

**KAYGUSUZ ABDAL (ALÂEDDİN GAYBÎ)
MENÂKIBNÂMESİ VE VELÂYET-NÂME - MANÂKIB-I
HÜNKÂR HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'DE MİTOLOJİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmed Faruk KEMALOĞLU

Danışman

Yard. Doç. İbrahim ÖZKAN

AFYONKARAHİSAR 2016

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAYGUSUZ ABDAL (ALÂEDDİN GAYBÎ)
MENÂKIBNÂMESİ VE VELÂYET-NÂME - MANÂKIB-I
HÜNKÂR HACI BEKTÂŞ-I VELİ'DE MİTOLOJİ

Hazırlayan

Ahmed Faruk KEMALOĞLU

Danışman

Yard. Doç. İbrahim ÖZKAN

AFYONKARAHİSAR 2016

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi ve Velâyet-nâme - Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'de Mitoloji" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

02/11/2016
Ahmed Faruk KEMALOĞLU

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

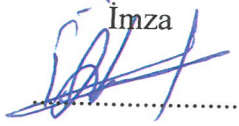
JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZKAN

Jüri Üyeleri : Doç. Dr. Cüneyt AKIN

: Yrd. Doç. Dr. Erdal ADAY

İmza



Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans öğrencisi Ahmed Faruk KEMALOĞLU'nun "**Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi ve Velayetnâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli'de Mitoloji**" başlıklı tezi, 30.09.2016 günü saat 14:00'da Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet YARAMIŞ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ÖZET

KAYGUSUZ ABDAL (ALÂEDDİN GAYBÎ) MENÂKİBNÂMESİ VE VELÂYET-NÂME - MANÂKİB-I HÜNKÂR HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'DE MİTOLOJİ

Ahmed Faruk KEMALOĞLU

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

Eylül 2016

Danışman: Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZKAN

İnsanlığın genel anlamda evreni anlama ve anlamlandırma bağlamında ortaya koyduğu bilgi ve uygulamalar olan mitin özünü iman unsuru oluşturur. Özünde iman unsuru olan mitin kutsal bir mahiyet taşıması, onun Tanrısal/dini bir kaynağa dayanmasındandır. Mitin özünde bulunan bu kutsallık, miti döngüsel bir zamana bağlı kılar. Böylece içinde bilindik zaman kavramı bulunmayan mit, ilerleme ve zamanın sembolü tarihin karşısında yer alır. Ancak insanların ilk bilgisi olan mit, her ne kadar tarihin karşısında olsa da, tarih sahnesinde, mitik "an"da üretilen ilk bilgiler dönüşüme uğrayarak ait olduğu kültürlerin anlatı dünyasında varlığını sürdürür. Türk kültürü anlatı dünyasının dini anlamda önemli bir kolu olan menkıbeler de mitik "an"ın bu ürünlerini içinde taşır. Özellikle mitin Tanrısal/dini özü, bu dönüşümü dini mahiyeti olan anlatı dünyası içinde varlığını devam ettirmesini kolaylaştırmıştır.

Bu çalışmada Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi ile Vilâyetnâme'de geçen mitik unsurlar metin merkezli olarak incelenmiştir. Bu unsurlar incelenirken mitik

unsurların oluştuğu sözlü kültür ortamına, sözlü kültürün halk muhayyilesine olan etkisine, bu etkinin yaratıma olan yansımasına özellikle değinilmiştir.

Çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde menkıbe, menâkıbnâme ve Türk edebiyatındaki menâkıbnâme geleneği üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi ile Vilâyetnâme'nin konusu hakkında bilgi verilmiş, üçüncü bölümde Kaygusuz Abdal ve Hacı Bektâş'ın tarihsel kişilikleri üzerinde durulmuştur. Dördüncü bölümde mit/mitoloji kavramı çeşitli tanımlar çevresinde incelenmiş, beşinci bölümde ise incelediğimiz kaynaklarda yer alan mitik unsurlar çeşitli açıklama ve örnekler eşliğinde sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Menâkıbnâme, Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi, Velâyetnâme, Mitoloji, Dönüşüm.

ABSTRACT

MYTHOLOGY OF MENÂKIBNÂME OF KAYGUSUZ ABDAL (ALÂEDDİN GAYBÎ) AND VELÂYET-NÂME - MENÂKIB-I HÜNKÂR HAJİ BEKTÂŞ-i VELİ

Ahmed Faruk KEMALOĞLU

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF TURKISH LANGUAGE AND LİTERATURE**

September 2016

Advisor: Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZKAN

Essence of the myth which is knowledge and practices presented by humanity in the context of understanding and sense-making the universe in general terms is constituted by faith element. That myth, in which there is the faith element in its essence, bears a sacred nature is due to the fact that it is based on a divine/religious source. This sacredness present at the essence of myth makes the myth a cyclical time-dependent. Thus, the myth in which there is not the customary time concept takes a place against progress and history which is symbol of the time. But, although the myth that is people's first knowledge is against history, the first knowledge which had been produced at mythic "moment" still continue their existence, by undergoing transformation, in narrative world of cultures to which they belong. Also sagas that are an important section of narrative world of Turkish culture in a religious sense contain within themselves these products of the mythical "moment".

