

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU  
T Ü R K T A R İ H K U R U M U

---

ISSN 0041-4255

# BELLE TEN

DÖRT AYDA BİR ÇIKAR

Cilt : LXXVIII

Sa. 283

Aralık 2014

ANKARA - 2014

### **Kitap Tanıtma:**

MUHSİN KEYÂNÎ, *Hânkâhlar Tarihi*, [تاریخ خانقاه در ایران] çev. Ali Ertuğrul – Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013, ISBN: 978-605-5166-30-4, 551 sayfa.

Asıl itibarıyla Farsça kaynaklara dayalı bir Tasavvuf Tarihi çalışması olan kitap müesseseleşmiş tasavvufun icra mekânları addedilen ‘hânkâh’ların veya Türkiye’de daha yaygın tabiriyle ‘dergâh’ların tarihini İran merkezli olarak ele alan bir çalışmadır.

Muhsin Keyânî (d. 1928)’nin تاریخ خانقاه در ایران دوره اسلامی = *Târîh-i Hânkâh der Îrân Devre-i İslâmî* adlı doktora tezini (1978) esas alan ve *Târîh-i Hânkâh der Îrân* adıyla 1990’da kitap olarak basılan çalışması Türkçeye *Hânkâhlar Tarihi* adıyla tercüme edilmiş bulunmaktadır.

Görüldüğü üzere kitabın Farsça aslı “İran’da Hânkâhların Tarihi” adını taşımaktadır. Fakat hemen göze çarpacağı üzere başlığında “İran’da..” kaydı bulunan eser Şam, Bağdad, Mısır ve Anadolu’daki hânkâhlardan da söz etmektedir. Yazar, eserinin neden İran dışındaki bölgelerden bahseden bölümler ihtiva ettiğini Mısır hânkâhlarından söz ettiği bölümde açıklamaktadır:

“Bu eserin konusu İran hânkâhları tarihidir. Mısır hânkâhları meselesi bizim ilgi alanımıza girmemektedir. Fakat Mısır’daki hânkâhların idarecilerinden ve sâkinlerinden bir kısmının İranlı olması ve tasavvuf mesleğinin aslı rükünlerinden birinin âfakta ve enfüste seyr olması hasebiyle...” (s. 185).

Bu durumda eserin isminin Türkçe tercümede sadece “Hânkâhlar Tarihi” olarak kısaltılması okuyucuyu bir anlamda yanıltmaktadır. İran dışındaki hânkâhlardan da söz ettiği için ilk bakışta doğru bir tasarrufmuş gibi gözükse de bu tutum yazarın incelemeye aldığı alandaki konu sınırlandırmasını okuyucunun dikkatinden uzaklaştırdığı için hatalı sayılabilir.

Tasavvuf Tarihi alanına yönelen araştırmacılar genellikle ve öncelikle tasavvufun menşei konusuna eğilirler. Muhsin Keyânî de hânkâhları incelemeye geçmeden önce bu hususa eğilmiş, eserinin “Tasavvuf ve Tasavvufun Nazarî Meseleleri ve Amelî Merâsimlerinin Geçmişi” başlıklı birinci bölümünde işlediği konunun düşünce tarihi bakımından arkaplanını da ihmal etmemiştir. Bu bölümde önce Mitra Geleneği ve Zerdüştilik, peşinden Budizm, Hıristiyanlık ve Maniheizmin mistik tutumlarına değinmiştir (s. 44-67). Burada müellifin İslâm tasavvufunu direkt bu geleneklere bağlamak gibi bir yönelim içinde olmadığını hemen belirtmek gerekir. Konuyla ilgili yaklaşımı oldukça geniş bir bakış açısına dayalıdır ve şu cümleleriyle özetlenebilir:

“Farklı ibadet uygulamalarıyla ilgili örnekleri açıklamak ve zikretmekteki hedef, pek çok benzerlikten yola çıkarak tasavvufun, sūfiyâne fiil, öğüt ve sözlerinin tamamını ya da büyük kısmını kendinden önceki çeşitli kültürlerden aldığımız söylemek değil, bilakis bir zâhidane ameller ve irfânî fikirler silsilesinin geçmişini ve varlığını göstermektir. Tasavvufun amelî bakımdan onlarla müşterek noktaları vardır. Aynı zamanda sūflerin de bazen daha önceki mezheb, meslek ve dinlerin çeşitli yönlerini faydalı bulup bir kısmını almaları ve terbiye ve amelî işlerde onlardan istifade etmiş olmaları uzak bir ihtimal değildir” (s. 43).

