

T.C.
İSTANBUL KÜLTÜR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

MİTOLOJİNİN TÜRK TASAVVUFUNA ETKİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Cansın ASLANHAN

1502035001

Anabilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı

Program: Türk Dili ve Edebiyatı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muharrem KAYA

HAZİRAN 2021

T.C.
İSTANBUL KÜLTÜR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

MİTOLOJİNİN TÜRK TASAVVUFUNA ETKİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Cansın ASLANHAN
1502035001

Anabilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı

Program: Türk Dili ve Edebiyatı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muharrem KAYA

Jüri Üyeleri: Prof. Dr. Mehmet AÇA (Marmara Ünv.)

Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL

HAZİRAN 2021

ÖZET

MITOLOJİNİN TÜRK TASAVVUFUNA ETKİLERİ

Cansın ASLANHAN

Mitolojinin Türk Tasavvufuna Etkileri adlı bu çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde “mitoloji” kavramının detaylı açıklaması yapılmış ve mitoloji alanında yapılan çalışmalarla bu kavram desteklenmeye çalışılmıştır. Ardından mitoloji, din ve tasavvuf ilişkisi çerçevesinde ele alınmış ve tasavvufta yer alan önemli kavramlar, konunun teorik kısmının anlaşılması için özetlenmiştir.

Birinci kısımda, Antik Yunan, Roma ve Ortadoğu sahalarında ortaya çıkan, yaratılış mitosları, törenler ve ritüellerin kökenleri incelenmiş ve bu törenlerin, tasavvufta var olan törenlerle karşılaştırılması yapılmıştır. Aynı zamanda gizem dinlerinde var olan öğretilerin kökeni, tasavvuftaki öğretiler bağlamında incelenmiştir.

İkinci bölümde, Hint-Budist mitolojisi bağlamında tasavvufi öğretiler incelenmiş ve bu mitolojilerin tasavvuf üzerinde etkileri, birtakım öğretiler çerçevesinde ele alınmıştır. Üçüncü bölümde, İran mitolojisinde var olan unsurların, tasavvuftaki yeri incelenmiş ve örneklemelere yer verilmiştir. Çalışmamızın dördüncü ve son bölümünde ise tasavvuf ve Şamanizm arasındaki ilişki karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiş ve belirli çalışmaların ışığı altında bu karşılaştırmalar örneklendirilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Mitoloji, Tasavvuf, Ritüel, Yaratılış, Antik Yunan, Roma, Hinduizm, Budizm, Şamanizm

ABSTRACT

This work, entitled The effects of mythology on Turkish Sufism, consists of an introduction and four parts. In the introduction section, a detailed description of the concept of “mythology” was made and this concept was tried to be supported by studies in the field of mythology. Then, mythology, religion and Sufism were discussed within the framework of the relationship and the important concepts in Sufism were summarized to understand the theoretical part of the subject.

In the first part, the origins of creation myths, ceremonies and rituals that appeared in ancient Greek, Roman and middle eastern areas were examined and compared with the ceremonies that existed in Sufism. At the same time, the origin of the teachings that exist in the religions of mystery has been studied in the context of the teachings in Sufism.

In the second chapter, Sufi teachings are examined in the context of Indo-Buddhist mythology and the effects of these mythologies on Sufism are discussed within the framework of a number of teachings. In the third chapter, the place of elements existing in Iranian mythology in Sufism is examined and examples are given. In the fourth and final part of our study, the relationship between Sufism and Shamanism was examined in a comparative way and these comparisons were exemplified in the light of certain studies.

Key Concepts: Mythology, Sufism, Ritual, Creation, Ancient Greece, Rome, Hinduism, Buddhism, Shamanism

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1
1.Mitoloji Kavramı.....	1
2. Mitoloji ve Din İlişkisi	3
3.Tasavvuf Kavramı	6
BİRİNCİ BÖLÜM.....	16
1.ANTİK ÇAĞ FELSEFESİ, ORTADOĞU MİTOLOJİSİ VE TASAVVUF İLİŞKİSİ	16
1.1. Yeni Platonculuk-Sokratik Felsefe ve Tasavvuf İlişkisi	16
1.2. Empedokles'ten Anasır-ı Erbaa'ya.....	22
1.2.1. Yaratılış Mitosları.....	26
1.3. Törenler ve Ritler	33
1.3.1. Muharrem ve Aşure Törenleri	40
1.4. Roma'nın Gizem Dinleri ve Tasavvuf Ortaklığı	45
1.4.1. Gizem Dinleri ve Tasavvufa Karşılaştırmalı Bir Bakış.....	49
2.HİNT-BUDİST MİTOLOJİSİ ve TASAVVUF	52
2.1. Dünyanın Geçici Oluşu	53
2.2. Nefis ve Benlik Kavramları.....	56
2.3. İnzivai Yaşam.....	60
2.4. Riyazet ve Çile	62
2.5.Yoga-Meditasyon /Zikir	67
2.6 Nirvana/Fena	69
2.7. Tenasüh/Reenkarnasyon.....	74
2.8. Hülul/Avatara- Tanrının Bir Bedene Girmesi	77
3. İRAN MİTOLOJİSİ VE TASAVVUF.....	80
3.1. Kozmogoni ve Yaratılış.....	81
3.2. İnanç Sistemi: Ateş.....	84
3.3. İyi ve Kötü.....	86
3.4. Köprü Motifi.....	89
3.5. Mithra Gizemleri/Tasavvuf	92
4. ŞAMANİZM VE TASAVVUF.....	95
4.1. Eski Türk İnançları ve Tasavvuf İlişkisi	95
4.2. Gök Tanrı	95
4.3. Atalar Kültü.....	97

4.4.Tabiat Kùltleri	99
4.4.1. Dağ ve Tepe Kùltù	99
4.4.2. Taş ve Kaya Kùltù.....	102
4.5. Şamanizm ve Tasavvuf	105
4.5.1. Şaman/Veli	107
4.5.2. Ateş Kùltù ve Ateşe Hùkmetmek	109
4.5.3. Şekil (Don) Değıştirmek	113
4.5.4. Hastaları İyileştirme	116
4.6. Şaman Ritüelleri/ Semah Törenleri	117
4.7. Dua ve Zikir.....	120
SONUÇ	122
KAYNAKÇA	125



ÖNSÖZ

Mitoloji, yüzyıllar boyunca toplumların hem kültür birikimlerini şekillendirmiş hem de dini öğretilerin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Mitolojinin bu işlevi, toplumlar arası etkileşimi sağlamış ve her toplumun kendisinden önceki toplumdan izler taşımasına yol açmıştır. Mitoloji, toplumların yaşayışlarını şekillendirmiş, evreni algılama biçimlerine yardımcı olmuştur. Mitoloji ve din arasında da sıkı bir ilişki vardır. Kadim medeniyetlerden günümüze kadar, her toplumun kendi içerisinde benimsediği bir dini öğretisi söz konusudur. Arkaik toplumlarda mitoloji, bir nevi dini öğreti işlevi görmüş ve kendisinden sonraki toplumların dini öğretilerinin şekillenmesinde, mitolojik hikayeler büyük öneme sahip olmuştur. Mitoloji ve din, toplumların, hayatını anlamlandırmasına yardımcı olan, insan ilişkilerini düzenleyen iki önemli kavramdır. Mitolojilerin, dini olaylara ve konulara dayalı olması, mitolojinin de kutsal olarak kabul edilmesine yol açmıştır.

Mitolojinin, dini öğretilerin gelişim kaynağı olarak görülmesinin örneklerini, Antik Yunan, Roma, Ortadoğu coğrafyasında ortaya çıkarak İslamiyet'e kadar devam eden törenler ve ritüeller içerisinde görmek mümkündür. Kadim medeniyetlerden beri var olan her mitolojik olgu, kendisini yüzyıllar içerisinde devam ettirmiştir. Arkaik toplumlarda gerçekleştirilen birçok dini ayinin, birtakım şekil değişiklikleri yaşayarak, aynı amaç doğrultusunda, toplumların ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla gerçekleştiğini görmekteyiz. Gerçekleştirilen her tören ve ritüel, içerisinde bulunduğu toplumun, dini öğretisine de kaynaklık etmiştir.

Çalışmamız mitolojinin, toplumların dini öğretilerini şekillendirmede ne denli etkili olduğunu incelemek ve bu etkinin izlerinin, Türk tasavvufuna yansımalarının nasıl olduğunu göstermek maksadıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışmamızda mitoloji, Antik Yunan, Roma, Ortadoğu, Hint-Budist, İran ve Şamanizm sahalarında ele alınmış ve bu sahaların, tasavvufla olan mukayesesi incelenerek, aktarılmaya çalışılmıştır.

Çalışma konusunun seçiminde, tezin planlanmasında ve çalışmaya kaynak olacak kitapların ve araştırma yöntemlerinin belirlenmesinde, çalışmanın başından itibaren karşılaşılan her sorununun çözümünde yardımını ve desteklerini esirgemeyen, her koşulda çalışmaya ışık tutan saygıdeğer hocam, Prof. Dr. Muharrem KAYA'ya teşekkürlerimi borç bilirim.

Cansın ASLANHAN

Haziran-2021

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
c.	: Cilt
ev.	: Çeviri
haz.	: Hazırlayan
MÖ	: Milattan önce
MS	: Milattan sonra
s.	: Sayfa
S	: Sayı
yy.	: Yüzyıl
Üni.	: Üniversite
Enst.	: Enstitü
Y.Lisans	: Yüksek Lisans
Yay.	: Yayınevi
TTK	: Türk Tarih Kurumu
nşr.	: Neşreden

1.Araştırmanın Konusu ve Problemi

Her millet, kendisinden önceki toplumların tesiri altında ortaya çıkmış ve gelişim göstermiştir. İslamiyet'in kabulüne kadar da bu tesirler, dini öğretilerin gelişmesine ve farklı toplumların birbirine benzer inanç unsurları benimsemesine yol açmıştır. İslamiyet'in kabulüyle birlikte gelişen tasavvuf da bünyesinde, kendisinden önceki birçok dini öğretinin tesirini barındırmaktadır.

İnsanın, dünyanın kökenine ait düşünceler, dini öğretiler arasında birbirine adeta bir köprü görevi görmüştür. Bu çalışmada, kökene ait düşünceleri ve dini öğretileri, tasavvufta yer alan kavramlar doğrultusunda ele aldık. Öncelikle, mitoloji bağlamında inceleyerek, Antik Yunan, Roma, Hint-Budist, İran ve son olarak Şamanizm çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelemeye çalıştık. Bu bağlamda, tasavvufun oluşmasında etkili olan birçok dini öğretinin ve gizem dinlerinin karşılaştırmasını yapmış olduk.

Tasavvufun oluşumunda, kendisinden önceki toplumların ve dini öğretilerin etkileri üzerine çalışmalar yapılmıştır ancak bu çalışmaların bütüncül bir yaklaşımla incelemesi yapılmamıştır. Biz bu çalışmada, bu tesirleri kadim uygarlıklardan yola çıkarak, bütüncül bir çerçevede karşılaştırmasını yapmaya ve tasavvufun, bünyesinde barındırdığı tesirlerin açık bir şemasını çizmeye çalıştık.

2. Araştırmanın Amacı

Mitolojinin ve kadim uygarlıkların, tasavvuf öğretisi üzerindeki etkisini incelemek, var olan diğer dini öğretilere karşı da daha geniş bir bakış açısı geliştirmemize olanak sağlamıştır. Yüzyıllar boyunca toplumların ortaya çıkardığı her dini öğreti, temelde birtakım mitolojik etkileri de bünyesinde taşımaktadır. Bu etkiler zaman içerisinde farklı şekillerde karşımıza çıksa da temelinde yatan olgu aynıdır.

Tasavvufta, özellikle de Alevi-Bektaşî geleneği içerisinde, kendisinden önceki dini öğretilerin tesirini görmek, bizlere yüzyıllardır birçok geleneğin, dini öğretilerin oluşmasına ışık tuttuğunu göstermektedir. Biz bu çalışmada, bu tesirleri bütüncül bir yaklaşımda inceleyerek, mitolojinin var olan her dini öğreti ve özellikle de tasavvuf içerisinde etkisinin azımsanmayacak derecede olduğunu göstermeyi amaçladık.

3. Araştırmanın Yöntemi

“Mitolojinin Türk Tasavvufuna Etkileri” isimli çalışmamızda, literatür taraması esas alındı. Elde edilen veriler, karşılaştırmaya dayalı olarak yazıya geçirildi. Çalışmamızda, mitolojinin, tasavvuf öğretisi üzerindeki etkisi, birçok kadim medeniyetin mitolojileri bağlamında karşılaştırmalı olarak incelendi ve elde edilen sonuçlar, objektif ve bütüncül bir şekilde yansıtılmaya çalışıldı.

Çalışmamız için kullandığımız ve çalışmamıza büyük katkı sağlayan en önemli eserler, Samuel Henry Hooke’un *Ortadoğu Mitolojisi*, Samuel Noah Kramer’ın *Sümer Mitolojisi*, Walter Burkert’in *İlkçağ Gizem Tapıları*, Çiğdem Dürüşken’in *Roma’nın Gizem Dinleri*, Ahmet Yaşar Ocak’ın *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, Vasfi Babacan’ın *Yunus Emre’nin Rishaletü’n Nushiyye’si ve Divanı*, Metin And’ın *Dionisos ve Anadolu Köylüsü, Oyun ve Bügü*’dür.

MİTOLOJİNİN TÜRK TASAVVUFUNA ETKİLERİ

GİRİŞ

MİTOLOJİ, DİN, TASAVVUF

1.Mitoloji Kavramı

Mitoloji kavramı, toplumların kültür birikimlerini şekillendiren, toplumların var olma mücadelesine tanıklık eden en önemli unsurdur. Bu kavramın detaylı açıklamasına geçmeden önce mitolojinin sözlük anlamına bakmak doğru olacaktır.

Mitoloji kavramını tanımlarken üç temel sözcükten bahsedilir. Bunlardan ilki “mythos” yani söylenen veya duyulan sözdür ve masal, öykü, efsane anlamına gelmektedir. Bir diğeri “epos”tur. Epos, bir düzen ve ölçüye göre okunan söz anlamına gelmektedir. Mythos’la aynı anlamı taşıyan “logos” ise, gerçeğin insan sözüyle söylenmesidir. Mitos, tanrılar üzerine anlatılan efsaneler bütünüdür.¹

Mitolojiye genel bir çerçevede bakacak olursak, dünyayı anlamak ve anlamlandırmak adına oluşturulan düşünsel kalıplar olarak ifade edebiliriz. Bu kalıplara dayalı inançlar ve ayin, tören şeklindeki uygulamalar bütünüdür. Bu düşünsel kalıpların, kutsallık içermekle beraber, bilimin temel yapısını oluşturmak için atılan ilk adım ve ilk kaynak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Mitoloji bir nevi köken bilgisini bünyesinde barındırır. Köken bilgisiyle beraber insanlığın var oluşundaki temel olguları aktarmaya çalışır. Mitler sadece dünyanın, hayvanların, bitkilerin kökenini anlatmakla kalmaz, bununla birlikte insanın var olma mücadelesinde bugün içerisinde bulunduğu konuma gelene kadar yaşamış olduğu olayları da anlatır.² Mitoloji bir nevi insanlık sürecinin somut örneklerini ortaya koyar.

Mitoloji bir bakıma bir olgunun nasıl kişilik bulduğuyla ilgilenir. İnsanoğlu içerisinde bulunduğu kültürleşme sürecini mit aracılığıyla gerçekleştirir. Mircea Eliade, mitin tanımını yaparken şu ifadelerle başvurur:

“Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda “başlangıçtaki” masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Başka deyişle mit, Doğaüstü Varlıklar’ın başarıları sayesinde ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmos olsun, isterse onun

¹Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), s.5-6.

²Mircea Eliade, Mitlerin Özellikleri, (İstanbul: Om Yayınları, 2001), s.20.

*yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Demek ki mit, her zaman bir “yaratılış”ın öyküsüdür.”*³

Malinowski ise mitin tanımında “*Mitoloji soyun manevi öğretisi, göreceğimiz gibi ilkel insana yardımcı olan güçlü bir araçtır ve kültürel mirasıyla başa çıkmasını olanaklı kılar.*”⁴ ifadelerini kullanır.

Mitoloji kavramının daha geniş açıklaması içinse Mitolojiler Sözlüğü şöyle söyler:

*“En eski zamanlara ait olan, insan topluluklarının aktara aktara bugüne getirdiği, insanların, şehirlerin, dünyaların, tanrıların ve evrenlerin nasıl ortaya çıkmış olduklarını anlatan hikâye, hikâyeler, bu süreçte başka işlevler de yüklendiler. Evreni, dünyayı, tanrıları ve insanı, yani açıklanamaz olanı anlatıp, açıkladılar.”*⁵

Mitoloji kavramı üzerine yapılan birçok tanım mevcuttur. Genel itibariyle, ilkel toplumlardan bu yana insanoğlunun duygu, düşünce ve inanç yapısını ortaya koyan, geçmişten bugüne bir köprü görevi gören, aracı bir olgu olarak düşünmek mümkündür. Mitolojinin daha önce dünyayı anlamak ve anlamlandırmak adına oluşturulan düşünsel kalıplar olduğunu ifade etmiştik. İnsanoğlu çok eski dönemlerde, içerisinde bulunduğu çevresinde var olan olayları anlamak ve anlamlandırmakta zorluk çekmekteydi. Bu bağlamda mitolojiyi, insanoğlunun hayatında meydana gelen olayları algılayıp ve kökenlerine dair düşünceler geliştirmesine yardımcı olan bir unsur olarak görmek mümkündür. Bilge Seyidoğlu, mitlerin özelliklerini sıralarken şu görüşlere yer verir:

*“Mit bir şeylerin nasıl var olduğunu anlatır. Ayrıca örnek bir davranışın, bir müessesenin, bir çalışma tarzının nasıl oluştuğunu gösterir. Bu özelliklerden dolayı mitler insanların belli başlı davranışlarına örnek olurlar.”*⁶

İlkel toplumlarda, insanoğlu aklının almadığı olaylar karşısında doğayla bir nevi mücadele içerisinde olmuş ve doğada gerçekleşen olayları anlama ihtiyacı hissetmiştir. Mitoloji

³Eliade, a.g.e., s.15-16.

⁴Bronislaw Malinowski, Büyü Bilim ve Din, (İstanbul: Kabalcı Yay. 1990), s.85.

⁵Yves Bonnefoy, Mitolojiler Sözlüğü, (haz. Levent Yılmaz), (İstanbul: Dost Kitabevi, 2000), s.5.

⁶Bilge Seyidoğlu, Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller, (İstanbul: Dergâh Yay. 2017), s.23.

bu sırada devreye girmektedir. Mitoloji bir nevi insanoğlunun karşılaştığı problemler karşısında onlarla başa çıkma mücadelesine yardımcı olmaktadır. Eliade'nin mit hakkında yapmış olduğu bir açıklama ifade ettiğimiz görüşü destekler niteliktedir:

“Gerçektende mitler yalnızca Dünyanın, hayvanların, bitkilerin ve insanın kökenini anlatmakla kalmaz, ama aynı zamanda insanın bugün içinde bulunduğu duruma gelmesine kadar olup biten bütün önemli olayları anlatır.”⁷

İlkel toplumların doğayla başa çıkacak güçleri yoktu. Doğa karşısında kendilerini oldukça aciz hisseden arkaik toplum insanı, doğadaki her varlığı kutsallaştırma ve her birini canlı birer varlık olarak görme eğilimindeydiler. Doğadaki varlıklarda kavrayamadıkları birtakım güçlerin oluşu, bu varlıklara belirli vasıflar yüklemelerine ve bu bağlamda onların ruhlarını memnun etmek adına birtakım törenler, ayinler yaratmalarına yol açmıştır. Mitler, kutsallığın bir nevi ritüeller biçiminde sunulmasıdır.

Kimi zaman bereketi sağlamak, kimi zamanda kötülüklerden korunmak adına birtakım ayinlerle bu ruhları memnun etme içerisine girmişlerdir. İnsanoğlunun, çevresinde gerçekleşen olayları kontrol etme isteği ve bu olayların nedenlerini bilmemeleri sonucunda doğadaki her şeye gizem ve kutsallık yüklemişlerdir.⁸ Mitoloji, ilkel toplumlarda insanların davranışlarına yön veren, birtakım değerlerin ortaya çıkmasına olanak sağlayan, dünyanın kurulmasına ve günümüze kadar gelmesine yardımcı olan gerçek değerler bütünüdür.⁹

Mitoloji kavramı üzerine yapılan araştırmalar doğrultusunda gördüğümüz üzere, mit geçmişten bu yana var oluşun temel olgusu olarak görülmüş ve geçmişin izlerini günümüze taşıyan kutsal bir unsur olarak ele alınmıştır.

2. Mitoloji ve Din İlişkisi

Mitolojinin, ilkel toplumlardan bu yana var olan kalıp düşünceler yapısı olduğunu ifade etmiştik. Bu durum mitolojinin ne denli eski bir kaynak olduğunun göstergesidir. Din kavramı da tıpkı mitoloji gibi çok eski zamanlara dayanmaktadır. Din ve mitoloji arasında da elbette önemli farklar mevcuttur. Buna karşın ortaklıklar ya da benzerlikler olarak adlandırabileceğimiz durumlar da söz konusudur.

⁷Eliade, a.g.e., s.15-16.

⁸Malinowski, a.g.e., s.85.

⁹Seyidoğlu, a.g.e., s.16.

Din kavramını genel itibariyle, varoluşu açıklama, insanoğluna ahlaki düşünceleri aşılama, kişinin davranış ve düşünce boyutunu iyileştirme, düzene sokma, Tanrı ve insan arasında var olan derin ilişkiyi açıklayan bir kavram olarak ifade edebiliriz. Bu ifadelerden yola çıkarak Malinowski'nin miti açıklarken kullandığı kavramlara da bakmak doğru olacaktır:

*“Mitin ilkel kültürde vazgeçilmez bir işlevi vardır, o inancın ifadesidir, onu derinleştirir ve şifreler; ahlaki korur ve ona güç verir ritin üretkenliğine kefil olur ve insan için örnek olacak pratik kurallar içerir.”*¹⁰

Malinowski'den yapmış olduğumuz alıntılardan da din ve mitolojinin temelindeki düşünce ortaklığını görmek mümkündür. Öncelikle ikisi de evrenin, insanın varoluşunu açıklar. Mitolojide yer alan Tanrı ve Tanrıçaların işlevlerine bakıldığında da genel bir ifadeyle toplumu ve insan yaşayışını düzenleyen, toplumun refahının devamını sağlayıcı üstün etkilere sahip olan, kendisine itaat edilen varlıklar olarak tasavvur edilmektedir.

Mit, avcı-toplayıcı toplumların, din ise tarım toplumunun hâkim inanışdır. Dinin oluşabilmesi için teoloji, ibadet mekanları ve ruhban sınıfa gerek vardır. Bu da nüfusun arttığı, şehirlerin kurulduğu, eğitimin başladığı tarım toplumlarında olur. Yine din ve mitoloji arasında özellikle ele alınması gereken kavram elbette ki “kutsallık”tır. Öncelikle kutsal ve mit arasındaki ilişkiye bakacak olursak, ilkel toplumların evrende mevcut olan her olguya belirli kutsallıklar atfetmesi ve böylece onlara birer kişilik ve işlev yüklemesi beraberinde miti ortaya çıkarmıştır. Din açısından ele alınan kutsallık ise ilahi olarak ifade edilen bir algıyı içermektedir. Mit, bir nevi kutsallık atfedilen olguların vücut bulmuş halidir.

Fuzuli Bayat, mitolojilerin dini olaylara ve konulara sahip olmasından dolayı tıpkı dinler gibi kutsal bir kavram olarak görüldüğünü ifade eder. Bununla birlikte, politeist ya da monoteist dinler fark etmeksizin oluşumunu mitolojiye borçludur. Örneğin, Musevilik, Yahudilerin oluşturdukları mitlerin birleşiminden meydana gelmiştir. Bununla birlikte bu dinin şekillenmesinde Sümer mitolojisi de büyük öneme sahiptir. Hristiyanlık da tıpkı Yahudilik gibi birçok halkın mitolojik unsurlarını bünyesinde barındırmaktadır. Budizm'de de benzer durum söz konusudur.¹¹ Genel bir ifadeyle dinlerin oluşumunda mitlerin kayıtsız kalma durumu söz konusu değildir. Hem mitoloji hem de din, insanoğlunun yaşamında, hayatını anlamlandırmasına yardımcı olan, insan ilişkilerini düzenleyen iki önemli kavramdır.

¹⁰Malinowski, a.g.e., s.99.

¹¹Fuzuli Bayat, Mitolojiye Giriş, (Çorum: Karam Yayınları, 2005), s.80-81.

Kutsallık kavramı açısından mit ve din ilişkisinin bağlantısı yadsınmayacak ölçüdedir. İç içe girmiş bu kavramların birbirleriyle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Mitolojiler, insanlar tarafından yaratılmış olmasına karşın din ile ilişkilidir ve dinin mitolojiler tarafından beslenildiği bilinmektedir.¹² Bu dayanışmanın ve mitolojinin bir gelişim kaynağı olarak algılanmasının en somut örneklerini Eski ve Yeni Ahit'te görmek mümkündür. Bunun yanı sıra Mezopotamya, Mısır, İbrani mitoslarında yer alan mitolojik öğelerin zamanla dini dinamikler içerisinde görüldüğü de ifade edilen bir diğer durumdur.

Genel bir ifadeyle arkaik toplumda miti oluşturan ritüeller bu toplumun dini yapısını bir nevi ortaya çıkarmaktadır. Konuyla ilgili E. Durkheim, aslında mitlerin dini sistemin bir parçası olduğunu söyler.¹³ Mitler, dini bir tecrübe gerektirir. Mitleri yaşamak bir nevi, dünya ile bağlantıyı kesmek ve olağanüstü güçlere sahip olan varlıkların alemine geçmek şeklinde ifade edilebilir.¹⁴ Din de insanlara, yaşadığı dünya dışında bir alemin olduğunu, kişinin bu hayata gelme amacının mutlak varlık olan Tanrı'ya ulaşmak olduğunu iddia eder. Din, kişiye ahlaki ilkeler bağlamında birtakım inanç uygulamalarını kabul ettirir ve toplumsal açıdan insana faydalı olacak değerleri, benimsetmeye çalışır. Din ve mitoloji bu noktada da ortaklık içermektedir. Konuyla ilgili Eliade şu görüşlere yer verir:

“İlkel uygarlıklarda mitin inanılmaz bir işlevi vardır: İnanışları dile getirir, belirgin kılar ve düzene koyar; ahlak ilkelerini savunur ve onları zorla kabul ettirir; rite ilişkin törenlerin etkinliğini kesin olarak sağlamayı üstlenir ve insanın uyması için yarar sağlayıcı kurallar sunar. (...) İlkel dinin ve pratik bilginin gerçek bir düzenlemesidir.”¹⁵

İki olguda da ahlaki düzeni oluşturma, insanı iyi ve faydalı olana ulaştırma düşüncesi söz konusudur. Bu durum ilkel toplumlarda yaratılan mitlerin, günümüzde var olan dinlerin oluşumuna katkı sağlayıcı bir görev üstlendiğinin göstergesidir. Yukarıda da değinildiği üzere günümüzde var olan birçok dinde mitolojik unsurların varlığı söz konusudur. Aynı temel yapıda oluşturulan bu dinler, kadim medeniyetlerin oluşturdıkları mitsel dinamikleri bünyesinde taşımaktadır.

¹²Ali R. Özkan, “Din-Mitoloji İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2002: S.11, s.20.

¹³Erhat, a.g.e., s.6.

¹⁴Seyidoğlu, a.g.e., s.23.

¹⁵Eliade, a.g.e., s.29-30.

Çalışmamızın asıl konusu olan tasavvufun mitolojik kaynakları başlığı altında da detaylıca incelenecek olan bir diğer olgu da tasavvufi kaynaklarda kendisine yer edinen mitolojik öykülerdir. Antik Yunan'dan Roma'ya kadar oluşturulan mitolojik hikayelerin örneğin, yaratılış mitosları, törenler ve ritlerin, Roma gizemlerinin tasavvufta kendilerine yer bulduğunu söylemek mümkündür. Anlatılan mitolojik hikayelerin tasavvufi kaynaklara bir köprü görevi gördüğünü söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra Şamanizm'in tasavvufi kaynaklara olan etkisi de yadsınmayacak derecededir. Özellikle Alevi-Bektaşî menkıbelerine konu olan tabiat kültürlerinin varlığını, Gök Tanrı ve Atalar kültü ile olan bağlantıyı, açıkça görmek mümkündür. Mitoloji ve din arasında bir bağlılık söz konusudur ancak bu dinin yerini mitolojinin tuttuğu anlamına gelmemektedir.¹⁶

3.Tasavvuf Kavramı

Tasavvufun detaylı açıklamasına geçmeden önce, varlığın temelini, felsefi yönüyle ele almak doğru olacaktır. Felsefenin ortaya çıkışı ve insanı felsefe yapmaya iten durum, insanın, kendisini bir ara durum içerisinde hissetmesidir. Kendi altındaki doğa ve kendisini aşan şey arasında sıkışmıştır. İnsanı aşan şey, Tanrı'dır.¹⁷ İnsanın arada kalmışlığı, onu, evrenin ve varlığın özünü anlamak için sorgulamaya itmiştir. Evreni ve varlığı sorgulama durumu, yüzyıllar sonra tasavvufta da kendisini göstermiştir. Bu aşamada, felsefe ve tasavvufu birleştiren üç temel alan söz konusudur. "Ontoloji, epistemoloji ve etik."

Evrenin ve varlığın özü nedir? Yaratılmış mıdır? Onunla ilgili bilgi edinmek mümkün müdür? ¹⁸ Bu sorular, felsefenin ana çizgilerini oluşturmuştur.

Ontoloji, varlığı ve var olanı, kendisine konu edinir. Aristoteles, (MÖ 384-322) felsefenin görevini "varolanı varolan olarak, özü ve belirlenimleriyle saf halde ele almak" şeklinde açıklar. Burada sözü edilen varlık, görünenin ötesinde asıl ve gerçek varlıktır. Platon'un (MÖ 427-347) "ontos on" yani gerçek varlık asıl varlık" aslında "tanrısal" olarak gördüğü varlıktır. ¹⁹ Bu durum, gerçeğin, asıl özünün, fiziki dünyanın ötesinde aranmasına yol açmış ve bu felsefi sorgulama durumu, İslam dünyasında, tasavvuf ilkelerinde de yer bulmuştur.

Tasavvufun asıl amacı, mutlak varlığa ulaşmak, onunla bir olmaktır. Görünenin ötesindeki tanrısal öze ulaşmaktır. Ontoloji, varlık ilkelerini ortaya koyar ve ilk ilke olan Urprinzip ile ilgilenir. Bu ilkeye göre, "*varlığı ve gerçekliği bir başka şeye dayanmayan, tersine*

¹⁶Bayat, a.g.e., s.84.

¹⁷Alwin Diemer, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Ara Yay. 1990), s.22.

¹⁸Neşet Tokur, "Tasavvufi Düşüncenin Felsefi Yönü", *Dini Araştırmalar*, 2000:S.8, s.204.

¹⁹Diemer, a.g.e., s.93-94.

*kendinde ve tüm gerçek olan şeyler için geçerli olan şeydir”, “ilkeler sonsuzdur, yaratılmamıştır, geçici değildir ve değişmez.”*²⁰ Görüldüğü gibi, ontolojinin varlığı ele alış şekliyle, tasavvufun, varlığın özünü açıklarken temellendirdiği ilkeler paralellik göstermektedir. Tanrı, mutlak temeli oluşturur. Epistemoloji yani bilgi felsefesi, bilginin kaynağıyla ilgilenen felsefe dalıdır. Geleneksel rasyonalizmde, bilgi, süjede önceden var olan şeyler olarak kabul görülür. Örneğin, doğuştan ideler bir kavrayışın ürünüdür. Platon, bilgiyi, ruhun anımsamasına bağlar.²¹ Tasavvufta sufiler, belirli aşamalardan geçerek mistik bilgi irfanına ulaşmayı amaçlarlar. Bu bilgiler varlığın özüne yönelik bilgilerdir. Özde var olan bilgiye, birtakım uygulamalarla ulaşılır. Bilgi varlığın özündedir. Tıpkı Platon’unun bilgiyi, ruhun anımsamasına bağladığı gibi, tasavvufta da ruh, mistik bilgiyi anımsamaya çalışır. Tasavvufun, bilgiye ulaşmada kullandığı yöntemler, Antikçağ sonlarında ortaya çıkan, Gnostik Felsefe, alanında görülmektedir. Gnostikler de sufiler gibi, tanrısal bilgiye ulaşmak ister ve bunun için birtakım aşamalardan geçilmesi gerektiğini ileri sürerler.²²

Tasavvuf ve felsefenin diğer ortak alanı da etikdir. Etik ya da ahlak, kendisini toplumlarda, bireylerde, törelerde göstermektedir. Ahlak bilinci, kişinin, bilinçli ve özgür olarak katıldığı değerler sistemini açıklar. İnsan, iyiye ve değere doğru yönelen bilinçtir.²³ Aristoteles, etik kavramını, “insana ait en yüksek iyi” çerçevesinde incelemiştir. Bu görüş, insan yaşamının, anlam ve değeri için “en yüksek amaca ulaşma” çabasını belirtir. En yüksek iyi, kendini Tanrı’ya adanmak, kendine yeterli olmak gibi ilkeleri benimsemektedir. Asıl çaba, insanın en değerli ve en yüksek şeye doğru çabası şeklinde ele alınmaktadır. ²⁴ İslam düşüncesinde ise, etik ideal insan tipini yani kâmil insanı ortaya koymaktadır. İnsan-ı kâmil, Tanrı’nın tecellisinin, en iyi şekilde yansıdığı varlıktır. İnsanın amacı, mutlak varlıkla bir olmak, varlığının özünü bilmek ve iyiye yönelmektedir. Bunları en iyi şekilde gerçekleştiren kişi, kâmil insan mertebesine ulaşır. Tasavvuftaki etik kavramıyla, felsefenin ele aldığı etik arasında ilişki söz konusudur.

Tekke edebiyatı ve mitolojik kaynaklarıyla ilgili çalışmamızda öncelikle tasavvufun anlamını açıklamak doğru olacaktır. Tasavvufun kelime anlamı için, ibadet, ahlak ve iman kavramlarında ahlaki öne çıkaran, iç dünyamızı güzelleştirmeye yönelik uygulamaları içeren

²⁰Diemer, a.g.e., s.97.

²¹Diemer, a.g.e., s.157.

²²Toku, a.g.e., s.206-207.

²³Nejdet Durak, “İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak “insan-kâmil” Anlayışı”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2010:S.2, c.7, s.106-107.

²⁴Diemer, a.g.e., s.311-315.

bilgi, inanç ve ibadet alanı olarak ifade edilebilir. Bu uygulama alanına mensup olanlara sufi denmektedir.

Tasavvuf kelimesi, etimolojik olarak Yunanca “sofos” sözünden Arapça’ya geçmiş, “sufi” kelimesi de tasavvuf kelimesinden ortaya çıkmıştır.²⁵ Kendilerini tamamen Tanrı’ya adayıp tüm dünyevi zevklerden kendilerini uzak tutmuş, yokluğu benimsemişlerdir.

Tasavvuf, Kur’an ve hadislerle yaşayıp, heva ve heveslere aldırış etmemek, şeyhlere itaat ve hürmet etmek, zikretmek, ruhun üfleyişlerini hissetmek, kadere sabır ve Allah’tan gelene rıza göstermek gibi birçok durumla açıklanabilmektedir.²⁶ Kısacası tasavvuf bir nevi nefis terbiyesidir. Tasavvuf ehli olan insanlar, kötü huylardan ve varlığından vazgeçen, Tanrı’nın varlığıyla bir olan bütün olan, evrendeki her şeyde O’nun tecellisini gören ilim insanlarıdır.

“Hak teâlâ Âdemoğlu özüdür

Otuziki Hak kelamı sözüdür

Cümle alem bil ki Allah özüdür

Âdem ol candır ki güneş yüzüdür.”²⁷

Nesimi’ye (1369-1417) ait olan yukarıdaki dörtlükte, varlığın birliği inancı ile insan ve tanrının bir görüldüğü açıklanmaya çalışılmıştır. Kişi varlığından geçerek asıl özünün tanrı olduğunu bilmelidir.

Bu yola girenlerin daha önce “sufi” olarak adlandırıldığını ifade etmiştik. Sufiler, tasavvuf yoluna girenleri üç aşamada değerlendirmektedirler bunlar: “Sufi, Mutasavvıf, Mustasvıf” olarak isimlendirilmiştir. Bu basamağın en üstünde olan sufiler amaca ulaşan, varlıktan geçerek birliğe ulaşan kimselerdir.

İkinci aşamada ele alınan “Mutasavvıflar” kendilerini sufi olarak gören ancak o mertebeye aslında ulaşamamış kimseler ve “Mustasvıflar” ise sadece gönül ehli insanları taklit eden ancak hakikatte onlardan olmayan kimseler olarak ifade edilmektedirler.²⁸

²⁵Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda Tasavvuf, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985), s.9.

²⁶Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar, (İstanbul: İletişim Yayınları,1992), s.7.

²⁷İsmail Özmen, Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 1998), c.1, s.258.

²⁸Gölpınarlı, a.g.e., s.15.

Bu bağlamda bir arayış içerisinde olan ve tasavvuf yoluna girmek isteyenlerin kendilerine rehber, bir yol gösterici olarak bu aşamalarda en üst mertebeye ulaşmış kişilere başvurması en temel gereksinimdir.

Tasavvuf ilminin izlediği yollar bağlamında sahip olduğu terimler bu ilim çerçevesinde yapılan yolculuğun basamakları olarak görülebilir. Bu önemli terimleri açıklarken öncelikle Mürid-Mürşid ilişkisine bakmak doğru olacaktır. Yukarıda tasavvuf yoluna girenlerin en temel gereksinimlerinden birinin iyi bir rehber olduğunu ifade etmiştik. Bu aşamada en önemli durumun iyi bir nefis terbiyecisi ile yola çıkılması olduğunu söylemeliyiz. Bu yola giren adayın rehberi bir nevi terbiye edeni “mürşit” bir diğer ismiyle “şeyh”tir. Şeyhin, öğrencisi ise “mürid” olarak isimlendirilir.

Mürid, kimi zaman uzun arayışlar sonucunda şeyhini bulur ve tüm benliğini ona teslim eder. Tasavvufun birinci ilkesi olarak bakabileceğimiz “teslimiyet” kavramı bu bağlamda en önemli ilkedir. Mürid, kendisini mürşidine teslim etmelidir. Çünkü mürşid daha önce tecrübe ettiği bu yolun tüm zorluklarını bilir.²⁹

Tasavvuf yoluna girmek isteyen müridin öncelikle uyması gereken birtakım hususlar söz konusudur. Mustafa Kara, “*Tasavvuf ve Tarikatlar*” isimli eserinde bu hususları şu şekilde sıralamaktadır:

- “1) Sadakat ve samimiyetle bu hayata girmelidir.*
- 2) Dünya ile ilgili olan kalbi bağılıkları terk etmelidir.*
- 3) Sırrını şeyhinden başka hiçbir kimse duymamalıdır.*
- 4) Diğer dervişlere bedeni ile hizmet etmelidir.*
- 5) Kendisini haksız, diğer müridleri haklı görmelidir.*
- 6) Kendi menfaati ile ilgili tartışmalara girmemelidir.*
- 7) Baş olma, sivrilme sevdasına düşmemelidir.*
- 8) Öfkelenen, kahkaha atan müridten hayır gelmeyeceğini bilmelidir.*
- 9) Her gün ilim ve irfanını arttırmaya çalışmalıdır.*

²⁹Kara, a.g.e., s.28.

10) Halkın kendisine değer vermesi ile vermemesini eşit görmelidir.”³⁰

Görüldüğü üzere, mürid en açık ifadeyle benliğinden tamamen geçerek mürşidine kendisini teslim etmelidir. Gönül verdiği bu yolda kalbini ve benliğini dünyevi her şeyden uzaklaştırıp bir nevi mantığını dışarıda bırakıp bu yola adım atmalıdır. Onun için mutlak olan tek bir gerçek vardır o da mürşidinin yolundan giderek birliğe ulaşmaktır. Tek gayesi, bir olana ulaşmak olan müridin kalbi de, düşünceleri de gereksiz her türlü şeyden arınır. Bu hususları layığıyla yerin getiren mürid, mürşidinin onay vermesiyle mensup olunan tarikata girer.

Ele alınacak bir diğer terim de “inabe-tevbe” kavramlarıdır. Mürid bu aşamada inisiyasyon olarak ifade edebileceğimiz bir süreç içerisine girmektedir. Spiritüel anlamda kendisini sorgular ve bir nevi benliğinde meydana gelen tüm kötülüklerden uzaklaşmaya çalışır. Tasavvuf yoluna girmek isteyen kişilerin temiz, günahlarından arınmış ve tüm olumsuz davranışların farkında olan kimseler olması gerekmektedir. Bu bağlamda atılacak ilk adım “tevbe” diğer ismiyle “inabe” etmektir.

Tevbe, ruhun tüm kötülüklerden arınması ve manevi anlamda yaşanan temizlik olarak da ifade edilebilir. Tevbenin kelime anlamı da “dönmek” şeklinde açıklanmaktadır.³¹ Yapılan tüm günahlardan dönmek, günahlardan pişmanlık duyup Tanrı’dan af dilemek şeklinde de açıklanabilir.

“Ey hevasına tapan tevbeye gel tevbeye

Hakk’a tap Hak’tan utan tevbeye gel tevbeye”³²

Eşrefoğlu Rumi’nin (1353-1469) ele aldığımız bu beyitinde de görüldüğü üzere, kişinin nefsi arzulardan vazgeçerek, Tanrı’ya tövbe etmesi öğütlenmektedir.

Yukarıda inisiyasyon olarak ifade ettiğimiz bu aşamayı gerçekleştiren kişinin ikinci aşama olarak adlandırabileceğimiz “halvet” bir diğer ifadeyle “uzlet” dönemi içerisine girer ve hem maddi hem de manevi bir arınma yaşar. Maddi arınma olarak ifade edilen durum bedeninin temizlenmesi ve bu bağlamda alınan abdesttir. Manevi anlamda arınmada ise yukarıda da bahsedildiği üzere zihnin tüm benliğiyle olumsuz ve kötü olan her türlü durumdan arınması şeklinde düşünülebilir.

³⁰Kara, a.g.e., s.28.

³¹Kara, a.g.e., s.30.

³²<https://turuz.com/book/title/eshrefoghlu-rum-divani>

Halvet, genel anlamda müridin, dünyevi olan her şeyden uzaklaşması ve mürşidinin gözetimi altında kendi kabuğuna çekilerek yalnızlaşması, yalnızlaşarak tek olana ulaşmak için çabalaması şeklinde düşünülebilir. Halvet kimi zaman “çile ya da erbain çıkarmak” olarak da adlandırılmaktadır. Halvete giren kimseden gece-gündüz ibadet ederek Tanrı’ya tefekkür etmesi beklenmekle beraber bu uygulamanın genel olarak kırk gün sürmesi yaygındır. Kişi bu dönem içerisinde varlığı ve zihni arasında bir savaş içerisine girerek kendisini sorgular ve şeyhinin tüm yönlendirmelerine eksiksiz uymakla yükümlüdür. Bu aşamada nefsin terbiyesi ve tüm kötü olan durumlarla mücadele etmek için tavsiye edilen üç husus söz konusudur: “Az konuş, az uyu ve az ye.”³³ şeklinde ifade edilmiştir. Mürid, ifade edilen hususlara uyarak bir bakıma dünyevi ihtiyaçlarını en aza indirger ve maneviyatının ihtiyaçlarını doyurmaya çalışır.

Tevekkül adı altında ele alacağımız bir diğer husus da Tanrı’ya duyulan rızadır. Mürid, tevekkül yoluna girerek dünyanın geçiciliğinin farkına varır ve asıl olanın her şeyden geçerek mutlak gerçek olana bağlanmak olduğunun farkına varır. Bir aydınlanma süreci olarak da düşünebileceğimiz bu aşama aslında müridin sadece Tanrı’ya muhtaç olduğunu kavradığı bir süreçtir. Yalnızca Tanrı’ya duyulan muhtaçlığın farkına varılması “fakr” olarak ifade edilmektedir. Derviş anlamına gelen fakir kelimesi de aynı kökten türemiştir.³⁴ Tevekkül eden kimse, Tanrı’nın kendisine verdikleri karşısında elinde olana razı olur. Bu bir nevi Tanrı’ya olan güveni ortaya çıkarır ve yol açar. Dünyaya karşı farklı bakış açıları kazanan kimse bu doğrultuda kendisini tamamlama yolunda bir adım daha atmış olur. Mürid, bir başka ifadeyle maddiyattan geçerek maneviyata ulaşmaya çalışmaktadır.

“Tuta sabr u kanaati tahammül eyleye katı

*Terkeyleye suretini bildiğin unutmak gerek”*³⁵

Yunus Emre (1234-1328) tarafından ifade edilen beyitlerden de görüleceği üzere sabır göstererek eldekine kanaat eden ve mutlak varlığa ulaşmak için varlığından geçen kişi, gerçek zenginliğe bir diğer ifadeyle Tanrı’nın varlığına ulaşacaktır.

Tasavvuf terimlerini açıklanmaya çalıştığımız bu başlıkta ele alacağımız bir diğer kavram da “zikir” kavramıdır. Mustafa Kara, tasavvufi coşkunun yaşanabilmesi için en doğru ortamın zikir meclisleri olduğunu söyler.³⁶

³³Kara, a.g.e., s.31.

³⁴ Kara, a.g.e., s.33.

³⁵Özmen, a.g.e., c.1, s.153.

³⁶Kara, a.g.e., s.34.

Zikir uygulamasının tasavvufun bel kemiği olduğunu daha önce ifade etmiştik. Zikrin bir bakıma kişinin Tanrı'yı her an aklında tutması, aklını sürekli onunla meşgul etmesi ve bu bağlamda tüm benliğini, kalbini O'nun varlığı ile doldurması şeklinde açıklayabiliriz. Kelime anlamı olarak zikir:

“Sözlük manası itibariyle anmak, hatırlamak, unutmamak demek olan zikir tasavvuf terimi olarak, müridin sesli veya sessiz, toplu veya tek başına kelime-i tevhidi (Lailahe illellah Muhammedun Resulüllah), Allah'ı anmasıdır.”³⁷ şeklinde ifade edilmektedir.

Zikir meclisleri tarikatlara göre değişkenlik göstermekle birlikte toplu ve ferdi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Örneğin, “sema gösterileri” bir nevi zikir şeklidir. Bir bakıma ayinler olarak da ifade edebileceğimiz zikirler, kimi zaman ilahiler ve musiki ile birlikte ele alınmaktadır. ³⁸ Duyguların bir nevi coşkunluğa ulaştığı bu aşamada kimi zaman kendinden geçme, bir nevi trans haline geçme durumu söz konusu olmakla beraber ruhani bir arınma yaşanmakta, gerçekleri görebilme, farklı boyutlarda yaşayabilme hazzını tattırmaktadır.

Zikirlerde, ilahiler ve musikilerle yakalanan birtakım ahenkler söz konusudur. Kendinden geçme durumu içerisine giren kimse bazı ritmik hareketler sergilediği söylenebilir. Pir Sultan Abdal, (16.yy.- 1550) bir şiirinde, ağaçların rüzgâr aracılığıyla sallanmasını bir nevi zikre benzetmiş ve şu şekilde ifade etmiştir:

*“Yel esti mi aşka gelir sallanır
Mart ayında yeşillenir ağaçlar
Kıpkırmızı donlar giyer allanır
Hu dost çağırır sallanır ağaçlar”³⁹*

Görüldüğü gibi, ağaçların sallanma hareketi bir nevi zikir hareketiyle özdeşleştirilmiştir. Cem meclisleri de zikir ayinlerinin yapıldığı önemli ortamlardan biridir.

*“Güzeldir Ali'nin nefesi
Silelim gönül pası*

³⁷Kara, a.g.e., s.34.

³⁸Kara, a.g.e., s.35-36

³⁹Öner Yağcı, Pir Sultan Abdal, Yaşamı ve Bütün Şiirleri, (İstanbul: Gün Yayıncılık, 2000), s.265.

Ayn-ı cemde bu nefsi

Okuyanın demine hu”⁴⁰

Dörtlükte geçen “silelim gönül pası” ifadesinden de anlaşılacağı üzere zikir kalbin temizlenmesi, tüm kötülüklerden arınması ve Tanrı’nın varlığının tüm bedende hissedilmesine olanak sağlayan ahenkle, bir nevi kendinden geçip birliği tatmanın en önemli aşaması olduğunu söyleyebiliriz.

Tasavvufta zikir ve nefes birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Nefes, zikir sırasında Tanrı ile kurulan bağlantıda köprü görevi görmektedir. Tanrı ile bir olmak tüm benliğinde O’nu hissetmek ancak ve ancak doğru nefes alış-verişi ile gerçekleştirilebilir. Bilinci her türlü meşguliyetten arındırmaya sadece O’na odaklanmaya olanak sağlar. Varlıktan geçerek içe yönelmeye yardımcı olur. Nefes, zikir sırasında Tanrıya odaklanarak, kalbi O’nun varlığının vermiş olduğu coşkun haz ile doldurmaktadır. Bu aşamada gerçekleşen duygu durumu müridin “vecd” haline geçmesine vesile olur. Zikir ile bağlantılı olarak ifade edilmesi gereken bir diğer kavram elbette “vecd” bir diğer ifadeyle “istiğrak” olarak adlandıracağımız durumdur. Zikir kavramını açıklarken kişinin zikir coşkunluğuyla kendinden geçişini bir nevi trans halinde olduğunu ifade etmiştik. Bu trans durumunun bir başka hali de vecd durumudur. Vecd, müridin var olan her şeyde Tanrı’nın tecellisini görerek, manevi coşkunluk içerisine girip manevi sarhoşluk yaşamasıdır. Kalbini, O’nun varlığının coşkunluğuyla doldurması, nefes ile bedenin rahatlama haline geçmesidir.

Aynı önemde olan bir diğer kavram da “Şeriat ve Tarikat”tır. Şeriat tasavvufta yol göstericilik vasfı yüklenmekle beraber, ancak bu doğrultuda hakikat yoluna ulaşılabilceği her defasında dile getirilmiştir. Konuyla ilgili Mevlâna Celâleddin Rumi (1207-1273) şu ifadeleri kullanır: “*Şeriat mum gibidir, yanar yol gösterir. Ele mum almakla yol alınmadığı gibi, mum olmadan da yol katedilmiş olmaz. Yola düştün mü, işte bu tarikattır. Sevgiliye eriştin mi bu hakikattir.*”⁴¹ Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Mevlâna şeriatın tasavvuf yolunu aydınlatan bir ışık olduğunu söyleyerek, şeriatla çıkılan yolun da tarikat olduğunu ifade eder. Ve bu yolda hakikate ulaşarak asıl olana ulaşılabilceğini söyler. Birbirinden ayrılmayan bu merhalelerin tasavvufun temel taşlarından olduğunu söyleyebiliriz. Yunus Emre’de tarikatların, insanı olgunlaştırıp, Allah katına ulaştırma amacı doğrultusunda bir yol gösterici olduklarını ifade eder. İnsanın tarikat yolundaki çabasını da şu şekilde ifade eder:

⁴⁰Yağcı, a.g.e., s.254.