Particularly, divine/religious essence of the myth made it easier for this transformation to continue its existence within the narrative world which has a religious nature.

In this study, we examined text-centeredly mythic elements which are mentioned in *Menâkibnâme* (Sufi hagiography) of Kaygusuz Abdal and *Vilâyetnâme* (Saintly Exploits of Haji Bektash Veli). In examining these elements, we addressed oral culture medium in which mythic elements have been constituted, the impact of oral culture on public (folk) imagination, and reflection of this impact on the creation, in particular.

The study consists of five chapters. In the first chapter, we dwelled upon saga, *menâkibnâme* (Sufi hagiography) and *menâkibnâme* tradition in Turkish literature. In the second chapter, we informed about the subject of *Menâkibnâme* of Kaygusuz Abdal and of *Vilâyetnâme*; and in the third chapter, we deliberated on historical personalities of Kaygusuz Abdal and Haji Bektash. In the fourth chapter, we examined myth/mythology concept within the scope of various definitions; and in the fifth chapter, we presented mythic elements which take place in references which we examined, in company with various explanations and examples.

Key Words: *Menâkibnâme*, *Menâkibnâme* of Kaygusuz Abdal, *Velâyetnâme*, Mythology, Transformation.

ÖNSÖZ

Bu tezin planlanmasında, yazıya geçirilmesinde yol gösteren, kaynaklara ulaşmamda kolaylık sağlayan, bilgi ve yönlendirmeleriyle farklı düşünceler üretmeme yol açan saygıdeğer danışman hocam Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZKAN'a, çalışmam boyunca ilmi ve manevi anlamda desteğini esirgemeyen kıymetli kardeşim Hüseyin KARAKAYA'ya ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında gereken huzurlu ortamı bana sağlayan, her zaman yanımda olan, bu çalışmanın çilesini benimle birlikte çeken çok kıymetli eşim Gülyeter AYDIN KEMALOĞLU'na teşekkürü bir borç bilirim.

Ahmed Faruk KEMALOĞLU
Zonguldak - 2016

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	i
TEZJÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM MENÂKİBNÂME VE TÜRK EDEBİYATINDA YER ALAN MENÂKİBNÂMELER

1. VELÎ KİMLİĞİ VE KERAMET	5
1. 1. VELÎ KÜLTÜNÜN OLUŞUMUNDA PSİKOLOJİK, SOSYAL VE DİNİ ETKENLER	8
2. MENKİBE	13
2. 1. TÜRK EDEBİYATINDA MENÂKİBNÂMELER	18

İKİNCİ BÖLÜM KAYGUSUZ ABDAL (ALÂEDDİN GAYBÎ) MENÂKİBNÂMESİ İLE MANÂKİB-I HÜNKÂR HACI BEKTÂŞ-I VELÎ VELÂYET-NÂMESİ'NİN KONUSU

1. KAYGUSUZ ABDAL MENÂKİBNÂMESİNİN KONUSU	30
2. HACI BEKTÂŞ-I VELÎ VELÂYET-NÂMESİNİN KONUSU	32

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM KAYGUSUZ ABDAL (ALÂEDDİN GAYBÎ) VE HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'NİN TARİHSEL KİŞLİKLERİ

1. KAYGUSUZ ABDAL'IN (ALÂEDDİN GAYBÎ) TARİHİ HAYATI VE ŞAHSİYETİ.....	34
2. HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'NİN TARİHİ HAYATI VE ŞAHSİYETİ	44

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM MİT-MİTOLOJİ

1. MİT-MİTOLOJİ NEDİR?	54
------------------------------	----

BEŞİNCİ BÖLÜM KAYGUSUZ ABDAL (ALÂEDDİN GAYBÎ) MENÂKİBNÂMESİ İLE MANÂKİB-I HÜNKÂR HACI BEKTÂŞ-I VELÎ VELÂYET-NÂMESİNDE YER ALAN MİTOLOJİK UNSURLAR

1. EVREN İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR	71
--	----

1. 1. GÖK-GÖKYÜZÜ (UÇMAK-CENNET)	78
1. 2. YERYÜZÜ (ORTA DÜNYA)	85
1. 3. YERALTI (TAMU-CEHENNEM).....	90
2. YARATILIŞLA İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR	92
3. EVRENİN-DÜNYANIN SONU İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR	98
4. DİNÎ-EFSANEVÎ KİŞİLERLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR	106
4. 1. HIZIR	106
4. 2. İSKENDER.....	114
4. 3. BATTAL GAZİ (SEYYİD GAZİ).....	115
5. DOĞA İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR	120
5. 1. ATEŞ	120
5. 2. SU.....	131
5. 3. AĞAÇ	142
5. 4. TAŞ-KAYA.....	153
6. HAYVAN İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR	161
6. 1. ASLAN	161
6. 2. GEYİK	165
6. 3. KUŞ.....	171
6. 4. EJDERHA-YILAN	173
7. SAYI İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR	181
7. 1. ÜÇ	181
7. 2. DÖRT	187
7. 3. YEDİ	192
7. 4. KIRK.....	201
8. MEKÂN İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR	209
8. 1. MAĞARA.....	209
8. 2. DAĞ	217
9. DİĞER MİTOLOJİK UNSURLAR	225
9. 1. ÂB-I HAYAT (HAYAT SUYU-BENGI SU).....	225
9. 2. DON DEĞİŞTİRME.....	228
9. 3. KEMİKLERDEN YENİDEN DOĞMAK	240
9. 4. TAHTA KILIÇ.....	242
9. 5. AV-AVCILIK	246
9. 6. NUR-IŞIK-AYDINLIK.....	250
9. 7. RÜYA	256
9. 8. TENASÜH (REENKARNASYON-RUH GÖÇÜ)	261
SONUÇ.....	265
KAYNAKÇA	269

