

ZÂHİD-SÛFÎ TİPİNİN KİMLİĞİ, DİVAN EDEBİYATINDAKİ YERİ VE SOSYAL HAYATTAKİ ÖRNEKLERİ

Arş. Gör. Nurgül SUCU
Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

ÖZET

Zâhid kelimesi Arapça zühd kökünden türemiştir. Zühd tasavvufî bir terim olarak; dünyaya, maddeye ve menfaate değer vermeme, rağbet etmeme, kanaatkâr olma, Allah korkusuyla gûnahtan kaçınıp kendini ibadete verme anlamlarında kullanılır. Buna paralel olarak zâhid de tasavvuf literatüründe, Cenâb-ı Hakk'a kavuşmak maksadıyla, Allah'dan gayri her şeyi terk eden kişi anlamındadır. Kaynaklarda muhtelif tanımları verilen ve yine aslen tasavvufî bir ıstılah olan sûfî kelimesi de genel olarak kalbini kötü huylardan arındırıp nur ile dolduran kimse anlamında kullanılır. Zâhid-sûfî kelimeleri tarihî seyir içerisinde birtakım anlam değişikliklerine uğramış, kişilik itibariyle birbirinden çok farklı insan tiplerini ifade etmeye başlamıştır. Bu kelimelerle ifade edilen insan tipleri; başlangıçta olumlu özelliklere sahipken, zaman içerisinde menfî niteliklerle anılır olmuştur. Zühd hareketinin başlangıç safhasındaki bir zâhid tipi ile Osmanlı toplumdaki zâhid tipi, karakter olarak, hemen hemen birbirine zıt iki kutbu temsil etmektedir. Divan edebiyatında zâhid-sûfî tipi; çoğu zaman sûfî, bazen de vâiz, hâce, şeyh, molla, imam, nâsıh, hatîb gibi adlarla karşımıza çıkmaktadır. Şairlerin bütün bu farklı isimlerle kastettikleri, hep aynı insan tipidir. Bu makalede; zâhid-sûfî kelimeleri ve bu kelimelerin işaret ettiği insan tipi, ilk ortaya çıkışından itibaren çeşitli yönleriyle ele alınmaktadır. İlk olarak bu kelimelerin konuyla ilgili muhtelif kaynaklardaki tanımlarına yer verilmiştir. Daha sonra divan şairlerinin zâhid-sûfî tipine karşı geliştirdikleri olumsuz bakış açısı üzerinde durulmuş ve bu bakış açısının sebepleri örneklerle açıklanmıştır. Son olarak zâhid-sûfî tipinin sosyal hayattaki nümuneleri örnek metinlerle incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zühd, Zâhid, Sûfî, Tasavvuf, Divan Edebiyatı, Sosyal Hayat.

THE IDENTITY OF ZAHID-SUFI TYPE, HIS PLACE IN CLASSICAL TURKISH LITERATURE AND SAMPLES IN SOCIAL LIFE

Ass. Nurgül SUCU
Selçuk University Faculty of Science and Literature

ABSTRACT

The word of zahid derives from Arabic origin of zuhd. Zuhd is a term in Sufism. It means that have nothing more to do with world, matter and benefit, not demand for these, to be content with what in hand, to avoid from sin with fear of God and to become wholly absorbed in worship. Zahid is the person that leaves everything without God with aim of reach to God in Sufism literature. The word of sufi is a term in Sufism. It means the person who purifies his heart from bad habits and fills it with heavenly light. The words of zahid and sufi have acquired different meanings in epoch and explained the persons who were too different from each other. The types that have been explained with the words have had positive characteristics in beginning. But in epoch these types have acquired negative attributes. The type of zahid in beginning and the one in the Ottoman society are opposite poles according to each other. In classical Turkish literature, the type of zahid appears with name of sufi, preacher, hodja, sheikh, mullah, imam, adviser, public speaker and so forth. The poets always mean the same type with these different names. In this article, it has been given information about the words of zahid and sufi and the type of zahid-sufi dating from coming into being. Initially, it has been given the definitions of these words in the different written sources. And then, it has been pointed out the classical Ottoman poets' negative point of view against the type of zahid-sufi and its reasons were carefully explained in examples. Finally, it has been examined the samples of zahid-sufi type in social life with example texts.

Key Words: Zuhd, Zahid, Sufi, Sufism, Classical Turkish Literature, Social Life.

Zâhid kelimesi (çoğulu zühhâd) Arapça zühd () lafzından ism-i fâildir.¹ En yaygın kullanımıyla; ilgi duymamak, değersiz bulmak, yüz çevirmek;² dünyaya, maddeye ve menfaate değer vermeme, rağbet etmeme, kanaatkâr olma; nefsi ve dünyevî arzuları terk etme, Allah korkusuyla gûnahtan kaçınıp kendini ibadete vererek dünyadan el etek çekme³ anlamlarına gelen zühd daha çok, âhirete yönelmek için dünyadan el etek çekme veya Hakk'a yönelmek için hem dünyadan hem de âhiretten vazgeçme anlamlarında tasavvufî bir terim olarak kullanılmaktadır.⁴ Zühd, rûhun gerçek menşeyini (bezm-i elest) hatırlamasını, gönlün Allah sevgisiyle dolmasını temin eden bir egzersizdir. Zühd, nefsin safında insana tahakküm eden maddeyi rûhun tasarrufuna geçirme amelîyesidir.⁵

İmam Gazâlî "zühd"ü şöyle tarif eder: Zühd demek, herhangi bir şeyden vazgeçip onun yerine daha iyi ve daha güzeline dönmek demektir.⁶

Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü'nde ise zühd; dünyaya ait hiçbir şeye ve özellikle hazlara rağbet etmeyip perhîzkâr olmak, daima takvâyı iltizam ile ibâdetde bulunmak⁷, şeklinde tanımlanmaktadır.

Fatih Sultan Mehmed devri ediplerinden Sinan Paşa, *Tazarru'nâme* adlı eserinin "İşâret-i Zühd" bölümünde, zühd ve zâhid ile ilgili olarak şunları söyler:

İ gönül düşmez sana iş ü tarab
Hakk'ı bilgil Hakk'ı kılğil sen taleb
Hakk-ile ol sen nihân ü âşikâr
Bu durur şart-ı dil-i perhîz-kâr
Zâhid oldur kim ola şîrâne-merd
İki âlemden kula gönlünü serd
Zühd şem' ü murg-ı dil pervânedür⁸
Zühd esâs-ı kâr-ı her ferzânedür
Zühd gerçi bir makâm-ı âlîdür
Zühde zühd itmek ulular hâlidür
Zühd ki anda ihtiyâr-ı nefis olur
Ol fenâ ehli katında bes olur
Çünkü terk-i ihtiyâr olur makâm
Zühde dahi zâhid olurlar müdâm
Kim ki bu meydânda ol cevân urur
Varlığı yokluk aña yeksân olur

¹ Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul, 1304, C. 1, s. 1156.

² Yaşar Nuri Öztürk, "Zühd", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, C. 13, s. 638.

³ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1996, s. 1168.

⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1997, s. 787; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2001, s. 389.

⁵ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul, İstanbul, 2001, s. 173.

⁶ Ahmed Serdaroğlu (ter.), İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, İstanbul, 1975, C. 4, s. 398.

⁷ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1971, C. 3, s. 665.

⁸ Şem', "mum" manasındadır. Pervâne ise kelebek cinsinden, uzun, şeffaf kanatlı bir hayvandır ki, daima ışık etrafında, ışığın cezbisine tutulmuşçasına dolaşır durur. Bu sebeple tasavvufta mum "İlâhî nûr", pervâne ise "bu nûra kavuşmak isteyen âşığın gönlü" manasında kullanılır. Sinan Paşa, "zühd"ü mum (mum ışığı), gönül kuşunu da pervâne olarak ele almış, bu sûretle "zühd"ü gönlün erişmek için çırpındığı yüksek bir merteye addetmiştir.

Reh-rev olur bunda kutb-ı üstüvâr⁹
İhtiyârın eylemiş Hak ihtiyâr
Bu sa 'âdet her kimüñ yârı olur
Dünye anuñ bir perestârı olur¹⁰

Zühd hakkında söylenenlerden hareketle, zühd sahibi olan “zâhid”in; dünyadan el etek çekerek Allah’a yönelen, kendini ibadete veren kişi anlamlarına geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim konuyla ilgili kaynaklarda, zühd ve takvâlarıyla tanınan ilk mutasavvıfların zâhid adıyla anıldığı kayıtlıdır.¹¹ Hz. Muhammed (s.a.s.) ile ashâbının hayatını kendilerine rehber edinen zâhidler, tasavvuf anlayışının teşekkülünde önemli bir rol oynamışlar; tasavvufun sistemleşmesinden sonra da zâhidlerin temsil ettiği zühd anlayışı, tasavvufun bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür.

Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü'nde, zâhid; zühd ve salâh ile muttasıf olan sofu, şeklinde tanımlandıktan sonra, zühd ve zâhid kelimelerinin Kâmûs'daki açıklamaları verilir: “(Zâhid) Kâmûs'da ‘Zühd lâfzından ism-i fâildir ki perhizkâr demektir.’ sûretinde tarif edildiği gibi, zühd de ‘bir nesneye râğbetsiz olmak mânâsınadır ve zühd emr-i dinde perhize mahsusdur’ diye izâh olunmuştur.”¹² Bu bilgilerin akabinde yer alan “zâhid-i bârid” maddesinde de, bu tabirin, mecaz yoluyla kaba sofu yerine kullanıldığı söylenir.

Kâmûs-ı Türkî'de, zühd ve takvâ ile meşgul, âbid, müttakî¹³ olarak tanımlanan zâhid; *Lugat-ı Nâcî*'de, zühd ile muttasıf olan, perhîz-kâr, müttakî¹⁴ şeklinde yer alır.

İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*'nde zâhidi şöyle tanıtır: “Kaba sofu, Allah'ın emirlerini yerine getirmekle birlikte, şüpheli şeylerden de kaçınan kişi. Bunlar dinî konularda anlayışı kıt, her işin ancak dış kabuğunda kalabilen, derinlere inmesini beceremeyen, ilim ve imanını ancak dış görünüşüyle anlayan, bunu da ısrarla başkalarına anlatan ve durmadan öğütler vererek toplumu ıslah ettiğini zanneden kişiler olarak ele alınır. Daracık dünya görüşü içine sıkışık kalmışlardır. Dar kalıplı bilgilere bağlıdır, hayatın acemisidirler. Bu bakımdan çoğu zaman gülünç durumlara düşerler. İman hususunda hiçbir zaman hakîkate ulaşmamışlardır ve samîmiyetleri yoktur. Şairler daima zâhidin karşısında ve âşığın yanındadırlar. Zâhidde olan âşıkta yoktur. Bu bakımdan geçimsizdirler. Zâhid, aşkı inkâr ettiği için bu duruma düşmüştür. Tek emelleri cennete kavuşmaktır. Güzellikleri göremezler. Başkalarını sıkır, ıstırap verirler. Bu bakımdan

⁹ “Sağlam, dayanıklı, mazbut kutup” demektir. Kutb (kutub) lûgatte, “değirmen taşının etrafında döndüğü mihver” manasındadır. Mecâzen, “kendisine uyulan kişi, önder, ulu” gibi anlamları da vardır. Süflere göre; yeryüzünde her zaman Allah'ın velî kulları arasında Hakikat-i Muhammediyye'ye yani ilk taayyün ve tenezzül âlemi olan bilgi âlemine mazhar birisi bulunur. Bu zât, âlemin merkezi, insanların rûhudur ve Cenâb-ı Hakk'ın feyzi bu zâttan gelir. Buna “kutubların kutbu” manasında “Kutbu'l-aktâb” da denebileceği gibi, “Gavs” kelimesi de bu manada kullanılır.

¹⁰ Mertol Tulum (hızl.), Yusuf Sinan Paşa-Tazarru'nâme, Ankara, 2001, s. 100.

¹¹ Ahmet Özalp, “Zâhid”, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, C. 8, s. 311; Süleyman Ulu-dağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef-Kelâm-Tasavvuf-Felsefe)*, İstanbul, 1999, s. 114.

¹² Pakalın, age., C. 3, s. 646.

¹³ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul, 1317, s. 680.