Müellif daha sonra İslâm'ın birçok beldede, geniş bir coğrafyada yayılışıyla birlikte çeşitli dinlere mensup iken Müslüman olan fert ve toplulukların daha önceki inanış ve dinî miraslarından bir anda sarfinazar edebilmesinin zorluğundan, dinî-mistik uygulamaların çağlar boyunca birbiriyle zaten belli oranda benzerlikler taşıdığından söz etmekle, bu hususta doğabilecek bazı algılamaları baştan bertaraf etmektedir. Keyânî böylece İslâm tasavvufu alanında kelâm sarf eden birçok araştırmacıdan farklı olarak tasavvufun asıl menşinin Hint, Eski Yunan, Eski İran, Yahudi ve Hristiyan mistisizmi olduğu şeklindeki çok yaygın ve 'kesin' hükmü tekrarlamamış; yalnızca bu dinlerdeki bazı mistik unsurların İslâm tasavvufuna da aktarılmış olabileceği ihtimali üzerinde durarak daha ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. O, bu yaklaşımıyla René Guénon'un *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış* (çev. Mahmut Kanık, 1989) kitabının "Tasavvuf" bölümünde sergilenen yaklaşıma benzer bir görüş ortaya koymuş olmaktadır.

*Hankahlar Tarihi*'nin Türkçede yayınlanması Farsçada konuyla ilgili birikimi dilimize yansıtması açısından da önemlidir. Türkiye'de Tasavvuf Tarihi alanıyla ilgili yaygın birtakım görüşlerin sağlayı, en azından bir mukayesesi bu eser üzerinden yapılabilir gözükmektedir:

Ülkemizde ilk sufînin kim olduğu ve ilk hânkâh/dergâhın ne zaman bina edildiği hususu oldukça ilgi görmüş bir konudur ve isim olarak Ebû Hâşim-i Kûfî (veya Sûfî) ilk sûfî olarak anılır ve bu topluluğa ait ilk binanın Abbâsî hilâfeti döneminde inşa edildiği rivayeti tekrarlanır. Muhsin Keyânî, çok daha isabetli bir biçimde ilk sûfî hânkâhlarının İslâm'ın İran'da yayılışından sonra en doğu (Horasan - Maverâünnehir) taraflarında Türklere komşu sınır boylarında -daha çok askerî bir mahiyet arz eden- "ribat" binaları biçiminde kurulduğunu vurgulamaktadır (s. 81-82). Müellif eşzamanlı olarak İslâm dünyasının diğer bölgelerinde de durumun farklı olmadığını, Şam ve Kuzey Afrika'da da ribat geleneğinin İslâm'ın ilk yayılış tarihinden itibaren söz konusu olduğunu belirtmektedir. Fakat söz ettiği tarihî hadiseler ribat geleneğinin ilk İslâm fetihlerinden Haçlı Seferlerine kadar uzanan bir süreçte oluşup yayıldığını göstermektedir ki Keyânî bu kesiti son derece özet geçmiştir. Yine de *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Ribat" maddesinden alarak 'ilk ribat'ın Abbâsîler döneminde Tunus (el-Müstenîr)'da inşa edildiği fikrini tekrarlamıştır. İlk sûfîlerin hânkâh olarak ribatlarda toplandığını ise şöyle ifade etmektedir:

"Gâzi ve murâbitların ribâtlarda bir araya gelmesi, hicrî ilk asırdaki sûfîleri, içerisinde ibadet edebilecekleri ve dinî farızaları yerine getirebilecekleri bir yere sahip olmaya iten sâikti. Bu hususta chl-i suffenin yaşantısı onlar için tam bir örnek teşkil ediyordu. Zira onlar hem gazâlarda ön saflarda yer alan askerlerden oluyorlar hem de diğer bütün işlere koşuyorlardı" (s. 86).