GİRİŞ

Dünyanın varoluşundan bu yana insanoğlunun evreni/dünyayı anlamlandırma, yorumlama çabası olarak değerlendirebileceğimiz ilk bilgi ve eylemler miti oluşturur. Genel bağlamda tüm insanlık için, tarih öncesi devirde, kâinata ve insana dair evrensel ilkeler ortaya koyan mitler bu yönüyle evrene/dünyaya dair bir sistem sunar. Evrensel ilkeler taşıyan bu sistemin menşei ilâhi/Tanrısal bir kaynağa dayanır. Bu yönüyle mit, dini bir yapıyı da içinde taşır. Zira dinin de dünyayı ve insanları belli bir sistemle ahlâklı kılma amacı, dinin yapısal olarak mitle olan benzerliğini gösterir.

Mitin evrene ve insanlığa dair ortaya koyduğu evrensel ilkeler bulunsa da mitik anda ortaya konan belli başlı kültürel kodlar da ait olduğu toplumun kimliğini oluşturarak onlara tarihteki varoluş mücadelesinde temel teşkil eder. Toplumların kimliğini oluşturan bu kültürel kodların en önemli yansımaları sözlü kültüre ait ürünlerde görülmektedir. Çünkü mitik unsurlar sözlü kültür devrine aittir ve sözlü kültür devri bir anlamda mitik devrin diğer adıdır. Nitekim mitin karşısında olan tarihin başlangıcı da yazının bulunması, dolayısıyla yazılı kültüre geçiş kabul edilmiştir.

Kimlik sahibi olan her toplum gibi sözlü kültür devrinden geçen Türkler de o devirde ortaya koydukları ürünlerini tarih sahnesinde yazıya geçirerek korumaya çalışmış, ilerleyen süreçlerde sözlü kültür devrine ait bu mitik unsurlar belli bir dönüşüm ve değişime uğrayarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Sonuç olarak her ne kadar yazıya geçirilse de sözlü kültür devrine dolayısıyla mitik ana ait olan unsurlar, o devirdeki temel özelliklerini korumuşlardır.

Türklerin sözlü kültür devrine ait ürünleri içinde taşıyan efsane, destan, masal, menkıbe gibi anlatı türleri bulunmaktadır. Bu bağlamdan hareketle bütün bu anlatı türleri bir nevi Türk toplumunun kimliğini, soy özelliklerini, gelenek ve göreneklerini, Türk toplumunun zihin dünyasını içinde taşıyan temel kaynaklardır.

Biz bu çalışmamızda Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi ile Alevî-Bektaşî çevrelerinde Vilâyetnâme adı ile meşhur olan Velâyet-Nâme - Manâkıb-1 Hünkâr Hacı Bektâş-1 Veli adlı iki menâkıbnâmeyi araştırma konusu olarak seçtik. Amacımızı, bu eserlerde yer alan mitik unsurları tespit ederek nasıl dönüşüme uğradıkları şeklinde belirledik. Mitik unsurların bu dönüşümünde özellikle toplumsal hafızanın işleyiş şekli üzerine dikkat çekmeye çalıştık. Çalışmamızı beş bölümde ele aldık.

Birinci bölümde, velî kimliği, menkıbe, menâkıbnâme ve Türk edebiyatında menâkıbnâme geleneği üzerinde durduk. Bu bölümde öncelikle menkıbe türüne kaynak teşkil eden velî kimliği, keramet ve velî kimliğini oluşturan temel etkenler üzerinde durduktan sonra, menkıbe türünün gelişimi, hangi anlamlarda da kullanıldığına değindik. Bu bölümün son kısmında ise Türk edebiyatındaki menâkıbnâme geleneğinden bahsederek, sırasıyla yüzyıllara göre Türk edebiyatı içinde kaleme alınan menâkıbnâmeleri, yazarlarını, içeriklerini ve temel özelliklerini verdik.

İkinci bölümde, araştırmamıza temel teşkil eden iki kaynağımız Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi ile Vilâyetnâme'nin konuları hakkında kısa bilgiler verdikten sonra, bu menâkıbnâmeler üzerinde kimlerin çalıştığından, nüshalarından, nüsha yazarlarından, neden bizim bu nüshaları kullandığımızdan bashettik.

Üçüncü bölümde, kendileri hakkında menâkıbnâmeler yazılan Kaygusuz Abdal ile Hacı Bektâş-1 Veli'nin gerçek/tarihî kişilikleri hakkında genel bir bilgi vermeye çalıştık.