¹⁴ Muallim Nâci, *Lugat-ı Nâcî*, t.y., y.y., s. 516.

alaya alınırlar. Riyakârdırlar. Ellerinden ve dillerinden tesbih eksik olmaz.”¹⁵

Mine Mengi ise *Divan Şiiri Yazıları* adlı kitabında zâhid hakkında şunları söyler: “Divan şairinin rindin ağzından çıktığı, kafa tuttuğu kimi zaman vaiz, molla, sufi dediği zâhid, eski edebiyatımızda katı şeriat kurallarının, değişmez sayılan inançların ve her türlü toplumsal baskının savunucusu ve uygulayıcısı olarak tanıtılır. Çevresindekilere hep çatık kaşla bakan, insanların bütün davranışlarını haram olduğu gerekçesiyle kınayan zâhid, rindin tersine, dünyasını ve âhiretini kazanma kaygısı içindedir. Hırslıdır, açgözlüdür, başkalarına yüksekte bakar, özü ile sözü bir değildir, iki yüzlüdür, biçimcidir, insanın içine değil, dış görünüşüne, kalıbına değer verir... (...) Divan şairi rindin ağzından bazen alaycı, bazen ağırbaşlı, bazen de isyan eden ya da öğüt veren bir dille yüzyıllar boyu zâhide çatmış, zâhid insan tipini kınamıştır.”¹⁶

Gerçekte tasavvufî bir terim olan zâhid kelimesi, Divan şiirinde sık sık sözü konusu edilen ve şairlerin pek çok olumsuz eleştirisine maruz kalan bir insan tipini temsil eder. Bizim burada asıl üzerinde durmak istediğimiz konu da, bu insan tipidir. Zâhidin tenkit edilmesinin temel sebebi; zühd-i bârid¹⁷ veya zühd-i huşk¹⁸ adlarıyla da anılan soğuk ve kuru bir zühd anlayışını benimsemesi, kaba ve ham sofuluğu, şekilci ve merasimci oluşu, katı ve sert dindarlığı, riyası ve yobazlığıdır.

Divan şiirinde zâhid tipinin çoğu zaman karşımıza sûfî olarak çıktığını; bazen de vâiz, fakih, hâce, şeyh, molla, zühd ehli, vera ehli, imam, nâsıh, hatîb gibi adlarla da anıldığını görürüz. Fakat şairin bu farklı isimlerle kastettiği, hep aynı kişidir. Şimdi sırasıyla, divan şiirinde zâhid tipini temsil eden bu isimlerin ne anlama geldiğini ve divan şairinin bunları nasıl kullandığını görelim:

Sûfî kelimesi de tıpkı zâhid kelimesi gibi, aslen tasavvufî bir terimdir. Kaynaklarda sûfinin muhtelif tanımları yapılmıştır. Bunlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz:

“Sôfi, kalbini Allah ile tasfiye eden, onu nûr ile dolduran ve Hakk’ın zikriyle gözü açılan kimsedir.” (Ebû Saîd el-Harraz)¹⁹

“Sôfi toprak gibidir, her fenâ şey ona atılabilir; fakat ondan sadece güzel şeyler çıkar. O yeryüzü gibidir, üzerinde iyi de kötü de yaşar. O her şeyi gölgeleyen bulut, yer yüzünü sulayan yağmur gibidir.” (Cüneyd-i Bağdadi)²⁰

“Sûfî, bulanıklıktan kurtulmayı, saf olmayı, tortusuz olmayı, her bakımdan temiz olmayı isteyen kişidir. Yoksa sûfilik sof, aba, yamalı cübbe giymek ve ağır ağır yürümek değildir.” (Mevlânâ)²¹

“Sûfî; takvâ libasını, tevâzu elbisesini giymiş kimsedir.”²²

¹⁵ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul, 2000, s. 421.

¹⁶ Mine Mengi, *Divan Şiiri Yazıları*, Ankara, 2000, s. 216-217.

¹⁷ Cebecioğlu, age., s. 788; Uludağ (2001), s. 388.

¹⁸ Cebecioğlu, age., s. 788; Uludağ (2001), s. 388.

¹⁹ Mahir İz, *Tasavvuf*, İstanbul, 1969, s. 55.

²⁰ İz, age., s. 56.

²¹ Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, İstanbul, 2004, C. 3, s. 44.

²² Mehmet Arslan, *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*, İstanbul, 2000, s. 239.

Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)* adlı kitabında, sûfilere bu adın verilmesinin sebebi hakkında sûfilerin kendi görüşlerini sıralar. Buna göre; sûfilere bir kısmı, içleri sâf, dışları pâk olduğu için; bir kısmı, sûfilerin Allah ile olan muâmelelerini sâf hâle getirip Azîz ve Celîl olan Allah'ın sâf ikramına ve kerâmetine nâil oldukları için; bir kısmı, vasıfları Resûlullah (s.a.s.) zamanındaki Ashâb-ı Suffe'nin özelliklerine yakın olduğu için; bir kısmı, yün manasına gelen sofdan yapılmış elbiseler giydikleri için; bir kısmı da, yüce himmetleri ile Hakk'a dönmüş olan sûfilerin Allah'ın huzurunda ilk safta bulunmaları sebebiyle kendilerine bu adın verildiğini söylerler.²³

İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*'nde sûfiyi şöyle tanıtır: "Tasavvuf yolunda olan kişi. Kelimeyi yün manasına gelen "sûf" ile ilgili görenler yanında Peygamberimiz zamanında Mescid-i Nebevî'nin avlusunda yatıp kalkan, yedirilip-içirilen ve "Ehl-i suffice" denilen fakir sahâbeyle ilgili olarak gösterenler de vardır. Yine bazıları sûfî sözünün temiz, arınmış anlamlarına gelen "sâf" kelimesinden türediğini ileri sürerken; bir kısım âlimler de bu kelimeyi, Grekçe hikmet manasına gelen "sophos" sözünden bozma olarak görürler. Sûfî adıyla ilk anılan kişi Şam'da ilk zâviyeyi kuran Ebû Hâşimü's- Sûfî'dir. (ö. 767). İlk sûfiler Hint-İran dinleri ile Hristiyanlık tesiri altında aslında İslâmiyette olmayan sıkı bir zâhidliği ve riyâzeti kendilerine meslek edinmişlerdir. Ancak sonradan Vahdet-i Vücûd etrafında gelişen fikirler onları bir araya toplamıştır. Hatta hükemâ felsefesi denilen eski Yunan felsefesinin İslâmlaşmış şekli ile Vahdet-i Vücûd'u birleştirenler de olmuştur. Daha sonraki zamanlarda zâhid karşılığı olarak sofu kelimesi kullanılmıştır. (...) Sûfiler ile âlimler arasında asırlarca devam eden bir zıtlık vardır. Âlim akıl ile Allah'a ulaşmayı isterken, sûfî aşkın gönül işi olduğunu ve Allah'a ancak aşk ile ulaşabileceğini söyler."²⁴

Tekke ile medresenin birbirine düşman olmasının sebeplerini de bu görüş ayrılığında aramak gerekir. Aşk yolunu tutan rind tabiatlı şairler akli temsil eden medreseden hoşlanmazlar. Onların şiirlerinde medreselerin ve akıl yolunu tutan medrese ehlinin sık sık eleştirildiğini görürüz. Ömer Hayyam'ın aşağıda tercümesi verilen rubaisi de bu konuya örnek teşkil eder:

"Harâbât ile iftihar ederim. Çünkü harâbât ehli ehil adamlardır. Dikkatle nazar edersen, onların kusurları da ehvendir. Medreseden hiçbir ehl-i dil yetişmez. Yere batsın bu harâbe, cehâlethânedir."²⁵

Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü'nde ise bu kelime "sofi" maddesiyle; "Tasavvuf ehli olan ve onlardan gibi görünenler hakkında kullanılır bir tabirdir." şeklinde tanımlanır ve kelimenin farklı kullanımlarının sebepleri üzerinde durulur: "Bunu sûfî suretinde kullananlar da vardır. Bu fark ıstılahın menşe'inden ileri gelmektedir. Softan, sofostan, safadan, sıfattan, safvetten geldiğine kail olanlar, yahut dindarlıktan kinaye olduğunu düşünenler softa; Suffadan geldiğini ileri sürenler ve kaba saydıkları softa'dan ayırmak isteyenler de sûfî suretinde

— — —

²³ Süleyman Uludağ (hzl.), *Kelâbâzî, Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, İstanbul, 1992, s. 53.

²⁴ Pala, age., s. 356-357.

²⁵ Abdullah Cevdet-Hüseyin Daniş-Hüseyin Rifat, Ömer Hayyam, Rubâiler, İstanbul, 2000, s. 73/127.

kullanmışlardır.”²⁶

Görüldüğü gibi, sûfî kelimesi etrafında iki farklı yorum ve anlayış teşekkül etmiştir. Bunlardan birincisi, tasavvuf yolunda kalbini saflaştırıp Allah’a yaklaşmak ve her türlü kayıttan âzâde olmak gayreti içinde bulunan bir şahsiyete işaret ederken; diğeri, zâhid bahsinde de belirttiğimiz gibi, katı ve sert dindarlığı benimseyen, anlayışı küt, ilim ve imanın derinliğine inemeyen, her türlü toplumsal baskının savunucusu ve uygulayıcısı olan, riyakâr, kaba ve ham sofuyu temsil etmektedir. Bu iki farklı anlayıştan dolayı, sûfî kelimesinin kullanımıyla ilgili zaman zaman bir anlam kargaşası yaşanmaktadır. Divan şairinin yergileriyle yerden yere vurduğu sûfî tipi, ikincisi olsa gerektir. Aksi halde, rind tabiatlı divan şairinin, gerçek (tasavvuftaki anlamıyla) sûfî ile çatışması hiçbir şekilde söz konusu olamaz.

Edebî metinlerde geçen sûfî kelimesiyle kimlerin kastedildiğine açıklık getirmesi için, bu metinleri yorumlama hususunda gerçek bir otorite olan Sûdî-i Bosnevî'nin kelime hakkındaki şu yorumu önemlidir: “(...) *Ma'lûm ola ki şu'arâ 'adetindendür zerrâk ve mürâyî şofûlara ya'nî şüfîler şeklinde olan sâlûslara ta'rîz iderler. Ammâ ehl-i meşreb şüfîlere dahl eylemezler. Zîrâ anlar kendi hâlleriyle muşayyed olup kimsenüñ tanz ve ta'nıyla taşayyüd eylemezler.*”²⁷

Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi, her iki kesim arasındaki (rind-âşik ile zâhid-sûfî) geçimsizlik; birinin diğersinin işine karışması, buna karşılık diğersinin de öfkeye kapılıp karşındakini başta mürailik olmak üzere hoş olmayan pek çok vasıflarla itham etmesinden kaynaklanmaktadır. Burada, konunun daha iyi anlaşılması için, kendini rind addeden divan şairi ile zâhid-sûfî tipinin çatışmasına birkaç örnek vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz:

*Gözlerüñ nûr-ı tecellî göre mi sôfî seniñ
Sinenüñ soffası sadrında sanemler toludur
Ahmed Paşa²⁸*

*Hırka vü tâc ile zâhid kerem it sıkleti ko
Âdeme cübbe vü destâr kerâmet mi virür
Şeyhülislâm Yahyâ²⁹*

*Sûfîyi gör ki irişenüñ 'aybını çeker
Her kanda diñler isem anı sözi külli 'ayb
Mesîhî³⁰*

*Sûfîyâ esmâda kalma gel müsemmâ dersin al
Bil müsemmâdur begüm ta'lîm-i esmâdan garaz
Abdülahad Nûrî³¹*

*Zühhâduñ itdügi da'avât-ı tama '-me'âl
Şâyeste-i kabûl olacak ihtimâli yok
Nâbî³²*

²⁶ Pakalın, age., C. 3, s. 245.

²⁷ Konyalı Mehmed Vehbî ve Sûdî-i Bosnevî, Hâfız Divanı Şerhi, İstanbul, 1288, C. 1, s. 44. (Sûdî Şerhi, Konevî Şerhi'nin kenarındadır.)

²⁸ Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara, 2001, s. 75.

²⁹ Hasan Kavruk (hzl.), Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, Ankara, 2001, s. 131, 5/107.

³⁰ Mine Mengi (hzl.), Mesîhî Divanı, Ankara, 1995, s. 136, 5/34.

³¹ Ali Osman Coşkun (hzl.), Abdülahad Nûrî Divanı, İstanbul, 2001, s. 96, 4/59.

*Zühhâda açılmaz der-i eyvân-ı harâbât
Ol mastaba-i feyz riyâ-gâh degüldür
Nâilî-i Kadîm³³
Zâhid müzeyyen oldu 'avâm içre zühd ile
Fâriğ degilse kendiden olmuş o pür-gurûr
Erzurumlu İbrahim Hakkı³⁴
Gör zâhidi kim sâhib-i irşâd olayın dir
Dün mektebe vardı bugün üstâd olayın dir
Meyhânede ister yıkılıp olmaya vîrân
Bîçâre harâb olmadın âbâd olayın dir
Bağdatlı Rûhî³⁵*

Vâiz; vaaz ve nasihat eden, hatırlatan, Kurân-ı Kerim ve hadis kitaplarından dinî konulara dair meseleleri ve çözümlerini anlatan bilgin kişi³⁶ anlamındadır. Divan şiirinde vâiz, şairlerin hoşlanmadığı bir kişilik sergiler. Onun zâhid ve sûfiden hiçbir farkı yoktur.³⁷ Çünkü o da, zâhid ve sûfî gibi, dinin kabuğunda oyalanmakta, hakikatine erememektedir:

*Odula korkutma vâiz bizi kim la 'l-i nigâr
Cânumuz bizüm oda yanmaga mu 'tâd eyledi
Hoca Dehhânî³⁸
Vâiz evsâf-ı cehennem okur ey ehl-i vera '
Var anuñ meclisine gör ki cehennem ne imiş
Fuzûlî³⁹
Riyâyı me 'kel etmişler cihân-ı gaflet-âbâduñ
Çikup vâizleri kürsîye hurd u h 'âbdan söyler
İder kürsîde esbâb-ı riyânuñ hürmetin takrîr
Gehî semmûr u gâhî kâkum u sincâbdan söyler
Nâilî-i Kadîm⁴⁰
Saña her meclisüñde söylerüz sen mülzem olmazsın
Değil kürsîye vâiz arşa çıksañ âdem olmazsın
Sâbit⁴¹
Vâiz çıkarsa kürsîye her cum 'a gam degül
Ammâ bolay ki lutf ide bayrama çıkmaya
Bâkî⁴²*

→ →

³² Ali Fuat Bilkın (hızl.), Nâbî Divânı, İstanbul, 1997, C. 2, s. 751, 7/388.