⁴¹Kara, a.g.e., s.41.

“İlk kapı şeriattır

İkincisi tarikat

Emri neyhi bildirir

Kulluğa bel bağlaya

Yuha günahlarını

Yola doğru varanı

Her bir kur'an hecesi

Yargılaya hocası

Üçüncüsü marifet

Dördüncüsü hakikat

Canın gözünü açar

Eren her şeyi bula

Bu mana sarayının

Bayram ola gündüzü

Arşa değer yücesi

Kadir ola gecesi”⁴²

Şariat, bir anlamda din bilgisidir. Teoloji alanıdır. İslam'ın genel inanç alanıdır. Tarikat ise bu bilginin, tasavvufi nefis terbiyesinin öğretildiği yöntemlerdir. Bu yöntemlerin öğretildiği sosyal örgütlenme alanıdır.

Aşk ve vuslat tasavvuf yolunda çokça karşılaşılan terimlerdenidir. Aşk, “ışık” kelimesinden alınmakla beraber sarmaşık anlamına gelmektedir. Sarmaşık ile özdeşleştirilen aşk kavramı arasındaki temel benzerlik de sarmaşığın bulunduğu her yeri kaplaması gibi aşkın da bulunduğu vücudu, kalbi tamamen sarıp sarmalamasıdır. Sarmaşık bir yol olarak tasavvur edildiğinde de bir bakıma Tanrı'ya gidilen yol olarak düşünülebilir.⁴³

Aşk kavramı tasavvufta çokça kullanılmakla birlikte birçok şairin ve aşığın şiirlerine, beyitlerine de konu olmuştur. Bunlardan ilki, ilahi olana duyulan aşk, diğeri de beşerî aşktır. Kişi önce mecazi aşkı tadar ve bu aşktan geçerek ilahi olana hakikat aşkına ulaşır. Ve böylece “vuslat” gerçekleşmiş olur.

Dünyanın asıl yaratılış amacının aşk olduğu ele alınan konular arasında olmuştur. Tüm evren, Tanrı'nın sevgiyle tecelli etmesinden yaratılmıştır ve evrendeki her zerrede bu aşkın izlerini görmek mümkündür.⁴⁴ Tüm benliğini ilahi aşkla dolduran mürid, asıl olana ulaşacaktır. Kaygusuz Abdal, (1341-1444) konuyla ilgili şu ifadeleri kullanır:

⁴²Özmen, a.g.e., c.1, s.88.

⁴³Mahmud E. Kılıç, Tasavvufa Giriş, (İstanbul: Sufi Kitap, 2012), s.19.

⁴⁴Kara, a.g.e., s.43.

“Işk ile özün vasıl idersün

Bi-küllü vücudun ola pür nur”⁴⁵

Kaygusuz Abdal, özünü aşk ile dolduranın tüm benliğinin nurla dolacağını açık bir şekilde ifade etmiştir. Yine evrende mevcut olan her zerrede Tanrı’nın aşkının tecellisinin bulunması Fuzuli’nin:

“Aşk imiş her ne var alemde

İlim bir kul u kal imiş ancak”⁴⁶ mısralarını akla getirmektedir.

Tasavvuf terimlerinden öne çıkan diğer kavramlar da “fena, beka”dır. Aşk ve vuslatın bir üst basamağı olarak düşünebileceğimiz bu kavramlar, kimi zaman “fenafillah” olarak da adlandırılmaktadır. Tasavvuf yolundaki basamakları tamamlayan kimse, manevi coşkunluğuyla beraber tüm benliğini Tanrı’nın varlığı ve düşüncesiyle doldurmuştur. Fena hali olarak ifade edilen bu durumun son bulmasıyla birlikte beka durumu başlamaktadır.

Tevhid-vahdet düşüncesiyle iç içe olan bu kavram, Tanrı’nın bir olduğunu ve evrende Tanrı’dan başka yaratıcının olmadığını kavramak şeklinde ifade edilebilir.

Tasavvuf yolunda belki de en çok duyulan kavramlardan biri de elbette “vahdet-i vücud” anlayışıdır. Genel anlamda ifade etmek gerekirse bu anlayış, evrende mevcut olan her şeyde Tanrı’nın tecellisini, bir nevi varlığını görmek şeklinde açıklanabilir. Erman Artun konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Alem, Allah’ın varlığıyla vardır. Eşya (kainattaki her şey), varlık kazanmadan önce, ayan-ı sabite denilen suretleri ile isim ve sıfatların tecellisini bekler ve ancak bu ilahi tecelli ile vücut bulur. Buna göre kainattaki her şey Allah’tır, Allah’tandır.”⁴⁷

Açıklamadan da anlaşılacağı üzere tüm evren, Tanrı’nın varlığının bir yansımasıdır. Bunun farkında olan kimse, kendi özünde Tanrı’nın varlığını bulacak ve ondan bir parça taşıdığını fark edecektir.

⁴⁵Büşra Karasu, *15.Yüzyıl Tekke Şiirinde Tasavvuf Terimleri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2018: s.368. (alıntılayan, Karasu, 2018, s.368); aktaran Sever,2016).

⁴⁶Kara, a.g.e., s.43.

⁴⁷Erman Artun, *Dini Tasavvufi Halk Edebiyatı*, (Adana: Karahan Kitabevi,2018), s.56.

Vahdet-i vücud, insan, eşya ve Tanrı çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda felsefenin temel konusu olan varlık kavramıyla ilişkilendirilmiş ve bu anlayışın tasavvufi felsefe olarak görülmesine olanak sağlamıştır.⁴⁸

Çalışmamızın ilerleyen aşamalarında tekrar geri döneceğimiz bir diğer husus da “tefekür” düşüncesidir. Tefekür bağlamında ele alınan temel yapı “kendini bil” emrinin “kendini bilen Rabbin bilir” şekline dönüşmesidir.⁴⁹

BİRİNCİ BÖLÜM

1.ANTİK ÇAĞ FELSEFESİ, ORTADOĞU MİTOLOJİSİ VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

1.1. Yeni Platonculuk-Sokratik Felsefe ve Tasavvuf İlişkisi

Tasavvufun ilk kaynaklarından biri tasavvufun felsefi yönüdür. Felsefe ve tasavvuf, varlığı ve hakikati açıklayan, ele alan kavramlardır. Bu iki ortaklık, onları aynı noktada buluşturmuştur.

Antik Yunan’da ortaya çıkan, varlığı ve hakikati sorgulama, zamanla tasavvufi yaklaşımda da görülmeye başlamıştır. Tasavvufa etki eden en güçlü yaklaşımlardan biri “Yeni Platonculuk” felsefesidir. Yeni Platonculuk, genel bir ifadeyle Platon’un düşüncelerinden yararlanarak Plotinus (MS 204-200) tarafından kurulmuş felsefi bir yaklaşımdır. Kimi zaman Plotinus öğretisi olarak da bilinmektedir. Bu öğretisi üç temel ilke üzerine kurulmuştur. Plotinus, bu ilkelere hüpostasis adını verir. Bu ilkeler Bir/iyi, Zihin (nous, us, akıl) ve ruh olarak aşamalandırılmaktadır. İlk aşamada ele alınan Bir/iyi, başka bir ifadeyle, mutlak varlık kavramını “evrenin merkezi, erdemin ebedi kaynağı ve ilahi aşkın kökeni” şeklinde ifade eder.

50

Bir/iyi olarak ele alınan bu aşamada Plotinus, Tanrı’nın tek ve biricik olduğunu savunur. Taşma kuramı olarak da ele alabileceğimiz bu kavram aslında evrenin, Tanrı’nın iyiliğinin, güzelliğinin taşmasıyla, yani feyziyle meydana geldiğini iddia etmektedir. Bu bağlamda Tanrı’nın tecellisini her varlıkta görmek mümkündür. Tasavvufta yer alan iyi olan yayılır düşüncesi, Tanrı’nın iyiliğinin taşması sonucunda, insanın da Tanrı’dan bir parça taşıdığı anlamına gelmektedir.

⁴⁸Kara, a.g.e., s.46.

⁴⁹Kara, a.g.e., s.50.

⁵⁰Metin Bal, “Romada Yeni Platonculuğun Kurucusu Plotinus ve Öğretisi” *Doğu Batı Dergisi*. 2009:S.50 s.91.

İkinci katmanda nous (akıl, zihin) bulunmaktadır. Nous, bir nevi, çok içinde birliği aramaktır.⁵¹ Zihnin işleviyle sorgulayarak bir olana, mutlak, tek olana ulaşmak mümkündür. En alt katmanda yer alan ruh ise, birliğe ulaşmak için çabalamaktadır. Bu durum ruhun, nous aracılığıyla asıl olana ulaşmak için beşerî olan her şeyden uzaklaşması şeklinde ele alınır.⁵² İnsanın yapması gereken ise içindeki ruhun yukarı katmanlara doğru yükselerek, birliğe ulaşmasıdır. İnsanın görevi, tek olana zihin aracılığıyla ulaşmaktır. Dünyevi unsurlardan çeşitli yollarla uzaklaşarak kopmuş olduğu parçaya ulaşmayı amaçlar.

Plotinus, “Mutlak iyi” olanla iletişimin mümkün olabileceğini bunun da ancak “ona benzeyerek ve yine tüm varlığını ona yönlendirerek olabileceğini belirtmektedir.⁵³ Plotinus’un bu düşüncesi, elbette tasavvufta var olan Allah’ın ahlakına yönelme, Allah’ın ahlakıyla ahlaklanma düşüncesini hatırlatmaktadır.

Bu felsefi yaklaşıma göre, ruh kendisini bir dönüşüm içerisine sokmalıdır. Bir/iyi, nous ve ruh hiyerarşisinde üst dünyaya ulaşmak için en alt basamakta yer alan ruhu, dışsal tüm faktörlerden uzak tutmalı, bir nevi arındırmalıdır. Arınan ruh, nous aracılığıyla, Bir/iyi olana ulaşacak ve bu yolculukla kendi özüne dönüşünü gerçekleştirecektir. Plotinus’un bu düşüncesinden yola çıkarak tasavvufta yer alan tarikat yolculuğuna ulaşmak mümkündür. Tasavvuf yoluna giren kişinin öncelikle beşerî faktörlerden arınarak, bir olana yani vahdete ulaşma çabası hatırlanmalıdır. Bu durum seyr ü sülûk ile bağlantılıdır.

Dionysos’un titanlar tarafından parçalara ayrılması, Platoncu metafiziğe dayandırılmıştır. Platon, dünya ruhunun, bir varlıkla karışmış “bölünmüş” veya “bölünmemiş” bir ilkeden yaratıldığını söyler. Dionysos’ta tekrar birleşme arzusuyla ve ilksel birliğine dönmek için, gerçek bedenlerde oluşan ve dağıtılan tanrısal özü temsil etmektedir. Dionysos’un bu düşüncesi tasavvuftaki vahdet düşüncesini hatırlatmaktadır. Kişi, ancak kopmuş olduğu öze ulaştığında vahdete erişecektir. Tüm mücadelesi, bu öze ulaşmaktır. Her insan, Tanrı’dan kopmuş olan bir parça taşır ve asıl öze yani kopmuş olduğu ilksel birliğe ulaşma arzusu içerisindeydir.⁵⁴

Plotinus’un ele aldığı diğer yaklaşım da “hayat ve ölüm” kavramlarıdır. Plotinus, ölümün ruhun kirliliğinden kopması gibi bir durum olduğunu anlatır. Ölümden sonra yaşamın devam etmesi iyi bir durumdur. Bu iyiye ulaşma yolculuğunu ancak ruh yapabilmektedir.

⁵¹Vasfi Babacan, Yunus Emre’nin Rishaletü’n Nushiyye’si ve Divanı, (İstanbul: Doruk Yay. 2017), s. 11.

⁵²Babacan, a.g.e., s.11.

⁵³Bal, a.g.e., s.92.

⁵⁴Walter Burkert, İlkçağ Gizem Tapıları, çev. Sina Şener, (Ankara: İmge Yay, 1999), s.140.

Tasavvufta insan ruhu, Allah'ın nuru ile yaratılmıştır.⁵⁵ Kişi daima kendisini Allah'a yaklaştırmak ve ruhunu Allah'ın varlığıyla doldurmak istemektedir. Ruhun, Allah'tan kopmuş bir parça olduğunu daha önce ifade etmiştik. Ruh bu aşamada asıl öze kavuşmak ister.

Asıl özün kafesten çıkmasıdır. Bu durum vuslat olarak görülür. Asıl kavuşma, vahdet için bir olmaktır. Ölüm bir son değil aksine vuslattır. Bu yaklaşım Tekke şiirinde de sıkça ele alınan bir konu olmuştur. Örneğin;

“Sorarsan aşkı Eşrefoğlu Rumi

*Tamam dost ile vuslattır adı aşk”*⁵⁶

Görüldüğü üzere, Eşrefoğlu Rumi, bu beyitlerde aşkın vuslat olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.

İncelemeye çalıştığımız felsefi yaklaşımda ifade edilen diğer durum da ruhun kendisini arındırıp Bir/iyi olana ulaşması için ekstas, yani esrime, kendinden geçme, bilinç dışı bir haldir. Bu durum “Hakiki Varlık ekstası” şeklinde ifade edilir.⁵⁷ Bu ifade ruhun bedensel her türlü ihtiyacını düşünmeden ruhu arındırma durumu olarak açıklanabilir. Konuyla ilgili Plotinus şunu yazmıştır:

*“Ne zaman Ben, bedeninin dışında, kendime uyanmış ve ötekinin (dışsal olanın) ötesinde olsam ve en derin doğama girsem ve tam bir sezgiye sahip olsam tanrısal bir hayat yaşarım.”*⁵⁸

Plotinus'un ifadesinde de görüldüğü üzere, tanrısal bir durumu yaşamak, asıl doğaya dönüp, bedeninin dışına çıkmak bir nevi uyanışı gerçekleştirmektir. Bu düşünceden yola çıkarak tasavvufi kavramlardan olan vecd, bir diğer ifadeyle istiğrak durumlarını akla getirmek mümkündür. Dervişin bir nevi trans durumuna geçmesi olarak da ifade edebileceğimiz bu durum, var olan her şeyde Tanrı'nın tecellisini görerek manevi bir coşkunluk ya da manevi sarhoşluk hali yaşamaktır. Kaygusuz Abdal bu coşkunluk durumunu, evrende var olan her şeye yükleyerek, Tanrı'nın ışıyla yani tecellisiyle gerçekleştiğini söyler:

⁵⁵Babacan, a.g.e., s.11.

⁵⁶<https://turuz.com/book/title/eshrefoghlu-rum-divani>

⁵⁷Bal, a.g.e., s.95.

⁵⁸Bal, a.g.e. s.95.

“Bu ışk ile cihan oldu munevver

Bu ışk ile döner künbed-i devvar

Bu ışk ile denizler cuşa geldi

Bu ışk ile felek cünbişe geldi” ⁵⁹

Bu durum aynı zamanda tüm varlığını, kalbini, ruhunu O’nun varlığıyla doldurmak olarak da görülebilir. Bu aşama ruhun olgunlaşma aşamasıdır. Tasavvufta bu durum tüm teslimiyetle kendini Tanrı’ya adayan kişinin “fena fillah” olmasıdır.

Yeni Platoncu bakış açısı çerçevesinde ele aldığımız bu bölümde görüldüğü üzere genel anlamda benzerlikler bulmak mümkündür. Bunun yanı sıra ele alınması gereken bir diğer yaklaşım da “Sokratik Felsefe”dir. Sokratik Felsefe’nin bir ilkesi olarak görülen “Nefsini bil” ifadesinin Delf mabedinin üzerinde yazılı olduğu söylenmektedir.⁶⁰ Tasavvufta sıkça karşılaşılan bir ifade olan “kendini/nefsini bilen Rabbini bilir” düşüncesiyle de ortaklık arz etmektedir.

Tasavvufi bakış açısıyla değerlendirebileceğimiz bu düşüncenin temel dayanağı kişinin yaratıcısının bir parçasını taşıdığını bilmesidir. Bu düşünce çerçevesinde hareket eden kişinin kendini ya da nefsinin bilmesiyle bir nevi Rabbini kalbinde hissedebileceği düşünülebilir. Hatırlanmalıdır ki kişi ancak nefsinin terbiye ederek kopmuş olduğu parçaya ulaşabilir. Bu düşünce, ifade edilen durumu destekler niteliktedir.

Kendini bilmek ya da özünü bilerek nefsinin bilmek temaları tasavvuf şiirine de yansımıştır. Konuyla ilgili akla ilk gelen mısralar elbette Yunus Emre’ye aittir:

“İlim ilim bilmekdür ilim kendün bilmekdür.

Sen kendini bilmezsin ya nice okumaktır.” ⁶¹

Yukarıda ele aldığımız Yunus Emre’nin mısralarından da anlaşılacağı üzere ilim bilgisini öğrenmek yaratılışla ilgili İslami düşüncüyü bilmiş olmaktır. İnsan, Tanrı’nın ruhundan kopup geldiğini bilmelidir. Bunun bilincinde olan insan kendini de bilir. İnsan; kalbinde, içinde

⁵⁹Özmen, a.g.e., c.1, s.244.

⁶⁰Babacan, a.g.e., s.12.

⁶¹Artun, a.g.e., s.261.

kutsal bir töz olduğunun bilincinde olmalı ve bu çerçevede hareket etmelidir. Konuyla ilgili Hacı Bayram Veli'nin (1352-1429) dörtlüğü de şu şekildedir:

“Bayram özüni bildi

Bileni anda buldı

Bulan ol kendü oldu

*Sen seni bil sen seni”*⁶²

Benzer durumu Nesimi’de de görmekteyiz:

“Nefsini kim bildi, bildi Hak’i;

*Nefsini bilmeyenler oldu şaki.”*⁶³

Nefsini bilenlerin bir nevi kendisini bilerek Allah’ı da bileceğini ancak nefsini bilmeyen kimselerin mutluluktan yoksun olacağı Nesimi tarafından ifade edilmiştir.

Yunan sahasında, dikkat çekici bir görüş de Yunan tarihçi Plutarkhos’a (MS 46-120) aittir. Plutarkhos, miti doğayla açıklamaktadır. Öncelikle Platon’un yorumlarından yola çıkarak İsis ve Osiris’i yorumlamış ardından doğa alegorisinden, metafiziğe uzanmıştır. Plutarkhos, evrenin tek başına cismani olmadığını evrende var olan her şeyin duyuüstü kuvvetlerden pay aldığını ileri sürmektedir. Bu durumu iyi ve birleştirici ile karşıtı yani dağıtma ve yok etme ilkesi bağlamında yorumlamaktadır.⁶⁴

Plotinus öğretisi ve Sokratik Felsefe ışığında mukayeseli olarak ele aldığımız bu bölüme ilave olarak “Leibniz’in Monad Teorisi’nin de eklenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Teorinin açıklamasına geçmeden önce Monad kavramının açıklamasını yapmak doğru olacaktır. Monad kelimesi, Yunanca’da “birlik” ya da “bir olan” anlamına gelmektedir.⁶⁵ Leibniz, (1646-1716) *Monadoloji* adlı eserinde bu kavram için şu ifadeleri kullanır:

*“Burada sözünü edeceğimiz Monad, bileşiklere giren, yalın/basit bir cevherden başka bir şey değildir; yalındır, yani kısımları yoktur.”*⁶⁶

⁶²Artun, a.g.e., s.279.

⁶³Özmen, a.g.e., c.1, s.272.

⁶⁴Burkert, a.g.e., s.137.

⁶⁵<https://www.etimolojiturkce.com/arama/monad>

⁶⁶Gottfried Leibniz, *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*, çev. Levent Özşar, (Bursa: Biblos Yayınları, 2003), s.39.

Leibniz görüldüğü üzere Monad için cevher ya da töz şeklinde ifade edebileceğimiz bir kavram kullanmaktadır. Yine monadın özelliklerini ifade ederken şu görüşlere yer verir:

*“Hiçbir kısmın/parçanın olmadığı yerde de ne uzam, ne şekil, ne de bölünebilme imkan dahilindedir. Ve bu monadlar, Tabiatın hakiki Atomları ve tek kelimeyle şeylerin unsurlarıdır.”*⁶⁷

Leibniz’in monad kavramını açıklarken kullanmış olduğu, töz kavramının yanı sıra monadların yani tözlerin tabiatın hakiki atomları şeklinde ifade edişi, bizlere elbette tasavvufta daha önce de ele aldığımız, tanrısal tözün evrende var olduğu ve bu şekilde yaratıldığı düşüncesini hatırlatmaktadır. Yukarıda monad kavramının birlik ya da bir olan, anlamlarını taşıdığını ifade etmiştik. Bu durum da bu düşünceyi destekler niteliktedir. Leibniz, bir bakıma monad teorisi ile evren ve Tanrı ilişkisini ele almaktadır. Bu teori bağlamında da ifade edilen bir açıklama da şu şekildedir: *“Ayrıca, yalnızca varlıkların değil gerçek oldukları sürece özlerin, ya da olanaklı olanlar da gerçek olanın kaynağının da Tanrı olduğu doğrudur.”* (Leibniz W. G., 2003)⁶⁸ Yukarıdaki ifadeden yola çıkarak Tanrı’nın, tüm varlıkların kaynağı olduğu anlamını çıkarmak mümkündür. Bu durum yine tasavvufta ele aldığımız evrendeki her şeyin Tanrı’nın bir tecellisi olduğu, ondan kopmuş olan birer parça olduğu yargısına ulaşabiliriz.

“Cihan baştan başa külli nur oldu

*Her eşyada hakikat menşur oldu”*⁶⁹

Kaygusuz Abdal’dan alınan bu beyitlerde de kâinatın tamamen Allah’ın nuru ile dolu olduğu ve yine evrende bulunan her şeyde onun tecellisinin bulunduğu ifade edilmektedir.

Leibniz’de dikkatimizi çeken ve tasavvuf mukayesesinde ele alabileceğimiz bir diğer durum ise Leibniz’in *“Onsuz Olanaklarda hiçbir gerçek olmazdı; Onsuz hiçbir şey var olmaz hiçbir şey de olanaklı olmazdı.”*⁷⁰ şeklindeki açıklamasıdır. Leibniz’in bu ifadesi yine tanrının özünün evrenin, evrende mevcut olan tüm varlıkların oluşumunda yer alması düşüncesiyle ilgilidir. Tasavvufta yer alan “ol der ve olur” ilkesi de bu açıklamayla benzerlik taşımaktadır. Leibniz’e göre şeylerin varoluşu, ancak O’nun isteği doğrultusunda gerçekleşebilirdi. Tasavvufta tanrısal töz kavramı ortaklığında ifade edilmesi gereken bir açıklama da şudur:

⁶⁷Leibniz, a.g.e., s.39.

⁶⁸Leibniz, a.g.e., s.34.

⁶⁹Özmen, a.g.e., c.1, s.243.

⁷⁰Leibniz, a.g.e., s.35.

*“Tanrı ilk birlik ya da başlangıçtaki yalın tözdür, bütün yaratılmış ya da türemiş monadlar onun ürünleridir, deyim yerindeyse Tanrının bir andan ötekine durmadan gönderdiği sessiz şimşek çakmaları aracılığıyla ondan doğmuşlardır.”*⁷¹

Tanrı’nın yaratılmış olan her şeyin ebedi kaynağı oluşunun açık bir şekilde ifadesi söz konusudur. Kaygusuz Abdal’ın:

“Alem külli vücuddur ben can oldum

Vücudda can ile canan ben oldum

Suretimi gören der ki ademdir

*Ma’nide sıft-ı Rahman oldum”*⁷²

ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kendisini, Hakk’ın tecellisi olarak görmektedir. Hakk’ın tecellisinden sonra bir cana kavuştuğunu ve daha sonra insan suretine büründüğünü ifade etmektedir. Tekke şiirinin önemli kaynağı olan Tanrı’nın tecellisi ya da Tanrısal öz kavramlarını, Leibniz’in monad teorisi bağlamında değerlendirebiliriz.

Çalışmamızın birinci bölümünün ilk kısmını oluşturan bu aşamada, tasavvufu Antik Yunan Felsefesi ve Leibniz’in monad teorisi bağlamında mukayeseli olarak incelemeye çalıştık. Görüldüğü üzere aralarında yadsınmayacak derecede benzerlikler söz konusudur. Birebir benzer olduğunu söylemek elbette yanlış olacaktır ancak tasavvufun oluşum kaynaklarından daha doğrusu etkilendiği unsurlardan bahsederken ele almak yanlış olmayacaktır.

1.2. Empedokles’ten Anasır-ı Erbaa’ya

Yaratılış konusu hemen hemen tüm alanların özellikle din, felsefe ve mitolojinin üzerine düşündükleri, tartıştıkları bir konu olmuştur. Hem insanın hem de evrenin yaratılışını konu edinen birçok mit, felsefi düşünce ya da tasavvufi yaklaşım söz konusudur.

Eleştirel bir bakış açısı içerisinde ele alınan bu kavram bağlamında ortaya atılan birtakım düşünceler tasavvufun kaynakları çerçevesinde ele alınmıştır. Hilmi Ziya Ülken, tasavvufun Kur’an ve Hadis kaynaklı olduğunu ancak Mezopotamya uygarlıkları çerçevesinde

⁷¹Leibniz, a.g.e., s.38.

⁷²Özmen, a.g.e., c.1, s.247.

yaratılan mitlerin, Antik Yunan Felsefesi'nin İran ve Hint felsefelerinin de tasavvufun etkilendiği kaynaklardan olabileceğini ifade etmiştir.⁷³

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde yukarıda zikredilen yaklaşımlar, tasavvuf çerçevesinde mukayeseli olarak incelenmiştir. Ancak “yaratılış” kavramını, Ortadoğu mitolojileri bağlamında incelemeyden önce Antik Yunan sahasında ele almak doğru olacaktır. Antik Yunan’da öne çıkan isimlerden biri olan Empedokles’in (MÖ 490-430) “Elementler Felsefesi” kuramı, tasavvuf ile bağlantısı bakımından dikkat çekicidir.

Empedokles’in “*Doğa Üzerine*” adlı eserinden yola çıkılarak ifade edilen elementler felsefesi, her türlü varlığın dört unsur olarak ifade ettiğimiz “hava, su, toprak ve ateş” elementlerinden meydana geldiği görüşüne dayanmaktadır. Evrende var olan her şey, bu dört unsurun, bütüncül bir yaklaşımla ele alınması yani bir araya gelmesiyle oluşmuştur.

Genel bir çerçevede bakmak gerekirse ilk çağ felsefeleri, evrenin özlerden meydana geldiği düşüncesini savunmaktadır. Empedokles’e gelene kadar Thales (MÖ 624-546) varlığın sudan oluştuğunu tüm değişimlerin suyun farklı nitelikler kazanmasından meydana geldiğini ileri sürmüştür. Bu görüşe karşı, Anaximenes (MÖ 585-525) sudan ziyade havayı ön plana çıkararak tüm varlıkların havanın sıkışıp açılmasıyla, daralıp genişlemesiyle ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu iki felsefi görüşü de bir kenara atan Herakleitos (MÖ535-475) varlığın özünün ateş olduğu fikrini ortaya atmıştır.⁷⁴

Görüldüğü üzere Empedokles, ayrı ayrı ifade edilen bu yaklaşımlara bütüncül bir bakış açısı getirmiş ve bu bağlamda varlığın dört kuruluş ilkesi yani özü olduğunu ifade etmiştir.

Empedokles çerçevesinde ele alınan dört unsur kavramı elbette bizlere tasavvufta yer alan “Anasır-ı Erbaa” kavramını düşündürmektedir. Anasır, sözlük anlamı bağlamında “asıl, kök, soy” anlamlarına gelen unsur kelimesinin çoğuludur. Tasavvufi olarak ele alınan bu anlayış elbette Antik Yunan düşüncesi çerçevesinde teşkil etmiştir.⁷⁵ Dört unsur diye kullanılan “Anasır-ı Erbaa” kavramı, tasavvufi çerçevede özellikle Yunus Emre’nin divanında, *Marifetname* adlı eseriyle de İbrahim Hakkı’da (1703-1772) ön plana çıkan kavramlardan biridir.

⁷³Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları,1995), s.88.

⁷⁴Friedrich Hölderlin, *Empedokles*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, (İstanbul: Cumhuriyet Yay. 2000), s.15-16.

⁷⁵<https://islamansiklopedisi.org.tr/anasir-i-erbaa>

Bu dört unsur evrende oluşum ve etkileşim yaşayarak dönüşüme uğrarlar. Bu dönüşüm sonucunda da varlıklar meydana gelmektedir.⁷⁶ Konuyla ilgili daha açıklayıcı olması bakımından, Yunus Emre'nin yaratılış ve dört unsuru birleştirmesiyle ele aldığı beyitlerini incelemek doğru olacaktır:

“Padişah ’ın hikmeti gör neyledi;

Ateş, su, toprak ve yele söyledi.

Getirdi toprağı çekip besmele,

Kendi de hazırda orda heybetle.

Toprakla sudan yaratıp bir cismi,

Verdi bu cisme Âdem diye isim!

Sonra rüzgâr gelip kuruttu onu,

Adem’in cismi ondandır bil bunu!

En son ateş gelerek ısıttı onu,

Isınınca girdi bedene canı.

“Can tene girsin!” diye ferman oldu,

Padişah emri ona derman oldu.⁷⁷

Yunus Emre bu şiirde açık bir şekilde insanın yaratılış serüvenini dört unsur bağlamında sırasıyla kaleme almıştır.

Yunus Emre, yaratıcının, insanı yaratma eylemine kendi sıfatıyla başlayarak toprağı hazır hale getirdiğini ve daha sonra bu toprak ile suyu karıştırdığını ifade eder.⁷⁸ Toprak ve su ilişkisi Kur’an’da da kullanılan “balçık ya da çamur” ifadelerini hatırlatmaktadır. Balçıktan yaratılış olayının daha sonra ele alacağımız Ortadoğu mitolojisinde de görüldüğünü ifade etmek isteriz.

⁷⁶İbrahim Hakkı, Marifetname, çev. D. Yılmaz; H. Kılıç, (İstanbul: Çelik Yay. 2011), s.52.

⁷⁷<http://www.eskisehirkulturturizm.gov.tr/Eklenti/44529,nasihatlerkitabiyetiskinlericinpdf.pdf?0>

⁷⁸Murat Ayar, “Yunus’un Emre’nin Şiirinde, Anasır-ı Erba’nın İnsandaki Ahlaki İz Düşümleri” *Akademik Platform*,2014: s.90.

Yunus Emre'nin takip etmiş olduğu sıralamadaki diğer basamak, kendisinin yel şeklinde ifade ettiği hava unsurudur. Hava sayesinde, toprak ve suyun karışmasıyla, Âdem sıfatıyla insanın yaratıldığını ifade eder.

Son basamakta ele alınan unsur ise ateş olarak görülmektedir. İbrahim Hakkı, ateşin ittirme gücüne sahip olduğunu söyler.⁷⁹ Bu bağlamda insan bedeni, ateşin ittirme durumuyla beraber ruha ulaşmıştır.⁸⁰

Empedokles'ten yola çıkarak ele aldığımız elementler felsefesinin, Yunus Emre bağlamında, tasavvufi yaklaşımda da ne denli etkili olduğunu görmüş olduk. Bu dört unsur kavramlarının İbrahim Hakkı'nın "*Marifetname*" adlı eserinde de görmek mümkündür. Önemli mutasavvıflardan biri olan Erzurumlu İbrahim Hakkı, dört unsurun toprak, su, hava ve ateşten oluştuğunu belirtir. Bu dört unsurun birbirleriyle etkileşimini ve dönüşümünü sağlayan durum ise, ay üstü alemin hareketidir.⁸¹

İbrahim Hakkı, dönüşüm bağlamında ele aldığı süreç için şu ifadeleri kullanır:

*"Bütün kâinatın umum fayzı olan sari (hulûl edici, akıcı) vücut için külli-i akılda dokuz akla, ondan dokuz nefse, ondan feleğe, ondan dört tabiata, keyfiyete, onlardan anasır-ı erbaya ta ki toprağa gelinceye kadar hepsi başlangıç (mebde) yoludur. Topraktan madene ondan bitkiye, ondan hayvana, ondan insana, ondan da kâmil insana yükselinceye kadar hepsi aslına dönüş (mead) yoludur."*⁸²

Bu alıntı, tasavvufta önemli bir yere sahip olan "devir nazariyesi"nin açıklamasıdır. Tasavvuf felsefesinde, ruhun, alemini dolaşması konu edinilir. Ruh ve evren, Allah'tan çıkıp tekrar ona varacaktır. Devir nazariyesi, yukarıda İbrahim Hakkı'nın da ele aldığı gibi, dünyaya gelen her varlığın önce cansız olduğunu, daha sonra bitki, hayvan ve en son insan şekline girişini aktarır. İnsan, kâmil olma yolunda, Allah'ın bütün sıfatlarına ulaşır, bu sıfatlar, insanda tecelli edene kadar bütün varlıklarda devreder. Tekke şiirinde, devriye türü şiirlerde bu varoluş sırası ile anlatılır.⁸³ Yaratılış bağlamında ele aldığımız bu bölümün ilk aşamasında tasavvufun

⁷⁹Hakkı, a.g.e., s.52.

⁸⁰Ayar, a.g.e., s.91.

⁸¹İbrahim Ethem Karataş, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetname'sinde Anasır-ı Erbaa (Dört Unsur) Görüşü" *Muğla Sıtkı Koçman Üni. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi*, 2014:S.33 s.114.

⁸²Karataş, (aktaran İbrahim Hakkı), a.g.e. s.112.

⁸³Artun, a.g.e., s.153.

önemli kaynak unsurlarından olan Antik çağ filozofu Empedokles'in yaklaşımını mukayeseli bir şekilde ifade etmeye çalıştık.

Görüldüğü gibi ünlü düşünür ve aynı zamanda bir ozan olan Empedokles'in ortaya atmış olduğu dört unsur kavramının, tasavvufun önemli temsilcilerinden olan Yunus Emre ve İbrahim Hakkı'nın da eserlerinde ne denli etkili olduğu açıktır. Tasavvufta ele aldığımız “anasır-ı erba” yaklaşımının yaratılış mahiyetinde önemli bir yere sahip olduğu da görülmektedir.

Bununla birlikte eski Türklerde de dört unsur olarak adlandırılan, içerisinde ateş ve suyun da bulunduğu unsurlar kutsal kabul edilmiştir. Su, Türkler tarafından ayrı bir kutsiyete sahip olmuştur. Altay yaratılış mitlerinde de “başlangıçta sadece su” vardı. Bütün alemin sudan yaratıldığı düşüncesi söz konusudur. Bundan dolayıdır ki, suya kirli hiçbir şey atılmaz, suyun kirlenmesine izin verilmezdi. Yaratılışın temel unsuru olarak görülen su, büyük bir öneme sahipti.⁸⁴ Ateş de tıpkı su gibi Türkler arasında kutsal kabul edilen bir unsurdur. Yakutlar, ateşin bir peri olduğunu düşünürler. Evin ocağında yaşayan bu periler “Od Ana ve Od Ata” şeklinde isimlendirilmiştir. Türkler içerisinde “Ocağımız sönmesin” duası edilir ve mutfak ocağı hiç söndürülmez.⁸⁵

Gerek kutsal kitaplarda gerek mitlerde gerekse şiirlerde karşımıza çıkan bu dört unsur düşüncesi, geçmişten bu yana ele alınan ve yaratılışın temelini oluşturan bir yaklaşımdır.

1.2.1. Yaratılış Mitosları

Yaratılış meselesi üzerine en çok konuşulan, araştırmalar yapılan ve bu bağlamda birtakım tezler ortaya atılan konuların başında gelmektedir. Gerek kutsal metinlerde gerekse kadim uygarlıkların oluşturduğu mitolojik hikayelerde ele alınmıştır. Konuyla ilgili oluşturulan mitoslar Ortadoğu coğrafyasına ait olmakla birlikte bu mitosların aralarında büyük oranda benzerlikler söz konusudur. Bu benzerliklerin ilerleyen aşamalarda tasavvufta da kendisine yer edildiğini ve tasavvufa adeta ışık tuttuğunu görmekteyiz. Daha önce de belirttiğimiz üzere aralarında farklılıklar elbette söz konusudur ancak biz bu çalışmada farklılıklardan ziyade ortak temel yapılarına odaklanmaya çalıştık.

Tasavvufta yer alan ve tekke edebiyatında da şiirlere konu olan aynı zamanda kutsal kitaplarda da kendisine yer bulan “balçıktan/topraktan” yaratılış eyleminin kadim uygarlıkların oluşturduğu mitolojik metinlerde karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bunun yanı sıra tasavvufta

⁸⁴Ziya Gökalp, Türk Töresi, haz. Hikmet Dizdaroğlu, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1976), s.40-41.

⁸⁵Gökalp, a.g.e. s.36-41.

yoğun bir şekilde ele alınan ve daha önce de bahsettiğimiz bir konu olan “tanrısal öz” durumunun yani Tanrı tecellisinin de aynı şekilde mitoslar içerisinde görmekteyiz. Ele aldığımız bu iki konu başlığının Ortadoğu coğrafyası çerçevesinde Sümer, Mısır, Babil mitolojilerinde yaratılış eyleminin hangi şekilde gerçekleştiğini ve bunlarla tasavvufun bağlantılarının ne denli olduğunu incelemeye çalışacağız.

Yaratma eylemi bağlamında ele alacağımız ilk durak Sümer mitolojisidir. Sümer Yaratılış anlatıları, evrenin kökeninin ifade edilmesi daha sonra evrenin düzene sokulması ve son olarak insanın yaratılış eyleminin gerçekleşmesi bakımından aşamalara ayrılmaktadır. Sümer mitolojisinde Tanrı Enlil, sığır ve tahıl sağlaması amacıyla sığır-tanrı Lahar ve tahıl tanrıça Aşnan’ı, evrenin düzenlenmesi aşamasından sonra, tanrıların yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarını karşılamaları için yaratmıştır. Ancak bu iki Tanrı’nın aralarında çıkan anlaşmazlıklar sebebiyle asıl görevlerini unuttukları anlatılmaktadır. Bunun sonucunda da insanın yaratılmasına karar verildiği bir bakıma Tanrılara hizmet etmek için insanın yaratıldığı söylenir.

İnsanın yaratılma emri ise Enki tarafından verilmektedir. Nammu ile doğum tanrıçası Ninmah, derin suların üzerindeki balçıktan insan yarattığı bilgisi verilir.⁸⁶ Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi* adlı eserinde konuyla ilgili şu alıntıya yer vermiştir:

“Ey oğul kalk yatağında, bilgeliğini göster,

Tanrılara hizmetkarlar biçimle, onların ... onlar üretsın” der.

“Ey ana, sözünü ettiğin “yaratık” var edildi, onun üstüne tanrıların yerleştir,

Deniz dibinin yüzeyindeki kilden yüreğini yoğur, iyi ve soylu şekillendiriciler kili sağlamlaştıracaktır. Sen onun uzuvlarını ortaya çıkar, Ninmah (toprak ana) senin üstünde çalışacak, Doğum tanrıçaları sen biçimlerken yanında olacaklar, Ey ana, yeni doğanın yazgısını belirle, Ninmah onun üstüne tanrıların ... yerleştirecek insan olarak.”⁸⁷

Yukarıda, tanrılara hizmet etmek amacıyla “yaratık” olarak ifade edilen insanın, deniz dibinden alınan kilden kalbinin yoğurulması, uzuvlarının ortaya çıkarılması ve kil ile

⁸⁶ Samuel H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alaeddin Şenel (Ankara: İmge Yay. 1991), s.30.

⁸⁷ Samuel N. Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, (İstanbul:Kabalıcı Yay. 1999), s.132-133.

şekillendirilmesi sonucunda yaratılış serüvenin başlatılmasından bahsedilmektedir. Bu yaratılış serüveninde dikkat çeken nokta, insanların yaratılmasının temel amacının, tanrılara hizmet etmeleri olmasıdır. Bu yaklaşım bize kutsal kitaplarda karşımıza çıkan insanların, Tanrı'ya kulluk etmesi için yaratıldığı düşüncesini hatırlatmaktadır. Örneğin: Kur'an'ın Bakara suresinde *“Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin ki sakınanlardan olasınız.”*⁸⁸ şeklinde ifade yer almaktadır. Bununla birlikte, Zariyat suresinde geçen, *“Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”* sözü, ilk yaratılış mitoslarının tekrarı gibi görülür.⁸⁹

Yaratılış eylemindeki balçık/toprak meselesinin ilerleyen aşamalarda Mısır mitolojisinde ele alınan yaratılma eyleminde de karşımıza çıktığını görmekteyiz. Mısır yaratılış mitosları anlatılırken insanın yaratılışını detaylı bir açıklaması söz konusu değildir. Ele aldığımız başlık altında, Tanrı Khunum'un, insanın yaratılışını gerçekleştirirken çömlekçi çarkında biçim verdiğini ve yaratma eylemini bu şekilde gerçekleştirdiğini gösteren birtakım resimlerin olduğundan söz edilmektedir.⁹⁰

“Çömlekçi çarkı” ifadesi insanın yaratılış eyleminde kullanılan “toprağı” hatırlatmakla beraber Sümer mitolojisiyle olan benzerliği de göstermektedir.

Bu noktada ele alacağımız bir diğer yaratılış mitosu da Babil Yaratılış Destanı olarak ele alınan Enuma Eliş'tir. Bahsi geçen mitosta ana karakter Tanrı Marduk'tur. Tiamat'ı yenen ve böylece yazgı tabletini de ele geçiren Marduk yaratıcı eylemlerde bulunur. Bu mitosun yazılı olduğu yedi tablet olmakla beraber yaratma eylemi altıncı tablette ele alınmıştır.

Daha önce Sümer yaratılış mitosunda da karşımıza çıkan, insanların tanrılara hizmet etmek amacıyla yaratılmış olmaları burada da görülmektedir. Ancak burada temel farkın yaratma eyleminde kullanılan asıl maddenin çamur ya da balçık değil tanrısal bir öz olarak ifade edebileceğimiz Kingu'nun kanından yaratıldığı söylenir. Marduk, Ea'nın vermiş olduğu öğütlerle -ayaklanmanın önderi- Kingu'nun öldürülmesine ve onun kanından da tanrılara hizmet etmesi için insanın yaratılmasına karar verir.⁹¹ Konuyla ilgili olan bölüm şu şekilde ele alınmıştır:

⁸⁸Hooke, a.g.e., s.30.

⁸⁹Alaeddin Şenel, “Mezopotamya-Batı geleneği ile dünyanın öteki kültürlerinin yaratılış mitosları”, *Bilim ve Ütopya*, 2003: S.111, s.18.

⁹⁰Hooke, a.g.e., s.75.

⁹¹Hooke, a.g.e., s.46.

“(…) Savaşı başlatan Kingu Tiamat’ı o kışkırttı, savaş yapmak için Tanrılara öğütledi

Onu zapt ettiler

Ea’nın huzuruna getirdiler

Cezasını verdiler ve damarlarını kestiler

Onun kanından (Marduk ve Ea) insanı yarattılar

(insan) tanrıların iş yükünü üstlendi, tanrılar özgür oldu

Bilge Ea insanları yarattıktan sonra,

*Tanrıların işlerini ona yükledi (…)*⁹²

Yine Enuma Eliş’te Anu’nun Nudimmud’u kendi suretinde yarattığına değinilir.

Babil yaratılış mitosunda elbette dikkatimizi çeken ve onu diğer yaratılış mitlerinden ayıran en temel özellik Tanrısal öz ve yine Tanrısal tecelli meselesidir.

Topraktan yaratılış eylemini Altay mitolojisinde de görmek mümkündür. Dünya’nın yaratılışındaki ana madde olarak görülen toprak, Tanrı’nın isteği üzerine denizin dibinden çıkarılır ve suyun yüzeyine atılarak Dünya’nın yaratılışı meydana getirilir. Yine aynı zamanda Orta Asya’da ve Sibiryta mitlerinde ilk insanın toprak ile yaratıldığı ifade edilmektedir.⁹³

Altay yaratılış destanının ilgili bölümünde ifade edilen yaratma eylemi:

*“Tanrı bir gün insana şöyle bir buyruk verdi: “in suların dibine bir toprak getir” dedi. İnsan daldı sulara, aldı bir avuç toprak, Sulardan çıkıp verdi Tanrısına sunarak “Yaratılsın yer!” dedi. Tanrı sulara saçtı, Yeryüzü yaratıldı, denizler karalaştı.”*⁹⁴

Tanrısal öz durumunu Dionysos’la da ilişkilendirmek mümkündür. Orpheusçu öğretiyeye göre, insanlar, Zeus tarafından yakılan titanların ve parçalanan Dionysos’un küllerinden oluşmuştur. Bu da yine insanda var olan tanrısal özü göstermektedir.⁹⁵

⁹²Enuma Eliş, Babil Yaratılış Destanı, çev. Ali Görgü, Selim Adalı, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yay. 2016), s.48.

⁹³Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.2010), c.1 s.486.

⁹⁴Ögel, a.g.e. s.452.

⁹⁵Helmut Uhlıg, Avrupa’nın Anası Anadolu, çev. Yasemin Bayer, (İstanbul: Telos Yayıncılık, 2001), s.233-234.

Buraya kadar ele aldığımız yaratılış mitoslarının birbirleriyle büyük ölçüde bağlantılı olduğunu gördük. Bu noktada artık ele almamız gereken diğer husus bu yaratılış mitoslarının tasavvuf ile mukayesesini yapmak olacaktır.

Tasavvufta toprak kimi zaman yaratılışla kimi zaman da ölümle özdeşleştirilmiş bir madde olarak görülmektedir. Daha önce anasır-ı erbaa çerçevesinde yaratılışta kullanılan dört elementten biri olduğunu gördük. Yine “*topraktan geldik, toprağa gideceğiz*” ifadesi toprağın hem yaratılışla hem de ölümle ilişkilendirildiğini göstermektedir.

Tekke edebiyatı çerçevesinde ele almadan önce Kur’an’da da ifade edilen ayeti ele almak doğru olacaktır. Kur’an’da yaratılışın temel maddesi olarak görülen toprak için şu ifadelere yer verilir:

“O sizi (önce) topraktan sonra az bir sudan (meniden), sonra “alak” dan yaratan, sonrada sizi (ana rahminden) çocuk olarak çıkaran, sonra olgunluk çağına ulaşmanız, sonra da ihtiyarlamanız için sizi yaratandır.”(Mü’min/40) ⁹⁶

Görüldüğü üzere, ayette açık bir şekilde topraktan yaratılış eylemi açıklanmaktadır. Kadim uygarlıklardan İslamiyet’e kadar, ele alınan topraktan yaratılma eylemi zaman içerisinde tasavvufi anlayışı çerçevesinde yetişen şairlerin Tasavvuf Edebiyatı adı altında oluşturdukları ürünlerde de karşımıza çıktığını görmekteyiz. Mitolojik öykülerden yola çıkarak ele alınan toprak, tasavvufta da kullanılan temel kavramlardan biri olmuştur.

Özellikle Yunus Emre, yaratılışın temel maddesi olarak toprağı sık sık kaleme almış ve yaratılışla ilişkilendirmiştir:

“Yogiken var eyledün toprag iken can virdün

Kudret diliyle andun dilüm söyler eyledi.” ⁹⁷

Yukarıda ele aldığımız dizelerde de açıkça görüldüğü üzere insanın yoktan toprakla var edildiği ve Tanrı’nın toprağa can vermesiyle yaratma eyleminin gerçekleştiği açıklanmaktadır. Yunus Emre’nin dörtlüklerinden birinde yine açıkça insanoğlunun topraktan yaratıldığına vurgu yapılmıştır:

⁹⁶<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=40&ayet=67>

⁹⁷Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı, (İstanbul: H Yayınları, 2020), s.289.

“Yağan karları eriten

Akar suları kurutan

Topraktan âdem yaratan

Ol sübhanallah değil mi?”⁹⁸

Yine Tasavvuf edebiyatının önemli isimlerinden olan Kaygusuz Abdal’a ait bir şathiye dörtlüğünde yine yaratılış eyleminin balçıktan yapıldığına dair göndermeler bulunmaktadır:

“Ademi balçıktan yoğurdun yaptın

Yapıp da neylersin bundan sana ne

Halk ettin insanı saldın cihana

Salıp da neylersin bundan sana ne”⁹⁹

Ortadoğu coğrafyasından İslamiyet’e kadar topraktan yaratılış eyleminin ortaklık içinde olduğunu ve bu durumun tasavvuf edebiyatına da tesir ettiğini söyleyebiliriz.

Daha önce ifade ettiğimiz Babil yaratış mitosunda öne çıkan, “Tanrısal öz” durumunun da yine tasavvufun temel yaklaşımlarından biri olduğunu hatırlamalıyız. Dinlerin ya da felsefi yaklaşımların ele aldığı konulardan olan beden ve ruh kavramlarında ruhun bendenden ayrı olarak nitelendirildiği ve yine ruhun tekrar dönme eğiliminde olan Tanrısal özden oluştuğu inancı mevcuttur.¹⁰⁰ Konuyla ilgili Antik Yunan sahasından itibaren birçok düşünürün de ruhun kutsal özlerden oluştuğunu ve bu bağlamda oluşturulan yaklaşımları ifade etmiş, tasavvufla olan ortaklıklarını örneklerle desteklemeye çalışmıştık. Kutsal kitaplarda ele alınan Adem’in yaratılış eyleminde Tanrı’nın “ona ruhundan üfledi” ibaresi de Secde suresinde geçmektedir.

Yaratılış eyleminde ele alınması gereken bir durum da “söz ile yaratma” eylemidir. Mısır mitolojisinde Tanrı Atum’un ve Heliopolis dokuzlusunun yaratılışı, yaratıcılık görevi üstlenen Ptah’ın “sözüyle” gerçekleşmiştir. Söz ile yaratılma durumu ilerleyen aşamalarda kendisini önce İncil’de daha sonra Kur’an’da da göstermiştir. İncil’de “Başlangıçta söz (logos, kelim) vardı” ifadesiyle Kur’an’da görülen “O, bir şeyin olmasını isterse, ona ol der, o da olur.” sözü, Mısır mitolojisinde karşılaştığımız yaratılış mitosunun etkisi altında geliştiği

⁹⁸Özmen, a.g.e., c.1, s.103.

⁹⁹Artun, a.g.e., s.283.

¹⁰⁰Ahmet Güç, “Diğer Dinlerde Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2018: c.35 s.197.

açıktır.¹⁰¹ Yaratılış eyleminde görülen bu düşünce diğer düşünce yapılarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Mısır mitolojisi, sadece yaratılış düşüncesini değil aynı zamanda tek tanrılı dinlerde görülen öte dünya düşüncesinin gelişmesinin de zeminini oluşturmuştur.