Dördüncü bölümde, mit/mitoloji kavramı üzerinde durarak, mit üzerine çeşitli çalışmalar yapmış, makaleler kaleme almış bilim adamlarının mit analizleri ve tanımları üzerinde durduk. Mitik unsurların oluşum sürecinde sözlü kültürün toplumsal hafızayı nasıl etkilediğini, toplumsal hafızanın işleyiş şeklinin ne kadar etkili olduğunu, toplumsal hafıza denen olgunun mitik unsurları biçimlendirmedeki etkisini göstermeye çalıştık.

Beşinci bölümde, araştırmamızın temel kaynakları olan Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi ile Velâyet-Nâme - Manâkıb-1 Hünkâr Hacı Bektâş-1

Veli'de yer alan mitik unsurları açıklama ve örnekleriyle ortaya koymaya çalıştık. Bu esnada benzer mitik unsurların bulunduğu diğer anlatı türlerinden de örnekler vererek kültürel kodların sürekliliğini, buna bağlı olarak toplumsal kimliğin devamlılığını göstermeyi amaçladık.

En son "sonuç" bölümünde, çalışmamıza dair genel bir değerlendirme yaparak, çalışmamızda nelere dikkat çekmeye çalıştığımızı, neleri belli bir ölçüde aydınlattığımızı, bu çalışmamızla bilim dünyasına ne gibi bir katkı sağladığımızı göstermeye çalıştık.

Çalışmamızda kısaltmalar bölümü kullanmayıp, bilinen belli kısaltmaların açılımını (vb., bkz. gibi) ayrıca vermeyi gerekli görmedik. Bununla beraber çalışma metninde kullandığımız bağlaç sistemine göre dipnot uygulamasında aynı yazarın aynı yıl basılan farklı kitaplarını belirtmek için basım yılıyla beraber "a, b" şeklinde harfler kullandık. Bu bağlamda Ahmet Yaşar Ocak'ın 2014 yılında basılan *Babaîler İsyanı - Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* adlı yapıtını "Ocak, 2014a" şeklinde gösterirken; Ocak'ın bir başka eseri olan *Türk Sufiliğine Bakışlar* adlı yapıtını "Ocak, 2014b" şeklinde gösterdik. Yine Bahaeddin Ögel'in iki ciltten oluşan *Türk Mitolojisi* adlı yapıtının ilk cildini "Ögel, 2014a", ikinci cildini ise "Ögel, 2014b" şeklinde ele aldık. Abdurrahman Güzel'in çalışmamızda ana kaynak olarak kullandığımız *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*'ni "Güzel, 1999a" şeklinde gösterirken; yine Güzel'in hazırladığı *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'ni "Güzel, 1999b" şeklinde gösterdik. Bütün bu hususlara ilaveten çalışmamızın ana kaynaklarından bir diğeri olan *Velâyet-Nâme - Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*'yi çalışmamızın içinde, en çok bilinen adı ile *Vilâyetnâme* olarak kullandık.

Ahmed Faruk KEMALOĞLU
Zonguldak - 2016

BİRİNCİ BÖLÜM

MENÂKİBNÂME VE TÜRK EDEBİYATINDA YER ALAN MENÂKİBNÂMELER

Geniş bir coğrafyada şekillenen Türk kültürü, temelini Orta Asya'dan ve o devrin sözlü kültür anlatılarından almıştır. İlerleyen süreçlerde Türk kültürünün, çeşitli kültür ve medeniyet çevreleriyle yakınlaşıp kültürel alışverişe girmesi sonucu, Türk kültürü tarihin farklı dönemlerinde farklı anlatı türlerinde eserler vermiştir. Türk kültürünün ve buna bağlı olan anlatı dünyasının bu zamana kadar geçen süreçte farklı dönemlere ayrılmasındaki temel ölçüt, tanıştığı farklı medeniyet çevreleriyle birlikte yaşadığı zihniyet değişimidir.

İslâm dininin kabulüyle birlikte yeni bir medeniyet ve düşünce sistemiyle karşılaşan Türkler, başta, sanıldığı aksine, İslâm dinini kabul etmeye pek yanaşmamıştır. Türklerin yeni bir din olarak tanıştıkları İslâm'a karşı mesafeli bir tavır takınmalarında devrin Emevi Devleti'nin Arap milliyetçisi bir politika gütmesi de etkili olmuştur. Ayrıca Türklerin İslâm'ı kabul etmesinde, İslâm dinindeki 'kutsal savaş'ın, yani 'cihat'ın etkili olduğunu, onların askeri mizacına tesir ettiğini söylemek de pek mümkün değildir. Türklerin İslâm dini dairesine girmesi daha çok, ümmetçi bir politikayı tercih eden Abbasiler zamanında gerçekleşmiştir (Roux, 2012: 191; Su, 2011: 93-98).