³³ Halûk İpekten (hızl.), Nâilî-Kadîm Divânı-Edisyon Kritik-, İstanbul, 1968, s. 255, 5/64.

³⁴ Numan Külekçi-Turgut Karabey (hızl.), Erzurumlu İbrahim Hakkı, Divan, Erzurum, 1997, s. 229, 6/93.

³⁵ Halûk İpekten-Mustafa İsen-Turgut Karabey-Metin Akkuş; XVI. Yüzyıl Divan Nazmı (Devam) ve Nesri; *Büyük Türk Klasikleri*, İstanbul, 1986, C. 4, s. 118-119.

³⁶ Osman Cilacı, "Vâiz", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, C. 8, s. 172.

³⁷ Pala, age., s. 406-407.

³⁸ Faruk Kadri Timurtaş, *Osmanlı Türkçesi Metinleri*, İstanbul, 1996, s. 582.

³⁹ Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Divânı Şerhi*, Ankara, 1998, s. 321, 3/125.

⁴⁰ Halûk İpekten (hızl.), Nâilî-Kadîm Divânı-Edisyon Kritik-, İstanbul, 1968, s. 268, 3-4/83.

⁴¹ Turgut Karacan (hızl.), *Bosnalı Alaeddin Sâbit-Divan*, Sivas, 1991, s. 478, 1/254.

⁴² Sabahattin Küçük (hızl.), *Bâkî Divânı*, Ankara, 1994, s. 394, 3/474.

*Li'llâh ise va'zında eger niyyet-i vâiz
Kürsî-i semâvâta çıkar şöhret-i vâiz*

*Cem'iyetinüñ kesretidür vâsıta-i şevk
Dem-beste kalur olmasa cem'iyet-i vâiz*

*Söz yokdur eger destine mahşerde girerse
Bâlâ-yı mahâfilde olan rif'at-i vâiz*

*Tehdîd ü 'itâb itmeyicek müstemi'ine
Geçmez 'ulüvv-i nâ'ire-i hiddet-i vâiz*

*Ashâb-ı fazîlet aña muhtâc degüldür
Cahillere nâdânlaradur hıdmet-i vâiz*

*Nâfi' görünür 'âlem-i hâmuşdan el-hak
İcrâ-yı riyâ itmez ise himmet-i vâiz*

*Satmazsa eger halka vazıfeyle nasihat
Nâbî o zamânlar bilinür kıymet-i vâiz
Nâbî⁴³*

Fakih; sözlükte bilmek, bir şeyi iyi anlamak, bir konuda derin bilgi sahibi olmak anlamlarına gelen “fıkıh” kökünden türemiş Arapça bir kelime olup, bir şeyi iyi bilen, iyi anlayan kişi demektir.⁴⁴ Çoğulu “fukahâ”dır. Fıkıh âlimi ve İslâm hukukçusu anlamlarına da gelir.⁴⁵ Fakih kelimesinin lakap olarak özel isimlerden sonra kullanımı da mevcuttur. (Hoca Fakih, Ahmed Fakih, Dursun Fakih, vb.)

Bu kelimenin divan şiirinde zaman zaman “zâhid” yerine kullanıldığını görmekteyiz:

*Hûblar mihrâb-ı ebrûsına meyl etmez fakih
Ölse kâfirdür müselmanlar aña kılmañ namâz
Fuzûlî⁴⁶
Fıkıh-ı ekberdür bunu fehm itemedüñse ey fakih
Bil saña “lâ-yefkahûn”⁴⁷ ile olan îmân nedür
Usûlî⁴⁸*

Fuzûlî, Rind ü Zâhid adlı Farsça eserinin girişinde, Zâhid'i tavsif ederken, onu fakih ismiyle tanıtır:

⁴³ Ali Fuat Bilkan (hzl.), Nâbî Dîvânı, İstanbul, 1997, C. 2, s. 734/369.

⁴⁴ Hayreddin Karaman, “Fakih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, C. 12, s. 126.

⁴⁵ Hamdi Döndüren, “Fakih”, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, C. 2, s. 307.

⁴⁶ Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara, 1998, s. 288, 2/111.

⁴⁷ “...İdrâk edemezler, anlayamazlar.” anlamındadır. Hasan Basri Çantay; Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, İstanbul, 1972, 3 cilt. İfade, bu şekliyle Kur'ân-ı Kerîm'de yedi defa geçmektedir: A'râf (7/179), Enfâl (8/65), Tevbe (9/87-127), Fetih (48/15), Münâfikûn (63/3-7). Muhammed Fuâd Abdülbâki (hzl.), *El-Mu'cemü'l-Müfehres Li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm Bi-Hâşiye El-Mushafü's-Şerîf*, Beyrut, 2000, s. 666.

⁴⁸ Mustafa İsen (hzl.), *Usûlî Divanı*, Ankara 1990, s. 123, 8/27.

Hoca kelimesi Farsçada hâce şeklinde. Çoğulu "hâcegân"dır. Türkçeye "hoca" olarak geçen bu kelimenin menşei hakkında net bir bilgi yoktur. Farsça literatürde hâce kelimesinin "hâce-i ba's ü neşr, hâce-i cihân, hâce-i kâinât, hâce-i dü-serâ, hâce-i rusûl, hâce-i âlem" gibi terkipler içerisinde Hz. Peygamber için kullanıldığı görülmektedir. Türkçede lakap olarak hem özel isimlerden önce (Hoca Ahmed, Hoca Dehhânî, Hoca Nasreddin, Hoca Sa'deddin, vb.) hem de -daha çok yirminci yüzyıl Türkçesinde- özel isimlerden sonra (Nasreddin Hoca, Ahmed Hoca, Hasan Hoca gibi) kullanılmıştır. Ayrıca tarikatlarda, birçok tarikat büyüğü ile şeyh ve pîrler bu ünvanla anılır. Kelimeye çoğul şekliyle "hatm-i hâcegân, silsile-i hâcegân" gibi terkipler içinde de yer verilmiştir.⁵⁰ Hâce kelimesi de, yukarıdan itibaren sıraladığımız diğer kelimeler gibi, divan şiirinde, zaman zaman zâhid tipini temsilen kullanılmaktadır.

*Hâce ursun başına destâr-ı mermerşâhîyi
Lâ'ubâlî 'aşkıñ farkında bir sâgar yiter
Bâkî⁵¹*

*Men' eyler imiş mes'ele-i 'aşkı müderris
Ey hâce anuñ var ise yaklaştı kazâsı
Bâkî⁵²*

Hâce tipinin en belirgin özelliği, mala düşkünlüğü⁵³, cimriliği ve sürekli para kazanıp mal biriktirme peşinde koşmasıdır:

*Sanma ey hâce ki senden zer ü sîm isterler
"Yevme lâ-yenfe'u"⁵⁴ da kalb-i selîm isterler
Bağdatlı Rûhî⁵⁵*

*Bir küleh başuña fağfûr da olsan besdür
Değmez ey hâce cihân mâlı bu cüst ü cûya
Nedîm⁵⁶*

⁴⁹ "Dünya kavgasından kurtulmuş bir fakih ki; mihrapların beli ona saygı göstermek için bükük, taç sahipleri bile onun ayağının tozuna muhtaçtır. Onun pabuçlarından feleklerin başına taç yapılsa sezâdır." Kemâl Edîb Kürkcüođlu (hzl.), Fuzûlî, Rind ü Zâhid, Ankara, 1956, s. 4 (Farsça Tenkitli Metin); Nurgül Sucu, Sâlim, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve 'Rind ü Zâhid' Tercümesi (İnceleme-Metin), Selçuk Üniversitesi SBE Yayınlanmamış YLT, Konya, 2004, s. 206.

⁵⁰ DİA, "Hoca", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1998, C. 18, s. 186-187.

⁵¹ Sabahattin Küçük (hzl.), Bâkî Divanı, Ankara, 1994, s. 130, 3/49.

⁵² Küçük, age., s. 416, 2/508.

⁵³ Ahmet Atillâ Şentürk, Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Rakib'e Dâir, İstanbul, 1995, s. XII.

⁵⁴ Kurân-ı Kerim'de bu şekliyle iki yerde geçmektedir: "O günde ki ne mal fâide eder, ne de oğullar." Şuarâ (26/88); "O gün özür dilemeleri zâlimlere asla fâide etmeyecektir." Mü'min(Gâfir) (40/52). M. Fuâd Abdülbâkî, age., s. 885; Çantay, age., C. 2, s. 662, 847. Beyitte genel olarak, "hâce" tipinin mala düşkünlüğü ele alındığından, söz konusu iktibasın da, meâlini verdiğimiz ilk âyetten (Şuarâ , 26/88) yapıldığı kanaatindeyiz.

⁵⁵ Coşkun Ak, Bağdatlı Rûhî (Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divan'ından Seçmeler), Bursa, 2000, s. 128.

*Biz fakîriz sûretâ ma'nîde 'âlî hâceyiz
On sekiz biñ 'âleme sıgmaz bizim emlâkimiz
Zâtî⁵⁷*

*Ol cem' kılur mâlı ki her yaña tağutmaz
Hâce ola her kişi ki saçuña mı dirsîñ*

Kadı Burhâneddin⁵⁸

Şeyh; yaşlı, ihtiyar, pîr, tasavvufta kendine bağlanan insanları (mürîd) tarikat kuralları içinde eğiten mutasavvıf⁵⁹ anlamlarında kullanılan bir tabirdir. Eskiden her sanat erbabının bir şeyhi olması fütüvvet âdâbındandı. Sahhafılar, çulhalar, bataklar şeyhi, vb. bunlardandır. Şeyhden sonra gelen kişiye kethüdâ veya kâhyâ denilir, bunlar genellikle o sanat erbânının en yaşlı kişileri olurdu. Hatta şairlerin şeyhi, şeyhü'ş-şuarâ dahi olurdu. Mesela Nâbî, (1642-1712) kendi döneminin şeyhü'ş-şuarâsı olarak bilinirdi.⁶⁰ Şeyh kelimesi de zaman zaman divan şairi tarafından, zâhid tipini temsil eden kelimeler arasında kullanılmıştır:

*Zannetme duhter-i rezi rind ile gizlidir
Anuñla şeyh efendi de analı kızlıdır*

Nedîm⁶¹

*Geçme meyden işidüp pendini şeyh-i şehriñ
Bir iki gün hele 'ayş eyle dahı giç degül*

Şeyhülislâm Yahyâ⁶²

*'İbret-serây-ı 'âlemüñ ey tercemân-ı hâl
Rind-i halîm ü şeyh-i gazûbın ne añladuñ*

Nâilî-i Kadîm⁶³

*Şeyh uçmazsa kerâmetle eger
Mu'tekidler uçurur tâ-be-kamer*

Yenişehirli Avnî⁶⁴

Molla () kelimesi, Kâmus-ı Türkî'ye göre, aslen Arapça bir kelime olup Mevlânâ ()dan türemiştir. Mevlevîyyet⁶⁵ sahibi, büyük kadı manalarını taşır.⁶⁶ Eskiden büyük âlim anlamında kullanılırken, sonradan medrese talebesi manasında da kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁷ Menşei hakkında birtakım ihtilaflar bulunan bu kelime, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin ilgili maddesinde şöyle tanımlanır: "Bazı İslâm toplumlarında tanınmış din âlimlerine veya belirli seviye-

→ →

⁵⁶ Muhsin Macit (hızl.), Nedîm Divanı, Ankara, 1997, s. 349, 3/143.

⁵⁷ Ali Nihat Tarlan (hızl.), Zâtî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı, C. 2, İstanbul, 1970, s. 2, 3/498.

⁵⁸ Muharrem Ergin (hızl.), Kadı Burhaneddin Divanı, İstanbul, 1980, s. 458, 3/1177.

⁵⁹ Ahmet Özalp, "Şeyh", Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, C. 7, s. 299.

⁶⁰ Pala, age., s. 375.

⁶¹ Macit, age., s. 280, 1/14.

⁶² Kavruk, age., s. 257, 3/233.

⁶³ İpekten (1968), s. 356, 3/218.

⁶⁴ Pala, age., s. 375.

⁶⁵ Mollalık, müderrislikten sonraki ilmiye pâyesi.

⁶⁶ Şemseddin Sâmî, Kâmus-ı Türkî, İstanbul, 1317, s. 1398, 1421.