Öte dünya düşüncesi, İsis ve Osiris mitosunda işlenmiştir. Bunun temeli, Tanrıça İsis'in avcı ve toplayıcı yaşam biçimine dayanır. Kadınların, tahıl toplayıcılığıyla birlikte üretime başlaması ve bunun sonucunda da insanlığı üretime geçirdikleri bilinmektedir. Bu durum doğuran ve yaratan “toprak ana” kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Doğa Tanrısı, yaratıcı tanrıça olarak sayılmıştır. Ancak ilerleyen aşamalarda uygar toplum içinde üstünlüğü ele geçiren erkekler, özellikle de kadının çapa tarımı yerine, çobanlık yapan ve sabanın da bitki üretiminde önemli bir yere sahip olmasıyla birlikte kadının doğurganlığına dayanan yaratıcılığı, erkekler üstlenmiştir. Bu durum genellikle tanrıçanın oğlunun, tanrıçayla evlenmesi ve kocası konumuna geçerek doğa üzerinde üstünlük kurmasıyla gerçekleşmektedir. Bu üstünlük kurma durumunun Osiris ve Set arasında gerçekleştiği görülmektedir. Set, Osiris'in egemenliğini elinden almak istemektedir. Osiris'in Set tarafından parçalara ayrılması ve İsis'in her defasında bu parçaları birleştirerek onu canlandırması durumu, baharda canlanan ancak kışın ölen Doğa Tanrısı konumuna geçmesine olanak sağlar ve en sonunda öte dünyanın yönetici olur.¹⁰²

Öte dünya kavramının şekillenmesindeki zemin tamamen avcı ve toplayıcı yaşam biçimlerinin zamanla çoban toplumuna dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumun yarattığı mitoslar ilerleyen aşamalarda tek tanrılı dinlerde görülen öte dünya kavramının oluşmasına olanak sağlamıştır.

Osiris'in öte dünyayı yönetme şekli, tek tanrılı dinlerle görülen öte dünya kavramıyla benzerlik içerisindedir. Osiris, ölüleri yargılayarak, günahları terazide ağır basanların, ölümsüzlük hakkını elinden almaktadır.¹⁰³ Buradaki amaç görüldüğü gibi, yaratılanlara, öte dünya bilincini aşılıyarak, ölümsüzlük mükafatıyla bu dünyanın denetimini sağlamaktır. Tek tanrılı dinlerde de öte dünya kavramının bilincini oluşturmak ve bu dünyanın denetimini sağlamak amacıyla cennet ve cehennem olguları yaratılmıştır. Görüldüğü gibi ele alınan birçok olgunun temelinde kadim uygarlıkların oluşturduğu mitoslar yer almaktadır.

¹⁰¹Şenel, a.g.e., s.15.

¹⁰²Şenel, a.g.e., s.16.

¹⁰³Şenel, a.g.e., s.16.

1.3. Törenler ve Ritler

Mitolojinin tanımını yaparken özellikle vurguladığımız bir nokta olan “köken bilgisi” kavramı, yaratılan mitlerin temelini oluşturmaktadır. Söz konusu olan mitler birtakım eylemlerin gerçekleştirilmesinde uygulanan stratejiler ya da yöntemler bütünü olarak görülebilir. Ritüellerin incelenmesi ya da araştırılması, sadece halkbilimi için değil aynı zamanda birçok alana da ışık tutan temel olgulardan biridir. Şarkılar, sözler, büyüsel etkinlikler de ifade edilen ritüel kavramının ayrılmaz parçalarını oluşturmaktadır. Kısacası bir ritüeli gerçekleştirmek için birtakım parçaların bir araya getirilmesi gerekmektedir.

Ritüel, dram olarak adlandırılan eylemlerle birlikte mythos (öykü) olarak söylenen sözler yani mitostan oluşmaktadır.¹⁰⁴ Metin And, ritüellerin asal işlevleri üzerine dururken bu konuya ışık tutmak adına Emile Durkheim’in oluşturduğu işlevlerden yola çıkarak şu ifadelere yer vermiştir:

“1. Ritüel, bireyi toplumda yaşamak toplumu gerektirdiği düzen bağının sıklığına, acı çekmeye hazırlar, bu yolda onu eğitir.

2.Ritüel, bireyleri bir araya getirir, bireyler arasında ki toplumsal bağları güçlendirir, ortaklığı pekiştirir.

3.Ritüelin toplumda canlandırıcı bir işlevi vardır. Toplumun ilişkilerini kalıtlarının bilincine vardır; geleneklerin sürmesi, inançların tazelenmesi, değer yargılarının, törelerin kökleşmesine yardım ederek toplumu canlı bir biçimde ayakta tutar.” ¹⁰⁵

Yukarıda ele alınan ifadelerden yola çıkarak ritüellerin, birtakım isteklerin gerçekleşmesinin yanı sıra toplumsal birliği ve dayanışmayı sağlayıcı bir araç olduğunu söyleyebiliriz. Bir nevi toplumların inanç bütünlüğünü sağlayan önemli olgulardan biridir. Emile Durkheim’in ritüel işlevlerini ifade ederken bahsettiği “canlandırıcı” kavramının da ritüellerin en fazla karşımıza çıkan işlevi olduğunu göstermektedir.

İlkel zamanlardan bu yana toplumun doğa ile bağlantısı azımsanmayacak derecedeydi. Öyle ki doğa ile bütünleşip bu bağlamda yarattıkları mitler söz konusudur. Evreni, doğayı

¹⁰⁴Hooke, a.g.e., s.10.

¹⁰⁵Metin And, Oyun ve Büyü, (İstanbul: Yapı Kredi Yay.2012), s.307.

anlama ve anlamlandırma şeklinde ifade ettiğimiz mitoloji, ritlerle birleşerek doğayı daha anlamı bir hale getirmiştir.

Canlılık ve yenilik bağlamında ele aldığımız bu olgular, ilkel toplumlardan bu yana çeşitli şenlikler, törenler adı altında gerçekleşmiştir. Eskinin ve verimsiz olanın yok edilip yeninin ve verimli olanın çağırılması meselesi, bu törenlerin temelinde yatan ana olgudur. Bu ritüeller takvim mitleri ya da bolluk törenleriyle birleştirilerek kendisine uygulama alanı yaratır. İfade ettiğimiz mitlerde ana tez tabiatın canlandırılmasıdır.

Ritüelleri, sembollerden ayırmak mümkün değildir. Semboller ve bu bağlamda ilişkilendirildikleri durumlar aslında ritüellerin temelinde yatan olguyu göstermektedir. Ritlerle birlikte ele alınan semboller, mitlerle de bağlantılıdır. Semboller ve ilişkileri sadece evrene bir düzen vermek amacıyla değildir. Bunun yanı sıra “nefret, korku, sevgi ve keder” gibi duyguların yönlendirilmesi ya da uyandırılması amacıyla yönelik oluşturulur.¹⁰⁶ Bir bakıma gerçekleştirilen her ritüelin bir amacı vardır. Görevsel olarak da ifade edebileceğimiz bu durum aslında ritlerin temel işlevini göstermektedir.

Semboller, rit ve mitlerin bir nevi yönlendiricisi konumundadır. Takvim mitleri de tamamen bir amaç doğrultusunda gerçekleştirilen görevsel ritlerdir. Çoğunlukla tüm toplumu içerisine alan ve büyük ölçüde “canlandırma” temeline dayanan, kıtlık ve bolluk ya da varlıktan yokluğa gibi mevsimsel döngülerle baş edebilme adına, verimliliği arttırmak için gerçekleştirilen, birtakım sembolik ve büyüsel uygulamalar bütünüdür. İfade edilen bu durum bir nevi var olan durumu “ters çevirme” amacıyla oluşturulan ritüellerdir. Kısacası toplumun içerisinde bulunduğu zor durumu çevirme amacı güdülmektedir.

Bu törenler Eski Mısır, Mezopotamya topraklarından yola çıkarak oluşturulmuş, günümüzde birtakım şekil değişiklikleri altında kendisini göstermeye devam etmiştir. İncelemeye çalıştığımız birçok kadim medeniyette gördüğümüz gibi tanrının ölüp yeniden dirilmesiyle yaratılan mitlerin temel olgusu, canlandırma işlevinin yerine getirilmesinden kaynaklanmaktadır. Tanrı ile eşleştirilen doğa, bir başka ifadeyle verim, bolluk ve bereket yine tanrı sıfatı üzerinden gerçekleştirilen ritlerle ele alınmaktadır. Ortadoğu coğrafyasında gerçekleştirilen bu ritlerin, tasavvufla da bağlantısını görmekteyiz.

Sümer mitosları bağlamında ele alacağımız ilk ritüel mitosu “Temmuz ayinlerinin” temelini oluşturan “Dumuzi ile İnanna” mitos hikayesidir. Hikâye İştâr’ın diğer ismi ile

¹⁰⁶Victor Turner, Ritüeller-Yapı ve Anti Yapı, çev. Nur Küçük, (İstanbul: İthaki Yay. 2018), s.51.

İnanna'nın yeraltı dünyasına inişi ile bağlantılı olarak ele alınır. Yeraltı dünyasına inen Dumuzi ve İştar'ın, Dumuzi'yi kurtarmak adına ağlayıp sızlanarak yeraltına inişi ve Dumuzi'yi kurtarma süreci ele alınmaktadır.¹⁰⁷ Bu mitosta, Dumuzi diğer ismi ile Temmuz, yaşamın ve canlanmanın sembolik bir karşılığı olarak görülmektedir. Temmuz'un yeraltına gidişiyle yaşam canlılığını kaybeder. Kuraklığa karşı verilen savaş ön plana çıkmaktadır. Temmuz ayınlarında Dumuzi'nin yeraltına gidişiyle ülke kargaşa ve kaos ortamına girer.

İştar'ın ağlayıp sızlayarak onu araması, bu ayınların temel işlevlerindendir. Kendisine sıkıntı ve çile çektirme, dirliğe ara verme ve yaşamın sona erışı gibi durumların sembolik hali olarak karşımıza çıkmaktadır. İştar'ın sızlanması bir nevi Temmuz, yani canlılık için tutulan yas olarak değerlendirilebilir.

Dumuzi'nin yeraltına kaçırılışı	Yaşamın sona ermesi, kuraklık
İştar'ın ağlaması	Canlılığa ara verme sıkıntı ve çile, oruç
Dumuzi'nin diriler dünyasına dönüşü	Zafer ve bereket

Yukarıda ele aldığımız mitosun bir başka varyasyonu da Mısır coğrafyasında karşımıza çıkmaktadır. Hikâye kısaca, yeraltı Tanrısı Set'in, kardeşi bitkiler dünyası Tanrısı olan Osiris'i bir sandığa çivilemesi ve Nil nehrine atarak boğulmasına neden olması çerçevesinde oluşturulmuştur. Hikâye, Set'in ay ışığında avlanırken Osiris'in içerisinde bulunduğu sandığa ulaşarak bedenini parçalara ayırması ve Mısır'a saçmasıyla devam etmektedir. Kardeşi ya da karısı İsis tarafından beden parçalarının birleştirilmesi ve Osiris'in birtakım büyüsel işlevlerle canlandırılması, Osiris mitosunun önemli kısımlarındandır.¹⁰⁸

Görüldüğü gibi Osiris mitosuna, Dumuzi mitosunun bir başka örneğidir. Ana temin yine “canlandırma” amacıyla oluşturulmuştur.

¹⁰⁷Hooke, a.g.e., s.23.

¹⁰⁸Hooke, a.g.e., s.70-79.

Dikkat çeken diğer durum da Osiris'in boğuluşunun mevsimsel döngüler bağlamında ele alınışıdır. Nil nehrinin yıllık taşma ve geri çekilme zamanlarının Osiris'in boğuluşuyla denk düşmesidir.¹⁰⁹

Açıkça görüldüğü üzere Osiris, canlılığın, verimin ve bereketin bir simgesi olarak görülmüş ve onun boğuluşu bir nevi canlılığın yok oluşu yani verimsizlik olarak ele alınmıştır. İsis'in, Osiris için ağlayışının bir göstergesi olarak Nil nehrinin yükselmesi kabul edilmiştir. Dumuzi mitosunda olduğu gibi “acı çekip ağlama” durumlarını burada da görmekteyiz. Metin And, “Dionisos ve Anadolu Köylüsü” adlı eserinde bu durumu ayrıntılı olarak ele almış ve konuyla ilgili şu ifadelerle yer vermiştir:

*“Eski bir Mısır töresine göre Mısırlılar ilk buğday demeti kesilince göğüslerini dövüp yas tutarlarmış: Orakların öldürdüğü buğday Tanrısı için.”*¹¹⁰

Yukarıda açıkça görüldüğü gibi buğday, bereket ile özdeşleştirilerek, buğday tanrısı olarak ele alınan Osiris'e atfedilmiştir. Osiris'in öldürülüşü için tutulan yas törenleri, bereketin sağlanması amacıyla canlılığa ara verme, çile ve sıkıntı olarak ifade ettiğimiz bu dönemi kapsamaktadır.

Bu durum bir bakıma yaşamın canlılığının, tekrardan elde edilmesi için verilen mücadelenin göstergesidir.

Osiris'in Set tarafından boğulması	Yaşamın sona ermesi, kuraklık
İsis'in ağlaması, Nil'in taşması	Canlılığa ara verme, çile
Osiris'in dirilmesi	Bereket ve Zafer

Osiris törenlerinde olduğu gibi Dionysos törenlerinde de benzer uygulamayı görmekteyiz. Tıpkı Osiris gibi Dionysos'un da parçalara ayrılması ve daha sonra bir araya getirilerek canlandırılması, bu törenlerin doruk noktasını oluşturmaktadır. Dionysos ritüeli gerçekleştirilmeden önce birtakım hazırlık aşamalarından geçilmektedir. Aç kalma ve cinsel perhiz yoluyla inisiyasyona hazırlık yapılmaktadır. Kendinden geçmiş olan tören üyeleri, davullar, ziller ve yanan meşalelerle ritüel esnasında birtakım büyüsel uygulamalarda

¹⁰⁹Hooke, a.g.e., s.79.

¹¹⁰Metin And, Dionisos ve Anadolu Köylüsü, (İstanbul: Elif Kitabevi,1962), s.17.

bulunurlar. Asıl amaç parçalara ayrılmış olan Dionysos'u canlandırmaktır.¹¹¹ Dionysos'un ölüp dirilebilen bir tanrı oluşu, evrenin genel düzeniyle bağlantılıdır. Parçalanma motifi, tanrının bütünlüğünde bir nevi kurtuluşu aramak olarak düşünülmektedir.¹¹²

Ugarit mitolojisi başlığı altında yer alan Baal mitoslarında da daha önce gördüğümüz mevsimsel döngü, bereket-kuraklık ikilisiyle ele alınan mitoslar söz konusudur. Mitosta başlıca iki karakter olan bereket Tanrısı Baal'ın ve kısırlık yeraltı Tanrısı olan Mot'un arasında geçen çatışmalar ele alınmıştır. Baal'ın, kısırlık Tanrısı olan Mot'a vergi ödemeyeceğini bildirmesi üzerine Mot'a haber gönderir. Ancak haber, Mot'un, Baal'a yaptığı tehditle geri döner. Bu tehdit sonucunda Baal'ın habercileri, kendisini Baştanrı El'in tarlasında ölü bulurlar. Baştanrı olan babası El, oğlunun ölüm haberini alınca tahtından iner, başına toz-toprak serper ve bir taşla yanaklarına derin çizikler atarak ağıt yakar.¹¹³ Öncelikle burada dikkatimizi ilk çeken durum bereket ve kısırlık bağlamında yaratılan çatışmadır. Mitosta, Baal'ın ölümüyle beraber kuraklık ve kıtlığın ülkeyi sardığı görülür. Tıpkı Temmuz mitoslarında olduğu gibi bereket ile özdeşleştirilen Baal artık ölümler diyarındadır.

Bereketin, toprak altına girişi ile beraber kıtlık ve kuraklıkta kendisini göstermiş ve ülkeyi ele geçirmiştir. Temmuz mitoslarında, İştar'ın Temmuz'u aramak için yola çıktığını ve ağlayarak yas tuttuğunu hatırlayalım. İştar'ın görevini, Tanrıça Anat üstlenmiş ve Baal'ı aramak için oradan oraya dolaşmış, ardından cesedi bulmuş ve toprağa gömmüştür. Mot'u yakalayarak ele geçiren Anat'ın Mot'u ateşle yakması da mitosun önemli ayrıntılarından.¹¹⁴

Öncelikle mitosta ele almamız ve çalışmamız açısından önem arz eden iki konu söz konusudur. Bunlar, Baal'ın babası Tanrı El'in kendisine çektiği çile ve Anat'ın, Mot'u ateş ile yakmasıdır.

Mevsim döngüsüyle oluşturulan bu mitoslarda eski ile yeni bir diğer ifadeyle bereket ve kısırlık (kuraklık) savaşı söz konusudur. Bereketin, kuraklığa yenildiği aşamada, canlılığa ara verilir. Bereket uğruna gerçekleştirilen birtakım ritler söz konusudur. Tanrı El'in bir yas havası içerisine girerek taşla yanaklarına çizikler atması, bedeninden kan çıkartması ilginç bir detaydır. Karşılaştırmalı olarak tasavvufi boyutlarda daha sonra detaylı olarak ele alacağımız bu durum kişinin kötü duruma son verme ve yeniyi çağırmak için oluşturduğu ritüellerdendir. Bu durum çoğu zaman oruç, dövünme, ağlama ya da ağıt şeklinde de karşımıza çıkmaktadır.

¹¹¹Hans Kloft, Antik Çağ'ın Gizem Kültleri, çev. Tuna Akçay, (İstanbul: Runik Kitap, 2020), s.32.

¹¹²Uhlıg, a.g.e., s.227.

¹¹³Hooke, a.g.e., s.103.

¹¹⁴Hooke, a.g.e. s.133.

Bu mitosta dikkatimizi çeken ikinci durumda Mot'un yani kuraklığın Anat tarafından ateş ile yakılma durumudur. Bu durum mevsimsel törenlerin aşaması olan “arınma” aşamasıdır. Burada asıl amaç, arınma ritüeli gerçekleştirilerek bereketi ya da canlılığı tehdit eden ya da yok eden unsurdan arınmayı sağlamaktır. Arınma için kullanılan unsurlar “ateş ve su”dur.

İlkel toplumlardan bu yana ateş yakıcı ve arındırıcı özelliğiyle her zaman saygı duyulan bir unsur olmuş ve kült haline gelmiştir. Konuyla ilgili birçok çalışma ve inceleme mevcuttur. Ateşin temizleyici bir unsur olarak görülmesi, öteden beri süregelen bir düşüncedir. Ateş vasıtasıyla arınmanın çok yaygın olması özellikle hastalıkları, ölüleri, evleri “tütsüleme” uygulamasıyla görülmektedir.¹¹⁵

Ateşin arındırma özelliğinden bahsetmişken, Nevruz törenlerinde yakılan ve üzerinden atılan ateşten de bahsetmek doğru olacaktır. Mevsimsel törenlerin başında gelen nevrüz, kışın ölen doğanın baharla beraber yeniden dirilişini sembolleştirmek bağlamında, doğanın canlılığının, bereketin ve doğurganlığın habercisi olarak görülmektedir. Canlılığı sağlamak, eskiyi bırakıp yeniyi çağırmak adına yapılan bu törenler, yakılan büyük ateşlerle gerçekleştirilir. Ateşin üstünden atılmanın amacı, kış mevsiminin ağırlığından kurtulup, arınmayı sağlamaktır. Burada da yine ateşin temizleyici vasfı ön plana çıkmaktadır.

Baal'ın Mot tarafından öldürülmesi	Yaşamın sona ermesi, kuraklık
El'in ağıt yakması ve Anat'ın Baal'ı araması	Canlılığa ara verme ve çile
Anat'ın Mot'u öldürüp ateşle yakması	Arınma/güçlenme, bereket ve zafer

Sonuç olarak, Ugarit mitolojisi bağlamında ele aldığımız Baal mitosları, mevsimsel törenler amacıyla gerçekleştirilen ritüellerin ve mitosların somut hali olarak görülmektedir.

Temmuz ve Osiris gibi ele alınan bir diğer Tanrı da Babilonya ve Suriye coğrafyasında yayılan Adonis mitosudur. Yine burada da ana tema yaşamın sonra ermesi ile beraber doğanın canlılığını yitirmesi, bereketini kaybetmesi ve bu tanrının ölüp dirilen bir tanrı olmasıyla da canlılığını kaybeden yaşamın, tekrar canlanması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Adonis aslında Temmuz'un bu coğrafyada ki karşılığıdır. Metin And “*Dionisos ve Anadolu Köylüsü*” adlı çalışmasında konuyu detaylıca incelemiştir. Kısaca değinmek gerekirse Adonis Yunanlılarda Aphrodite'nin sevgilisi olarak kabul edilmektedir. Yeraltında bulunan

¹¹⁵Erman Artun, Türk Halkbilimi, (Adana:Karahana Kitabevi, 2015), s.131.

Persephone, Adonis'e küçükken bakmış ve onu Aphrodite'e vermek istememiştir. Aralarında ki bu çatışma ise Adonis'in yılın belirli yarısında yeraltında onunla birlikte durması, diğer yarısında da yeryüzünde Aphrodite ile durması şartıyla çözülmüştür. Daha sonra Adonis'in Ares tarafından öldürülmesi ve Aphrodite'in yas tutuşuyla devam etmektedir.¹¹⁶

Adonis'in yılın belirli döneminde yeraltında diğer yarısında da yeryüzünde olması doğrudan yaz ve kış döngüsünü hatırlatmaktadır. Adonis'in tıpkı Temmuz gibi bereket ve canlılığın simgesi olduğunu, mevsimsel döngü bağlamında ele alındığını göstermektedir. Metin And, Adonis'in ölümünün her yıl flüt sesi, ağlamak, göğüs yumruklama ve baş kazıtmak gibi eylemsel durumlarla kutlanıldığını ifade eder. Bunların yanı sıra Suriyelilerin yapmış olduğu törenlerde kadınların Temmuz (Tauuz) için ağladıklarını söyler. Bunun nedeninin de onun acımasızca öldürüldüğünü, kemiklerinin değirmende öğütüldüğünü bundan dolayı törenlerde öğütülmüş hiçbir şey yemediklerini ifade eder.¹¹⁷

Buraya kadar ele aldığımız tanrısal kişilikler, kültün merkezinde yer almaktadır. Bu kişilikler, ağırlıklı olarak bitki örtüsüyle ilişkilendirilen tanrılar olması bakımından, doğayı ve doğanın verdiği ürünleri temsil etmektedirler. Doğadaki canlılık ve yok olma durumu, acı, işkence ve ölüm şeklinde görülmüş, "acı çeken tanrı" kavramının gelişmesine yol açmıştır.¹¹⁸

Ortadoğu coğrafyasında birbirleriyle bağlantılı olan mitosların "canlandırma" adı altında gerçekleştirdikleri ritler, mevsimsel döngünün mitoslar üzerindeki etkisini göstermektedir. Sümer medeniyetinden başlayarak ifade ettiğimiz bu mitosların oluşumunda, toprağın, buğdayın önemini görmüş olduk. Bunun yanı sıra kadim medeniyetlerin birbirlerinden yadsınamayacak derecede etkilendiklerini, birbirlerine adeta köprü görevi gördüklerini söyleyebiliriz.

Çalışmamızın bu aşamasında ise oluşturulan bu mevsimsel törenlerin, tasavvufi boyutta İslam medeniyeti içerisinde yerinin olup olmadığının ya da başka bir ifadeyle etkilenme unsuru olarak görülüp görülemeyeceğinin mukayesesini yapmak olacaktır. Bu konuyla ilgili ele almamız gereken en temel unsur "muharrem ve aşure törenleridir."

¹¹⁶And, Dionisos..., a.g.e., s.13-14.

¹¹⁷And, Dionisos..., a.g.e., s.14-15.

¹¹⁸Kloft, a.g.e., s.79.

1.3.1. Muharrem ve Aşure Törenleri

İslam coğrafyasında ve özellikle Şiiler arasında büyük önem arz eden olaylardan biri Hz. Muhammed'in torunu olan İmam Hüseyin'in Muharrem ayının onuncu gününde Kerbela'da acımasızca şehit edilişidir. Bu durum, yas günü olarak kabul edilmiştir. Çoğu zaman yas matemi, olarak da ele alınan bu durum, bugün birçok uygulama ve inancı da beraberinde getirmiştir.

Kerbela olayı, yas günü olarak ele alınmış, ağlamak, sine dövmek, kendini zincirlere vurmak şeklinde o günden bugüne değin, birtakım uygulamalar süregelmiştir.¹¹⁹

Temelinde “acı çekme” ya da acıyı paylaşma olgusu yatan bu olayda, Hz. Hüseyin'in acımasızca öldürülüşü hatırlanır ve birtakım törensel uygulamalar gerçekleştirilir. İslam coğrafyasında, bu uygulamalar hem Şii mezhebinde hem de Alevilerde çok fazla yer almakla birlikte gerçekleştirilen uygulamalar adeta içselleştirilmiştir. Bu törensel uygulamaların temelinde, “canlandırma” algısı söz konusudur. Çekilen acının canlandırılması ya da bu acının paylaşılma olgusu söz konusudur.

Anadolu'da ortaya çıkan ilk Hristiyanlık, Hz. İsa'nın havarisi tarafından yayılmış ve pagan kültürlerle tesir ederek, Osiris, İsis, Horus şeklinde kendisini göstermiştir. İlk Hristiyanlığın tesir ettiği yerlerden biri olan Anktakya'da her sene Tanrı Temmuz ya da Adonis'in ölümünün ardından gerçekleşen, yeniden doğuş kutlanmaktadır. Bu durumun Yahudiliğe ardından da İslamiyet'e tesir ettiği görülmektedir. İslam dünyasında, bu tesir, Hz. Ali ve Hüseyin üzerinden gerçekleşmektedir.¹²⁰

Özellikle Caferilerde, Muharrem ayı ya da aşure bağlamında ele alınan törenlerde dövünmeler, acı çekme durumları, ağlamalar, matem orucu, dini şiirler bir bütün halindedir. Yapılan bu uygulamalarla kerbela olayının canlandırılması, o anın enerjisinin şimdiki ana aktarılması amaçlanmaktadır.

Muharrem mateminin ilk gününde karalara bürünmek esas alınır. Herkes ağlar, bu ayın ilk dokuz günü yarı çıplak insanlar bedenlerini zarar verici, kesici aletlerle yaralar, saçlarını yolarlar, kendilerini zincirlere vurarak dramatik oyunlar oynarlar.¹²¹ Bedenlerinden kan

¹¹⁹İsmail Mutlu, Tarihte ve Günümüzde Caferilik, (İstanbul: Mutlu Yay. 1995), s.497.

¹²⁰Hilmi Ziya Ülken, “Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1969: c.17, S.1, s.5-6.

¹²¹And, Dionisos... a.g.e., s.31.

getirene kadar gerçekleştirilen bu dramatik, törensel uygulamalar İslam ülkelerinin çoğunda benzer şekilde gerçekleştirilir.

Şiiler tarafından büyük öneme sahip bu olayın, Aleviler içinde de önem arz ettiğini daha önce söylemiştik. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz matem orucu, Alevi inancında ayırıcı bir özellik olarak görülür. Bu oruç, “Muharrem Orucu” olarak adlandırılır. Muharrem orucunun temelinde Hz. Hüseyin’in ve Ehlibeyt şehitlerinin susuz kalışları ve şehit olmalarına karşın tutulan matem orucu yatmaktadır.¹²² Yine Alevi inancında da birtakım yasaklar ve sınırlandırmalar söz konusudur. Şii mezhebine benzer şekilde tıraş olmak, eğlence yapmak, et yemek tarzında kişinin temel ihtiyaçları gibi birçok durum sınırlandırılmıştır.

Kendilerine “susuzluk” çektirerek yaşanan acının, sıkıntılı durumun canlandırılarak paylaşılması söz konusudur. Bu uygulamalar, acı çekme ritüelleri olarak görülebilir. Buraya kadar Muharrem ya da aşure töreni olarak adlandırılan uygulamaları özetlemeye çalıştık. Bu uygulamalarda asıl üzerinde duracağımız konu, uygulamaların temelini dayandığı mit-rit ilişkisinin değerlendirilmesidir.

Hz. Hüseyin ile Temmuz, Osiris, Adonis hatta Ball ve birçok tanrı arasında bağlantısal durumlar vardır. Hepsinde “çile çeken tanrı” motifi söz konusudur. Daha önce ele aldığımız bu ritlerin temelinde “canlandırma” işlevi olduğunu ve ritlerin görevsel ritler olduğunu görmekteyiz. Her iki yaklaşımda da bir yas durumu söz konusu olmakla beraber bu yasin tıpkı Muharrem törenlerinde olduğu gibi birtakım dramatik oyunlarla desteklendiği hatırlanmalıdır.

Her birinde kendine sıkıntı ve çile çektirme, canlılığa, yaşama verilen ara söz konusudur. Muharrem ayında tutulan oruç, ağlama, dövünme gibi uygulamalar daha önce incelediğimiz birçok medeniyet içerisinde de karşımıza çıkmaktadır.

Sümer mitolojisinde, Dumuzi’nin yeraltına inişiyle başlayan kaos ve kargaşa, İştâr’ın ağlaması, canlılığa ara verilerek, Temmuz için yas tutulması, Mısır’da Osiris ile, Ugarit mitolojisinde Ball ile Suriye coğrafyasında da Adonis ile karşımıza çıkmaktadır.

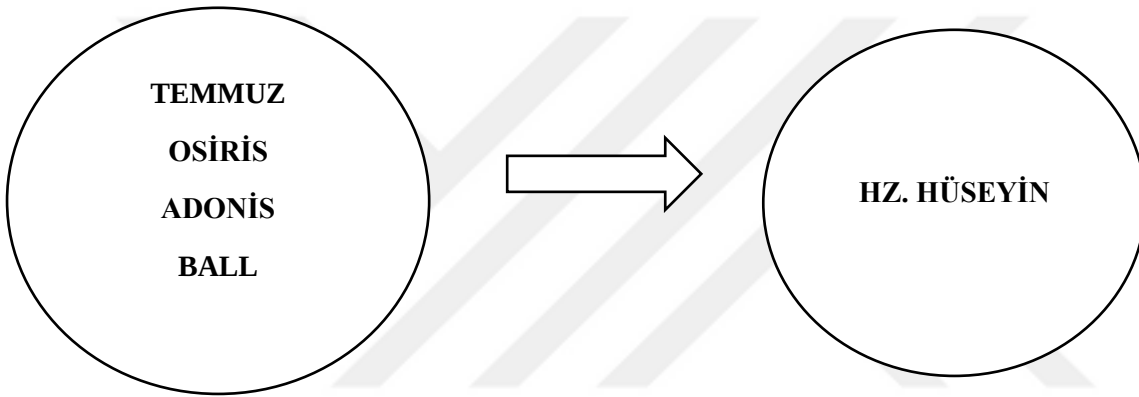
Tıpkı Muharrem törenlerinde olduğu gibi ele alınan mitlerde de benzer yas ve ağıt uygulamaları görülmektedir. Özellikle Adonis’in ölümünün her yıl düzenli olarak ağlamak, göğüs yumruklamak gibi birtakım dramatik uygulamalarla gerçekleştirilmesi, bu durumu

¹²²Metin Bozkuş, “Aşure Günü, Muharrem Matemi/Orucu ve Sivas’ta Aşure Uygulamaları” *C.Ü. İlahiyat Dergisi*, 2008: c.12 S.1 s.31.

destekler niteliktedir. Muharrem ayı boyunca hem Şii mezhebinde hem de Alevilikte hatta İslam coğrafyasında gerçekleştirilen uygulamalarla büyük benzerlikler içermektedir.

Bu benzerlikler bağlamında özellikle ele alınması gereken bir durum vardır. Ugarit mitosunda Tanrı El'in oğlu Ball'ın ölüm haberiyle birlikte gerçekleştirdiği rituel uygulamalardır.

Tanrı El, bir yas havasına bürünerek oğlu Ball'a ağıtlar yakmış ve taşla yanaklarına çizikler atarak bedeninden kan akıtmıştır. Muharrem ayında da Kerbela olayının canlandırılması ve tutulan yas, bu tarz uygulamalarla gerçekleşmektedir. Vücuttan kan akıtma, kendini zincirlere vurma, kısaca bedene zarar vermeyle gerçekleştirilen bu ritlerin, köklü bir geçmişi olduğu açıkça görülmektedir. Bunun yanı sıra yine mitlerin, dini temelli yaklaşımlar olduğu da aşikardır.



Ortaklıklar bağlamında ele alacağımız diğer durumda arınma işlevidir. Arınma işlevi, rituel törenlerin temel olgusu olarak görülmektedir. Kısaca canlılığı, iyi olanı kötülüklerden arındırmak, kötünün terk edilmesi ve yerine yeninin çağırılması bu arınma işlevinin temelinde yatan amaçtır. Arınma işlevinin gerçekleşmesi için, başvuru bir çok uygulama olmakla birlikte su ve ateş bunların başında gelmektedir.

Aşure törenlerinde, aşureden bir gece önce çocuklar ateşlerin üzerinden atarlar. Kadınların çoğu, kâğıttan ya da samandan ateş yakıp kötü ruhların uzaklaştırılmasını sağlarlar.¹²³ Burada temel olgunun ateş olduğunu ve ateşin bir nevi arındırma aracı olarak görüldüğü ifade edilmiştir. Ateşin kutsallığından ve bir kült haline gelişinden daha önce detaylıca bahsetmiştik. Ateşin işlevselliğini aşure törenlerinde de görmekteyiz. Ateş bağlamında ele alacağımız ve yine ilginç bir ortaklık içeren durum da Ugarit mitosunda Ball'ın ölümüne sebep olan Mot'un, Arat tarafından ateş ile yakılma durumudur. Verimliliğin simgesi

¹²³And, Dionisos... a.g.e., s.33.

olan Ball'ın kısırlığın temsilcisi Mot tarafından öldürölüşü ve Arat'ın bir bakıma kötü olanı bertaraf etmek adına ateşe başvurması dikkate değer bir ortaklık taşımadır.

Buraya kadar ele aldığımız tüm mitoslarda temel işlevin doğanın canlandırılması olduğunu gördük. Chairemon'a göre, İsis toprakta da ayda da meyve verebilen bir güce sahiptir ancak Osiris, Nil'in meyve veren bir gücüdür. Plutarkhos ise, Osiris'i suyun doğurgan bir gücü olarak tanımlar. İsis ise, toprağı yöneten bir güce sahiptir. Törenlerde, yas durumundan sevinçli törenlere geçilmesi, bir nevi mevsimin değişmesiyle birlikte ürünün geri gelmesinin bir göstergesidir.¹²⁴ Kuraklığın ve kötünün terkedilerek yerine bereketin ve iyinin gelmesi adına oluşturulan ritlerle, Kербela olayı arasında da bir bağlantının olabileceğı düşünölebilir. Konuyla ilgili Fuzuli Bayat şu ifadeleri kullanır:

*“İslam medeniyetinde Hz. Hüseyin'in şehit olduğı Muharrem ayı yeni yılın başlangıcıdır. Hz. Hüseyin'in şahadete yetirilmesi yılın en sıcak gününe rastladığı için doğanın ölmesi inancı ile bağdaştırılmıştır. Hz. Hüseyin'in adına yapılan ritüellerde de yıl sonu doğanın ölümü olarak simgelenmiştir.”*¹²⁵

Fuzuli Bayat'ın ifadelerinden de açıkça göröleceğı üzere, ritlerin temelinde yatan asıl olgunun doğanın ölümü inancına dayandırılması, bu ritlerin ele aldığımız mitoslarla ortaklık arz etmesini beraberinde getirmektedir.

Muharrem ayının, yeni yılın başlangıcı olarak sayılması ve ölü olan doğaya yas tutulması ve yas bağlamında da birçok ritüelin gerçekleştirilmesinin amacı, ölmüş olan doğayı canlandırmaktır. Tanrıya kurbanlar kesilmesi, adaklar adanması birtakım uygulamaları da beraberinde getirmektedir. Özellikle İmam Hüseyin için tutulan susuzluk oruçları, semah gösterileri, Hz. Hüseyin'in doğa ve bereketle özdeşleştirilmesini ve onun ölümüyle aslında doğanın, bir nevi canlılığın ve bereketin yok oluşu bir tutulmuştur.

Ele aldığımız Temmuz ritüelleri, doğanın canlılığını yitirmesi ve bu canlılığın geri getirilmesi amacıyla uygulanmıştır, bu uygulamaların Muharrem ayında yaratılan ritlerle özdeşleştirildiğı görölmektedir. Muharrem ayının özellikle Şiiler ve Aleviler arasında büyük öneme sahip olduğunu ifade etmiştik. Muharrem ayının, yeni yılın başlangıcı olarak kabul

¹²⁴Burkert, a.g.e., s.134.

¹²⁵Fuzuli Bayat, Türk Mitolojik Sistemi, (İstanbul: Ötüken Yay. 2007), c.1, s.97.

edilmesi, Şiilerin de yeni yıl sevinci yerine, acı ve sıkıntının, yas döneminin başlangıcı olarak kabul edilmesi de benzerlik içerisindedir.¹²⁶

Muharrem ayı ile bağlantılı olan aşure geleneği de aynı şekilde bolluk ve bereketle ilişkilendirilerek oluşturulmuş uygulama biçimidir. Aşureye benzer şekilde Temmuz törenlerinde de Temmuz'a tutulan yas için buğday, üzüm, tatlı bakla gibi yiyeceklerin yendiği bilinmektedir.¹²⁷ Hz. Hüseyin adına gerçekleştirilen ve yas töreni olarak adlandırılan Muharrem törenlerinde de aşure pişirmek, bir gelenek haline gelmiştir. Bu geleneğin kökleri, eski Mısır'a dayanmaktadır. Eski Mısır'da ölüp dirilen bir Tanrı olan Osiris, bu geleneğin asıl temsilcidir. Osiris'in heykeline arpa taneleri ekilir ve bu tanelerin yeşermesiyle birlikte, Tanrı'nın tekrar canlanacağına inanılmaktadır. Osiris'i canlandırmak adına oluşturulan ayinlerin, Muharrem ayında, kerbala ayini olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bu uygulama ve inanışlar, yılın tamamlanan bölümünü simgelemektedir. Bu durum, mevsimsel döngü bağlamında kıtlık ve bereket ayinlerinin yapıldığının göstergesidir.¹²⁸ Burada da yine temel işlevin bereketin sağlanması olduğunu söyleyebiliriz.

Buraya kadar ele aldığımız gizemlerde bulunan "çile çeken tanrı" keder ve yas törenleriyle ilişkilidir. Persephone'un kaçırılması, Dionysos, Attis ve Osiris'in ölümleri çile çeken tanrı motifinin örneklerindendir. Gizemlerin her birinde yas, neşe ve sevinç ardışıklığı söz konusudur. Örneğin, Demeter'in acısı, Persephone'un geri dönmesiyle biter ve yas durumu şenlikle birlikte bir esrime haline dönüşür. Bununla birlikte İsis'in yas töreni de Osiris'in Nil'in suyunu bulmasıyla sona erer. Çile çeken tanrı motifini, Mısır ve Babil'de Osiris ve Marduk'un üzerinden görmekteyiz.¹²⁹

Görüldüğü üzere dini temelli yaklaşılan birçok uygulamanın, aslında mitolojik bir temele dayandırılması, doğanın canlandırma işlevinin yanı sıra bereketin sağlanması amacıyla gerçekleştirilen uygulamalar olması mitolojinin, geçmişten günümüze hala yaşayan bir olgu olarak devam ettiğini göstermektedir. Geçmiş ve gelecek arasında kurulan köprü, mitolojinin önemini ortaya çıkarmak açısından önem arz etmektedir.

¹²⁶Metin And, Ritüelden Drama Kerbela- Muharrem- Ta'ziye, (İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2018), s.38.

¹²⁷And, Ritüelden... a.g.e., s.37.

¹²⁸Ülken, Anadolu... a.g.e., s.14.

¹²⁹Burkert, a.g.e., s.122-124.

1.4. Romanın Gizem Dinleri ve Tasavvuf Ortaklığı

Ahlaksal bir yaklaşım rolü üstlenen, kişiyi Tanrısal öze ulaştırmayı amaçlayan gizem dinleri, beraberinde birçok ritüeli de getirmiş ve kendisine uygulama alanı yaratmıştır. Gizem dinlerinin aslında Yunan felsefesinin birtakım dokunuşlarıyla oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Özellikle “Platonculuk ve Orpheusçu Felsefe” anlayışıyla harmanlanan bu gizemler tıpkı tasavvufun Antik Yunan’da incelediğimiz alanı gibi kendisinden birtakım yaklaşımları bünyesine dahil etmiştir.

Romalıların gizem dinlerine yaklaşımlarında etkin olan asıl durum: *“ruhun bendende bir hapisteymiş gibi yaşadığını, ölümlle birlikte bu bedeni terk edince kurtuluşa ulaşacağı”*¹³⁰ görüşünü benimsemeleridir. İfade edilen bu yaklaşım biçimini aslında tasavvufta da temel olgu şeklinde görmekteyiz. Daha önce detaylıca incelediğimiz bir konu olan “ruh ve varlık” yaklaşımları bu görüşü destekler niteliktedir.

Tasavvuf, insan ruhunun Allah’ın nuru ile yaratıldığını ve kişinin Allah’a ulaşmak adına ruhunu tamamen onunla doldurması gerektiği yaklaşımını benimser. Ruhun, Allah’tan kopmuş bir parça olarak kabul edilmesi ve ruhun kopmuş olduğu parçaya ulaşmak istemesi söz konusudur. Daha somut bir ifadeyle asıl özün kafesten çıkması ve vuslatı yaşamasıdır. Romalıların gizem dinleri için söylediği ifadeyi tekrar hatırlayacak olursak ruhun bedende bir hapis içerisinde olduğunu ve ancak ölümlle kurtuluşa ulaşacağı söylenmişti. Bu bağlamda tasavvufta ele alacak olursak, iki dini-felsefi yaklaşımda da ruhun, beden içerisinde hapiste olduğu ancak maddeden geçilip maneviyata ulaşıldığında vuslatın gerçekleşeceği düşüncesi söz konusudur.

Romalıların, bu dini-felsefi yaklaşımlarının temelinde, Orpheusçu, Platoncu ruh anlayışlarının olduğuna daha önce değinmiştik. Özellikle Orpheusçu gizemlerinin, insanlar üzerinde belirleyici bir işlevi olmuştur.

*“İnsanlar, Orpheusçu gizemlere girerek dünya nimetlerinden uzaklaşıp, maddi yanlarını bastırmayı ve tanrısal ruhlarını art arda geçirdikleri ruh göçleriyle arındırmayı ve aşkın bilgiye erişmeyi amaçlar.”*¹³¹

Yukarıda ele aldığımız Orpheusçu öğretisi akla tasavvufi yolculuğun öğretilerini getirmektedir.

¹³⁰Çiğdem Dürüşken, Roma’nın Gizem Dinleri, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay. 2000), s.50.

¹³¹Dürüşken, a.g.e., s.52.

Tasavvuf yolunda ilerlemek isteyen müridin dünyevi olan her şeyden uzaklaşıp, ruhunu ve bedenini maddi olan her şeyden uzaklaştırarak manevi boyuta geçmesi beklenmektedir. Nefis terbiyesiyle, maddeden uzaklaşan ruh, başka bir boyuta geçmek için hazırlanır. Salık olanın nefisten arınarak iç evreninde yaşadığı seyirle Allah’a yükselmesi amaçlanmaktadır.¹³²

Orpheusçu öğretinin yaklaşımında ruhların geçirdikleri ruh göçleriyle arındırma işlevinden bahsedilmektedir. Orpheusçu öğretinin temel amacı, bedensel olmayan yeniden doğuşu gerçekleştirmektedir. Bunun içindir ki çilekeşlikle beraber, birtakım bedensel ihtiyaçlara karşı çıkmıştır. Ancak bu şekilde tanrının bedensiz bölgesine girebilecek ve yeniden doğuşu gerçekleştirebilecektir.¹³³ Tasavvuftaki zikir ve vecd kavramlarıyla bağlantılı olan bu ifadelerde tıpkı tasavvufta olduğu gibi, kişinin bir nevi trans durumuna geçerek, ruhani bir arınma yaşaması ve farklı boyutlara ulaşabilmesi amaçlanmaktadır. Kısaca, girilen vecd hali olarak tasavvufta karşımıza çıkmaktadır. Yaşanılan manevi sarhoşluk olarak da ifade etmek mümkündür. Orpheusçu öğretinin diğer yanı da ruhun kalıcı ancak beden geçici olduğunu savunmasıdır. Orpheus’çu öğreti, vücudu ölüm, ruhu ise sonsuzluk yani ölümsüzlük olarak görmektedir. Ruh göçü düşüncesinin bu öğretiye dayalı olduğu bilinmektedir. Vücut, ruhun hapisanesidir.¹³⁴ Bu düşüncüyü Platon’un “*Yasalar*” adlı eserinde de görmekteyiz. Platon, bir kişinin ölümünün önceki yaşamında işlediği bir suçun doğal bir cezası olduğunu ileri sürer. Bu suçun cezası olarak serbest kalmak amacıyla tanrının takdirini bekleme durumu “ruhun beden hapisanesine kapatılması” olarak düşünülmüştür. Ruh göçü düşüncesini, Bakkhos gizemlerinde de görmek mümkündür.¹³⁵ Orpheusçular, bununla beraber çok fazla yemek, gösterişli giysiler gibi beden hazzını yükselten durumları reddederek, ruh coşkunuğu ile dinginliğe kavuşmayı amaçlamaktadır.¹³⁶ Görüldüğü üzere, yukarıda tasavvuf ile ilgili olan ifadelerle doğrudan bağlantılıdır. Genel bir ifadeyle dünyevi her şeyden geçerek kendisini tamamen tarikat yoluna adayan müridin, yaşam felsefesini açıkça görmek mümkündür. Orpheusçuların bu öğretisi bizlere aynı zamanda tasavvuftaki “az yemek, az uyumak, az konuşmak” olarak ele alınan üç mühür ilkesini de hatırlatmaktadır. Genel bir ifadeyle insanların bu gizem dinlerine yaklaşmasına olanak sağlayan temel olgular tamamen maddi zevklerden bir vazgeçiş ve ahlaki boyutta en iyi mertebeye ulaşmak böylece öte dünya için hazırlanmaktır.

¹³²Artun, a.g.e., s.47.

¹³³Uhlıg, a.g.e., s.233-234.

¹³⁴Uhlıg, a.g.e., s.233-234.

¹³⁵Burkert, a.g.e., s.141-142.

¹³⁶Dürüşken, a.g.e., s.54.

“Roma’nın Gizem Dinleri” adlı eserinde Çiğdem Dürüşken, bu gizem dinlerinin genel yapısında görülen birtakım özellikleri sıralamıştır. Daha sonra tekrar tasavvufi boyutta mukayeseli olarak ele alacağımız bu gizemlerin özelliklerini daha detaylı görmek faydalı olacaktır:

“(...) 1) Dine kabul edilen kişi, doğadaki yeniden doğumu, ölümü, yavaşlamayı ve gelişmeyi görür ve kendisini bu çevrime ait hissederek doğayla özdeşleşir.

(...)

2) Gizem dinleri, sevgi yoluyla taraflarının tanrıyla yakın ilişki içine girmelerini sağlar. Sevgi yoluna girenler insanın tanrının sevgisine layık olmadığını düşünür ve bu yüzden bedenlerini küçümseyerek ruhlarını yüceltmeye yönelirler.

(...) 3) Her mevsim yapılan dinsel geçitler, arınma gösterileri oruç tutma ve gizlerle örülü törenler gibi dine kabul edilmek için düzenlenen ayinler, gizemin tanrısı ya da tanrıçasıyla birleşmenin gizemini öğrenir ve ondan kutsal bir ödül alır.”¹³⁷

Aktarılan ifadelerde, anlatılan her özelliğin aslında tasavvuf yoluna girmek isteyen ya da girmiş kimsenin içerisinde barındırdığı özellikler olduğunu görebiliriz. Gizem dinlerine kabul edilen kişinin doğadaki tüm gizemleri fark etmesi ve kendisini doğa ile özdeşleştirme özelliğinden bahsedilmiş. Tasavvuf yoluna giren kimsenin evrende olan her şeyde Tanrı’nın tecellisini görerek birtakım dersler çıkarması bağlantı içerisinde. Bir diğer taraftan da “sevgi yolu” olarak ifade edilen yolda kişinin kendisini Tanrıya layık görmemesi ve ruhunu yüceltmesinden bahsedilmiş. Bu da tasavvuf ehlinin nefsini terbiye etmesiyle, kendi varlığından geçerek asıl olana ulaşmasıyla bağlantılıdır. Bunun yanı sıra arınma ritüelleri bağlamında ifade edilen oruç, tasavvufun bel kemiğinden biri olarak görülebilir. Kişinin nefsini arındırarak dünya nimetlerinden vazgeçışı oruç vasıtasıyla gerçekleştirilir.

Çalışmamızın ilk kısımlarında tasavvuf yoluna girecek olan kimsenin belirli aşamalardan geçmesi gerektiğini ve bu aşamaların neler olduğunu detaylıca incelemiştik. Gizem dinlerine

¹³⁷Dürüşken, a.g.e., s.58-60.

kabulünde bu şekilde belirli aşamalarla gerçekleştiği görülmektedir. İlk aşama olarak bu dinin felsefesi, ahlaksal, bedensel ve zihinsel boyutları öğretilir.

Aday, her aşamada ruh gücünü ve kapasitesini kanıtlamak, ortaya çıkarmak için birtakım testlerden geçirilir. Bu zorluklardan geçen kimse, Tanrı'nın gücünü duyumsamaya başlar. Evrende olup bitenin ve gücün farkına varır. Tüm bu aşamalara erişen ve tamamlayan aday en sonunda Tanrıyla tamamen bir olduğunun farkına varır.¹³⁸

Yukarıda ele aldığımız bu aşamalar elbette ki tasavvuf yoluna giren müridin geçirmiş olduğu aşamalarla paralellik içindedir. Mürşit gözetiminde belirli aşamalardan geçirilen mürid, olabildiğince yalnızlığı tercih eder, inzivaya çekilir, kendisine çile çektirir, zamanının çoğunu ibadet etmekle geçirerek, arzu ve isteklerinden arınmaya çalışır.¹³⁹ Tüm bunları gerçekleştirirken seyr ü sülûka dalan mürid, evrendeki her şeyde Tanrı'nın tecellisini görür. Tüm mertebeleri tamamlayan aday artık vahdet-i vücuda ulaşır.

Gizem dinlerinde dikkati çeken bir diğer durumda tarikatlardır. Tarikat, Arapça yol anlamına gelen bir kelimedir. Şeyh adı verilen bir öğreticinin denetiminde Allah'ı tefekkür etme ve bilincini kazanma maksadıyla takip edilen yol, yöntem adına denmektedir.¹⁴⁰ Genel bir ifadeyle tasavvuf yolundaki müridi Allah'a ulaştıran bir yol olarak nitelendirmek mümkündür. Her tarikatın kurucu bir şeyhi vardır ve müridler, öğretici şeyhlerinin kurduğu tarikat yollarından gitmeleri gerekmektedir. Tasavvufta karşımıza çıkan bu durumun gizem dinlerinde de olduğunu görmekteyiz:

*“Orpheus’u bir tanrı gibi benimseyip onun yaşam tarzını uygulayanlara Orphikoi (Orphici, Bacchus’un ardılları Bakkhoi (Bacchi), Tanrıça Isis’in taraftarları Isiacoi (Isiacı) olarak adlandırılırdı.”*¹⁴¹ Aktarılan bu ifadeler bizlere tasavvufta yer alan tarikatları hatırlatmaktadır.