*Hânkâhlar Tarihi*'nde "İlk Hânkâhlar ve Hânkâh Binalarının Gelişim Süreci" başlıklı bir bölümcük bulunmaktadır (s. 163-166). Burada tespit edilen ilk hânkâhlar arasında Türkiye'de Ebû Hâşim-i Kûfî'ye nisbet edilen (ilk) hânkâh yer almaz. Müellif Bağdat'taki tasavvuf geleneğine değinirken bu şehirde sûfilere ait ilk mahallin Maruf-i Kerhî veya Cüneyd'e nisbet edildiği tespitinde bulunmaktadır (s. 176-177). Fakat Keyânî'nin ilk sufînin tespiti meselesiyle pek alakadar görünmediğini, sadece ilk hânkâhların tespitine çalıştığını söylemeliyiz. Kitaptaki tek 'ilk sufî' vurgusu Hasan-ı Basrî vesilesiyle Mekke ribatları işlenirken belirtilmiştir ve isim de verilmemiştir (s. 183).

Yazar, ribat üzerindeki bu öncelikli vurgudan sonra İslâm tarihinde hânkâhlarla alakalı olabilecek binaları kitabının ikinci bölümünde tek tek ele almaktadır. Bu bapta ribat dışında mescid (ilk İslâmî yapı), mağaralar, türbeler, 'savmaa', 'düveyra', zâviye, medrese, tekye/tekke, 'lenger' ve 'harabat' gibi tasavvufun icra mekânlarını ele almaktadır.

Kitapta yer alan ilgi çekici bir bölüm de “Kerrâmiler ve Hânkâhları” başlıklı bölümdür (s. 167-172). Türkiye’deki Tasavvuf Tarihi çalışmalarında genellikle ihmal edilen ve daha çok Mezhepler Tarihinin bir parçası kabul edilen Kerrâmiyye’nin bir Tasavvuf Tarihi kitabında yer alıyor oluşu Türk okuyucusu açısından dikkat çekicidir.

Eserde “Türkiye Hânkâhları” da bir bölümcükle ele alınmıştır. Bu bölümde Selçuklu döneminde Fahreddin İrakî adına Tokat’ta inşa edilen bir hânkâhtan, İlyas Horasanî’nin Amasya’da inşa ettiği Mesudiye Hânkâhı’ndan, Hacı Bektaş-ı Veli Nisabûri’nin hânkâhından, Mevlânâ etrafında kurulan mevlevihanelerden, İbn Battûta’nın *Rihle*’sindeki Ahi zaviyelerinden söz edilmektedir. Muhsin Keyânî’nin eserini tez olarak hazırladığı 1970’li yıllarda Türkiye’de Tasavvuf Tarihi alanında küçümsenemeyecek bir birikim bulunduğunu söyleyebilirsek de Anadolu hânkâhları hakkında müellifin yararlanabileceği bir kaynak akla gelmemektedir. Dolayısıyla bu bölümde istifade ettiği kaynaklar arasında Mehmed Ali Aynî’nin özet bir çalışma olan *Tasavvuf Tarihi* (1341 baskısı) adlı eseri ile Kudretullah Efendi’nin Mevlevî dergâhlarından söz ettiği *Şerhu’l-Evrad* (1283)’ından başka Türkçe bir kaynak kullanmamış oluşu şaşırtıcı değildir. Bu iki kaynağın Osmanlı harfleriyle matbu oluşu da -Türkçe bildiğini varsayabileceğimiz müellifin- söz konusu eserlerden yararlanmasını kolaylaştırmış olmalıdır. Keyânî, Anadolu sahasıyla ilgili Farsça kaynakları ise ihmal etmemiştir. Bu bölümde adı geçen Anadolu sahası sûflerinin künyelerinde İran coğrafyasıyla bağlantılarını gösteren “Nişâbûri”, “Belhi” gibi nisbeleri özellikle kullanmış olması da sadece İran hânkâhlarını ele alacağını deklare eden müellifin neden Anadolu’daki hânkâhlara da değindiğine dair birer vurgudur. Bu bölümde Hacı Bektaş ve Mevlânâ’dan söz edilmiş ve Anadolu’daki Ahi zaviyelerinden İbn Battûta vesilesiyle de olsa bahis açılmış olmasına rağmen bugün İran sınırları içinde kalan Hoy şehrinde doğup büyümüş bulunan Ahi Evran’dan hiç söz edilmemiş oluşu ise elbette bir eksikliklerdir.