⁶⁷ Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara, 1996, s. 655.

de öğrenim görmüş kimselere verilen unvan. Monla, munla, mulla biçiminde de görülen kelimenin Arapça'da 'efendi, sahip, âmir' manasındaki mevlâdan geldiği kabul edilmektedir. Arapça'da 'efendimiz' anlamındaki mevlânânın değişikliğe uğramasından ortaya çıktığı düşünülen ve daha eski bir kullanım olduğu sanılan monla (munla) kelimesindeki 'n' harfi zamanla 'l'ye dönüşmüştür. Molla unvanını alan kişinin bilgiyle dolu olduğu kabul edilerek mollanın doldurmak anlamındaki mel' köküne dayandığı da ileri sürülmüşse de (Gıyâseddin, s.857) bu ihtimal zayıf görünmektedir."⁶⁸

Sûfiler (tasavvuf ehli kimseler) zâhid, vâiz ve âlim gibi mollaı da ehl-i kısr ve ehl-i zâhir sayar, her fırsatta onu tenkit ederler. Menkıbeye göre; Yunus Emre'nin yazdığı üç bin manzûme Kâsım isimli bir mollanın eline geçer. Bu şiirlerin dine aykırı olduğunu düşünen Molla Kâsım da onlardan binini yakıp külünü havaya savurur, diğer binini de suya atar. Fakat;

*Derviş Yunus bu sözü eğri büğrü söyleme
Seni şığaya çeker bir Molla Kâsım gelir*

beytini okuyunca aklı başına gelir ve kalan şiirleri imhâ etmekten vazgeçer. Böylelikle o manzûmelerden binini havada bülbüller, binini denizde balıklar, binini de yeryüzünde insanlar okumaya başlar.⁶⁹

*Kan içmek ola bâde-i gül-gün içilmeye
Mollâ-yı asr böyle mi görmüş kitâbda
Bâkî⁷⁰*

Divan şairinin zâhidi zaman zaman zühd ehli sıfatıyla tavsif ettiğini de görürüz:

*Cennet-i kûyuña zühd ehli münâsib dirler
Ne münâsib ki kılam bir nice nâdân ile bahs
Fuzûlî⁷¹*

Yukarıdaki beyitte, zühd ehli adıyla anılan kuru sofular, nâdân (cahil) olarak nitelendirilmiştir.

*Zühd ehli riyâsıdın ölüp min eger iy şeyh
İhyâ tileseng başla mini mey-kede sarı
Ali Şîr Nevâyî⁷²*

Bu beyitte ise, şair, zühd ehlinin riyasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir.

Sözlüklerde takvâ, sakınma, günahattan hassâsiyetle kaçma ve korkma⁷³ anlamlarına gelen vera' () kelimesi, çoğu zaman zühd ile anlamdaş olarak kullanılır. Divan şairi, zâhid tipi için bazen vera' ehli tabirini de kullanır:

⁶⁸ Hamid Algar, "Molla", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2005, c. 30, s. 238.

⁶⁹ Uludağ (2001), s. 249-250.

⁷⁰ Küçük, age., s. 366, 3/429.

⁷¹ Tarlan (1998), s. 143, 2/45.

⁷² Önal Kaya (hızl.), Ali Şîr Nevâyî, Fevâ'idü'l-Kiber, Ankara, 1996, s. 602, 6/656.

⁷³ İbrahim Emiroğlu, "Vera'", Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, C. 8, s. 224.

*Ey Fuzûlî vera ' ehli reh-i mescid dutmuş
Sen reh-i mey-kede dut uyma bu güm-râhlara
Fuzûlî⁷⁴*

İmam kelimesi, Arapça "emm" öne geçmek, sevk ve idare etmek kökünden gelir. Terim olarak cemaatle kılınan namaza önderlik eden kimse ve devlet başkanı anlamlarını taşır.⁷⁵ Hatîb ise; genelde, yazılı herhangi bir metne bağlı kalmadan, irticâlen, bir topluluk huzurunda konuşabilen kişidir. Özel manası ile ve İslâmî literatürde hatîb, cuma ve bayram namazlarında, minberlerde cemaati dinî konularda aydınlatan veya irşâd eden resmî cami görevlilerinin adıdır.⁷⁶ Divan şairi, bazen mescitteki imam ve hatîbi de zâhid grubuna dahil eder ve onların zâhir ehli olduğunu söyler:

*Hatîbin sanma sâdık mescidin kavline fi'l itme
İmâmın sanma âkil ihtiyârın aña tapşırma
Fuzûlî⁷⁷*

Nasihat eden, öğüt veren kişi anlamlarına gelen nâsîh, yukarıda izah ettiğimiz vâiz kelimesiyle hemen hemen aynıdır. Vâiz ve nâsîhin nasihatlerinden hoşlanmayan divan şairi, her fırsatta onlara çatar:

*Sakin gönülüm yıkarstîñ pendden dem urma ey nâsîh
Hevâ-yı nefis ile bir milki vîrân eylemek olmaz
Fuzûlî⁷⁸*

*Âşık-ı rüsvâ görüp men' itme ey nâsîh beni
Mümkir-i takdîr-i âsâr-ı İlâhî olmagil
Fuzûlî⁷⁹*

*Nâsîh sözünü diñler iken rihlet iden rûh
Şol yolcu durur kim kara kışda sefer eyler
Hayretî⁸⁰*

*'Âlimân cehl-i mürekkebe nâsîhân efsâne-gü
Her birin söyletsek inmez merkeb-i idrâkden
Nâilî-i Kadîm⁸¹*

Zâhid kelimesi, yukarıda da izah ettiğimiz gibi, esas itibariyle tasavvuf kökenli bir kelimedir. Kaynakların belirttiğine göre, tasavvuf ilk devirlerde zühdî bir hareket olarak başlamıştır.⁸² Mistik hareket ve hayatın temelinde bulunan özelliklerden biri de; maddeye, eşyaya ve dünyaya karşı bir tavır ortaya koyup bunlara karşı isteksiz davranmaktır. Maddeye karşı bu tavır alma ve rûhu mana âlemine hazırlama faaliyetine İslâm tasavvufunda zühd adı verilir. Nefisle mücadele ve mücâhedenin çok derin tahlillerini ihtivâ eden zühd hayatı, insan rûhunu kemâle

⁷⁴ Tarlan (1998), s. 588, 7/241.

⁷⁵ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "İmam", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, C. 22, s. 178.

⁷⁶ Talat Sakallı, "Hatîb", Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, C. 3, s. 210.

⁷⁷ Tarlan (1998), s. 612, 6/251.

⁷⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, Fuzûlî Divanı, İstanbul 1948, s. 126, 4/113.

⁷⁹ Gölpınarlı, age., s. 182, 6/169.

⁸⁰ Mehmet Çavuşoğlu-M. Ali Tanyeri (hızl.), Hayretî Divanı, İstanbul, 1981, s. 210, 3/120.

⁸¹ İpekten (1968), s. 400, 7/282.

⁸² Selçuk Eraydın, age., s. 58.

erdiren yollardan biridir.⁸³ Zaman içinde birtakım değişikliklere uğrayan ve buna paralel olarak çeşitli safhalar geçiren tasavvuf cereyanının, hicrî ilk iki asırlık zaman dilimine tekabül eden devresine Zühd Devri denilmektedir. Hasan Basrî, Veysel Karanî, Mâlik bin Dinar gibi ünlü zâhidlerin yetiştiği bu devrin en belirgin özellikleri; marifetten ziyade amele, ilhamden çok ibadete, muhabbetullahtan çok havfullah ve haşyetullaha, kerametden çok istikamete önem verilmiş olmasıdır. Bu şekilde olgunlaşan zühd hareketi 200/815 senelerinde tasavvuf cereyanını ortaya çıkarmış ve zühd döneminde ikinci plânda kalan ilim, marifet ve vecd halleri tasavvuf döneminde ön plâna çıkarken bu defa da; amel, ibâdet ve zühd arka plânda kalmıştır.⁸⁴ İşte; marifet ve irfana dayalı bir tasavvuf anlayışının gelişmesiyle birlikte zühd ile irfan arasında da bir kademeleşmeye gidilmiş ve o dönemden beri, zühd ve zâhid başlangıcı ifâde ederken, irfan ve arif kemâli, olgunluğu ifâde etmek için kullanılır olmuştur. Bu anlayışa göre; zâhid zâhirperesttir, arif ise hakikatperesttir.⁸⁵ Kuşeyrî'den (ö. 468/1072) nakledilen şu sözlerle konunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz:

“Zâhid senin burnuna sirke ve hardal çektirir, arif ise sana misk ü anber koklatır. Yani zâhid Allah korkusundan ve Cehennem azâbından, arif ise Allah sevgisinden ve İlâhî nimetlerden bahseder; biri celâlden, öbürü cemâlden dem vurur. Dünya süslü bir gelin gibidir. Dünyaya rağbet edenler onu taramak ve süslemekle meşguldürler. Zâhid, bu gelinin yüzünü kömürle karartır, saçlarını yolar, elbisesini yırtar. Arif ise Allah Te'âlâ ile meşgul olduğu için bu geline iltifat etmez.”⁸⁶

Kanaatimizce; gerek dinî, gerekse lâdinî edebiyatta “rind-âşık-arif” tipinin kemâli temsil etmesine mukâbil, “zâhid-sûfî” tipinin kabalık, yobazlık, katılık, hoşgörüsüzlük, riyakârlık gibi pek çok hoş gitmeyen sıfatlarla muttasıf ve işin hakikatine ulaşamayan sığ insanları ifâde etmek için kullanılması geleneğinin temellerini, tasavvuf felsefesindeki bu kademeleşmede aramak lâzımdır. Nitekim, mutasavvıf şairlerin şiirlerinde de gördüğümüz zâhid tipini kınama geleneğinin temelinde, çoğunlukla “zâhid”in cehâleti, hodbinliği, riyası ve dinin özünü kavrayamayıp kabukta kalması yer alır. Mesela 17. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Sun‘ullah-ı Gaybî'nin divanında bunun en belirgin örneklerinden birine rastlamaktayız:

*Câmı olmayan zâhid cânânı neden bilsün
Bî-derd olan münâfık Lokmânı neden bilsün
Mahabbetle gülendür 'aşk ile menzil alan
'Aşka cânın virmeyen sultânı neden bilsün
Diledüğü özidür bilmez zâhid özini
Zâhid özin bilmedi 'irfânı neden bilsün
Sûfî halvet içinde riyâ ile hû çeker
Baykuş vîrâne bekler gülşeni neden bilsün*

⁸³ Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul, 2003, s. 79.

⁸⁴ Süleyman Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef-Kelâm-Tasavvuf-Felsefe), İstanbul, 1999, s. 114-115.

⁸⁵ Kara (2003), s. 87.

⁸⁶ Süleyman Uludağ (hızl.), Abdülkerim Kuşeyrî, Tasavvuf İlmine Dâir Risâle, İstanbul, 1999, s. 210-211.

*Cümlenüñ cânın Gaybî zâhidler inkâr ider
Sahrâya düşen damla ummânı neden bilsün
Sun ‘ullâh-ı Gaybî⁸⁷*

Allah’a ulaşmak için zühd yolunu tutanlar, kendilerine akli rehber edinmişler, aynı maksatla Allah korkusunu ve dünyadan uzaklaşmayı da prensip haline getirmişlerdir. Zühd ehlinin karşısında yer alan mutasavvıflar ise, aşkı esas alarak sevgiyi rehber edinmişlerdir. Allah’a ulaşmak için aşk yolunu tercih edenlerin en önemli dayanaklarından biri de, Miraç hadisesidir. Hz. Peygamber’in miracında, tasavvuf diliyle, beş mertebe ve beş vasita vardır: Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksâ’ya kadar tayy-i mekân, vesîlesi Burak; semâvâta yükseliş, vesîlesi Miraç; yedi âsman, vesîlesi meleklerin kanatları; Sidretü’l-Müntehâ, vesîlesi Cebrâil (a.s.)’in kanadı; “Kâbe Kavseyn ev Ednâ”⁸⁸ mertebesi, vesîlesi Refref. İşte bu hadiseden dolayı, tasavvufta Cibrîl akli, Refref ise aşkı temsil eder.⁸⁹ Aklın sınırları vardır ve gücü de bellidir, aşk ise sınırsızdır. Dolayısıyla, Allah’a akıl yoluyla ulaşmak mümkün değildir, Allah’a ulaşmanın tek yolu aşktır.