Tasavvufun yaygınlaşması bağlamında ortaya çıkan bu tarikatlar genellikle uyguladıkları yöntem, usuller bağlamında şeyhler doğrultusunda farklı kollara ayrılmıştır. Tıpkı gizem dinlerinde olduğu gibi takip edilen şeyhin yaşam tarzını ve tasavvuf anlayışını benimseyen kişilerden oluşmaktadır. Tasavvufta, Kadiriye, Yeseviye, Rukaiye, Bedeviye, Mevlevilik, Bektaşilik olarak isimlendirilen ve genellikle başlarında bulunan kişiyle bağlantılı olarak ifade edilen tarikatlar mevcuttur. Tarikatlar geçmişten bugüne dek var olan toplumun manevi

¹³⁸Dürüşken, a.g.e., s.62.

¹³⁹Artun, Dini... a.g.e., s.47.

¹⁴⁰Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, (İstanbul: Ağaç Yay. 2009), s.260.

¹⁴¹Dürüşken, a.g.e., s.63.

ihtiyacını karşılamak maksadıyla sosyal birlik ve beraberliği sağlayan önemli kurumlar olarak her dönemde karşımıza çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere, Romalılar bünyesinde ortaya çıkan ancak Antik Yunan'dan da etkilenecek kendisine uygulama alanı bulan bu gizem dinleri, birtakım özellikleriyle, doğrudan tasavvufta da ele alınmaktadır. Tasavvufta var olan birçok özelliği, Roma gizem dinleri içerisinde açıkça görmek mümkündür.

1.4.1. Gizem Dinleri ve Tasavvufa Karşılaştırmalı Bir Bakış

Çalışmamızın bu bölümünde daha önce gizem dinleri olarak ifade ettiğimiz gizemleri tasavvufi boyutta mukayese ederek incelemeye çalıştık.

Phrygia'nın tanrıçası Kybele şeklinde ele alınan ve tüm canlıların besleyicisi olan "Cybele"dir. Bu tanrıça canlıları üretmek ve bakımlarını üstlenmekle görevlendirilmiştir.¹⁴² İlk zamanlardan bu yana doğada birtakım güçler olduğuna inanılırdı. Irmakların akan sesini, rüzgarları, yaprak seslerini güçlü bir varlığın yansıması olarak görürlerdi.¹⁴³ Bu bağlamda birtakım ayinler gerçekleştirilir, kendi seslerini çeşitli tiz sesli çalgılarla birleştirerek doğanın sesine ayak uydurmaya çalışırlardı. Bunları yapanların ruhlarında bazı coşku halleri meydana gelir ve kendinden geçme durumları yaşanır.

Cybele'nin canlılıktan sorumlu tanrıça olması yazın bu Tanrı'nın öldüğünü düşündürür ve yas tutmalarına neden olurdu. Bitkilerin, sıcakla birlikte verimliliğini kaybedişi beraberinde yas törenlerini getirirdi. Mart ayı ile birlikte de yas havası içinden çıkılarak, doğanın canlanmasıyla tekrardan bir sevinç durumu gerçekleştirilirdi. Yapılan bu ayinlerde dikkat çeken iki durum söz konusudur. İlki, ayinler sırasında gerçekleştirilen ritüeller ve ritüeller sonucunda yaşanan durumlardır. Öncelikle temel olgunun burada da "canlandırma" bir bakıma görev temelli olması önemlidir. Yaz ve güneşin sıcaklığıyla yok olan, kavrulan bitkiler ve bunları canlandırma işlevi için gerçekleştirilen uygulamalar söz konusudur.

Bitkilerin verimsizliği, Kybele'nin ölümü olarak algılanmakla beraber, yapılan her ritüelin amacı Kybele'yi tekrardan canlandırmak ve böylece bereketi ve verimliliği sağlamaktır. Yas törenlerinde uygulanan ritüellerin en belirgin olanı yapılan çılgınca danslar ve kendilerini bu dans sırasında yaralayan ve kendinden geçerek adeta bir trans durumu yaşayan insanlardır.

¹⁴²Dürüşken, a.g.e., s.72.

¹⁴³Dürüşken, a.g.e., 72.

Kybele adına yapılan çılgın danslar sonucunda benlikten geçilerek bilincin kaybediliŖi de önemli bir ayrıntıdır.

Konuyu incelemeye geçmeden, Muharrem ayında yapılan yas törenlerinin iŖlevini hatırlayalım. Hz. Hüseyin ile baėdaŖtırılan canlılık, onun ölümüyle yok olmuŖ ve ona ithafen yapılan birtakım ritüellerle bu acı paylaŖılarak yas havası içine girilmiŖti. Yapılan her uygulamanın asıl iŖlevinin tekrar canlandırıcılık olduğunu sylemiŖtik. Kybele bağlamında yukarıda zikredilen danslar ve danslar sonucunda kendinden geiŖ durumu, bizlere Alevilikteki “semah” törenlerini hatırlatmaktadır. Alevi ve BektaŖilikte, müzikle beraber ortaya koyulan semah törenleri, dini ayinlerdir. KiŖilerin, müzik eŖliėinde kendilerinden geçerek ilahi bir coŖkunlukla dönmesi, dans etmesidir.¹⁴⁴

Semah, erkek ve kadınların saz ve ezgiler eŖliėinde yaptıkları dinsel dönme, benliklerinden sıyrılarak bir olana ulaŖma ve coŖkunluėu yaŖama durumu Ŗeklinde de ele alınmaktadır.¹⁴⁵ Bunun yanı sıra daha önce ifade ettiğimiz Muharrem uygulamalarındaki yas tutma törenlerinde gerekleŖtirilen acı çekme ve kurban ritüelleri de yine Kybele gizemlerinde gerekleŖtirilen uygulamalarla benzerlik göstermektedir:

“Bir koç kurban edilir ve ağacın kökleri bu kurbanın kanıyla yıkanır. Ağaç kesildikten sonra dinsel alay Romayı baŖtan aŖaėı dolaŖır ve Galluslar yas tutup göğüslerini döverler. (...) Halk göğüslerini dövmeye baŖlar, kollarını ve omuzlarını bıçaklarla keserler ve akan kanlarını kutsal ağaca ve sunaklara serperler.”

146

Yukarıda ele aldığımız alıntı, Kybele gizemlerinin yaratıcı olan Attis gizemleriyle bağlantılı Ŗekilde ifade edilmiŖtir. Attis’in yaŖamını yitirdiği ağaçla iliŖkilendirilerek ele alınmıŖtır.

Grldği gibi Cybele gizemlerinin gerekleŖtirilmesi sırasında uygulanan ritüeller, Alevilikte gerekleŖtirilen ritüellerle benzerlik içerisindedir. Attis gizemleriyle ilgili olarak ifade edebileceğimiz diğer hususta 25 Mart gününün sevinç günü yani yeniden diriliŖ günü olarak görülmesidir. Yukarıda ağaca verilen kanlı kurbanlar ve sunaklar bir bakıma ölen tanrının yani

¹⁴⁴İsmet Z. Eyüboğlu, “Semahların Kökeni” *Cem Dergisi*, 1994:S.39, s.15-19.

¹⁴⁵Mahmut R. Bakır, *Tasavvufi Bir Kavram Olarak Cem BektaŖilikteki Yorumu*, (İstanbul: Alternatif Yay. 2003), s.136-140.

¹⁴⁶DrŖken, a.g.e., s.82.

canlılığın yeniden geri getirilmesiyle ilgilidir. Bu durum bize özellikle Şiilerde görülen yeni yıl ilkbahar dönümü yani Nevruz Bayramını anımsatmaktadır.

Bu durum aynı zamanda, Tahtacılar da her yıl gerçekleştirilen Yaz Kurbanı ve Samah gösterilerini akla getirmektedir. ¹⁴⁷ Nevruzla beraber canlılığını kaybeden doğanın yeniden dirilmesi amaçlanmaktadır.

Ceres gizemleri de tıpkı Kybele gizemlerinde olduğu gibi canlandırma amacıyla gerçekleştirilen gizemlerdir. Yine doğa ve bereketle birlikte ele alınmıştır. Bu gizemler bereket Tanrıçası Demeter ve kızı Persephone'nın Roma'daki karşılıkları Ceres ve Prosepina ile bağlantılıdır.

Bu hikâye bize Temmuz, Osiris gizemlerini anımsatmaktadır. Ceres'in kızının yeraltına kaçırılışı ve Ceres'in onu acılar içinde arayışı anlatılmaktadır. Eleusis dinsel törenlerindeki gizemler de doğrudan bu tanrıçalarla bağlantılıdır. Ceres'in kızının yeraltına kaçırılışıyla kıtlık ve bereketsizlik görülür. Tanrıça Ceres, bir yas içerisine girmiş günlerce aç kalmıştır. Kızı Persephone'nin bahar dönemi boyunca yanına geliş bir nevi bereketin ve bolluğun geri gelişiyile ilişkilendirilmiştir. Diğer taraftan da yılın belirli döneminde tekrar yeraltına gidişi, doğanın canlılığını yitirmesiyle ele alınmıştır. Burada gerçekleşen olay yine nevruzu anımsatmakla birlikte, Tanrıça Ceres'in kendisine acı çektirerek hiçbir şey yememesi de Muharrem ayında Hz. Hüseyin için duyulan yas ve tutulan oruçları hatırlatmaktadır.

Ceres'in kızının yeraltına gidişiyle doğa verimsizliğe bürünür canlılığını yitirir. Roma'da Ceres adına düzenlenen ve her nisanın on ikinci günü kutlanan bayramda Ceres'in hikayesi canlandırılır.¹⁴⁸ Nisan ayının on ikinci gününde kutlanan bu bayram, doğrudan nevruzla bağlantılıdır. Doğanın bereketini ve canlılığını kazanması adına gerçekleştirilen bu bayram bilindiği gibi Muharrem törenleriyle de bağlantılıdır. Daha önce ifade ettiğimiz “yaz kurbanları” Eleusis törenlerinde gerçekleştirilen kurban törenleriyle de bağlantılıdır. Bu törenlerde kurban edilen domuz, gücü ve verimliliğinden dolayı kutsal kabul edilmiş ve onun kanının toprağa ekili tohumlarla birleştirilmesiyle bereketin sağlanacağına inanılmıştır. Bunlara ilaveten oruç tutulması da yine arınma işlevinin göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere, bu durum Muharrem ayında gerçekleştirilen yas törenlerinin de yine doğanın canlanması ve bereketin sağlanması temelli törenler olduğunu göstermiştir. Bununla beraber Hz. Hüseyin ile özdeşleştirilen canlılığın, onun ölümü ve yok oluşuyla, kendisi adına

¹⁴⁷And, Ritüelden... a.g.e., s.39.

¹⁴⁸Dürüşken, a.g.e., s.113.

yapılan birtakım ritüelleri beraberinde getirmiş ve bu yas havasının paylaşılmasına olanak sağlamıştır. Yapılan her uygulamanın asıl işlevinin, canlandırıcılık olduğunu görmekteyiz.

Sonuç olarak, Antik Yunan'dan Roma'ya kadar süregelen birtakım ritüeller, farklı medeniyetler ve toplumlar içerisinde devam etmiş ve dini boyutta ele alınan birçok yaklaşım ve uygulamanın da kökeni olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra dini ve felsefi yaklaşım olarak görülen tasavvuf ve tarikatların aslında her dönem içerisinde mevcut olduğunu ve sadece birtakım değişikliklerle süregeldiğini çıkarmak mümkündür.

2.HİNT-BUDİST MİTOLOJİSİ VE TASAVVUF

Uzak doğu dinleri içerisinde olan Budizm, yüzyıllardır kendisine uygulama alanı kazanmış ve yaygınlığını her geçen gün çoğaltmış mistik bir öğreti olarak görülmektedir. Bu öğreti, sadece uzak doğu coğrafyasında değil aynı zamanda Türkiye coğrafyasında da kendisine uygulama alanı bulmuştur.

Budist ve Hint öğretilerinin dayandıkları temel olguların ve düşüncelerin İslam coğrafyasında da tasavvuf anlayışının dayandığı kimi düşüncelerle ortaklık içerisinde olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili detaylı bir karşılaştırma çalışması olmamasına karşın, oluşturulan çoğu Buda hikayesinin tasavvuftaki menakıbnamelerle benzerlik taşımasının yanı sıra Budist ve Hint öğretilerinin pratik uygulamalarının ve düşünce yapısının yine tasavvufi boyutla birtakım ortaklıklar içerisinde olması, tasavvufun temel kaynaklarından olabileceği düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

Bilinen birçok mistik öğretiler temelinde aslında insanların dünya yaşamında nasıl bir yol izlemeleri gerektiği, yaşamlarını nasıl şekillendirmeleri gerektiği konusunda yönlendirilmeleri de bulunur. Ölüm sonrası hayatın varlığına inanan çoğu öğreti, dünyadaki yaşamı, ölümden sonraki yaşama bir hazırlık olarak düşünmektedir. Kişi, dünyada yaptıkları doğrultusunda karşılık alacaktır. Bundan dolayı ölüm aslında yeni bir başlangıç olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda ele alacağımız uzak doğu dinlerinde, yoğun bir şekilde görülen reenkarnasyon düşüncesi söz konusudur. Ölümden sonra yeniden doğumu savunan bu düşünce aslında İslami boyutta düşünülmemektedir. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere özellikle Bektaşilikte karşımıza çıkan birtakım uygulamalar, reenkarnasyon inancını anımsatmaktadır. Bunun yanı sıra menakıbnamelerde fazlaca karşımıza çıkan birtakım inanç ve uygulamaların, farklı şekillerini de uzak doğu dinlerinin öğretilerinde görmek mümkündür.

Budizm'in kutsal yaşamı, sözlerin yaşantılara yansımaları, tutkudan, nefretten ve yanılmasadan kurtulunması, özgür bir zihne sahip olunması ve aynı zamanda arzulardan uzak

bir yaşamın tercih edilmesi şeklinde açıklaması ilgi çekicidir. Bunları yaparken “dharma” adı verilen kurallar doğrultusunda hayatlarını devam ettirirler.¹⁴⁹ İfade edilen bu durumlar, tasavvuf ile ortaklık içerisinde. Tasavvufun amacının da kişinin yaşamından maddi duyguları arındırarak, doğru olana ulaşmak olduğunu hatırlarsak kutsal yaşam kavramıyla arasında bir bağlantı olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra “dharma” adlı kurallar doğrultusunda yaşamlarını sürdürmeleri de İslamiyet’in, hayatını Kur’an doğrultusunda şekillendirmesini anımsatmaktadır. Dharmanın açıklamasının din, örf-adet, sorumluluk, hakikat, adalet, tanrıya adanma, ahlak, davranış gibi anlamlar taşıması da durumu destekler niteliktedir.¹⁵⁰ Bunların yanı sıra Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderi dervişlerin Hintli rahipleri örnek aldığını ve etkilendiklerini ifade eder.¹⁵¹ Konunun daha detaylı incelenmesi için uzak doğu dinleriyle özellikle de Budizm’le tasavvufun ortak temel yapılarını karşılaştırmalı olarak ele almaya çalışacağız.

2.1. Dünyanın Geçici Oluşu

Budist öğretiler, dünyanın geçici oluşuna, yaşamın sürekli bir devinim içerisinde oluşuna göndermeler yapmaktadır. Mutluluk olarak adlandırılan durumun, hayat boyunca yaşanan durumların olmadığını ve dünyanın aslında acı ve ıstıraplarla donatılmış bir yer olduğunu savunurlar. Budizm için mutluluk ifadesi ancak ölüm sonrasındaki hayat için geçerlidir.

Budist öğretilerin temelinde oluşturulan bu olgu aslında koşullu olan her şeyin geçici oluşuyla bağlantılıdır. Koşullu olan her şeyin geçici olması, beraberinde acı ve ıstırapı da getirmektedir. Kişi, ancak bütün durumlardan meydana gelen hikmeti gördüğünde acı veren durumlara bağımlılıktan kurtulur.¹⁵² Kısacası dünyada yaşanan maddi anlamda nitelendirebileceğimiz her şeyin, acıya sürükleyebileceğini savunmaktadırlar.

Dünyanın geçici ve değersiz bir yer olarak kabul edilmesi hem Budist öğretilerde hem de tasavvufta karşımıza çıkan temel olgulardandır. Bilindiği üzere tasavvuf ehli olan müridin, dünyanın maddiyatından kendisini soyutlayarak, dünyanın geçici ve değersiz oluşunu kabul etmesi, mutlak hakikatin ancak ölüm sonrasında gerçekleşebileceği algısını benimsemesi gerekmektedir. Her iki görüşte de ifade edilen durumların gerçekleşmesi ancak “aydınlanma” bir nevi “farkındalık” durumlarıyla meydana gelmektedir. Aydınlanma, farkındalık kazanma durumu için Buda, (MÖ 563-483) ruhta yani benlikte bulunan nefsin yok edilmesi gerektiğini

¹⁴⁹Cengiz Erengil, Budizm, (İstanbul: İnsan Yay. 2004), s.35.

¹⁵⁰Ali İ. Yitik, Hinduizm’de Din ve Din Anlayışı: Dharma Kavramı, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, 2000), s.229.

¹⁵¹Ahmet Y. Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler, (Ankara: TTK, 1999), s.8-11.

¹⁵² Erengil, a.g.e., s.41.

savunur. Nefse maruz kalmak, ona takılı kalmayı beraberinde getirerek, kişinin farkındalık kazanmasına engel olmaktadır.¹⁵³ Buda, nefsin daha doğrusu benliğin boyunduruğundan kurtulması gerektiğini, ruhun/özün kalıcı olduğunu savunmaktadır.

Buda'nın görüşünün benzer şekillerini tasavvufta da görmekteyiz. Tasavvufun temel aşamalarından biri nefis terbiyesidir. Kişi ancak benliğinden geçip nefsini körelttiği takdirde hakikate ulaşacaktır. Dünyanın geçici oluşuyla ilgili Kur'an da bazı ayetler bulunur:

*“Onların bu dünya hayatındaki harcamaları kendi nefislerine zulm etmiş olan bir kavmin ekinine isabet eden kavurucu soğukluktaki bir rüzgâra benzer ki onu (ekini) helak etmiştir. Allah, onlara zulmetmedi, fakat onlar kendi nefislerine zulmetmektedirler.”*¹⁵⁴ (Al-i İmran/ 117)

*“Dünya hayatı yalnızca bir oyun ve oyalanmadan başkası değildir. Korkup-sakınmakta olanlar için ahiret yurdu gerçekten hayırlıdır. Yine de akıl erdirmeyecek misiniz?”*¹⁵⁵ (En'am/32)

Kur'an'da da yine dünyanın geçiciliğine, nefsin insana adeta zulmedici bir etkiye sahip olduğuna göndermeler yapılmıştır. Dikkat çeken diğer ifade de dünya hayatından sakınan kimselerin, ahiret hayatı için “hayırlı” ifadesinin kullanılmasıdır. Kişinin, dünyanın geçiciliğinin farkında olmasıyla ve nefsine hâkim olmasıyla birlikte iyi olana, mutlak iyiye, ölümden sonraki yaşamın hayırlı olacağına vurgu yapılmıştır. Budist öğretisinde, öteki alemde kişinin karşılaşacağı durumlar aslında zihnin kendi ürünleri olarak görülmektedir. Zihnini ve düşüncelerini denetim altına alan biri, ölüm sonrası yaşayacağı durumları da denetleyebilecek yetiye sahip olacaktır.¹⁵⁶

Her iki yaklaşımında temel olgu, bir nevi kişinin dünyevi hareketlerinin ölüm sonrası hayatta da etkili olacağı düşüncesidir. Konuyla ilgili Juan Mascaro'nun “*Dhammpada Gerçeğe Giden Yol*” adlı çalışmasında dünya hayatının geçiciliğinin vurgulandığı ve kişinin hayatını sorgulaması gerektiğiyle ilgili bir vecize şu şekildedir:

¹⁵³ Walter Ruben, Eski Metinlere Göre Budizm, (İstanbul:Okyanus Yay. 2000), s.130-131.

¹⁵⁴ <https://www.kuranvemeali.com/aliimran-suresi/117-ayeti-tefsiri>

¹⁵⁵ <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/En%C3%A2m-suresi/821/32-ayet-tefsiri>

¹⁵⁶ Aliya Sharafullina, *Budizm'de ve Tibet Budizm'inde İnanç Esasları*, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enst. Y.Lisans Tezi, 2013, s.69.

“Yaşam ağacınızın yaprakları sararıyor ve ölüm habercileri sizi bekliyor. Çok uzaklara yokluğa çıkacaksınız. Bu yolculuk için herhangi bir hazırlığınız var mı?” ¹⁵⁷

Yukarıda görüldüğü üzere, ifade edilen bu vecize adeta dünyanın geçiciliğine ve öteki dünya için birtakım hazırlıklar içerisinde olunması gerektiğine dikkat çekmeye çalışmıştır. Ölümün sararan yapraklar ve yolculuk olarak metaforlaştırılması dikkat çekicidir. Doğanın dahi canlılığını yitirerek, kendisini ölüme terk ettiği bu dünyada, insanlar için ölümün kaçınılmaz bir son olduğu vurgusu yapılmaktadır. Yolculuk metaforu, kişinin ölüm için birtakım hazırlıklar içerisine girmesi gerektiğini de ifade etmektedir. Bu yolculuğun bir hazırlığı olmalı şeklinde düşünülmektedir.

Dünyanın geçiciliği, ölümün mutlak bir son oluşu ve asıl önemli olanın dünyevi şeyler olmadığı düşüncesini, tasavvufta da yoğun şekilde görmekteyiz. Özellikle dünya nimetlerinin geçiciliği üzerinde de durularak bunlara bağlanmamayı, önemli olanın maddiyattan ziyade maneviyat oluşunun ön plana çıkarıldığını görmekteyiz. Yunus Emre'nin tasavvuf ehli olan kimseler için kaleme aldığı mısraları şu şekildedir:

“Derviş olan kişilerin miskinliktir sermayesi

Miskinlikten özge bize mal u mülk ü şar gerekmez” ¹⁵⁸

Derviş olan kimsenin asıl sermayesinin yokluk olduğunu ileri süren Yunus Emre, mal ve mülkün gerekli olmadığının da vurgusunu yapmaktadır. Konuyla ilgili Yunus Emre'nin bir diğer ifadesi de şu şekildedir:

“Mal sahibi, mülk sahibi

Hani bunun ilk sahibi

Mal da yalan mülk de yalan

Var biraz da sen oyalan” ¹⁵⁹

Yunus Emre'nin ele aldığımız bu dörtlüğünde de asıl anlatılmak istenen, dünya nimetlerinin ve dünyanın geçici oluşudur. Tasavvufun ilk koşullardan olan dünyevi her türlü şeyden uzak durma durumu, kişinin gözlerindeki perdeyi kaldırarak asıl hakikate ulaşmak için çabalamasının ilk aşaması olarak görülmektedir. Kısacası, Allah'ı bilmek ve bu doğrultuda

¹⁵⁷Juan Mascaro, Dhammpada Gerçeği Giden Yol, Çev. Mehmet A. Işım, (İstanbul: Gün Yay. 1997), s.87.

¹⁵⁸Özmen, a.g.e., c.1, s.129.

¹⁵⁹Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, (İstanbul: Marifet Yay. 1984), s.73.

hareket ederek dünyada yaşamak, öteki dünya için hazırlıkların temelini oluşturmaktadır. Genel bir çerçevede bakacak olursak, İslam tasavvufunda, İbn Arabi düşüncesi bağlamında hareket edilmesi yani kişinin seyr ü sülûk sonucunda bir ve gerçek olanı anlaması düşüncesi¹⁶⁰ buraya kadar anlatmaya çalıştığımız her şeyi özetler niteliktedir. Kişinin bu düşünceye sahip olarak hareket etmesi, onun hakikati anlayarak dünyanın geçiciliğinin farkına varmasına yardımcı olacak bir yaklaşımdır.

2.2. Nefis ve Benlik Kavramları

Nefis ve benlik kavramları tasavvufun ve Budizm'in kesiştiği noktalardan biridir. Hem tasavvuf hem de Budizm, nefsi bir diğer ifadeyle benliği hakikati bulmaktaki en büyük engel olarak görmektedir. Budist öğretilerde daha önce ifade ettiğimiz dört soylu hakikat durumu söz konusudur. Bu dört soylu hakikatten biri olan “Samudaya” acının nedeninin arzular ve tutkular olduğunu savunur.¹⁶¹ Benlik kavramı içerisinde ele alabileceğimiz bu arzu ve tutku kavramları kişinin dünya hayatına yoğunlaşmasını ve bu bağlamda asıl hedefi olan Nirvana'ya ulaşmasını engellemektedir.

Buda'nın yoluna teslim olmak ancak kendisinin “Sekiz Katlı Yol” şeklinde ifade ettiği ahlaksal birtakım çalışmaların sonucunda gerçekleşmektedir. Bu yolun asıl amacı Nirvana'dır. Nirvana, kişinin arzu, tutku, benlik ateşinin sönmesine ve kişinin sonsuzluk kavramına erişmesine olanak sağlar.¹⁶² Arzu ve tutkuyu alevlendiren durumlar, bu doğrultuda gerçekleştirilen eylemler olarak düşünülebilir. Arzuya, tutkuya sebep olan birçok davranış, Nirvana için birer engel durumu teşkil eder. Bu davranışların temelinde yatan asıl etkenin de cehalet olduğu düşünülmektedir. Cehalet bir nevi kişinin varoluş mücadelesindeki acı durumudur. Cehaletten kurtuluş, benliğimizin farkında olup, asıl özü bulmamıza yardımcı olmaktadır. Bir nevi kişinin aydınlanmasıyla gerçekleştirilebilecek bir durumdur. Aydınlanma, cehaletin farkında olmama durumunun sonrasında “hakikati görmek ve farkındalık” kazanmak olarak tanımlanabilir.¹⁶³

Eliade, aydınlanmayı bir uyanış olarak tanımlamış ve Nirvana'ya uyanış durumunu gerçekleştirebilenlerin ulaşacağını vurgulamıştır.¹⁶⁴ Tasavvufta, nefis ile sürekli bir mücadele söz konusudur. Nefsi köreltmek, dünyevi her şeyden benliği soyutlamaya çalışmak

¹⁶⁰M. Fatih Demirci, “İbnü'l Arabi'nin Fususu'l Hikemi'nde Külliler Meselesi ve Bir Eleştiri” *Kalem Araştırma Dergisi*, 2014: 12/1 s.260.

¹⁶¹Erengil, Budizm, a.g.e., s.40.

¹⁶²Erengil, a.g.e. s.36.

¹⁶³Erengil, a.g.e. s.49.

¹⁶⁴Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (İstanbul: Kabalcı Yay. 2000), c.2 s.100-111.

için verilen mücadele ve bu bağlamda gerçekleştirilen birtakım uygulamalar söz konusudur. Tasavvufa göre, kişinin kötü huylar edinmesi ve böylece hayatını bu doğrultuda şekillendirmesine sebep olan etken nefistir. Tasavvufta nefis, nefis-i emmare, nefis-i levvame ve nefis-i mutmainne olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Nefis-i Emmare mertebesi, sürekli kötülüğü arzulama aşamasıdır. Bu aşama nefsin karanlık aşamasıdır. Nefis-i levvame mertebesi, pişmanlık duyulan ve kendini kötöleyen nefis aşamasıdır.¹⁶⁵ Kişinin nefsi emmare aşamasında kendisini arzuladığı bütün kötülüklerden arındırması gerekmektedir. Ejderha, mitolojik bir motif olmasına karşın tasavvufta “nefis-i emmare” ile karşılanmış ve şiirlerde kendisine yer bulmuştur. Mitolojide, “ejderha” motifi, genellikle mitolojik kahramanın önündeki engellerden biri olarak karşımıza çıkar. Kahraman, benliğini tamamlamak ve dönüşümünü gerçekleştirmek adına bazı zorlu mücadeleden geçmesi gerekir. Bir nevi sınavlar yoludur. Joseph Campbell, “*Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*” adlı eserinde kahramanı arketipsel bir çerçevede ele alarak, var olma mücadelesini işlemiştir. Kahramanın önündeki engellerden biri de ejderhalardır. İlk eşiğin aşılması başlığı altında ele alınan bu kısımda, kahraman benliğini tamamlamak adına bu ejderhalarla savaşıyor. Campbell, ejderi, bastırılmış id, yani ego olarak ele almaktadır.¹⁶⁶ Ejderlerle savaşan kahraman, bir nevi egoyu terk ederek, ilk eşiği geçmiş ve kendini tamamlamak adına bir üst mertebeye geçmiş olacaktır. Nefsin katmalarından biri olan nefis-i emmare, kötülüğün, arzuların ve ihtirasın aşamasıdır. Nefsin karanlık aşaması olarak da görülmektedir. Müridin, özüne ulaşması için tüm dünyevi unsurlardan benliğini soyutlaması, nefsinin karanlık aşamasıyla savaşması gerekmektedir. Eski Türklerde, güneş ve ayın tutulmasına sebep olan gücün ejderhalar ve kötü ruhlar olduğuna inanılırdı.¹⁶⁷ Kâinatın aynası Tanrıdır. İnsan, Tanrının tecellisinden meydana gelmiş, onun yansımasıdır. Güneş tutulmasında, ay güneşin ışığını örter ve bir gölge konisi oluşur.¹⁶⁸ Diğer ifadeyle ay, güneşten ışık alamaz ve karanlık oluşturur. Tasavvufa göre, Güneş ve ayın arasına giren ejderha yok edilirse, insan da nefsin karanlığından kurtulacaktır. Mitolojik bir mahiyet taşıyan ejderha, tasavvufi boyutta nefsin karanlık aşamasıdır. Nefis, özüne ulaşmak için bu karanlığı terk etmelidir.

Hacı Bektaş Veli, (1209-1271) tasavvuf ehli olan bir dervişin nefsini arındırması amacıyla birtakım öğütlerde bulunmuştur. Dervişin nefisten arınmak daha doğrusu kurtulması için ruhani bir şehir oluşturması gerekmektedir. Dünyayı zikretmeyi benliğinden,

¹⁶⁵ <https://islamdergisi.com/genel/nefsin-yedi-derecesi/>

¹⁶⁶ Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (İstanbul: Kabalcı Yay. 2013), s.148

¹⁶⁷ Köksal, a.g.e. s.122.

¹⁶⁸ Yavuz Unat, “Küsum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2002, c.26, s.578.

kalbinden ve vücudundan uzak tutmalı, iyilik elbisesi giymelidir. Her an Hakk'ı düşünme durumunda olmalıdır. ¹⁶⁹

Hacı Bektaş Veli'nin de açıklamalarından görüleceği üzere, tasavvuf ehli olan kimse kalbin, nefsin oluşturduğu her türlü kötü düşünceden arınmalıdır. Aksi takdirde mutlak hakikate ulaşamaz, Allah'ın varlığını ve birliğini tam anlamıyla benliğinde hissedemez. Bir dervişin Allah'a ulaşmasındaki en büyük engel nefistir. Nefis, tasavvuf ehlinin düşmanıdır. Tasavvuf yolundaki mücadelesinde sürekli onu yolundan geri çevirmeye çalışan arzu ve tutkularını hapsedmeyi amaçlayan bir düşman olarak düşünülebilir. Konuyla ilgili yine Hacı Bektaş Veli'nin: *"Nefsin boynunu vur huzur bul"* ifadeleri bu durumu destekler niteliktedir. Derviş, nefsin isteklerini yerine getirmeyerek şeytanın oluşturduğu vesveseden kurtulacak ve böylece huzur aşamasına geçecektir. ¹⁷⁰

Buda öğretilerinde de kişide "ben duygusunu" oluşturan, bir başka ifadeyle kibri oluşturan durumları özgür bırakma amacındadır. "Ben" kavramı, özgür olmanın önündeki engeldir. Buda, beni kurtarmayı değil de "beni" yok etmeyi amaçlamıştır. Nirvana'ya ulaşmak için benlik kavramının ortadan kalkması gerektiğini savunur. ¹⁷¹ Budizm'e göre acıdan kurtuluşun da koşulu ancak "benlik" duygusundan vazgeçmek, onu yok etmektir. Eliade, benlik kavramı için şu ifadeleri kullanır:

*"Acı, yalnızca deneyim Benlik'le özdeş kabul edilen insan kişiliğiyle ilişkilendiği ölçüde var olur. Ama bu ilişki bir yanılsama ürünü olduğundan, kolaylıkla yok edilebilir. Ruh bilinip kabul edilince, değerler iptal edilir; o zaman acı, acı veya acısızlık olmaktan çıkar, basit bir olgu haline gelir. Benliğin hür, ezeli ve ebedi ve etkisiz olduğunu anladığımız andan itibaren, başımıza gelen her şey, acı, duygular, istem, düşünceler vb. artık bize ait olmaktan çıkar."*¹⁷²

Eliade'nin de ifadelerinden yola çıkarak benliğin aslında bir yanılsama ürünü olduğunu kabul etmek, onu kolaylıkla yok edebilmeye yardımcı olur. Değerler kavramı ya da acı, acısızlık istek gibi kavramlar "benliğin" etkisiz olarak kabul edildiği aşamadan sonra artık bize ait olmaktan

¹⁶⁹Gıyasettin Aytaş, G. (haz.) Hacı Bektaş Veli Makalat-1 Gaybiyye ve Kelimat-1 Ayniyye, (Ankara: Ankara Gazi Üni. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araş. Mer. Yay. 2009), s.6.

¹⁷⁰Aytaş, a.g.e., s.26.

¹⁷¹İlhan Güngören, Buda ve Öğretisi, (Ankara: Onur Basımevi, 1981), s.123.

¹⁷²Eliade, Dinsel... a.g.e., c.2 s.69.

çıkarlar. Bir nevi kurtuluşa ulaşırlar. Benliğinden kurtularak kendi özünü kavrayan kişi, Brahma ile bütünleştiğine bir diğer ifadeyle tanrı ile bütün, bir olduğuna inanır ¹⁷³ Benzer düşüncenin tasavvufta da var olduğunu daha önce açıklamıştık. Tek amacının, Allah’la bir olma düşüncesi olan tasavvuf ehlinin, benliğinden kurtulması amaçlanmaktadır. Benlikten kurtulan derviş, gerçek “ben”e ulaşacaktır. Daha önce kişinin benliğinin yani nefsinin adeta düşman şeklinde nitelendirildiğini söylemiştik. Düşmanla verilen mücadele, aslında kişinin kendisiyle vermiş olduğu savaş olarak düşünülebilir. Kişinin kendiyle vermiş olduğu bu savaş için Budist vecizelerinde şu şekilde bahsedilir:

“Kendine galip gelen kişinin zaferi, binlerce savaşta galip gelen kişinin zaferinden çok daha yeğdir. Çünkü, zaferlerin en büyüğü kişinin kendine karşı kazandığı zaferdir.” ¹⁷⁴ İfadelerden de görüleceği üzere, zafer duygusu olarak ele alınan bu duygunun, verilen birçok savaştan daha kıymetli olduğu açıkça ifade edilmiştir. Kişinin “benlik” olarak adlandırılan düşmanını yenmesiyle, önündeki tüm engellerin kalkması, eş zamanlı olarak gerçekleşecektir. İlerleyen aşamalarda daha detaylı ve ayrı bir başlık altında inceleyeceğimiz kavramlardan olan meditasyon-yoga/zikir ifadeleri de kişinin benlik/nefis kavramlarından arınmasına yardımcı olan uygulama biçimlerindendir. Nefis kavramının düşman olarak görülmesi ve düşmanla yani nefisle savaşma durumunu tekke edebiyatı ürünlerinde de görmek mümkün, konuyla ilgili Yunus Emre’nin ifadeleri durumu örnekler niteliktedir:

“Uram yıkam nefis evini oda yana hırs u heva

El götürem şimden geri nefis ile savaş eyleyim” ¹⁷⁵

Yunus Emre, nefse açtığı savaşla ve nefis odasını yakmak ifadesiyle bir nevi hırs ve heveslerinden arınmayı amaçlamaktadır. Hırsına ya da heveslerine uyan, nefesine boyun eğen kimselerin gönüllerde yer edinemeyeceğini de ifade eder:

“Düşman benim nefsimdürür var tama’la hırsımdurur

Tama ile hırsa uyan gönüllerde yer eylemez” ¹⁷⁶

Görüldüğü üzere, tasavvuf ve Budist öğretilerinin temelinde yer alan ve bu iki dini yaklaşımın kesiştiği nokta olan nefis/benlik kavramları Nirvana’ya yani mutlak hakikate ulaşmadaki en büyük engel olarak görülmüş ve kişinin sürekli bu kavramlarla mücadele içinde

¹⁷³Erengil, a.g.e., s.69.

¹⁷⁴Mascaro, a.g.e., s.62.

¹⁷⁵Özmen, a.g.e., c.1, s.156.

¹⁷⁶Özmen, a.g.e. c.1, s.167.

oluşu ve büyük bir savaş vermesi ele alınmıştır. Kişi acıdan ancak benliğini özgürleştirdiğinde kurtulacak ve ancak arzu, tutku gibi dünyevi duyguları terk ettiğinde “asıl olana”, “bir olana” ulaşacaktır.

2.3. İnzivai Yaşam

Münzevi bir yaşam olarak da ele alınabilecek bu aşama, ruhsal yolculuğun geçirdiği aşamalardandır. Ruhun olgunluğa erişmesi, dünyevi her şeyden uzaklaşma yolunda birtakım istek ve arzularından arınma, sosyallikten uzak durma anlamlarına gelen bir nevi sosyal izolasyon olarak ifade edebileceğimiz bir yoldur.

Kişinin sosyallikten uzak durarak kendi içine kapanması, benliğindeki her şeyi sorgulamasına olanak sağlar. Uzlet anlamına da gelen bu ifade, tasavvufun önemli kavramlarından. Kişinin dünyevi duyguları sınırlandırılması, hakikate erişmekteki temel basamaklardandır. Tasavvuf ehli, inziva ile dünyanın kendisine sunduğu bütün olaklardan uzaklaşır ve tefekkür etme durumuna girer. İnsan bedeni ve beşerî hayat, ruhun adeta mezarı ve zindanı olarak görülür. Ruhun bu zindandan kurtulması, arınmayla yani dünyevi hayata ara vermesiyle gerçekleşir.¹⁷⁷

Uzlet yaşantısının tasavvufta olduğu kadar Hindu ve Budist öğretilerde de karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bu konuda "Sangha Teşkilatı" olarak ifade edilen örgüt, bu inzavai yaşamlarla ilgili önemli bilgiler vermektedir. Sangha, Buda'nın yolundan gidenler için kullanılan genel bir isimdir. Buda'nın bazı takipçileri Vihara adı verilen yerlerde kendisiyle birlikte kalmaktaydılar. Bu durum Budizm'de görülen Manastır düzeninin temelini oluşturur.¹⁷⁸ Asetizme dayalı Budizm'de manastır yaşamı, Budizm'in temel kurumu olarak görülmüş ve keşiş olarak adlandırılan topluluğun bu inanışın gerçek temsilcileri olduğu kabul edilmiştir.¹⁷⁹ Budistlerin manastır hayatları, her şeyi terk ederek Buda'nın çevresine toplanmış rahip ve rahibelerden oluşmaktadır. Keşişler, bir nevi Buda'nın öğretilerini yaymak için çabalamışlardır. Bunu da Sangha adı verilen bir cemaat adı altında gerçekleştirmeyi amaçlamışlardır.¹⁸⁰

Manastırlarda ya da "guha" adı verilen mağaralarda cemaat şeklinde yaşamayı ele alan bu münzevi yaşam biçimiyle, kişinin olabildiğince dünyevi hayatla ilgisinin kesilmesi

¹⁷⁷Şinasi Gündüz, “Uzlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2012, c.42 s.256.

¹⁷⁸Erengil, a.g.e., s.62.

¹⁷⁹Gündüz, a.g.e. s.256.

¹⁸⁰Emine Zehra Turan, *Budizmde Sangha Teşkilatı ve Kadın Keşişler*, 2017, s.2

sağlanmaktadır.¹⁸¹ Sangha teşkilatı, Buda ve Dharma'dan sonra Budist'lerin kendilerini tamamen teslim ederek aydınlanma yoluna girdikleri bir alan olarak görülür.

*"Kendimi aydınlanmış bilincime teslim ediyorum / Kendimi içsel ilkelerime teslim ediyorum / Kendimi tinsel aileme teslim ediyorum."*¹⁸² ifadeleri bu alanın ne denli teslimiyet içerisinde olunan bir alan olduğunu açıkça göstermektedir.

Sangha içerisinde bulunan keşişlerin, sosyal hayatları tamamen dini hayatlarıyla ilgiliydi. Her türlü eziyet ve bedeni acıdan uzak durmuş, düşüncelerini temizlemeyi ve arzularını, tutkularını körelterek Nirvana'ya ulaşmayı hedeflemişlerdir.¹⁸³ Tasavvufta da halvet, inziva, uzlet gibi isimlerle adlandırılan bu durum tasavvuf ehlinin, Allah ile daha sıkı bağ kurabilmek, zihnini onun dışındaki tüm düşüncelerden temizlemek ibadetlerini daha layıkıyla yerine getirebilmek amacıyla tercih ettiği bir yol, yaşam biçimi olarak görülebilir.

Kişinin uzlet hayatıyla aynı zamanda nefsinin de arındırmaya çalıştığı ve böylece mutlak hakikate ulaşma yoluna kendisini daha iyi adamasına olanak sağladığı düşünülebilir. Kişi, uzlet hayatıyla birlikte artık dış dünya ile bağlantısını kesmiş ve mutlak hakikat fikrine odaklanmıştır. Bu aşamada zihnin durdurulması ve böylece düşüncelerin kalbi duygularla gerçekleştirilmesi amaçlanmaktadır. Her şeyde onun tecellisinin görülmesi ancak kalbin O'nun ile doldurulmasıyla gerçekleşir. Konuyla ilgili diğer ortaklıkta, Maniheizm dininde "ağız, el ve cinsel yaşama" yönelik üç mühre bağlı bulunmalarıdır. Genel bir ifadeyle, kendilerinden et ve şaraptan, yalandan, her türlü kötü işten, cinsellikten uzak durarak yaşamaları ve hayatlarını dua, oruç ve ibadet ile geçirerek, bitkisel diyeti tercih etmeleri beklenmektedir.¹⁸⁴

Üç mühür olarak ifade edilen bu durum tasavvufta karşımıza çıkan "eline, beline, diline" kavramlarını anımsatmaktadır. Tasavvufi yaklaşım altında ele aldığımız bu ilkelerden ilki yani "eline" ifadesi kişinin eliyle gerçekleştirdiği her türlü kötülükten uzak durması gerektiğini vurgular. Diline sahip olmakla anlatılmak istenen ise kişinin diliyle doğruları söylemesi, dedikodudan, aşağılayıcı sözlerden uzak durması gerektiğidir.¹⁸⁵ Uzlet yaşantısı, kişinin kendisine sunulan bütün öğretileri layıkıyla yerine getirmesine olanak sağlar. Bu durum Budizm'de de az yeme, az içme ve az uyuma kavramlarıyla karşılanmaktadır. Bu uygulama, Nirvana'ya ulaşma yolunda daha derinleşebilme amacıyla yapılmaktadır.

¹⁸¹Gündüz, a.g.e., .42 s.256.

¹⁸²Erengil, a.g.e., s.63.

¹⁸³Turan, a.g.e., s.4.

¹⁸⁴Gündüz, a.g.e., s.256.

¹⁸⁵<http://www.alevitentum.de/html/172.html>

Görüldüğü üzere, inzivai yaşam dini öğretilerde bulunan ve ulaşılmak istenen hedefe daha hızlı ve layıkıyla ulaşma amacı doğrultusunda gerçekleştirilen aşamalardan biridir. Her iki dini yaklaşımda da ortaklığın, zihnin tüm dünyevi düşüncelerden arındırılması, kalbin tamamen tanrı sıfatıyla doldurulması amaçlanarak, toplumdan soyutlanarak yalnızlaşmayı tercih etmesine sebep olmuştur. Böylece Nirvana ve bir olana ulaşma yolundaki engeller ortadan kaldırılmıştır.

2.4. Riyazet ve Çile

Tasavvuf yolunda geçilmesi gereken aşamalardan biri de riyazettir. Çile dönemi olarak ifade edebileceğimiz bir dönemdir. Daha önce inzivai yaşam adı altında incelediğimiz bölümle bağlantılıdır. İnziva döneminde, kişinin dünyevi hayatla bağlantısının kesilmesi için birtakım uygulamaların gerçekleştirilmesi istenmektedir. Çile dönemini geçirmek bu uygulamalardan biridir. Çile, kırk anlamına gelen Farsça "çihil" kelimesinden gelmekle beraber bazı tarikatlar tarafından "kırk" anlamına gelen Arapça bir kelime olan "erbain" kelimesinin de kullanıldığı bilinmektedir.¹⁸⁶

Tasavvufta da çoğu zaman “erbain çıkarmak” ya da “çile çıkarmak” ifadeleriyle karşılanmaktadır. Riyazet ise islah etmek, eğitmek, terbiye etmek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸⁷ Genellikle "mücadele" kavramıyla birlikte alınan bu kavramlar, nefse ve şeytana karşı verilmesi gereken savaş anlamına gelmektedir. İnsanın en baş düşmanının nefis olduğunu daha önce ifade etmiştik. Nefse açılan en büyük savaş olarak görülmektedir.¹⁸⁸

Bir bakıma nefsi terbiye etmek, nefsi eğitmek olarak görülen bu aşama, nefsi birtakım isteklerinden mahrum etmek ve böylece nefsi, iyi şeyler yapmaya zorlamak şeklinde açıklanabilir. Birtakım uygulamalar sonucunda, nefsi köreltmeyi amaçlayan bu aşamanın, en temel basamağı, bedeni ihtiyaçlar için oluşturulan riyazet yöntemidir. Yaratılış efsanesinde ve Türk inanç sisteminde insan, işlediği bir suç yüzünden Tanrı katından yere indirilmiş ve bir süreliğine ölümsüzlük vasfından ve Tanrı katındaki haklarından mahrum kalmıştır. Bundandır ki, insanoğlu hayatı boyunca ölümsüzlük peşinde koşmuş ve Tanrı katına çıkabilmek adına, hapis hayatını iyi geçirebilmek için çaba sarf etmiştir. Özellikle Budizm ve tasavvufta ölüm, bir son değil bir kurtuluş olarak görülmüş, ruhun hapis olduğu bedenden ayrılarak ölümsüzlüğe ulaşması şeklinde düşünülmüştür. Tasavvufta da müridin, nefsini terbiye etmek için girdiği çile döneminde ruhunu ve bedenini dünyevi olan her türlü durumdan arındırmak için

¹⁸⁶Selçuk Eraydın, “Çile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1993, c.8 s.35.

¹⁸⁷Bayraktar Bayraklı, *İslamda Eğitim*, (İstanbul: Bayraklı Yay. 2002), s.263.

¹⁸⁸Kâmil Yaşaroğlu *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.31 s.440

gerçekleştirdiği uygulamalar, özellikle de oruç tutma, kimseyle konuşmama durumları müridin, bir nevi diri diri mezara girmesi olarak düşünülmektedir. Kırk günün sonunda çile döneminden çıkan mürid, yeniden doğumunu gerçekleştirir. Âdem ile Havva'nın yeme yasağını ihlal etmesiyle birlikte kaybettikleri tanrısallık, tasavvufta müridin kendi isteğiyle yememesi ve böylece Tanrı katına ulaşmayı arzulaması şeklinde görülmektedir¹⁸⁹ Bedene uygulanan bu basamaklar, oruç ve uykusuzluk olarak ifade edilmektedir. Az yemek, az uyumak ve az konuşmak şeklinde¹⁹⁰ ele alınan bu uygulamalarla nefsin ihtiyaçlarını en aza indirmek amaçlanmaktadır. Kişi, böylece nefsini olgunlaştırmayı, eğitmeyi istemektedir. Temel ihtiyaçların kısıtlanmasıyla, kişinin Allah'a daha yakın olacağı, düşüncelerinde ve kalbinde onun varlığını daha derinden hissedeceğine inanılmaktadır. Nefsin gücünü bedenden aldığına dair düşünceler de bu ifadeleri destekler niteliktedir.

Bedeni ihtiyaçları kısıtlama bağlamında ele alınan diğer uygulama da uykusuz kalmaktır. Böylece sessizleşme, az konuşma gibi durumlar ortaya çıkmaktadır. Uykusuzlukla kişinin ilham alacağını, sessizlik ile beraber de dille yaratılan olumsuzlukların ortadan kalkacağına, derinleşmenin yaşanacağına ve böylece ruhun daha güçlü duruma geleceğine inanılmaktadır.¹⁹¹ Eşrefoğlu Rumi, riyazetin sağladığı faydalar ile ilgili şu sözlere değinir:

*"Göz şerri terk eder, basiret gözü açılır, batın kulağı açılır, batın eli ilahi hazinelere erişir, batın ayağı tay-yı mekan eder hale gelir, nefsi islah eder, Allah'ı tanır, nefsin acizliğini bilir, nefisteki benlik gider, kulluk makamı elde edilir, gönül saflaşır, zihin güçlü olur, insan alçakgönüllüğü elde eder."*¹⁹²

Bedenin temel ihtiyaçlarından biri de "uyku"dur. Tasavvuf yolunda, müridin uykuyu en aza indirmesi gerekmektedir. Göz, uyumak yerine ağlamalıdır. Birçok mutasavvıfın, uyku bastırdığı sırada bacaklarını uzatmadığı ya da bir yere uzanmadığı bilinmektedir. Bu uykusuz geçen geceler sonunda ilham alacaklarına inanmışlardır.¹⁹³

Konuyla ilgili Nakşi Ali Akkırmani, Hz. Peygambere Allah'ı nasıl gördüğünü sormuştur. Hz. Peygamber, az yediğini, gece gündüz uyumadığını ifade etmiştir. İlgili bölüm şu şekildedir:

¹⁸⁹ Mehmet Aça, "Yaratılış Mitleri, Şamanizm ve Tasavvuf Bağlamında Düşüş, Mahrumiyet ve Hapis", *Milli Folklor*, 2004: S.62, s.10-11.

¹⁹⁰ Annemarie Schimmelman, *İslam'ın Mistik Boyutları*, (İstanbul: Kabalcı Yay. 2012), s.128-130.

¹⁹¹ Öncel Demirdağ, "Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevi Olgunluk", *Din Bilimleri Akademik Araş. Dergisi*, 2011: c.11 S.1 s.79-90.

¹⁹² Eşrefoğlu Rumi, *Müzekki'n Nüfus*, nşr. İsmail Efendi, s.264-265.

¹⁹³ Demirdağ, a.g.e. s.86-87.

" Bir dun içre 'alem-i ma'naheman
Geldi gördüm yanıma fahr-ı cihan
Var idi bir kez su'alüm ey peri
Sordum ana kim biline her biri
Didüm ana evvela kim ya Resul
Nice gördün Hakkı sen ey pür-usul
Didiçekdüm evvela kırk yıl emek
Yemeyüpçün toyunca nan u nemek
Yatmadum men gice gündüz iy yara
Ta gelince bana 'ilmi mavera." ¹⁹⁴

Yukarıdaki ifadelerden de görüleceği üzere, Allah'ı görmek maksadıyla kırk yıl emek verilmesi, erbain ifadesini hatırlatmaktadır. Yemeyi aza indirerek, gece gündüz uyumayarak, maneviyata eriştiğinin göstergesidir. Buraya kadar tasavvufta yer alan riyazetin türlerine değinerek, nefis ile olan mücadelesini ele almaya çalıştık. Nefsi köreltmek, eğitmek maksadıyla yapılan bu uygulamanın, Budizm'de de kendisine yer edindiğini söylemeliyiz. Budizm'de de Nirvana'ya ulaşma yolunda birtakım zorunlu uygulamalara tabi tutuldukları bilinmektedir.

