014, s. 606-609, 613-615; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Ta'rifât - Tasavvuf İstilahları*, (Çev. Abdurrahman Acer), Litera Yay., İstanbul 2014, s. 120; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C. IV, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul 2012, s. 398-442; Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsan-ı Kâmil*, (Çev. Mehmet Kanar), Dergâh Yay., 3. bs., İstanbul 2015, s. 209-210; Herevî, *a.g.e.* s. 87; İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcî'l-Fukarâ*, (Haz. Safi Arpaguş), Vefâ Yay., 1. bs., İstanbul 2008, s. 293-295; İsmail Hakkı Bursevî, "Şerh-i Usûl-ı Aşere", *Tasavvufî Hayat*, (Haz. Mustafa Kara), Dergâh Yay., 4. bs. İstanbul 2015, s. 50-52; Yaşar Nuri Öztürk, "Zühd", *İA*, İstanbul 1986, C. XIII, s. 638-639; Semih Ceyhan, "Zühd", *DİA*, İstanbul 2013, C. XLIV, s. 530-533; Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yay., 4. bs., İstanbul 2015, s. 282-283; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., 2. bs., İstanbul 2005, s. 397; Ethem Cebeoğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., 6. bs., Ankara 2014, s. 550. Hint dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinlerdeki zühd anlayışı için bkz. Kürşat Demirci, "Zühd", *DİA*, İstanbul 2013, C. XIV s. 533-535.

Zühd, edebiyatta özü esas alınmadan sadece şeklen icra edilmeye çalışılan dini bir yaşantı, dindarlığı görüntüde yaşama, zâhiri âbâd edip bâtını viran etme olarak telakki edilmiş ve bilhassa şiirlerde takva ile beraber zikredilerek tenkide tabi tutulmuştur. Zühdî bir hayat yaşayan zâhitler, kendilerini âşık veya rind olarak tavsif eden şairlerce eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Bu şairler manzumelerinde zühdün karşısına her şeyin özü addedtikleri 'aşk'ı koymuşlar ve zühdün soğukluğunu ve kuruluşunu tenkit ve esas aldıkları aşkı tebcil etmişlerdir. İncelemeye esas teşkil eden divânlarda zühd müsbet ve menfi olarak her iki şekilde de kullanılmıştır.

1. Müsbet ve Menfi Telakkî Edilişine Göre Zühd

Şairlerce zühd, hem 'dünyaya rağbet etmeyip bütün vakti ibadete hasretme' diye tabir olunan lügat manâsıyla hem de şiir dilinde kazandığı 'kuru, katı ve sert dindarlık' manâsıyla tasavvur edilmiş ve manzumelerde bu müsbet ve menfi kullanımlarıyla yerini almıştır. Bu mefhum, sadece 17 yerde müsbet olarak tasavvur edilmiş ve Nâbî'de¹⁰ 7, Nefî'de¹¹ ve Ömer'de¹² 3, Fehîm'de¹³ 2, Mısrî¹⁴ ve Gaybî'de¹⁵ 1 beyitte bu hâliyle divânlarda zikredilmiştir.

1.1. Zühdün Müsbet Telakkîsi

Dünya işlerinden el etek çekme, dünyayı kalben terk etme, müttakî bir hayat yaşama olarak bilinen zühd, şairlerin kaleminde menfur bir mefhumu tebeddül etmişse de bilinen manası ile de müsbet şekilde şiirlerde kullanılmıştır. Bu da umumiyetle kasidelerin methiye bölümünde memduhların meziyetleri zikredilirken namus, iffet, verâ, takvâ, edep, adâlet, tevâzu, sehâvet gibi ahlâk-ı hamîdeye müteallık kavramların zikredilmesi sûretiyle mürâat-i nazîr sanatı çerçevesinde zühdün üstün bir nitelik olarak değerlendirilmesiyedir.

Fehîm'in Şeyhülislam Ebu Said Efendi için yazmış olduğu kıt'anın aşağıya derc ettiğimiz beytinde dine bağlılığıyla Bâyezîd'in¹⁶ zühdünün aynası olan bir temiz gönüllünün zamanın müftüsü olduğu belirtilmektedir:

10 NB. K. 17/68, NB. T. 119/3, NB. G. 206/3, NB. G. 575/7, NB. G. 705/12, NB. M. 1/45, NB. MF. 33.

11 Bkz. NF. K. 21/47, NF. K. 34/25, NF. K. 55/21.

12 AÖ. 176/4, AÖ. 305/4, AÖ. 1412/2.

13 Bkz. FK. KT. 11/2, FK. G. 66/15.

14 NM. 103/3.

15 SG. 103/2.

16 Tasavvufî dindarlıkta yüksek bir mertebeyi ifade için 'dönemin Bâyezîd'i' sözü zamanla bir ünvan hâline gelmiştir. Schimmel, *a.g.e.* s. 68.

*Hamdulillâh oldu müftî-i zamân bir sâf-dil
Kim salâhıyla odur mir'ât-ı zühd-i Bâyezîd*

“Fehîm – Kit’a 11/2”

Nâbî'nin Silahdar Ali Paşa için yazdığı ve bir beyti aşağıya alınan kasidesinde himmet, nâmus, gayret, takvâ mefhumlarıyla tenasüp içinde zikredilen zühd üstün bir meziyet olarak telakki edilmiştir:

*Himmet ü nâmûs u gayret dest-bend-i hidmeti
Zühd ü takvâ vü diyânet hem-nişîn ü yâveri*

“Nâbî – Kasîde 17/68”

Yine Nâbî'nin Halep kadısı Vahdî Efendî'nin Halep'e gelişi münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasında onun verâ ve zühd sâhibi olduğu ifade edilirken bu mefhum müsbet olarak mütalaa edilmiştir:

*Sâhib-i zühd-i verâ sâdik-ı perhiz-sirişt
Vâkf-ı kadr-ı tevekkülkede-i istiğnâ*

“Nabî – Târih 119/3”

Zâhid kelimesiyle iştikâk, takvâ kelimesiyle de tenasüp yapılarak kullanılan zühd, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in methedildiği Âşık Ömer'in aşağıdaki beytinde Hz. Muhammed'in zâhidlere bıraktığı miras olarak nitelendirilmiştir:

*Nice zâhidlere şevkin bıraktı zühd ile takvâ
Siyâh kirpiklerin eyler gönüller illerin yağma*

“Âşık Ömer 305/4”

Âşık Ömer, sosyal tenkit içerikli manzumesinde mürşidin çoğalmasının paralelinde mülhidin de çoğaldığını, fakat takvâ ve zühde dört elle sarılan insanların azaldığını, hatta kalmadığını ifade eder:

*Mülhid ü mürşid çoğaldı bî-kıyâs u bî-hicâb
Zühd ü takvâyâ gider ehl-i selâmet kalmadı*

“Âşık Ömer 1412/2”

Mısırî, fenâfillâh¹⁷ ve fenâfi's-şuhûd¹⁸ hâllerinin her bendinin sonunda vurgulandığı muhammes-i mütekerririnde zühdü takvâ ile beraber zikretmiş ve zühde müsbet bir manâ yüklemiştir:

17 Kulun Allah'ta fâni olması, beşerî vasıflardan sıyrılıp ilâhî vasıflarla donanması demektir. Uludağ, *a.g.e.* s. 134.

18 Aşk ve vecdî etkisiyle Allah'tan başka bir şey görmeme, her şeyi Allah'ın tecellîsi olarak görme demektir. Sâlik bu durumda 'Lâ meşhûde illallâh' der. Uludağ, *a.g.e.* s. 135.

*Gerçi Allah'a ibâdet de güzel
Zühd ü takvâ vü kanâat da güzel
Halvet ehline kerâmet de güzel
Âdem isen 'semme vechullâh'ı bul
Kande baksan ol güzel Allâh'ı bul*

“Niyâzî-i Mısrî 103/3”

Aşağıya derc ettiğimiz Gaybî ve Nâilî'ye ait beyitler ise zühdün müsbet ve menfi kullanımı arasında âdetâ bir köprü teşkil eder:

*Ne mest ol aşk ile dâim ne ayık ol bu akl ile
Miyân-ı zühd ile irfânı cem idüp ubûr eyle*

“Gaybî 103/2”

Devrin sosyal şartlarının müessir olduğu düşünülen yukarıdaki beytinde itidal çağrısı yapan Gaybî, zühd ve irfânın arasını bulup hem aşkı hem de akli kullanarak mest ve huşyâr ortası olmayı salık vermektedir. Beyitte geçen mest ve ayık kelimelerinin alegorik kullanıldığını âşikârdır. Nâilî'nin aşağıdaki beytinde ise aşk ve zühdün kumaşı bir yere gelmedikçe yani kişi hem âşık hem de zâhid olmadıkça hikmetlerle örülü bu dünyada Hakk'ın sanatının kudretini tam olarak idrak edemez denilerek hikmet sahibi olabilmek için aşk kadar zühdün de payının olduğu belirtilir:

*Kâr-gâh-ı hikmetün nakşı bilinmez Nâilî
Gelmedükçe ışk ile zühdün kumâşı bir yere*

“Nâilî – Gazel 341/5”

1.2. Zühdün Menfi Telakkîsi

Zühd, ‘kuru’, ‘bârid’, ‘huşk’ kelimeleriyle terkip hâlinde kullanıldığında ‘soğuk ve kuru zühd’ manâlarına gelir. Bu hâliyle şiirlerde şekilci ve merâsimci, katı ve sert dindarlık, yobazlık anlamını taşır.¹⁹ Zühdün menfi kullanımının bu denli çok olması, dini şekilden ibaret görenlere kendilerini ‘âşık’ addeden şairlerimizin tepkisinin tezahürü olsa gerektir.

Şairlerin zühdü menfi olarak ele aldıkları beyitlerde zühd ekseriyetle takvâ, zâhid ve riyâ mefhumlarıyla birlikte tenasüp içerisinde zikredilir. Zühd Nâbî'de²⁰

19 Uludağ, a.g.e. s. 396; Cebecioğlu, a.g.e. s. 551.

20 NB. G. 48/15, NB. G. 66/4, NB. G. 108/1, NB. G. 304/2, NB. G. 670/6, NB. G. 696/7, NB. G. 698/5, NB. G. 698/5, NB. G. 670/6, NB. G. 821/4, NB. G. 821/6,

12, Nefî'de²¹ 8, Nâilî²² ve Sinân'da²³ 7, Fehîm'de²⁴ 6, Ömer'de²⁵ 5, Mısrî'de²⁶ 4, Gaybî'de²⁷ 3, Gevherî'de²⁸ 2, Nakşî'de²⁹ 1 beyitte menfî telakki edilmiş; zühdün en büyük icracıları olarak görülen zâhid ve vâiz tipleri bu şairlerin eleştirisi oklarından nasiplerini almışlardır. Bu kullanımların kâhir ekseriyetinde zühd, 'dinin şekilsel hususiyetlerine son derece bağlı kalıp özünden bî-haber ve bî-behre olma' manâsında değerlendirilmiştir.

1.2.1. Zühd – Takvâ

Takvâ şüpheli şeylerden sakınmak ve kaçınmaktır.³⁰ Takvâ, ilk olarak şirkten sakınmaktır. Akabinde günah, fuhsiyât, şüpheli şeylerden ve nihâyetinde kişiyi ilgilendirmeyen boş işleri terk etmektir.³¹ Hülâsa olarak, takvâ tasavvufun temelidir.³² Tekvâ da müsbet bir mefhum iken, zamanla zühd gibi menfi olarak telakki edilmeye başlanmıştır; aşk ve ihlâsın yanında basit ve önemsiz bir fiil olarak tasavvur edilmiştir. Tetkik edilen divânlarda serd edilen görüşler de bu meyândadır.

Zühdün takvâ ile münasebeti hususunda en fazla Niyâzî-i Mısrî, Ümmî Sinân ve Âşık Ömer 'in beyitleri bulunur. Zühd ve takvâ tenasüp içerisinde zikredilir, her ikisi de geçilmesi gereken bir menzil, aşılması gereken bir makâm, aldırış edilmeyip yüz çevirilmesi gereken bir nakış olarak telakki edilir. Âşık Ömer'in aşağıdaki beytinde aşktan nasibi olmadığı için âşıka sürekli mâşukundan feragat etmesi hususunda nasihat eden vâiz tipinin zühd ve takvâ ile anıldığını görmekteyiz. Tenkit edilen husus, vâizin bu zühd ve takvâsına riyâ bulaştırmış olmasıdır.

*Çıkıp kürsîde vâizler güzel sevmek hatâ dermiş
Onun takvâ vü zühdü hep riyâdır çeşm-i mestânem*

“Âşık Ömer 913/3”

21 NF. TK. 1/30, NF. G. 29/2, NF. K. 34/32, NF. G. 112/3, NF. G. 112/4, NF. G. 121/2, NF. G. 130/5, NF. KK. 1/10.

22 NK. K. 34/1, NK. K. 34/6, NK. K. 34/8, NK. K. 34/11, NK. G. 40/5, NK. G. 313/4, NK. G. 341/5,

23 ÜS. 32/7, ÜS. 33/7, ÜS. 111/13, ÜS. 134/3, ÜS. 173/5, ÜS. 177/3, ÜS. 196/3,

24 FK. KT. 1/12, FK. KT. 4/5, FK. G. 38/3, FK. G. 77/9, FK. G. 144/2, FK. G. 208/7,

25 AÖ. 586/1, AÖ. 610/4, AÖ. 913/3, AÖ. 1072/3, AÖ. 1402/2.

26 NM. 20/2, NM. 27/13, NM. 187/2, NM. 189/1.

27 SG. 27/1, SG. 98/4, SG. 108/5.

28 GE. 838/2, GE. 874/5.

29 NAA. G. 36/3.

30 Sülemî, *a.g.e.*, s. 23.

31 Bkz. Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 262-268.

32 Uludağ, *a.g.e.*, s. 342.

Sinân Ümmî, zühd ve takvâyı tahfif etmemekle birlikte aşılması gereken bir makâm olarak değerlendirmiştir. Bunların da üzerinde ‘ene’l-Hak’ sözünün söylendiği cân verme makâmı vardır ve bu makâm ‘dâr’dır. Bu kelime ile ihâm-ı tenasüp yapan Sinân, cân verme makâmının herkesçe ulaşılabilen bir makâm olmadığı vurgusunu yapmaktadır. Ene’l-hak, ‘ben Hakk’ım’ anlamına gelen bir ibare olup Hallâc-ı Mansûr tarafından irad edilmiş ve dâr ağacında asılmasına sebep olmuştur.³³ Mansûr, ‘ene’l-Hak’ sözünü manevî istiğrâk hâlinde söylemiştir.³⁴ Sinân, bu hadiseye telmih yaparak zühdün ve takvânın da üzerinde bir ‘fenâ’ hâlini elde ettiğini ima etmektedir:

*Zühd ü takâ menzilinden geçdi cân eyler vedâ
Varduğı dâr ol ene’l-Hak söyleyen meydânedür*

“Ümmî Sinân 32/7”

Sinân’ın zühd ve takvâ makâmının cevâbını işitmeyecek şekilde ulaştığı bu ‘fenâ’ hâli, Allah’tan başka bir varlık görmeme olan ‘fenâfi’l-vücûd’dur. Varlıkta fâni olmak demektir. "Her şeyi hem Allah olarak görmek, hem de Allah olarak bilmek, bu hâle zevkle ulaşmak" fenâfi’l-vücûdun belirgin vasfıdır. Bu hâli yaşayanlar 'lâ mevcûde illâ Hû' yani 'ondan başka varlık yoktur', derler.³⁵ Sinân’ın da bu hâle giriftâr olduğunu aşağıya derc ettiğimiz beytinden okuyabilmekteyiz:

*Makâm-ı zühd ü takvânın cevâbın dinlemez sem’im
Ne sırdur işbu efâlim cân u dil eydür illâ Hû*

“Ümmî Sinân 144/8”

Sinân Ümmî’nin müridi ve aynı zamanda halifesi olan Niyâzî-i Mısrî de mürşidiyle aynı his ve görüşleri paylaşıp zühd ve takvâyı terk edilmesi ya da geçilmesi gereken bir basamak olarak tasavvur eder ve aşkı her ikisinin de üzerinde tutar:

*Zühd ü takvâyâ yâr idüm evvel
Aşk ile benden hep cüdâ düşdi*

“Niyâzî-i Mısrî 187/2”

1.2.2. Zühd – Zâhid

Zâhid "fazla sofî, şüpheli şeylerden çekinen anlamına Arapça bir sözdür."³⁶ Edebiyatta ham sofî, olgunlaşmamış, pişmemiş, hâm ruhlu, dinin aslından ve

33 Uludağ, *a.g.e.*, s. 123, Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 147.

34 Sühreverdî, *a.g.e.*, s. 116.

35 Uludağ, *a.g.e.*, s. 134.

36 Abdülbaki Gölpinarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp Yay., İstanbul 2015, s. 338.

özünden habersiz şekilci ve zâhir-perest kimseyi temsilen sık sık şiirlere konu edilir.³⁷ Dini katı bir sertlikte yaşayan kimseler için 'zâhid-i bârid' tâbiri kullanılır.³⁸

Zâhid, aynı zamanda mutasavvıf olan Nakşî'nin nezdinde gördüğüne ve duyduğuna itibar eden; göremediği ve yaşayamadığı hâl ve keyfiyeti ise inkâr eden bir tiptir. Bunun sebebi de zühdüne mağrur olması ve onu yeterli görüp zühdüyle aldanmasıdır. Zühd içinde kalan zâhidler, ağzından çıkan sözlerin aslında Hak tarafından gelen bir ilhâmle irad edildiğini anlayamamışlar (NAA. G. 36/1); bu sırrı bilemediklerinden ötürü de Allah Teâlâ'dan uzak kalmışlardır. Allah'tan uzaklık, onun tâatinin manevî hazzından uzak kalmaktır. Uzaklık, Hak'ın özel yardımlarından mahrumiyet olarak da kendisini hissettirir.³⁹