“Akıllılar varlık pergelinin noktasıdır; ama aşk bilir ki, onların da bu dairede başları dönmüştür.” (Hâfız-ı Şirâzî)⁹⁰

“Muhabbet nûruyla nurlanan her gönül ister mescitte sâkin olsun, ister ateş ehli bulunsun, bir kere aşk defterine nâmını yazdırmış olmak haysiyetiyle o, cehennem korkusundan âzâde ve cennet ümîdinden fâriğ bulunur.” (Ömer Hayyam)⁹¹

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Yûnus Emre de, on üçüncü yüzyılda Anadolu’da zühde karşı aşkın üstünlüğünü benimseyen ve eserlerinde, zühd taraftarlarına karşı, aşkın gücünü savunan mutasavvıf şairlerdendir. Bu gönül erlerinin önemle üzerinde durdukları konu; yalnızca dinî prensiplere bağlı kalmanın ve ibadetleri yerine getirmenin Allah’a kavuşmak için yeterli olmadığıdır. Asıl olan Allah aşkıdır. Elbette ibadet de çok önemlidir, zira Cenâb-ı Hak; “Ben cinleri de, insanları da –başka bir hikmete değil– ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁹² buyurmaktadır. İbadet, kulluk demektir, ancak maksat ibadetlerin biçimi değil, özüdür. Temel hedef Allah’a kulluk iken, ibadetin sûretine takılanlar dine tapar duruma gelmektedir. Mevlânâ, eserlerinde, ibadetlerin ancak Allah sevgisi ile derinleşebileceğine ve böylelikle kulun Allah’a yaklaşmasına vesile olacağına dikkat çeker⁹³ ve Fihî Mâ Fih’de bir hadisden yola çıkarak konuyu şöyle izah eder:

“Hz. Ebû Bekir; namaz, oruç ve sadakasının çokluğu ile değil, kalbinde karar bulan şeyle üstün oldu.”⁹⁴ Yani Hz. Ebû Bekir’in (r.a.) sâirler üzerine tafdîli,

⁸⁷ Bilâl Kemikli (hızl.), Sun ‘ullâh-ı Gaybî Dîvânı (İnceleme-Metin), İstanbul, 2000, s. 360/93.

⁸⁸ “(Bu sûretle O, Peygamber’e) iki yay kadar, yahut daha yakın oldu...” Çantay, age., C. 3, s. 972.

⁸⁹ Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları, İstanbul, 1997, s. 69.

⁹⁰ Abdülbaki Gölpınarlı (çev.), Hafız Divanı- Şirazi, İstanbul, 1992, s. 120, 1006/118.

⁹¹ Abdullah Cevdet ve diğ., Ömer Hayyam, Rubâiler, İstanbul, 2000, s. 59/70.

⁹² Zâriyât (51/56), Çantay, age., C. 3, s. 962.

⁹³ Emine Yeniterzi; “Mevlânâ’nın Eserlerinde Âşık ve Zâhide Dair Görüşler”, Kültür, Üç Aylık Kültür Sanat Araştırma Dergisi-Hz. Mevlânâ Özel Sayısı, İstanbul, Kış 2006, S. 5, s. 44-49.

⁹⁴ Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs Amme’s-tehera Mine’l-Ehâdisi Alâ Elsineti’n-Nâs, Lübnan-→→

namaz ve orucun kesreti cihetinden değil, belki ona inâyet olması cihetindedir; ve o inâyet, onun kalbindeki muhabbettir. Kıyâmette, namazları, oruçları ve sadakaları getirip mîzâna koyarlar; velâkin muhabbeti getirirler, teraziye sığmaz. Binâenaleyh asıl olan muhabbettir. Kendinde muhabbet görüyor isen, onu artır ve kendinde talepten ibaret olan sermayeyi gördüğün vakit, onu ara ve tezeyyüd eyle...⁹⁵

Hakîkî âşıklarda cehennem korkusu yoktur. Onlar için Cenâb-ı Hak eşsiz ve mükemmel bir sevgilidir, gönül tahtının yegâne sultanıdır. Bu anlayış; müminin Allah Te'âlâ karşısındaki havf ü recâ yani korku ve ümit arasındaki duruşunda, âşıklarda ümit (recâ) kanadının ağır basmasına sebep olmuştur. Zâhidlerde ise korku (havf) duygusu hâkimdir. Diğer taraftan âşıklar, yalnızca Allah'a kavuşmanın derdinde iken zâhidler, Allah korkusunun yanında bir de cehennem korkusu çeker. Onlar dünyayı ve dünya nimetlerini cehennem korkusundan dolayı terk eder, fakat bütün iştahlarını cennete saklarlar. Zâhidlerde, cehennem korkusunun yanında cennete karşı da aşırı bir istek vardır. Bu nedenle, gözleri Allah'tan başka hiçbir şey görmeyen âşıklar, zâhidleri tüccar ruhlu, menfaatçi ve iki yüzlü olmakla suçlarlar.

*On yedinci yüzyıl şairi Nâbî'nin bir gazelindeki;
Yok bî-garaz muâmele ehl-i zamânede
Kimse ibâdet itmez idi cennet olmasa⁹⁶*

beyti, insanların çoğunun ibadeti bir alışveriş gibi gördüklerini ve ibadetlerinin karşılığında Allah rızâsını değil de, cennetin anahtarını kazanma ümidi taşıdıklarını dile getirir ve bu durumu eleştirir. Hak âşıklarının ise tek derdi, Cenâb-ı Hakk'a kavuşmaktır. Bu nedenle onların gözleri ne cenneti, ne de cehennemi görür.⁹⁷ Yunus Emre, veciz ifâdeleriyle konuyu şöyle özetler:

*Ne tamuda yer eyledüm ne uçmakda köşk bağladum
Senin için çok ağladum bana seni gerek seni
Cennet cennet didükleri birkaç evle birkaç hûrî
İsteyene virgil anı bana seni gerek seni⁹⁸
Seni gördüm güneş gibi cennet bana zindan gibi
Cennetüne zâhidün ko uçmakda arzum yok durur
Yunus dahi âşık sana göster didârını ana
Yârüm dahi sensin benüm ayruk didârum yok durur⁹⁹*

Aslında, hem âşıklar, hem de zâhidler zümresinin amacı aynıdır, her ikisi de Allah'a yaklaşmak ister. Ancak her iki zümrenin bu amaç için seçtikleri yöntem ve gittikleri yol farklıdır. Âşıklar zümresi, Cenâb-ı Hakk'a ancak sevgiyle ulaşıla-

→ →

Beyrut, 1988, C. 2, s. 190, 228. hadis; Dücane Cündioğlu (hzl.), İmâm-ı Gazâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, y.y., t.y., C. 1, s. 109; Muhittin Uysal, Tasavvuf Kültüründe Hadis, Konya, 2001, s. 286; Süleyman Uludağ (hzl.), İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti- Şifâu's-Sâil, İstanbul, 1998, s. 117; Süleyman Uludağ (hzl.), Kelâbâzî, Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf, İstanbul, 1992, s. 116.

⁹⁵ Selçuk Eraydın (hzl.), Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-Fihî Mâ Fih, İstanbul, 1994, s. 193-194.

⁹⁶ Ali Fuat Bilkan (hzl.), Nâbî Divânı, İstanbul, 1997, C. 2, s. 1019, 4/757.

⁹⁷ Yeniterzi, agm., s. 47-48.

⁹⁸ Mustafa Tatçı (hzl.), Yunus Emre Divanı, Ankara, 1991, s. 254, 7-8/381.

⁹⁹ A.e., s. 72, 6-7/52.

bileceği görüşünü savunurken; zâhidler zümresi, Allah'a akıl yoluyla ve ibadetlerle ulaşılacağını iddia ederler. Bu farklılık, iki grubun birbirine muhâlefetini gündeme getirmiştir. İşte, divan edebiyatının önemli tiplerinden biri olan "zâhid-sûfî" tipi böylelikle şekillenmeye başlamış ve tarihî seyir içerisinde edebî metinlerdeki yerini almıştır.

Zühd hareketinin başlangıç safhasındaki durumuna dayanan bir zâhid tipini, Türk-İslam edebiyatının ilk ürünlerinden biri olan Kutadgu Bilig'de görmek mümkündür. Bu alegorik mesnevideki dört şahsiyetten biri olan Odgurmuş, kanaati ve âkıbeti temsil etmektedir.¹⁰⁰ Eserde kanaat, âkıbet, ibadet ve yapılan ibadeti halktan gizleyip münzevi bir hayat sürmek hakkında söylenen sözler; Odgurmuş'un, "zühd"ün temel manasına uygun olarak dünyadan el etek çekip ibadete yönelen, insanlardan kaçıp inzivaya çekilen bir zâhid olduğunu gösterir:

*Keçer dünya koğğıl tile 'ukbini
Kıdu birmese dünya koğğay sini*¹⁰¹

(Bu fânî dünyayı bırak, ukbâyı dile; sen dünyayı bırakmazsan, o seni bırakır.)¹⁰²

*Bu dünya işinge katılmış kişi
Kılumaz tapuğ birle 'ukbi işi*¹⁰²

(Bu dünya işine karışan kimse, aynı zamanda ibadet ve âhiret işini yerine getiremez.)

*Tapuđ kılgu halktın anı kizlegü
Öküş tã'at erse anı azlagu*¹⁰³

(İbadet kılmalı, fakat onu halktan gizlemeli; ibadet ne kadar çok olsa dahi, onu azımsamalıdır.)

*Kişi edgüsi kılsa tã'at tapuğ
Anı halkta kizler yapar bu kapuđ*¹⁰⁴

(İnsanların iyisi tâat ve ibadet ederken, onu halktan gizler ve kapısını kapatır.)

Eserin birkaç yerinde zâhid ismi de geçer. Hükümdar Kün-Toğdı, dağlara çekilip münzevî bir hayat sürmeyi tercih eden zâhid Odgurmuş'ı ısrarla şehre davet etse de, o bu teklifi kabul etmez.

*Özüng kıldı erse bu zahid atın
Atung boldı zahid özüng taç kıatın*¹⁰⁵

(Sen bu zâhid adını istediğın için, adın zâhid oldu ve kendin de dağlara çekildin.)

¹⁰⁰ Saadet Çağatay, "Kutadgu Bilig'de Odgurmuş'un Kişiliği", TDAY Belleten, 1967, s. 39-40.

¹⁰¹ Reşit Rahmeti Arat (hızl.), Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig I Metin, Ankara, 1999, s. 316/3087.

¹⁰² Beyitlerin günümüz Türkçesine aktarılmış şeklini, Reşit Rahmeti Arat (hızl.), Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig II, Ankara, 1998'den aynen aldık.

¹⁰² Arat (1999), s. 338/3340.

¹⁰³ Arat (1999), s. 328/3231.

¹⁰⁴ Arat (1999), s. 329/3232.

¹⁰⁵ Arat (1999), s. 394/3915.

*Seni men müsülman tususu için
Oķır men bu yirke ay zahid küçün*¹⁰⁶

(Ey zâhid, ben seni müslümanların istifâdesi için, ısrarla buraya çağırıyorum.)

Agop Dilâçar, Kutadgu Bilig İncelemesi'nde, Ogdurmuş'ı, Kutadgu Bilig'in zahit kahramanı¹⁰⁷ olarak tanıtır. Saadet Çağatay ise, Kutadgu Bilig'de Ogdurmuş'un Kişiliği başlıklı makalesinde, konuyla ilgili olarak şunları söyler:

“Ogdurmuş hakkında açık olarak bildiğimiz; Onun bir zahid olup münzevî hayata karar vermiş olması.

Hükümdarın üç kere onu davet etmiş olmasına rağmen, onun öbür üç tip üzerinde olan devlet işlerinden ve içtimâî hayattan ısrarla uzakta kalması.

Öğdülmiş'in ısrarla yanında kalmasını istemesine rağmen, kabul etmeyerek münzevî hayatta ölmesidir.”¹⁰⁸

Ogdurmuş örneği, tasavvufun doğuş döneminde geçirdiği ilk safha olan “zühd hareketi” ve o dönemin zâhidlik anlayışına yakın bir kişilik arz etmektedir. Bu örnek ile Osmanlı toplumundaki zâhid tipini karşılaştırdığımızda, zâhid kelimesinin zaman içerisinde ne kadar farklı bir anlam kazandığı ortaya çıkacaktır:

Bir zâhid modeli olan Ogdurmuş, kendini toplumdan soyutlayıp inzivaya çekilen ve dünya işlerinin insanı ibadetten alıkoyacağı gerekçesiyle münzevi hayatı tercih eden bir kişilik sergilemektedir. Divan şairinin her fırsatta yerden yere vurduğu zâhid tipi ise, toplumla iç içe bir karakterdir ve değil inzivaya çekilmek; devlet büyüklerine yaranmak, makam ve mevki sahibi olmak onun en temel gâyesidir. Ogdurmuş'da riya korkusuyla ibadetlerini halktan gizlemek gibi bir özellik dikkat çekerken, mürailik ve iki yüzlülük Osmanlı toplumundaki zâhid tipinin en belirgin özelliğidir.

Zâhid tipi, sadece Türk edebiyatının değil, başta İran edebiyatı olmak üzere bütün İslami edebiyatların ortak motiflerindedir. İslami edebiyatların hemen hepsinde, kendini rind, arif ve âşık addeden şairin her fırsatta ham sofu, kaba sofu olarak gördüğü zâhide çattığı görülür. Bu durum, sosyal hayattaki çatışmaların edebî metinlere yansımından ibarettir:

“Tortulu şarap içen ve bir renkte olan erlerin himmetine kulum... Yeşil giyen, fakat kalpleri kara olan tâifenin değil!” (Hâfız-ı Şirâzî)¹⁰⁹

“Ey emîr-i hac, bana cilvelenme, övünme. Çünkü sen evi görüyorsun, ben ev sâhibini görüyorum!” (Hâfız-ı Şirâzî)¹¹⁰

“Vâiz, yanımdan uzaklaş, beyhûde sözler söyleme... Ben artık tezvirlere kulak asacak adam değilim.” (Hâfız-ı Şirâzî)¹¹¹

“Camide, medresede, kilisede, ateşkedede hep cehennemden korkar ve cenneti ararlar. Allah'ın esrârına muttali olan kimsenin derûnunda ise bu tohum

¹⁰⁶ Arat (1999), s. 396/3929.