Türklerin ilerleyen zamanlarda İslâm dinini kabul etmelerine sebep teşkil eden bu siyasi etmenin yanında, inanç, kültür ve ibadet bağlamında İslâm dinini kabul edip benimsemelerinde en önemli etmen tasavvufun geniş çerçeveye sahip niteliğidir. Tasavvufun bu geniş çerçeveli niteliği onun senkretik yapısını ifade etmektedir. Bu senkretik yapının temelini ise Türklerin İslâm öncesi inançları oluşturmaktadır. Bu eski inançlarla birlikte yeni dinin harmanlanması sonucu ortaya çıkan "Türk Müslümanlığı" ya da

"Halk Müslümanlığı" adı etrafında, İslâm dünyasında görülmeye başlanan şeyh-tekke-tarikat merkezli edebiyat, Türk kültüründe de oluşmaya başlamıştır. Dolayısıyla şeyh/veli/mürşid kimliğinin oluşumunda Türklerin eski inançlarının inkâr edilemez payı vardır.

Hicretin ilk asrından başlayan ve temelini zühd-takva eksenine oturtan tasavvuf akımı -tasavvufun kaynağının İslâmi olmasından ayrı olarak, İran-Hint kaynaklı olduğu ya da farklı bir görüş olarak Gnostik-Yeni Platoncu-Hermetik düşünceleri içinde barındıran karma Hıristiyanlık düşüncesi kaynaklı olduğu görüşleri de göz ardı edilmemelidir (Su, 2011: 100-101).- 9. yüzyıldan itibaren geniş bir potada farklı görüşleri içinde eriten bir düşünce sistemi olma yoluna girmiştir. İslâm dünyasında başlayan bu süreç özellikle tarikatların kurulmasıyla birlikte kurumlaşmaya başlamış ve nihayetinde 13. yüzyılda en olgun halini almıştır. İslam dünyasındaki bu tasavvuf akımına bağlı olarak, bir şeyhin/velinin/mürşidin çevresinde veya mezarı etrafında gelişmeye başlayan tarikat-tekke kurumlaşması da her tarikata, her öğretiye ait olmak üzere farklı bir edebiyat ve bu edebiyatı oluşturan türler meydana getirmiştir.

Velî kimliği etrafında şekillenen ve gelişim gösteren bu edebiyatın merkezinde, velî kimliğinin de temelini oluşturan, menkıbe ya da velînin gösterdiğine inanılan ve kaynaklarda menkıbe kelimesi ile aynı anlamda kullanılan keramet unsurunun olduğu görülmektedir. Aşağıda “veli kimliği” ve “keramet” kavramları açıklanmaya çalışılacaktır.

1. VELÎ KİMLİĞİ VE KERAMET

Menkıbe kelimesi, velîlerin gösterdikleri kerametleri aktaran küçük hikâyeler olarak 9. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır. İslâm coğrafyasında teşekkül eden velî kültü ile başlayan bu anlatı tarzı, Türk kültür ve anlatı dünyasında, özellikle tasavvufun dini ve sosyal hayattaki etkisiyle şekillenerek yer etmeye başlamıştır. Şimdi biz velî kavramının anlam ve çerçevesinden yola çıkarak veli-keramet kavramlarının birlikteliği ve bu kavramların birbirini tamamlayan yönlerinin üzerinde durduktan sonra, bu birlikteliğin menkıbe-menâkıbnâmenin gelişiminde oynadığı temel role

değinererek menkıbe-menâkıbnâmenin anlatı dünyamızdaki yeri ve gelişiminden bahsedeceğiz.

"Arapça velâ yahut veliye (yaklaşmak, yakın olmak) fiilinden gelen velî kelimesi, sözlükte "dost, ahbap, arkadaş, yardımcı, komşu vs." gibi mânalar ihtiva etmekte olup" (Ocak, 2010: 1) Türk Dil Kurumu sözlüğünde de "Ermiş" kelimesi ile karşılanmıştır (Akalin vd., 2011: 2478). Devellioğlu'nda da (2012: 134) kelime "velâ" sözcüğü ile ele alınmış, tanım olarak tasavvufî manada "yakınlık, sâhiplik" kelimeleri verilmiştir.

Tasavvufî ıstılahta ise, velî kelimesi "Allah'ı seven, O'nu dost edinen ve Allah tarafından dost edinilen" anlamında kullanılır (Ocak, 2010: 1). Kur'an-ı Kerim'de geçen ve tasavvufî manada velîliğe delil olarak gösterilen Yunus Suresi 62.-64. ayetleri ile Araf Suresi 196. ayette geçen şekliyle velî, Kur'an bağlamında "Allah dostu, korku ve üzüntü sahibi olmayan, takvaya ermiş kişiler" olarak vasıflandırılmıştır.¹ Ayrıca tasavvufî anlama delil olarak velî kavramı çeşitli hadislerle de desteklenmiştir.²

Tasavvufî manada velî-velîlik kavramının içeriğini, şart koşulan üç temel eylem doldurmaktadır. Bu şart olan üç temel eylem, şeriata sıkı sıkıya bağlılık, nefis terbiyesi ve bolca nafile ibadettir. Bunun akabinde, kulun bu ibadet ve taatları Allah tarafından kabul buyurulursa kul velîlik makamına erişir. Bu makama erişen kişi Allah tarafından korunur ve duaları kabul edilir. Bunlarla beraber kendisini diğer kullardan ayıran ve aslen velî sıfatıyla anılmasına sebep olan Allah'ın bir ihsanı olarak kendisine harikulâde hâller verilir ki, bu hâller keramettir (Ocak, 2010: 3).