Buda'nın bu anlamda ilk aşaması, saçlarını kesmek olmuştur. İlkel toplumlar insan gücünün saçın içerisinde bulunduğuna inanırlardı. Bu inanç, mitolojide önemli bir konu olarak ele alınmış, birçok efsanede de yer verilen bir motif olmuştur. Buda'nın saçlarını kesmiş olması yaşamdan el etek çektiğinin göstergesi olarak düşünülmektedir.¹⁹⁵ Buda, derviş yaşamına köy köy gezip dilenerek başlamıştır. Gurularından dersler alarak çeşitli uygulamalar ve teknikler öğrenmiştir. Buda, altı yıl boyunca oruç ve perhizle bütün gününü geçirmiş türlü işkencelere katlanmıştır. Ancak bu katı uygulamaların kendisini Nirvana'ya erdirmeyeceğini anlamış ve bu katı tutumlarından vazgeçmiştir. ¹⁹⁶ Buda'nın bu vazgeçişiyile birlikte Ameli Erişme Yolu bağlamında ele aldığı bir ifadesinde aslında Nirvana yolunda yaşanması gereken hayatı özetlemiştir:

¹⁹⁴Akkirmânî, Nakşî Ali, *Gavriye Mesnevisi*, s.125.

¹⁹⁵Ruben, a.g.e., s.91.

¹⁹⁶Ruben, a.g.e., s.92-93.

" Ey benim kalbim! Eğer sen her şeyin hakikatte bulunmayıp ve geçici olduğunu, eşyaya yapışmayıp, hiçbir şeyi kendi malı diye düşünmeyip, açgözlülük, hiddet ve aptallıklara yol vermemeyi öğrenirsen o zaman beraber rahatça yürüyebiliriz. Sonra geçici şerait-fayda veya zıyan, iyi veya fena, kazanç veya zarar, övme veya hakareten rahatsız olmadan ihtiras bağını akıl kılıcı ile keserek refahiyyet içinde yaşayabiliriz." ¹⁹⁷

Yukarıda görüldüğü gibi, Buda aslında kendisine söylediği bu talimatlarla, nefis terbiyesini, ihtiraslardan uzak durmayı, geçici ve dünyevi hiçbir şeye bağlılık duymamayı öğütlemiştir. Buda ve tasavvuf ortaklığında dikkatimizi çeken bir nokta da "incir" motifi olmuştur. Buda, aydınlanma yaşamak için bir nehir kıyısında bulunan, incir ağacının altında durmuştur. Dünya'nın acı ıstıraplarından kurtulup, hakikati bulmadan incir ağacının altından kalkmayacağına ant içmiştir. ¹⁹⁸ Kur'an'da birçok meyvenin ismi anılmıştır. Ancak tıpkı Buda'nın yaptığı gibi Allah'ın da bir süre içerisinde incire yemin/ant içmesi ilginç bir detay olarak karşımıza çıkmaktadır. İlgili sure şu şekildedir:

"İncir ve zeytine Sina dağına ve bu emin beldeye yemin olsun ki; biz insanı en mükemmel surette yarattık. Sonra da onu aşağı derekeye düşürdük. Ancak iman edip güzel ve makbul işler yapanlar müstesnadır." (Tin Suresi, 95/1-6)¹⁹⁹

Görüldüğü üzere aynı meyve üzerine aynı olayın yaşanması ilginç bir tesadüftür. Buda'nın aydınlanma yolunda uygulamaya çalıştığı pratiklerin, tasavvufta uygulanan pratiklerle bağlantılı oluşunu daha önce ifade etmiştik. Tasavvufta oruca verilen öneme karşılık, Buda'nın oruç ve perhizle günlerini geçirmesi, bir deri bir kemik kalması, yoğun ve ağır işkencelere katlanması, bize tasavvuf ehlinin "çile" olarak adlandırdığı dönemi hatırlatmaktadır.

Budist öğretilerde olduğu kadar Hint felsefesinde de "çile" kavramını görmek mümkündür. Hint kültüründe görünen bedenin hor görülmesi, bedensel ve ruhsal acılara katlanması, Tanrıya verilmiş bir hediye olarak görülmüştür. Hint öğretisinin temelini oluşturan bu görüş, ölüm korkusuyla oluşturulan bir düşüncedir. Ölümün gerçekliğinden kaçışın olmaması ve bunun sonucunda da bedensel ihtiyaçların karşılanmasına gerek

¹⁹⁷Bukkyo Kyokai, Buda Talimatı, (Japan:Kosaido Yay. 2000), s.155.

¹⁹⁸Ruben, a.g.e., s.94.

¹⁹⁹<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=95&ayet=1>

duyulmadığı inancı söz konusudur. Bunun yanı sıra Hint fakirlerinin sivri uçlu çiviler üzerinde yatmaları da bedensel acılara odaklanıp, dış etkilere karşı isteksiz kalmalarını sağlamak maksadıyla yapılmış bir uygulama biçimidir.²⁰⁰ Böylece dış uyarılara kendisini kapatan kişinin, aydınlığa erişiminin daha hızlı ve kolay olacağını düşünenler, bedensel birtakım acılara katlanmalarına sebep olmuştur. Bedensel her fonksiyonun geçici olması, bedene önem verilmemesi de bu acılara katlanmalarının bir nedeni olarak görülmektedir.

Budist ve Hint öğretilerinde ele alınan çilecilik, doğrudan aydınlanmayı gerçekleştirmek içindir. Kişi bu doğrultuda hakikati bulacağına inanmaktadır. Tasavvufta da sufiler, yapılan birtakım uygulamalarla hem bedeni hem de kalbi temizlemeyi amaçlamaktadırlar. Kalbin, gerçek hakikati görmesine engel olacak her türlü engel bedensel riyazet ile ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Kalbin şeffaf olmasıyla birlikte mutlak hakikate ulaşılacağına inanmışlardır.

Tasavvufta kâmil insan olma yolunda ilerleyen müridin, tasavvufun belirli aşamalarından geçmesi ve kopmuş olduğu parçaya ulaşması beklenmektedir. Bunun da ancak nefisle mücadele ederek, kalp temizliği ve birtakım ibadetlerle gerçekleştirebileceklerine inanmışlardır. Tasavvufta kendisine yoğun bir çile ve riyazet dönemi çektiren isim "Ahmet Yesevi" (1093-1166) olarak bilinmektedir. Arslan Baba himayesinde yetişen Ahmet Yesevi, altmış üç yaşına geldiğinde tekkesinin avlusunda müridlerine kendisi için bir çilehane hazırlar. Vefatına kadar burada ibadetlerle meşgul olur.²⁰¹

Birçok tasavvuf kesiminde çile ve riyazet dönemlerinin süresi değişkenlik gösterir. Ortalama süre ise kırk gün olarak bilinir. Bu çile döneminde, dili ve zihni arındırmak amacıyla uygulamalar yapılır. ²⁰² Daha önce de belirttiğimiz üzere, bedensel riyazet olarak adlandırdığımız "az uyumak, az konuşmak ve az yemek" gibi uygulamalarla nefsi terbiye etme amaçlanmaktadır.

Buda'nın da Nirvana'ya erişmek maksadıyla benzer uygulamalarla yaşamını sürdürdüğünü ifade ettik. Buda'nın çok uyumanın, çok yemek yemenin, insanı zevk peşinde koşturmayla sürükleyeceğini ve zevk peşinde koşan kimsenin acı ve ıstıraplardan kurtulamayacağını²⁰³ ifade etmesi, tasavvufi yaklaşımlarla birebir uyuşan ifadelerdir. Bunun yanı sıra Mevlâna'nın ölü bir bedenini dirilmesinin ve kişinin kâmil insan mertebesine

²⁰⁰Ruben, a.g.e., s.63-69.

²⁰¹Artun, Dini... a.g.e., s.250.

²⁰² Kasım Kocaman, "Tasavvufta İnsanın Eğitim Sürecinde Aşılması Gereken Engel: Dünya", *İslam Medeniyeti Araştırma Dergisi*, c.1, S.4, s.561-588.

²⁰³ Paul Carus, Buda Öğretisi, çev. Teoman Uçgun, (İstanbul:Ruh ve Madde Yay. 1984), s.148-149.

ulaşabilmesi için ilk olarak İbrahim gibi içinde bulunan horozu yani şehvet kuşunu, dünya sevgisiyle bağdaştırdığı tavus kuşunu, kartal adlı kibir kuşunu ve karga olarak ifade ettiği emel kuşunun başını kesmesini ve kendinden uzak dağlara fırlatması gerektiğini ifade edişi de²⁰⁴ kâmil insan olma yolunda gerçekleştirilmesi gereken durumları metaforlaştırarak aktarması önem arz etmektedir.

2.5.Yoga-Meditasyon /Zikir

Yogilerin meditasyon uygulamalarıyla, tasavvufta yer alan seyr-ü sülûk uygulaması arasında birtakım benzerlikler vardır. Yoga, mutlak bilgiye ulaşmak maksadıyla, ruhsal birtakım güçler doğrultusunda duygu ve düşüncelerin tek bir noktaya yoğunlaştırılmasıdır. Böylece iç huzur sağlanacak ve Nirvana'ya diğer ifadeyle aydınlığa erişmeye yardımcı olacaktır. Budacı yoganın, varılmak istenen amaç doğrultusunda farklı türleri vardır. Bu amaçlardan en önemlisi kurtuluşa, aydınlanmaya erişmektir.²⁰⁵

Zihin, ancak bizi bağlayan zincirlerden kurtulma yoluyla aydınlığa ulaşabilir. Upanişadlar'ın göstermiş olduğu özgürlük yani kurtuluş yolu için yoga eğitiminden geçilmelidir.²⁰⁶ Kişi, aydınlığa erişme yolunda zihnini tüm kötü düşüncelerden arındırma yoluna gitmelidir. Ancak bu bağlamda derin düşünme, yoğunlaşma, manevi olgunluğa erişebilme yetisine sahip olabilir. Bir iç yolculuk olarak nitelendirilen ve daha çok Hindulara dayandırılan bu uygulamanın temeli aslında Vedalara dayanmaktadır. Hinduzim'de bu iç yolculuk Vişnu ve Şiva isimli Tanrılara ulaştırır. Bunun yanı sıra Budizm'de de Nirvana özgürlüğe ulaşmak olarak görülmektedir.²⁰⁷

Özgürlük, çile ve meditasyon ile sağlanmaktadır. Akıldışı ve duyuyüstü bir deneyim geçirmek maksadıyla gerçekleştirilir. Yoga meditasyonunun hareket noktası bir nesneye, bir düşünceye veya Tanrıya odaklanarak gerçekleştirilir. Yogin, dış dünyanın uyarılarına kendisini kapatır, bilinçaltının dinamizmine karşı özerklik kazanır.²⁰⁸ Bir bakıma trans durumu olarak düşünebileceğimiz bu durum, beden ve zihin arasındaki bağlantıyı kurarak hem bedeni hem de zihni dış dünyanın tüm etkilerinden kurtarmayı amaçlamaktadır. Böylece ruhsal bir dinginlik içerisine girilerek aydınlanma durumu gerçekleşmektedir. Yoga/meditasyon uygulamasının belirli noktalarda tasavvufla olan bağlantısını kurmak mümkündür. Allah'a tefekkür etmek

²⁰⁴ Muharrem Yıldız, M. Mekin Meçin, “Dinlerde İç Yolculuklar ve Riyazetin Kökenine Dair” *Tarih Okulu Dergisi* 2014: S.17, s.247.

²⁰⁵ Ruben, a.g.e., s.109.

²⁰⁶ Erengil, a.g.e., s.19.

²⁰⁷ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2008), s.173.

²⁰⁸ Eliade, Dinsel... a.g.e., c.2 s.70-75.

maksadıyla gerçekleştirilen zikir, kişinin hem zihnen hem kalben yoğunlaşması, derinleşmesi anlamlarına gelmektedir. Sözlük anlamı olarak "bir şeyi anmak, hatırlamak" anlamlarına gelen zikir kavramı "Allah"ı anmak ve unutmamak maksadıyla gafletten ve nisyandan kurtuluş" anlamlarına gelmektedir.²⁰⁹

Tefekkür ile başlayan bu durum dünyevi olarak nitelendirilebilen her şeyden geçilerek yalnızca Tanrı'nın varlığına ve O'nun evrendeki tecellisine yoğunlaşarak, mistik bir yolculuğa çıkma olarak ele alınabilir. Kişi, bu mistik yolculuğun sonunda fenafillah noktasına erişecektir. Fena durumuna gelen kimsenin yaşadığı esrimeler, tasavvufta vecd kavramıyla anılmaktadır. Vecd durumuna gelen mürid, kendinden geçer bilinçdışı bir duruma geçerek manevi bir sarhoşluk içerisine girer. Bilinçdışı bir durum olan bu halde mürid, tamamıyla kalbine odaklanarak ve Allah'ı kalbinde, ruhunda tam anlamıyla hissederek mutlak hakikate ulaşmayı amaçlamaktadır. Vecd halinde olan kimsenin algıları tam anlamıyla dış dünyaya kapalıdır.

Mevlâna, vecd durumunda olan kimsenin gördüğü her şeyde aslında Allah'ın varlığını gördüğünü dile getirir.²¹⁰ Vecd durumuna gelen kimse, Tanrı ile arasında olan bütün perdeleri kaldırır ve seyr ü sülûka dalarak var olan her şeyde Hakk'ı görmeye, her şeyde onun tecellisini görmeye başlar. Eşrefoğlu Rumi konuyla ilgili şu ifadelerle yer verir:

"Yüzin görelden ol yarın kamu mahv oldı varım

*Fena oldım beka buldım bekada olmışam sultan"*²¹¹

Benzer durumu, Dionysos törenlerinde de görmekteyiz. Esrime halinde bilinçte bir değişim ortaya çıkmaktadır. Dionysos törenlerinde de bu durum, tipik bir olgudur. Bu değişim bir nevi "delilik" durumudur. Kendilerini tanrıya adanmış olanlar, müzik etkisi altında tanrı tarafından ele geçirilirler. Tanrı tarafından ele geçirilme durumu, özel kişilerin başına gelebilecek bir olaydır. Arzularının nesnelerini görünceye kadar bu delilik hali devam etmektedir. Ana Tanrıça tapımındaki esrimede, flüt sesiyle birlikte kalbin sevinçle dolması ve bir nevi sarhoşluk hali yaşama durumu söz konusudur. Kişi böylece mutluluğa erecektir. *"Bu delilik tanrısal bir cinnettir."* Delilik halinin sona ermesi, tanrıya ulaşmak anlamına gelmektedir ve kişi dertlerden kurtulmuş, huzura erişmiştir.²¹²

²⁰⁹Reşat Öngören "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2013, c.44 s.409

²¹⁰Ahmed Eflaki, Ariflerin Menkıbeleri, çev. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), s.251.

²¹¹Mustafa Güneş, Eşrefoğlu Rumi Divanı İnceleme Karşılaştırmalı Metin, (Ankara: Bizim Büro Yay. 2000), s.305.

²¹²Burkert, a.g.e., s.182-184.

Zikir ve yoga arasında ele alınması gereken diğer ortak nokta her iki uygulamada da var olan "nefes"tir. Nefes, beden ve zihin arasında ki bir aracı görev üstlenmektedir. Kişinin, Tanrı ile bütünleşmesine yardımcı olan bir araçtır. Tanrı'ya odaklanıp onda kalabilmeyi sağlar. Zikir esnasında doğru nefes alışverişi çok önemlidir. Bununla beraber meditasyon- yoga uygulamalarında da nefesin en temel öğelerden biri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Geliştirilen birtakım nefes egzersizleriyle odaklanma, yoğunlaşma daha rahat bir şekilde gerçekleştirilir. Nefes, her iki yaklaşımda da kalp ve beden arasında kurulan bağı güçlendiren önemli bir etkidir. Bunun yanı sıra meditasyonun düzgün ve doğru şekilde gerçekleştirilmesiyle kurtuluş anlamındaki basamaklar geçilebilir. Budizm’de bu aşamalar dörde ayrılır. Son aşamaya ulaşan kişi her türlü kötülükten arınmış kişidir ve Nirvana’ya ulaşma yetisine sahip olur.²¹³ Bu aşamalar tasavvuf ile ayırıcı özelliğe sahiptir. Tasavvufta kurtuluşun çeşitli basamaklarından söz edilmemektedir. Hem Budizm de hem de tasavvufta gerek meditasyon ve yoga uygulamalarıyla gerekse zikir bağlamında gerçekleştirilen vecd haline gelme durumlarında, temel amaç kişinin zihnen özgürlüğe kavuşup, aydınlığa yani mutlak hakikate kavuşmasını sağlamaktır. Bilinçdışı durumlarla kalbe odaklanmayı amaçlayan her iki uygulamada da ortak nokta aydınlanma durumudur.

2.6 Nirvana/Fena

İki farklı kavram olarak ele alınan Nirvana ve fena kavramları, aslında içerik bakımından aynı olgular etrafında birleşen kavramlardır. Kişinin yaşadığı içsel yolculukta ulaşacağı son nokta, son varış yeri olarak görülür. Aşılması gereken engeller geçildikten sonra kişinin yerine getirmesi gereken birtakım durumlar gerçekleştirilir, kişi böylece hem bedensel hem de zihinsel anlamda kendisini mutlak hakikate erişme durumuna hazır hale getirir.

Tasavvufta fena ve beka terimleri birlikte anılmaktadır. “*Fena, nefsin sıfatının yok olması, meydana gelen hale engel olma ve bundan rahatlık duyma (gibi hallerin) ortadan kalkmasıdır. Beka ise kulun bu (fena halinde) kalmasıdır.*”²¹⁴ Budizm’de ise Buda’nın “Sekiz Katlı Yol” olarak nitelendirdiği aşamaların amacı Nirvana’dır. Nirvana, “arzu, benlik, öfke ateşlerinin” sönmesi ve kişinin sonsuzluğun içerisinde kalmasıdır. Bütün ilginin, dikkatin zamanın, enerjinin bu işte yoğunlaşmasıdır.²¹⁵ Ele aldığımız ifadelerden de açıkça anlaşılabacağı üzere, tasavvufta fena durumu nasıl son aşama olarak görülüyorsa Budist öğretilerde de Nirvana, kişinin ulaşacağı son basamak olarak ele alınmaktadır.

²¹³Mircea Eliade, Yoga; Ölümsüzlük ve Özgürlük, (İstanbul: Kbalcı Yay.2013), s.114.

²¹⁴Zafer Erginli, Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), s.244.

²¹⁵Erengil, a.g.e., s.36.

Tasavvufta, kişinin birtakım aşamalardan geçerek bu mertebeye ulaşacağını ifade etmiştik. Budizm’de de Buda’nın “Sekiz Katlı Yol” olarak ifade ettiği basamaklar da Nirvana’ya ulaşma bağlamında geçilmesi gereken basamaklar olarak görülmektedir. Nirvana’ya ulaşan kimse mutlak kurtuluşa ve aydınlığa erişmiş olur. İkisinde de ortak nokta, bir bitişin, sönme durumunun gerçekleşmiş olmasıdır. Upanişad düşünürleri, insanın nihai amacının Atman’ı derinlemesine anlamak ve onunla birleşmek olduğunu ifade ederler. Varlığın özünü oluşturan Brahman ya da Atman birbirleriyle özdeşleştirilmiştir. Kişi, Atman’ı anlaması onu kavraması, onunla bir olmasıyla kurtuluşa erişeceğine inanmıştır. Gerçek olan tek şey Atman’dır.²¹⁶ Atmanla ya da Brahmanla bir olan, onunla bütünleşen kişinin artık kurtuluşa yani “Nirvana’ya” erişeceği açıkça ifade edilmiştir. Bu durum bizlere doğrudan tasavvufta Rabbi ile birleşen kişinin fena oluşunu hatırlatmaktadır.

Tasavvufta kimi zaman fena kavramı “fakr” kavramıyla da birlikte alınmıştır. Sufilere göre fakr anlayışı fena ve kulluk anlayışlarıyla birlikte görülmektedir. Bu anlayışa göre insan, Allah’ın kuludur. Kulun sahip olduğu her şey Rabbine aittir. Kulun, Rabbi karşısında hiçbir şeye sahip olmadığını “fakir” olduğunu idrak etmesi gerekir. Kul, varlığının gerçek sahibinin Rabbi olduğunun farkına varınca da “fena” mertebesine ulaşmış olur.²¹⁷

Hacı Bektaş Veli de fakr ve fena kavramlarını birlikte ele alan isimlerdendir. “Allah’tan başkasını istemeyi bırakmak Allah’tan başkasına doymuş olmak” şeklinde fakrın açıklamasını yapar. Bununla birlikte fena içinde şu ifadeleri kullanır: “Allah’tan başkasından kopmaktır.”²¹⁸ Fena mertebesi, kişinin bir nevi mutlak gerçeklik karşısında birtakım olguları idrak ettiği aşamadır. Allah karşısında kendisini fakir hisseden kişi, bu mertebeye erişmiş olacaktır. Buda, Nirvana’yı “sarsılmaz mutluluğa erişim”, “bahtiyarlık” ve “ölümsüze erişim”²¹⁹ şeklinde ifade eder. Nirvana’ya erişim ancak Buda’nın öğrettiği yolun takibiyle gerçekleşen bir mertebedir. Keşiş olarak adlandırılan ve Nirvana’ya ulaşmayı amaçlayan kişiler öncelikle birçok meditasyon ve yoğunlaşma aşamaları geçirir. Bütün davranışların bilincine varmak maksadıyla sürekli bir düşünce hali içerisine girerler. Keşişin geçirmiş olduğu aşamalar bütününde, en önemli aşamalardan biri “düşüncelerin arındırılması” Nirvana yolunda atılan

²¹⁶Ruben, a.g.e., s.140-141.

²¹⁷Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1995, c.12, s.132-134

²¹⁸Gıyasettin Aytaş, G. (haz.) Hacı Bektaş Veli Makalat-ı Gaybiyye ve Kelimat-ı Ayniyye, (Ankara: Ankara Gazi Üni. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araş. Mer. Yay. 2009), s.27.

²¹⁹Eliade, Dinsel... a.g.e., c.2 s.112.

temel adımdır. Bilinç, “hiçliğe” yoğunlaşır ve ardından “ne bilinç ne de bilinçsizlik” olarak ifade edilen bir duruma ulaşır. Böylece, Nirvana’ya dokunma durumu gerçekleşmiş olur.²²⁰

Fena ve Nirvana kavramalarının birbirleriyle birtakım özellikler bakımından örtüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Konuyla ilgili birçok doğu bilimci de tasavvufu, Hint öğretilerinin bir devamı olarak nitelendirdikleri bilinmektedir. R. C. Zaehner, tasavvuf anlayışının asıl olarak Hint öğretileriyle geliştiğini tasavvufta ele alınan “fena” kavramının aslında Nirvana’nın bir dönüşümü olduğunu savunmuştur.²²¹ Aralarında elbette farklılıklar söz konusudur ancak her iki kavramda da “son bulmak, sönmek, kötü düşüncelerden arınma, cehaletin son bulması” gibi durumlar söz konusudur. Yine her iki kavramda da kalıcılıktan söz edilmektedir. “Fena” mertebesine erişen kişi “beka” ile kalıcılığı gerçekleştirir. Nirvana’da da kalıcılık söz konusudur. Bunun yanı sıra her iki yaklaşımda, birtakım usullerin yerine getirilmesiyle gerçekleşir. İzledikleri yollar daha önce detaylıca incelediğimiz üzere benzerlik içerisindedir. Her iki kavramda da kötülüklerden arınan kalbe, iyi huylar doldurularak Nirvana/fenaya ulaşım gerçekleştirilir.

Ahmet Yesevi, Divan-ı Hikmet adlı eserinde fena ve fenafillah kavramalarına şu şekilde değinmiştir:

“Kul Hâce Ahmed nefis tağıdın çıkıp aştı,

Fenafileh makamıyla yavuklaştı,

Yürek bağrım cuş uruban kaynab taşıdı

Bu hal birle yıglab dua kılay senge”

“(Kul Hoca Ahmed, nefis dağını aşarak Fenafileh makamına yakınladı ve o halette gönlüm ilahi aşkla dolup taşıdı. Ya Rabbi, işte bu hal ile dua edeyim sana. Hazret-i Türkistan burada Fenafileh makamına ulaşmak için nefis engelini aşmak gerektiğini ancak bunun o kadar da kolay olmadığına işaret etmektedir. Bu mertebeye eren sufinin gönlünde değişim ortaya çıkacak ve duaların kabul makamına ulaşacaktır.)”²²² Sufinin yaşadığı tecrübelerle, tasavvuf şiirinde mitolojik bir mahiyet taşıyan, irfani bir mazmun yaratılmıştır. Hızır, mitolojide genellikle nevrulzla ilişkilendirilmekte, baharın getirdiğı değişiklikler, doğanın canlanması, Hızır motifi üzerinden ele alınmaktadır. Tasavvuf şiirinde Hızırla birlikte yaşanan değişiklik, mistik bir

²²⁰Eliade, a.g.e., s.114.

²²¹Yaşar Nuri Öztürk, Kur’an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf, (İstanbul: Esma Yay. 2017), s.43.

²²²Hayati Bice, “Divan-ı Hikmet’te Fena ve Beka Kavramları”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu*, Ankara, 2016, s.529.

çerçevede, sufinin yaşadığı tecrübeler ve değişimler olarak ele alınmıştır. Doğanın canlanması, tasavvuf yolundaki sufinin son mertebeye ulaşması ve içsel dönüşümün tamamlaması şeklinde görülmektedir.

“Nesimi buldu la’linden hayat-ı çeşme-i hayvan

Ki Hızır abını içen sekiz hayat-ı can beka geldi”²²³

Nesimi, Hızır motifiyle ve ölümsüzlük suyuyla, canın beka olduğunu dile getirir. Bir nevi içsel dönüşümünü tamamlayan kişi, mistik yolculuğunun son mertebesine gelerek canda beka olur. Bahar, Hızır vasıtasıyla gelir, tabiat uyanır. Mistik yolculuk da böyledir. Özünün farkına varan mürid, uyanır.

Tasavvufa kaynaklık eden diğer motif de “Hüma kuşu” motifidir. Dervişin, yine geldiği son mertebe, gerçek mutluluğa erişme durumu olarak ele alınan bu motif, mutluluğun temsilcisi olarak görülür. Devlet kuşu, talih kuşu ya da cennet kuşu olarak bilinen Hüma’nın, okyanus adalarında veya Çin’de yaşadığı bilinmektedir. Hüma’nın gölgesi, kimin başına düşerse o kişinin padişah olacağına inanılır.²²⁴ Tasavvuf şairlerinin, şiirlerinde sık sık bu motife başvurdukları görülür. Hüma kuşunun, şiirlerde sembolik bir anlamı vardır.

“Derviş bilir dervişi Hak yoluna durmuşu

Dervişler hüma kuşu çaylak u baykuş değil”²²⁵

Yunus Emre’nin yukarıdaki dizelerinde dervişler, Hüma kuşuna benzetilmiştir. Mutluluğun temsilcisi olan Hüma, dervişlerle özdeşleştirilmiştir. Mitolojik mahiyet taşıyan bu kuş, bir nevi Tanrı’nın özünü benimseyerek asıl mutluluğa erişen dervişlerle bir tutulmuştur.

Hüma kuşunun gölgesinin düştüğü kişinin padişah olacağına inanılma durumu da farklı bir bakış açısıyla yine tasavvuf şiirinde karşımıza çıkmaktadır. Nesimi’nin ilgili beyiti şu şekildedir:

“Ey Nesimi gafıl olma şol hümayun- gölge

Kim kılar hem dem tecelli Kafdan Anka bize”²²⁶

²²³Özmen, a.g.e. c.1, s.333.

²²⁴İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2004), s.216.

²²⁵Özmen, a.g.e. c.1, s.156.

²²⁶Özmen, a.g.e. c.1, s.315.

Hümayunun gölgesi, nasıl başına düştüğü kişiyi padişah yapıyorsa, tanrının tecellisi de şairi yüksek bir mertebeye taşımaktadır. Hüma burada da tanrısal bir öz olarak ele alınmıştır.

Ahmet Yesevi, fenafillah mertebesine ulaşmanın kolay olmadığını ifade eder, aslında nefis kavramına bir gönderme yapar. Nefsin, bu makama erişmekteki en büyük engel olduğunu bir kez daha ifade etmiş olur. Fena makamına eren kişinin, kalbindeki tüm kötülükleri, arzuları, ıstırapları terk ettiğini, bunlardan kalbini arındırdığını ve kalbini iyi huylu düşüncelerle doldurduğunu daha önce ifade etmiştik. Yesevi'nin de "yürek bağrım cuş uruban kaynab taşıdı" ifadeleri bu durumu destekler niteliktedir. Kalbin güzel şeylerle dolması ve taşması duaların kabulünü de beraberinde getirecektir.

Dhammpada da yer alan Budist vecizelerinde Nirvana için şu ifadeler kullanılmıştır:

"Ve o kişi NİRVANA'yı gördükten sonra saf inançlardan, tüm isteklerden ve tüm bağlardan kurtulmuştur, günahların çok ötesindedir. Diğer insanlar arasında gerçekten daha büyüktür."

227

"Tüm aklını NİRVANA'ya ulaşma amacına yöneltmiş ve tüm duygusal zevklerden arınmış kişiye uddhamusoto <akıntıya karşı giden insan> adı verilmiştir. Çünkü o kişi sonsuzluğun sevincine ulaşmak için dünya yaşamının korkunç dalgalarıyla boğuşmaktadır." 228

Tıpkı Ahmed Yesevi'nin Hikmetlerinde olduğu gibi Nirvana makamına da erişmenin zor olduğu, bu makama erişen kimselerin üstün kimseler olduğu açıkça ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Yesevi'de olduğu gibi nefse bir gönderme söz konusudur. Nirvana'ya ulaşmak isteyen kimsenin, duygusal zevklerden arınmış olmasının önemi vurgulanmaktadır. "Akıntıya karşı giden insan" ifadesi bu yolun ne kadar zahmetli olduğunu göstermektedir.

Görüldüğü üzere fena ve Nirvana kavramları arasında belirli benzerlikler söz konusu olmakla birlikte son durak olarak nitelendirilen iki ayrı mertebedir. Her iki öğretilerde de benzer yollardan geçilerek bu makamlara ulaşma durumunun söz konusu olması, tasavvufun Budist mistizmiyle bağlantısı olduğunu göstermektedir.

²²⁷Mascaro, a.g.e., s.61.

²²⁸Mascaro, a.g.e., s.83.

2.7. Tenasüh/Reenkarnasyon

Çalışmamızın bu aşamasında reenkarnasyon ile tenasüh düşüncesi arasındaki bağlantıyı incelemeye çalıştık.

Ruh, insanın özünü oluşturan bir kavramdır. Ruh üzerine birçok araştırma yapılmış ve birçok düşünce geliştirilmiştir. Bu kavram üzerinden ele alınan temel kavramlardan biri de “ruh göçü” ifadesidir.

Ruhun ölüm ile beraber terk etmiş olduğu beden dışında, farklı bedene girme düşüncesi öteden beri üzerine düşünülen bir konudur. Tasavvufta “tenasüh” kavramıyla ele alınan bu durum çoğu mistik yaklaşımda reenkarnasyon şeklinde ifade edilmiştir. Konuyu incelemeye geçmeden önce ele alacağımız bu iki kavramın etimolojik olarak anlamlarına bakmak doğru olacaktır. Reenkarnasyon, Fransızca bir kelime olup, kişinin ölüm sonrasında ruhunun hayvan ya da bitki veya insanla insan dışı varlıklara geçmesi anlamına gelen bir kavramdır.²²⁹ Tasavvufta Arapça kökenli bir kavram olan tenasüh kavramıyla karşılanan bu kelimenin Türkçe karşılığı “*insanın ölümden sonra bu alemden başka bir bedene geçmesi*”²³⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi insan ruhunun ölümsüz oluşu ve ölümden sonra varlığını farklı bir bedende ya da evrende devam ettireceğine dair düşünceler birçok kültürde söz konusudur. Ancak bu düşüncenin çıkış yerinin Hindistan oluşu ve kaynağının yine Hinduizm ve Budizm temelli olduğu bilinmektedir.

Hinduizm, insanı tenasüh zinciri içerisinde görmektedir. Ölümün, korkutucu bir yokluk olmadığını yalnızca hal değişikliği yaşadığını bir nevi bir halden diğer hale geçiş olduğunu ifade etmiştir.²³¹ Hint kültüründeki “genedoğum” inancına göre, ruhlar sürekli beden değiştirir. Ölümden korkmak anlamsızdır. Yine bu inanca göre, günah işleyen kişinin cezasını çekmesi için cehenneme girmesi gerekmemektedir. Günahkâr insan, farklı şekillerde de cezalandırılır. Yeniden doğumunu şeytan olarak gerçekleştirir ya da hayvanlar aleminde doğarak cezalandırılır. Hint kültüründe ele alınan bu inanç, Budacılıkta da görülür.²³²

Tenasüh inancı, İslamiyet’te kabul görülmemesine karşılık Yezidilik, Aliilahlilik, Nusayrilik gibi mezheplerin yanı sıra Kızılbaşlık, Bektaşilik gibi inanç sistemlerinde de geniş bir yere sahiptir.²³³ Bu anlayışın, Upanişadlar ve Brahmanlar tarafından “samsara” şeklinde

²²⁹Ergün Arıkdal, Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü, (İstanbul: Ruh ve Madde Yay.1989), s.134.

²³⁰Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2011, c.40 s.441.

²³¹Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, (İstanbul: Ocak Yay. 1988), s.67

²³²Ruben, a.g.e., s.72-75.

²³³Ahmet Yaşar Ocak, Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, (İstanbul: İletişim Yay.2018), s.184.

ifade edildiği bilinmektedir. Samsara, “Yaşamımızın her anı yeni bir yaşam ve eski bir ölümdür. Biz geçip giden zamanda ölürüz ve gele zamanda yaşarız. Bu nedenle, bu dünya üzerindeki yaşamımız sürekli bir yer değiştirmedir.”²³⁴

Ruh ve beden bağlantısı, farklı toplumlarda benzer ilişkiler içerisinde ele alınmakla birlikte İslamiyet’te ölüm sonrası dirilişin, ruh ve bedenle gerçekleşecek bir durum oluşu söz konusudur. İslamiyet’te insanlar dünya hayatında yaptıkları davranışlar doğrultusunda karşılık alacaklardır. Kur’an’da ve İslamiyet’in genelinde ruhun başka bir bedende ölümden sonra tekrar dünyaya gelişi söz konusu değildir. Ancak, yukarıda zikrettiğimiz inanç sistemlerinin tenasüh düşüncesine farklı bakış açıları getirmesi, konuyla ilgili menakıpnamelerin ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinde karşımıza çıkan bu menakıpnamelerin, Budizm’de de destan ya da masallar içerisinde kendisine yer ettiğini görmekteyiz. Konuyla ilgili Vilayetname-i Otman Baba’da Otman Baba tanıtılırken şu ifadeler kullanılmaktadır: “*Tarih-i nebeviyyenin sekiz yüz otuz üç yılından sonra Rum vilayetinde bir kutbulaktab zahir oldu ve davası bu idi kim Muhammed ve İsa ve Musa ve Adem benem dir idi.*”²³⁵

Bir başka menakıpname örneği de Vilayetname-i Abdal Musa’dır. Eserde şu ifadeler yer alır:

“*Sultan Hacı Bektaş-ı Veli kuddise sirruh bir gün hayatında otururken mübarek nefsinden nutka gelub ayıtdı: Ya erenler! Genceli’de genc ay gibi doğam, adım Abdal Musa zuhura geldi...*”²³⁶

Yukarıda nakledildiği üzere, Hacı Bektaş’ın ruhunun ölümünden sonra Abdal Musa’ya intikal edeceği ifade edilmektedir.

Ele aldığımız bu örneklerle karşılık, Buda masallarından biri olan “altı dişli fil” masalında da benzer durum, yeniden doğuş söz konusudur. Masalda Buda’nın eşinin tanrıya kendisini bir sonraki yaşamında zengin ve güçlü bir kraliçe yapması için yalvarışı ele alınmaktadır. Eşinin ölümünden sonra zengin ve kudretli bir hükümdar kızı olarak dünyaya tekrar gelişi konu edinilmiştir.²³⁷ Birçok masalda da Buda’nın değişik hayvanlar şeklinde dünyaya gelişinden bahsedilmektedir. Alevi-Bektaşilikte yine Hacı Bektaş’a ait menakıpnamelerde genellikle Hz. Ali’nin, Hacı Bektaş şeklinde yeniden dirilişinden bahsedilir ilgili bölüm:

²³⁴Mascaro, a.g.e., s.33.

²³⁵ Ocak, Alevi... a.g.e. s.186-187.

²³⁶ Ocak, Alevi... a.g.e. s.186.

²³⁷Ruben, a.g.e., s.31.

“Aslan olup yol üstünde oturan

Selman idi ana nergis getiren

Kendi cenazesin kendi götüren

Hünkâr Hacı Bektaş, Ali kendidir.” ²³⁸

Alevi inancında Hz. Ali’nin birçok farklı bedende her zaman dünya üzerinde bulunduğuna dair inanç söz konusudur. Konuyla ilgili Pir Sultan Abdal’ın:

“Pir Sultan’ım şu dünyaya

Dolu geldim dolu benim

Bilmeyenler bilsin beni

Ben Ali’yim, Ali benim.” ²³⁹

Buda, aydınlanma amacıyla derin bir meditasyon içerisine girdiği sırada kendisini önceki yaşamlarında bir bedenden başka bir bedene girdiğini görmüştür. Genedoğum olarak nitelendirilen bu durumda Buda, kendisinin çeşitli canlı varlıklar içerisinde olduğunu söylemektedir.²⁴⁰ Ele aldığımız örnekler reenkarnasyon ve tenasüh düşüncesi arasında sıkı bir bağlantı olduğunun somut kanıtları olarak görülebilir. Ruh göçü ya da yeniden doğuş şeklinde ifade edebileceğimiz bu kavramların temelinde, ruhun ölüm sonrası farklı bedenlerde varlığına devam etme düşüncesi yatmaktadır. Kimi zaman tasavvufta ele alındığı gibi önemli şahsiyetlerin yine önemli olarak ifade edilen bir başka şahsiyetin bedenine bürünmesi şeklinde görülmüş, kimi zaman da Budacı masallarda ve Buda öğretisinde olduğu gibi bir hayvan bedeninde dünyaya yeniden gelişi söz konusu olmuştur.

Tasavvufta ele aldığımız örnekler genellikle insanın, insana geçişi şeklinde ifade edilmiştir. Ancak ruhun cansız bir maddeye geçişi de söz konusudur. Özellikle Tahtacılar ve Kızılbaş Kürtlerde kötü bir insanın bir hayvan bedeninde cezasını çekeceğine dair inançlar söz konusudur.²⁴¹ Bu durum bizlere daha önce de ifade ettiğimiz Hint kültüründeki “genedoğum” düşüncesini hatırlatmaktadır. Hint kültüründe de günah işleyen kişilerin, günahlarının derecelerine göre yeniden doğumları gerçekleştirilecektir. Bu cezalardan biri de tıpkı Tahtacılar

²³⁸Ocak, Alevi... a.g.e., s.189.

²³⁹Ocak, Alevi... a.g.e., s.190.

²⁴⁰Ruben, a.g.e., s.98.

²⁴¹Ocak, Alevi... a.g.e., s.193.

ve Kızılbaşlar da olduğu gibi hayvanlar aleminde yeniden doğuşun gerçekleşmesidir. Tenasüh inancıyla ilgili Şamanizm’den geldiğine dair birtakım düşünceler de şekillenmiştir.

İlkel toplumlara göre hiç değişmeden yaşayan bir ruh vardır. Bu ruhun dünya üzerinde gördüğümüz biçimlerin yanı sıra göğe yükselerek de yaşadığına inanılmaktadır. Budacılık tarihinde ele alınan bu düşüncenin kökeninin, Şamanizm’e kadar uzandığı görülmektedir. Şamanların insan ruhunun, ölümünden sonra göğe yükseldiğine inanmaları²⁴² da bu düşüncüyü desteklemektedir. Bunun yanı sıra Şamanizm’de ruh, “kut” inancının olması, kutun vücuttan ayrılışının bir ölüm durumu olmadığına dair inançlar söz konusudur. Vücuttan çıkıp her tarafı dolaşabilir. Altay Şamanistleri, kutun her şeyde bulunduğunu ansız her türlü şeye kutsiyet verdiğini ifade ederler.²⁴³

Görüldüğü üzere, ruhun tenasüh inancı, Şamanizm’e kadar uzanan ve kendisinden sonra meydana gelen mistik yaklaşımları da etkileyen bir kavram olmuştur. Tasavvufta özellikle Alevi-Bektaşî gelenek çerçevesinde ele alınan bu yaklaşımın, birçok menakıpnamede olduğu gibi Budist masallarında da kendisine yer bulan bir kavram oluşu, tenasüh ve reenkarnasyonun birbirinden farklı olmayan iki yaklaşım olduğunu da göstermektedir.

2.8. Hülul/Avatara- Tanrının Bir Bedene Girmesi

Tasavvufta öne çıkan diğer inançta hülul inancıdır. Sözlük anlamı olarak “bir yere intikal etmek, konup yerleşmek” anlamlarına gelen bu kavram “ilahi sıfatların insan bedenine girerek onunla birleşmesi”²⁴⁴ anlamına gelen bir terimdir. Tasavvufî boyutta ele alınan bu kavramın kökeni Hinduizm’e dayanmaktadır.

Daha önce ele aldığımız tenasüh inancından farklı olan bu inançta, temel olgu Allah’ın insan bedenine girmesine dayanan bir düşüncedir. Ancak tenasüh, insan ya da hayvan donuna girme temeline dayandırılmıştır. Tasavvufta bu inanç genellikle Hz. Ali ve imamlar doğrultusunda ele alınmıştır. İlahi sıfatın, Hz. Ali’ye intikal etme durumu en fazla karşılaşılan hülul inancı olarak görülmektedir.²⁴⁵

Hinduizm’de tanrının bir bedene bürünmesi “avatara” şeklinde ifade edilmiştir. Avatara, kavramı en başta Vişnu olmak üzere tanrıların belirli amaçları doğrultusunda insan veya hayvan

²⁴²Ruben, a.g.e., s.140.

²⁴³Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.1986), s.176.

²⁴⁴Kürşat Demirci, “Hülul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1988, c.18 s.340.

²⁴⁵Y. Şevki, Yavuz, “İslam Düşüncesinde Hülul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1988, c.18 s.341-342.

formunda dünyaya inişlerini ifade eden bir kavramdır.²⁴⁶ Avatara doktorini, genellikle insanlığı kurtarmak maksadıyla yeryüzüne farklı suretlerde gelmiştir. Vişnu çoğunlukla bir balık, kaplumbağa, yaban domuzu, insan, cüce, Buda gibi suretlerle özdeşleştirilmiş ve suretlerine bürünmüştür.²⁴⁷ Konuyla ilgili Brahmanlara ait Roma ve Krişna adlı destanlar yukarıda zikredilen durumla bağlantılı olarak Vişnu'nun insan biçimine girmesini ele almıştır:

*“Tanrılar Tanrısı Vişnu bir süt okyanusundan oluşan gökteki katında yaşamaktaymış. Gökyüzünde yaşayan diğer Tanrılar Vişnu'nun huzuruna çıkacak yeryüzünde, çevrelerine kötülük saçan, dünyanın düzenini ve uyumunu bozan birtakım şeytanların türediğini söylemişler. Vişnu'nun yeryüzüne insan biçiminde doğup bu kötülük saçan şeytanlarla mücadele etmesini istemişlerdir. Büyük Tanrı Vişnu da tıpkı Buda gibi Kşayriya kastına bağlı bir ailenin oğlu olarak yeniden dünya üzerinde doğmuştur.”*²⁴⁸

Destanın başlangıcından alınan bu bölüm avatara doktrininin en temel örneklerinden biridir. Temelde yine insanlığı tehdit eden bir durumun meydana gelmesi ve bu bağlamda Tanrı Vişnu'nun yeryüzüne insan suretinde girmesi durumu ele alınmaktadır.

Hulül inancının sadece uzak doğu öğretilerinde değil, aynı zamanda Hristiyanlıkta da bir karşılığı bulunmaktadır. Hz. İsa'yı, Tanrının bedenlenmiş hali olarak görme inancı söz konusudur. Tasavvufta hulül inancının genellikle Hz. Ali çerçevesinde ele alındığını ifade etmiştik. Bu inancın, zaman içerisinde birtakım halk inanışlarına da yansıdığı görülmektedir. Bunun yanı sıra tasavvufta hulül inancını savunan bazı sufilere karşı çıkıldığı bilinmektedir. Hallac-ı Mansur'un “Ene'l Hakk” ifadesine karşı verilen tepkiler, bu inancın kimi mutasavvıflar tarafından kabul edilmediğini göstermiştir.

Hulül inancının genellikle Hz. Ali üzerinden ifade edilmesinin nedeni, Allah'ın ruhunun her insan bedenine hulül etmemesidir. Onun hulül edeceği bedenin her anlamda kusurlardan arınmış olması gerekmektedir. Bu durumu ancak Hz. Ali'nin gerçekleştirebileceği düşünülmüştür. Bunun yanı sıra Allah'ın önce Âdem suretinde yeryüzüne geldiği, ardından diğer büyük peygamberlere hulül ederek Hz. Muhammed'den, Hz. Ali'ye geçtiğine dair

²⁴⁶Cemil Kutlutürk, “Hinduizm’e Göre Tanrı Vişnu'nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hülul) Nedenleri”, *Ankara Üni. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2015: 55,1 s.144.

²⁴⁷Demirci, a.g.e., c.18 s.341.

²⁴⁸Ruben, a.g.e., s.81-82.

inançlar söz konusudur.²⁴⁹ Tasavvufta da birçok menakıpname ya da birçok şiire konu oluşu, Hz. Ali'den sonra Şii mezhebinde bulunan isimleri dolaşmasından kaynaklanmaktadır. Şah İsmail Hatayi, bir nefesinde Hz. Ali'den şu şekilde bahseder:

“La fela illa Ali şanında olmuştur nüzul

Hadd içinde sikke vü dinarsın sen ya Ali

Evvel ü Ahir de sensin Zahir ü Batın da sen

*Akl-ı Evvel'den hüveyda yarsın sen ya Ali”*²⁵⁰

Yukarıda ele alınan dörtlükte açıkça görüldüğü üzere “evvel ü ahir” ifadesinden anlaşıldığı gibi Hz. Ali'ye Allah'ın “ezeli ve ebedi” sıfatlarının yüklendiğini görmekteyiz. Hz. Ali bu dörtlükte tanrısallaştırılmıştır. Hz. Ali'den sonra Allah'ın hulül inancının yansıdığı bir diğer isim de Hacı Bektaş Veli'dir.

“Evvel gelip Ali olan

Sonra gelip Veli (Hacı Bektaş) olan

Ebedi ve Ezeli olan

Hak Muhammed Ali Hak'dır

*Hacı Bektaş Veli Hak'dır.*²⁵¹

“Perişan Baba” adlı şairin kaleme aldığı mısralardan da Hacı Bektaş'a yüklenen tanrısallık açıkça kendisini göstermektedir. Ebedi ve ezeli sıfatlarının, Hz. Muhammed'den, Hz. Ali'ye hulül etmesi ve ardından da Hacı Bektaş'ta bulunması dikkat çekicidir.

Sonuç olarak gerek İslam'dan önceki dinlerde gerekse Alevi-Bektaşî geleneğindeki hulül inancı, ilahi sıfatların ya da zatın insan bedenine intikal etmesidir. Konuyla ilgili Hint mitolojisi de “doğum” motifi olarak ele alınan bu inanç, kimi zaman toplumu tehdit eden bir durumun tanrıya ulaşması ve bunun sonucunda dünyayı bu sorundan kurtarmak amacıyla tanrının, insan bedeninde yeryüzüne inmesi şeklinde ele alınmaktadır. Ancak bu suret değişimi sadece insan olarak değil çeşitli hayvanların suretlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu durum

²⁴⁹Ocak, Alevi... a.g.e., s.204-205.

²⁵⁰Ocak, Alevi... a.g.e. s.202.

²⁵¹Ocak, Alevi... a.g.e. s.204.

daha önce açıkladığımız üzere tasavvufta “tenasüh” inancı ile karşılanmaktadır. Hulûlun, Alevi- Bektaşî geleneği bağlamında genellikle Hz. Ali ve Hacı Bektaşî suretlerinde ele alınması Allah’ın sıfatlarının ancak kendilerine yakıştırılması ve bu bağlamda ele alınmasını da beraberinde getirmiştir.

Hulûl inancı tasavvufta bazı mutasavvıflar tarafından karşı çıkılan bir inanç olmasına karşılık görüldüğü üzere şiirlerinde bu durumu açıkça ifade eden isimler de mevcuttur. Hulûl inancı da bizlere tasavvufun yine etkilendiği kaynaklardan olan Hinduizm ve Budizm öğretilerinin, birtakım inançların şekillenmesinde etkisinin olduğunu açıkça göstermektedir.

3. İRAN MİTOLOJİSİ VE TASAVVUF

İran coğrafyasında ortaya çıkıp gelişen Zerdüştlük, birçok medeniyeti şekillendirdiği gibi tasavvufun ve bu bağlamda İslamiyet’in üzerinde yoğun etkilere sahip olmuştur. Zerdüştlük, Zerdüş’tün öğretileri bakımından bir tanrı inancı geliştirmiştir. Monoteist bir özelliğe sahip olan bu dini öğreti, yüce Tanrı olarak adlandırılan “Ahura Mazda” dan aldığı vahiylerle birtakım öğretileri savunmuştur.²⁵² Bu dini öğreti, İslam coğrafyasında Mecusilik olarak kendisine yer edinmiştir.

“Avesta” adı verilen bir kutsal kitaba sahip olan bu dini düşünce sisteminin Tanrısı “Ahura Mazda”dır. Ahura Mazda, “kendi başına var olan” bir düşünceye dayandırılmış ve her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilmiştir.²⁵³ Özellikle yaratılış boyutunda evrenin yaratılışı, iyi ve kötü kavramları, Ahura Mazda’ya yüklenen sıfatlar, tasavvufta karşımıza çıkan öğretilerle paralellik göstermektedir. Tasavvuf ve bu bağlamda İslamiyet’e çok uzak olmayan bu dini düşünce, köklü bir inanç sistemi olarak görülmektedir.

Zerdüştlük, Zerdüş aracılığıyla çok tanrılı dinden tek tanrılı dine geçiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dinin temelindeki asıl olgu, Bilge Kral olan Ahura Mazda tarafından yaratılan her varlığın bir yargıya tabi tutulacağı, ödül veya ceza bağlamında değerlendirme içerisine gireceği esasına dayanmaktadır. Bunun yanı sıra yaratılışın belirli bir noktada başlayıp daha sonra sona ereceği inancı da mevcuttur. Bu bağlamda kabul edilen döngüsel bir yaşam durumu söz konusudur. İfade ettiğimiz bu durumların İslamiyet’te de karşımıza çıktığını görmekteyiz. Cennet ve cehennem kavramlarıyla beraber ölüm sonrası yaşam gibi düşünceler bizlere bu iki dini öğretinin bağlantısını göstermektedir.