¹⁰⁷ A. Dilâçar, Kutadgu Bilig İncelemesi, Ankara, 2003, s. 152.

¹⁰⁸ Saadet Çağatay, agm., s. 41.

¹⁰⁹ Abdülbaki Gölpınarlı (çev.), Hafız Divanı- Şirazi, İstanbul, 1992, s.128, 1076/125.

¹¹⁰ Ae., s. 384, 3232/385.

¹¹¹ Ae., s. 384, 3229/383.

hiçbir zaman yeşermez.” (Ömer Hayyam)¹¹²

“Ey hâce! Yalnız bir dileğimizi kabûl et. Sesini kes; bizi Allah aşkına bırak. Biz dosdoğru gidiyoruz, fakat sen eğri görüyorsun. Git, gözlerini tedavi ettir. Bizi rahat bırak!” (Ömer Hayyam)¹¹³

Divan şiirinde, kendini rind addeden şairin, aslında müslüman olmasına rağmen, sırf zâhîde olan nefretinden dolayı başka bir dine mensupmuş gibi görüldüğüne şahit oluruz. Birtakım mecâzî ifâdelerde anlamını bulan bu dinde esas olan, sevgilinin rızâsını kazanmaktır. Âşığın din ve iman kavramları sevgili ve onun güzellik unsurlarından; mezhebi ise, sevgilinin meşrebinden ibarettir. Bu mezhepte şarap da helâldir. Bu dinin kiblesi meyhâne, kitabı sevgilinin yüzü, zikir ve tesbihi ise sevgilinin adı yahut eldeki kadehtir.

*Câm-ı mey tesbihim ü meyhânedür Beytü 'l-harem
Nâm-ı dilberdür zebânumda hemân evrâd olan
Figânî¹¹⁴*

Cennet sevgilinin kûyu, cennet zevki sevgilinin vuslatı, oradaki şerbetler şarap mukâbilidir. Tabîi bütün bu söylenenler, şairler arasında yaygın olan birtakım rumuz ve söz oyunlarına dayanmakta olup her biri te'vile müsâit birtakım esneklikler ihtivâ eden sözlerdir. Ancak zâhirî mana esas alındığı takdirde, âşık zâhîde göre, zâhid de âşığa göre günahkâr ve hatta kâfir durumuna düşecektir. Nitekim Necâtî Bey de, insanları sûfî ve mey-perest diye ikiye ayırarak bu durumun ezelden böyle takdîr edildiği inancını ortaya koyar:

*Halkın kimisi sôfî kimi mey-perest olur
Ey hâce bu muâmele rûz-ı elest olur¹¹⁵*

Örneklerden de anlaşılacağı üzere; mübalağalı ve sembolik bir din ayrılığı şeklinde sergilenen bu görüş farklılıkları, iki meşrep arasında çok ciddî sürtüşmelere sebep olmuş ve rind tipini temsil eden şair, zâhidin dinine ağır bir tarzda dil uzatmaktan kendini alamamıştır. Fuzûlî'nin şu gazeli bu konuda son derece cüretkâr ifadelerle doludur:

*Gönül tâ var elünde câm-ı mey tesbîhe el urma
Namâz ehline uyma anlarınla durma oturma
Egilüp secdeye salma ferâgat tâcını başdan
Vuzûdan su sepüp râhat yuhusun gözden uçurma
Sahın pâ-mâl olursan bûriyâ tek mescide girme
Ve ger nâcâr girsen anda minber kimi çoh durma
Müezzin nâlesin alma kulağa düşme teşvişe
Cehennem kapusın açdurma vâizden haber sorma
Cemâat izdihâmı mescide salmış kûdüretler
Kûdüret üzre lûtf it bir kûdüret sen hem arturma
Fuzûlî behre virmez tâ 'at-i nâkıs nedür cehdün
Kerem kıl zerki tâ 'at sûretinde hadden aşurma¹¹⁶*

¹¹² Abdullah Cevdet ve diğ., age., s. 54/56.

¹¹³ Abdullah Cevdet ve diğ., age., s. 43/5.

¹¹⁴ Abdülkadir Karahan (hzl.), Figânî ve Divançesi, İstanbul, 1966, s. 94, 3/LXIV.

¹¹⁵ Ali Nihat Tarlan, Necâtî Beg Divanı, Ankara, 1992, s. 195, 1/100.

Görüldüğü gibi; divan şairi, zâhid tipine karşı duyduğu nefret ve husumet sebebiyle zaman zaman dinî değerlere dil uzatacak kadar cüretkâr ifadeler kullanabilmiştir. Bu tarz söyleyişler, sosyal hayatta iki meşrep erbabı arasında çok ciddi sürtüşmeler olduğunu gösterir.

Divan şiirindeki zâhid motifi dikkatle incelendiği zaman, bu tür şiirlerde oldukça güçlü bir sosyal tenkidin yer aldığı görülür. Divanlarda ve bazı mesnevîlerde zâhid tipine karşı gösterilen bu olumsuz tavırlar, dinin istismara açık olduğu devirlerde, birtakım maddî menfaatleri için ortalığı karıştıran fırsatçılara karşı oluşturulan bir tenkit mekanizması olarak düşünülebilir.¹¹⁷

Osmanlılar gerek devlet, gerekse halk olarak dine saygı gösteren, dinî değerlere önem veren bir toplumdur ve bu toplumda dindar insanlar daima hürmet ve itibar görmüştür. Ancak devlet gayr-i müslimlerin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla, müslümanlara yasak olması şartıyla şarap ticaretine ve meyhânelerin açık kalmasına hemen her dönemde izin vermiştir. Bununla beraber; şarap, başta saray olmak üzere devletin üst kademesindeki bazı idarecilerden başlayarak bazı müslümanlar tarafından da kullanılmıştır. Üstelik devletin, “Hamîr Eminliği” adıyla şarap ticaretini ve vergilerini kontrol eden bir de resmî kuruluşu bulunmaktaydı. Böylece, meyhâne adı verilen mekânlar hemen her devirde yerleşim merkezlerinin belirli bölgelerinde faaliyet göstermiş, dindar halk ve özellikle de mutaassıp çevreler bu mekanların müdâvimleri ve müptelâlarıyla türlü şekillerde mücadele etmişlerdir.

Gerçekte öyle olsun veya olmasın kendini rind-âşık, dolayısıyla da şaraba düşkün olarak tavsif eden şairler; kendilerine bu yolda engel teşkil eden halka bir şey diyemeyecekleri için, şiirlerinde, sofu görünen tipleri hedef almış ve sürekli onlara sataşmışlardır. Fakat, bu tarz şiirlerin asıl maksadının, bir edebî geleneği yaşatmak ve edebî sembolleri kullanarak bir tenkit mekanizması oluşturmak olduğunu düşünmek daha mantıklıdır. Aksi takdirde; şuarâ tezkirelerini dolduran yüzlerce şairi dinsizlikle itham etmek, en azından şeyhülislâmlık ve benzeri meslekleri gereği mütedeyyin olması gereken şairleri yok saymak gerekecektir.¹¹⁸

Osmanlı toplumunda, şairlerin bu tarz tenkitlerine maruz kalan zâhid tipinin en belirgin özelliklerini, on yedinci yüzyılda “Fakılar” adıyla da bilinen “Kadıızâdeliler” grubunda görmek mümkündür:

IV. Murad (1623-1640)¹¹⁹, Sultan İbrahim (1640-1648)¹²⁰ ve IV. Mehmed (1648-1687)¹²¹ devirlerinde görülen Kadıızâdeliler hareketi, adını IV. Murad dönemi vâizlerinden Kadızâde Mehmed Efendi’den (ö. 1045/1635) almıştır. Mehmed Efendi ile, dönemin tanınmış Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî arasında önce fikrî seviyede başlayan tartışmalar, sonradan şiddetlenmiş, sosyal

→ →
¹¹⁶ Tarlan (1998), s. 610-613.

¹¹⁷ Ahmet Atilla Şentürk, Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Süfi Yahut Zâhid Hakkında, İstanbul, 1996, s. 2-9.

¹¹⁸ Şentürk (1996), s. 13-15.

¹¹⁹ Tarihler, söz konusu padişahların, saltanat yıllarını göstermektedir. Mustafa Armağan (hzl.), Anthony Dolphin Alderson-Bütün Yönleriyle Osmanlı Hanedanı, y.y., t.y., C. 2, s. 201-202.

¹²⁰ Armağan, age., C. 2, s. 201-202.

¹²¹ Armağan, age., C. 2, s. 201-202.

ve dinî hayat yanında devletin temel kurumlarını da etkisi altına alacak kadar genişlemiştir. Kadızâdeliler hareketinin amacı; İslâm'ı Kurân-ı Kerîm ve Resûl-i Ekrem'in sünneti dışındaki bid'at sayılan bütün unsurlardan arındırmak ve bu zihniyeti devletin bütün kademelerine yaymak olarak özetlenebilir. Kadızâde Mehmed Efendi ile Abdülmecid Sivâsî arasında cereyan eden tartışmaların konusu, bu hareketin temelini teşkil etmiştir. Bu tartışmaları; tasavvufî düşünce ve uygulamalarla ilgili meseleler (sûfilerin semâ' ve devranının câiz olup olmadığı, zikir ve musiki konuları), dinî inanış ve ibadetlerle ilgili meseleler (aklî ilimleri okumanın câiz olup olmadığı, ezan, mevlid ve Kurân-ı Kerîm'in makamla okunmasının câiz olup olmadığı, Hızır'ın hayatta bulunup bulunmadığı, Firavun'un imanla mı yoksa imansız mı öldüğü, Hz. Peygamber zamanından sonra ortaya çıkan bid'atları terk etmenin şart olup olmadığı, kabir ziyaretinin câiz olup olmadığı, vb.), içtimâî ve siyâsî hayatla ilgili meseleler (Tütün ve kahve gibi keyif verici maddelerin kullanılmasının haram olup olmadığı, rüşvet almanın mahiyeti ve hükmü, vb.) olmak üzere üç ana grupta toplayabiliriz. Bu tartışmalarda Mehmed Efendi ve taraftarları; semâ' ve devran, aklî ilimlerin tahsili, ezan, mevlid ve Kur'an-ı Kerim'in makamla okunması, türbe ve kabir ziyareti, tütün ve kahve içilmesi gibi konularda olumsuz bir tavır almış, bunların hepsinin haram olduğunu savunmuşlar; ayrıca Hızır'ın hayatta olmadığını, Resûl-i Ekrem'in ebeveyninin imansız öldüğünü, Firavun'un imanının geçersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Abdülmecid Sivâsî ve takipçileri ise, bu ve benzeri meselelerin hepsinde aksi istikamette fikir beyan etmişlerdir. Kadızâdeliler bir taraftan da tasavvuf ehline karşı sert tavır almışlar ve cami kürsülerinden halkı tahrik etmişlerdir. Fikir tartışmalarında fazla başarılı olamayan Kadızâdeliler, seslerini duyurabilmek için, zaman zaman bazı taşkınlıklara da sebep olmuşlardır. 1061/1651'de Sadrazam Melek Ahmed Paşa'dan aldıkları izinle Demirkapı yakınlarındaki Halvetî Tekkesi'ni basıp devrân eden dervişleri dağıtmaları, bu taşkınlıklardan biridir. Kadızâdelilerin saraydaki nüfuzu, hâmilelerinin çoğunun katledildiği Çınar Vak'asına (1066/1656-Vak'a-i Vakvakiyye) kadar sürmüştür. Kadızâdeliler hareketi esas itibariyle İstanbul'da gelişmiş olup Anadolu'da, Evliyâ Çelebi'nin 1065/1655 yılında Bitlis'te Kadızâdeliler fırkasından geçinen bir kişiden bahsetmesi dışında örneklerine rastlanmaz. Kadızâdelilerin tartıştıkları konular, genellikle düzenli ve sistemli bir programa dayanmayıp halk arasında yaygın olan inanç ve düşüncelere tepki mahiyetindedir. Bu meselelerin çoğu, özellikle de bid'at konusu yeni bir tartışma mevzuu olmayıp daha önceden İslâm ulemâsı arasında tartışılmış ve çeşitli eserlerde işlenmiştir. Kadızâdeliler, yaşadıkları dönemde, tenkit ettikleri meselelere tasfiyeci bir tutumla yaklaşmışlar, bütün bid'atları gerekirse şiddet kullanarak ortadan kaldırmayı amaçlamışlardır. Ancak emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker prensibini zorla uygulamaya çalışmaları devlet düzenini tehdit ettiği için, siyâsî otorite bu duruma müsaade etmemiştir. Böyle bir hareketin benzerlerine çeşitli dönemlerde Osmanlı Devleti'nin farklı bölgelerinde rastlamak mümkündür.¹²²

Kâtip Çelebi, Mizânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ahak adlı eserinde, Kadızâde Mehmed Efendi ile Abdülmecid Sivâsî arasındaki tartışmalara da yer verir ve aralarındaki tartışmalarda her iki tarafın da ifrat ve tefrit yoluna gittiğini, bu tartış-