Olar kim kaldılar zühd içre zâhid

Bu sırrı bilmedi Hak'tan irakdur

“Nakşî – Gazel 36/3”

'Zühd-i huşk', soğuk ve kuru zühd manâlarına gelmekle birlikte edebiyatta ve bilhassa şiirde yobazlık, katı, merasimci ve şekilci dindarlık, manevî soğukluk vererek insanları kendisinden uzaklaştıracak dinî yaşantı anlamı kazanmıştır.⁴⁰ Nâîlî, bu meyânda zâhide hitâb ettiği beytinde 'zâhid bu zühd-i huşk ile yerin cennet de olsa cehenneme ait bir su olan mâ-i hamîm senin peşini bırakmaz' demektedir:

Zâhid bu zühd-i huşk ile huld olsa da yerün

Mâ-ı hamîm olur yürüyen âb tâküne

“Nâîlî 313/4”

Zühd ve zâhid tenâsübüne beyitlerde yer yer ârif, âşık, cennet, gurûr, havf/recâ, rind gibi mefhumlar da eklenir. Zühdün zâhidle beraber zikredilmesi Gaybî ve Sinân'ın beyitlerinde yoğunluk kazanır. Nâîlî, Mısırî, Gevherî, Ömer ve Nakşî'nin de birkaç beyitle mahdut da olsa zühdün ve zâhidin beraber ele alındığı beyitleri mevcuttur:

Ehl-i küfriün devri geçdi şimdi îmân devridür

Yani yokdur zühde rağbet ehl-i irfân devridür

“Gaybî 27/1”

37 Uludağ, a.g.e., s. 389.

38 Cebecioğlu, a.g.e., s. 539.

39 Kuşeyrî, a.g.e. s. 222-223.

40 Uludağ, a.g.e., s. 396; Cebecioğlu, a.g.e., s. 551.

Tasavvufî manâda kâfir, makâmı tefrika âlemi olan ve tefrika âleminde bulunan kimsedir.⁴¹ Gaybî'nin aşağıdaki beytinde dini şekilden ibaret gören ve bu minval üzere yaşayan zâhid için sıfat olur. Allah ile araya giren perde olması, zühdün küfür olarak değerlendirilmesinin sebepleri arasında olsa gerektir. Zühd, bu imaj içerisinde Allah'ı örten, gizleyen, her yerde ayan iken O'nun müşahadesini engelleyen küfür olmaktadır. Bu hâliyle zühd, tefrika âleminin zincirlerine bağlayan bir zincirdir. Zâhide kâfir denilmesinde devrin sosyal yaşantısı, cereyan etmekte olan dinî polemiklerinin de etkili olabileceğini gözden uzak tutmamak gerekir.

Âşık Ömer, ilk bendinde zâhid ve zühd münasebetini menfi yönden ele aldığı murabbainı aruz vezninde kaleme almıştır; fakat şiirinin üslûbundan Halk şiirinin tesirinden kurtulamadığını gözlemleyebilmek mümkündür. Âleme efsâne yani beyhûde yere gelmediğini ve bu dünyada bir amacı olduğunu belirterek başladığı bendi şekilsel olarak bir maniye andırmaktadır. Çünkü maksadı zühdünü arz ederek kendisini ayıplayan zâhide, muhabbet şemine pervâne gelmişlerden olduğunu söylemek iken ilk iki dizeyi tıpkı manide olduğu gibi 'doldurma dize' olarak tertip etmiş ve serd edeceği asıl fikrine zemin oluşturmak ve uygun bir söyleyiş yakalamak istemiştir. Maksûd, Allah aşkından yanmakta iken dini şeklen yaşayan kimselerce ve hâlimden hiçbir surette anlayamayacak olanlar tarafından yok yere tenkide uğradığını ifade etmektir:

*Sanmanız kim âleme efsâne gelmişlerdeniz
Bir temâşâ-gâhıdır seyrâna gelmişlerdeniz
Zühdünü arz eyleyip zâhid bize ta'n eyleme
Biz muhabbet şem'ine pervâne gelmişlerdeniz*

“Âşık Ömer 586/1”

Mey, meyhâne, mahbûb kelimelerinin tenasüp içinde ve alegorik şekilde kullanıldığı Gevherî'nin aşağıdaki beytinde 'mey-i ebrâr' Allah aşkını temsil ederken zühd, gurura kapılmaya sebep olabilecek bir araç olarak telakki edilmektedir:

*Meyi meyhâne vü mahbûbu inkâr eyleyen zâhid
Yürü sen zühde mağrûr ol mey-i ebrârı neylersin*

“Gevherî 874/5”

Zühdüne mağrur olan zâhid, rindin kıymetini anlayabilse idi zühdün arınmışlık hırkasını rindin üzerine basıp geçmesi kastıyla meyhaneye gittiği yola sererdi:

41 Uludağ, a.g.e., s. 203.

*Kadr-i rindi anlasa zâhid reh-i meyhânede
Hırka-i tecrîd-i zühdi ana pâ-y-endâz eder*

“Nâilî – Gazel 40/5”

Tasavvuf edebiyatında rind Allah aşkı ile kendinden geçen sûfîyi, meyhâne de bu aşkın elde edildiği dergâhı temsil eder. Zâhid de dini şekilden ibaret gören ve bu şeklin dışına bir türlü çıkamayan ahmak bir tip olarak rindin karşısında yerini alır. Beyitte üzerinde durulan mevzu, kişiye zühdden ziyade aşkın lazım olduğudur. Aynı zamanda büyük bir velî ve mürşid olan Mısırî, Hakk’ı ve dolayısıyla Hakk’a giden yol olan aşkı reddetmeyip anlasa zühdünün kesada uğramayacağını ifade eder. Mısırî, şekilden ibaret olan ibadetlerin sevgi ve aşkla süslenmesini ima etmektedir:

*Müşkili çokdur Niyâzî’nün velî biri de bu
Zâhid anlasa Hak’ı zühdi neden olu kesâd*

“Niyâzî-i Mısırî 27/13”

Mısırî’nin mürşidi olan Sinân da zühdün terkedilmesi gereken bir unsur olduğunu ifade ederek zâhîde bu doğrultuda nasihatler eder. Sinân, ‘ehl-i varak’ diye tavsif ettiği zâhîdi kitabın dışına çıkamayan, dini kabuğundan çekirdeğine ve özüne nüfuz edemeden okuyup anlayarak amel eden kimse olarak gördüğü zâhidin ibâdet ve taatlarını devam ettirmesini istemesinin yanında fiillerini ve fikirlerini asıl hedef olan tek Allah’ı bulmaya teksif etmesini tavsiye eder. Bu zaviyeden bakılacak olursa zühdün tasavvuftaki cemü’l-cem⁴² hâlini yaşamaya engel teşkil ettiği anlaşılmaktadır:

*Ey zâhid-i ehl-i varak
Var zühdiünü elden bırak
Sular gibi çağlayup ak
Bul sen de vâhidullâhı*

“Ümmî Sinân 196/3”

Zühd ve zâhid mefhumlarının ikili kullanımında şekilden ibaret dinî yaşantının ne derece mezmûm ve bu yaşantının mümessili addedilen zâhidin ne derece menfur bir tip olduğu oldukça barizdir.

42 Cemü’l-cem, sâlikin sadece Allah’ı görmesi, Allah’tan başka hiçbir şeyi görmemesi hâlidir. Uludağ, *a.g.e.*, s. 86-87. Bu hâlde Allah’ın dışında her şeyden tamamen fânî olunur. Bu hâl, aynı zamanda ahadiyyet mertebesidir. Cürcânî, *a.g.e.*, s. 52.

1.2.3. Zühd-Riyâ

Allah rızâsı için yapılmayan samimiyetsiz işler ve ihlâssız ibadetlere riyâ denir.⁴³ Riyâdan kasıt, kulun Allah'a itâat ederken kullara yaranmak istemesidir. İtâat ederken Allah'tan başkasına gönül vermek, yaratılmışları irâde etmektir.⁴⁴ Sûfî müelliflerin ilklerinden olan Hâris el-Muhasibî (ö. 243/857), verâ şovu yaparak riyâkârlık eden, zühd gösterisinde bulunan bir gruptan bahseder. Bunların emaneti yerine getirdiğini, istiğfâr ettiğini, yeri geldiği zaman mahzûn olduğunu lakin Allah'ın bu gibi mürâîlerin riyâkârlık yapabilecekleri bir zemin olması bu yaptıklarının hiçbirini edâ etmeyeceklerini çok iyi bildiğini ifade eder.⁴⁵

Zühdün riyâ ile beraber kullanılması Nâbî'nin manzumelerinde tekâsûf eder. Bu kullanımda zühd, amel, erkân, tesbîh, tevhîd, vâiz gibi mefhumlara merbut olarak zikredilir. Nâbî'nin zühd hakkındaki menfi tasavvurlarını Muhasibi'nin yukarıda zikrettiğimiz tespitleriyle birlikte değerlendirmek gerekir. Nâbî riyâyı kışa teşbih ettiği ve zühdü soğuk olarak tavsif ettiği aşağıdaki beytinde zühdün karşısına kıvılcımlar saçan ateşli bir ocak mesabesindeki tevhîd halkasını çakar-tır:

*Zemistân-ı riyâ vü zühd-i bârid def'ine Nâbî
Tenûr-ı âteşin-i pür-şererdür halka-i tevhîd*

“Nâbî – Gazel 48/15”

Zühdün riyâ ile beraber işlendiği aşağıdaki beyitte de zühdün her iki cihanın zevkenden mahrum bırakacağıın altı çizilir:

*Bu zühd ü riyâ başına halkun ne belâdur
Mahrûm ider erbâbını zevk-i dü-cihândan*

“Nâbî – Müfredât 42”

Zühd kumaşını riyâ pazarında satan kimseler haşrde dirildikleri vakit zühd elbiselerini dünyada iken riyâ pazarında satmış olduklarından, elbise giymeye kumaşları ve yüzleri kalmamıştır:

*Âyâ ne güne câme giyer subh-ı haşrde
Kâlâ-yı zühdi sük-ı riyâda mezâd iden*

“Nâbî – Gazel 575/7”

43 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., 2. bs., İstanbul 2005, s. 297.

44 Hâris el-Muhasibî, *Er-Riâye - Nefs Muhasebesinin Temelleri*, (Ç. Şahin Filiz, Hülya Küçük), İnsan Yay., 5. bs., İstanbul 2014, s. 294-295.

45 Muhasibî, *a.g.e.*, s. 331.

Bir başka beytinde amellerine riyâ karıştıranlar bu amellerini satmasalardı meta-ı zühd mahzen-i dehre sığmazdı, diyen Nâbî, zühd ve riyâ arasındaki ince çizgiye dikkat çekerek içerisinde riyâ bulaşmamış zühdü tebcil eder görünmektedir:

Metâ-ı zühd sığılmazdı mahzen-i dehre

Amel-künân-ı riyâ işledükçe satmasalar

“Nâbî – Gazel 206/3”

Nâbî'nin yukarıdaki iki beytinde de görüleceği üzere aslında zühd gereklidir, lakin içine gösteriş girdiğinde tüm emekler bir anda zayi olabilmektedir. Sinân, zühd tenkidinde Nâbî'den bir adım daha ileri giderek zühdü terk, riyâ ve hevâ gibi son derece menfi unsurlarla birlikte tasnif etmiş ve bütün bunların kişiyi Allah'a vâsıl etmeyeceğini bildirmiştir:

Zerk u riyâ zühd ü hevâ kılmaz seni yâre revâ

Yekdür dü çeşmi yaş olup dildâr olursan gel berü

“Ümmî Sinân – Gazel 177/3”

Sinân'ın zühd ve riâyı eşdeğer tuttuğu diğer bir beytinde aynı zamanda riyâ-zet de zikredilerek üçlü bir mukayese yapılmıştır. Riyâzet "idman, eğitime, terbiye ve ıslah etme, boyun eğdirme, çekici ama zararlı şeylerden uzak kalmaya, zor ama faydalı şeyleri yapmaya kendini alıştırtma" demektir. İnzivaya çekilmek, çile çekmek, sefere çıkmak, erbaîn çıkarmak riyâzet çeşitlerindedir.⁴⁶ Zühd ve riyâzetiyle zâhid, Allah Teâlâ'nın cemâlini değil de cenneti, cennetteki hûr ve gılmanları arzu etmektedir. Onun nefsinin terbiye etmek için didinip uğraşması, aç ve susuz şekilde çile-hânelerde günler geçirmesi Allah (c.c.) için değil, gösteriş içindir. O bütün bu zühdü ve riyâzetiyle Allah Teâlâ dışında her şeyi talep ettiğinden mürâdîdir:

Zâhidün zühd ü riyâzeten riyâ kesb itdügin

Ru'yet-i dîdâr sanman hûr u gilmân anladum

“Ümmî Sinân 111/13”

2. Tasavvufun Diğer Mefhumlarıyla İrtibatı Bakımından Zühd

Tetkike tabi tutulan on divânda zühd mefhumu aşk, bâde, cennet, irfan, kanaat, kerâmet, küfr, mey, meyhâne, muğbeçe, mürşid, pîr, ridâ, rind, riyâ, safâ, sâkî, salâh, sır, sûfî, şarâb, tâat, taklîd, takvâ, tecerrüd, tekye, tevbe, ülfet, vahdet, vecd, verâ, mefhumlarıyla tezat veya tenâsüp teşkil edecek şekilde kullanılmıştır. Bu

46 Uludağ, a.g.e., s. 297.

unsurlarla münasebettar olarak ele alındığında zühd, hem müsbet hem de menfi olarak zikredilmiştir.

2.1. Zühd / Aşk – Âşık

Zühdün ve aşkın beraber kullanıldığı beyitlerde ekseriyetle zühdün soğukluğu ve manevî hazlardan alıkoynu karşısında aşkın harâreti ve vecde getirişi üstün tutulmuştur. Fehîm'in bir beytinde can yakan aşkın nasihatle zühde tebeddül etmeyeceği, ateşin soğuk nefesin tesiriyle kâfûr olmayacağı gerçeği ile örneklendirilerek anlatılmak istenmiştir:

*Zühde tebdil olamaz pend ile aşk-ı cân-sûz
Şule tesîr-i dem-i serd ile kâfûr olmaz*

“Fehîm – Kit’â 1/12”

Mısırî de zâhîde hitap ettiği beytinde zühdü aşkla mukayese etmiş ve gönül ehli olabilmenin yolunun zühtten değil aşka giriftâr olmaktan geçtiğini belirtmiştir. Gönül ehli "*neşeli, zevkli, hâl ehli, aşk ve şevk sahibi kimseye denir.*"⁴⁷ Aşk kişiyi hâl ehli yapacağı gibi nihayetinde kişiyi cânâna cân edecektir:

*Zühdün ko aşka düş ehl-i cenân itsün seni
Pîr-i aşka kulluk et cânâne cân itsün seni*

“Niyâzî-i Mısırî 189/1”

Diğer bir mutasavvıf şair Sinân da zühdün karşısına aşkı, zâhidin önüne de âşıkı çıkartarak cân verip cânanı bulmanın zühdüne mağrur olan ve dinini şeklen yaşayan zâhidin değil sevdiğini canını dahi terk edebilecek kadar, sevdiği uğruna ölebilecek şekilde seven âşıkın kârı olabileceğini ifade eder:

*Sen bu sırdan zühdün ile anlamazsın zâhidâ
Cân virüp cânânı bulmak âşıkın ol kâridir*

“Ümmî Sînân 33/7”

2.2. Zühd – Bâde

Şarap ve içki manasındaki bâde, tasavvufta ilâhî inâyet ve ilâhî aşkın simgesidir.⁴⁸ Tasavvufî şiirde bâde ilâhî inâyet ve ilâhî aşk manâlarına gelir.⁴⁹ Zühd ve bâde münâsebeti sadece Nâilî'nin Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'yi (ö. 1053/1644) methettiği bir kasidesinde ele alınmıştır. Nâilî'nin aşağıya derc ettiğimiz beyti,

47 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 106.

48 Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 63.

49 Uludağ, *a.g.e.*, s. 63.

kasidenin nesîb kısmının matlaı olup alegorik ifadelerle zühdün âfetinin rindler gürûhunu perişan ettiğinden söz etmektedir:

*Hayl-i rindânı perîşân etdi zühdün âfeti
Döndürüp nakd-i şigîbe mâye-i cem'iyyeti*

“Nâilî - Kasîde 34/1”

Şair devamındaki beyitlerin birinde (NK. K. 34/6) zühdün yapısının kalb-i hâsîd gibi sağlam, işret binâsının ise kalb-i mü'min gibi nerm olduğunu belirterek ayş müflislerine teminat ve güven verip zühd neticesinde teşekkül etmiş bulunan bâzâr-ı riyânın şöhretinin böyle kalmayacağını (NK. K. 34/7) müjdelemektedir. Riyâ pazarının canlılığı böyle sürüp gitmeyecek, zühd dükkamı kesâda (NK. K. 34/7) uğrayacaktır. Çünkü tertemiz dâmânı gül yaprağı gibi çirk-âb-ı riyâdan beri olan Yahyâ Efendi sahneye (NK. K. 34/24) çıkmıştır. Şâir, aynı kasîdeden aldığımız aşağıdaki beytinde tasfiye edici yönü ile ilaca teşbih ettiği bâdenin zühd illetini ortadan kaldıracığını ümit ederek zühdü bir hastalık ve badeyi de bu hastalığın devâsı olarak telakki eder:

*Ey tabîb-i rûzgâr olmaz mı bir gün çâre-sâz
İllet-i bîmâr-ı zühde bâdeniün hâsiyyeti*

“Nâilî- Kasîde 34/11”

Bir şeyhülislâma atfen yazılan kasidede zühdle ilgili bu kadar katı ve menfî tutuma karşılık bâde ve işrete yönelik serbest ve müsâmahakâr yaklaşım dönemin meseleye bakışının değil zühd ve bâdenin şiir dilinde kazandığı manânın bir tezahürü olsa gerektir. Bu mefhumların lügat manâlarının öne çıkartılıp şiirde kullanılması, hele hele içki yasağının üst düzeyde olduğu bir dönemde, mümkün değildir. Zühdün içinde riyâ barındırabileceği anlayışıyla bâdenin ilâhî aşk olarak tasavvurunun meczedildiği bu ve buna benzer beyitleri edebî ve tasavvufî zaviyeden değerlendirmek gerekir.