Kitapta hânkâhları üzerinde en genişçe durulan bölge şüphesiz Horasan bölgesidir (s. 199-218). Keyânî, Horasan bölgesini İran’a mahsus bir tasavvuf alanı olarak görmektedir. Müellife göre burada gelişen tasavvuf anlayışı tamamen İran’a özgü bir tasavvuf anlayışıdır. Türkiye’de ise Horasan Mektebi Türk tasavvuf anlayışının temsil makamı olarak kabul edilegelmektedir. Bu durum belki de İran ve Türk tasavvufunun tarih boyunca iç içe geçmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat Horasan tasavvuf geleneği hakkında müellifin dile getirdiği bazı görüşler tartışılabilir. En basitinden Horasan geleneğinin asıl itibarıyla Melâmetiyye olması sebebiyle bu bölgede “sâbit bir tarikat ve silsilenin ortaya çıkmadığı” (s. 199) görüşünü serdettikten sonra “Horasan Mıntokası hânkâhları” yan başlığı altında bu mekânları sıralamaya koyulması çelişkili gözükmektedir. Çünkü hânkâhları gerekli kılan sosyolojik zaruret tarih boyunca daha çok müesseseleşmiş tasavvuf (tarikat)’la alâkâh gözükmektedir. Münferit ve silsilesi olamayan çıkışlar için hânkâha ihtiyaç olmayacağı açıktır.

Bizim açımızdan kitapta en ilgi çekici olabilecek bir bölüm Erdebil Tekkesi’ne dair olabilir. Fakat ne yazık ki eserde Erdebil Tekkesi sadece bir cümleyle, Azerbaycan bölgesi hânkâhlarına ayrılan bölümdeki bir alt başlıkta geçmektedir: “*Şeyh Safiyyüddin Erdebili’ye ait yapılar topluluğu da, Erdebil şehrinin tasavvuf merkezlerinden biri olmuş ve yüzyıllarca faaliyetlerini devam ettirmiştir*” (s. 246). Yine de kitabın Üçüncü Bölümünün on sekizinci ve son kısmı “Safevî Hanedanı Döneminden İtibaren İran’da Hânkâh ve Hânkâh Ehlinin Konumu, Değişim, Dönüşümü” başlıklı bölümdür (s. 269-280) ki ağırlıklı olarak Şah İsmail sonrası İran’ında tasavvufun durumu hakkında derli toplu bilgi barındırmaktadır. Türkçede bu hususun aynı noktalara vurgu ile ve Farsça kaynakları da göz önünde bulundurarak pek de işlenmemiş oluşu, yetersiz de olsa bu bölümü ilgi çekici kılmaktadır. Hemen belirtelim ki Türkiye’de tasavvuf tarihçilerinin de bu noktada geniş araştırmalara girişmelerine ihtiyaç vardır.