¹²² Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2001, C. 24, s. 100-102.

maların aslında taassuptan doğma bir kuru kavga olduğunu, bu tür taassup kav-galarından türlü fesatların doğabileceğini, bu nedenle taraflardan herhangi birini tutmanın doğru olmadığını söyler.¹²³

Osmanlı toplumunda her ne kadar dindar olmak bir fazilet olarak değerlendirilse de; halkın, zâhid tipinin sosyal hayattaki örneklerinden olan Kadızâdelilerin sergilediği cahilce bir dindarlık anlayışına ve yobazlığa karşı tahammülü yoktur. Evliyâ Çelebi'nin; Bitlis Kalesi'nin alınmasından sonra, Abdal Hân'ın kütüphane ve eşyalarının ordu içinde müzâyede ile satılması bahsinde anlattığı, yukarıda da bahsettiğimiz Kadızâdeliler fırkasından bir kişinin sergilediği tavrı oldukça ilginç ve bir o kadar da komiktir:

"{Ve mine'l-acâ'ib da'vâ-yı udhike-i garîbe} Bir mürâî muta'assıbîn ü sabî-perest ya'nî mahbûb-dostların Kadızâdeli fırkasından geçinen bir nâmerd-i zemmâm ü nemmâm ve fassâl ü deccâl u ribâ-hor u cüvân-dost ve cüvân-merg afacân u mezmûm cehele-i cihân olan bir hümel ü mühmel ü müsta'mel ve mâ-der be-hatâ kim tâ'ife-i münkirînden iken tama'-ı hâma düşüp bir sihr-âsâr Şâhnâme'yi mezâd-ı sultânîde bey'-i men-yezîd edüp bin altı yüz guruşa {Şâhnâme} alup üzerine yazılmışken {herîf-i zarîf} haymesine varup 'Tasvîr haramdır' deyüp cümle sahâyiflerde olan tasvîrâtı temâşâ ederken ba'zı tasvîr-i sihr-âsârların gözlerin çıkarır şeklinde ol sûretlerin nergis gözlerin Etrâk bıçağıyla hakk ederken her varağı delik delik delmiş ve ba'zı tasvîrleri bıçağıyla boğazladım zu'mıyla boğazlarından çizmiş ve ba'zı mahbûb u mahbûbe tasvîrâtın ol musanna' çehrelerin ve cümle libâsların ağızındaki mekrûh balgamı ve tükürüğüyle telvîs edüp böyle zî-kıymet kitâbın her varakın üstâd bir ayda hâsil etmemişken bir ânda ağızı salyalarıyla mülevves eder.

Ertesi dellâliye akçesin taleb etmeğe vardıkda 'Ben nideyim suratlı papas kitabın, surat harâmıdır.' deyü almayup, 'Cümle suratların bozдум' deyü Şahnâme-i şâhânşâhı dellâlin üstüne atar.

Dellâl kitabı açar, bakar, görürse kim bir sûret kalmamış, deyyâr 'Bre ümet-i Muhammed! Bu Şâhnâme'yi görün, bu zâlim neylemiş!' deyü feryâd eder.

Herîf-i zarîf eydür: 'Ey bürâderüm {hoş etdüm}. Tire şehrinde şeyhimin dediği gibi nehy-i münker eyleyüp hemân bir sûret alıkoydum. O da benim Tire şehrinde bir sevgili oğlanım var idi, anın sûretine benzediği için bozmadım.' dedikde hemân dellâl-ı bî-mecâl gördü kim ceng [ü] cidâl etmeğ ile olmaz. Hemân Paşa'ya gelüp herîf-i mezbûrdan şikâyet edüp 'Dâd u feryâd ey vezîr-i dilîr!' {dedi}.

Der-beyân-ı şikâyet-i da'vâ-yı acîbe

Dellâl eydür: 'Sultânım, şu Şâhnâme'yi Hakkarî Beği kethudâsı Çulemerik Kal'alı Hân Murâd Beğ bin dörd yüz guruşa mezâd-ı sultânîde alup kabz etmişken bir Tireli Hacı Mustafa bin altı yüz guruşa alup kabz edüp üç gice kitâb kendüde yatup meğer herîf Kadızâdeli imiş, 'Tasvîr harâmıdır' deyü cümle sûretlerin gözlerin delüp ve bıçağıyla boğazladım deyüp her tasvîrleri pâbuç süngeri ile {silüp} bu Şâhnâme-i zî-kıymetin elli meclis tasvîrlerin telvîs edüp kitâbı bî-kıymet etdiğinden mâ'adâ benim bu kadar dellâliyeme gadr etdi.' deyü

¹²³ Orhan Şaik Gökyay (hızl.), Kâtip Çelebi, Mizânü'l-Hak Fi İhtiyârî'l-Ahak, İstanbul, 1993, s. 108-109.

Şâhnâme'yi Paşa'nın huzûruna bırağup, Paşa Şâhnâme'yi gördükde bir nağme âh edüp erbâb-ı dîvâna gösterdi.

Cümle huzzâr-ı meclis herîf-i mezbûra Fir'avn u Yezîd ve Hâmân u Mervân ve Kârûn u Ebû Cehil ve Ebû Leheb u Bel'am ibn Bâ'ûr la'netin üzerine okudular.

Dellâl yine eydür: 'Sultânım, amân benim dellâllığıma gadr olmasın' dedikde paşâ-yı zorkâr eydür:

'Bre dellâl-ı fâriğ-bâl-i tâlib-i vebâl! Senin dellâlığına gadr etmemiş, mâl-ı pâ-dişâhiye gadr etmiş. Tiz ol Tireli Hacı'yı getirsinler.' Dedikde herîf-i zarîf-i sâhib-i telvîsi keşân-ber-keşân sürüyerek sille vü sadme püşt ü pâ urup fakîri kirşend u kettân gibi döğerek paşanın huzuruna getirüp,

'Bre âdem niçün bu kitâbı böyle etdin?' deyince,

Herîf eyitdi: 'O kitâb mıdır, papas yazısıdır. Nehy-i münker edüp eyi edüp bozdum.' dedikde,

Paşa eydür: 'Sen nehy-i münker etmeğe me'mûr değilsin, ammâ ben icrâyı hükûmet edeyim ki mezâd-ı sultânîde iki bin guruşa çıkmış kitâbı bozmağı ben sana göstereyim. Al aşağı şunu' dedikde bir kapıkulu yeniçeri 'bism' dedikde herîfe cellâd-ı mirrihler amân vermeyüp yetmiş çeprâst deynek urup bin altı yüz guruşu andan kadîr Bitlîs hükûm edüp mîrî için tahsîl olunup dellâla on guruş verdiler ve pejmürde olan Şâhnâme'yi herîf-i mücrimin eline verdiler ve ordudan taşra sürdüler."¹²⁴

Bu hadise; o devirde sanata ve kitaba verilen değeri gösterdiği gibi, toplumun kaba sofı, yobaz gibi adlarla tavsif edilen kişilere karşı nasıl bir tavır sergilediğine işaret etmesi bakımından da önemlidir. Metinde de görüldüğü gibi, Evliyâ Çelebi'nin türlü küfürlerle söz konusu ettiği bu tip; divan şairinin de şiddetle karşısında durduğu, sanat zevkinden mahrum, son derece kaba ve tutucu saplantıları olan, her türlü yeniliğe karşı, üstüne vazife olmadığı halde, gûyâ insanları kötülükten men etmeye çalışan, dinin hakikatine bir türlü eremediği için kabukta kalan ve bu nedenle dini kendi dar zihniyetine göre yorumlayan, kendi anlayışına ters düşen her şeye şiddetle karşı çıkıp müsâmahasız davranan ve şairlerin kaleminden daha pek çok olumsuz vâsıfını duyduğumuz zâhid tipinin ta kendisidir. Nitekim on yedinci yüzyılda, Kadızâdelilerin de etkisiyle, terör denecek kadar tehlikeli boyutlara ulaşan birtakım sosyal hadiseleri idrak eden Nev'izâde Atâyî (1583-1635)¹²⁵, gerek hamsesini oluşturan mesnevilerinde ve gerekse diğer eserlerinde, dindar görünen fakat aslında dini menfaatlerine alet eden, çevresindekileri tenkit ederek dikkat çekmeyi amaçlayan bu tip şahıslara sık sık değinerek bu konuda adeta bir karşı cephe açmıştır:

Mesela Nefhatü'l-Ezhâr adlı mesnevîsinde, kürsüde halka hitap ederken âşıklara sataşan, nezâket kâidelerini aşarak kaba sözler söyleyen, cehennemden sanki kendi fırınıymış gibi bahsederek oraya dilediğini sokup dilediğini çıkararak bir vâizi şöyle tasvir eder:

¹²⁴ Yücel Dağı, Seyit Ali Kahraman (hzl.), Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi-Evliyâ Çelebi bin Dervîş Mehmed Zillî, IV. Kitap, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini, İstanbul, 2001, s. 155-156.

¹²⁵ Hüseyin Ayan ve diğ. "XVII. Yüzyıl Divan Nazım ve Nesri", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul, 1987, C. 5, s. 127.

Vâiz-i şehriûn dahı ta'nı belâ
Her sözi bir neşter-i tîz-i cefâ
 Kürsî-yi va'zında bahâne bulur
 Üstümüze turma havâle olur
Ebr-i bahâr u meh-i gerdûn-sıfat
Kübi yur üstüne çıkar 'âkıbet
 Biz koduk âdem yirine anı hep
 Söylemez âdem gibi ol bî-edeb
İşler ider âşık-ı dürdî-keşe
Gâh çeker gâh sokar âteşe
 Furnı idi tut ki cehennem anuñ
 Tâbesi içinde bu 'âlem anuñ
Nice kefen soyucu nebbâşlar
Keşf-i kubûr itmege mâlik geçer
 Bakma riyâzetdeki da'vâsına
 Aş yirerler ölü halvâsına
Mürhim olur dirhem ü kîrât için
Biri birin öldürür iskât için
 Hisse-i iskât için az u çok
 Düşse tarikatden eger bâki yok
Seg gibi kurbân etine diş biler
El alanuñ ayagın almak diler
 Nâmını çekmede Hüdâilerün
 Dâd elinden bu mürailerün
Dilde tolu hubb-ı direm muhteft
*Zikr-i hafı yirine şirk-i hafı*¹²⁶

Bu parçaya göre; kerâmet davası güden vâiz, aslında kefen soyacak ve bir ölü çıksa da helvasını yesek diyecek kadar aşağılık bir karaktere sahiptir. O ve arkadaşları, ıskat parasını kapmak için birbirine girer, kurban eti yemek için diş biler, kendisini şeyh sanıp el almaya kalkanın ayağını alır, hakikaten tarikat ehli olanlara da dil uzatır, zikr-i hafı çektiği iddiasındadır, fakat paraya düşkünlüğü sebebiyle kendisinde şirk-i hafı vardır.¹²⁷

Atâyî; sözde dindar geçinen, fakat aslında kendisine mezar bekçiliği dahi emanet edilemeyecek kadar zayıf karakterli olan bir softa¹²⁸ tipini de Sohbetü'l-Ebkâr adlı mesnevisinde şu sözlerle tanıtır:

Hırka vü tâc-ıla nice ebter
Da'vî-i keşf ü kerâmet eyler
 Kendüzin itdi sûret-bâz gibi
 Hırkasın cübbe-i tâs-bâz gibi

¹²⁶ Şentürk (1996), s. 23'ten; Nev'izâde Atâyî, Nefhatü'l-Ezhâr, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., Nr. 2872, yk., 49^a.

¹²⁷ Şentürk (1996), s. 22.

¹²⁸ "Mederese öğrencisi, ilmiye mensubu, molla, dindar kişi, bir düşünceye bağnazca bağlanan kimse hakkında kullanılan bir terim." Seyfullah Sevim, "Softa", Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, C. 7, s. 219.

*Hokka-i şu 'bededür tâcı anuñ
 Hep tenezzül ola mi 'râcı anuñ
 Aña misvâk ü dehân-ı pür-lâf
 Oldı ferrâşe vü cârûb-ı güzâf
 Makbere bekçisi nâmın takınur
 Meyyiti biri birinden sakınur
 Yok yire bekler o nebbâş-ı denî
 Kim inanur aña tâze kefeni
 Ekl için şeklini tagyir eyler
 Gürbe-i 'âbidi¹²⁹ tasvîr eyler
 Açılur keşf ü kerâmâtından
 Tuyulur kizbi hikâyâtından¹³⁰*

Dikkat edilecek olursa; zâhid-sûfî tipinin sosyal hayattaki örneklerini gösteren bu metinlerde de, tıpkı gazellerde olduğu gibi, alaycı bir üslûp hâkimdir. Zâhidi anlatan müellif yahut şair, onun bütün vasıflarını gözler önüne serip küçük düşürmek ve nefret ettiği bu insan tipiyle alay etmek gayretindedir. Böylece, bir bakıma halkı rind-âşık-arif tipi aleyhine kışkırtan kaba sofulardan intikam alınmakta, en azından onlara karşı bir tenkit cephesi oluşturulmaktadır.