2.3. Zühd / Bâyezîd-i Bestâmî

Fehîm'in bir ve Nefî'nin iki beytinde zühd, meşhur mutasavvıf Bâyezîd-i Bestâmî (ö. 234/848)⁵⁰ ile birlikte ve onunla özdeşleşmiş olarak değerlendirilir. Fehîm Şeyhülislam Ebu Said Efendi'nin şeyhülislam olması dolayısıyla yazmış

50 İran'ın Horasan vilayetinin Bistam kasabasında dünyaya geldiğinden 'Bistâmî' diye meşhur olan Bâyezîd, ilk büyük mutasavvıflardandır. Tasavvufta 'fenâ veya mahv' hâlinin mümes-sili addedilmiştir. Tasavvuf tarihinde 'fenâ, sekr, melâmet, miraç' gibi konulardaki sözleri ve şathiyeleriyle yerini almıştır. Tabakât kitaplarında hayatı hakkında verilen bilgiler men-kibelerine dayanmaktadır ve gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *DİA*, İstanbul, 1992, C. V, s. 238-241.

olduğu tarih kıt'asında (FK. KT. 11/2) dine bağlılığıyla Bâyezîd'in zühdünün aynası olan bir temiz gönüllünün zamanın müftüsü olduğunu kaydeder. Nefî de Sadrazam Muhammed Paşa için kaleme aldığı kasidesinde onun adâletin timsali Hz. Ömer'in suyu ve toprağıyla yoğrularak yaratıldığını ifade ederek adâletine imada bulunmuş ve benzetme yönü zühd olan bir teşbihle de memdûhunu 'Tayfûr' olarak zikrettiği Bâyezîd'e teşbih etmiştir:

*Nihâd-ı âb u hâkinde sirişte adl-i Fârûkî
Kitâb-ı akl u fikrinde nüvişte zühd-i Tayfûrî*

“Nefî – Kasîde 34/25”

Bâyezîd'in muakkiplerine Tayfûrî, tuttuğu yola da Tayfûriyye veya Bistâmîyye adı verilmiştir. Her iki beyitte de zühd hususunda memduhların Bâyezîd'e teşbihi, onun zühdüyle maruf oluşu ve 'âriflerin sultânı' diye anılması dolayısıyladır. Nefî ise aşağıya derc ettiğimiz beytinde hasedi ve kıskandığı bir başkasının iyiliğini istemeyip sürekli kötülüğünü arzu eden hasetçiyi tenkit ederken zühd mefhumunu zikreder ve hasûdun zühtte Bâyezîd-i Bestâmî'nin şöhretinde ve seviyesinde dahi olsa kâfir-i mutlak addolunacağını ifade eder:

*Hasûda kâfir-i mutlak denür hakîkatde
Olursa zühd ile ger Bâyezîd-i Bestâmî*

“Nefî - Kasîde 21/47”

Nefî, aslında Müslümanların âdâb-ı muâşeretinde var olan “kimse hakkında su-i zan etmeme, eldekine râzı olup aza kanaat etme, başkasının elindekine göz dikmeme, kimsenin kötülüğünü istememe” gibi meziyetlerin nafîle ibâdet ve tâatlerden daha mühim ve elzem olduğunu vurgulayarak zühd sâhibi olup kalp kıran ve haset eden bir mümin tipini eleştiri oklarının hedefine koymuştur.

2.4. Zühd / Cennet

Nâbî, cennet talebi ile ibâdet edilmesine karşı çıkararak bunun bir tür alış veriş olabileceğini ileri sürmüştü; cenneti elde etme maksadıyla zühd yönelenleri kapalı istiare ile tüccâra teşbih ederek zühdün gâyesinin sadece Allah olması gerektiğini belirtmiştir:

*Nâbî bilemem farkı nedür bey u şîrâdan
Ol zühd k'anun hâhiş-i cennet var içinde*

“Nâbî - Gazel 696/7”

2.5. Zühd / Cihâz-ı Tarîkat

“*Tarîkat ehli tarafından kullanılan ve tekkelerde bulundurulmuş asâ, pabuç, taç, destâr, kemer, hurka, tespih, ibrik, teber, keşkül, tiğbent, külâh gibi eşyalara*” cihâz-ı tarîkat denir. Bu eşyalar sahiplerine şeyh tarafından dua okunarak merâsimle verildiğinden her birini sembolik mana taşırlar.⁵¹ Tetkik edilen divânlarda misvâk, tesbih âletlerine ve ridâ kıyafetine tesadüf edebildik. Nâbî, riyâ manâsına gelecek şekilde zikrettiği zühdün revâcının ne hâlde olduğunu ifade için aşağıdaki beytinde misvâka⁵² yer verip ressamların dahi gösteriş olsun diye neredeyse ellerinde fırça değil de misvak tuttuklarını ve resimlerini onunla çizdiklerini belirtmektedir:

*Revâc-ı zühdi gör tasvîr iderken meclis-i işret
Musavvirler elinde kıl kalem misvâke dönmişdür
“Nâbî – Gazel 66/4”*

Nâbî, aynı his ve üslûpla terennüm ettiği aşağıdaki beytinde soğuk zühdün tesiri ile zâhid ve dervişlerin giyim kuşam malzemesi olan ridâyı⁵³ yan yana getirerek şarap kadehinin dahi üşüdüğünden bezme ridâ ile geldiğini ifade eder. İfade-den, aynı zamanda gösteriş olsun diye ridânın giyildiği anlamı da çıkarılabilir:

*Tesîr-i zühdi-i huşk irişdi o hadde kim
Gelmekte bezme gerden-i mînâ ridâ ile
“Nâbî – Gazel 670/6”*

Bir beytinde rind ve zâhid mukayesesi yaparken zâhidin en kıymetli ve mümeyyiz kıyafeti olan hırkayı⁵⁴ dile getiren Nâîlî, zühdüne mağrur olan zâhidin eğer rindin kıymetini anlayabilse idi bu hırkasını rindin üzerine basıp geçmesi kastıyla meyhaneye gittiği yola serebileceğini ifade etmektedir:

51 Uludağ, *a.g.e.*, s. 90. Cihâz-ı tarîkat için bkz. Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 68-69; Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 174.

52 İslâmiyet'ten evvel de bilinen ve diş temizliğinde kullanılan misvak, Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birlikte dinî bir vazife olarak yaygınlık ve süreklilik kazanmıştır. Misvak kullanmayı ısrarla tavsiye eden Hz. Peygamber (s.a.s.)'in in bu hususta sahih kaynaklarda geçen bir çok hadîs-i şerîfi vardır. Misvak, misvağın faydaları ve kullanımının fazileti hakkında bkz. Ahmet Özel, "Misvak", *DİA*, C. XXX, İstanbul 2005, s. 191-192.

53 Ridâ, bazı dervişlerin şal gibi sırtlarına attıkları ve ihtiyaça binaen seccade ya da yorgan diye kullandıkları bir tür kumaştır. Sami, *a.g.e.*, s. 661.

54 Hırka, safvet, fakr ve tarîkat makâmlarının hepsini kendisinde toplayan bir elbisedir. Sâlih insanların işâreti, iyi kişilerin alâmeti ve mutasavvıfların giyim şeklidir. Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2014, s. 116-117.

*Kadr-i rindi anlasa zâhid reh-i meyhânede
Hırka-i tecrâd-i zühdi ana pâ-y-endâz eder*

“Nâilî – Gazel 40/5”

Zühd, tarikat kıyafet ve âletleri ile münasebet hâlinde zikredilirken Nâilî ve Nâbî’de olduğu gibi Ömer’de de içerisinde riyâarı barındırabilmesi veçhesiyle menfi olarak kullanılmıştır. Âşık Ömer, tesbihi zikrederken onu ‘zühd ve riyâ’ diye tavsif eder. Feridüddin Attâr’ın ‘Mantık Al-Tayr’ adlı meşhur eserinde geçen Şeyh San’ân’ın⁵⁵ menkıbesine de telmihte bulunan Ömer, zühd ve iki yüzlülük tesbihindense Şeyh San’ân’ın içtenlik ve samimiyetle icra ettiği vazifeyi tercih eder görünmektedir:⁵⁶

*Redd edip zühd ü riyâ tesbîhini elde müdâm
Şeyh-i Sanân sâhib-i evrâd olayım bir zamân*

Âşık Ömer 1072/3”

2.6. Zühd / Hâce

Zühd ve hâce, sadece Nâilî’de bir beyitte münasebete getirilmiştir. Nâilî, Şeyhülislâm Yahyâ methiyesinde matlâ beytinde zühdün âfetinin rind topluluğunu perişan ettiğini söylemişken bu beytinde felekle aralarında sıkı ilişkiler olsa da feleğin ve zühdün mayasıyla yoğrulmuş hocaların felâketlerinin ve manevî düşüşlerinin çok yakın olduğunu müjdelemektedir. Beyitte riyâ ile eş değerde tutulan zühdün menfi kullanıma sahip olduğu ve alegorik şekilde ele alındığı göz ardı edilmemelidir:

*Çarhun ikbâliyle tev’emdir ne denlü germ ise
Hâcegân-ı mâye-i zühdün zamân-ı nikbeti*

“Nâilî – Kasîde 34/8”

2.7. Zühd / İrfân - Ârif

İrfân "marifet, keşf, hads, ilham, sezgi, manevî ve rûhî tecrübeyle elde edilen bilgi, tecrübî bilgi" demektir.⁵⁷ İrfân, Gaybî’nin iki ve Nâbî’nin bir beytinde zühdle mukayese edilerek ya onunla eşit tutulmuş ya da ondan üstün görülmüştür.

55 Attâr’ın Mantıku’-Tayr adlı eserinde tahkiye edilen Şeyh San’ân, ada, sana, şöhre ve dinsel geleneklere aldırılmayıp kendini aşka teslim etmenin en meşhûr simalarından ve simgelerinden biri olmuştur. Schimmel, *a.g.e.*, s. 322.

56 Şeyh San’ân’ın ilgili hikâyesi için bkz. Feridüddin Attâr, *Mantık Al-Tayr*, (Çev. Abdülbâki Gölpınarlı), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 8. bs., İstanbul 2015, s. 83-107.

57 Uludağ, *a.g.e.*, s. 189. Ayrıca bkz. Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 245.

Gaybî, zühd sahiplerini ‘ehl-i küfür’ olarak tavsif ederken ehl-i irfânı yani ârifleri iman sahibi mümin imse olarak nitelemektedir:

*Ehl-i küfrün devri geçdi şimdi îmân devridür
Yani yokdur zühde rağbet ehl-i irfân devridür*

“Gaybî 27/1”

Gaybî’nin zühd ve irfânı birlikte değerlendirdiği diğer bir beyti;

*Ne meczûb-ı ilâhî ol şerâyı’da kusûr eyle
Ne mahcûb-ı ilâhî ol hakâyıkda kusûr eyle*

“Gayb 103/1”

Matlalı gazelinin hüsn-i matla beytidir. Şeriat ve hakikat mukayesesini yaptığı beytinde bu ikisi arasında kalıp Hakk’ın meczûbu ve mahcubu arasında bir kimlik sahibi olmayı salık veren Gaybî, diğer beytinde şeriatın simgesi olan akıl ve yine onun belirtisi olan zühdü hakikatin göstergesi olan irfânı ve onun tezâhürü olan aşkı cem ederek zühdle irfânın arasını bulmaya çalışmakta ve orta halli bir hayat sürmeyi tavsiye etmektedir:

*Ne mest ol aşk ile dâim ne ayık ol bu akl ile
Miyân-ı zühd ile irfânı cem idiüp ubûr eyle*

“Gaybî 103/2”

Zühd ve irfân mukayesesinde son noktayı irfânın lehinde fikirleriyle Nâbî koymaktadır. Zühdün bin bir türlü ve meşakkatlerle elde edilebilen bir makâm ve bu güçlülere güç yetirebilecek, göğüs gerebilecek mertlerin⁵⁸ yolu olduğunu kabul eden Nâbî, kalp huzurunu elde etme ve Hakk’a vâsıl olma hususunda irfânın daha önde olduğunu iddia etmektedir:

*Râh-ı zühdî bilürüz hak bu ki merdân yoludur
Lîk âsân çıkan âsâyîşe irfân yoludur*

“Nâbî - Gazel 108/1”

2. 8. Zühd / Kerâmet

Kerâmet, nübüvvet davası olmayan bir müminde zuhûr eden hârikulâde şeylerdir.⁵⁹ Kerâmete iştîyak duymak ve sevgi beslemek kulun kerâmetten perde-lenmesi için yeterli bir sebeptir.⁶⁰ Bu sebeple büyük sûfiler ve mürid-i kâmiller

58 Mert tasavvufta velî, eren, er, aziz demektir. Uludağ, a.g.e., s. 244.

59 Cürcânî, a.g.e., s. 78.

60 Mekkî, a.g.e., s. 287.

kerameti değil istikameti istemiş, kerâmeti mekr-i Hudâ olarak telakki etmiştir. İstikâmet, en büyük kerâmet olarak görülmüştür. Nâbî, içinde kerâmet da'vâsı bulunan zühdün sahtekârlığa ve istidrâca yol açabileceğinden endişe ederek böylesi bir zühdden ictinâb edilmesini istemektedir. Hâlinde istikâmet olmayan kimsenin bütün çabası ve gayreti boşa gider.⁶¹ Zühd, kerâmet sahibi olmak için değil, Allah için yapılır ve Allah dilerse bu zühdün neticesinde kuluna keramet bahşeder. Kerâmet sâhibi bir kul da değil onu izhâr etme, gizlemek için elinden geleni yapar. Nâbî de aşağıdaki beytinde böylesi bir tehlikeye ve bundan kaçınmaya dikkat çekmeye çalışmıştır:

*Âlûdelige eyleye hâşâ ki tasaddur
Ol zühd ki da'vâ-yı kerâmet var içinde*

“Nâbî – Gazel 698/5”

2.9. Zühd / Mest

Sarhoş, sermest demek olan mest, tasavvuf edebiyatında aşkın bütün benliğine ve varlığına hâkim olup iliklerine kadar işlediği âşık demektir.⁶² Mest-i müdâm ise mestin bir ileri derecesi olup ‘korkütük sarhoş’ ve ‘sürekli sarhoş’ manâlarına gelir. Bu durumda Mısrî, aşağıdaki beytinde zühdünü yanılacak kadar mest-i müdâm olduğunu söylerken cezbe hâlindeki sâlikin bu hâl esnasında aklî melekelerini yitirdiği için şeriatın emir ve nehiyelerinden muaf olabileceğine işaret etmektedir:

*Aşkın ile tolmuşam zühdümi yanılmışam
Mest-i müdâm olmuşam çağıruram dost dost*

Niyâzî-i Mısrî 20/2

Nefî, belki bir mutasavvıfın vecdi gibi kendini kaybedememiş olsa da Allah aşkının iliklerine kadar işlediği anları unutup cezbeye geldiği, mest olarak zühdü elden bıraktığı anların özlemini çeker görünmektedir. Bu özlem, mest iken mâşuku ile olabildiği demlerin yâdına gelmesindedir:

*Nice ülfet tutarsın zühd ile bilmem ey Neî
İçüp mest olduğın hiç hâtır-ı nâşâde gelmez mi*

“Nefî – Gazel 130/5”

Gaybî ise zühd ve irfânı mukayese ettiği beytinde akılla ayık ve aşkla mest olma hâli ortasında mutedil bir mizaca sahip olmayı salık (SG. 103/2) vermiştir.

61 Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 249.