Keramet Arapça "kerume" kökünden gelen bir kelime olarak "cömertlik, azizlik" anlamlarına gelmektedir. Tasavvufta ise kelime, Allah'ın, Kendisine yaklaşmak için ibadet ve nefis tezyikesi yönünden çaba gösteren

¹ Yunus Suresi, 62,63,64. ayetler: "Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de. Onlar iman etmiş ve Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır. Dünya hayatında da, ahirette de onlar için müjde vardır. Allah'ın sözlerinde hiçbir değişme yoktur. İşte bu büyük başarıdır." Araf Suresi, 196. ayet: "Çünkü benim velim, Kitab'ı (Kur'an'ı) indiren Allah'dır. O, bütün salihlere velilik eder."

² "Onlar öyle kimselerdir ki görüldükleri zaman Allah hatıra gelir" (Gölcük ve Toprak, akt. Gökalp, 2005: 24). "Benim veli kullarım, kubbelerimin altındadır. Onları benden başka kimse bilmez" (Güneş, 2011: 168).

ve nihayetinde kulun velâyet makamına erişmesine vesile olacak olan harikulâde olaylar manasında ele alınmaktadır (Yardım, 1999: 2). Sufi teorisyenler ve araştırmacılar velîlik ile kerameti bir arada zikrederek, velîliğin olmazsa olmaz şartının keramet sahibi olmak, keramet göstermek olduğunu dile getirirler. Yine aynı kişiler velîlerin keramet sahibi olmalarını, velîlik kavramında olduğu gibi, Kur'an-ı Kerim'de geçen Hz. Meryem, Hz. Süleyman ve Ashâb-ı Kehf'in kıssalarında anlatılan olayları delil olarak göstermişlerdir (Gökalp, 2005: 23-24).

Bununla birlikte sufî araştırmacılar ve mutasavvıfların ortak bir görüşü olarak keramet, hakiki bir velinin erişmesi gereken nihai hedef değildir. Hakiki velî, kerameti Allah'ın kendisini tabii tuttuğu bir imtihan telakki ederek kerametlerini reddeder. Çünkü keramete aldanan bir velî hakiki amacına ulaşamayabilir. Ancak yine de velîlerin kerametleri, muhipleri ve takipçileri tarafından anlatılagelmiştir (Gökalp, 2005: 24; Ocak, 2010: 28; Yardım, 1999: 2).

Velî kültürünün oluşmasına vesile olan keramet kavramının tariflerine bakıldığında mucize kavramı ile benzerlik gösterdiği ve bu iki kavramın benzerliğinin velî ve peygamber olgusunu da aynîleştirdiği görülmektedir. Burada velî ile peygamber arasındaki fark, keramet velîye; mucizenin peygambere ait bir hâl olduğu şeklinde yorumlanmaya çalışılsa da işin aslında her iki kavram da aynı şeyi ifade etmektedir (Ocak, 2010: 29).

Keramet kavramının benzerlik taşıdığı bir başka nokta ise, keramete benzer hallerin Hıristiyan ve Budist azizlerinde de görülmesidir. Sufiler, velîler ile bu kişiler arasındaki farkı belirtmek için de "istidrac" terimini ortaya koymuşlardır. "Buna göre, Allah Müslüman olmayan kişilere de böyle hârikulâde şeyler verebilir; ancak bu, onların küfür, kibir ve azamet duygularını körükleyerek - yani benlik hevesi - mahvolmalarına yol açmak içindir" (Ocak, 2010: 29).

İslâmi noktadan bakıldığında, iman ve takva yönünden Allah'a yakın olan velîler, bu mana itibariyle İslâm'ın özünde bulunan "üstünlük

takvadadır."³ düsturunu içinde taşıması bakımından gayri İslâmi bir durumu ihtivâ etmez. Ancak tasavvuf cereyanının İslâm dini içinde gittikçe etkin bir rol oynamasıyla, daha önce de bahsettiğimiz üzere, sûfi teorisyenler velîlik ya da velâyet kelimelerinin İslâmi olan bu anlamını özünden uzaklaştırarak, sürekli ibadet, nefis tezyikesi ve dünya hevesinden geçen kullara Allah tarafından, diğer kullarda bulunamayan bazı üstün özellikler -keramet-verildiği görüşünü savunmuşlardır. Yine İslâmî manada Müslümanların arasında hiçbir ayırım olmadığının belirtilmesinin yanında, Hz. Muhammed'in bile diğer Müslümanlardan sadece kendisine vahiy gelmesi yönünden ayrıldığı⁴ noktası üzerinden, kavram ve üzerine yüklenen anlama bakıldığında tasavvufî anlamda velîlik-keramet ilişkisinin İslâm'a ters düştüğünü görülmektedir. Velî kültürünün şu anki haliyle kökenine bakıldığında başta da zikredildiği üzere İslâmî herhangi bir yönü bulunmamaktadır. Zira "Halk Müslümanlığı"ndaki velî kültürünün temelini inildiğinde, bu kültürün temelini İslâm öncesi inançlarda olduğu görülecektir.