Aynı bölüm üzerinde duracak olursak şu ayrıntılara yer verildiğini söyleyebiliriz: Bölümde dönemin Anadolu'sunda oldukça etkin bulunan Erdebil Tekkesi'nin kurucusu Safiyyüddin-i Erdebili'nin torunlarından Şeyh Cüneyd (ö. 1455) ve Şeyh Haydar-ı Safevî (ö. 1486)'den itibaren Safevî Hanedanı mensupları söz konusu edilmiştir. Şeyh Cüneyd'den itibaren bu dönem, o zamana kadar tasavvufî bir yapı olan Safeviyye'nin 'devletleşme' temayüllerinin en belirgin olduğu dönemdir. Nitekim Şah İsmail-i Safevî (ö. 1523)'ye geldiğinde bu süreç tamamlanmış bulunuyordu. Kitapta bu hususta ilgi çekici ayrıntılara yer verilmektedir: Şah İsmail'in Özbek Hanınca "anne tarafından saltanat davası gülmekle" küçümsenmesi hususu; Safevî mürşitlerinin tedricen dervişlik ve tasavvuf meselelerinden, hânkâh terbiyesinden uzaklaşmış oluşları; Şah İsmail'in, bütün İran'a hâkim olduktan sonra "Memleketi ele geçirmedeki hedefinin Şiâ İsnâ Aşeriyye mezhebini yayma ve uygulama olduğu"na dair bir menşur yayınlığı; bu idealinin onu "hânkâhları ve geçmiş şeyhlerin eserlerini yıkmaya ve buralarda yaşayanları dağıtmaya" sevk ettiği gibi ayrıntılar dikkat çekici gözükmektedir. (s. 270-271). Bu noktada Muhsin Keyanî, Hâfız Hüseyin Kerbalâi'den naklen "Şah İsmail zamanında bütün tasavvufî silsilelerin darmadağın edildiğini, onların seleflerine ait kabirlerinin hiçbir iz kalmayacak şekilde yok edildiğini" nakletmekte (s. 271) ve Nâiyübü's-Sadr'ın "Cenâb-ı Şah İsmail, ehl-i sünnet şeyhlerinin hânkâhlarına varıyor ve onları yıkıyordu." şeklindeki cümlesini alıntulamaktadır (s. 271).

Müellif, bölümün devamında Safevî iktidarının sonlarına kadar İran'da tasavvufun durumunun hiç de iç açıcı olmadığına dair bilgiler vermektedir. Bu noktada ilgi çekici bir ayrıntı da Safevîlerin Hurufilere karşı düşmanca tavırlarıyla ilgili notlardır (s. 274-275) Safevîlerden sonra idareyi ele alan Afşarlar ve Zendiler de bu bakımdan Safevîlerin takipçisi olmuşlardır (s. 276). Bu dönem İran'da sadece Hurufilerin değil bütün tasavvuf erbabının baskı gördüğü, dışlandığı, hânkâhlarının yıktırılıp şeyhleri ve müntesiplerinin ulema fetvasıyla tekfir ve peşinden idam edildiği bir dönem olmuştur. Keyânî, Kaçar Hanedanı döneminde de XX. yüzyıl başlarına kadar bu durumun sürdüğünü son derece özet bir biçimde göstermektedir. Bu durumda konuyla alakalı olarak Türkiye'de yaygın görüşlerden Safevî dönemi sonrası İran'ında Şia'nın tasavvufu dışladığı (Şia'da tasavvuf olmadığı) yönündeki görüş de güç kazanmaktadır. Günümüz İran'ında ise geçmişten tasavvufa karşı ihtiyatlı bir tavır tevârüs edilmiş görünse de bu derece baskıcı bir yaklaşımın yaygın olmadığını öncelikle Keyânî'nin konuya yaklaşımından yola çıkarak varsayabiliriz. Ayrıca İran'da -Gazâlî'nin Farsça *Kımyâ-yı Sââdet*'i de dâhil- sûfî düşünelere ait kitapların çokça basılmakta ve okunmakta olduğu da bir gerçektir.