62 Uludağ, *a.g.e.*, s. 245; Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 332.

2.10. Zühd / Mey

Tasavvuf edebiyatında mey de şarap gibi mecazî tasfiye aracı olarak görül-müş, kalbin arındırılması ve oraya tecelli edecek olan sevgiliye müsait bir hâle getirilmesi için arındırıcı bir iksir olarak tasavvur edilmiştir. Gevherî, meyi ve meyhâneyi inkâr eden zâhide hitap ettiği beytinde onun zühdüne mağrur olmaya devam etmesini, mey-i ebrârla bir işi olmadığını (GE. 874/5) söyleyerek zühdün karşısına meyi çıkartır. Nefî, hücum seliyle zühd hânesini harâb etmesi dolayısıyla meyi zühd karşısında öne çıkartır. Mey, zühd evini harap edince tevbe binâsı da muhkem kalmamaktadır:

Edeli seyl-i hücumun hâne-i zühdü harâb

Tevbenün bünyâdını hâtırda muhkem bulmadım

“Nefî – Terkib-i Bend 1/30”

2.11. Zühd / Rind

Rind, başkalarının hakkında söylediklerine aldırış etmeden dilediği gibi hareket eden, gönlünce yaşayan, keyfince davranan, bânını ilm irfanla müzeyyen ve memlu olduğu halde halktan biri gibi sâde bir ömür süren bilge kişi; rızâ makâmına erdiği için her şeyin ilâhi takdire göre meydana geldiğinin bilincinde olan ve idrakine eren kâmil insandır. Rindler, Kalenderîl ve Melâmîler gibi geniş bir hürriyet ve gönül rahatlığı içinde yaşayan, gelenek ve göreneklere çok da aldırış etmeyen gönül insanıdır.⁶³

Nâilî, Yahyâ Efendi methiyesinin matla beytinde zühdün âfetinin rind topluluğunu perişan ettiğini belirtir. Akabindeki beyitlerde de Şeyhülislâm Yahyâ Efendi meşîhat makamına getirildiği için zühdün karşısında işretin revaç bulacağını müj-deler. Bu ifadeler mecâzî olup lügât manâlarıyla anlaşılmalıdır:

Hayl-i rindânı perîşân etdi zühdün âfeti

Döndürüp nakd-i şigîbe mâye-i cem’iyyeti

“Nâilî- Kasîde 34/1”

Zühdî bir yaşamda sürekli bir korku vardır; Allah’ın azameti karşısında kulun çaresizce ibadete yönelmesi söz konusudur. Cennetin güzellikleri ve nimetleri değil cehennemın kasveti ve azabı ile ibadet etme temâyülü hâkimdir. Aşk ve muhabbetin tesir ettiği ibadette ise coşku ve vecd hâli hâkim olup Hakk’ın merhamet ve lütfu sığılacak en güzel melce olur. Zühdde havf, aşkta recâ hâli mahfuzdur. Zühdün mümessili zâhid, aşkın temsilcisi ise âşıklardır. Kendilerini rind ve âşık

63 Uludağ, a.g.e., s. 297.

addeden şairler ise havf ve recâdan müberrâ şekilde ibadeti esas alarak Allah'a vâsıl olma derdindedirler. Şair, aşağıdaki beytinde bu telakkiyi tedâî ettirmektedir:

*Zühdi ko gel beri yek-reng olalum rindâne
Ber-tarâf eyleyelüm havf u recâyı bu gece*

“Nefî – Gazel 112/3”

Nâbî, ‘kalmadı’ redifli şiirinde kalmayan bir çok şeyi sıralarken rindânda da zühde taklit niyetinin kalmayışını herkesin eski tabiatına yönelişine bağlamaktadır:

*Herkes teveccüh eyledi tab-ı kadîmine
Rindânda zühde niyyet-i taklîd kalmadı*

“Nâbî – Gazel 821/4”

2.12. Zühd – Şeyh

Şeyh, sâliklere ve tâiplere doğru yolu gösteren, onları irşâd eden;⁶⁴ Allah ile kul arasındaki perdeyi kaldıran, paslı kalbi cilalayan⁶⁵ kulu Allah'a, Allah'ı da kula sevdiren kimsedir.⁶⁶ Tasavvufta daima üç türlü şeyhten bahsedilir. Bunlar talim şeyhi, sohbet şeyhi ve terbiye şeyhidir.⁶⁷ Tetkik edilen divânlarda, şairlerin şeyh hususunda kanaatleri ekseriyetle müsbet olup zikredilen tanımlara uygundur. Fakat Nâbî'nin aşağıya derc ettiğimiz rubâîsi bir istisnadır. Kanâatimizce bu rubâîde Nâbî, zamane şeyhlerinin devletin belli kademelerini işgal etmelerini ve bununla da kalmayıp şiir vadisinde at koşturup şair diye ortaya dökülmelerini tariz sanattından da istifadeyle tenkit eder görünmektedir. Yine bu rubâînin satır aralarında ‘zühd ve keramet sizin tekelinizde, dini alet ederek devletin belli başlı kadro ve kademelerini de siz ele geçirmişsiniz. Bari bırakın da şiiri biz yazalım’ serzenişi kolaylıkla okunabilmektedir:

*Ârâyîş-i bezm-gâh-ı devlet sizsüz
Eş'ârda mâye-i melâhat sizsüz
Ey şeyh-i zamâne tekye-i âlemde
Şimdi şeref-i zühd ü kerâmet sizsüz*

“Nâbî – Rubâî 88”

64 Reşat Öngören, "Şeyh", *DİA*, İstanbul 2010, C. XXXIX, s. 50.

65 İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, (Haz. Safi Arpaguş), Vefâ Yay., 1. bs., İstanbul 2008, s. 66.

66 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., 6. bs., Ankara 2014, s. 121.

67 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yay., 1. bs., İstanbul 2014, s. 61-63.

2.13. Zühd / Vâiz

Dinî konularda insanları bilgilendirerek mânen ilerleme ve gelişmelerini sağlamak amacıyla din âlimlerince ibadet mahallerinde yapılan konuşmaya vaaz, bu şekilde konuşma yapan kimseye yapan kimseye de vâiz denir.⁶⁸ Halka nasihat veren vaizler, sûfîler ve Allah âşıkları tarafından dinin özünden habersiz kalıp sadece merâsimle uğraşan ham ruhlu, görünüşe ehemmiyet veren şekilci hocalar olarak görülürler.⁶⁹ Vâiz ve zühd münasebeti vâizlerin kürsülerde güzel sevmekten insanları men etmeleri dolayısıyla sadece Âşık Ömer’de tek bir beyitte zikredilmiştir. Beyitte zühd değil, zühdüne riyâ karıştırıp ikazında ihlâs bulunmayan vâiz tipi tenkit edilmiştir. Mürâî vâiz, kürsüde değil de cemâatin içinde herhangi biri olsa idi o da güzellere ilgi duyacak ve o da kendisini men edenlere öfkelenecekti. İşte bu yüzden vâizin zühdünde riyâ vardır ve sözünde samimi değildir:

Çıkıp kürside vâizler güzel sevmek hatâ dermiş

Onun takvâ-yı zühdü hep riyâdır çeşm-i mestânem

“Âşık Ömer 913/3”

Sonuç

Bu çalışmada zühdün müellif mutasavvıflarca yapılan tanımları verilip genel çerçevesi çizilmeye çalışılmış ve 17. yüzyıl Divân, Tekke ve Halk şairlerinin zühdü nasıl değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Bu tespit zühdün müsbet ve menfi kullanımından hareketle tasavvufun diğer mefhumlarıyla münasebeti de göz önünde bulundurulmuştur.

Tetkikât neticesinde, zühd mefhumunun Nâbî’de 7, Nefî ve Ömer’de 3, Fehîm’de 2, Mısrî ve Gaybî’de 1 beyitte müsbet ve yine Nâbî’de 12, Nefî’de 8, Nâilî ve Sinân’da 7, Fehîm’de 6, Ömer’de 5, Mısrî’de 4, Gaybî’de 3, Gevherî’de 2 ve Nakşî’de 1 beyitte menfi telakki edildiği tespit edilmiştir. Bu sayısal verilere göre zühd kavramının toplam 17 beyitte müsbet, 55 beyitte de menfi olarak değerlendirildiği gözlemlenmiştir.

Zühdün müsbet kullanımı, ekseriyetle Divân şairlerinde ve onların da kasidelerinin memduhlarını tebcil ettikleri methiye bölümünde yoğunlaşmış, bu yoğunluğa da şairlerin övdükleri devlet adamlarını ideal insan ve örnek Müslüman olarak görme ve gösterme maksadı vesile olmuştur.

Zühdün menfi kullanımının zâhid, takvâ ve riyâ üçlüsü etrafında kümelenildiği tespit edilmiş; Tekke şairlerinin de şiir geleneğinden kopamayarak en az Divân

68 Hasan Cirit, "Vaaz", *DİA*, C. XLII, İstanbul 2012, s. 404.

69 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., 2. bs., İstanbul 2005, s. 370.

şairleri ve dinî mevzulara Tekke şairleri kadar ehemmiyet vermeyen Halk şairleri kadar zühdü tenkit, tezyif ve tahfif ettikleri ortaya konulmuştur. Bu menfî kullanımda zühdün şiir dilinde kazandığı anlam etkili olduğu gibi, şairlerin Allah'a korkarak ve çokça ibadet ederek değil de sevgi ve ümit ile vâsıl olmayı tedâit ettiren aşkı zühdden ve zühdün doğurduğu korkuya dayalı bir yönelişten üstün tutmaları müessir olmuştur. Şairler şekilci, katı, özü çürük ve dışa dönük dini yaşantıyı farklı edâ fakat hemen hemen aynı hislerle tenkit ederek onun yerine dinin özünü idrak etmeyi, ibadetleri sevgiyle ve içerisine riyâ karıştırmadan yerine getirmeyi idealize etmişlerdir.

Tetkike tabi tutulan on divânda, zühd ile münasebettâr olan beyitlerin muhtevâlarını göz önünde bulundurup zühd mefhumunun âkil, aşk, âşık, bâde, bâdefürüş, bâde-keş, Bâyezîd-i Bestâmî, berhemen, cennet, gurûr, hâce, hasûd, hırka, hüsn, irfan, kanaat, kerâmet, küfr, merdân, mest, mey, meyhâne, misvâk, muğbeçe, mürşid, pîr, ridâ, rind, riyâ, safâ, sâkî, salâh, sır, sûfî, şarâb, şeyh, Şeyh San'ân, tâat, taklîd, takvâ, tecerrüd, tekye, tevbe, ülfet, vahdet, vecd, verâ, zâhid gibi onlarca tasavvufî mefhumla tezat veya tenâsüp teşkil edecek şekilde kullanıldığı müşahede ettik. Bu mefhumlar, beyitlerde girift bir şekilde yer aldığından bunların her birisi için ayrı başlıklar açmayıp bu mefhumları temsil çerçevesi daha geniş olan aşk / âşık, bâde, Bâyezîd-i Bestâmî, cennet, cihâz-ı tarîkat, hâce, irfân / ârif, kerâmet, mest, mey, rind, şeyh, vâiz mefhumları başlığı altında mûmel olarak değerlendirdik. Her bir başlık altında incelediğimiz divânlardan en uygun olabileceğini düşündüğümüz beyitlere yer vererek ilgili mefhumun zühde münasebetini irdeledik.

Zühd mefhumu, farklı kulvarlarda yer alan üç farklı edebiyat kolunun 17. yüzyıl şairlerince yaklaşık % 75 oranında menfi kullanılmıştır. Halk ve Divân şairleri gibi zühdün yaşayan temsilcileri olan mutasavvıf şairler tarafından da tezyif ve tahkir edilmiş olması, aşkın, rindliğin, recânın ve Allah Teâlâ'nın rahmet ve merhamet sıfatlarının öne çıkarılması ve bu sebeple zühdün gölgede kalmasıyla izah edilebilirse de zühdün bu küçümsenişinin en önemli sebebi şairlerin geleneğin dışına çıkamamış olmasıdır. Nâbî ve Âşık Ömer gibi toplumun ahlâkî çöküşünün ve sosyal hayatın aksayan yönlerinin resmini yapabilen şairlerin beyitlerindeki zühde karşı bu menfi tutumun ise 17. yüzyılın yaşatmış olduğu buhranın bir tezahürü olduğunu söylemek de mümkündür.

Kaynakça

Afîfî, Ebu'l-Alâ; *Tasavvuf - İslâm'da Manevî Hayat*, (Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yay., 4. bs., İstanbul 2009.

- Akkuş, Metin; *Nef'î Sanatı ve Türkçe Divânı (İnceleme – Karşılaştırmalı Metin)*, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1991.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, (Haz. Safî Arpaguş), Vefâ Yay., 1. bs., İstanbul 2008.
- Atik, Hikmet; *Nakşî Ali Akkirmânî Divânı*, Buruciye Yay., Sivas 2007.
- Attâr, Feridüddin, *Mantık Al-Tayr*, (Çev. Abdülbâki Gölpinarlı), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 8. bs., İstanbul 2015.
- Bilgin, Azmi; *Ümmî Sinan Divanı - İnceleme, Metin*, Milli Eğitim Basımevi, 1. bs., İstanbul 2000.
- Bilkan, Ali Fıat; *Nâbî Dîvânı*, C. I-II, Milli Eğitim Basımevi, 1. bs., İstanbul 1997.
- Bursevî, İsmail Hakkî; "Şerh-i Usûl-ı Aşere", *Tasavvufî Hayat*, (Haz. Mustafa Kara), Dergâh Yay., 4. bs. İstanbul 2015.
- Cebecioğlu, Ethem; *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., 6. bs., Ankara 2014.
- Ceyhan, Semih; "Zühhd", *DİA*, İstanbul 2013, C. XLIV, s. 530-533.
- Cirit, Hasan, "Vaaz", *DİA*, İstanbul 2012, C. XLII, s. 404-407.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf; *Ta'rîfât - Tasavvuf İstılahları*, (Çev. Abdurrahman Acer), Litera Yay., İstanbul 2014.
- Demirci, Kürşat; "Zühhd", *DİA*, İstanbul 2013, C. XLIV, s. 533-535.
- Elçin, Şükrü; *Gevherî Divânı- İnceleme, Metin, Dizin, Bibliyografya*, AKM Yay., 2. bs., Ankara 1998.
- Erdoğan, Kenan; *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*, Akçağ Yay., 2. bs., Ankara 2008.
- Gazâlî, Muhammed; *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, C. IV, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul 2012.
- Gölpinarlı, Abdülbaki, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp Yay., İstanbul 2015.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî; *Menâzilü's-sâirîn-Tasavvufta Yüz Basamak*, (Çev. Abdurrezak Tek), Emin Yay., 1. bs., Bursa 2008.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2014.
- İpekten, Halûk; *Nâ'îl-i Kadîm Divânı - Edisyon Kritik*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.
- Karasoy, Yakup, Yavuz, Orhan; *Âşık Ömer Divânı*, Ocak Grafik Tasarım, Konya 2010.
- Kelebâzî, *Taarruf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., 4. bs., İstanbul 2014.
- Kemikli, Bilal; *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı - İnceleme, Metin*; Milli Eğitim Basımevi, 1. bs., İstanbul 2000.
- Kuşeyrî, Abdülkerim; *Kuşeyrî Risâlesi - Sâfîlerin İnanç ve Ahlâkları*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkend Yay., 7. bs., İstanbul 2011.
- Mekkî, Ebû Tâlib; *Kütü'l-Kulûb, Kalplerin Azığı*, C. II, (Çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi), Semerkand Yay., 5. bs., İstanbul 2014,
- Muhasibî, Hâris; *Er-Riâye - Nefs Muhasebesinin Temelleri*, (Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük), İnsan Yay., 5. bs., İstanbul 2014.

- Nesefî, Azizüddin; *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsan-ı Kâmil*, (Çev. Mehmet Kanar), Dergâh Yay., 3. bs., İstanbul 2015.
- Öngören, Reşat, "Şeyh", *DİA*, İstanbul 2010, C. XXXIX, s. 50-52.
- Özel, Ahmet, "Misvak", *DİA*, İstanbul 2005, C. XXX, s. 191-192.
- Öztürk, Yaşar Nuri; "Zühd", *İA*, İstanbul 1986, C. XIII, s. 638-639.
- Sami, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türki*, Çağrı Yay., İstanbul 2007.
- Schimmel, Annemarie; *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yay., 3. bs. İstanbul 2012.
- Serrâc Tûsî, Ebû Nasr, *el-Luma, İslâm Tasavvufu*, (Çev. Hasan Kâmil Yılmaz), Erkam Yay., İstanbul 2012.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer; *Avârifü'l-Maârif - Gerçek Tasavvuf*, (Çev. Dilaver Selvi), Semerkand Yay., 10. bs., İstanbul 2014.
- Sülemî, Ebû Abdîrahmân; *Sülemî'nin Risaleleri - Tasavvufun Temel İlkeleri*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.
- Şeyh Ahmed Zerrûk, *Kavâidu'l-Tasavvuf - Tasavvufun Esasları*, (Çev. Mehmet Uysal), Endülüs Kitap Yay., 1. bs., İstanbul 2011.
- Uludağ, Süleyman; "Bâyezîd-i Bistâmî", *DİA*, İstanbul, 1992, C. V, s. 238-241.
- Uludağ, Süleyman; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., 2. bs., İstanbul 2005.
- Üzgör, Tahir; *Fehm-i Kadîm - Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, AKM Yay., Ankara 1991.

BULGARİSTAN'DA HALVETİ TEKKELERİ

Halmi MEHMED (*)

Öz

Yaklaşık 500 yıl Osmanlı hâkimiyeti altında kalmış olan Bulgaristan'da bu süre içerisinde birçok tekke ve zaviye kurulmuştur. İlk fetihlerden itibaren hatta öncesinde tarikat şeyhlerinin bölgeye gelip tekke ve zaviyeler kurarak İslam'ı yaymaya başladıkları bilinmektedir. 15. yüzyılın ilk çeyreğinde Balkanlar'da özelde Bulgaristan'da faaliyete başladığı bilinen Halvetiyye ve şubeleri Osmanlı döneminde bölgede birçok tekke kurmuşlardır. Günümüzde Bulgaristan sınırları içinde kalan bölgelerde geçmişte Halveti ve şubelerine ait olduğunu tespit edilen, isim ve haklarında sınırlı da olsa malumat bulunan 25 kadar tekke bulunmaktadır. Ayrıca Halveti şeyhlerinin faaliyette buldukları bazı bölgelerde tekkelerin olduğu açıktır. Fakat bu tekkelerin adlarına ve tam olarak buldukları yerlere dair bilgi bulunmamaktadır. Bulgaristan'ın her bölgesinde Halveti tarikatına bağlı tekkelere veya buna dair işaretlere rastlamak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tekke, Halvetiyye, Bulgaristan, Osmanlı Dönemi.

Halveti Dervish Lodges in Bulgaria

Abstract

Many dervish lodges which were founded nearly 500 years of Ottoman rule, during this period, have remained in Bulgaria. It is known that even before the order came from the first conquest of the region by establishing sheik dervish lodges sheiks begun spreading Islam. The first quarter of the 15th century in the Balkans in particular Khalwatiyya and lodge in the region that known to start operating in Bulgaria, have set up many branches during the Ottoman period. Today, in the region within the borders of Bulgaria determined that it belongs to the past Halveti and branches, which are up to 25 lodge, we had limited information on their

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

names and about them. It is also clear that in some areas there are several lodges directed by Halveti sheikhs. However, there is no exact information about the names of the lodges and places they are located. Depending on the Halveti orders in all regions of Bulgaria, it is possible to see some lodges and signs about them.