1. 1. VELÎ KÜLTÜRÜNÜN OLUŞUMUNDA PSİKOLOJİK, SOSYAL VE DİNÎ ETKENLER

Velî kültürünün oluşumu, öncelikle farklı kültürlerin senkretik bir yapı oluşturması sonucunda ortaya çıkması, bu olgunun sosyal ve kültürlerarası mahiyetini ortaya koyar. Bu kültürel karışımın temelinde eski inançların yeni girilen inanç dairesinde, özünü koruyarak, yeni inanç dairesinin şekline bürünerek devam etmesi yatar. "Örneğin, İslâm, İbrahimi gelenek içinde kendisinden önceki dinsel söylem ve pratiklerden pek çok unsuru bünyesinde taşımakla beraber, yayılma sürecinde farklı din ve inanç gelenekleriyle etkileşime girerek gayri İslâmi birçok unsuru içselleştirmiştir" (Su, 2011: 14-15).

Burada karşılıklı iki inanç tarafı karşımıza çıkmaktadır. Bu taraflardan biri evrensel kaide, emir ve yasaklara dayanan semavî dinler olmakla birlikte; diğer taraf bu dinlerin getirdiği kesin norm ve kurallarla tam olarak uyum

³ Hücürat Suresi, 13. Ayet: "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."

⁴ Kehf Suresi, 110. Ayet: "De ki: "Ben de ancak sizin gibi bir insanım, (Ne var ki) bana, 'Sizin ilah'ınız ancak bir tek ilâhtır" diye vahyolunuyor."

sağlayamayan, bazı noktalarda semavî dinlerden ayrılan kitle eğilimi ve bu kitle eğiliminin bu iki inanç arasındaki gerilimden kurtulmak için oluşturduğu halk dinidir. Dolayısıyla topluluğun, genel ve tüm insanlığı kapsayıcı bir dinin kurallarına uymasını etkileyen ve kısmen de engelleyen o topluluğun eski inanç ve alışkanlıklarıdır (Su, 2011: 29). Bu iki inanç durumunun çatışmasından doğan halk dininin, Türklerde, eski inanç ve geleneklerinin, yeni kabul ettikleri din ve medeniyet dairesi olan İslâmiyet'in içine girmesiyle oluştuğunu söyleyebiliriz. İşte velî kültü olarak ele aldığımız olgu, bu eski inanç, adet, gelenek ile yeni dinin harmanlanması neticesinde, özellikle tasavvufun da etkisini yadsımadan bir halk dini gerçeği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Halk Müslümanlığının temelini oluşturan, Türklerin tarihin farklı devrilerinde kabul ettikleri Şamanizm, Budizm, Hıristiyanlık ile eski atalar kültü inancı İslâm'ın kabulüyle birlikte, çevrelerinde tekke, dergâh ve zaviye kurulan pirlerin kerametlerle beraber velî olarak velâyet makamına erişmesinde öncü olmuştur (Ocak, 2010: 10-11).

Bütün bu inanç daireleri içinde özellikle Şamanizm ve Şamanist öğelerin velî kültürünün oluşumunda temel atıcı bir rol üstlendiği görülmektedir. Şamanlarda görülen gelecekte haber verme, ateşte yanmama, hastaları iyileştirme, felaket önleme veya felaketleri hasımlarının başına musallat etme, kuş donuna bürünme, göklere, Tanrı katına çıkma ve yeraltına cehenneme inme gibi özellikler, Türklerdeki velî kültürünün oluşumu sırasında, İslâmî bir renge bürünerek özü itibarıyla aynen devam etmiştir (İnan, 1976: 55; Ocak, 2010: 11). Türk Müslümanlığının kurucusu kabul edilen, Ahmed-i Yesevî'nin bir "şaman-velî" olarak karşımızda duran şahsiyeti buna bir örnektir. Yesevî menkıbelerine göz atıldığında, şamanın kerametleri ile velînin kerametleri arasında dikkat çekici benzerlikler bulunduğu görülür. Ahmed-i Yesevî ve dervişlerinden bazılarının kuş şekline girerek uçması, Ahmed-i Yesevî'nin de turnaya dönüşebilmesi ve kuş simgesinin de az önce de bahsettiğimiz üzere Şamanizmdeki yeri bu duruma bir örnektir (Su, 2011: 106).

Türklerin din adamları konumundaki Şamanların bu olağanüstü özelliklerine, Türklerin kabul ettiği dinler içinde kendilerini en çok etkileyenlerden biri olan, özellikle Doğu Hunlar ile Göktürkler zamanında etkisini fazlasıyla gösteren ve nihayetinde To-Po Kağan tarafından kabul edilen Budizmin din dairesine girilmesiyle birlikte, Budist rahiplerinin, hayvan kalıplarına girme, eşyaları kendi kendine yürütüp hareket ettirme gibi kerametleri de eklenmiştir (Ocak, 2010: 12-13; Ocak, 2013: 74-77).