Eserin Farsçasını Türkçe tercümesiyle karşılaştırdığımızda ilk göze çarpan husus, asıl metnin hiçbir bölüm ve cümlesinin atlanmadan tercüme edilmiş olduğudur. Türkçe metinde ilk anda aksıyor görünen bazı tabir ve cümleler için Farsça metne baktığımızda tercüme metne şu eleştirileri yöneltebiliriz:

Eserin Farsça aslının İkinci Bölüm, İkinci Kısımın dördüncü alt başlığında (s. 81 / 67) kullanılan "مرز سمرکان" tamlaması için "Türk Sınırları" yerine "Türk Sınır Boyları" tabiri tercih edilebilirdi. Burada 'sınır' tabiri yanlış değilse de Türkçede bu kelime daha çok aynı ülke içinde birbirine komşu şehirler için tercih edilmekte olduğundan İran ülkesinin Mâverâünnehir'deki Türk bölgeleriyle sınır olduğu yerler için "sınır boyu" tabirinin daha uygun düşeceğini söyleyebiliriz. Aynı bölümün Dördüncü Kısımındaki ilk alt bölümde geçen "کوه کرینی و غار نشینی" = "Kûh-guzîni ve gâr-nişîni" tabirleri ise "Dağlar ve Mağaralar" (s. 95 / 81-84) olarak değil de "Dağları ve Mağaraları Mesken Edinmek" şeklinde tercüme edilebilirdi. Zaten hemen altındaki başlık olan "کوه نشینی صوفیان" = "Kûh-nişîni-yi Sûfiyân"; "Dağı Tercih Eden Sûfiler" şeklinde tercüme edilmiştir ki, böylelikle yukarıda teklif ettiğimiz tercüme esas alınsaydı okuyucu iki bölüm başlığı arasındaki irtibatı daha iyi kavrayabilecekti. Çünkü ilk alt

başlıkta tarih öncesi çağlardan itibaren dağları ve mağaraları mesken edinen insanlardan bahsedilmekte, hemen peşindeki alt başlıkta ise söz süflerinin dağ ve mağaraları mesken edinmesine getirilmektedir. Yine bu bölümün Sekizinci Kısımının Farsça aslında geçen “زاویه در مسجد و خانقاه” = “Zâviye der Mescid u Hânkâh” alt başlığı (s. 98) “Mescid ve Hânkâhlardaki Zaviyeler” şeklinde tercüme edilmiştir (s. 113). Farsça metnin birebir tercümesi böyle olabilirse de Türk okuyucusu için bu tabir “Zâviye Biçimindeki Mescid ve Hânkâhlar” ifadeleriyle karşılanmalıydı. Çünkü mimarîde “zâviye” planı tamamen kendine özgü bir plandır ve dünyanın hemen her yerindeki bir kısım hânkâhlar, içinde mescid de barındıran bu kendine özgü plan sebebiyle ‘zâviye’ adını almıştır.

Dördüncü Bölüm - Birinci Kısımın Farsçasındaki “مدیران خانقاه” = “Mudîrân-ı Hânkâh” tabirinin (s. 273) Türkçeye “Hânkâh İdarecileri” (s. 283) şeklinde tercüme edilmesi de yerli yerine oturmamaktadır. Bunun yerine “hânkâh mütevellileri” veya “şeyhleri” gibi bir tabir daha uygun düşerdi.

Beşinci Bölümün Altıncı Kısımında Farsça olarak geçen “تدریس علوم اسلامی در خانقاه” = “Tedrîs-i ulûm-i İslâmî der hânkâh” tabirinde yer alan “tedrîs” kelimesi (s. 376) ile hemen peşinden gelen “آموزش کتاب های عرفانی” = “Âmûzeş-i kitâb-hâ-yı ‘irfânî” ara başlığındaki “âmûzeş” kelimesinin (s. 377) Türkçe metinde ikisinin birden “tedrîs” kelimesiyle karşılanmış olması da (s. 385 ve 388) isabetli görünmemektedir. Bu tercüme tercihi, peş peşe gelen iki ara başlıkta yer alan ‘tedrîs’ ile ‘âmûzeş’ tabirlerinin kullanılmasındaki inceliği ortadan kaldırmaktadır. ‘İslâmî ilimlerin tedrîsi’ yerli yerince bir tercümeysen de ‘tasavvufî kitapların tedrîsi’ yerine “mütalaası” gibisinden bir kelime daha uygun düşer ve müellifin bu bapta iki ayrı kelime kullanmış olmasındaki incelik daha iyi yansıtılmış olabilirdi.