Key Words: Tekke's, Khalwatiyya, Bulgaria, Ottoman Period

Giriş

2011 nüfus sayımına göre Bulgaristan nüfusu 7 364 570 kişidir. Kendilerini Türk olarak tanımlayanların sayısı ise 588 318 kişidir. Bu da nüfusun % 8'ine tekabül etmektedir.¹ Bu sayıya istatistiklerde yer verilmeyen Pomak, Çingene ve diğer etnik kökenlere mensup Müslümanlar da dâhil edildiğinde tahminen 1.5 milyonluk bir Müslüman kitle Bulgaristan'da varlığını sürdürmektedir.²

Bulgaristan'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesi 1356'da Şehzade Süleyman Paşa komutasındaki Osmanlı akıncılarının Çanakkale boğazını geçerek Gelibolu'ya çıkmasıyla başlamıştır. 1362'de Edirne, 1364'te Eski Zağra ve Filibe Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir.³ 14. yüzyılın sonuna kadar Bulgaristan topraklarının tamamı Osmanlı'nın idaresine girmiştir.⁴

Osmanlı Döneminde şehirlerde ve köylerde yaşayan nüfusun büyük bölümünü yörükler oluşturuyordu. Tanrıdağı (Karagöz) yörükleri 1543-1642 yılları arasında, 1543-1584 yılları arasında Kocacık yörükleri, az sayıda Selanik yörükleri Bulgaristan ve Dobruca'ya yerleşmiştir. Vize yörükleri Hasköy ve Dimetoka'ya yerleşmiştir.⁵ Son büyük göç dalgası I. Selim (1512-1520) zamanında yapılmış, Şii İran'la yapılan savaş zamanında sınır bölgelerde bulunan Şii nüfusu Bulgaristan'ın kuzeyine, çoğunlukla Deliorman bölgesine yerleştirmiştir.⁶

Fethedilen yerlerde İslam'ın hızlı bir şekilde yayılması Bulgar tarihçiler tarafından zorla olduğu savunulsada Popoviç'e göre içten gelen bir arzu ve hür irade

1 Antoni Georgiev, Bojidar Aleksiev, Galina Lozanova, Dimana Trankova, Doroteya Dobreva, Ivanka Vlaeva, Yordanka Bibina, Orlin Sabev, Radko Popov, *Bulgaristan'da Türkler, Tarih, Gelenek, Kültür* (Turcite v Bılgariya, İstoriya, Tradicii, Kultura), (Sofya: Vagabond Media, 2012), s. 13.

2 Nazif Kuyucuklu, "Bulgaristan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), c. 6., s. 393.

3 Osman N. Peremeci, "*Tuna Boyu Tarihi*", (İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1942) s. 113.

4 Georgiev ve diğerleri, *Bulgaristan'da Türkler, Tarih, Gelenek, Kültür* (Turcite v Bılgariya, İstoriya, Tradicii, Kultura), s. 14.

5 Yusuf Halaçoğlu, "Bulgaristan", *DİA*, c. 6., s. 397.

6 Georgiev ve diğerleri, *Bulgaristan'da Türkler, Tarih, Gelenek, Kültür* (Turcite v Bılgariya, İstoriya, Tradicii, Kultura), s. 14.

ile gerçekleşmiştir.⁷ Tarikatlar, İslamiyet'in Hristiyan halk arasında yumuşak ve kabul edilebilir yollardan yayılmasında önemli rol oynamışlardır.⁸ Tarikatlar Balkanlar ve bütün Osmanlı topraklarında gayrimüslimleri Müslümanlaştırma faaliyetlerinde aktif rol oynamışlar ve hem düşünce hayatına, hemde halk inançlarına muazzam katkı sağlamışlardır.⁹ Osmanlılar'ın bölgeye gerçekleştirecekleri akınlardan hemen önce hedef yerlere gelerek yerleşmiş, çeşitli zaviye ve tekkeler kurarak yerli halkın fethi karşı psikolojisini uygun hale getirilmesini sağlamıştır.¹⁰ Kuruldukları yerlerde Türk göçmenlerin yerleşmesinde etkili olmuşlardır.¹¹

Osmanlı padişahları, saray mensupları, Bulgaristan topraklarında faaliyet gösteren akıncılar, sancakbeyleri, ulema ve bölgeye göç eden halk pek çok vakıf kurmuş ve gelir kaynakları tesis etmişler ve bu faaliyetler bölgenin Türkleşmesi ve İslamlaşma'sında önemli rol oynamıştır. 16. yüzyıldan itibaren Bulgaristan coğrafyası Anadolu'dan farksız ve yer yer Türk ve Müslüman yoğunluğu ve vakıf eserlerinin yaygınlığı Anadolu'dan daha fazla olmuştur.¹² Osmanlı döneminde Bulgaristan'da bulunan eserler hakkında Ekrem Hakkı Ayverdi'nin tespitlerine göre 2356 cami-mescid, 142 medrese, 273 mektep, 174 tekke-zaviye, 42 imaret, 116 han, 113 hamamam-ılıca-kaplıca, 27 türbe, 24 köprü, 75 çeşme, 16 kervansaray vb. 3339 İslami eser bulunmaktadır. Günümüze bunların çok azı ulaşabilmiştir.¹³

Osmanlı döneminde Bektaşî, Halvetî, Kadîrî, Nakşî, Mevlevî, Rûfai, Sa'dî, Şazeli Tarikatları ve şubelerinin Bulgaristan coğrafyasında faaliyet gösterdikleri görülmektedir. Bu tarikatlara ait tekkeler hakkında yapılan çalışmalar genellikle Bektaşî tekkeleri hakkındadır. Halvetî tekkelerine dair günümüze kadar bir çalışmanın yapılmamış olmasından dolayı böyle bir çalışmanın yerinde olacağı kanatî hâsıl olmuştur.

7 Aleksandre Popovic, *Balkanlar'da İslam*, (İstanbul: İnsan Yayınları,1995), s. 69.

8 Sacit Kutlu, *Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzyılında Balkanlar ve Osmanlı Devleti*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), s. 4.

9 Noel Malcolm, *Kosova: Balkanları Anlamak İçin*, çev. Özden Arıkan, (İstanbul: Sabah Kitapları,1999), ss. 171-172.

10 Selçuk Ural, *Osmanlı'nın Balkan Rüyası*, (İstanbul: Mostar,2015), s. 125.

11 Memişoğlu, *Bulgaristan'da Türk-İslam Kültürü ve Sanatı*, (İstanbul Büyükşehir Belediye Kültür A. Ş.Yayınları, İstanbul: 2007), s. 55.

12 Mehmet İpşirli, "Bulgaristan", *DİA*, c. 6. s. 401.

13 Mehmet İpşirli, "Bulgaristan", *DİA*, c. 6, s.403.

Halveti Tekkeleri

Halvetilik Ömer el-Halveti'ye (ö.1397-98) nispet edilen İslam dünyasının en yaygın tarikatıdır.¹⁴ Ömer Halveti halvete büyük önem verdiğiinden hatta rivayete göre kırk defa halvet çıkardığından bu yola Halvettiyye denilmiştir.¹⁵ İran'da doğmuş bir tarikat olmasına rağmen Osmanlı topraklarında en yaygın tarikat haline gelen Halvetiliğin Kafkasya ve Anadolu'ya yayılmasında tarikatın ikinci piri sayılan Seyyid Yahya Şirvani (ö.1464)'nin rolü büyüktür. Osmanlı Sultanları'nın çoğu Halveti Tarikati'na bağlıdır.¹⁶ Anadolu ve Rumeli'de en çok tekkesi bulunan tarikatlardan biri ve belki de birincisi Halveti Tarikati'dir. Bulgaristan'da en yaygın olduğu bölgeler kuzey-doğu ve kuzey-batı bölgeleridir.¹⁷ Balkanlar'a girişi 15. yüzyılın ilk çeyreğinde başlamıştır.¹⁸

Kaynaklarda Bulgaristan'da birçok tekkenin kurulduğu görülmektedir. Bu tekkelerden Halveti Tarikati'na ve şubelerine bağlı olduğu tespit edilebilenleri buldukları yeri ve adlarını başlıklar halinde veriyoruz.

1. Berkofça(Berkovitsa)'nın¹⁹ Köşeli köyünde Halveti Tekkesi

Tekke, köyün camisi ile bitişiktir. Tekkenin 40-50 hücresi bulunmaktadır.²⁰ 1285/1868 Tuna Vilayeti Salnamesi'ne göre Berkofça'da iki tekke bulunmaktadır. Salname'de gösterilen iki tekkeden biri muhtemelen bu tekkedir.²¹

2. Tırnova'da Kavak Baba Zaviyesi

Tırnova'da bulunan Velika Lavra Manastırı ve Kırk Şehitler kilisesi mimari kompleksiyle ilişkilendirilmektedir. İkinci Bulgar Krallığı'nın tarihinde önemli

14 Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, yıl: 1997, c.15, s. 393.

15 H.Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), s. 295.

16 Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), s. 151.

17 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri: Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, c. 4, (İstanbul Fetih Cemiyeti, 1982), s. 78.

18 Nathalie Clayer-Alexandre Popovic, "Osmanlı Döneminde Balkanlar'daki Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005), s. 249.

19 Berkofça Kuzey-Batı Bulgaristan'da küçük bir kasaba olup Montana (Kutluviçe) iline bağlıdır.

20 Ayverdi, *a.g.e.*, c. 4, s. 104.

21 Osman Keskiöğlü-A. Taha Özyaydın, "Bulgaristan'da Türk-İslam Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, 8 (1983), s. 127.

bir yer tutan Kırk Şehitler Kilisesi bir Tekke camisine dönüştürülmüştür. Çağdaş araştırmaların birçoğuna göre Kavak Baba Zaviyesi'nin kuruluş ve Osmanlı kayıtlarına girmesi 15. yüzyılın sonlarında veya 16. yüzyılın başlarında olmuştur. Dolayısıyla dönüşüm bu yıllarda gerçekleşmiştir.²² Diğer taraftan 1864 yılında Tırnova Kaymakamı'na yazılan mektuptan anlaşıldığına göre, Yantra nehrinin basıncına maruz kalarak cami tekke ve şeyhin ikametgâhı yıkılmıştır. Daha sonra tekke Velika Lavra Manastırı civarına taşınmış ve işlevlerini sürdürmüştür.²³

Tarihi belli olmayan bir belgeden anlaşıldığına göre Kavak Baba Zaviyesi Halveti meşayihından Kuşadalı Hacı İbrahim halifelerinden Hacı Ömer'e tevcih edilmiştir.²⁴ Bu zat Tırnovalı Amiş Efendi'nin mürşidi Ömer Halveti'dir. Kuşadalı İbrahim Efendi tarafından Tırnova'ya naib olarak gönderilmiştir.²⁵

3. Silistre'de Derviş Efendi Tekkesi²⁶

Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre tekkeyi Derviş Efendizade kendisi yaptırmıştır. Üsküdarlı Mahmud Efendi halifesidir. Celveti Tarikatı'ndandır. Derviş effendi İyi ahlaklı, yumuşak huylu kâmil mürşid bir erdir.²⁷

4. Silistre'de Kurşunlu Cami Tekkesi²⁸

Evliya Çelebi'nin zamanında bu tekkenin şeyhi Piri Efendi imiş. Evliya ondan arif billah ve âşık kimse olarak bahsetmektedir. Tarikata girmeden önce 4. Murad ile Revan seferine katılmış ve serdengeçti ağası olarak görev yapmış ve vücudunda heryeri yaralanmış. Daha sonra Kastamonulu Şaban Efendi tarikatından icazet almış. Kamil mürşid kimse olup ilahi ve rubailerde Azmizade Haleti Efendi kadar tasavvufane penç beytleri olduğu bildirilmektedir.²⁹

5. Şumnu'da Abdülhay Efendi Tekkesi

Şumnu bölgesinde bulunan tekkeler hakkında araştırma yapmış olan Orlin Sabev'e göre 1839 tarihli Şumnu zaviyeleri listesinde yer alan Abdülhay Tekkesi,

22 Krassimira Moutafova, "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Derviş Kardeşlik Cemiyetleri ve Tarikatları İle Tırnova", *Türkler*, cild: 10, "Osmanlı", (Yeni Türkiye Yayınları, İstanbul, 2002), s. 1058.

23 Moutafova, *a.g.m.*, s. 1059.

24 BOA, CEV., DosyaNo: 130 Gömlek No: 6492.

25 Nihat Azamat, "Ahmed Amiş Efendi", *DİA*, c. 2, s. 43.

26 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 91.

27 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Haz. Seyit Ali Kahraman, c. 3, s. 439.

28 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 92.

29 *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, c. 3, s. 439.

Ayverdi ayrı tekkeler olarak zikretmiş olsada Saçlı Şeyh İbrahim Efendi Tekkesi ile aynıdır. Çünkü Mehmet Süreyya'nın aktardığı bilgilere göre Abdülhay Efendi, İzmitli Saçlı İbrahim Efendi'nin oğludur. Saçlı İbrahim Efendi (ö.1660), Hüdayi Mahmud Efendi'nin müridi olup Edirne'de şeyh olmuştur. Oğlu Abdülhay'a ise, Edirne'de dünyaya gelip, 1070/1660 yılında babası yanına Edirne Selimiyesi vaazı ve tekkesi meşihatı verilmiştir. Son olarak 1103/1691'de Hüdayi Mahmud Efendi Tekkesi şeyhi olan Abdülhay Efendi, 1117/1705'te vefat etmiştir. Bu bakımdan Şumnu Saçlı İbrahim Efendi Tekkesi büyük bir ihtimalle 17. yüzyılın ortalarına doğru kurulmuştur.³⁰

6. Şumnu'da Muhsinzade Mehmed Paşa Tekkesi

Bu tekke hakkında Ekrem Hakkı Ayverdi'nin aktardığı 1198/1784 tarihli malumatın dışında başka bilgiler eksiktir.³¹ Orlin Sabev'in kurucusunun isminden hareket ederek vardığı sonuca göre tekke Cerrahi tarikatına bağlıdır. 1768-1774 tarihleri arasındaki Osmanlı-Rus savaşı sırasında 1772-1774 yıllarında Şumnu sadrazam Muhsinzade Mehmed Paşa'nın karargâhıdır. Şumnu tarihini araştıran Minko Penkov'a göre Kozluk Mahallesi ve yanında bulunan Piri mahallesinden birkaç hane Cerrah Arap diye adlandırılan birisine atfen Arap Mahallesi olarak bilinmekteydi. Penkov, Cerrah Arap'ın ameliyatçı olduğu tahmin etmiştir. Ancak "cerrah" kelimesi bu şahsın ameliyatçı değil, Halvetiyye tarikatının Cerrahiyye koluna bağlı olması muhtemeldir.³²

7. Varna'da bulunan Yeniçeri Piri Efendi Tekkesi

Evliya Çelebi tarafından nakledilen bu tekke Şabani tarikatine mensuptur.³³ Evliya Çelebi zamanında burada Kastamonulu Şaban Efendi'nin halifelerinden dervişler bulunmaktaymış.³⁴

8. Sofya'da Hekime Hatun Halvetiyye Tekkesi

Ayverdi'nin kayıtlarına göre Sofya Kara Şahin mahallesindedir.³⁵

30 Orlin Sabev(Orhan Salih), "Osmanlı Dönemi Şumnu Tekkeleri", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4* (Bursa Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı, Yay. Haz. Mehmet Temelli, Birinci Basım Eylül 2005), s. 183.

31 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 107.

32 Sabev, *a.g.m.*, s. 184.

33 Ayverdi, *a.g.e.*, c. 4, s. 78.

34 Halime Kozlubel Doğru, *1844 Nüfus Sayımına Göre Deliorman ve Dobruca'nın Demografik, Sosyal ve Ekonomik Durumu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011), s. 146.

35 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 100.

9. Sofya’da Şeyh Bali Efendi Zaviyesi

Tekkenin kurucusu Halvetiyye şeyhlerinden Ustrumca (Makedonya)’da doğan ancak Sofya’da eğitim ve irşad faaliyetlerinde bulunması sebebiyle “Sofyalı” olarak anılmış olan Bali Efendi’dir.³⁶ Bali Efendi eğitimini İstanbul’da tamamlamış, Halveti şeyhlerinden Kasım Çelebi (1520)’ye bağlanarak icazet almıştır.³⁷ Kanuni Sultan Süleyman ile birlikte bazı seferlere katılmış ve onun iltifatlarına mazhar olmuştur.³⁸ En meşhur halifeleri Tatarpazarcıklı Kurd Muhammed Efendi ve Filibeli Nureddinzade Muslihuddin Efendi’dir. Bali Efendi hem zahiri ilimler hem de tasavvufi meseleler hakkında eser vermiştir.³⁹ *Fususü’l-Hikem* şerhi vardır.⁴⁰ Bali Efendi’nin Tekke ve Türbesi günümüzde Sofya’da bir semt haline gelmiş olan Knyajevo, geçmişte Salahiye olarak bilinen köyde bulunmaktadır. Bali Efendi 1553 yılında vefat etmiştir. Vefatından sonra Sofya kadısı Abdurrahman (ö.1574) tarafından aynı yerde adına cami, zaviye ve türbe yaptırılmıştır. Cami ve zaviyenin bulunduğu yerde günümüzde “Hram Sveti Prorok İliya” (Aziz Peygamber İlyas Tapınağı) bulunmaktadır.⁴¹

Osman Keskiöğlü’nun verdiği bilgiye göre Türbe’de asılı bir levhada:

*“Kusurum bi-nihayet gelmişem dergâha ey Ali,
Ne hacet arzı hale, çün bilirsin cümle ahvali,
Eşiğin taşına yüz sürmeye, hüsnü geda geldi,*

Kadimi kemterindir, kıl himem Ya Hazret-i Bali” yazmaktadır. Bu levha kendisine bağlılığını göstermek için Sofya’da imam olan Hüsnü Efendi tarafından yazılmıştır.⁴²

1992 ve 1994’te iki defa yakılan türbe daha sonra restore edilmiş ve daha iyi bir durumdadır. Türbenin haftasonları Bulgar, Türk ve Çingeneler tarafından ziyaret edilmektedir. Bulgarlar ve Çingeneler Bali Efendi’yi Ali Baba olarak bilirler. Günümüzde her yıl 2 Ağustos’ta burada törenler düzenlenmektedir. Etkinliğe hem Müslümanlar hem Hristiyanlar iştirak etmektedirler. Hristiyanlar o gün Kilise ziyaretinden sonra Bali Efendi’nin türbesinide ziyaret etmektedirler.⁴³

36 Halil Celep, *Sofyalı Bali Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Anlayışı*, (Gece Kitaplığı, Nisan 2014), s. 28.