²⁵²Şinasi Gündüz, “Mecusilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2003, c.28 s.280.

²⁵³Hilmi Demir, Mit, Kozmos ve Akıl-Zerdeştlik, Maniheizm, Hristiyan Gnostikler ve İslam, (Sarkaç Yay. 2011), s.92-93.

3.1. Kozmogoni ve Yaratılış

Zerdüştlüğe göre alem altı evreden yaratıldı. Önceleri sonsuz bir boşluk vardı. Boşlukta, ışığın dışarı sızmadığı aydınlıklar alemi bulunuyordu. Bu bölge, Ahura Mazda'nın makamıydı. Ahura Mazda'nın bölgesinin dışında bir boşluk daha vardı. Bu boşluğun dışı karanlıktı. Bu karanlık her yeri doldurmaktaydı. Bu karanlığın adı "Angra Mainyu" ya da kötüydü. Kötü, Ahura Mazda'nın krallığını fark etti ve ona karşı saldırıya geçmek istedi. Ahura Mazda, kötünün aydınlığı ele geçirmemesi için yaratılışı başlattı.²⁵⁴

Yaratılış eylemi, bir bakıma iyi ve kötünün mücadelesi doğrultusunda başlatılmıştır. Kötünün yani Angra Mainyu'nun, kötülüğünü her yere saçmak istemesi karanlığın, ışığa açmış olduğu bir savaş olarak görülmüştür. Işık, karanlıkla mücadelesi, yaratılış eylemiyle birlikte başlamıştır. Ahura Mazda, iyi olan manevi varlıkları yaratırken, Angra Mainyu 'da kötü manevi yaratıkları yaratma eylemine başlamıştır. Üç bin yıl süren bu yaratma safhasında ilk olarak Ahura Mazda tarafından altı ölümsüz melek yaratılmıştır. Bunun yanı sıra dünyayı yumurta şeklinde ve taş kubbeli olarak yaratmıştır. Buna göre bu taş kubbe içerisinde güneş, ay ve yıldızlar yer almaktaydı. Ahura Mazda daha sonra suları ve dağları, karaları ve bitkileri yarattı. Yaratılış eylemi, ilk insan örneği olan Kayumers ve ateşle sona erdirdi.²⁵⁵

Angra Mainyu, yeryüzünü, suları, bitkileri, ilk insan örneği Kayumers'i ve boğayı öldürür. Boğanın ölümüyle beraber onun bedeninden ve kanından bitkiler, tohumundan hayvanlar meydana gelmiştir. Toprak olan tohumdan "Masyha ve Mashyoi" bir erkek ve bir kadın olarak yaratılmıştır. Bu iki insan tüm insandan tüm insanlık yaratılmıştır.²⁵⁶ Buraya kadar Zerdüştlükte ele alınan yaratma eylemini özetlemeye çalıştık. Bu yaratma eyleminde ifade edilen birtakım hususlar İslami çerçevede de görülmektedir. İyiliğin, kötülüğe vermiş olduğu mücadele her iki dini anlayışta da mevcuttur.

Yaratılış eyleminin son evresi, ölüm ardından gelen diriliş ve yargılanma dönemidir. Genel bir ifadeyle yaratılış bir başlangıçtan ve bir sondan ibarettir. Yaratılış eylemi, düalist bir düşünce felsefesi içerisindedir. İfade ettiğimiz her durum, İran mitolojisinde de karşımıza çıkmaktadır. Ahura Mazda'nın yerini Hürmüz alır. Hürmüz'ün yeri gökyüzüdür. Angra Mainyu ise Ehrimen olarak bilinmekte ve karanlığın hükümdarıdır. Hürmüz ve Ehrimen yaratıcı

²⁵⁴Sıraç Bilgin, Zarathustra (Zerdüş) Hayatı ve Mazdaizm, (İstanbul:Berfin Yay.1995), s.196.

²⁵⁵Nevfel Akyar, *Zerdüştilik'te Ahiret İnancı ve Cenaze Törenleri*, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enst. Yüksek Lisans Tezi, 2018, s.44.

²⁵⁶Huzeyfe Sayım, "Zerdüştilik'de Kozmogoni ve Yaratılış", *Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi*, 2004: c.1 S.16 s.91-101.

özelliklere sahiptir ve yine Ehrimen, kötü varlıkları ve şeytanı yaratır.²⁵⁷ Başlangıçtan beri hem iyinin hem de kötünün varlığı mevcuttur. Yaratılış eyleminin başlangıcından itibaren birbirleriyle bir savaş halindedirler. Dünyanın yaratılış devrelerinin de altı güne ayrılması dikkat çekici bir detaydır. Aynı zamanda yaratılış bir hiyerarşi içerisinde. İlk gökyüzü, ardından sular, bitkiler ve ardından hayvanlar ve insanlar yaratılmıştır. Bunun yanı sıra Ahura Mazda'nın insanı yaratma gayesi Angra Mainyu'yu yok etmektir. İnsanın yaratılış gayesi bir nevi kötü ile savaşmaktır. Burada dikkat çekilmesi gereken konu, insanın bu mücadeleye mecbur bırakılmaması aksine iyiliği ve kötülüğü seçmede özgür bırakılmasıdır.²⁵⁸

Kişi kendi iradesi bağlamında iyiyi ve kötüyü seçecek ve bu doğrultuda bir karşılık alacaktır. İlk insanın yaratılışından “Masyha ve Mashyoi” adında bir erkek ve bir kadının yaratılışını ve tüm insanlığın kendilerinden yaratıldığını ifade etmiştik. Konuyla ilgili ele alınan aşağıdaki ifadeler tasavvuf ile yapacağımız mukayese açısından önemlidir:

“İnsanlar istedikleri gibi yiyip içebilirlerdi, fakat bir istisna ile, kanı dökülmüş yaratıkların etlerini yememeleri kaydıyla... Yani doymak için sinir ve dolaşım sistemi olan bir yarattığı öldüremezdi insanlar. Bu tanrısal bir yasaktı. (...) Ama (Ys.332.8) Yama:

“sığıra tapılıyordu” , “tapmadığımızı göstermek için onun etini yiyelim” dedi ve bu eti yedi. O andan itibaren ölümsüzlük kalkmıştı...”²⁵⁹

Burada ele alınan Yama, ilk insanlar olan Masyha ve Mashyoi'nin torunu olarak bilinmektedir. Yasağa kendileri uyarlar ancak torunları bu yasağı çiğner ve böylece ölümsüzlüğü kaybeder. Buraya kadar, Zerdüştlükte yer alan kozmogoni ve yaratılış ifadelerini aktarmaya çalıştık. Ele aldığımız bu durumların Türk mitolojisinde ve İslamiyet'te yerinin nasıl olduğuna bakmak, konunun mukayesesini yapmak açısından faydalı olacaktır.

Öncelikle dünyanın yaratılış eyleminin gerçekleştirilmesindeki ölçütler, bu konu bakımından dikkat çekicidir. Ahura Mazda'nın yaratılış eylemini altı günde gerçekleştirmesi, Kur'an'da Yunus Suresi'nin 3. Ayetinde geçen “altı gün” ifadesiyle bağlantı içerisinde:

²⁵⁷Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.2010), c.1 s.421.

²⁵⁸M. Mekin Meçin, *Zerdüştlüğün Temel Öğretisi*, Süleyman Demirel Üni. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, 2019, s.147.

²⁵⁹Bilgin, a.g.e., s.200.

*“Kuşkusuz rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da (yarattığı) arşa hâkim olan, her işi yöneten Allah’tır. O izin vermedikçe şefa’at edecek biri de yoktur. İşte bu Allah sizin rabbinizdir, öyleyse O’na kulluk ediniz. Bunları düşünmez misiniz!” (Yunus Suresi 3)*²⁶⁰

Ayette geçen “altı gün” ifadesi elbette yaşadığımız dünyadaki gün kavramının karşılığı olan gün değildir. Daha açık bir ifadeyle ayette geçen ölçü birimi farklıdır. Bu durum, Ahura Mazda’nın “altı devir” ifadesiyle de örtüşmektedir. Bunun yanı sıra Ahura Mazda’nın yaratma eyleminin bir hiyerarşi içinde oluşu yani kozmogoni anlayışında ele alınan sıralamanın da önemli olduğunu söylemeliyiz. Gerek Türk mitolojisinde gerekse Kur’an’da geçen ayetlerde de yaratılış eyleminin bir sıra dahilinde gerçekleştiği aktarılır. Konuyla ilgili Radloff’un, Türkler arasında yaratılma sıralaması dikkat çekicidir, ilgili bölüm şu şekildedir:

*“Birinci gün, aydınlık, ikinci gün, fiziki gök, üçüncü gün, suyun yerden ayrılması ve yeryüzüne bitkilerin yerleştirilmesi, dördüncü gün, ay, güneş ve yıldızların yaratılması, beşinci gün balıklar ve kuşların yaratılması, yedinci gün Tanrı’nın bütün işleri bitirip yaratmaya son vermesi.”*²⁶¹

Yukarıda ele alınan sıralamada da görüldüğü üzere yaratılış eylemi altı günde bitmiş, yedinci gün tanrının yaratmaya son verdiği gün olarak ifade edilmiştir. Bu sıralama Ahura Mazda’nın yaratma eyleminde ele aldığı sıralamayla benzerlik içerisindedir. Erzurumlu İbrahim Hakkı, yaratılış sıralaması için ve yaratılışın gayesi için şu ifadeleri kullanır:

*“Allah bir iken bilinmeyi istemiş ve herşeyden önce bir cevher yaratmıştır. Veya kendi nurundan latif bir cevher var etmiştir. (...) Bu özden önce nefs-i Külli yaratılmış, sonra da meleklerin, peygamberlerin, evliyanın, ariflerin, abidlerin, müminlerin, kafirlerin, cinlerin, şeytanların, hayvanların, nebatların ve tabayun ruhları sırasıyla yaratılmıştır.”*²⁶²

İbrahim Hakkı’nın ifadelerinden de açıkça görüldüğü üzere yaratma eylemi belirli bir sıralama içerisinde gerçekleşmiştir. Bilindiği gibi Ahura Mazda, kendi özünden iyiliği ve iyi

²⁶⁰<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Y%C3%BBnus-suresi/1367/3-ayet-tefsiri>

²⁶¹İsmail Taş, Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji, (Konya: Kömen Yay.2002), s.78.

²⁶²Hayrani Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 1986), s.115.

olan varlıkları yaratır. Allah'ın kendi özünden yaratılan insan da bu konuyla benzerlik içerisindedir. Ahura Mazda'nın ve Ehrimen'in iyi ve kötü varlıkları yarattıktan sonra Ehrimen'in bir boğayı öldürüşü ve boğanın kanının toprak tarafına akmasıyla ilk kadın ve erkeğin yaratılışından bahsetmiştik. Burada "toprak" ifadesi önemlidir. İlk insanın toprakla bağlantılı şekilde ele alınışı bizlere İslamiyet'te de ele alınan "topraktan yaratılma" durumunu anımsatmaktadır. Bu konunun daha önce detaylı incelemesini gerçekleştirmiştik.

Yaratılış eyleminin son aşamasında ölüm ve yeniden diriliş ifadeleri de iki dini öğretinin ortaklığı bakımından önemlidir. Kişinin iyi ve kötü yönelimlerinden sonra yaşayacağı sorgu ve bu bağlamda ödül ve ceza kavramları söz konusudur. Konuyla ilgili incelemeye daha sonra farklı bir başlık altında değineceğiz. Yaratılıştaki ifade ettiğimiz diğer hususta "yasakların çiğnenmesi" durumudur. Mashya ve Mashyoi'nin torunları Yama'nın Ahura Mazda'nın koymuş olduğu yasağı çiğnemesi, "yasak meyve" olayını hatırlatmaktadır.

Yeryüzünde yaratılan ilk insan Adem'e, Allah Bakara Suresi'nin 35. Ayetinde şu ifadeleri kullanır: *"Ey Âdem sen eşinle beraber cennette otur. Cennet nimetlerinden, dilediğiniz yerde bol bol yeyin, Fakat şu ağaca yaklaşmayın ki haddini aşan zalimlerden olmayasınız."*²⁶³ Ancak şeytanın vesvesesine uyup yasak meyveyi yiyen Adem ile Havva, cennetten ve nimetlerinden uzak kalmışlardır. Yama'nın da yasağı çiğnemesiyle ölümsüzlüğü kaybetmesi bu olay ile arasında ortaklık durumunun olabileceğini düşündürmektedir.

3.2. İnanç Sistemi: Ateş

Ateş, ilkel toplumlardan bu yana kutsal kabul edilen, kendisine çeşitli vasıflar yüklenen bir unsur olmuştur. Hem Türk toplumunda hem de Zerdüştlükte kutsallaştırılan ateş, kimi zaman tanrısal bir öz olarak da görülmüştür. Kutsal özün yanı sıra fayda sağlayıcı bir unsur olarak yeryüzünde bulunan ve kendisine her zaman saygı duyulan bir kült haline getirilmiştir.

Zerdüştlükte, Ahura Mazda tüm iyi şeylerin ve ışıkların bir kaynağı olarak kabul edilir. Işığın, bu bağlamda da ateşin yansıması, Ahura Mazda'nın bir tecellisi şeklinde yorumlanmıştır. İranlılar arasında kutsal kabul edilen bu unsurun daha önceki zamanlarda, eski Hintlilerde de ortak bir unsur olarak karşımıza çıkması, bu unsurun yine çoğu toplumda kutsal kabul edilmesini göstermektedir.

²⁶³Bilgin, a.g.e., s.199.

İran’da ateş, Atar adı verilen bir tanrıya atfedilmiştir.²⁶⁴ Zerdüştlüğün kutsal metinlerini içeren Avesta’da da ateşe yüklenen kutsiyet söz konusudur:

“Sen gerçekten de Ahura Mazda’nın Ateşisin; evet, onun Ruhunun en cömert olanasın, bu yüzden (lütuf için) bütün adların en güçlüsü Seninkidir ey Rab’ın Ateşi! (Yasna36/6) ²⁶⁵

Ahura Mazda’nın adeta ruhu olarak kabul edilen ateş, en yüce ve güçlü unsur olarak görülmektedir. Ateşin, Ahura Mazda’nın bir yansıması olarak görülmesi aynı zamanda onun kötü olan her şeyden kişiyi uzak tutacağına ve arındıracağına dair düşüncelerin gelişmesine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda ateşe bir arındırıcılık işlevinin yüklendiğini görmekteyiz. Bu durumun hem Türkler arasında hem de tasavvuf açısından bir ortaklık içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikle ateşin Ahura Mazda’nın özü oluşu ve yine Ahura Mazda’nın bir yansıması olarak görülmesi, tasavvufta iyi olan her şeyde Allah’ın tecellisini görme fikrini anımsatmaktadır. Bunun yanı sıra kadim zamanlardan bu yana ateşin arındırıcı, temizleyici ve şifalandırıcı bir unsur olarak görüldüğü bilinmekle beraber yakıcı ve yıkıcı oluşuyla da kendisine birtakım kutsallıklar yüklenmesini de beraberinde getirmiştir. Ateşin arındırıcılık vasfının Avesta’da da kendisine yer edindiğini görmek mümkündür:

“Biz bu yüzden Senin önünde eğiliyoruz ve dualarımızı suçlarımızı itiraf ederek sana yöneliyoruz. ey Ahura Mazda, (senin ilham verdiğin) iyi bütün düşüncelerle, iyi söylenmiş bütün sözlerle, iyi yapılmış bütün eylemlerle; bunlarla sana yaklaşıcağız.” (Yasna 36/5)²⁶⁶

Yukarıda “senin önünde eğiliyoruz” ifadesi ateşe tapımın bir göstergesi olmakla, suçların itiraf edilmesi kötü olandan arınarak yerine iyi düşüncelerin yerleştirilmesi şeklinde görülmektedir. Türkler arasında özellikle Şamanizm’de de karşımıza çıkan bu arındırıcılık işlevi, temelde aynı olgu etrafında şekillenmiştir. Ateşe edilen dua Şamanizm’de ateş ayinleri sırasında ateşe okunan dualarla bağlantılıdır.²⁶⁷ Yine kötü ruhlardan arınmak, onları uzak tutmak maksadıyla gerçekleştirilen ritsel uygulamalarda da ateş temel unsur olarak görülmektedir.

Tasavvufta da İslami akımlardan biri olan “Rifailik”te ateş ve ocak önemli bir konuma sahip olmakla birlikte, bu akım içerisinde kendisine birtakım uygulama alanları da bulmuştur.

²⁶⁴Ocak, Alevi... a.g.e., s.247.

²⁶⁵Avesta, Yasna 36/6

²⁶⁶Avesta Yasna 36/5

²⁶⁷İnan, a.g.e., s.39.

Zikir meclislerinde, zikir yapan dervişlerin ateşte kor haline getirilen demirleri yalayarak bedenlerine temas ettirdikleri, bunun yanı sıra ateşe girme, yanan fırına girme gibi uygulamalar halinde oldukları bilinmektedir. ²⁶⁸ Uygulamaların Zerdüştlükten etkilenecek yapıldığı düşünülmektedir. Bu tasavvufi akım içerisinde ateşe yüklenen kutsallıklar, beraberinde bazı yasakları da getirmiştir.

Ateşe tükürmek, kirli nesneler atmak, bıçak sokmak ve suyla söndürmek eski Türkler arasında da yasak olarak kabul edilmiştir. Bu yasakların yine benzer bir ifadesini Avesta’da görmekteyiz:

“Ey Sen En cömert Ruh, ey Ahura Mazda, senin bu kutsal Ateşinin evinde ilk olan siz ikinize (size) yaklaşacağız! Buna (Senin Alevine) kim kirlilik getirirse sen onu (sırası geldiğinde) kirlilikle kaplayacaksın.” (Yasna 36/1)²⁶⁹

Görüldüğü üzere, Hint kaynaklı bir kutsallığa sahip olan “ateş” kendisinden sonraki dönemlerde de kutsallığını devam ettiren bir unsur olarak görülmüştür. Özellikle Zerdüştlükte karşımıza çıkan “ateş” kutsallığının tasavvufi bir tarikat olan “Rıfailik”de de karşımıza çıkması önem arz etmektedir. Şamanizm’le de sıkı bir bağlantı içerisinde olan ateşi, daha sonra farklı bir başlık altında daha detaylı incelemeye devam edeceğiz.

3.3. İyi ve Kötü

İyi ve kötü kavramları hem Zerdüştlükte hem de tasavvufta karşımıza benzer şekilde çıkmaktadır. Zerdüştlükte, kişinin dünya hayatından sonraki yaşamında kurtuluşu, yaptığı iyi ve kötü eylemlere bağlıdır. İrade gücüne sahip olan insan, seçim yapma konusunda özgür hareket eder. Kişinin yaptığı eylemler doğrultusunda karşılık alacaktır. Zerdüştlükte, kişinin nihai amacının tanrıya ulaşma durumu olması kişinin, iyi haller, iyi davranışlar bağlamında kendisini şekillendirmesine olanak sağlamıştır. Tasavvufi anlayışta da karşımıza çıkan amel kavramı, bu konuyla ortaklık içerisinde. Tanrıya ulaşmak isteyen kimsenin, en başta davranışlarını iyileştirme yoluna gitmesi, kötü olan her türlü davranış ve düşünceden kendisini alıkoyması gerekmektedir. Özellikle tasavvufta ve daha önce Budizm’de de karşımıza çıkan “eline, diline, beline” kavramları Zerdüştlükte de bulunan kavramlar arasındadır.

Kişinin iyi düşünüp ve iyi konuşarak hareket etmesi, bu doğrultuda da eylemlerinin bilincine varması gerekmektedir. Bu ifadeler Avesta’da şu şekilde geçmektedir:

²⁶⁸Babacan, a.g.e., s.11, Mustafa Tahralı, “Rıfaiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2008, c.35 s.101.

²⁶⁹Avesta Yasna 36/1

“Şimdi görüntüleriyle ikiz olarak ortaya çıkan bu iki Ruh; düşüncede, sözde ve eylemde biri iyidir, diğeri Kötü. Bu ikisinin arasında bilge olanlar doğruyu, aptallar ise doğru olmayanı seçti.” (Yasna 30/3)²⁷⁰ İfadelerinden de açıkça görüldüğü gibi kişinin iradesine bırakılan iyi ve kötü hem düşünce de hem de sözde şekillenerek eyleme dönüşen kavramdır.

İslamiyet’te insanın, iyi ve kötü düşüncelerinin, söz ve eylemlerinin gün içerisinde “amel defteri” adı verilen bir defterde toplandığı, Kur’an’da açıkça ifade edilmiştir:

“(Ortaya iyiliklerin ve kötülüklerin yazılı olduğu) kitap konur. Suçlu günahkarların o (kitapta) olandan dolayı korku ve endişe içinde olduğunu görürsün. Derler ki: Eyvahlar olsun bize! Ne oluyor bu kitaba da küçük büyük ne varsa hiçbir şeyi bırakmadan kaydetmiş. Yaptıklarını karşılarında hazır buluşlardır. Senin Rabbin kimseye zulmetmez.” (Kehf 18/49)²⁷¹

Kur’an-ı Kerim’de geçen bu ayet bizlere yapılan her türlü iyi veya kötü eylemin, küçük ya da büyük olmaksızın bir defterde toplandığını bildirmektedir.

Zerdüştlükte de “Gatha” adı verilen ve Avesta’da da bulunan dinsel ilahiler içerisinde İslamiyet’te karşımıza çıkan “amel defteri” ifadesini görmekteyiz. Bu dinsel ilahilerde, kişinin günlük hayatındaki söz ve eylemlerinin kayıt altında alındığı ifade edilmektedir.²⁷²

“Sana şu şeyleri soruyorum, ey Ahura, bunlar nasıl gelecek, nasıl olacak- kayıtlara göre doğrular için hangi ödüller ve Druj’u takip edenler için hangi cezalar ayrılmış, ey Mazda hesap günü geldiğinde bunlar nasıl belirlenecektir.”²⁷³

Yukarıda ifade edilen “hesap günü” kavramı doğrudan ödül ve cezayı belirleyen gün olarak görülmekle beraber söz ve eylemlerin kayıt altına alınması da açık bir şekilde söylenmiştir.

Hesap günü bağlamında ele alınan ödül ve ceza kavramları, İslamiyet’te karşımıza çıkan cennet ve cehennem kavramlarının bir örneğidir. İslamiyet’te her türlü iyi halin cennetle ödüllendirileceği, her türlü kötü halin de cehennemle cezalandırılacağı düşüncesi söz konusudur. Bayezid Bistami, (MS 804-874) yoğun bir züht hayatı geçiren isimlerden olmuş ve

²⁷⁰Avesta Yasna 30/3

²⁷¹<https://tevhidmeali.com/sure/kehf-suresi/49>

²⁷²Bilgin, a.g.e., s.217.

²⁷³Avesta, Yasna 31/14

cennetin anahtarının kilitleri olduğunu, bu kilitlerin dört tane olduğunu söyler. Bunları, yalandan uzak bir dil, hileden uzak bir kalp, haramdan uzak bir mide ve ihtirastan uzak eylem şeklinde sıralamıştır. ²⁷⁴ Bistami'nin ifade ettiği bu dört kilit, kişinin mutlak hakikate ulaşmasına yardımcı olan ve böylece cennet hayatıyla ödüllendirilmesini sağlayacak olan, kapıların kilitleri olarak düşünmek mümkündür. Kişi, ancak bu kilitli kapıları layıkıyla açtığında, cennet hayatı ile ödüllendirilecektir. Kişiyi doğruya ve bu bağlamda Hakk'a götüren her şey melek; doğrudan ve Hakk'tan uzaklaştıran kuvveti de şeytan olarak ifade edebiliriz. ²⁷⁵

Kişi, kötü olandan yani şeytandan hem düşüncelerini hem de eylemlerini uzak tutması gerekmektedir. Aksi takdirde hesap günü, amel defterinde yazanlar doğrultusunda cehennemle cezalandırılacaklardır. İslami boyutta bireysel hesaplaşmaların kıyamet günü olacağına ve herkesin amel defterlerinin tartılacağı, ağır basan taraf doğrultusunda cennet ya da cehenneme gönderileceği ifade edilmektedir. Terazi ifadesinin Zerdüştlükte de karşımıza çıktığını görmekteyiz. “Taracük-i Zart-i zarin” yani “sarı altın terazi”den bahsedilmektedir. Burada, amel defterlerinde yazan günah ya da sevapların ağırlığı ölçülmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, herkes ayırt edilmeksizin düşüncesi, sözü ve eylemi doğrultusunda yargılanmaktadır. ²⁷⁶

Cennet ve cehennem kavramlarının sistematik bir şekilde kabulü söz konusudur. Zerdüştlük, cenneti sonsuz ilahi ışık diyarı, cehennemi ise sonsuz karanlık şeklinde nitelendirmiştir. Cennette sonsuz mutluluk, iyi yiyecekler, güzel kokular; cehennemde ise endişeler, korkular, kötü kokular ve kötü yiyecekler mevcuttur. ²⁷⁷ Zerdüştlükte ebedi cehennem durumu söz konusu olmamakla birlikte, günahlarından arınan türlü acı ve işkencelere maruz kalan herkes son durak olarak cennete ulaşacaktır. Ancak tasavvufta sonsuz cehennem azabı söz konusudur. Kafirlerin ve müşriklerin ebediyete kadar cehennem azabına maruz kalacakları söylenmektedir.

Görüldüğü üzere iyi ve kötü bağlamında ödül ve ceza kavramlarının benzer karşılıklarını hem Zerdüştlükte hem de tasavvufta bulmak mümkündür. Çoğu yönden birbirinin tekrarı olan bu kavramlar iki dini öğretilerde de cennet ve cehennem olarak karşılanmaktadır.

²⁷⁴Altıntaş, a.g.e., s.66.

²⁷⁵Cavit Sunar, Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufi Tarihi, (Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay. 1978), s.78.

²⁷⁶Bilgin, a.g.e., s.221.

²⁷⁷Bilgin, a.g.e. s.221.

3.4. Köprü Motifi

Köprü motifi, birçok inanış ve toplumda karşılaşılan, benzer şekillerde değerlendirilen bir motiftir. Genellikle ölüm motifiyle de beraber ele alınan bu motif, ölüm sonrasında ruhların bu dünyadan öte dünyaya geçişindeki köprü olarak nitelendirilmiştir. Hem Zerdüştlükte hem de tasavvufta karşımıza çıkan bu motifin, Şamanizm’de de bir inanç motifi olarak görülmesi dikkat çekmektedir.

Tasavvufta “sırat köprüsü” adıyla ele alınmaktadır. Sözlükte, “yol, cadde” manalarına gelen “sırat” kavramı, cehennem üzerine kurulmuş yol olup, müminlerin rahatlıkla geçebileceği ancak kafirlerin bu köprü üzerinden cehenneme düşeceği ifade edilmiştir.²⁷⁸ Bu köprü, bir nevi ölüm sonrasında Allah’a iman eden ve günahkâr olmayan kimselerin Allah’a ulaşmak amacıyla geçtikleri köprüdür. Kişinin amel defterinin sonucuna göre bu köprüden geçiş hızı belirlenmektedir.

Sırat köprüsünün “kıldan ince, kılıçtan keskin” şeklinde tasvir edilmesi de dikkat çekici bir husustur. Sırat köprüsünün aynı zamanda tasavvuf ehli için genişleyen ancak cehennem ehli için daralan bir yol olduğu rivayet edilmektedir.²⁷⁹ Zerdüştlükte de sırat köprüsünün bir karşılığı olan “Cinvat Köprüsü” çıkmaktadır. Daha önce iyi ve kötü kavramları bağlamında ele aldığımız başlıkta, Zerdüştlükte de öte dünya kavramının olduğunu görmüştük. Cinvat Köprüsü de ölüm sonrasında kişilerin hesaplarının görülüp, amel defterindeki iyi ya da kötü söz, düşünce ve eylemlerinin karşılığının verildiği yer olarak bilinmektedir. Ahura Mazda’nın uğruna mücadele eden, iyi eylemlerde bulunan kimsenin Cinvat Köprüsü’nden rahatça geçip öte dünya yaşamına ulaşacağı ifade edilmektedir.²⁸⁰ Bir ayrıştırma yeri olarak görülen bu köprüden, günahkârlar, kendi iradeleri doğrultusunda Ahura Mazda’nın yolunu seçmemiş, kendileri için yapılan bu köprüyü adeta yıkmışlar ve sonsuz bir kedere sahip olmuşlardır. Bu ayrışma aynı zamanda evrensel büyük ayrışmaya da atılan ilk adımdır.²⁸¹

Zerdüş mitolojisine göre bu köprü, Dünya’nın ortasında bulunması nedeniyle kozmik bir köprü görevini üstlenmiştir. Bununla beraber burada kötü kişilerin ruhlarının geçtiği sırada köprüünün daraldığı ve “keskin bir bıçağa” dönüştüğü ifade edilmektedir.²⁸² Buraya kadar ifade ettiğimiz her düşüncenin daha önce sırat köprüsünün açıklamasında kullandığımız ifadelerle örtüştüğü açıkça görülmektedir. İki dini öğretilerde aynı işlevde ve aynı şekilde kullanılan bu

²⁷⁸Mustafa Akçay, “Sırat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2009, c.37 s.118.

²⁷⁹Akçay, a.g.e., s.119.

²⁸⁰Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, (Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay.1955), s.67.

²⁸¹Bilgin, a.g.e., s.223.

²⁸²Akyar, a.g.e., s.44.

köprünün, yine iki tarafta da “keskin bıçak/kılıç” şeklinde tasvir edilmesi de bu ortaklığı destekler niteliktedir. Bununla birlikte aynı işlevde kullanılan bu köprülerin cennet ve cehenneme ulaştırıcı bir yol olarak görüldüğü de anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili Avesta’da şu ifadeler yer alır:

“Kadın olsun erkek olsun kim ki senin ey Mazda Ahura, yaşamda en iyi bildiğin şeyleri, Doğru şeyleri yaparsa, (ona) iyi Düşüncenin aracılığıyla Egemenlik (ver). Sana tapınmaya yönelik harekete geçireceğim kişileri, Ayırıcı Köprüsünden geçireceğim.” (Yasna 46/10)²⁸³

Avesta’dan alınan bu bölümde kişinin iyi ve doğru şeyler yapması durumunda “ayırıcı köprü” olan Cinvat Köprüsü’nden geçirileceği açık bir şekilde ifade edilmiştir. Ayırıcı köprü kavramı da kişilerin hesap günü, iyi ve kötü olarak ayrıştırılacağına bir vurgu niteliği taşımaktadır. İyi insanlar için söylenen bu sözlerin yanı sıra kötülerin de bu köprüye geldiklerinde neler yaşayacakları ifade edilmiştir:

“Karapanlar ve Kaviler egemenlikleriyle insanoğlunu hayatı mahfeden kötü eylemlere alıştırdılar. Ayırıcı Köprüsüne geldiklerinde, ruhları ve benlikleri onlara eziyet çektirecektir ve her zaman Yalanın Evinin sakinleri olacaklardır.” (Yasna 46/11)²⁸⁴

Kötü eylemlere sahip olanların ayırıcı köprüye geldiklerinde, ruhlarının eziyet ve ıstırap çekmesinin yanı sıra “yalan evinin sakinleri” ifadesiyle de cehenneme bir vurgu yapılmıştır. Günahları ağır gelen kimse, burada da görüldüğü gibi cehenneme bir düşüş yaşayacaktır. İslamiyet’te de kafirlerin bu köprüye geldiklerinde cehenneme, kızgın alevler içerisine düşeceğine inanılmaktadır. Bununla beraber Kur’an-ı Kerim’de sırat kelimesi, “doğru yol” ile ilişkilendirilerek kullanılmıştır: *“Kim, Allah’a güvenip dayanırsa muhakkak doğru yola (sırat-ı müstakime) iletilmiştir.”* (Al-i İmran 3/10)²⁸⁵

Hem Zerdüştükte hem de tasavvufta karşımıza çıkan köprü motifinin kökenini, Şamanizm ile ilişkilendirebilmek mümkündür. Her iki dini öğretilerde de köprünün iyi olana ulaştırıcı bir işlevi söz konusudur. Şamanizm’de de göğe yükselmek ve böylece tanrıya ulaşmak

²⁸³Avesta, Yasna 46/10

²⁸⁴Avesta, Yasna 46/11

²⁸⁵<https://www.kuranvemeali.com/aliimran-suresi/101-ayeti-meali>

maksadıyla birtakım köprü motiflerinin oluşturulduğu bilinmektedir. Bu köprü motifinden biri de gökkuşağıdır. Gökkuşağı, göğü yere bağlayan bir köprü olarak görülmüş ve çoğunlukla tanrıların köprüsü olarak adlandırılmıştır. Türk dillerinde de aynı zamanda köprü anlamına gelen gökkuşağı, şaman davullarında da görülmektedir.²⁸⁶ Genel bir ifadeyle gökkuşağı, tanrıya ulaşmada ve aynı zamanda dileklerin tanrıya iletilmesinde bir köprü görevi üstlenmektedir. Bunun yanı sıra şamanın, yeraltına inişinde de yine bir köprü motifi söz konusudur.

Şaman yeraltına inişte “üzerinde saç teli kalınlığında bir köprü” bulunan denizle karşılaşır. Buradan geçerken düşecek gibi olur ve bu sırada daha önce köprüden düşmüş şamanların kemiklerine rastlar. Bu köprüden günahkarların geçemeyeceği bilinmektedir.²⁸⁷ Şamanın deniz üzerinde bulunan köprü için kullandığı “saç teli kalınlığı” doğrudan sırat ve Cinvat köprülerinin inceliğini ve bu köprülere yapılan sıfatlandırılmaları hatırlatmaktadır. Bir diğer ortak nokta da köprünün aşağısında bulunan şaman kemiklerinin görülmesi ve bu köprüden günahkarların geçemeyeceğidir. Daha önce de her iki dini öğretilerde açıkça gördüğümüz üzere, köprüden geçiş ancak iyi söz, eylem ve düşünceye sahip olan kimselerin hakkıdır. Günahkâr kimselerin, bu köprü üzerine geldiklerinde aşağıya yani cehennem ateşine düşecekleri bilinmektedir. Bununla birlikte “saç teli kadar dar köprü” ile bir nevi iki kozmos bölge birbirine bağlanmış, bir varlık tarzından bir başka varlık tarzına yani “dirilikten”, “ölülüğe” geçiş simgelenmiştir.²⁸⁸ Bu motifin aynı zamanda şaman duasında da yer aldığını görmekteyiz: “*Dokuz kıl köprü üzerinde yürüyen, dokuz çatallı (kıl köprü)den geçen kamlar evinin kapısı (olan) yer kapanmasın!*”²⁸⁹ Sırat köprüsü kendisine tasavvuf edebiyatı ürünlerinde de yer bulmuştur. Pir Sultan Abdal’ın konuyla ilgili dörtlüğü örnek gösterilebilir:

“Mürşidin nazırı müşkülü seçer

Kâmil olan talib sıratı geçer

Can kuşu kafesten akıbet uçar

Tenden uçan candan rehber isterler” ²⁹⁰

²⁸⁶Mircea Eliade, Şamanizm, (Ankara: İmge Kitabevi,1999), s.162-165.

²⁸⁷Eliade, a.g.e., s.234

²⁸⁸Eliade, a.g.e., s.236.

²⁸⁹Wilhelm Radloff, Türklük ve Şamanlık, (İstanbul: Örgün Yay. 2008), s.438.

²⁹⁰Yağcı, a.g.e., s.122.

Pir Sultan'ın ifadelerinden de yine sırat köprüsünden geçecek kişinin kâmil insan olması gerektiği, yani Allah yoluna kendisini adayan, Allah'la bir olan kişilerin, gûnahtan ve haramdan uzak duran kimselerin ancak bu köprüden geçebileceği vurgulanmaktadır.

Görüldüğü gibi köprü motifi Şamanizm kökenli bir motif olmakla birlikte hem Zerdüştlük'te hem tasavvufta aynı şekilde ve aynı işlevde karşımıza çıkmaktadır. Hem Avesta'da hem de tasavvufi kaynaklarda da kendisine yer edinmiş ve üzerine inanışlar geliştirilen bir motif olmuştur.

3.5. Mithra Gizemleri/Tasavvuf

Hint-İran tanrısı olarak görülen Mithra, sözlük anlamı olarak, “anlaşma ve dostluk” kavramlarını karşılayan bir kelimedir. Pers inancında da Güneş Tanrısı olarak görülen Mithra, aynı zamanda ışığın, adaletin, savaşın ve inancın da bir simgesi olarak görülmektedir.²⁹¹ Bununla birlikte Zerdüş'tün ortaya çıkışından önce İran'da kutsanan ve tapınılan bir tanrı olarak kabul edilmiştir.²⁹²

Zerdüş't dini ortaya çıktıktan sonra yaygınlığını kaybetmiş ancak buna karşılık Avesta'ya geçmiş ve aynı zamanda Ahura Mazda'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak görülmüş, kötülüğün temsilcisi olan Ehrimen'e karşı savaşmıştır.²⁹³ Mithra gizemleri, sadece İran coğrafyasında değil, Mezopotamya'dan Hindistan'a kadar hatta Roma İmparatorluğuna kadar uzanan gizemli bir din olarak kabul görmüş ve bulunduğu bölgede kendisine yoğun taraftarlar edinmiştir.

Sırlarla dolu olan bu dinin ana ögesini, dünyanın yaratılışı bağlamında oluşturulan bir öğreti oluşturmaktadır. Öğretiye göre, Güneş Tanrısı, Mithras'a bir kuzgun yollar ve bununla beraber bir boğayı kurban etmesini ister. Beyaz boğanın öleceği sırada bir aya dönüşmesiyle Mithras'ın pelerininin bir gökyüzüne dönüştüğü görülür. Boğanın kanından ilk buğday tohumları dünyaya yayılır ve yine ondan akan döl ile bütün canlılar oluşur. Gün ve gece farkı ortaya çıkar. Mevsim döngüleri başlar ve böylece zaman yaratılmış olur. Canlıların yaratılmasıyla beraber iyi ve kötünün savaşı da başlamış olur.²⁹⁴

Mithra'nın hem yaratılışa bir gizeme sahip olması hem de kendisine göksel bir tanrısallık atfedilmesi, beraberinde birtakım inanışları da getirmiştir. Özellikle Stoacı felsefe

²⁹¹Dürüşken, a.g.e., s.146.

²⁹²Nimet Yıldırım, İran Edebiyatı, (İstanbul: Pinhan Yay. 2012), s.296-350.

²⁹³Dürüşken, a.g.e., s.147.

²⁹⁴Dürüşken, a.g.e., s.149.

görüşünde hâkim olan, evrenin bir tanrının eseri oluşu ve yine evrenin bütün hareketlerini ve değişimlerini sağlayan bir gücün, gökyüzünün görkemliliğinin nedeninin yine tanrısal bir varlığın dokunuşuyla meydana gelişi, Mithracı gizemleri de etkileyen bir felsefi anlayış olmuştur. Bu düşüncelere göre, yıldızlardan insanlara birer ruh verilmiş ve bir nevi insanın tanrısallıktan bir pay alışı, bütünü bir parçası olduğu kabul edilmiştir.²⁹⁵ Mithra gizemlerinin temel olgusu, insanın kopmuş olan bir parçası olarak Mithra'nın görülmesi ve evrenin kendisinin yine Mithra oluşudur.

Tasavvufi boyutta da bizi daha yakından ilgilendiren ve bu bağlamda inceleme alanı yaratabileceğimiz konu “tanrısal öz” kavramıdır. Öncelikle Stoacı felsefenin de etkileriyle şekillenen bu gizemlerde kabul görülen temel olgu, evrenin üstün bir güç tarafından yönetiliyor olmasıdır. Yine evrendeki her görkemli varlığın da yine tanrısal dokunuşlar bağlamında oluşması söz konusudur. Tasavvufta karşımıza çıkan “seyr ü sülûk” durumuyla bağlantı kurmamız mümkündür. Tanrısal öz kavramıyla, insanın tanrıdan bir pay alışına yer verilmiştir. Tasavvufi anlayışın temelini de oluşturan bu düşünce, varlığın birliğini ve bu varlıkların tek ve mutlak olan tanrının varlığının bir tezahürü, kendi varlığının bir tecellisi olarak meydana gelişi savunulmaktadır.²⁹⁶ Daha açık bir ifadeyle Tanrı, bütün şeylerin mutlak kaynağıdır. Yine Tanrı'nın evreni yaratırken kendi özünü insanda malum etmesi²⁹⁷ Mithracı gizemlerin savunduğu öğretiyi birebir uyuşturmaktadır. Bunun yanı sıra Mithracı öğretilerde bulunan, evrendeki her görkemli varlığın tanrısal dokunuşa sahip olma düşüncesi yine tasavvuftaki sufilerin, her şeyde tanrıyı görmeleriyle, yani suret aleminden mana alemine geçerek her şeyde gizli lütuflar görmelerini hatırlatmaktadır.

Seyr ü sülûk olarak adlandırılan ve sufilerin bu yolculukla, alemde bulunan her varlıkta var olan tevhit sırrına ulaşp, mutlak hakikate beka oluşları²⁹⁸ da yine Mithracı öğretilerin savunduğu düşünceyle benzerlik taşımaktadır. Tasavvufi boyutta mukayeseye konu olacak diğer durum da Mithras gizemlerine girecek kişinin geçmesi gereken aşamalardır. Bilindiği üzere tasavvufta da mutlak hakikate ulaşmak maksadıyla, geçilmesi gereken zorlu bir süreç söz konusudur. Bu süreç, bir nevi kişinin erginlenme aşamasıdır. Tasavvuf ehlinin, bir çile dönemi geçirmesi ve zorluklarla mücadelesi tasavvuf yolunun temel basamakları olarak görülmüştür. Mithra gizemlerinde de benzer bir erginleme aşaması vardır. Bu aşamada gizemlerde üç önemli madde görülmektedir. İşkence, orji ve uyuşturucu. Acı vererek, bedenlerinde ciddi

²⁹⁵Dürüşken, a.g.e. s.152.

²⁹⁶Resul Ay, Anadolu'da Derviş ve Toplum, (İstanbul: Kitap Yayınevi,2008), s.53.

²⁹⁷Ay, a.g.e., s.55.

²⁹⁸Ay, a.g.e., s.68-76.

yaralanmalara sebep olmak, erginlemelerin ortak noktası olarak görülmektedir. Bu uygulamaların işlevi, var olan kişiliği yok ederek, yeni kimlikler kazanmaya hazır hale getirmektir. Mithracılar üzerine yapılan bir araştırmada da “elli gün perhiz, iki gün kamçılanma, yirmi gün karda bekletme” gibi bedensel birtakım uygulamaların söz konusu olduğu görülmektedir.²⁹⁹ Mithras gizemlerine girecek kişinin, “on iki eziyet” durumunu çekmesi gerekmektedir.

Eziyet olarak adlandırılan çile durumunun ilk basamağı oruçtur ve adayın düzenli bir şekilde su içmekten ve yemek yemekten kaçınması gerekmektedir.³⁰⁰ Böylece bir nevi ruhun maddi dünyadan uzak kalışı sağlanmaktadır. Tasavvufta oruç, kişinin nefsini dizginlemek ve savaştırmak için bir araç olarak görülmektedir. Bu durum bir bakıma, maddi olan her türlü şeyden arınmayı gerçekleştirmek amacıyla yapılmaktadır. Mithra gizemlerinde de bir arınma durumunun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Aday maddi dünyayı terk etmek maksadıyla bu uzun oruç dönemini gerçekleştirir. Mithra gizemleri, kişinin oruç tutarak kendisinde istenmeyen şeyleri körelteceğine inanmış ve böylece kişinin kendisini iyiye yönelteceğini savunmuştur.³⁰¹ Fiziksel hazırlıkların yanı sıra, gözlerin bağlanması, karanlık yollarda yürümek, kırbaçlama, yaralama ya da çukura inerek sembolik ölüm gibi eylemler de gerçekleştirilmektedir.³⁰² Sembolik ölüm ve bedene acı çektirme arınarak, yeni bir insanın oluşumunu sembolize etmektedir. Konuyla ilgili ele almamız gereken ve tasavvufla mukayyesini yapabileceğimiz diğer aşama da hakikat ışığını görmek için gerçekleştirilen bir uygulamadır. Aday, kördüğüm atılmış bir ip çözer ve kendisine verilen tacı başına takar. Buradaki maksat maddi dünyanın bağlarından kurtulmaktır. Aday, tacı başında çevirir ve omzuna koyar. Böylece adayın zihninin başından uzaklaştırma durumu gerçekleştirilmeye çalışılır. Kişinin, kendi benine savaşı olarak da ifade edilmektedir.³⁰³

Mithracı gizemlerin temelinde bir savaş durumu söz konusudur. İyi ve kötünün savaşı, kişinin benliği ile zihni arasındaki savaş ya da dış dünyaya açılan bir savaş olarak düşünülebilir. Tasavvufta, Hakk’a ulaşmanın temel şartı, kişinin nefsiyle bir mücadeleye girmesidir. Kişinin tasavvuf yolundaki en büyük düşmanı nefsidir. Tasavvuf yolunun başlangıcında, nefsi ile savaş halinde olmayanların bu yolun kokusunu dahi koklayamayacakları savunulmaktadır.³⁰⁴ Bu nefis mücadelesinde zihnin, zikir ve ibadetle meşgul olması dünyadan

²⁹⁹Burkert, a.g.e., s.166-167.

³⁰⁰Dürüşken, a.g.e., s.146.

³⁰¹Dürüşken, a.g.e., s.156.

³⁰²Kloft, a.g.e., s.81.

³⁰³Dürüşken, a.g.e. s.157.

³⁰⁴Ay, a.g.e., s.88.

uzaklaşarak benliğin dinlemesine ve böylece nefsin köreltmesine yardımcı oluşu söz konusudur. Mithracı öğretilerde de benlik bir düşman, aday da bu düşmanla savaşıp bir asker olarak tasavvur edilmiştir.

Son aşamada aday, yaşamın ve ölümün gizemlerine erişerek bu yolculuğu sonlandırır. Tasavvufta da zorlu aşamalardan geçen mürid, mutlak hakikatin varlığına erişir, fena durumuna gelerek Tanrıda beka olur. Her iki dini yaklaşımda da ana tema, adaya çektilen çile sayesinde nefse yani benliğe açılan savaştır. Dünyevi olandan uzaklaşan adayın arınmayla birlikte, mutlak olana ulaşacağı fikri söz konusudur.

4. ŞAMANİZM VE TASAVVUF

4.1. Eski Türk İnançları ve Tasavvuf İlişkisi

Tasavvufun, bünyesinde birçok dini yaklaşımın izlerini barındırdığı ve bu çerçevede şekillendiği bilinmektedir. İslam tasavvufunun temel kaynakları incelendiğinde, bu izlerin derin etkileri açıkça görülmektedir. Eski toplumlardan bu yana, Türkler içerisinde girdiği toplumlarla etkileşim ve temas içerisinde olmuştur. İslamiyet öncesi inanç sistemlerine bağlı kültürlerin ve ritlerin, İslamiyet'in kabulüyle beraber tam anlamıyla unutulmadığı, bu uygulama ve inanışların kendilerini özellikle Alevi ve Bektaşî inançlarında tekrar ettiği görülmektedir.

Şamanizm bağlamında açıklanan birçok uygulama ve ritüelleri, tasavvufun temel kaynaklarından olan menakıpnameler içerisinde görmek mümkündür. Aynı zamanda şamanların yapmış olduğu bazı uygulamalar da dervişler tarafından üstlenilmiştir. Tüm bu ortaklıklardan önce temel düşünce, Şamanizm'in din bilgisi çerçevesinde ayinleri yapan uygulayan ve yol gösterici bir yanı olması da tasavvufla birbirini tamamladığını gösteren diğer noktadır. Eski Türk inanışları çerçevesinde ele alacağımız birçok kültürün de tasavvufa köprü görevi gördüğü açıktır.

4.2. Gök Tanrı

Bu aşamada ele alınması gereken en temel inanç elbette "Gök Tanrı" inancıdır. Göğün yüksekliği, sonsuzluğu ve ulaşılmazlığı ilkel insanın göğü kutsallaştırmasına ve ona yücelik atfetmesine yol açmıştır. Türkler, Tanrı sözcüğü için "kök" yani "gök" ifadelerini kullanmış ve bir nevi tanrı vasfı yüklemişlerdir. Orta Asya toplumlarında, Gök Tanrı her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilmiştir. Tüm evrene hükmeden ve insanlar arasında ki dengeyi sağlayan yine Gök Tanrı'dır.³⁰⁵

³⁰⁵Ocak, Alevi... a.g.e., s.66.

Ulu ve soyut bir tanrı inancına sahip olan Türkler, onu gökte tasavvur ediyorlardı.³⁰⁶ Aşkınlığı ve yüceliğiyle ilkel toplumları etkileyen gökyüzünün, bu denli düşünülmesi olağandır. Yüceliğin simgesi olan gök, tüm inançlarda evreni yaratan, toprağa bereketini veren göksel bir varlıktır. Gökyüzünde meydana gelen birtakım olaylara farklı anlamlar yükleyen arkaik toplum insanları, göğün yağdırdığı yağmurla ya da şimşegin çakmasıyla göğü aşkın bir güç ve sonsuz kudret sahibi olarak görmüşlerdir.

Göğün bu denli kutsal kabul edilmesi beraberinde gökyüzü cisimlerine de kutsallık atfedilmesine sebep olmuştur. Gökyüzü, mitsel bir varlık olarak gökle beraber ele alınan dini bir yaklaşım haline gelmiştir. Gök Tanrı için ifade edilen “yüce olmak” ve “yükseklerde bulunmak” tabirleri de dinsel boyutta kudretli ve kutsal olmakla eşdeğer olarak görülmüştür.³⁰⁷ Gök Tanrı inancına göre, olup biten her şeyi bilen, gözeten ve bir yüceliğe sahip olan üstün gücün mekânı gökyüzüdür. Türk kültüründe karşımıza çıkan “kut anlayışı” da bu bağlamda hakanlara bu yetkinin gökten verildiği düşüncesini beraberinde getirmiştir.

Gök kelimesi, bir renk anlamına gelmekle birlikte aynı zamanda tanrı kelimesinin de karşılığıdır. Tanrı kelimesinin, kök anlamında kullanılması bir nevi enginlik, yücelik ve büyüklük sıfatlarıyla ilişkilendirilmiştir.³⁰⁸ Orhun Abidelerinde de gök tanrı kavramı göğün kendisiyle ilişkilendirilmiş ancak zamanla maddi olmaktan çıkarak soyut bir unsur haline gelmiştir.³⁰⁹ Vasfi Babacan konuyla ilgili şu ifadelerle yer verir:

*“Orhun Abidelerindeki “Tengri-teg Tengri” ifadesi “Tanrıya benzer Tanrı” şeklinde de anlaşılmaktadır. Bu, bir anlamda İslamiyet’teki “Vacibü’l-vücut” nazariyesinin karşılığıdır. Buna göre Allah’ın şeklini ve biçimini bilen yoktur.”*³¹⁰

Vasfi Babacan’ın ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, İslamiyet öncesinde oluşturulan tanrı mefhumu, İslamiyet’le birlikte ortaya çıkan tanrı kavramının temelini oluşturan önemli bir etkidir. Yine Gök Tanrı inancında karşılaşılan, her şeyi bilen, gözeten ve yücelik atfedilen Gök Tanrı, İslamiyet’in kabul ettiği ve kendisine benzer vasıfların yüklendiği tanrı kavramıyla

³⁰⁶Artun, Dini... a.g.e., s.25.