Osmanlı toplumundaki zâhid-sûfî tipinin sosyal hayatta dikkat çeken ve en çok eleştirilen özelliklerinden biri de; kürsülerde halkı men ettikleri bazı fiilleri kendilerinin gizli saklı yerlerde icrâ etmeleri ve itibarlarını kaybetme korkusuyla, kılık değiştirerek eğlencelere katılmalarıdır. On altıncı yüzyıl şair, münşî ve şuarâ tezkiresi yazarı Âşık Çelebi'nin (Prizren 1520-Üsküp 1572), şair Mahremî'den (İstanbul ?-1535) bahsederken kullandığı şu ifadelerden, zaman zaman bazı mol-la ve müderrislerin gizlice Galata'ya geçip çeşitli eğlencelere katıldıkları anlaşıl-maktadır:

“(…) Ol târîhlerde Şahn müderrislerinden Pîrî Paşa-zâde Meĥmed Çelebi ve Aşçı-zâde Ĥasan Çelebi kâfirleruñ Kızıl Yumurda Bayramı günü tebdîl-i şüret idüp Ĥalaţaya gelüp bir şüretle kiliseye girdiklerinde Maĥremî de devşürüp;

*Ĥalaţaya şanem seyrine gelmiş
 Sitanbuldan bir iki dîn ulusı*

kıt'asın didükde Paşa-zâde kâğıya ĥaber gönderüp 'azl itdürdi ba'de yine anlara varup i'tizâr idüp tâyib oldı anlaruñ şefâ'atiyle yine nâyib oldı.”¹³¹

Yukarıdan itibaren sıraladığımız örnekler tetkik edildiğinde; divan şairinin “zâhid, sûfî, vâiz, fakih, hâce, şeyh, molla, zühd ehli, imam, nâsîh, hatib” gibi sözlerle kimleri kastettiği ve bu kişilerin sosyal hayatta nasıl bir yer tuttuğu açıkça anlaşılacaktır.

¹²⁹ “Dinen evde beslenmesi helâl hayvanlardan sayıldığı ve Hz. Peygamber'in, sırtını sıvazladığı gibi inançlar sebebiyledir ki, 'kedi' İnan ve Türk edebiyatlarında 'gürbe-i zâhid' vb. terkiplerle çokça kullanılır. Elini kulağına götürmesi gibi hareketleri sebebiyle de, rûhuna inmeden sadece şekil itibarıyla ibadet edenlerden kinâye olmak üzere Hâfız, bir beytinde; 'Zâhidin kedisi de ibadet eder ama aldanma.' der. Nizâmî de kediyi, kendine tapma sembolü olarak kullanır: 'Kedi gibi ne vakte kadar kendine taparsın; bundan vazgeç ki, kurtulasın.' ” Şentürk (1996), s. 24.

¹³⁰ Muhammet Yelten (hzl.), Nev'izâde Atâyî, Sohbetü'l-Ebkâr, İstanbul, 1999, s. 130.

¹³¹ Âşık Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, İÜ Ktp. TY., Nr. 2406, yk. 146^a.

SONUÇ:

“Zâhid-sûfi” kelimeleri tarihi seyir içerisinde birtakım anlam değişikliklerine uğramıştır. Bu kelimelerle ifade edilen insan tipleri; başlangıçta olumlu özelliklere sahipken, zaman içerisinde menfi niteliklerle anılır olmuştur. Zühd hareketinin başlangıç safhasındaki bir zâhid tipi veya Kutadgu Bilig’deki zâhid tipi ile Osmanlı toplumundaki zâhid tipi, karakter olarak, neredeyse tamamen birbirine zıt iki kutbu temsil etmektedir. Bu durum, söz konusu kelimelerin zaman içerisinde uğradığı anlam değişikliğinden ve sosyal hayattaki farklı yorumlarından kaynaklanmaktadır.

Kaynaklar:

- » ACLÜNİ, Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Amme'stehera Mine'l-Ehâdisi Alâ Elsineti'n-Nâs, Lübnan-Beyrut, 1988, C. 2.
- » AK, Coşkun, Bağdatlı Rûhî (Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divan'ından Seçmeler), Bursa 2000.
- » ALGAR, Hamid, “Molla”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2005.
- » ARAT, Reşit Rahmeti (hzl.), Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig I Metin, Ankara 1999.
- » ARAT, Reşit Rahmeti (hzl.), Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig II, Ankara 1998.
- » ARMAGAN, Mustafa (hzl.), Anthony Dolphin Alderson-Bütün Yönleriyle Osmanlı Hanedanı, y.y., t.y., C. 2.
- » ARSLAN, Mehmet, Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri, İstanbul 2000.
- » ÂŞİK ÇELEBİ, Meşâ'irü's-Şu'arâ, İÜ Ktp. TY., Nr. 2406, yk. 146a.
- » AYAN, Hüseyin-Hamit Bilen Burmaoğlu-Gönül Ayan-N. Ziya Bakırcıoğlu, “XVII. Yüzyıl Divan Nazım ve Nesri”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1987, C. 5.
- » Bi-Hâşiye El-Mushafü's-Şerîf, Beyrut 2000.
- » BİLKAN, Ali Fuat (hzl.), Nâbî Divanı, İstanbul 1997, C. 2.
- » CAN, Şefik, Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi, İstanbul 2004.
- » CEBECİOĞLU, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara 1997.
- » CEVDET, Abdullah-Hüseyin Daniş-Hüseyin Rifat, Ömer Hayyam, Rubâiler, İstanbul 2000.
- » ÇİLACI, Osman, “Vâiz”, Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, C. 8.
- » COŞKUN, Ali Osman (hzl.), Abdülâhad Nürî Divanı, İstanbul 2001.
- » CÜNDİOĞLU, Düccane (hzl.), İmâm-ı Gazâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, y.y., t.y., C. 1.
- » ÇAĞATAY, Saadet, “Kutadgu Bilig’de Oğurmuş’ın Kişiliği”, TDAY Belleten, 1967.
- » ÇANTAY, Hasan Basri, Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, İstanbul 1972, 3C.
- » ÇAVUŞOĞLU, Mehmet-M. Ali Tanyeri (hzl.), Hayretî Divanı, İstanbul 1981.
- » ÇAVUŞOĞLU, Semiramis, “Kadizâdeliler”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2001, C. 24.
- » DAĞLI, Yücel-Seyit Ali Kahraman (hzl.), Evliya Çelebi Seyahatnâmesi-Evliya Çelebi bin Derviş
- » DEVELLİOĞLU, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara 1996.
- » DİA, “Hoca”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1998, C. 18.
- » DİLÂÇAR, Agop, Kutadgu Bilig İncelemesi, Ankara 2003.
- » DOĞAN, Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul 1996.
- » DÖNDÜREN, Hamdi, “Fakih”, Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1999, C. 2.
- » EMİROĞLU, İbrahim, “Vera”, Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, C. 8.
- » ERAYDIN, Selçuk (hzl.), Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-Fihî Mâ Fih, İstanbul 1994.
- » ERAYDIN, Selçuk, Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları, İstanbul 1997.
- » ERAYDIN, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 2001.
- » ERGİN, Muharrem (hzl.), Kadî Burhaneddin Divanı, İstanbul 1980.
- » GÖKYAY, Orhan Şaik (hzl.), Kâtip Çelebi, Mizânü'l-Hak Fî İhtiyârî'l-Ahak, İstanbul 1993.
- » GÖLPINARLI, Abdülbaki (çev.), Hafız Divanı-Şirazi, İstanbul 1992.
- » GÖLPINARLI, Abdülbaki, Fuzûlî Divanı, İstanbul 1948.
- » İPEKTEN, Halûk (hzl.), Nâilî-Kadîm Divanı-Edisyon Kritik-, İstanbul 1968.
- » İPEKTEN, Halûk-Mustafa İsen-Turgut Karabey-Metin Akkuş, XVI. Yüzyıl Divan Nazmı (Devam) ve Nesri; Büyük Türk Klasikleri, İstanbul 1986, C. 4.
- » İSEN, Mustafa (hzl.), Usûlî Divanı, Ankara 1990.
- » İZ, Mahir, Tasavvuf, İstanbul 1969.
- » KARA, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 2003.
- » KARACAN, Turgut (hzl.), Bosnalı Alaeddin Sâbit-Divan, Sivas 1991.

- » KARAHAN, Abdülkadir (hzl.), Figânî ve Divançesi, İstanbul 1966.
- » KARAMAN, Hayreddin, "Fakih", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1995, C. 12.
- » KAVRUK, Hasan (hzl.), Şeyhülislâm Yahyâ Divanı, Ankara 2001.
- » KAYA, Önal (hzl.), Ali Şîr Nevâyî, Fevâidü'l-Kiber, Ankara 1996.
- » KEMİKLİ, Bilâl (hzl.), Sun'ullâh-ı Gaybî Divânı (İnceleme-Metin), İstanbul 2000.
- » KONYALI Mehmed Vehbî ve Sûdî-i Bosnevî, Hâfız Divanı Şerhi, İstanbul 1288, C. 1.
- » KÜÇÜK, Sabahattin (hzl.), Bâkî Divanı, Ankara 1994.
- » KÜÇÜKAŞCI, Mustafa Sabri, "İmam", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, C. 22.
- » KÜLEKÇİ, Numan-Turgut Karabey (hzl.), Erzurumlu İbrahim Hakkı, Divan, Erzurum 1997.
- » KÜRKÇÜOĞLU, Kemâl Edîb (hzl.), Fuzûlî, Rind ü Zâhid, Ankara 1956.
- » MACÎT, Muhsin (hzl.), Nedîm Divanı, Ankara 1997.
- » Mehemed Zillî, IV. Kitap, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini, İstanbul 2001.
- » MENGİ, Mine (hzl.), Mesîhî Divanı, Ankara 1995.
- » MENGİ, Mine, Divan Şiiri Yazıları, Ankara 2000.
- » MUALLİM NÂCÎ, Lugat-ı Nâcî, v.y., t.y.
- » MUHAMMED FUÂD ABDÛLBÂKÎ (hzl.), El-Mu'cemü'l-Müfehres Li-Elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm
- » MÜTERCİM ASİM EFENDİ, Kamus Tercümesi, İstanbul 1304.
- » NEV'İZÂDE ATÂYÎ, Nefhatü'l-Ezhâr, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., Nr. 2872, yk., 49a.
- » ÖZALP, Ahmed, "Zâhid", Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, C. 8.
- » ÖZALP, Ahmet "Şeyh", Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, C. 7.
- » ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, "Züh'd", MEB İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1993, C. 13.
- » PAKALIN, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1971.
- » PALA, İskender, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 2000.
- » SAKALLI, Talat, "Hatîb", Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, C. 3.
- » SERDAROĞLU, Ahmed (ter.), İmam Gazâlî, İhyâ Ulûmi'd-dîn, İstanbul 1975, C. 4.
- » SEVİM, Seyfullah, "Softa", Şâmil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, C. 7.
- » SUCU, Nurgül, Sâlim, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve 'Rind ü Zâhid' Tercümesi (İnceleme-Metin), Selçuk Üniversitesi SBE Yayınlanmamış YLT, Konya 2004.
- » ŞEMSEDDİN SÂMÎ, Kâmus-ı Türkî, İstanbul 1317.
- » ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ, Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Rakîb'e Dâir, İstanbul 1995.
- » ŞENTÜRK, Ahmet Atillâ, Klâsik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sûfî Yahut Zâhid Hakkında, İst.1996.
- » TARLAN, Ali Nihat (hzl.), Zâti Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı, C. 2, İst.1970.
- » TARLAN, Ali Nihat, Fuzûlî Divanı Şerhi, Ankara 1998.
- » TARLAN, Ali Nihat, Necâtî Beg Divanı, Ankara 1992.
- » TATÇI, Mustafa (hzl.), Yunus Emre Divanı, Ankara 1991.
- » TİMURTAŞ, Faruk Kadri, Osmanlı Türkçesi Metinleri, İstanbul 1996.
- » TOLASA, Harun, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 2001.
- » TULUM, Mertol (hzl.), Yusuf Sinan Paşa-Tazarru'nâme, Ankara 2001.
- » ULUDAĞ, Süleyman (hzl.), Abdülkerim Kuşeyrî, Tasavvuf İlmine Dâir Risâle, İstanbul 1999.
- » ULUDAĞ, Süleyman (hzl.), İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti- Şifâu's-Sâil, İstanbul 1998.
- » ULUDAĞ, Süleyman (hzl.), Kelâbâzî, Doğu Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf, İstanbul 1992.
- » ULUDAĞ, Süleyman, İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef-Kelâm-Tasavvuf-Felsefe), İstanbul 1999.
- » ULUDAĞ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2001.
- » UYSAL, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, Konya 2001.
- » YELTEN, Muhammed (hzl.), Nev'izâde Atâyî, Sohbetü'l-Ebkâr, İstanbul 1999.
- » YENİTERZİ, Emine, "Mevlânâ'nın Eserlerinde Âşık ve Zâhide Dair Görüşler", Kültür, Üç Aylık Kültür Sanat Araştırma Dergisi-Hz. Mevlânâ Özel Sayısı, İstanbul Kış 2006, S. 5.