37 Halil Celep, *a.g.e.*, s. 29; Mustafa Kara, “Sofyalı Bali Efendi”, *DİA*, (1992), c. 5, s. 20.

38 Hasan Kamil Yılmaz, “Bulgaristan’da Yetişen Müellif Mutasavvıflar”, s. 324; Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c. 3, s. 341.

39 Mustafa Kara, “Bali Efendi, Sofyalı”, *DİA*, c.5, s. 21.

40 Eserlerinin tamamı için bkz. Halil Celep, *Sofyalı Bali Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Anlayışı*.

41 Halil Celep, *a.g.e.*, s. 32.

42 Osman Keskiöğlü-A.Taha Özaydın, “Bulgaristan’da Türk-İslam Eserleri” , s. 122.

43 Celep, *a. g.e.*, s. 33.

10. Sofya'da Şeyh Bayram Efendi Zaviyesi

Şeyh Bayram Efendi Bali Efendi halifelerindendir.⁴⁴ Kayıtlarda ilk adı geçtiği tarih 1124/1712 olarak görünmektedir.⁴⁵ Kendisi Halveti tarikatındandır. 1847 yılına ait bir belgeden Nusret Halife adında bir zatın Zaviye'ye yiyecek vesaire yardımı yaptığı anlaşılmaktadır. Bu zat aynı zamanda Sofya sarayından da maaş almaktadır. Evladları olmadan öldüğünden hissesinin kardeşleri Arif ve Abdülhamid'e verilmesi için Sofya kadısı bir arzuhal yazmıştır. Yine aynı belgeden Şeyh Bayram Efendi Zaviyesi'nin günümüzde Sofya'daki tek ibadete açık olan cami olan Kadı Seyfullah Efendi Camii ya da bilinen diğer adıyla Banya Baş Camii yakınında olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶

11. Köstendil'de Müderris Şeyh Mustafa Tekkesi⁴⁷

Halveti tarikatına mensup Şeyh Mustafa Efendi'dir. Köstendilli Hacı Mustafa olarak da bilinmektedir.⁴⁸ Müderris Mustafa Efendi diye tanınmış, daha çok zahiri ilimlerde kendini yetiştirmiştir. 80 yaşında vefat etmiş ve vefat yılı 1198/1789 olarak tahmin edilmektedir. Halveti tarikatından olmasına rağmen tasavvufa meyli muhtemelen Nakşi Tarikatı'nın Bulgaristan'daki en meşhur temsilcilerinden Köstendilli Süleyman Şeyhi'nin teşvikiyledir.⁴⁹ Müderris Mustafa Bedreddin Efendi, Ramazaniyye'den Lofçalı Fazıl Ali Rumi'nin oğlu Fazılzade Abdullah Efendi'nin halifesi Şeyh Muhammed Şakir Dobnicevi'nin halifelerindendir. Mustafa Efendi'nin Köstendil'deki tekkesinde Bulgaristan ve Makedonya'dan birçok müridi bulunmaktadır. Halvetiyye'nin Ramazaniyye kolunun bölgede yayılmasında önemli hizmetleri vardır.⁵⁰

Ayrıca Ayverdi, Müderris Şeyh Mustafa Nureddin Efendi Camii ve Zaviyesi'nin bulunduğunu belirtmiştir. Tekke'nin Halvetiyye tarikatının olduğunu bildirmektedir.⁵¹ Bu iki tekkenin aynı mı yoksa farklı tekkeler mi bu hususta bilgi yoktur.

44 Ayverdi, *a.g.e.*, s. 101.

45 BOA, C. EV., Dosya No: 251 Gömlek No: 12668.

46 BOA, Bab-ı Asafi (A. DVN.) Dosya No:38 Gömlek No: 82.

47 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 64.

48 Bkz. Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhi*, s.112; Köstendilli Süleyman Şeyhi, *Bahrü'l-Velaye: 1001Sufi*, s. 697.

49 Ali Yılmaz, *a.g.e.*, s. 112; Köstendilli Süleyman Şeyhi, *Bahrü'l-Velaye:1001Sufi*, s. 697.

50 Semih Ceylan, "Üç Pirin Mürşidi Halvetiyye, Ramazaniyye Kolu ve Köstendilli Ali Alaeddin Efendi", s. 123.

51 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 64.

12. Köstendil'de Şeyh Ali Efendi Tekkesi

Ayverdi'nin verdiği bilgiye göre Şeyhi Köstendil Müftüsüdür.⁵² Halveti-Ramazani şeyhi Köstendilli Ali Alaeddin Efendi'nin tekkesidir. Ali Efendi Ramazaniyye şeyhi Lofçalı Ali Rumi'nin (ö.1683) halifelerindendir.⁵³ İstanbul Yedikule civarında bulunan Halveti-Sivasi Hacı Evhad Tekkesi postnişini Abdülehad Nuri (1061/1651) halifesi Kutup Hüseyin Efendi 1105/1693'te vefat edince onun yerine postnişin olmuştur. Ardından padişah fermanı ile Köstendil müftüsü olmuş, aynı zamanda kendi namına inşa edilen tekkede şeyhlik etmiştir. Daha sonra Selami Ali Efendi Tekkesi şeyhliğine getirilmiştir.⁵⁴ Burada yaklaşık on yıl kadar görev yapan Ali Efendi 1730'da vefat etmiş, Hüdayi Asitanesi'nden cenazesi kaldırılarak kendi tekkesine defnedilmiştir.⁵⁵ En meşhur halifeleri Cerrahiliğin kurucusu Pir Muhammed Nureddin Cerrahi (1133/1720) ve Raufiyye'nin kurucusu Pir Ahmed Raufi (1005/1596)'dir.⁵⁶ *Telvihat-ı Sübhaniyye ve Mülhemat-ı Rabbaniyye* adlı Arapça bir eseri bulunmaktadır.⁵⁷

13. Nevrekop'ta Sinani Tekkesi

Tekke'nin 1907 yılında sel sonucu bir kısmı yıkılmış ve tamiratına dair yazılan bir yazıdan varlığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁸

14. Tararpazarcık'ta Kurd Efendi Zaviyesi⁵⁹

Sofyalı Bali Efendi halifesi Kurd Mehmed Efendi'nin tekkesidir. Kurd Mehmed Efendi 931/1524 yılında Tatarpazarcığı kasabasında doğmuştur. Babası Helvacı Ömer adıyla meşhurdur. Dini ilmleri tahsil ettikten sonra Fatih Medresesi'nde müd olarak görev yapmıştır. Sofyalı Bali Efendi'nin halifelerindendir. Şeyhi onu kendi memleketine halife olarak göndermiş, şeyhi vefat edince Sofya'ya gitmiştir. Pirdaşı Nureddinzade'nin vefatı üzerine İstanbul'a gelmiş ve Küçükayasofya semtinde, Sokollu Mehmed Paşa Camii'nde şeyhlik görevinde bulunmuş-

52 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 64.

53 M. Fatih Çıtlak, *Huzur Defteri*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2012), ss. 22-23.

54 Semih Ceylan, "İki Pirin Şeyhi: Köstendilli Ali Alaeddin Efendi (1053-54/1643-44-1143/1730)", ss. 240-242.

55 Semih Ceylan, *a.g.m.*, 244.

56 Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c.5, ss.41-42; Semih Ceylan, *a.g.m.*, ss.2 45-246.

57 Semih Ceylan, *a.g.m.*, s. 251.

58 BOA, Teftişat-ı Rumeli Evrakı (Rumeli Müfettişliği) Selanik Evrakı (TFR.ISL.) Dosya No: 148 Gömlek No: 14792.

59 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 114.

tur. Devlet ricalinden saygı görmüş, seferlere katılmış ve 3. Murad'ın iltifatına mazhar olmuştur. İstanbul'dan Sofya'ya şeyhinin kabrini ziyarete gitmiş, oradan da memleketi Tatarpazarcığı'na gelmiş ve burada hastalanarak 1588'de vefat etmiştir. Babasının yanına defnedilmiştir. Muellif zatlardandır.⁶⁰ 1860 yılına ait bir evrakta bazı vakıflarla beraber zaviyenin hasılatına yapılan müdahalenin meni istenen belgede adı geçmektedir.⁶¹

15. Tararpazarcık'ta Şeyh Ahmed Efendi Halveti Tekkesi

Ayverdi'nin tespitine göre 1197/1782'de kayda alınmıştır.⁶²

16. Filibe'de Şeyh Nureddin Camii ve Zaviyesi

Mekke Mescidi mahallesindedir.⁶³ Zaviyedar ve etrafındaki camiye imam-hatib tevcihine dair Filibe Kadısı Ali Efendi 1701'de bir arz yazmıştır.⁶⁴ Muhtemelen Halveti Nureddinzade Muslihuddin Efendi'nin zaviyesidir. Nureddinzade Muslihddin Efendi 908/1502'de Filibe'ye bağlı Anbarlı köyünde doğmuştur. Bir müddet ilim tahsili ile meşgul olduktan sonra Halveti ricalinden Sofyalı Bali'ye (960/1553) intisab ederek halifesi olmuş, Şeyhülislam Ebu's-Suud Efendi ile sohbetlerde bulunmuştur. Onun delaletiyle Küçükayasofya zaviyesine şeyh olmuş ve uzun yıllar bu dergâhta şeyhlik etmiştir. Kanuni Sultan Süleyman'la Zigetvar seferine katıldığı ve sefer sırasında vefat eden padişahın naaşını İstanbul'a getirdiği bilinmektedir. 981/1573 yılında vefat edince Edirnekapısı haricinde Sırttekkesi (Hayrettepe)'ne defnedilmiştir. Muhtelif eserler vermiştir.⁶⁵

17. Filibe'de Hasan Efendi Uşşaki Zaviyesi

1144/1732 tarihinde Hacı Ömer mahallesindedir.⁶⁶ Banisi Hasan Efendi'dir ve kayıtlarda 1839'da geçmektedir.⁶⁷ 1861 yılına ait bir belgede Üşşaki Dergâhı Postnişini olarak Şeyh Ahmed Efendi'nin adı geçmektedir. Bu yıllarda zaviyenin

60 Hasan Kamil Yılmaz, "Bulgaristan'da Yetişen Müellif Mutasavvıflar", s. 326; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 135.

61 BOA, Sadaret Deavi Evrakı (A. MKT. DV.), Dosya No:175 Gömlek No: 30.

62 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 114.

63 Ayverdi, *a. g. e.*, c.4, s. 28.

64 BOA, İE. EV., Dosya: 31, Gömlek: 3635.

65 H. K. Yılmaz, *a. g. m.*, s. 325; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s.160; Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmani*, c. 4, s. 1127; Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c. 3, s. 343.

66 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 31.

67 BOA, C. EV., Dosya: 418, Gömlek: 21194.

şeyhi bu zattır. Dergâhın işleri için Filibe'ye hareket edeceği ve kendisine yardımcı olunması istenmektedir.⁶⁸ Tekkede faaliyet gösteren kişiler arasında Şeyh Muhammed Said Filibe'vi (1275/1858) ve postnişin olan Şeyh Seyyid Ahmed Hakkı Filibe'vi (1284/1867) isimleri geçmektedir.⁶⁹

18. Filibe'de Hasan Efendi Gülşeni Tekkesi

Ayverdi'nin tespitine göre tekke 1144/1732'de kayıtlara geçmiştir. Bahşayış Mahallesi'ndedir.⁷⁰ Meşihatının tevcihine dair 1731, 1841 yıllarına ait belgeler vardır.⁷¹ Gülşeniliği Filibe'de Hasan Sezai (ö.1151/1738) halifelerinden olan Seyyid Muhammed Efendi temsil etmiş, ardından vefatı üzerine yerine oğlu geçmiştir.⁷²

19. Filibe'de Şeyh Himmet Efendi Halveti Zaviyesi

1234/1818 tarihinde Asilhan Bey mahallesindedir.⁷³ Kayıtlarda 1778,⁷⁴ 1779,⁷⁵ 1785,⁷⁶ 1790,⁷⁷ 1818,⁷⁸ 1821,⁷⁹ 1822⁸⁰ ve 1846⁸¹ yıllarında taammiye olarak yıllık pirincin alındığına dair belge mevcuttur. 1237/1821'de şeyhinin Mustafa Efendi olduğu anlaşılmaktadır.⁸²

68 BOA, A. MKT. UM, Dosya: 521, Gömlek: 79.

69 Selami Şimşek, "Osmanlı'nın Balkanlar'daki Önemli Kültür Merkezlerinden Biri Filibe'de Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar (Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı 07-09 Mayıs 2014)*, s. 242.

70 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 31.

71 BOA C. EV., Dosya: 635, Gömlek: 32015.

72 Selami Şimşek, *a.g.m.*, s. 242.

73 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 31.

74 BOA, C. EV., Dosya: 565, Gömlek: 28525.

75 BOA, C. EV., Dosya: 653, Gömlek: 3291.

76 BOA, C. EV., Dosya: 607, Gömlek: 306302.

77 BOA, C. EV., Dosya: 236, Gömlek: 11771.

78 BOA, C. EV., Dosya: 420, Gömlek: 21271.

79 BOA, C. EV., Dosya: 506, Gömlek: 25589.

80 BOA, C. EV., Dosya: 604, Gömlek: 30453.

81 BOA, İradeler, Meclis-i Vala (İ.MVL.), Dosya:108, Gömlek: 2457.

82 BOA, C. EV., Dosya: 506, Gömlek: 25589.

20. Filibe'de Şeyh İsmail Efendi Zaviyesi⁸³

1667'de vefat eden Mustafa Efendi ve 1717'de vefat etmiş olan Muhammed Saburi'nin Filibe'de Celveti'den Şeyh İsmail Efendi zaviyesinde şeyhlik görevinde buldukları bilinmektedir. Bu zaviyede bulunmuş oldukları muhtemeldir.⁸⁴

21. Filibe'de Ahmed Efendi Tekkesi

1861'de Filibe Başhayış Mahallesi'nde bulunmaktadır. Gülşeni Tarikatı'ndandır.⁸⁵

22. Kızanlık'ta Alaeddin Baba Zaviyesi

Şumnu'da tekkesi olan Celveti Şeyhi Saçlı İbrahim Efendi tahsilini tamamladıktan sonra burada şeyhlik görevinde bulunmuştur.⁸⁶ Daha sonra oğlu Abdülhay Celveti Efendi de bu tekkede Şeyhlik görevinde bulunmuştur.⁸⁷

23. Kerammeddin (Çağırğanlı) Halveti Tekkesi

Yanbolu Bali Subaşı mahallesindedir.⁸⁸ Muhtemelen Yanbolulu Seyyid Hüseyin Efendi'nin şeyhlik görevinde bulunduğu tekke bu tekkedir. Muzaffer Ozak'ın annesi Yanbollu Ozaklar sülalesinden ve Hüseyin Efendi'nin torunudur.⁸⁹

24. Burgas'ta Şeyh Mehmed İbrahim Zaviyesi

Ayverdi'ye göre 1269/1843'da kaydedilmiştir. Tarikatı Uşşakidir.⁹⁰

25. Karnobat'ta İbrahim Ağa Halveti Tekkesi

Tekke'nin 1757 yılında yazılmış olan bir belgeden Hacı İbrahim ağa tarafından inşa edildiği ve Halveti Tekkesi olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹

83 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 31.

84 Salim Bostancıoğlu, *Üsküdar Dergâhları*, Haz. Ahmed Yüksel Özemre. (Üsküdar Belediyesi-2003), s. 27.

85 BOA, C. EV., Dosya: 394, Gömlek: 19984.

86 Orlin Sabev, "Osmanlı Dönemi Şumnu Tekkeleri", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4* (Bursa Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı, Yay. Haz. Mehmet Temelli, Birinci Basım Eylül 2005), s. 183.

87 Salim Bostancıoğlu, *Üsküdar Dergâhları*, s. 26.

88 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 129.

89 Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Ozak, Muzaffer", *DİA*, yıl: 2007, c. 34, s. 16.