³⁰⁷Eliade, Dinler... a.g.e., s.62.

³⁰⁸Hikmet Tanyu, İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), s.15.

³⁰⁹Ocak, Alevi... a.g.e., s.68.

³¹⁰Babacan, a.g.e., s.31.

örtüşmektedir. Bununla birlikte tasavvufta, ellerin göğe açılarak dua edilmesi, tanrının tıpkı Gök Tanrı inancında olduğu gibi gökyüzünde tasavvur edilmesinin bir diğer örneğidir.

Orta Asya’da görülen Gök-Yer ikiciliği söz konusudur. Bu durumun, Bektaşî geleneğinde de bulunduğunu görmekteyiz. Konuyla ilgili *Makalatı Erbain*’de şu ifadeler yer alır:

“Bir niceler dedi anadürür asl

Atanın oldu bu kavlin muradı

Ana asıl, ata köktür (göktür) Ulular

Zire her nesnenin tohumudur

Tohum çün yire düştü kök tutar bul

Özün kim bildireler ol kişiye”

Bu Makalat, eski Türk dininin kozmogonisinin, İslam inancı içinde görüldüğünü göstermektedir.³¹¹

4.3. Atalar Kültü

Eski Türk inançlarının tasavvuf boyutuna olan etkilerini incelerken ele alınması gereken bir diğer kült de atalar kültürüdür. Atalar kültürü, ilkel toplumlardan bu yana Türkler içerisinde kabul edilen ve kendisine en yaygın şekilde uygulama alanı bulan kültürlerden biridir.

Ata kültürü genel anlamda, ölmüş atalara karşı duyulan saygı ve minnetten ötürü onların ruhlarını memnun etmek adına kanlı ya da kansız kurban verilen bir inanış olarak ifade edilebilir. Ata kültürünün temelinde, kutsal kabul edilen ve saygı duyulan kimsenin öldükten sonra da bağlı bulunduğu kavmi, her türlü kötülüğe karşı koruduğu ve ruhlarının yok olmadığı inancı yatmaktadır. Bu inancın temelinde, insanın ölümle birlikte bedenini kaybettiğinin ancak manevi varlığının dünya üzerinde bulunduğunun düşüncesi yatmaktadır. Bazı mistik güçlere sahip olan kimselerin, ölümlerinden sonra da bu yeteneklerini kaybetmediği bilinmektedir.³¹² Bu olağanüstü güçlere sahip olan ata ruhunun, yardıma ihtiyacı olan kimselere yardım edeceği düşüncesi söz konusudur. Bundan dolayıdır ki ataların mezarları, eşyaları kutsal olarak kabul edilmiş ve yine ata ruhlarına bağlı kurbanlar sunularak ruhları memnun edilmek istenmiştir.³¹³

³¹¹Ülken, Anadolu... a.g.e., s.10.

³¹²Artun, Dini... a.g.e., s.38.

³¹³Artun, Türk... a.g.e., s.135.

Bunun yanı sıra atalar, dinsel ve toplumsal örf ve adetlerin koruyucuları olarak görülmüştür.³¹⁴ Toplum ve inançla ilişkilendirilen bu kültün, ruhunu memnun etmek bu bakımdan önem arz etmektedir.

Kötülüklerden korunmak, bereketi sağlamak gibi birtakım sebeplerden ötürü başvurulmuş bu inancın, İslamiyet’le beraber karşımıza “evliya-veli” kültü olarak çıktığını görmekteyiz. Evliya kültünün temelini oluşturan atalar kültü, yatırların, türbelerin birer kült merkezi haline gelmelerine yol açmıştır. Ata kültürüne sahip kimsenin, birtakım mistik özelliklere sahip olduğunu ifade etmiştik. İslamiyet’le birlikte karşımıza çıkan “evliya-veli” olarak adlandırılan kimselerin de keramet sahibi kimseler olduğu ifade edilmektedir. Konuyla ilgili Erman Artun’un sözleri şu şekildedir:

*“Türklerin, İslamiyet’i kabul etmesinden sonra da halkın yatırlara gidip dua etmesi, şifa dilemesi, niyaz etmesi, Allah’ın sevgili kulları olan, Allah’a sözü ile nazı geçebilen evliyanın yardımını dilenerek” şeklinde açıklanmaya çalışılmıştır.”*³¹⁵

Evliya-veli kültü genel bir ifadeyle *“Tanrıya yakın kabul edilen bir şahsiyetin herhangi bir konuda sağ veya ölü iken yardımının dokunacağına inanılması ve bunu temin için ritüel yollara başvurulması”*³¹⁶ Atalar kültürünün açıklamasını yaparken bu ruhların toplumsal ve dinsel koruyucular olduğundan söz etmiştik. Veli-evliya kültürünün de tıpkı atalar kültüründe olduğu gibi, halkın birtakım toplumsal ve psikolojik ihtiyaçlarının giderilmesinde ana rolü üstlendiklerini söylemek mümkündür.

Evliya-veli kültürünün, şamanistik dönemlere dayandığı aşıkardır. İlkel toplumlardan bu yana dileklerin kabulü, hastalıkların şifası, bereket gibi unsurların sağlanması için ata ruhunu memnun etmek ve ona kurbanlar sunmak, bu isteklerin gerçekleşebileceği inancını doğurmuştur. Tıpkı atalar kültüründe olduğu gibi evliya-veli kültüründe de benzer inanç durumları söz konusudur. İslamiyet’le birlikte ortaya çıkan çeşitli tarikatlara mensup şahsiyetler, şamanistik dönemlerde ortaya çıkan atalar kültürünün şekil değiştirmiş hali olarak görülmektedir. Tarikatların yayılmasıyla ortaya çıkan bu veli ya da evliyaların ölümleriyle, mezarları türbe halini almış ve bu mekanlar kutsal kabul edilerek burada yatan ulu şahsın ruhunun, yardıma ihtiyacı olanlara yardım edeceği inancı şekillenmiştir. Burada yatan şahsın Allah’ın sevgili kulu

³¹⁴Sedat Veyis Örnek, İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane, (İstanbul: Gerçek Yay.1988), s.95.

³¹⁵Artun, Türk... a.g.e., s.39.

³¹⁶Ahmet Yaşar Ocak, Kültür Kaynağı Olarak Menakıbnameler, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), s.6.

olarak görülmesi, edilen duaların ve dilenen dileklerin kabulü için “onun yüzü suyu hürmetine” şeklinde dua edilme inancını ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte bu ruhun, kutsallığından yararlanmak için türbelerin bulunduğu bahçeden, toprak yutmak ya da vücuda sürmek gibi birtakım uygulama ve inançlar şekillenmiştir.

Beraberinde birtakım ritüelleri de getiren bu inanış bağlamında en yaygın minnet etme şekli bu ulu ruha kurban verilmesidir. Daha çok Anadolu’da karşılaşılan ve ülke çapında şöhret bulmuş veliler: “Hacı Bektaş, Mevlâna, Yunus Emre, Ahi Evren” gibi yüce şahsiyetler olmakla birlikte Anadolu’nun her yanında tespit edilen “Nohutlu Baba, Çamlık Baba, Çınar Dede” gibi isimlerle anılan veli mezarları mevcuttur.³¹⁷

Günümüzde dahi hala Anadolu’da varlığını sürdüren bu inanış, halkın birtakım istekleri doğrultusunda yardım dileyerek, onların ruhlarından medet umduğu tekkeler, türbeler, evliya mezarları mevcuttur. Atalar kültürünün, İslamiyet’le yerini evliya, “Geyikli Baba” şeklinde adlandırılan türbe ve ziyaret yerlerine bıraktığını görmekteyiz.

4.4.Tabiat Kültleri

4.4.1. Dağ ve Tepe Kültü

İlkel toplumlardan bu yana inanç motifi olan dağlar ya da tepeler her zaman kutsal kabul edilen, yer kültürü haline getirilen bir motiftir. Dağlar, çağlar boyunca insanoğlunun gerek büyüklüğünden kaynaklı gerekse gökyüzüne yakın oluşu sebebiyle kendisine korkuyla karışık saygı duyulmasına yol açmıştır. Dağın ulaşılmaz oluşuyla beraber, insanın karşında kendisini güçsüz ve aciz hissetmesi, dağın yine insanlara sığınma yeri oluşu, kutsallaştırılmasındaki diğer etkidir.

İlkel toplumlar, doğada bulunan her varlığın içerisinde gizli bir ruhun olduğunu düşünmüşlerdir. Dağında yüce bir ruha sahip olduğuna inanan insanoğlu, dağ kültürüyle beraber birtakım inanç ve uygulamaların da ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Dağın yüksekliği, tanrıya en yakın nokta şeklinde düşünülmüş ve axis mundi’yi oluşturan, gök kubbeyi ayakta tutan direkler olarak nitelendirilmiştir.³¹⁸ Dağlar aynı zamanda kozmik üçlü olarak adlandırılan gök-yer-yeraltını birleştiren bir unsurdur. Dağların, tanrının mekânı olarak ele alınması, bu inancı Gök-Tanrı inancıyla birleştirmiştir. Eski Türklerde kutsal olarak kabul edilen bu

³¹⁷Ocak, Kültür... a.g.e., s.19-23.

³¹⁸Muharrem Kaya, Mitolojiden Efsaneye, (İstanbul: Bağlam Yay. 2015), s.118.

dağlarda Gök-Tanrı'ya kurbanlar verildiği bilinmektedir.³¹⁹ Gök-Tanrı'ya verilen bu kurbanlar bir nevi dağın ruhuna koruyuculuk vasfının yüklenmesine yol açmıştır.

Dağların aynı zamanda ata ruhlarının toplandığı kutsal mekanlar olarak kabul edilmeleri³²⁰ bu ata ruhlarının, dağın etrafındaki yerleşim yerlerini koruyacağına dair inanışları da şekillendirmiştir. Ayrıca, Türklerin tanrıya ulaşmalarındaki en önemli konum görevini üstlenen dağlar, birçok dinde de Allah ve peygamberin buluşma noktası olarak görülmüştür.³²¹ Dağların birçok toplumda da kutsal kabul edildiği bilinmektedir. Gerek Yunanlıların Olimpos'u, gerek eski Türklerin Ötüken'i gerekse İslam milletlerinin Kaf Dağı³²² her dönem içerisinde dağa yüklenen kutsallığın örnekleridir. Bununla birlikte Bahaeddin Ögel, Oğuzların dağlara karşı duydukları kutsallığı şu şekilde ifade eder:

*“Oğuzlar dağlarla konuşurlar, dağlara dua ve beddua ederler, dağların yaşlanıp yıkılmasından korkarlar, dağlardan esenlik dileyip geçit vermesini isterler.”*³²³

Yukarıda ifade edilen sözlerden anlaşılabacağı üzere, birçok toplum dağlara benzer kutsiyet yüklemiş, dağları adeta yüce bir ruh şeklinde ele almışlardır. Bu tarz inançlar, beraberinde dağlara yapılan kurban ritüellerini getirmiştir. Pertev Nail Boratav, dağlarla ilgili inanışları anlattığı bir bölümde, Ağrı Dağı'nın, Nuh'un gemisinin konduğu yer ve gemideki insanların bekleme yeri oluşuyla kutsal kabul edildiğini dile getirir. Bununla birlikte, Bingöl Dağları'nda ab-ı hayat kaynağının bulunması da yine dağa yüklenen kutsallık bakımından önemli örnekler içerisindedir.³²⁴ Görüldüğü gibi gerek toplumsal inanışlarda gerekse birçok masalsı ya da efsanevi olayda dağ varlığıyla kendisini kutsallaştırmıştır.

Şamanların da dualarında zaman zaman dağların ruhlarından bahsedildiği bilinmektedir. Altaylı Şamanistler, dağın ruhu için yaptıkları ayinlerde ve söyledikleri ilahilerde “Mukaddes büyük dağım” ifadesiyle başlamış ve şu şekilde devam etmişlerdir:

*“Bu kurbanım, Mukaddes Altay'a ulaşsın! Yargı yerine biriksin! Bereket, refah verecek mi (Kurbanımız) her engeli aşarak büyük Altay'a ulaşsın!”*³²⁵

³¹⁹İnan, a.g.e., 49.

³²⁰Kaya, a.g.e., s.118.

³²¹Mehmet Özdemir, “Türk Kültüründe Dağ Kültü ve Bir Yüce Dağ: Halbaba” *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013: S.9 s.143.

³²²Ocak, Alevi... a.g.e., s.114.

³²³Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. 1995), c.2 s.441.

³²⁴Pertev Nail Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru*, (Ankara: Bilgesu Yay. 2016), s.58.

³²⁵Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973), s.31.

Dağın ruhuna verilen kurbanla beraber, bu ruhun topluma bereket getirdiğini ve yine sorunları ve engelleri aşmada bir araç olarak görüldüğünün açıkça ifadesidir. Buraya kadar dağ motifinin ilkel toplumlardan bu yana kutsal kabul edilen ve kendisine kurbanlar sunularak, Gök-Tanrı'ya ulaşmada bir merdiven görevi gördüğünü, dünyanın merkezi olarak kabul edilerek kozmik yapıyı oluşturduğunu örneklerle açıklamaya çalıştık. Çalışmamızın asıl konusunu ilgilendiren diğer bölüm, mitolojik bir unsur olarak ele alınan dağ motifinin, tasavvufa nasıl yansıdığı ve nasıl kabul görüldüğüdür.

Dağ kültürünün tasavvufi boyutta evliya kültürüyle birleştiğini görmekteyiz. Türklerin, Anadolu'ya yerleşmesiyle birlikte burada bulunan bazı dağ ve tepeler mübarek mekanlar olarak görülmüş ve özellikle Alevi Bektaşî zümreler tarafından da önem arz eden mekanlar olmuşlardır.³²⁶ İfade edilen dağlar, gerçek manada dağ olmaksızın yüksek tepelerdir. Bu tepelerin üzerlerinde bulunan yatırlar, bu mekanların kutsallaştırılmasına yol açmıştır. Bu yatırlar nedeniyle tepelere atfedilen kutsallık, beraberinde buralara yapılan ziyaretleri, sunulan adakları genel bir ifadeyle kült merasimlerinin icra edildiği mekanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.³²⁷ Evliya kültürüyle birleşmesine neden olan durum, burada yatan kişilerin “yüzü suyu hürmetine” rituel uygulamaların gerçekleştirilmesi ve bu bağlamda dua ve isteklerde bulunulmasıdır.

Dağ ve tepeler yüzyıllardır Anadolu'da kimliği meçhul evliyaların mezar ve türbeleriyle donatılmıştır. Bu konu birçok evliya menkıbelerine de konu olmuştur.³²⁸ Özellikle Bektaşî menkıbelerinde, sürekli Arafat Dağı'ndan bahsedildiği görülmektedir.

*“Hacı Bektaş Sulucakaraöyük'e geldiği zaman, köye yakın olan
bu tepeye çıkmış oradaki bir mağarayı kendine devamlı inziva
yeri olarak seçmiştir.*

*Vilayetname-i Hacım Sultan'da Hacım'ın daima yüksek tepeler
üzerinde ibadet ve riyazatta bulunduğu belirtilir.”*³²⁹

Verilen iki menakıpname örneğinde de dikkat çeken durum, dağ ya da tepe olarak adlandırılan bu mekanların, ibadet ve riyazet mekanları olarak kabul görmesidir. Bu durum, eski Türklerde karşımıza çıkan, dağlara yapılan dua ve ibadet uygulamalarını hatırlatmaktadır. İlkel

³²⁶Abdülkadir İnan, “Eski Türkler'de Dağ Kültü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1993, c.8 s.402.

³²⁷Ocak, Alevi... a.g.e., s.120.

³²⁸İnan, Eski... a.g.e., s.402.

³²⁹Ocak, Alevi... a.g.e., s.114.

toplumlardan bu yana dağ, kült haline getirilen bir varlıktır. Bununla birlikte özellikle Kızılbaşlar tarafından, kutsal olarak kabul edilen Bingöl Dağları, ritüellerin devamı bakımından önem arz etmektedir. Bu dağlar üzerinde bulunan Kaşkar Tepesi, her yıl yaz aylarında çeşitli gruplar halinde çıkılan ve tepeye adaklar sunulan, dualar edilen kutsal mekân olarak kabul edilmiştir.³³⁰

Görüldüğü üzere, gruplar halinde yapılan bu rituel uygulamalar eski Türklerden kalma birçok izi bünyesinde barındırmaktadır. Yine konuyla ilgili ilgi çekici bir diğer uygulamada Tahtacılar aittir. Kaz dağlarıyla ilişkilendirilen bir anlatıya göre “*çevre köylerinden birinde yaşamış, iftiraya uğradığı için babası ile yurdunu bırakıp dağlara sığınmış evliya Sarı Kız’ın göttüğü kazalardan bu adı almış.*”³³¹ Sarı Kız’ın Kaz Dağları başında can verdiği anlatılmaktadır. Bunun içindir ki Alevi Tahtacılar, her yıl ağustos ayında bu dağa gelerek Sarı Kız’ın mekanını ziyaret eder, onun ruhuna kurbanlar kesip birtakım törenler düzenlerler.³³²

Sonuç olarak, dağ ilkel zamanlardan bu yana, çeşitli toplumlarda kült haline getirilen ve Türklerin, Anadolu’ya yerleşmesiyle birlikte evliya kültürüyle birlikte ele alınan bir kült haline gelmiştir. Şaman ayinlerinden, Alevi Bektaşî menkıbelerine kadar benzer ritüel ve uygulamalarla devam eden önemli kült unsurlarındandır. Bu durum, tasavvufla mitoloji ilişkisinin göstergesidir.

4.4.2. Taş ve Kaya Kültü

Arkaik toplumlardan itibaren, insanoğlu tabiatta var olan her bir nesneyi canlı olarak kabul etmiş ve bu nesnelerin bir ruha sahip olduklarına inanmışlardır. İlkel toplum insanı dağları, suları, ağaçları, taş ve kayaları canlı bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Bununla beraber, bu nesneleri bir kült haline getirerek kutsal kabul etmişlerdir.

Animistik inanış esasına dayanan bu düşünce sistemi, genel bir ifadeyle canlı, cansız her türlü unsurun bir ruha sahip olduğuna inanmaktır. Taş ve kaya ruhunun da bu bağlamda ilkel toplumlarda kudretli bir güce sahip olduğu düşüncesi, bu nesnelere dini boyutta bir bağlılığın oluşturulmasına yol açmıştır. Taş ve kayaların dini ibadet mevzuu yapılması animizle birlikte fetişizm düşüncesini de beraberinde getirmiştir.³³³

³³⁰Ocak, Alevi... a.g.e., s.120.

³³¹Boratav, a.g.e., s.59.

³³²Boratav, a.g.e., s.60.

³³³Hikmet Tanyu, Türklerde Taşla İlgili İnançlar, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), s.21.

Taş ve kayanın dışarıdan sert ve kırılmaz olarak görünüşü, insanoğlunun kendi varlığını sorgulamasına ve bu nesneler karşısında kendisini güçsüz ve kırılğan hissetmesine sebep olmuştur. Bu hissiyat içerisine giren ilkel tohum insanı, taşlara ebedi bir güç vasfı yükleyerek taşlara saygı duyulmasının ve kutsal kabul edilmesinin gerekliliğine inanmıştır. Bu taşlar, kimi zaman büyü, dilek, kar ya da yağmur yağdırmak gibi toplum ihtiyaçları karşısında, kutsanan olağanüstü özellikler yüklenen, taşlar olmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta inanların, taşlara sadece taş mahiyetinde oldukları için tapmaları değildir. Bu taşlar ya da kayalar içinde, tanrıların veya ataların ruhlarının bulunduğu inanılması tapım aracı olarak kabul edilmesine yol açmıştır.³³⁴

Eliade'nin de ifade ettiği gibi taşlar kendi başlarına bir tapınma aracı değildir, onların tapınma aracı olarak görülmesinin asıl nedeni, taşta var olan ruh ve bu bağlamda onların kutsallaştırılmasına neden olan simgeselliktir.³³⁵ Bu durum, bir nevi ataya saygı duyma ya da ona tapınma olgusudur. Kayaların içlerindeki tözlerin oluşumundaki ana etkidir.³³⁶ Bu tözler, yukarıda bahsedildiği üzere büyü yapma, nazardan korunma ya da uğur getireceğine inanma gibi inançların şekillenmesine de yol açmıştır. Genel ifadeyle ata kültürünü de içerisinde barındıran taş ve kaya kültürleri, neredeyse her toplumda bulunan ve birtakım inanışlar çerçevesinde şekillenen, kutsal unsur olarak görülmüştür.

Türk toplumlarında taşla yüklenen en bilindik kutsiyet yağmur yağdıracağına inandıkları “yada taşı”dır. Bir inanca göre Türk Tanrısı, Türklere “yada” adı verilen bir taş hediye etmiştir. Bu taşla istenildiği zaman kar, yağmur ya da fırtına gibi göksel olaylar gerçekleştirilmiştir. Yada taşı, hem şamanların hem de büyük Türk komutanlarının ellerinde bulunan, yardımcı bir ruha sahip olan taş olarak kutsallaştırılmıştır. İslami kaynaklarda dahi geçen bu taş, “yağmur taşı” olarak ifade edilmiştir.³³⁷ Şamanların yağmur yağdırmak için bu taşı kullanırken başının açık ve saçlarının çözükle bir şekilde olması gerekmektedir. Hz. Peygamberin de yağmurun yağması için ettiği dua sırasında itibasını ters giydiği bilinmektedir. Yağmur namazında da imam, giysisini ters giymelidir.³³⁸ Var olan durumu tersine çevirme olarak ifade edebileceğimiz bu durum da benzerlik içerisindedir. Bu işlevin yanı sıra, bazı olağanüstü taşlar farklı kullanım şekillerine sahiptir bunlara, kutsal taşın ziyareti ya da çevresinde dolanma, taşı öpme, vücuda

³³⁴Örnek, a.g.e., s.101.

³³⁵Eliade, Dinler... a.g.e., s.222-225.

³³⁶Yaşar Çoruhlu, Türk Mitolojisinin Ana Hatları, (İstanbul: Kabalcı Yay.2000), s.57.

³³⁷İnan, Tarihte... a.g.e., s.160-161.

³³⁸Şerafeddin Yaltkaya, Eski Türk Ananelerinin Bazı Dini Müesseselere Tesiri, (İstanbul: Devlet Basımevi,1937), s.7.

sürme, ağızda tutma, muska olarak boyunda taşıma, suya atma gibi örnekler gösterilebilir.³³⁹ İfade edilen her uygulamada görüldüğü üzere, bir temas durumu söz konusudur. Temas büyüsü olarak da nitelendirebileceğimiz bu durum, bir nevi enerji akışı olarak ifade edilebilir. Taşa temasla kişinin içindeki kötü ruhların, enerjisi taşa aktararak, şifalanma durumunun gerçekleşeceğine inanılır. Buraya kadar eski toplumlarda daha çok görülen ve kendisine inanış bağlamında uygulama alanı yaratan taş ve kaya kültürünü incelemeye çalıştık. Taşlara verilen kutsallığın tasavvufta da kendisine yer edindiğini görmekteyiz. Özellikle, Bektaşî menakıpnamelerinde görülen bu inancın, genellikle evliya kültürüyle birlikte ele alındığı görülmektedir.

Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli’de karşımıza çıkan bu kült, farklı inanışlar bağlamında şekillenmiştir. Hacı Bektaş’ın evliyalardan olduğunu ispatlamak amacıyla bir kayayı bıçakla ikiye böldüğü ifade edilmektedir. Bir başka menkıbede ise Hacı Bektaş’ın kızıl bir kayaya binerek Seyyid Mahmud Hayrani’yi karşılamaya çıktığı ve kayayı yürüttüğü anlatılmaktadır. Bu kızıl kaya, bugün Bektaşî ve Kızılbaşlar tarafından gerçekten yürütüldüğüne inanılan ve kayadaki oyuk içinde kırk gün halvete girilen bir kaya olmuştur.³⁴⁰

Yukarıda örneklenen menakıpnamelerde kaya kültürü ile ata kültürünün diğer ifadeyle evliya kültürünün birleştiği görülmektedir. Kayaya temas eden Hacı Bektaş’ın gücünün, bu kayada var olacağı düşüncesi özellikle, Alevi Bektaşilerde inanılan ve tapım, ziyaret unsuru olarak şekillenen bir unsur olmasına yol açmıştır. Bununla birlikte, dualarla ziyaret edilen bu taş ve kayaların manevi bir gücü içinde taşınmasıyla fayda sağlayıcı bir işlevinin olması da bu taşlara adeta ermişlik vasfı yüklendiğini göstermiştir. Evliya ve türbe ziyaretlerindeki amaçların, bu sefer de taşın manevi gücüne yüklendiği ve Hacı Bektaş’ın menakıpnamesinde olduğu gibi taş ve evliya kültürünün birleştiğini görmek mümkündür.

Eski toplumlarda görülen taşları kutsama durumu, en yaygın şekilde Anadolu’da yer alan Sünni ve Kızılbaş kesimlerinde görülmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, takdis edilen taşlarla ilgili şu bilgileri verir:

“Kırıkkale’nin Hasandede Köyü’ndeki camiinin duvarına yerleştirilmiş olan irice bir ta bölge Kızılbaşları tarafından ziyaret edilip büyük bir saygıyla takdis olunmaktadır. Dersim

³³⁹Tanyu, Türklerde... a.g.e., s.185-190.

³⁴⁰Ocak, Alevi... a.g.e., s.122.

*Kızılbaşları, sabahleyin güneşin ilk ışıklarının vurduğu kayaları
öpme ve bunların kutlu olduğuna inanmaktadırlar.”*³⁴¹

Görüldüğü gibi günümüz toplumlarında da taş kutsanan ve adeta bir ibadet nesnesi olarak görülmektedir. Dersim Kızılbaşlarında görülen, “kayayı öpme” durumu da temas büyüsünü anımsatmaktadır. Kaya öpülerek, buradaki ruhun gücünün, insana geçmesi, kötü ruhlardan arınma durumunun gerçekleşmesi söz konusudur. Bununla beraber, Anadolu’nun hemen hemen her yerinde Hz. Ali’nin atının ayak izlerinin oluşu ve bundan dolayı kutsal kabul edilen birçok taş ve kayanın olduğu bilinmektedir. Çevredeki halk, kayaları ziyaret ederek adaklar adar, kurbanlar sunar ve çeşitli dileklerin gerçekleşmesi için dualarda bulunurlar. Ayak iziyle bağdaştırılan bir diğer menakıpname de Hacı Bektaş’ın evliya odlüğünü kanıtlamak için bir kayayı ayaklarıyla hamur gibi yoğurmasıdır. Hamurkaya olarak adlandırılan bu kayada, Hacı Bektaş’ın ayak izinin olduğuna inanılır.³⁴² Ayak izi motifi sadece Türkler arasında kabul görülen bir kaya kültü değildir. Benzer bir olayın Budizm’de de karşımıza çıktığını görmekteyiz. Budizm’de de Buda’nın kayalarda bulunan ayak izlerine karşı, saygı ve kutsiyette bulundukları bilinmektedir.³⁴³

Sonuç olarak, taş ve kaya kültü, ilkel toplumlardan günümüze kadar geliştirilen inançların bir yansıması olarak görülmektedir. İlkel toplumlarda, animistik bir inanış çerçevesinde ele alınan bu kültürün, tasavvufta da menakıpnamlar içerisinde kendisine yer edindiğini görmek, eski inançların günümüz dini düşüncelerini şekillendirmede ana rolü üstlendiğini söylememize olanak sağlamıştır.

4.5. Şamanizm ve Tasavvuf

Şamanizm, ilkel zamanlardan bugüne, Türkler tarafından kabul görülen ve şaman ya da kam adı verilen kimseler tarafından uygulanan bir inanç sistemidir. Şamanizm, Türklerin yaşantılarını derinden etkileyen ve dünyaya bakış açılarını şekillendiren, dini bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Şamanizm’in inanç ve uygulamaları, Türklerin çeşitli dini inanç sistemlerini kabul etmelerine karşılık, tamamen yok olmamış, aksine kabul edilen her dini inanç sistemi üzerinde etkili olmuştur. Daha genel ifadeyle Şamanizm, “*tanrılar, ruhlar ve insanlar arasında ilişki sağlayan bir sistem ve tekniktir.*”³⁴⁴ Sedat Veyis Örnek, Şamanizm’i şu ifadelerle tanımlar:

³⁴¹Ocak, Alevi... a.g.e., s.125.

³⁴²Ocak, Alevi... a.g.e. s.125-126.

³⁴³Tanyu, Türklerde... a.g.e., s.24.

³⁴⁴Çoruhlu, a.g.e., s.15.

*“Şamanizm, trans durumuna geçebilme yeteneğindeki kimselerin, yani şamanların, doğaüstü varlıklarla ilişkiler kurarak onların güçlerine sahip olmalarından; bunları toplum adına kullanmalarından ve bu amaçla yapılan dinsel-büyüsel pratik ve törenlerden ibarettir.”*³⁴⁵

Şamanizm’in temelinde yatan doğaüstü varlıklarla ilişkiler kurma durumu, iyi ve kötü varlıklar arasında bağlantı kurarak, insan ve doğa ilişkisi çerçevesinde birlik oluşturma düşüncesidir. Tasavvuf düşüncesi ise, tek yaratıcı olan Allah’ın ve evrenin var oluşunu vahdet-i vücud anlayışı bağlamında açıklayan dini felsefi bir sistemdir. İslamiyet’in esaslarını ilke edinen tasavvuf, ilahi konulardan, gündelik uğraşlara kadar her türlü konuyu kendi içerisinde yorumlar.³⁴⁶ Tasavvuf, aslında nefis ve kalbin eğitilmesi, onun Allah mertebesine ulaşmasıdır. Bu bağlamda tasavvufun asıl konusu insandır. Tasavvuf, insanın Allah’a ulaşmasındaki bütün engelleri kaldırmayı amaçlar. Tasavvuf yoluna giren ve bu yol doğrultusunda hayatlarını şekillendiren kişiler genellikle “derviş, sufi, veli, mürid” gibi isimlerle adlandırılmaktadır. Toplumun yaşam tarzını belirleyen, onu iyiye ve mutlak hakikate ulaştırmayı amaçlayan bir yoldur.

Çalışmamızda detaylıca incelemeye çalıştığımız tasavvuf, oluşum bakımından, önceki dini inanç sistemleriyle benzerlik içerisindedir. Antik Yunan’dan, Hint ve Budizm’e ve Şamanizm’e kadar aralarında türlü benzerlikler bulunan bir inanç sistemidir. Bu benzerlikleri çalışmamızın önceki aşamalarında detaylıca inceleme çalıştık. Bu aşamada, tasavvuf ve Şamanizm arasındaki ortak noktaların yanı sıra değişim ve dönüşümlerini incelemeye çalışacağız. Toplumların yaşayış şekillerinde, uzun zaman etkiler yaratan bu iki inanç sistemi, zamanla bazı dönüşümler yaşamıştır. Özellikle Barak Baba örneği, sufiliğin, Şamanizm’den etkilendiğini gösteren önemli bir kaynaktır. Bunların en açık örneği şamanların boynuzlu başlıklarıdır. Şamanlar, özellikle kuş tüyleriyle süsledikleri boynuzlu başlıklarını, ayin esnasında takmaktadırlar. Barak Baba’nın ve müridlerinin de öküz boynuzu taşıdıkları bilinmektedir.³⁴⁷ Bu dönüşümler, Şamanizm’in tasavvuf üzerinde izler taşıdığının göstergesidir.

³⁴⁵Örnek, a.g.e., s.48.

³⁴⁶Artun, Dini... a.g.e., s.45.

³⁴⁷M. Fuat Köprülü, “Türk-Moğol Şamanizmin Tasavvufi İslam Tarikatları Üzerindeki Tesiri”, *Bilig Dergisi*, 1996: S1, s.4.

4.5.1. Şaman/Veli

Şamanlar, tanrı ile iletişime geçecek güç ve özelliklere sahip olan, tanrı ve insanlar arasında bilgi, istek gibi alışverişleri sağlayan kişilerdir. Tanrı ve insanlar arasında iletişimi sağlayan şamanlar, toplumsal birtakım görevleri de üstelenen kimselerdir.

Şaman olacak kişi, belirli ruhsal ve bedensel birtakım acılar çekerek, insanlardan uzak bir yaşam tercih eder. Tek başlarına yaşadıkları yerde, ruhlarla iletişime geçmeye çalışırlar.³⁴⁸ Bununla birlikte şamanların asıl görevleri, “sihir ve büyü yapmak, hastaları iyileştirmek, gelecekte haber vermek, ruhlarını terk eden ancak daha sonra geri gelebilen, tanrıyla konuşabilen, ateşten etkilenmeyen, felaketleri önleyebilme”³⁴⁹ gibi üstün niteliklere sahip kimselerin gerçekleştirebileceği görevler ya da özellikler şeklinde tanımlanmaktadır. Şamanlar, birtakım müzik ve dansları, tanrılarla iletişime geçerken kullanırlar. Şamanın trans haline geçtiği bu aşama, bir nevi ruhun vücuttan çıkarak ruhlar alemine gidişi olarak açıklanabilir.

Eliade, şamanların trans durumu için “*şaman, ruhunun bedeninden ayrılarak göğe tırmanmaya ya da yeraltına inmeye giriştiğini varsayan özel bir esrimenin uzmanıdır*”³⁵⁰ ifadelerini kullanır. Şaman esrime yoluyla hem gökyüzüne hem de yeraltına yolculuklar gerçekleştiren ve ruhlara egemen olabilen mistik bir varlıktır. Bu yolculuğu, genellikle at ile gerçekleştirir ve yanında mutlaka davulu bulunur.

Veli ise, genel ifadeyle Allah’la bir olabilen, varlığını Allah’ta yok edebilen ve bu doğrultuda da bazı olağanüstü vasıflara sahip olan, üstün nitelikli kimseler olarak açıklanabilir. Velilerin en belirgin özellikleri hem yaşadıkları sürece hem de ölümlerinden sonra akıl dışı işleri gerçekleştirebilme gücüne sahip olmalarıdır. Gösterdikleri akıl dışı işler genellikle “keramet” kavramıyla karşılanmaktadır.³⁵¹ Şamanların görevleri ya da özellikleri olarak sıraladığımız birçok uygulama, velilerde keramet olarak adlandırılan olaylar bütünüdür. Ahmet Yaşar Ocak, Türkler arasında veli kültürünün temelini şamanistik dönemlere uzandığını, bu dönemin etkisi altında geliştiğini söyler. Bununla birlikte şamanların, incelendiğinde tipik veli imajına çok benzediğini ve üstün güçler bakımından da benzerlik içerisinde olduğunu ifade eder.³⁵² Örneğin, şamanların göğe yükselirken binek hayvanı olarak kuş ya da at kullanmaları

³⁴⁸Ömek, a.g.e., s.49.

³⁴⁹Ocak, Alevi... a.g.e., s.141.

³⁵⁰Eliade, Şamanizm a.g.e., s.23-24.

³⁵¹Boratav, a.g.e., s.58.

³⁵²Ocak, Kültür... a.g.e., s.11.

ve bu esnada sihirli birtakım sözler söyleyerek bu yolculuğu gerçekleştirmelerinin benzer durumunu, Türk evliyalarının ve Bektaşilerin arasında da görmek mümkündür.³⁵³ Veli ya da ermişlerin üstün güçleri de “gelecekte haber vermek, tabiat olaylarını yönetebilmek, sağ ya da ölüyken birden fazla yerde bulunabilmek, hastaları iyileştirmek, göğe çıkarak uçabilmek, ateşe hükmetmek, ölümlerle haberleşebilmek, farklı varlıklara dönüşebilmek” şeklinde sıralanabilir.³⁵⁴

Görüldüğü üzere velilerin birtakım üstün güçlerle donatılmış olmaları, onların, şamanların İslami boyuttaki yansıması olarak görülmesine yol açmıştır. Sahip olunan güçler ve ruhlarla iletişim haline geçebilme gibi temel özellikler iki kavramda da toplumsal yapının oluşmasında ve belirli görevleri üstlenmelerinde etkili olmuştur.

Şaman ve veli kavramlarında ele alınması gereken diğer durumda, eğitim süreçleridir. Eğitim süreçleri bakımından da birtakım ortaklıklar içerisinde. Öncelikle şamanlık, öğrenmekle elde edilebilen bir durum değildir. Şaman olmak için bir şamanın neslinden gelmek gereklidir. Şamanın mesleğe girişlerinde, ihtiyar ve tecrübeli bir şamanın eğitiminden geçmesi gerekmektedir.³⁵⁵ Şaman adayı, şamanlık geleneğine ait birtakım gizli bilgileri edinmek zorundadır. Şaman olacağını hisseden kimse, kendisini toplumdan soyutlar ve ıssız ormanlara çekilir. Bununla birlikte uzun bir acı çekme dönemi yaşar. Bir nevi sembolik bir ölüm yaşar.³⁵⁶ Şamanın bu acı çekme dönemi, bazı sınavlardan geçtiği dönem olarak ifade edilir. Bu acı ve ıstıraplarla geçen dönemde, şamanın manevi bir olgunluk kazanarak, kendisine bahşedilen mistik güçleri elde etmesi amaçlanmaktadır. Sembolik bir ölüm olarak ifade edilen ölüm durumu, şamanın bir nevi üstün güçlere sahip olarak yeniden doğumu şeklinde düşünülebilir. Şamanlarda görülen bu sıkı eğitim sürecinin tasavvufta da bir karşılığı vardır.

Tasavvuf yoluna giren müridin, belirli aşamalardan geçerek, nefsinin ve kalbini terbiye etmesi gerekir. Müridin, tüm dünyevi unsurlardan uzaklaşacağı bir riyazet ve çile dönemi söz konusudur. Mürid, bu süreçte gününün tamamını oruç ve ibadetle geçirerek, bedensel her türlü faaliyeti en aza indirmektedir. Ortalama kırk gün gibi bir süreye sahip olan bu çile dönemi, müridin, nefsiyle mücadelesinde, Allah’a ulaşmadaki en büyük yardımcısı olarak görülür. Şamanların iyi ve yaşlı bir ihtiyar tarafından eğitilmesinden bahsetmiştik. Tasavvuf yolunda da öğretici makama gelmiş kişinin gözetiminde ve genellikle tekke, dergâh gibi mekanlarda bu

³⁵³Köprülü, a.g.e., s.4.

³⁵⁴Boratav, a.g.e., s.53-54.

³⁵⁵İnan, Tarihte... a.g.e., s.76.

³⁵⁶Yaşar Kalafat, Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri, (Ankara: Babil Yay. 2006), s.108-109.

eğitim gerçekleşmektedir. Bu eğitimin amacı, nefsi terbiye ederek son merteye olan Allah'a ulaşmaktır.

Şaman tipi, özellikle İslamiyet'in kabulüyle birlikte birtakım değişikliklere uğrasa da temeldeki özelliklerini muhafaza eden bir karakter olmuştur. Yaşar Kalafat, şamanın fonksiyonlarının dağılımıyla onun görevlerini üstlenen yeni tiplerden söz eder. Bu tipleri İslami karakterli derviş, aşık, şeyh, veli gibi tipler olarak ifade eder. Örneğin, Sarıkamış'ta yaşayan bir aşık hakkında saz çalarak kaybolan eşyaları bulduğunu rivayet ederler. Bu durum İslamiyet'in kabulünün ardından bile toplumların, şamanistik dönemlerden kalma inançlarını hala koruduğunun göstergesidir.³⁵⁷ Buraya kadar şamanlar ve veliler arasındaki temel benzerlikleri özetlemeye çalıştık. Görüldüğü üzere, kendilerine yüklenen mistik özellikler benzerlik içerisinde olmakla birlikte toplumsal bir özellikte taşımaktadır.

4.5.2. Ateş Kültü ve Ateşe Hükmetmek

Ateş, her zaman kendisine saygı duyulan, bir kült haline getirilen kimi zaman tapınılan, kimi zaman da tanrı sıfatına koyulan bir unsur olmuştur. Türkler arasında, ateşe yüklenen belirli vasıflar söz konusudur. Her şeyden önce ateş, Türkler için Ergenekon'dan çıkmak maksadıyla Demirdağ'ı eriten ve Türklerin yeryüzüne çıkmasına yardımcı³⁵⁸ oluşuyla kendisine saygı duyulan bir unsurdur. Ayin yapmak amacıyla ateş etrafında dönen Türkler, demir parçasını ocaktaki ateşte kızdırarak döverler. Türklerin bu uygulamayla ateşe duydukları şükranı yansıttıkları bilinir.³⁵⁹ Bununla birlikte ateşin yakıcı ve yıkıcı özelliklere sahip olması, insanoğlunun, ateşe karşı bir kutsallık yüklemesine olanak sağlamıştır. Ateşin bu bağlamda ortaya çıkan diğer özelliği de arındırıcılık işlevinin olmasıdır. Kişide var olan ve hastalığa sebep olan kötü ruhların, arındırılmasında kullanılan ateşe temizleyicilik vasfının da yüklenmesi söz konusudur. Eski Türklerde, cesetlerin yine ateşle yakılması ölen kişinin, kötü ruhlardan arınacağı düşüncesinden teşekkül eden bir uygulamadır. Yine ateşin arındırıcılık işlevi ön plandadır.

Türkler arasında ateş ayinlerinin günümüze yansımalarından biri de nevruz törenleridir. Nevruz Bayramı, ateş ile kutlanılan bir törendir.³⁶⁰ Amaç, yakılan büyük ateşin üzerinden atlayarak, kötü ruhlardan arınmak ve baharı bereket ile birlikte karşılamaktır. Kötüden arınıp,

³⁵⁷Kalafat, a.g.e. s.114.

³⁵⁸Ögel, Türk Mitolojisi, a.g.e., c.1 s.59-71.

³⁵⁹Kalafat, a.g.e. s.84.

³⁶⁰Ögel, Türk Mitolojisi, a.g.e., c.2 s.497.

yerine iyiyi koymaktır. Bununla birlikte, Abdülkadir İnan, ateşe bakıp kehanette bulunmanın da bir görenek olduğunu bildirir. Türklerin ateş ile ilgili kehanetleri şu şekilde ifade edilmiştir:

“Türklerin büyük hükümdarlarının muayyen bir günü vardır ki, o gün kendisi için büyük bir ateş yakılır. Bu ateşe kurban sunulur ve dualar okunur. Bu ateşin üzerinde büyük alevler yükselir. Bu alev yeşilimsi renkte olursa savaş olacaktır; sarı olursa hastalık ve salgın olacaktır; siyah olursa hükümdarın ölümünü yahut uzak yolculuğu gösterir.” ³⁶¹

Ateşin and törenlerinde de kullanılması, ateşe karşı yemin etme durumu da yine kendisine yüklenen kutsallıktan kaynaklanmaktadır. Ateşe yüklenen kutsallıklar, beraberinde birtakım yasakları da doğurmuştur. Kutsal kabul edilen ateşe bıçak sokmak, suyla söndürmek, ağacı ateşe yakın yerde devirmek, balta ile ateş yanında oynamak adeta günah işlemek sayılmıştır.³⁶² Ateşin üzerine pis ve kötü şeyler atılmaz ve ocaktan dışarı verilmesi uğursuzluk olarak kabul edilmiştir.³⁶³

Ateşin toplumdaki yerinin açıklanmasından sonra değinmemiz gereken diğer konu da ateşe hükmedenlerin kimler olduğudur. Şamanlarla ateş arasında sıkı bir bağ vardır. Ateş, şamanın alter egosudur. Yaşar Çoruhlu'nun, Roux'tan yaptığı bir alıntıda şamanın alter egosu olarak, ateşin kabul edilmesiyle birlikte şamanın, alevleri eline alabilen, ateş üzerinde yürüeyebilen ve ateşe hükmedebilen bir özelliğe sahip olduğunu bildirir.³⁶⁴ Şamanın bu denli insanlık dışı durumları sergilemesi, onun esime durumuna erişmesiyle bağlantılıdır.

Mistik ateş ve sıcaklıkla bir esime durumu içerisine giren şaman, ateşe egemen olur, sıcaklığa karşı duyarsız hale gelebilmek, şamanın sihirselsi bir gücüdür.³⁶⁵ Celal Beydili, “İlk Şaman” maddesinde ilk şamanın yakılmak istendiği ateşin içerisinden sağ çıktığını ifade eder. Görüldüğü üzere, şamanın ateşe egemen olma durumu belirli işlevlerde kullanılmakla birlikte şamanın karşısında tepkisiz olma durumunu ortaya çıkarmıştır. Ateş, ilkel toplumlardan bu yana şamanın en büyük yardımcılarında biri olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte

³⁶¹İnan, Eski... a.g.e., s.43.

³⁶²Jean Paul Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, (İstanbul: İşaret Yay. 1994), s.184.

³⁶³Kalafat, a.g.e., s.84.

³⁶⁴Çoruhlu, a.g.e., s.51.

³⁶⁵Eliade, Şamanizm, a.g.e., s.371.

şamanların, törenlerinde ateş yakmak ve kurban edilen hayvandan bir parça ateşin ruhuna sunulması bir ritüel haline gelmiştir.³⁶⁶

Ateş, Türkler arasında eski toplumlardan bu yana süregelen bir inanç durumudur. Ateşe duyulan saygı ve bu bağlamda ateş ayinleri de günümüze kadar işlevini kaybetse de bir uygulama ritüeli olarak Nevruz törenlerinde karşımıza çıkmaktadır. Şamanistik dönemlerde, kutsal kabul edilen ve dört unsurdan biri olan ateşe tasavvufta da yer verilmiştir.

Ateş kültü, özellikle Bektaşî menakıpnamelerinde görülmekle beraber, Rifailik'te de karşımıza çıkan bir unsurdur. Şamanların ateşin etrafında ritmik hareketlerle dönerek gerçekleştirdikleri ayinler, tasavvufta da kendisine yer edinmiştir. Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli'den aktarılan bilgilere göre:

*“Hacı Bektaş bir gün, abdallarıyla birlikte Hırkadağı'na çıkar. Emri üzerine çalı çırpı toplanıp büyük bir ateş yakılır. Hacı Bektaş ayağa kalkıp semaa başlar; müridler kendisini takip ederler. Tam kırk kere sema yani dua ve ilahiyle raks ederek ateşin etrafında dönerler.”*³⁶⁷

Konuyla ilgili diğer menakıpname de şu şekildedir:

*“Bir defasında Fatih hastalandığında Otman Baba yine büyük bir ateş yaktırmıştı. Dört servi ağacından yakılan bu ateşin başında “Karanlık götürülsün ve Mehemed sağ olsun” diye biten dualar okunarak hastalığı tedaviye çalışılmıştır.”*³⁶⁸

Yukarıda aktarılan iki menakıpnamede açıkça görüleceği üzere, ateş kültü kendisini belirgin bir şekilde göstermektedir. Hacı Bektaş'ın, ateş etrafında sema edişi, ateşe karşı duyulan kutsallığı ve yine şaman ayinlerini anımsatmaktadır. Bununla birlikte, Fatih'in hastalandığında Otman Baba tarafından yaktırılan ateşte söylenen “karanlık götürülsün Mehemed sağ olsun” ifadesi ateşin, burada arındırıcılık işlevinde kullanıldığını açıkça göstermektedir. “Karanlık götürülsün” bir nevi kötü ruhların Fatih'in vücudundan yok edilmesi, kötü ruhlardan arındırılması amacıyla gerçekleştirilen bir ritüel olmuştur.

³⁶⁶İnan, Tarihte... a.g.e., s.71.

³⁶⁷Ocak, Alevi... a.g.e., s.242.

³⁶⁸ Ocak, Alevi... a.g.e., s.243.

Ateşin, şamanın esrime haline gelişiyle bağlantılı olduğunu daha önce ifade etmiştik. Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum* adlı eserinde şeyh Azam Baba ve dervişlerin yakılan büyük ateş etrafında kendilerinden geçerek, vecd haline gelmeleri ve tefler eşliğinde coşkulu ilahiler söylediklerini ifade eder. Bunun yanı sıra Otman Baba'nın dervişleriyle "Tanrıya temaşa göstermek üzere" büyük ateşler yaktığı görülür.³⁶⁹ Dervişlerin, ateş etrafındaki ayinleri ve Tanrıya temaşa gösterilmesi doğrudan Şamanizm'le bağlantılı bir durumdur.

Şamanlarla, dervişler arasında ateş bağlamında kurulabilecek diğer bağlantı da ateşe hükmedebilme yetilerine sahip olmalarıdır. İfade ettiğimiz üzere şamanlar, esrime durumuna geldiklerinde ateşin yakıcılığından etkilenmemektedirler. Benzer durumu tasavvufta da görmekteyiz. Rifailer'de görülen, "Burhan gösterileri" şamanların gösterdikleri insan dışı özelliklerle bağdaşmaktadır.

*"Burhan gösterileri olarak adlandırılan ateşe girme, vücudun değişik yerlerine şiş sokma, yılanlarla oynama gibi olağanüstü gösterileriyle ve yüksek sesli coşkulu zikir ayinleriyle dikkat çeken derviş zümresi (...)"*³⁷⁰ Görüldüğü gibi, Rifailerde karşımıza çıkan ateşe girme, vücuda şiş sokma gibi durumlar tıpkı şamanlarda olduğu gibi ateşin yakıcılığından, coşkulu zikir ayinleriyle birlikte bir vecd durumuna girilerek, etkilenmeme durumunu göstermektedir. Bugün hala ateş kültürünün yansıtıldığı bazı rituel uygulamaları Anadolu'da görmek mümkündür.

Kızılbaş Türkler ve Kürtlerde daha çok karşılaşılan bu durum Tahtacılar da görülür. Tahtacılar, her sabah ev içerisinde yakılan ateşe büyük saygı gösterirler. Kadınlar bu ateşten aldıkları bir kor parçasını bütün evde dolaştırırlar.³⁷¹ Her sabah yakılan ateş, arındırıcı işleviyle evde bereketi sağlamak, kötü ruhları evden uzaklaştırmak maksadıyla yapılan arındırma ayininden başka bir şey değildir. Bununla birlikte, şamanlarda ateşe yüklenen kutsallıkla beraber birtakım yasakların söz konusu olduğundan bahsetmiştik. Tıpkı Şamanizm'de olduğu gibi Kızılbaş Türkler arasında da ateşe bıçak tutmak, su dökmek yasaktır. Bunların ateşin ölümüne sebep olacağına inanılır. Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerinde, ateşin kutsallaştırılması ocağa secde edilmesini de beraberinde getirmiştir.³⁷² Ateşe bıçak tutmanın ve su dökmenin, ateşin ölümüne sebep olacağı düşüncesi bu unsurun bir ruha sahip olduğu düşüncesini de ortaya çıkarmaktadır. Şamanizm'de olduğu gibi ateş üstün bir ruha sahiptir.

³⁶⁹ Ay, a.g.e., s.87.

³⁷⁰ Ay, a.g.e., s.23.

³⁷¹ Ocak, Alevi... a.g.e., s.250.

³⁷² Ocak, Alevi... a.g.e., s.250.