Farsça metnin Altıncı Bölüm - Sekizinci Kısımın dördüncü alt başlığında kullanılan “عمل اجرای سماع” = “Mahall-i icrâ-yı semâ” tabiri (s. 433) Türkçede direkt “semâhâne” tabiriyle karşılanabilirdi. Fakat mütercimler Farsça metne tam anlamıyla bağlı kalarak “Semâ icra edilen mahal” şeklindeki tercüme (s. 443) tercih etmişlerdir. Yine bu alt başlığın hemen peşinden gelen başlıkta “hırka yırtma ve hırka atma” şeklindeki tercüme edilen “خرقه دری، خرقه افکی” = “hırka-derî, hırka-efkenî” tabirlerinin (s. 434) başına “Semâ’da” kaydı eklenerek bu ara başlığın, içinde bulunduğu bölümle bağlantısı kuvvetlendirilebilirdi. Burada hissedilen bir ihtiyaç da -kitapta kullanılan Farsça tasavvuf terim ve deyimleri ile de korunmak isteniyorsa- Türk tasavvuf kültüründeki kullanılışlarına ayrıca işaret edilmesi ihtiyacıdır. Bu örnekteki tabir için söyleyecek olursak Türkçe tasavvuf kitaplarında semâ’da ‘hırka yırtmak’ tabirine pek rastlanmasa da ‘hırka atmak’ = “hırka berendâz”, “tarh-ı hırka”, “remy-i hırka” tabirlerinin kullanıldığına -Türkçedeki tasavvuf terimlerini veren sözlüklerden yararlanılarak- dipnotlarda işaret edilebilirdi.

Mütercimlerin, Yedinci Bölüm - İkinci Kısımda kullanılan “civânmerd”, ‘civânmerdân’ tabirinin (s. 483 vd. / 475 vd.) yerine bu kavramın Türk kültüründeki tam karşılığı sayabileceğimiz “ahi” kelimesini kullanmalarının, Türk okuyucusunun konuya daha çabuk intikalinde yardımcı olabileceğini de vurgulayabiliriz. ‘Burada söz konusu olan İran sahası tasavvufudur ve Ahilik daha çok Anadolu sahasına mahsustur’, denilirse -hiç değilse- bu kavramdan sonra parantez içinde ‘ahi’ / ‘ahiler’ kelimelerinin konulmasını teklif edebiliriz. Yine aynı bölümün aynı kısmında yer alan “zûrhâne” tabirinin de daha başlıkta Anadolu’da da karşılığı bulunan ‘pehlivan tekkeleri’ tabiri ile ‘açıklanması’ hiç de fena olmazdı. Bu başlığa kitapta sadece ‘zûrhâne’ şeklinde rastlayan bir okuyucu için kavram ilk anda bir şey ifade etmeyebilir. Oysa ‘pehlivan tekkeleri’ tabiri ilk anda daha dikkat çekici olabilirdi.\*

Kitabın Farsça aslında en çok kullanılan terimler ise büyük oranda isabetli bir biçimde; yani Türk okuyucusunun alışık olduğu terimlere dönüştürülerek tercüme edilmiştir. Kitapta

en çok kullanılan kavramlardan ‘ırfan’ terimi ‘tasavvuf’ terimiyle; ‘Bûdâyi’, ‘Mesîhî’ gibi din belirten kavramlar ‘Budizm’, ‘Hristiyanlık’ gibi Türkçede yaygın terimlerle karşılanmıştır. Yalnız ‘tekye’ şeklindeki kullanımın korunmuş olması çok da lüzumlu görülmebilir; bu kavramın aslı aynen böyle ise de günümüz Türkçesinde ‘tekke’ telaffuzuna bürünmüştür ve ‘tekye’ şeklindeki kullanımı okuyucu yadırgayabilir. “Pîr-i sohbet’, ‘pîr-i terbiyet’, ‘telkîn-i zikir” gibi Farsça tamlamalara ise Türkçe tasavvuf metinlerinde de sıkça rastlayabileceğimiz için, bu gibi kavramların neden “sohbet şeyhi’, ‘terbiyet piri’, ‘zikir telkini’ gibi Türkçe tamlamalara dönüştürülerek verilmediği hususuna ise dokunmayabiliriz.