90 Ayverdi, *a. g. e.*, c. 4, s. 13.

91 BOA, CEV., Dosya No : 388 Gömlek No: 19658.

Halveti Tarikatı'na bağlı tekkelerin sayısı 25 kadardır. Şüphesiz bu sayı daha fazladır. Ancak tespit edilen sayı bu kadardır. Bunların dışında Bulgaristan'ın her bölgesinde Halvetiyye ve şubelerinin müntesiplerinin faaliyette bulduklarına dair kaynaklarda bazı bilgilere ulaşmak mümkündür. Halvetiyye'nin Bulgaristan'da en meşhur temsilcisi Sofyalı Bali Efendi'dir. Bali Efendi Sofya ve çevresinde faaliyette bulunmuş ve birçok müridi bulunmaktadır. En meşhur halifelerinden Filibeli Nureddinzade Muslihuddin Efendi İstanbul'a gelmeden önce Filibe'de faaliyette bulunmuştur.⁹² Diğer meşhur müridi Tatarpazarcıklı Kurd Muhammed Efendi'nin de yine bölgede faaliyette bulunduğu görülmektedir.⁹³ Sivasi şubesinden Filibeli Abdullah Efendi de bölgede hizmet etmiştir.⁹⁴ Filibe'de Ramazani Şeyh Debbağ Ali Rumi, Köstendil'de yine Halvetiyye'nin meşhurlarından Ramazani Şeyhi Köstendilli Ali Alaeddin Efendi⁹⁵ faaliyette bulunmuş ve birçok mürid yetiştirmiştir. Köstendil'de Ramazani Köstendilli Şeyh Yunus-ı Bahri,⁹⁶ Nevrekep'ta Zuhriye kolunun kurucusu Ahmed Zuhri, Lofça'da Ramazani Şeyh Lofçalı Ali er-Rumi ve oğlu Abdullah Efendi,⁹⁷ Kızanlık'ta Abdülhay Celveti Efendi,⁹⁸ Samokov'da Ramazani Köstendilli Şeyh Muhammed Şakir Efendi,⁹⁹ Dupnice'de Ramazani Dupniceli Şeyh Mekmed Şakir Efendi,¹⁰⁰ Tırnova'da Kadızade Ömer Halveti¹⁰¹ ve müridi Ahmed Amiş Efendi,¹⁰² Atpaza-

- 92 H. K. Yılmaz, *a. g. m.*, s. 325; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 160; Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmani*, c. 4, s. 1127; Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c. 3, s. 343
- 93 Hasan Kamil Yılmaz, *a.g.m.*, s. 326; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s. 135; Eserlerin tam listesi için bkz. Celep, *Sofyalı Bali Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Anlayışı*, ss. 42-43.
- 94 Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sufiler, Devlet ve Ulema*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001), s. 234; İbrahim Baz, *Abdilehad Nuri Sivasi, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), s. 209.
- 95 Semih Ceylan, “*Üç Pirin Mürşidi Halvetiyye, Ramazaniyye Kolu ve Köstendilli Ali Alaeddin Efendi*”, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), s. 216.
- 96 Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c. 5, s. 27.
- 97 Semih Ceylan, *a.g.e.*, s. 217.
- 98 Salim Bostancıoğlu, *Üsküdar Dergahları*, s. 26-27.
- 99 Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c. 5, s. 28.
- 100 Semih Ceylan, “*Üç Pirin Mürşidi Halvetiyye, Ramazaniyye Kolu ve Köstendilli Ali Alaeddin Efendi*”, s. 123.
- 101 Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Düşüncesinde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halveti*, 2. baskı,(İstanbul: Yeni Boyut, 1994), s. 75.
- 102 Nihat Azamat, “Ahmed Amiş Efendi” , *DİA*, yıl: 1989, c. 2, s. 43.

ri Osman Fazlı İlahi Şumnu, Aydos, Filibe'de¹⁰³ faaliyette bulunmuş, Varna'da Sivasi koluna mensup Varnalı Osman Efendi,¹⁰⁴ Dobruca bölgesinde Sivasi Dobrucalı Şeyh Veliyüddin Efendi,¹⁰⁵ Yambolu'da Sivasi Şeyh Hüseyin Efendi,¹⁰⁶ Yanbolu'da Halveti Şeyhi Yambolulu Hüseyin Efendi¹⁰⁷ gibi zatlar çeşitli Halveti tekkelerinde irşad faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Birçoğunun hizmet ettiği tekkeleri tespit etmek mümkün olmamıştır.

Sonuç

Bulgaristan'da Osmanlı döneminde birçok tekke kurulmuştur. Bu tekkelerin büyük çoğunluğu Bektaşî ve Halveti tarikatlarına bağlı oldukları görülmektedir. Halveti ve şubelerine bağlı oldukları tespit edilen tekkeler 25 civarındadır. Bu tekkeler hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Tespit edilen Halveti tekkeleri, Sofya, Berkofça, Köstendil, Gotse Delçev (Nevrekop), Plovdiv (Filibe), Tatarpazarcık, Tırnova, Silistre, Şumnu, Burgas, Varna, Karnobat, Kazanlık, Yambolu kasabalarında bulunmaktadır. Bu tespit edilenler dışında birçok Halveti tekkesi bulunduğu muhakkaktır. Çünkü Bulgaristan'ın her yerinde Halveti ve şubelerine mensup meşayihin faaliyette bulunduğu görülmektedir. Ancak hizmet verdikleri tekkelerin isimleri ve tam olarak buldukları yerleri tespit etmek mümkün olamamıştır.

Osmanlı döneminde Bulgaristan'ın her yerinde Halveti tekkeleri veya buna işaret eden bilgiler olduğu görülmektedir. Günümüzde hiçbiri mevcut değildir. Sadece Sofya'da Sofyalı Bali Efendi'nin türbesi bulunmaktadır. Bulgaristan'ın 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında bağımsızlığını kazanmasından sonra Bulgaristan'da kalan Osmanlı mimari eserleri yeni şehir planlamasına tesadüf ettirilerek tahrip edilmiş ve tamir edilmelerine izin verilmeyerek zamanla yok olmaları sağlanmıştır. Tekkelerde bu yıkımdan etkilenmiş, zamanla yeri ve izleri kaybolmuştur. Diğer taraftan savaş sonrası özellikle şehirlerdeki Müslüman nüfus Anadolu'ya göç etmiş, yerlerine Osmanlı döneminde daha çok köylerde yaşayan Bulgarlar yerleşmişlerdir. Bu hızlı nüfus ve idare değişikliği sonucunda azınlıkta kalan Müslüman halk İslami eser ve müesseseleri korumaktan aciz kalmışlardır. Bu dönemde Osmanlı'nın güçsüz bir konumda olması ve kendi iç işleri ile meşgul

103 Sakıb Yıldız, "Atpazarlı Osman Fazlı", *DİA*, yıl:1991, c. 4, s. 84; Hasan Kamil Yılmaz, "Bulgaristan'da Yetişen Müellif Mutasavvıflar", s. 327; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 31.

104 Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 234; İbrahim Baz, *a.g.e.*, ss. 208-209.

105 İbrahim Baz, *a.g.e.*, s. 213.

106 İbrahim Baz, *Abdülehad Nuri Sivasi, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s. 213.

107 Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Ozak, Muzaffer", *DİA*, yıl:2007, c. 34, s. 16.

olması bu yıkımı kolaylaştırmıştır. Buna birde Türk (İslam) düşmanlığı eklendiğinde dine ait müesseselerin yok olması kaçınılmaz olmuştur.

Bu olumsuz gelişmeler sonucunda günümüze kadar çeşitli dönemlerde Müslüman nüfus Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Devletin uyguladığı sistematik baskı ve asimilasyon politikaları neticesinde özellikle şehirlerde camiler, tekkeler cemaatsiz kalmış ve işlevlerini yitirmişlerdir. Tespit edilen tekkelerin çoğunun büyük şehirlerde kurulduğu görülmektedir. Dolayısıyla savaş sonrasında bir müddet belki faaliyetlerine devam etmiş olsalar dâhi esen olumsuz hava neticesinde varlıklarını sürdürememişlerdir. Diğer tarikatlardan bazılarının Bulgaristan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra bir müddet daha faaliyette bulduklarına dair bilgiler olsada Halveti tekkelerinin tam olarak ne zamana kadar faaliyette bulduklarına dair bilgilere ulaşılamamıştır.

Kaynakça

- Ayverdi, Ekrem Hakkı *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri: Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, IV. Cild, (İstanbul Fetih Cemiyeti, 1982).
- Azamat, Nihat "Ahmed Amiş Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, yıl: 1989, c. 2, ss. 43-44.
- Baz, İbrahim Abdülehad Nuri Sivasi, *Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007).
- Bostancıoğlu, Salim *Üsküdar Dergâhları*, Haz. Ahmed Yüksel Özemre. (Üsküdar Belediyesi-2003).
- Celep, Halil *Sofyalı Bali Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Anlayışı*, (Gece Kitaplığı, Nisan 2014).
- Ceylan, Semih, "Üç Pirin Mürşidi Halvetiyye, Ramazaniyye Kolu ve Köstendilli Ali Alaeddin Efendi", (İstanbul: İsam Yayınları, 2015).
-, İki Pirin Şeyhi: Köstendilli Ali Alaeddin Efendi (1053-54/1643-44-1143/1730), *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V*, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2008), c. 2, ss. 239-262.
- Clayer, Nathalie-Alexandre Popovic, "Osmanlı Döneminde Balkanlar'daki Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005).
- Çelebi, Evliya, *Seyahatname*, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, c. 1, 3, 6, 8., (Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2006).
- Çıtlak, M.Fatih, *Huzur Defteri*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2012).
- Doğru, Halime Kozlubl 1844 Nüfus Sayımına Göre Deliorman ve Dobruca'nın Demografik, Sosyal ve Ekonomik Durumu, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2011).
- Georgiev, Antoni, Bojidar Aleksiev, Galina Lozanova, Dimana Trankova, Doroteya Dobreva, İvanka Vlaeva, Yordanka Bibina, Orlin Sabev, Radko Popov, *Bulgaristan'da Türkler*,

Tarih, Gelenek, Kültür (Türkiye v. Bulgaristan, İstoriya, Tradicii, Kultura), (Sofya:Vagabond Media, 2012).

- Halaçoğlu, Yusuf, "Bulgaristan", *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, ss. 396-399.
- İpşirli, Mehmet, "Bulgaristan", *DİA*, İstanbul 1992, c. 6, ss. 401-403.
- Kara, Mustafa, "Sofyalı Bali Efendi", *DİA*, (1992), c. 5, ss. 20-21.
- Keskioğlu, Osman-A.Taha Özyayın, "Bulgaristan'da Türk-İslam Eserleri", *Vakıflar Dergisi*, 8 (1983), ss. 109-140.
- Kutlu, Sacit *Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzyılında Balkanlar ve Osmanlı Devleti*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).
- Kuyucuklu, Nazif "Bulgaristan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, c. 6, ss.391-396, 399-401.
- Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, (İstanbul:Ensar Neşriyat, 2011).
- Malcolm, Noel *Kosova: Balkanları Anlamak İçin*, çev. Özden Arıkan, (İstanbul: Sabah Kitapları,1999).
- Memişoğlu, Hüseyin *Bulgaristan'da Türk-İslam Kültürü ve Sanatı*, (İstanbul Büyükşehir Belediye Kültür A.Ş.Yayınları, İstanbul: 2007).
- Moutafova, Krassimira "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Derviş Kardeşlik Cemiyetleri ve Tarikatları İle Tirnova", *Türkler*, cild: 10, "Osmanlı", (Yeni Türkiye Yayınları, İstanbul, 2002), ss. 568-578.
- Peremeci, Osman N., "*Tuna Boyu Tarihi*", (İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1942).
- Popovic, Aleksandre, *Balkanlar'da İslam*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).
- Sabev, Orlin, "Osmanlı Dönemi Şumnu Tekkeleri", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4*, (Bursa Kültür, Sanat ve Turizm Vakfı, Yay. Haz. Mehmet Temelli, Birinci Basım Eylül 2005), ss. 179-191.
- Süreyya, Mehmed, *Sicil-i Osmani*, Haz. Nuri Akbayar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 30, 1996), c. 3,4, 5.
- Şeyhi, Köstendilli Süleyman, *Bahrü'l-Velaye:1001Sufi*, Haz.Sezai Küçük-Semih Ceyhan, (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007).
- Şimşek, Selami "Osmanlı'nın Balkanlar'daki Önemli Kültür Merkezlerinden Biri Filibe'de Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar (Milletler Arası Tartışmalı İlim Toplantı 07-09 Mayıs 2014)*, ss. 231-260.
- Tahir Efendi, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, (Meral Yayınevi, İstanbul), c. 1, 2.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Ozak, Muzaffer", *DİA*, yıl:2007, c. 34, s s.16-17.
- Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", *DİA*, yıl: 1997, c. 15, ss. 393-395.
- Ural Selçuk, *Osmanlı'nın Balkan Rüyası*, (İstanbul: Mostar, 2015).
- Vassaf, Osmanzade Hüseyin, *Sefine-i Evliya*, (İstanbul: Kitabevi, 2006), c.2, 3, 4.
- Yıldız, Sakıb, "Atpazarlı Osman Fazlı", *DİA*, yıl:1991, c. 4, ss. 83-85.
- Yılmaz, Ali, *Köstendilli Süleyman Şeyhi*, (Anakara: Kültür Bakanlığı Yayınları: 1014, 1989).

- Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007).
-,“Bulgaristan’da Yetişen Müellif Mutasavvıflar”, *Balkanlar’da İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, (Sofya 21-23 Nisan 2000), ss. 319-337.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sufiler, Devlet ve Ulema*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)
- BOA, Bab-ı Asafî(A. DVN.) Dosya No: 38 Gömlek No:82.
- BOA, Teftişat-ı Rumeli Evrakı (Rumeli Müfettişliği) Selanik Evrakı (TFR. ISL.) Dosya No:148 Gömlek No: 14792.
- BOA, Sadaret Deavi Evrakı (A. MKT. DV.), Dosya No: 175 Gömlek No: 30.
- BOA, İradeler, Meclis-i Vala (İ.MVL.), Dosya:108, Gömlek: 2457.
- BOA, İbnülemin Evrakı (İE. EV.), Dosya: 31, Gömlek: 3635.
- BOA, Sadaret Mektubi Kalemi Umumi Evrakı (A. MKT. UM), Dosya: 521, Gömlek: 79.
- BOA, Cevdet Evkafı (CEV.), DosyaNo: 130 Gömlek No: 6492.
- BOA, C. EV., Dosya: 418, Gömlek: 21194.
- BOA, C. EV., Dosya No: 251 Gömlek No: 12668.
- BOA C. EV., Dosya: 635, Gömlek: 32015.
- BOA, C. EV., Dosya: 565, Gömlek: 28525.
- BOA, C. EV., Dosya: 653, Gömlek: 3291.
- BOA, C. EV., Dosya: 607, Gömlek: 306302.
- BOA, C. EV., Dosya: 236, Gömlek: 11771.
- BOA, C. EV., Dosya: 420, Gömlek: 21271.
- BOA, C. EV., Dosya: 506, Gömlek: 25589.
- BOA, C. EV., Dosya: 604, Gömlek: 30453.
- BOA, C. EV., Dosya: 506, Gömlek: 25589.
- BOA, C. EV., Dosya: 394, Gömlek: 19984.
- BOA, C. EV., Dosya No: 388, Gömlek No:19658.

KİTAP İNCELEMESİ: “TOPLUMSAL CİNSİYET DİN VE KADIN”

Fatma SAĞLAM (*)

Öz

Bu çalışmamızda “Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın” adlı kitabın incelenmesi yapılacaktır. Bu çalışmada “ataerkil yapıda kadına ve erkeğe biçilen roller, kadının statüsü, İslam dininde ve günümüz Müslüman toplumunda kadının değeri meselesi ve yükseköğretim gençliğinde nasıl anlaşıldığı ve anlamlandırıldıkları incelenmiştir. Örneklem grubunu Çukurova üniversitesinden rastgele seçilen 374 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma genel tarama modelinde, betimsel türde bir çalışmadır. Kesit alma yöntemiyle hem niteliksel hem niceliksel yaklaşımlar birlikte kullanılarak yapılmıştır. Öğrencilere uygulanan anket formunda sosyodemografik ve değişkenlerin dışında iki farklı ölçek kullanılmıştır. Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği, Yapıcı ve Zengin tarafından geliştirilen 17 maddeden oluşan bir ölçektir. Toplumsal Cinsiyet Stereotipleri Envanteri 43 ölçek maddesinden ve altı alt ölçekten oluşmaktadır.

Araştırmada, yükseköğretimdeki erkek öğrencilerin ataerkil toplumsal cinsiyet stereotiplerini, kız öğrencilere nazaran daha fazla benimsedikleri tespit edilmiştir. Kız ve erkek öğrenciler kadının doğurganlık merkezli algılanmasını, kadını cinsellik merkezli algılanmasını reddettikleri saptamıştır. Bazı konularda mezhepsel farklıklar saptandığı gibi bazen de farklı fakültelerde eğitim gören öğrenciler arasında anlamlı farklıklar tespit edilmiştir. Bireyin kadına bakış açısını sosyal çevre, aldığı eğitimin mahiyeti, sosyoekonomik gibi nedenlerin etkili olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

* Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Kitabın Künyesi:

Yazar: Asım YAPICI

Eser adı: Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın

Yayınevi/yeri ve yılı: Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2016

Sayfa sayısı: 366 **ISBN:** 978-975-8646-63-0

Tanıtan: Fatma SAĞLAM, Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Konu ve Amaç:

Eserin konusu “ataerkil yapıda kadına ve erkeğe biçilen roller, kadının statüsü, İslam dininde ve günümüz Müslüman toplumunda kadının değeri meselesi ve yükseköğretim gençliğinde nasıl anlaşıldığı ve anlamlandırıldığıdır. Bu çalışma Çukurova Üniversitesi öğrencilerinin bizzat kendilerinin ve mensup oldukları dinin, kadına bakış açısını tespit etmek için hazırlanmıştır. Yazar, dinde kadının nasıl algılanıp anlamlandırıldığını ve bilişsel yapı ile inanç arasında oluşan çatışmanın nasıl çözümlendiğini psikoloji ve din meselesi olarak tanımlamıştır. Dini değer ve kuralların teorik yapısı ile uygulamaya geçiş şekilleri de ayrı bir önem arz eder.