Mitolojik bir hüviyete sahip olan ateş, en eski toplumlardan günümüze kadar benzer işlev ve uygulamalarla varlığını devam ettiren, bir kült unsuru olarak kabul görülen ve tasavvufta da hem menakıpnameler içerisinde olsun hem de tarikat zümrelerinde, kendisine uygulama alanı bulan bir unsur olmuştur.

4.5.3. Şekil (Don) Değiştirmek

Şamanların sahip olduğu vasıflardan biri de istedikleri canlının suretine girebilmeleridir. Şekil değiştirme olarak ifade edilen bu durum, varlığın bir halden başka bir hale geçişini ifade etmektedir. Bu geçiş kimi zaman bir hayvan donuna geçiş kimi zaman da eşya şekline geçiş şeklinde gerçekleşmektedir.

Ahmet Yaşar Ocak şekil değiştirme ile ilgili şu ifadelerle yer verir:

*“Şekil değiştirme genellikle üstün bir güç (yerine göre Allah, sihirbaz, cadı, evliya) tarafından ya yapılan bir iyiliğe karşılık mükafat veya kötülüğe ceza olarak gerçekleştirilmektedir. Çoğu defa bu motifle, bir ağacın, hayvanın yahut cansız nesnenin şimdiki haline nasıl geldiği açıklanmaya çalışılır.”*³⁷³

Don değiştirme olarak da adlandırılan bu durum, şaman elbisesiyle de bağlantılıdır. Şaman kıyafetinin üzerinde kuş, geyik gibi hayvanların figürlerine yer verilir. Kimi zaman şamanın taktığı bir kuş tüyü dahi şamanın şekil değiştirmesinde kendisine yardımcı olan unsurdur. Şaman, kıyafetinin üzerinde bulunan bu figürler sayesinde, o hayvanın bir nevi koruyuculuk vasfından yararlanır. Bunun yanı sıra dünya yolculuğunda kendisine uçmak için yardımcı olacağı şeklinde ifade edilmektedir.³⁷⁴ Genellikle kuş donuna dönüşün esas alınması kuşun, ruhları ürküttüğüne inanılmasından kaynaklanmaktadır.³⁷⁵ Bir nevi şamanın hayvan donuna girme amacı yaptığı yolculuklar ya da büyüsel işlevler tehlikelerden korunmasına yardımcı olmaktadır. Eliade, şamanların kuşa dönüşmelerini, seanslarda şamanın yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü arasında özgürce dolaşmasına yardımcı olduğu, tanrıların ve ölülerin ulaşabileceği yerlere serbestçe girebilmelerini sağladığını söyler.³⁷⁶

Şamanlar, yaptıkları ayinlerde hayvanların yer almasına özen gösterirler. Çünkü, şamanlar kötü ruhlarla mücadeleyi, hayvanların sayesinde gerçekleştirir. Harva, şamanların

³⁷³Ocak, Alevi... a.g.e., s.206-207.

³⁷⁴Örnek, a.g.e., s.64-65.

³⁷⁵Radloff, a.g.e., s.126.

³⁷⁶Eliade, Şamanizm, a.g.e., s.126.

yılan donuna girebildiklerini de ifade eder. Ayinleri esnasında şamanın yılanı andıran şekilde kıvrılması bunu açıklar niteliktedir.³⁷⁷

Şekil değiştirme motifi sadece şamanların gösterdiği bir keramet olarak görülmez. Türk dervişlerinin menakıpnamelerinde görülen “geyik donuna girme ya da kuş şekline girme” motifi doğrudan Şamanizm etkenli bir motiftir. Daha çok Alevi Bektaşî geleneğinde karşılaşılan bu dönüşme motifi, tıpkı şamanlarda olduğu gibi bir kerametın göstergesi olarak görülmektedir. Genellikle Hacı Bektaş Veli’nin kuş ya da şahin donuna girişinden bahsedilir:

*“Hacı Bektaş, şahin donuna bürünüp Bedahşan’a uçtu; uça uça
her yanı dolaştı, her yeri gözledi; sonunda Kutbettin Haydar’ın
nerede olduğunu anladı; Haydar bir mağarada hapisti. Süzülüp
mağaranın üzerine indi; deliğinden girip yanına gitti ve silkelenip
insan kalıbına girdi.”*³⁷⁸

Yukarıda Sibel Kuşça’nın, Esat Korkmaz’dan yaptığı alıntılama da görüldüğü üzere, Hacı Bektaş yardımı ihtiyacı olan kişiye, yardım etmek maksadıyla şahin donuna girmiş, ardından da insan kalıbına geri girdiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte Alevi Bektaşîlerde, evliyaların güvercin donuna girmeleri de yaygındır:

“Güvercin donuna duran

Cümle eksikler bitiren

Beş Taşı şahit getiren

*Hünkâr Hacı Bektaş Veli”*³⁷⁹

Şahin, güvercin gibi kuş türlerinin Alevi Bektaşî geleneğinde de ele alınması, bizlere şamanlarda kuşa dönüşme motifinin yaygınlığını anımsatmaktadır. Şaman ayinlerinin olmazsa olmaz unsuru olan kuş tüyü, ya da kuş figürlü elbiseleri, Alevi Bektaşîlerde ele alınmış bu hayvan donlarıyla ilişki içerisindedir.

Şamanların, kuş donuna girmelerinin yer-yeraltı-gökyüzü arasındaki seyahatlerinde kendilerine yardımcı olduklarını söylemiştik. Aktarılan Hacı Bektaş menakıpnamesinde de

³⁷⁷Jean Paul Roux, Orta Asya’da Kutsal Hayvanlar ve Bitkiler, (İstanbul: Kabalcı Yay. 2005), s.239.

³⁷⁸Sibel Kuşça, “Alevi Bektaşî İnançının Mitik Temellerini Oluşturan Figür ve İnanışların Deyiş ve Nefesler Vasıtasıyla Tespiti”, *Alevilik Araştırma Dergisi*, 2015: S.10 s.236 (alıntılayan, Kuşça, 2015, s.236); aktaran Korkmaz, 1996, s.27)

³⁷⁹Kuşça, a.g.e., s.219.

Hacı Bektaş'ın, bir diyardan başka bir diyara gidişinde yardımcı unsur olarak kuş donuna girmesi ilişki içerisinde. Kuş donun yanı sıra geyik donuna girme durumu da yaygındır. Sultan Şucuaddin'e ait bir menkabe anlatılmaktadır. Baba Hâkî adında birinin, abdallarıyla birlikte şeyhe mürid olmak üzere Rum'a yaptıkları yolculuk anlatılır. Yolları çöle düşer ve burada fırtınanın da etkisiyle yollarını kaybederler. Yanlarına bir geyiğin geldiğini gören dervişler, yakalayıp etini yemeye çalışırlar. Ancak o sırada geyik kaybolur. Baba Hâkî, erenlerden birinin kendilerine yardımcı olmak masadıyla geyik donuna girdiğini anlar. Ruma'ya ulaşan dervişler, Sultan Şucuaddin'e misafir olurlar. Sultan, Baba Haki'ye henüz kendisi anlatmadan başlarından geçenleri anlatır. Böylece Baba Hâkî ve abdalları kendilerini kurtaran ve yol gösteren kişinin Sultan Şucuaddin olduğunu anlar ve kendisin müridi olurlar.³⁸⁰

Ahmet Yaşar Ocak'ın aktardığı bu alıntılama özetlemeye çalıştığımız üzere, geyik şekline giren velilerin, yardıma ihtiyaç duyan kimselere yardım ettiği ve yol göstericilik yaptığıdır. Benzer yardım işlevini aktardığımız şahin donuna girme ile ilgili olan menakıpnamede de görmüştük.

Geyikler ve evliya arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Geyiğe kutsallık yüklendiği aşikardır. Geyik, geçmişten günümüze kutlu bir hayvan olarak görülmüştür. Anlatılan birçok efsane vasıtasıyla da geyik avının insana kötülük getireceğine dair inançlar söz konusu olmuştur.³⁸¹ Bundandır ki Anadolu'nun birçok yerinde özellikle, Tahtacılar ve örüklerde malların ve çocukların sayısının artması, geyiklerin sayısının artmasıyla bağlantılı olduğuna inanılmıştır.

Anadolu'da geyik boynuzunun nazarlık olarak kullanılması, Kızılbaşların ayinlerinde musahip adaylarını geyik postuyla örtmeleri³⁸² geyiğin dönüşme motifi olarak kullanılan bir hayvan olmasının, mitolojik kökene dayandırıldığını gösterir. Bununla birlikte Anadolu'da nazarlık için geyik boynuzunun kullanılması, şamanların ayinleri sırasında kötü ruhlarla mücadele için geyik boynuzu takmalarını anımsatmaktadır. İki olgunun temel işlevi kötü ruhları uzak tutmaktır. Günümüzde hala varlığını sürdüren “Geyikli Baba” türbeleri İslam öncesine dayanan düşüncenin izleridir.

³⁸⁰Ocak, Alevi... a.g.e., s.208.

³⁸¹Nilgün Dalkesen, “Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Kültüründe Geyik Kültü” *Milli Folklor*, 2004: S.106, s.58-69.

³⁸²Ocak, Alevi... a.g.e., s.216-217.

4.5.4. Hastaları İyileştirme

Şamanların temel görevlerinden biri olan hastaları iyileştirme motifinin, benzer işlevlerde menakıpnamelerde de karşımıza çıktığını görmekteyiz. Hastalıkların nedeni olarak ruhun kaçırılması durumu ifade edilmektedir. Şamanın buradaki görevi kötü ruhlar tarafından kaçırılan ruhu bularak yakalamak ve hastanın bedenine tekrar girmemesi için birtakım büyüsel işlevleri gerçekleştirmektir.³⁸³

Ruhani boyutta ele alınan bu hastalıklar, aynı zamanda birtakım cinlerin insanların içine girerek var oldukları bedeni hasta etmeleri olarak da ifade edilir. Şaman, hastalığa sebep olan cini, hastanın bedeninden uzaklaştırmak ya da kötü ruhlar tarafından kaçırılan ruhu geri getirmek için trans durumuna geçerek, mistik yollarla üstün güçlerden yardım ister.³⁸⁴ Benzer güçlere, dervişlerin de sahip olduğu görülmektedir. Ancak temel fark dervişlerin hasta tedavilerini genellikle kendi nefesleriyle gerçekleştirmeleridir. Ahmet Yaşar Ocak konuyla ilgili Vilayetname-i Otman Baba'dan şu bilgileri aktarır:

*“Otman Baba'nın misafir olduğu Musa Beğ adındaki zatın tekkesinde, civardaki hastaları yanına çağırdığı, onları iyileştireceğini ilan ettiği hikâye olunur. Şeyh tekkeye toplanan hastalara nefes edilmiş sular içirmiş ve gerçekten de hepsini iyileştirerek yerlerine göndermiştir.”*³⁸⁵

İnsanların manevi yönden güçlü gördükleri kimselerden yardım dilemesi günümüzde de devam etmektedir. Özellikle nazar, büyü kaynaklı cin çarpması gibi ifade edilen hastalıklar için gidilen ve kendisine hoca olarak hitap edilen kimselerin varlığı söz konusudur. Ahmet Yaşar Ocak, hoca olarak adlandırılan kimselerin şamanların kalıntılarından başka bir şey olmadığını söyler.³⁸⁶ Şamanların trans durumuna geçerek kaçırılan ruhu geri getirmek için kötü ruhlar ya da üstün güçlerle iletişim kurmaları, bahsi geçen hocaların cin ve perilerle konuşarak hastalığı tedavi edici işlemler uygulamaları da şamanlarla olan bağlantısını göstermektedir.³⁸⁷ Bu kimseler, genellikle yazdıkları muskalarla kötü ruhları bedenden uzak tutacaklarına inanırlar.

³⁸³Eliade, Şamanizm, a.g.e., s.248.

³⁸⁴Örnek, a.g.e., s.55.

³⁸⁵Ocak, Alevi... a.g.e., s.147.

³⁸⁶Ocak, Alevi... a.g.e., s.149.

³⁸⁷Muharrem Kaya, “Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğindeki İzleri”, *Folklor/Edebiyat*, 2001: S.25 s.214.

Genel bir ifadeyle, şamanistik bir iz taşıyan ve kendisini hem dervişlerde hem de hoca sıfatlı kimselerde devam ettiren bu motif, Şamanizm'in izlerinin silinmediğinin de göstergesidir.

4.6. Şaman Ritüelleri/ Semah Törenleri

Ritüeller, toplumların inanç uygulamalarını şekillendiren, belirli amaçların gerçekleşmesine yönelik geliştirilen, genellikle ayinler şeklinde de adlandırılan mitsel uygulamalar olarak düşünülebilir. Şamanların, vazgeçilmez uygulamaları ayinlerdir. Belirli işlevler ve amaçlar doğrultusunda gerçekleştirilen bu ayinler, şamanın bir nevi tanrıya ulaşma ve amacın gerçekleştirilmesi için onun gücünden yararlanma maksadıyla gerçekleştirdiği ritüellerdir.

Şamanlarda karşımıza çıkan bu ayinlerin benzerlerini, Alevi Bektaşî geleneği içerisinde görmek mümkündür. Özellikle şaman ayinleri ve Ayin-i Cem arasındaki benzerlikler önem arz etmektedir. Bektaşî tarikatına giriş ayinlerinde görülen “Ayini Cem” (Cemşid) terimi de farklı bir kökene sahiptir. Cem ya da Cemşid, bereketi ve sarhoşluğu sağlayan İran tanrılarındandır. Cemşid, Yunanlılarda Dionysos, Romalılarda Bacchus olarak karşılanmaktadır. Cem ayini, tabiatın canlanması ve bereketlenmesi, insanların ve canlıların çoğalması adına yapılan bir törendir.³⁸⁸ Şaman ritüellerinin de benzer işlevleri söz konusudur. Bunun yanı sıra Yeseviyye tarikatında olan zikrin de şamanların, trans haline geçtikleri zaman sergiledikleri danslardan bazı izler taşıdığı bilinmektedir.³⁸⁹ Bu ayinlerde şamanın davulu ile birlikte dans ederek, trans haline geçmesi, İslami tarikatlarda karşımıza çıkan ayinlerdeki vecd haline giriş durumunu anımsatmaktadır. Bir nevi, musiki ile cezb durumuna girme, tanrıyla iletişim kurma gibi durumlar benzerlik içerisinde. Davulun, İslami tarikatlarda yerini şeyhin defî alır. Bu bağlamda benzer bir uygulama gerçekleştirilir.³⁹⁰ Mukayeseli açıklamaya geçmeden önce şamanlarda karşılaşılan uygulamaları ve usullerini açıklamak doğru olacaktır.

Şaman davulu, bu ayinlerin temel unsurudur. Şamanın, ruhlar alemine yapacağı yolculuklarda yardımcısı davuludur. Şaman, tanrılarla iletişime geçmek, dünyanın merkezine ulaşmak ve havada uçmak için davulunu kullanır.³⁹¹ Şamanın davulu, bir nevi şamanın öteki aleme geçişinde, merdiven rolünü üstlenir. Şamanlar, ayinler sırasında davulun çıkardığı sesle

³⁸⁸Ülken, Anadolu... a.g.e., s.16.

³⁸⁹Köprülü, a.g.e., s.2.

³⁹⁰Kalafat, a.g.e., s.111.

³⁹¹Eliade, Şamanizm, a.g.e., s.199.

birlikte, birtakım danslar teşkil ederler. Bu danslar, şamanın, davulun sesiyle birlikte trans durumuna geçmek maksadıyla gerçekleştirdiği uygulamadır.

Davulun sesi, şamanın odaklanma aracıdır. Şaman, bu sese odaklanarak içsel yolculuğunu gerçekleştirir.³⁹² İçsel yolculuğunu başlatan şamanın bu durumu, tanrıya ulaşmak maksadıyla gök-yer-yeraltı arasında gerçekleştirdiği yolculuktur. Abdülkadir İnan, şamanın bu ayinleri gerçekleştirirken, uyguladığı adımları detaylıca anlatır. Ayin için hazırlığa geçen şaman, “boz at postunu” odanın ortasına koyar. Bu post üzerine oturan şaman, yönünü güneye çevirir. Böylece dünyanın dört yanına secde eder. Ağzına su alarak etrafa püskürtür. Şamanın esnemesiyle beraber oda içerisinde şahin sesi, martı sesi gibi sesler duyulmaya başlanır. Şaman, davul sesi eşliğinde ilahiler okur. Bu aşamadan sonra şaman, ekstaz haline gelmiş olur. Yardımcı ruhlar ve tanrı ile iletişime geçmiş olur.³⁹³ Ekstaz haline gelen şaman, çıkardığı sesleri taklit eder, dans eder. Davul ve dans şamanın, ekstaz haline gelerek sihirseld uygulamalarda bulunmasına yardımcı olan temel unsurlardır. İslam dünyasında da dansların, bazı tarikatlar içerisinde yer aldığı bilinmektedir. Özellikle Mevlevilik ve Bektaşilik bu tarikatlar arasında önde gelmektedir.

Lydia, şarkıcılar ve dansçıların beşiği olarak görülmektedir. Lydialıların, sazdan flüt çalarken oynadıkları danslar, İslami devirde de devam etmiştir. Mevlevilerin “sema”ı, ile Lydialıların, dansları ve müzikleri arasında bir bağlantı olduğu düşünülebilir. Bilindiği gibi, “sema” dansının diğer kaynağı da Orta Asya’dır.³⁹⁴ Mevlevilikte, sema denen ve çalgı eşliğinde yapılan dans, müzik ile coşkunluk haline girerek ritmik ya da rastgele hareketlerde bulunmak şeklinde ifade edilebilir.³⁹⁵ Mevlevi semalarında, sağ eller yukarı göğe doğrudur ve buna karşın sol eller aşağıya yani toprağa doğrudur.³⁹⁶ Bu uygulama doğrudan şamanların yeraltı ve gökyüzü arasında yapmış oldukları yolculuğu anımsatır. Semazenlerin ellerini bu şekilde kullanması kozmik yapılar arasında bağlantı kurmasından kaynaklanmaktadır. Alevi Bektaşilerde karşılaşılan semah törenleri, bir diğer ismiyle cem ayinleri, tasavvuftaki tanrıya karşı duyulan sevgiyi yansıtan ve kökeni Şamanizm’e ve eski Yunan’a hatta Roma’ya dayanan dinsel danslardır. Telli bir çalgı eşliğinde gerçekleştirilen bu törenler, insanın içindeki Allah

³⁹²Fatma Ahsen Turan, “Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010: S.56, s.155.

³⁹³İnan, Tarihte... a.g.e., s.115.

³⁹⁴Ülken, Anadolu... a.g.e., s.15.

³⁹⁵Erkan Ergin, “Türklerde Dini Danslar”, Ankara Üniversitesi, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 1995: S.12 s.116.

³⁹⁶Metin And, *Oyun ve Bügü*, (İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2012), s.19.

aşkını yansıtmayı amaçlar.³⁹⁷ Şamanizm kökenli dramatik danslar, tanrıya ulaşmak ve tanrıyla bir olmak düşüncesini gerçekleştirmek maksadıyla tarikatlar bünyesinde kendisine yer edinmiştir.

Yusuf Ziya Yörükan, “*Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*” adlı çalışmasında, Alevilerdeki ayin ve merasimleri Şamanizm’le mukayeseli olarak detaylıca incelemiştir. Yörükan, Alevilerdeki dini liderler olan dedelerin, kamların karşılığı olduğunu söyler. Alevilerde cem ayinlerinin, gece yapılmış olması önemlidir. Buna karşın şaman törenleri de gece yapılmaktadır. Ayine giderken kabirlere rakı saçılır. Cem ayinlerinde, rakı saçmak ya da rakı içmek doğrudan şaman törenlerindeki mevcut rakıyı anımsatmaktadır.³⁹⁸ Rakı, bir nevi ayinin gerçekleştiği esnada saçılarak, ayin için kesilen kurbanın tanrıya ulaştırılmasındaki kansız kurban görevini üstlenir. Cem ayinlerinde bu genellikle dem/dolu içme geleneği şeklinde devam etmektedir.³⁹⁹ Bununla birlikte, cem ayinlerinde amaç “ölmeden önce ölmek” şeklinde ifade edilir. Günahlar itiraf edilir, kırklar semahı yapılır. Bu uygulama onları dünya aleminden, farklı bir aleme çıkarmıştır. Bundandır ki ayin sonrası erenler birbirlerine “miracın kutlu olsun” derler.⁴⁰⁰ Miracın kutlu olsun ifadesi gökyüzüne yapılan içsel yolculuğun göstergesidir. Şamanların göğe çıkmaları, İslami çerçevede, “miraçname” adıyla karşımıza çıkmaktadır. Şamanın göğe yükselişinde, kanatlı atı temsil eden bir tahta ve göğün katlarını temsilen adeta bir merdiveni simgeleyen “barak” vardır. Şaman, barak yardımıyla göğe yükselmektedir. Buradaki “barak” Miraç’ta, Hz. Peygamberin göğe yükselirken bindiği ve “Burak” adını alan attır.⁴⁰¹ İsim benzerliği dikkat çekici bir detaydır ayrıca şamanın davulu aracılığıyla ekstaz durumuna gelerek, gökyüzüne yapmış olduğu yolculuk bu ritüellerle paralellik göstermektedir.

Şaman, bu ayinleri kimi zaman tanrıya ulaşarak günahların affedilmesi için kurbanlar sunarak gerçekleştirirken, kimi zaman da bereketi sağlamak için gerçekleştirir. Bu amaç doğrultusunda da benzerlik içerisindeyler. Daha önce kamların, bu ayini gerçekleştirirken boz at postu üzerine oturmasından söz etmiştik. Cem törenlerinde de dedelerin, post üzerinde oturarak töreni yönettikleri bilinmektedir. Bununla birlikte ateş, ayinlerde şamanlar için önemli bir unsurdur. Ateş etrafında dönerek ayinlerini gerçekleştiren şamanlara paralel olarak, cem

³⁹⁷Ergin, a.g.e., s.121.

³⁹⁸Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, (İstanbul: Ötüken Yay. 2014), s.91-92.

³⁹⁹Orhan Türkdoğan, *Alevi Bektaşî Kimliği*, (İstanbul: Timaş Yay. 2006), s.33.

⁴⁰⁰Yörükan, a.g.e., s.91-92.

⁴⁰¹Ülken, “Anadolu... a.g.e., s.11.

törenlerinde de mum ya da kandil yakılarak bu törenler gerçekleştirilir.⁴⁰² Bunun yanı sıra kamların, ayinlerinde edilen dualar ile Alevi Bektaşilerdeki dualar da benzerlik içerisindedir.

Bir kültür birikiminin devamı niteliğinde olan bu törenler ve ritüeller, eski Türk toplumlarında mevcut olan uygulamaların, İslami inançlarla şekillenerek varlığını devam ettirdiğinin göstergesidir. Şaman törenlerinde gerçekleştirilen bu rituel uygulamalar, belirli tarikatlar içerisinde, benzer uygulamalarla icra edilerek, Şamanizm'in izlerini günümüzde de yansıtmaktadır.

4.7. Dua ve Zikir

Dua hemen hemen her toplumda olan özellikle ritüellerin gerçekleşmesinde ana rolü üstlenen önemli bir unsurdur. Hem tasavvufta hem de Şamanizm'de duanın özel bir yeri vardır. Şamanın ayini sırasında okuduğu dualar, tasavvufta da sufilerin zikir esnasında okudukları dualarla benzerlik içerisindedir. İkisinde de temel olgu esrime durumuna geçtikten sonra Tanrıya isteklerinin gerçekleşmesi için dua edilmesidir.

Şaman esrime durumuna geldikten sonra davulun da yardımıyla şiirli dualar okur. Şaman, bu duaları yalnız esrime halindeyken okur ve hiçbir dua bir diğerine benzemez. Bir nevi şaman, ruhların ağzı ile bu duaları okur.⁴⁰³ Abdülkadir İnan, bu durumun ayin sırasında şamanın koruyucu ruhların iradelerine tabi olması ve onlar ne ilham ederlerse şamanın da onu tekrarlaması şeklinde yorumlanmaktadır.⁴⁰⁴ Bu dualar, irticalen geliştiği için şamanın esrime halinden çıktıktan sonra kendisine ilham edilen duaları hatırlaması zordur. Bununla birlikte, bu dualar, ruhlar ve şaman arasında özel bir dile sahiptir. Bundan dolayı şaman dualarındaki anlamı ortaya çıkarmak zordur.

Şamanlarda ilham yoluyla duaları okuma doğrudan tasavvuftaki nefesleri anımsatmaktadır. Özellikle Bektaşilerce yazılan ve zamanla dua anlamı taşıyan bu şiirlere nefes denmesinin sebebi, kutsal bir ilhamla söylenmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰⁵ Bu durum şamanların ilham edilen dualarının, dini tasavvufi halk edebiyatındaki yansımasıdır. Şamanların dualarında, dilin karmaşık ve anlaşılması güç oluşundan bahsetmiştik. Bu durum şamanın ezoterik bilgileri gizli bir dille ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Türk sufilerin de cezbe girmiş bir halde söyledikleri dualar da bu durumla benzeşmektedir. Fuzuli Bayat, Hilmi

⁴⁰²Orhan Yılmaz, "Alevilikte Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Şamanizm'in Etkileri", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 2014: c.1, S.4, s.4.

⁴⁰³Fuzuli Bayat, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, (İstanbul: Ötüken Yay. 2006), s.169-170.

⁴⁰⁴İnan, *Tarihte...* a.g.e., s.121.

⁴⁰⁵Artun, *Dini...* a.g.e., s.143.

Ziya Ülken'den yaptığı bir alıntılama bu duruma örnek olarak Barak Baba'nın vecde geldiği anlarda, isteri durumları göstererek eksik ve manası açık olmayan cümleler sarf etmesinden söz eder.⁴⁰⁶ Bu durum, şamanların okudukları dualarla ilişkisini göstermektedir. Bunun yanı sıra şamanların, bu duaları davul aracılığıyla bir musiki eşliğinde icra etmeleri tekrardan cem ayinlerini hatırlatmaktadır.

Şamanların, davul eşliğinde duaları söyleyerek dönmeleri ve cezbe girme durumları sema törenlerindeki uygulamalara benzemektedir. Orada da sazın yardımıyla, musiki eşliğinde okunan dualar ve böylece girilen vecd durumu söz konusudur. Mevlana'nın, Mesnevi'sini sema halinde esrime durumuna geçerek, icra ettiği dualarla bağlantılı olduğunu açıkça gösterir.⁴⁰⁷ Şamanların ayinlerinde, okudukları dualarda, mutlaka hangi ruhları zikredecekse onların isimlerini duasından söylemesi zorunludur.⁴⁰⁸ Tasavvufun önemli kavramlarından olan zikir, şamanların bu uygulamasıyla paralellik içerisindedir. Tasavvufta da zikir esnasında, Allah'ın Esmâ'ül Hüsnâ'ları tekrar edilerek, Allah'a ulaşma amaçlanmaktadır. Tasavvuf ehli, zikir sırasında, zihnini düşüncelerden ve vesveselerden kurtarmayı amaçlar. Ancak bu şekilde Allah'a ulaşabilir. Bunu gerçekleştirmek, Allah'a ulaşabilmek, zihnini ve kalbini onunla doldurabilmek için Allah'ın isimlerini zikretmesi gerekmektedir.

Görüldüğü üzere, dua ve zikir kavramları Şamanizm'de de tasavvufta da benzer amaç ve uygulama şekillerinde gerçekleştirilmektedir. Bu durum, bu ayinlerin kökeninin, şamanistik temelli oluşunun göstergesidir.

⁴⁰⁶Bayat, a.g.e., s.172.

⁴⁰⁷Enver Kapağan, Ermetin'den aktaran "Gök Tanrı İnancı ve Bu İnanç Sisteminin İçinde Alkış, Dua ve Dilekler", *Turkish Studies*, 2014: 9/3, s.806.

⁴⁰⁸Yörük, a.g.e., s.78.

SONUÇ

Kadim medeniyetler, kendisinden sonra ortaya çıkan birçok medeniyetin ortaya çıkışında ve gelişim göstermesinde etkili olmuştur. Bu medeniyetlerin gelişim göstermesi ve bir dini öğretiye sahip olmalarında, mitolojinin etkisi oldukça fazladır. Mitoloji, toplumların yaşayışlarını, hayata bakış açılarını şekillendirmiş ve evreni algılama biçimlerine kaynaklık etmiştir. İslamiyet'in kabulüne kadar da mitoloji, dini öğretilerin gelişmesine ve farklı toplumların birbirine benzer inanç unsurları benimsemesine yol açmıştır.

Mitolojinin ve dinin ortak noktası “kutsal”dır. Arkaik toplum insanı, evrende mevcut olan her olguya, belirli kutsallık yüklemiştir. Bu durum, beraberinde miti ortaya çıkarmıştır. Dinde kutsallık, ilahi olarak ifade edilen bir algıyı içermektedir. Mit, bir nevi kutsallık yüklenen olguların somut halidir. Mitolojilerin, dini olaylara ve konulara dayalı olması, tıpkı dinler gibi mitolojinin de kutsal olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Bugün birçok din, toplumların oluşturduğu mitolojik hikayelerin birleşiminden meydana gelmiştir. Mitoloji ve din, insanlığın, hayatını anlamlandırmasına yardımcı olan, toplumsal ilişkilerini düzenleyen iki önemli kavramdır. Mitolojinin, dini öğretilerin, gelişim kaynağı olarak görülmesinin örneklerini, Eski ve Yeni Ahit'te görmek mümkündür. Mezopotamya, Mısır, İbrani mitoslarında yer alan mitolojik öğeler de zamanla, dini öğretilerde görülmektedir. İslamiyet'in kabulüyle birlikte gelişen tasavvuf da bünyesinde, kendisinden önceki birçok dini öğretinin ve mitolojinin tesirini barındırmaktadır.

Ortadoğu mitolojisi ve Antik Yunan Felsefesi, tasavvufun ilk duraklarından. Antik Yunan'da ortaya çıkan, varlığı ve hakikati sorgulama, zamanla tasavvufi yaklaşımda da görülmeye başlamıştır. Yeni Platonculuk, Sokratik Felsefe ve Leibniz'in Monad teorilerindeki ruh anlayışı, evreni algılama biçimleri de tasavvufla ortaklık içermektedir. Bununla birlikte, Antik Yunan filozofları, yaratılış üzerine birçok felsefi görüş geliştirmiştir. Bu filozofların ortak noktası, evrenin özlere meydana geldiğini iddia etmeleridir. Empedokles'e gelene kadar birçok filozof, evrenin ve varlığın özünün su, hava, toprak ve ateşten meydana geldiğini söylemiştir. Ancak Empedokles, bu özlere bütüncül bir bakış açısı getirmiş ve varlığın özünün dört unsurdan oluştuğunu ifade etmiştir. Empedokles'in bu düşüncesi zamanla tasavvufta da kendisine yer edinmiş ve özellikle Yunus Emre, Anasır-ı Erbaa bağlamında bu dört unsuru incelemiş ve yaratılışı dört unsur çerçevesinde ele almıştır. Bu durum, tasavvufta devir nazariyesi şeklinde de karşımıza çıkmaktadır.

Yaratılış konusu da kadim medeniyetlerden tasavvufa kadar ele alınan bir konu olmuştur. Evrenin ve insanın yaratılışı bağlamında, birçok yaratılış mitosu söz konusudur. Özellikle toprak/balçıktan yaratılma durumu hem yaratılış mitoslarında var olan hem de kutsal kitaplarda karşılaşılan bir olgudur. Kadim uygarlıklardan İslamiyet'e kadar, ele alınan topraktan yaratılma eylemi, zamanla tasavvufi anlayış çerçevesinde yetişen şairlerin, Tasavvuf Edebiyatı adı altında oluşturdıkları, ürünlerde de karşımıza çıkmaktadır. İnsanın yaratılış amacının da hem mitolojik hikayelerde hem de kutsal kutsal kitaplarda benzer amaç taşıması da ilgi çekici bir ortaklıktır.

Tasavvuf ve mitoloji, törenler ve ritüeller bağlamında da ortaklık içerisindedir. Canlılığın sağlanması adına, ilkel toplumlardan bu yana çeşitli şenlikler, törenler gerçekleştirilmiştir. Bir nevi, eskinin ve verimsiz olanın yok edilip, yeninin ve verimli olanın çağırılması, bu törenlerin amacını oluşturmuştur. Bu törenler, Ortadoğu coğrafyasında ortaya çıkmış ve günümüzde birtakım şekil değişiklikleri altında kendisini göstermeye devam etmiştir. Özellikle “Temmuz ayinleri” çerçevesinde oluşturulan bu törenler, çeşitli coğrafyalarda farklı tanrı ve tanrıçalar adına gerçekleştirilen ayinler olarak karşımıza çıksa da hepsinin temelinde aynı olgu yatmaktadır. Çoğunlukla Temmuz, Osiris, Dionysos çerçevesinde ele alınan bu törenler, tasavvufi boyutta kendisini Hz. Hüseyin adına yapılan, Muharrem ve yas törenlerinde göstermektedir. Hz. Hüseyin'in Kerbela'da öldürülmesiyle yok olan canlılığın, birtakım tören ve ritüellerle geri getirilmesi amaçlanmaktadır. Bu törenlerde canlılığın geri getirilmesi adına gerçekleştirilen “yas tutma, dövünme, oruç, ağıt, ağlama” gibi birçok uygulama da ortaklık içerisindedir. Mevsimsel törenler bağlamında gerçekleştirilen bu törenler, tasavvufi boyutta İslam medeniyeti içerisinde de kendisine yer edinmiştir.

Tasavvufun oluşmasına kaynaklık eden diğer öğreti de “Orpheusçu Felfese”dir. Gizem dinleri olarak da ele alınmaktadır. Orpheusçu öğretiyi benimseyenler ve bu yoldan gitmek isteyen kişiler, dünya nimetlerinden uzaklaşarak, tanrısal boyutta yüce olana erişmeyi amaçlamaktadır. Tasavvuf yolunda ilerlemek isteyen mürid de dünyevi olan her şeyden uzaklaşıp, manevi boyuta geçerek, mutlak birliğe ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda gerçekleştirilen birçok uygulama da ortaklık içerisindedir.

Hint-Budist mitolojilerinin de tasavvuf üzerinde etkisi söz konusudur. Budist ve Hint öğretilerinin dayandıkları temel olguların ve düşüncelerin, İslam coğrafyasında, tasavvuf anlayışıyla ortaklık içerisinde olduğu görülmektedir. Birçok Buda hikayesi, tasavvuftaki menakıpnamelemlerle benzerlik taşımaktadır. Bununla birlikte, Budist ve Hint öğretilerinin pratik uygulamaları ve düşünce yapısı da tasavvufla ortaklık içerisindedir. Dünyayı algılayış

biçimleri, nefis ve benlik kavramları üzerine düşünceleri, nirnava/fenaya ulaşmak için geçmeleri gereken aşamalar da benzer özellikler taşımaktadır. Aynı zamanda tenasüh/reenkarnasyon gibi düşünceler de her iki öğretilerde söz konusudur. Hint-Budist öğretilerinin yanı sıra İran mitolojisinin de etkilerini tasavvuf üzerinde görmek mümkündür. Özellikle evrenin ve insanın yaratılışı, iyi ve kötü kavramlarına yaklaşımları, öte dünya düşüncesi ve Mithracı öğretisi iki dini yaklaşım arasındaki bağlantıyı açıkça göstermektedir.

Tasavvufun temel kaynaklarından biri de Şamanizm'dir. İslamiyet öncesi inanç sistemlerine bağlı kültürler, İslamiyet'in kabulüyle beraber, kendilerini özellikle Alevi ve Bektaşî inançlarında tekrar ettiği görülmektedir. Şamanizm'de görülen birçok uygulama ve ritüeller menakıpnameler içerisinde karşımıza çıkmaktadır. Şamanların yerini de dervişlerin aldığı ve şamanlar tarafından gerçekleştirilen birçok uygulamanın, dervişler tarafından devam ettirildiği bu menakıpnamelerde görülmektedir. Eski Türk inanışları çerçevesinde birçok kültürün de tasavvufa köprü olduğu görülmektedir.

Görüldüğü üzere, milletler kendilerinden önceki toplumların tesirlerini yüzyıllar da geçse bünyesinde barındırmaya devam etmiştir. Oluşturulan her dini öğreti ve yaklaşım, kendisinden önceki yaklaşımdan birtakım izler taşıyarak şekillenmiştir. Bu durum mitolojinin, çağlar boyunca toplumların oluşması için zengin bir kaynak oluşunun göstergesidir.

KAYNAKÇA

Ana Kaynaklar (Kitaplar)

AKÇAY, Mustafa. “Sırat.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 2009, c.37 s.118.

AKKİRMANİ, Ali Nakşi. *Gavriye Mesnevisi*.

AKYAR, Nevfel. *Zerdüştilik’te Ahiret İnancı ve Cenaze Törenleri*, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enst. Yüksek Lisans Tezi, 2018.

ALTINTAŞ, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

AND, Metin. *Dionisos ve Anadolu Köylüsü*. İstanbul: Elif Kitabevi, 1962.

AND, Metin. *Oyun ve Büğü*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

AND, Metin. *Ritüelden Drama Kerbela- Muharrem- Ta’ziye*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

ARIKDAL, Ergün. *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1989.

ARTUN, Erman. *Dini Tasavvufi Halk Edebiyatı*, Adana: Karahan Kitabevi, 2018.

ARTUN, Erman. *Türk Halkbilimi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.

Avesta.

AY, Resul. *Anadolu’da Derviş ve Toplum*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.

AYAR, Murat. “Yunus’un Emre’nin Şiirinde, Anasır-ı Erba’nın İnsandaki Ahlaki İz Düşümleri.” *Akademik Platform* 2014: s.90.

BABACAN, Vasfi. *Yunus Emre’nin Rishaletü’n Nushiyye’si ve Divanı*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2017.

BAKIR, R. Mahmut. *Tasavvufi Bir Kavram Olarak Cem Bektaşilikteki Yorumu*. İstanbul: Alternatif Yayınları, 2003.

BAL, Metin. “Romada Yeni Platonculuğun Kurucusu Plotinus ve Öğretisi.” *Doğu Batı Dergisi* 2009:S.50 s.91.

BAYAT, Fuzuli. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.

BAYAT, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. Çorum: Karam Yayınları, 2005.

BAYAT, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, c.1, 2007.

BAYRAKLI, Bayraktar. *İslamda Eğitim*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2002.

BİÇE, Hayati. “Divan-ı Hikmet’te Fena ve Beka Kavramları.” *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu* Ankara, 2016, s.529.

- BİLGİN, Sıraç. *Zarathustra (Zerdüşt) Hayatı ve Mazdaizm*. İstanbul: Berfin Yayınları, 1995.
- BONNEFOY, Yves. *Mitolojiler Sözlüğü*, (haz. Levent Yılmaz). İstanbul: Dost Kitabevi, 2000.
- BORATAV, Nail Pertev. *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2016.
- BOZKUŞ, Metin. “Aşure Günü, Muharrem Matemi/Orucu ve Sivas’ta Aşure Uygulamaları.” *C.Ü. İlahiyat Dergisi* 2008: c.12 S.1 s.31.
- BURKERT, Walter. *İlkçağ Gizem Tapıları*, (Çev. Sina Şener). Ankara: İmge Yayınları, 1999.
- CAMPBELL, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (Sabri Gürses). İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- CARUS, Paul. *Buda Öğretisi*, (Çev. Teoman Uçgun). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1984.
- CEBECİOĞLU, Ekrem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009.
- ÇORUHLU, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.
- DALKESEN, Nilgün. “Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Kültüründe Geyik Kültü.” *Milli Folklor* 2004: S.106, s.58-69.
- DEMİR, Hilmi. *Mit, Kozmos ve Akıl-Zerdeştlik, Maniheizm, Hristiyan Gnostikler ve İslam*. İstanbul: Sarkaç Yayınları, 2011.
- DEMİRCİ, Fatih M. “İbnü’l Arabî’nin Fususu’l Hikemi’nde Külliler Meselesi ve Bir Eleştiri.” *Kalem Araştırma Dergisi* 2014: 12/1 s.260.
- DEMİRCİ, Kürşat. “Hulül.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1988, c.18 s.340.
- DEMİRDAŞ, Öncel. “Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevi Olgunluk.” *Din Bilimleri Akademik Araş. Dergisi*, 2011: c.11 S.1 s.79-90.
- DIEMER, Alwin. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (Çev. Doğan Özlem). İstanbul: Ara Yayınları, 1990.
- DURAK, Nejdet. “İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak “insan-ı kâmil” Anlayışı.” *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 2010:S.2, c.7, s.106-107.
- DÜRÜŞKEN, Çiğdem. *Roma’nın Gizem Dinleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.
- EFLAKİ, Ahmed. *Ariflerin Menkibeleri*, (Çev. Tahsin Yazıcı). İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- ELİADE, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, c.2, 2000.
- ELİADE, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Om Yayınları, 2001.
- ELİADE, Mircea. *Şamanizm*. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- ELİADE, Mircea. *Yoga; Ölümsüzlük ve Özgürlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

- ELİŞ, Enuma. *Babil Yaratılış Destanı*, (Çev. Ali Görgü, Selim Adalı). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- ERAYDIN, Selçuk. “Çile.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1993, c.8 s.35.
- ERAYDIN, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- ERENGİL, Cengiz. *Budizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- ERGİN, Erkan. “Türklerde Dini Danslar.” Ankara Üniversitesi, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* 1995: S.12 s.116.
- ERGİNLİ, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- ERHAT, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- EYÜBOĞLU, Z. İsmet. “Semahların Kökeni.” *Cem Dergisi* 1994:S.39, s.15-19.
- GÖKALP, Ziya. *Türk Töresi*, (haz. Hikmet Dizdaroğlu). Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985.
- GÜÇ, Ahmet. “Diğer Dinlerde Ruh.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2018: c.35 s.197.
- GÜNDÜZ, Şinasi. “Mecusilik.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2003, c.28 s.280.
- GÜNDÜZ, Şinasi. “Uzlet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 2012, c.42 s.256.
- GÜNEŞ, Mustafa. *Eşrefoğlu Rumi Divanı İnceleme Karşılaştırmalı Metin*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000.
- GÜNGÖREN, İlhan. *Buda ve Öğretisi*. Ankara: Onur Basımevi, 1981.
- HAKKI, İbrahim. *Marifetname*, (Çev. D. Yılmaz; H. Kılıç). İstanbul: Çelik Yayınları, 2011.
- HOOKE, H. Samuel. *Ortadoğu Mitolojisi*, (Çev. Alaeddin Şenel). Ankara: İmge Yayınları, 1991.
- HÖLDERLİN, Friedrich. *Empedokles*, (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2000.
- İNAN, Abdülkadir. “Eski Türkler’de Dağ Kültü.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1993, c.8 s.402.
- İNAN, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.
- İNAN, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.
- KALAFAT, Yaşar. *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Babil Yayınları, 2006.
- KAPAĞAN, Enver. “Gök Tanrı İnancı ve Bu İnanç Sisteminin İçinde Alkış, Dua ve Dilekler.” *Turkish Studies* 2014: 9/3, s.806.

- KARA, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- KARASU, Büşra. *15.Yüzyıl Tekke Şiirinde Tasavvuf Terimleri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2018: s.368.
- KARATAŞ, Ethem İbrahim. “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Marifetname’sinde Anasır-ı Erbaa (Dört Unsur) Görüşü.” *Muğla Sıtkı Koçman Üni. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi* 2014:S.33 s.114.
- KAYA, Muharrem. “Eski Türk İnanışlarının Türkiye’deki Halk Hekimliğindeki İzleri.” *Folklor/Edebiyat* 2001: S.25 s.214.
- KAYA, Muharrem. *Mitolojiden Efsaneye*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2015.
- KILIÇ, E. Mahmud. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2012.
- KLOFT, Hans. *Antik Çağ’ın Gizem Kültleri*, (Çev. Tuna Akçay). İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- KOCAMAN, Kasım. “Tasavvufta İnsanın Eğitim Sürecinde Aşılması Gereken Engel: Dünya.” *İslam Medeniyeti Araştırma Dergisi* c.1, S.4, s.561-588.
- KÖKSAL, M. Fatih. “Klasik Türk Şiirinde Güneş Tutulması ve Bununla İlgili İnanış ve Adetler.” *Milli Folklor* 2014: S.53. s.118
- KÖPRÜLÜ, Fuat M. “Türk-Moğol Şamanizmin Tasavvufi İslam Tarikatları Üzerindeki Tesiri.” *Bilig Dergisi* 1996: S1, s.4.
- KRAMER, N. Samuel. *Sümer Mitolojisi*, (Çev. Hamide Koyukan). İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999.
- KUŞÇA, Sibel. “Alevi Bektaşî İncancının Mitik Temellerini Oluşturan Figür ve İnanışların Deyiş ve Nefesler Vasıtasıyla Tespiti.” *Alevilik Araştırma Dergisi* 2015: S.10, s.236.
- KUTLUTÜRK, Cemil. “Hinduizm’e Göre Tanrı Vişnu’nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hülul) Nedenleri.” *Ankara Üni. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 2015: 55,1 s.144.
- KYOKAİ, Bukkyo. *Buda Talimatı*. Japan: Kosaido Yayınları, 2000.
- LEİBNİZ, Gottfried. *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Levent Özşar). Bursa: Biblos Yayınları, 2003.
- MALİNOWSKİ, Bronislaw. *Büyük Bilim ve Din* İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1990.
- MASCARO, Juan. *Dhammpada Gerçeğe Giden Yol*, (Çev. Mehmet A. Işım). İstanbul: Gün Yayınları, 1997.
- MEÇİN, Mekin. *Zerdüştliğin Temel Öğretisi*, Süleyman Demirel Üni. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Tezi, 2019, s.147.
- MUTLU, İsmail. *Tarihte ve Günümüzde Caferilik*. İstanbul: Mutlu Yayınları, 1995.

- OCAK, Yaşar Ahmet. *Alevi ve Bektâşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- OCAK, Yaşar Ahmet. *Kültür Kaynağı Olarak Menakıbnameler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- OCAK, Yaşar Ahmet. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- ÖGEL, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- ÖGEL, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- ÖNGÖREN, Reşat. “Zikir.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 2013, c.44 s.409.
- ÖRNEK, Veyis Sedat. *İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1988.
- ÖZDEMİR, Mehmet. “Türk Kültüründe Dağ Kültü ve Bir Yüce Dağ: Halbaba.” *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 2013: S.9 s.143.
- ÖZKAN, R. Ali. “Din-Mitoloji İlişkisi.” *Ekev Akademi Dergisi* 2002: S.11, s.20.
- ÖZMEN, İsmail. *Alevi-Bektâşi Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- ÖZTÜRK, Nuri Yaşar. *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Esmâ Yayınları, 2017.
- PALA, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2004.
- RADLOFF, Wilhelm. *Türklük ve Şamanlık*. İstanbul: Örgün Yayınları, 2008.
- ROUX, Paul Jean. *Orta Asya'da Kutsal Hayvanlar ve Bitkiler*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- ROUX, Paul Jean. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1994.
- RUBEN, Walter. *Eski Metinlere Göre Budizm*. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2000.
- RUMİ, Eşrefoğlu. *Müzekki'n Nüfus*, nşr. İsmail Efendi.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2008.
- SAYIM, Huzeyfe. “Zerdüştilik’de Kozmogoni ve Yaratılış.” *Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi* 2004: c.1 S.16 s.91-101.
- SCİHİMMEL, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.
- SCİHİMMEL, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- SEYİDOĞLU, Bilge. *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

SHARAFULLİNA, Aliya. *Budizm'de ve Tibet Budizm'inde İnanç Esasları*, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enst. Y.Lisans Tezi, 2013, s.69.

SUNAR, Cavit. *Ana Hatlariyle İslam Tasavvufi Tarihi*. Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

ŞENEL, Alaeddin. “Mezopotamya-Batı geleneği ile dünyanın öteki kültürlerinin yaratılış mitosları.” *Bilim ve Ütopya*, 2003: S.111, s.18.

TAHRALI, Mustafa. “Rifaiyye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 2008, c.35 s.10.

TANYU, Hikmet. *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.

TANYU, Hikmet. *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.

TAŞ, İsmail. *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları, 2002.

TATCI, Mustafa. *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: H Yayınları, 2020.

TOKU, Neşet. “Tasavvufi Düşüncenin Felsefi Yönü.” *Dini Araştırmalar* 2000:S.8, s.204.

TURAN, Ahsen Fatma. “Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 2010: S.56, s.155.

TURAN, Zehra Emine. “Budizmde Sangha Teşkilatı ve Kadın Keşişler.” 2017, s.2.

TURNER, Victor. *Ritüeller-Yapı ve Anti Yapı*, (Çev. Nur Küçük). İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.

TÜMER, Günay. KÜÇÜK, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Ocak Yayınları, 1988.

TÜRKDOĞAN, Orhan. *Alevi Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.

UHLIG, Helmut. *Avrupa'nın Anası Anadolu*, (Çev. Yasemin Bayer). İstanbul: Telos Yayıncılık, 2001.

ULUDAĞ, Süleyman. “Fakr.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1995, c.12, s.132-134.

ÜLKEN, Ziya Hilmi. “Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1969: c.17, S.1, s.5-6.

ÜLKEN, Ziya Hilmi. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 1995.

YAĞCI, Öner. *Pir Sultan Abdal, Yaşamı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Gün Yayıncılık, 2000.

YALTKAYA, Şerafeddin. *Eski Türk Ananelerinin Bazı Dini Müesseselere Tesirleri*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1937.

Yardımcı Kaynaklar (Makaleler, Tezler, Ansiklopedi Yazısı)

AÇA, Mehmet. “Yaratılış Mitleri, Şamanizm ve Tasavvuf Bağlamında Düşüş, Mahrumiyet ve Hapis.” *Milli Folklor* 2004: S.62, s.10-11.

- YAŞAROĞLU, Kâmil. “Mücahede.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* c.31 s.440.
- YAVUZ, Şevki. “İslam Düşüncesinde Hülul.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1988, c.18 s.341-342.
- YILDIRIM, Nimet. *İran Edebiyatı*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.
- YILDIZ, Muharrem, MEÇİN, Mekin. “Dinlerde İç Yolculuklar ve Riyazetin Kökenine Dair.” *Tarih Okulu Dergisi* 2014: S.17, s.247
- YILMAZ, Orhan. “Alevilikte Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Şamanizm’in Etkileri.” *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 2014: c.1, S.4, s.4.
- YİTİK, İ. Ali. *Hinduizm’de Din ve Din Anlayışı: Dharma Kavramı*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Yayınları, 2000.
- YİTİK, İhsan Ali. “Tenasüh.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 2011, c.40 s.441.
- YÖRÜKAN, Ziya Yusuf. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.

İnternet Adresleri

- <http://www.alevitentum.de/html/172.html>
- <http://www.eskisehirkulturturizm.gov.tr/Eklenti/44529,nasihatlerkitabiyetiskinlericinpdf.pdf?0>
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/anasir-i-erbaa>
- <https://islamdergisi.com/genel/nefsin-yedi-derecesi/>
- <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Y%C3%BBnus-suresi/1367/3-ayet-tefsiri>
- <https://tevhidmeali.com/sure/kehf-suresi/49>
- <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=95&ayet=1>
- <https://www.kuranvemeali.com/aliimran-suresi/101-ayeti-meali>