Son olarak birkaç küçük yazım hatasına dikkat çekmeliyiz: *Tasavvuf Tarihi* adlı eseri kaynak olarak kullanılan Mehmed Ali Aynî’nin ismi hem dipnotta (s. 190) hem de bibliyografyada (s. 529) “Muhammed” olarak imlâ edilmiştir. “Mehmed” şeklindeki kullanım Farsçada bulunmadığı için eserin Farsçasından “Muhammed” olarak okunabilecek bu isim, tercüme metnin bibliyografyasında bizzat yazarının (Aynî’nin) kullandığı ve Türk okuyucusunun da aşına olduğu şekle uygun hâle getirilmeliydi. Yine “*bir mecmua ve conğda*” (s. 192) şeklinde kullanılan ifadede geçen “cong” kelimesi elbette “cönk” olmalıydı.

Metne yöneltebileceğimiz bir eleştiri de bölüm (bâb) başlıklarının altında yer alan kısım (bahş)’lara ait başlıkların, o kısma ait alt başlıklar biçiminde yazılmış olmasıdır. Oysa kitabı daha sağlıklı algılayabilmede başlıkların oldukça önemlidir ve Türkçe metinde olduğu gibi kısım (bahş) başlıklarının diğer alt başlıklara karıştırılmış ve bir alt başlığa dönüştürülmüş olması hoş olmamıştır.

Görüldüğü üzere eserin Farsça asıyla karşılaştığımızda yanlış diyebileceğimiz bir tercüme pek rastlanmadığını söyleyebiliriz. Tercüme tercihleri ise elbette ki mütercimden mütercime değişebilir. Fakat kanaatimizce tercüme metnin ‘tercüme kokmaması’ da gerekmektedir. Elbette ki mütercimler, tercüme ettikleri metinde kullanılan dilin havasına kapılmaktan ne kadar uzak kalmaya çalışırsa çalışsınlar, yer yer bu tür bir etkilenmeye açıktırlar. Ertuğrul ve Gökbulut’un tercümesinde de bu tür etkilenmeler görülmekteyse de bunlar metni anlaşılabilir hâle getirecek boyutta değildir.

*Halkahlar Tarihi*, ele aldığı ana ve ara başlıklara son derece özet bir biçimde yer verse de barındırdığı ayrıntılar sebebiyle Türkçede bu alanda oluşan birikimi destekleyebilecek bir yayındır. Yer yer aksasa da genel anlamda akıcı ve başarılı görünen diliyle özenli bir tercüme çalışmasıdır. Söz ettiğimiz birkaç ufak hata hariç özel isimlerin ve tasavvuf terimlerinin okunuşundaki isabet oranı da oldukça yüksektir. Eserin bibliyografyası, Türkiye’de çok kullanılmayan bazı kaynakları işaret etmesi açısından ayrıca kıymetli gözükmektedir. Bu tür çalışmalar Türk ve İranlı araştırmacıların güçlerini birleştirerek bu alanlarda daha doyurucu ortak çalışmalar yapmasının önünü açabilir.\*\*

Yusuf Turan GÜNAYDIN  
Türk Tarih Kurumu

\* Buraya kadar kullanılan çift sayfa numaralarının ilki Farsça metne, ikincisi Türkçeye tercüme edilen metne aittir.

\*\* İSAM Kütüphanesi’nin dışındaki kütüphanelerde Farsça aslını bulamadığım *Halkahlar Tarihi*’nin Farsça metnini dijital ortamda görmemi sağlayan İSAM Kütüphanesi görevlilerine teşekkür ederim.