Yazar din ve kadın konusunu işlerken bir yandan geçmişte ve günümüzde ataerkil yapının dinin üzerindeki etkisinin olup olmadığını göstermeye çalışmış, diğer yandan modernleşmeyle birlikte kadın algısında değişimin gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmeye gayret göstermiştir. Bayan ve erkek öğrencilerin kadın konusundaki görüşlerini anket tekniğiyle analiz eden yazar, bayan ve erkek öğrenciler arasındaki ortak ve farklı görüşlerin neler olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Bunun yanında mensup olunan dini mezhep/grupların kadın algısı üzerine herhangi bir etkisi olup olmadığı incelenmiş olup eğitim görülen fakülteler arasında anlamlı farklılıklarının olup olmadığına da bakılmıştır.

İçerik

Araştırmanın içeriği kuramsal çerçeve, araştırma yöntemi, verilerin toplanması ve elde edilen verilerin değerlendirmesinden oluşmaktadır. Yazar kurumsal çerçevede cinsiyet ve toplumsal kimliğin tanımlarına, toplumsal önyargıların ve stereotiplerin benzerliklerine ve farklılıklarına, cinsiyet rolleri ve cinsiyet özelliklerine ilişkin kalıp yargıların örneklerine, tarihsel boyutta din algısındaki değişim ve simitik dinlerde kadın konusuna yer vermiştir.

Kuramsal çerçeve hakkında çıkarımlarımıza yer verecek olursak: İnsan bir dine mensup olduğu gibi mensup olduğu dinin herhangi bir grubunda/mezhebinde de yer alabilir. Herhangi bir dine mensup olmayan kişilerin de kendilerini ait hissettikleri bir düşünce akımı ya da ideolojileri bulunabilir. Mensup olunan din ya da ideoloji çerçevesinde bireyler yaşam anlayışlarını oluşturur. Dinde evrensel değer bulmak pek mümkün olmasa da formel yapıda evrensel değer bulmak mümkündür.

Yazar, dini değerlerin ataerkil yapıya indirgenerek oluşturulan yaşam anlayışında ortaya çıkan dini hayat anlayışı üzerine bir inceleme yapmıştır. Bu anlayışta dini yaşamın temeline erkek egemenliği temel unsur olarak yerleştirildiği düşünülse de aslında bunun böyle olmadığına altı çizilmiştir. Özellikle simitik dinlerin ilk ortaya çıkış zamanlarında kadına verilen değer zamansal süreçte erkek egemenliğinin kendi menfi duyguları doğrultusunda kadının metalaştırıldığını görmek mümkündür. Buna en iyi örneği Hz. Muhammed'in sözünü vermek uygun olacaktır: "Yemek pişirmek, çamaşır yıkamak, ev süpürmek gibi işler, kadının vazifesi değildir. Bunları yapıyorsa, eşine ve evladına ikramıdır, hürmetidir. Eğer yaptığı tüm bu işler için hakkını helal etmeyip, ücret isteseydi vermek zorunda kalacaktınız. O halde, sana böyle hürmet eden eşine şükret." Tarihsel süreç içerisinde yaşanan değişimler sonrasında kadın ev içi emeğe üretmeye zorunlu kılınmış ve kadının cinsiyet rolleri tamamen ev içi üretimi yönelik oluşturulmuştur. Aile ilişkilerinde, çocuk yetiştirmede vb. birçok konuda toplumsal cinsiyet rolleri cinsiyet kimliğine göre keskin bir şekilde ayrılmıştır.

Yazar daha önce kadın, dindarlık, aile içi şiddet, toplumsal cinsiyet gibi konularda yapılan araştırmaların sonuçlarına yer vermiştir. Daha önceki çalışmalara yer verilmesi konunun bütüncül şekilde anlamlandırılmasında fayda sağlamıştır.

Problemler

- 1- Toplumsal cinsiyet stereotipleri bağlamında üniversiteli gençlerin kadın algısı, "inanç", "dini kimlik", "mezhep" ve "sosyodemografik" değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?
- 2- Üniversite öğrencilerinin kadın erkek algısı nasıldır?
- 3- İslam'da kadının yeri ve değeri konusunda gençler ne/neler düşünmektedir?
- 4- Günümüzde kadının durumu nasıl anlaşılmalı ve nasıl değerlendirilmektedir?

Yöntem

Araştırma genel tarama modelinde, betimsel türde bir çalışmadır. Kesit alma yöntemiyle hem niteliksel hem niceliksel yaklaşımlar birlikte kullanılarak yapılmıştır.

Araştırmanın evreni Çukurova Üniversitesi öğrencilerinden oluşmaktadır. Araştırmaya katılan öğrenci grubu rastgele seçilen 374 kişiden oluşmaktadır. Örneklem; 104 kişiyle (%27.8) Eğitim Fakültesi, 34 kişiyle (%9.1) Ziraat Fakültesi, 66 kişiyle (%17.6) Tıp Fakültesi, 40 kişiyle (%10.7) Mimarlık Fakültesi, 71 kişiyle (%19) İlahiyat Fakültesi, 59 kişiyle %15.8 diğer bölümlerden oluşmaktadır. 194'ü (%51.9) kadın ve 180'ni (%48.1) erkektir. %42.8 (n:160) 1. Sınıf, %20.1 (n:75) 2.sınıf, %17.1 (n:64) 3. Sınıf, %20.1 (n:75) 4. Sınıf öğrencisidir. Araştırmaya katılanların yaş aralığı 17-29 olup yaş ortalaması 20.88'dir.

Anket formunda sosyodemografik ve diğer değişkenleri ölçen soruların dışında iki farklı ölçek kullanılmıştır. Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği, Yapıcı ve Zengin tarafından geliştirilen 17 maddeden oluşan bir ölçektir. Toplumsal Cinsiyet Stereotipleri Envanteri 43 ölçek maddesinden ve altı alt ölçekten oluşmaktadır. Bunlar: 1- Kadını ev ve aile merkezli algılama ölçeği, 2- Kadını doğurganlık merkezli algılama ölçeği, 3- Kadını cinsellik merkezli algılama ölçeği, 4- Erkeği güç ve oterite figürü olarak algılama ölçeği, 5- Dinsel temelli toplumsal cinsiyet algısı ölçeği, 6- Süregelen sosyokültürel cinsiyet algısı ölçeği. Bu ölçeklerin dışında dört adet açık uçlu soru sorulmuştur. Bunlar ise şu şekildedir: 1-Kadın denince zihninizde ne gibi nitelikler çağrıştırmaktadır. 2- Erkek denince zihninizde ne gibi nitelikler çağrıştırmaktadır? 3- Size göre İslam dininde kadının nasıl bir yeri ve statüsü vardır? 4- Genel anlamda düşünülecek olursa kadının içinde yaşadığımız toplumsal yapıdaki konumu nasıldır?

Araştırmada nicel veri analizinde kullanılan “ t testi”, “tek yönlü ANOVA”, “Kruskal Wallis”, “Mann-Whitney U”, ve “Korelasyon” teknikleri kullanılmıştır.

Bulgular

Araştırmada, yükseköğretimdeki erkek öğrencilerin ataerkil toplumsal cinsiyet stereotiplerini, kız öğrencilere nazaran daha fazla benimsedikleri tespit edilmiştir. Kız öğrencilerin de ataerkil yapıyı destekleyici görüşe sahip oldukları gözlemlenmesi onların yaşadıkların toplumun etkisinde kaldıklarının göstergesidir. Kız ve erkek öğrenciler kadının doğurganlık merkezli algılanmasını, kadını cinsellik merkezli algılanmasını reddetmişlerdir. Kadının artık fikri bağlamda nesne konumundan uzaklaştırıldığı görülmektedir. Öğrenim görülen fakülteye göre toplumsal cinsiyet stereotiplerinde anlamlı farklılıklar görülmüştür. Bu durumu,

aldıkları mesleki eğitimin etkisiyle açıklamak mümkün olacaktır. Yerleşim yerine göre toplumsal cinsiyet stereotiplerinde ve öznel gelir düzeyine göre toplumsal cinsiyet stereotiplerinde anlamlı farklılıklar bulunmamıştır. Bunu da yükseköğretim homojenleştirici yönüne ve kitle iletişim araçlarının etkisinin ortak bir şuur oluşturmaya bağlayabiliriz.

İnanç durumuna göre toplumsal cinsiyet stereotiplerinde kadını ev merkezli algılama, kadını cinsellik merkezli algılama, erkeği güç ve otorite merkezli algılama, dini temelli cinsiyet algısı ve süregelen sosyokültürel cinsiyet algısı kategorilerinde kendilerini inançlı ya da inançsız ve/veya şüpheli tanımlayanlar arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. En yüksek farklılık dini temelli toplumsal cinsiyet, en düşük farklılık ise süregelen sosyokültürel cinsiyet algısında ortaya çıkmıştır. Sünni ya da Alevi kimliğe göre toplumsal cinsiyet stereotiplerinin, kadını ev merkezli algılama ve dini temelli cinsiyet algısı kategorilerinde anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Sünni öğrenciler, Alevi öğrencilere nazaran daha yüksek puan almışlardır. Hanefi ya da Şafii mezhebine mensup olma bağlamında toplumsal cinsiyet stereotiplerinin alt kategorilerinde anlamlı farklılık tespit edilmiştir.

Üniversiteli gençlerin “kadın” ve “erkek” tasavvurları, onların ataerkil geleneği ne oranda içselleştirdikleri ya da ne oranda reddettiklerini tespit etmede bize yardımcı olacaktır. Kız öğrencilere göre, kadın denilince ilk akla gelen “anne ve annelik”, bunu sırasıyla “güzellik-zarafet-estetik”, “merhamet/şefkat”, “hassas, duygusal/duygusallık”, “zeka-mantık-akıl”, “fedakarlık/özveri”, “aşk-sevgi”, “eş/hayat arkadaşı”, “çalışkan-hamarat/becerikli”, “doğurganlık/çocuk/neslin devamı”, “bakımlılık/bakımlı-temiz”, “namus/bekaret- kızlık zarı”, “iş kadını/ kariyer sahibi olma”, “dikkatli, özenli/düzenli” gibi özellikler takip etmektedir. Erkek öğrencilerin, kadın denilince akıllarına ilk gelen çağrışım, “güzellik, zarafet ve estetik”tir. Sonra sırasıyla “eş/hayat arkadaşı”, “anne/annelik”, “cinsellik/seks”, “merhamet/şefkat”, “aşk/sevgi”, “hassaslık-duygusallık”, “arkadaş/kız arkadaşı” gibi özellikler takip etmektedir. Görüldüğü üzere kız ve erkek öğrencilerin kadını algılayış biçimleri birbirinden farklıdır. Kız öğrenciler ilk sırada anneliği koyar iken erkekler ise güzellik, zarafet ve estetiği koymuşlardır.

Erkek öğrencilere göre ise erkek denilince ilk akla gelen çağrışım “güç ve kuvvet”tir. Bunu sırasıyla “lider/reis/otorite”, “geçim kaynağı/ evin geçini sağlayan”, “baba”, “kararlı/ iradeli”, “koruyucu/ sahiplenici” gibi özellikler takip etmektedir. Kız öğrencilere göre, erkek denilince akla ilk gelenler “güç/lülük-kuvvet/lilik”, “baba”, “koruyucu ve sahiplenici”, “lider/ reis/otorite”, “hakimiyet kurmaya/üstün olmaya çalışma” gibi özellikler takip eder. Görüldüğü üzere kız ve erkek öğrencilerin erkeği anlamlandırmada farklılaştıkları tespit edilmiştir.

“İslam’da kadın önemli ve değerlidir” önermesi, dine ilgisi olsun ya da olmasın Müslüman kimliğini benimseyenlerin İslam’da kadın ve erkeğin eşit statüde olduğunu ifade ettikleri tespit edilmiştir. Kadının cahiliye toplumundaki değersiz statüsünden İslamiyet’le birlikte kurtulduğu düşüncesine sahip öğrencilerin hemen hemen hepsi Sünni kimliğe sahip olan öğrencilerdir. İslam’da kadın “insan” olma vasfıyla değerlidir önermesi inançlı olan tüm öğrenciler tarafından kabul görmüştür. Bu önerme inançlı olduğunu ancak dinle ilgisi olmadığını ifade eden öğrenciler tarafından da kabul görmüştür. Kadının emanet olduğunu ve korunması gerektiği genel kabul görmesi güç ilişkisine bağlı olarak oluşmamış tamamen kadına değer vermenin sonucu olarak kadının korunması gerektiğini fikrinin varlığı tespit edilmiştir.

Son olarak şunu söyleyebiliriz ki, Yükseköğretim öğrencileri, toplumsal yapıda değişen değerler çerçevesinde ataerkil yapının kadını güçsüzleştirdiği, kadına kendi benliğini oluşturma hakkının verilmediği, onu ev içi hizmete zorunlu kılan kadın anlayışına bir başkaldırı söz konusudur.

Yorum ve Yargı

Bu eserde yükseköğretimdeki öğrencilerin dini algılayış ve anlamlandırmalarında ataerkil yapının etkisi incelenmiştir. Araştırmada toplumsal cinsiyet hakkında veri toplamada kullanılan Toplumsal Cinsiyet Stereotipleri Envanterini oluşturan: kadını ev ve aile merkezli algılama ölçeği, kadını doğurganlık merkezli algılama ölçeği, kadını cinsellik merkezli algılama ölçeği, erkeği güç ve otorite figürü olarak algılama ölçeği, dinsel temelli toplumsal cinsiyet algısı ölçeği, süregelen sosyokültürel cinsiyet algısı ölçeği gibi ölçeklerin kullanılmasının yanında Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği ve dört adet açık uçlu soru sorulması konuyu çok boyutlu olarak ele alınmıştır. Araştırmada toplanan verilerin analizi ve değerlendirilmesinde; “ t testi”, “tek yönlü ANOVA”, “Kruskal Wallis”, “Mann-Whitney U”, ve “Korelasyon” gibi farklı tekniklerin kullanılması eserin bilimsel niteliğini ve değerini arttırmıştır. Araştırmanın örneklem grubunu Çukurova Üniversitesi öğrencileri oluşturmaktadır. Ancak başka üniversitelerde öğrenim gören öğrencilere de araştırmada yer verilmesi değerlendirme açısından daha kapsamlı bir katkı sağlardı.

Form ve Uslup

İçeriğin düzenlenmesi din psikolojisinin alanına uygun olarak düzenlemiştir. Eserde ilk öncelikle kuramsal çerçeve verilmiş ardından araştırmanın uygulamasına ilişkin verilere ve verilerin değerlendirilmesine yer verilmiştir. Kuramsal

çerçeveye yer verilmesi araştırma hakkında ön bilgi edinilmesi oldukça faydalı olmuştur. Eserin bölümleri arasında tutarlılık vardır. Verilerinin değerlendirilmesine ait tablolara ve veri toplamada kullanılan ölçeklerin maddelerine eserde yer verilmiştir.

Eserin üslubu herkesin anlayabileceği kadar sadedir. Araştırmaya katılan farklı dini gruplar üzerine yapılan değerlendirmeler nesnel niteliktedir. Bilimin tarafsızlık ilkesi göz önünde bulundurularak değerlendirmeler yapılmıştır.

Sonuç

Bu eser, din psikolojisini kapsayan ve daha önce çalışılmamış bir konunun ele alınmasıyla oluşturulmuştur. Her bilim ya da bilim dalı bilimin ilerlemesine katkı sağlamak adına alanında ele alınmamış konular hakkında çalışmaların yapılması daha uygun olacaktır. Cinsiyet farklılıklarına bağlı olarak oluşan din tasavvuru incelenmiş ve yanında toplumsal yapının da dini algıların oluşmasındaki etkin rolüne vurgu yapılmıştır. Tarihsel süreç içerisinde değişen değerler oranında insan yaşamı da buna paralel olarak değişmekte ve bu değişim çerçevesinde yeni yaşam tasavvurları oluşmaktadır.

Ön bilgi ve ön deneyim, güçlü hipotezlerin oluşturulmasında ve de gerçekçi sonuçların ortaya çıkmasında etkin rol oynamaktadır. Araştırmanın teorik kısmını oluşturan kuramsal çerçevenin, uygulama sonrasında ortaya çıkan verileri desteklemesi durumunda araştırmanın bilimsel niteliğinin kazandığını ve istenilen bilimsel sonuca ulaştığını göstermektedir.

KARS KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIM İLKELERİ

1. Bu Dergi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (Ocak-Temmuz) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen “çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik” ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları:

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında “Times New Roman” yazı stilinde, “11 punto” ve “Tam: 16 nk” satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm, alttan 5 cm, soldan 4.5 cm, sağdan 4.5 cm ve cilt payı 0 cm; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı-0.4 cm.” olarak ayarlanmalıdır.

3. Başlıklar ilk harfi büyük, diğerleri küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri “adı-soyadı” sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (adı, soyadı sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmasıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “TraditionalArabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır.

8. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre ismi, sûre no, ayet numarası (Bakara, 2/15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kü-tüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Müslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

Uygulamalı Örnekler

Kitap

Örnek: Emin Aşikkutlu, , *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İFAV. Yay., İstanbul, 1997, s. 31.

Editörlü kitap

Örnek: Bülent Uçar, (Ed.), *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, Hadisevi, İstanbul, 2006.

Tez

Örnek: Hikmet Atan, Mâna ile Hadis Rivâyeti, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.

Bilimsel Dergi Makalesi

Örnek: Yazoğlu, Ruhattin, “Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî’ye Kadarki Seyri”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 21, Ankara, 1996.

Çeviri kitaplar

Örnek: Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, (Çev. Ayşe Meral), İnsan Yay., İstanbul, 1998.

Kurum Yayınları

Örnek: TÜBİTAK, 21. Yüzyılda Bilimsel Yayıncılık: Hedefler ve Yaklaşımlar, TÜBİTAK, Ankara, 2002.

Yazarı Olmayan Eser: Anonim

Örnek: The Chicago Manual of Style (14th edition), The University of Chicago Pres, Chicago 1993.

Yazıların gönderileceği dergi e-posta adresi:

kafkasilahiyatdergi@gmail.com

Dergimizin web adresi:

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kafifd>