Şamanist ve Budist öğelere ek olarak eski atalar kültürünün de Türklerin velî kültürünün oluşumunda payı büyüktür. "Atalara izafe edilen kutsal konum, ataların kimi zaman tapınma kimi zaman da kutsal ve korkuyla karışık bir tazime konu olmalarını sağlamaktadır" (Selçuk, 2010: 137). İşte Atalar kültürünün temelini oluşturan bu inanç, velî kültürünün oluşumundaki psikolojik etkenlere zemin oluşturur. Velî kültürünün oluşumunda önemli bir rol oynayan psikolojik etkenler şu üç yönüyle ön plana çıkmaktadır:

a) Velîlinin sahip olduğuna inanılan kerametler, ona karşı korku ve saygı duygusu uyandırma ve ona karşı gelinince çarpılma, ani ve kötü bir şekilde ölüm yaşanacağına inancı.

b) Velîlinin olağanüstü ruhani özelliklerinden, kudretinden dolayı ondan yardım isteme ve kötülüklerden ona sığınma inancı.

c) Ahirette velînin yardımıyla Tanrı'dan yardım görme, ondan medet umma inancı (Ocak, 2010: 8).

Bu psikolojik süreçlerin temelinde yatan toplumsal hafıza ve sözlü kültürün düşünce yapısının velî kültüne konu olan velîyi nasıl oluşturduğu konusuna da ayrıca değinmek yerinde olacaktır.

Bir insanın toplumsal hafızada varlığını sürdürebilmesinin temel nedeni, o kişinin halkın genel kabul ve değerlerini kendi bünyesinde taşıması, toplumun ahlakını bir sembol olarak kendi kişiliği üzerinde bulundurmasıdır. 'Hatırlama figürleri' olarak da adlandırabileceğimiz bu tipler, "aynı zamanda modeller, örnekler, bir çeşit öğretici parçalarıdır. Onlar grubun temel tavrını ifade ederler, sadece geçmişi üretmekle kalmaz aynı zamanda varoluş biçimlerini, özelliklerini ve zayıflıklarını tarif eder" (Assmann, 2015: 48). Bütün bu özellikleriyle birlikte, velî kültürünün sözlü kültür ortamında temeli

atılan bir olgu olması, onun şekillenmesi ve halk arasında inanılır, yaşanılır konuma gelmesinde oldukça etkili olmuştur. Çünkü "Herkesin tanıdığı, önemli ve "ağır" kişilikler ve etkileyici eylemleri kolay kolay bellekten silinemez.(...) Sözlü geleneğin kendine özgü zihin işleyişinden üstün boyutlu kişiler, kahramanlar doğar. Soluk kişilikler, sözlü zihin belleğinde tutunamaz. Kahramanın anısının yer etmesi için, hemen bütün kahramanlar birer 'tip' oluşturur" (Ong, 2012: 88). Sözellüğün toplumsal zihin üzerindeki bu etkisi de göstermektedir ki, velî kültürünün oluşumu sadece sosyokültürel ve dinî bir durum değil, aynı zamanda sözlü kültürün toplumsal hafızayla birlikte işleyişinin bir sonucudur.

Türklerdeki velî tipinin oluşumunda, Şamanizm, Budizm, atalar kültürüyle olan bu dinî ve dolaylı olarak psikolojik etkenlerin yanı sıra, Kur'an-ı Kerim'de geçen peygamberlerin gösterdikleri mucizelerle birlikte, Hz. Muhammed'in şahsiyeti ve ona atfedilen bazı mucizevî olaylar, yeni din dairesine girmiş olan Türklere hiç yabancı gelmemiş, onların yeni dini kabul etmelerinde; kendi din adamlarıyla, yeni dinin peygamberleri arasındaki bu benzerlik oldukça etkili olmuştur. Tabii Türklerin bu benzerlikler üzerinden ilişki kurmasının yanında onların İslâm dinini tasavvuf yoluyla tanımlarının etkisini unutmamak gerekir (Ocak, 2010: 13).

Türkler İslam dinini İranlılar vasıtasıyla tanımışlardır. Özellikle Horasan Mektebi dediğimiz Türk Müslümanlığının temelini oluşturan ekol ve bu ekolün kurucusu Ahmed-i Yesevî göçebe Türkler arasında İslâm'ı tasavvuf yoluyla yaymaya başlamıştır. Bu İslâm'ı yayma faaliyetine bağlı olarak da ilk Türk tasavvuf tarikatını kurmuştur. İlk Türk tasavvuf tarikatı olan Yesevîlik'e mensup dervişler bu velî kültürünü gittikleri, göç ettikleri her coğrafyada, anlattıkları velî tipinin üstüne, gittikleri yerlerin anlatılarından ve kendi hayal dünyalarından faydalanıp yeni unsurlar ekleyerek işlemişler ve velî kültürünün yayılmasını sağlamıştır. 11. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya gelen çoğu Oğuz boyuna mensup olan göçmenler bu velî kültürünü Anadolu coğrafyasına da taşımışlar, özellikle 13. yüzyılda Moğol istilası öncesinde, bu istiladan kaçarak Anadolu'ya gelen ve yerleşen şeyhler velî kültürünün Anadolu'da yerleşmesinde öncü rol oynamışlardır. Selçuklu devletinin bu şeyh ve

dervişlere bir çeşit ayrıcalıklar vermesi ve bu ayrıcalıklar neticesinde, bu sahada Vefâilik, Yesevîlik, Haydarîlik, Kübrevîlik, Sühreverdîlik gibi kentsel ve kırsal kesimde ayrı olmak üzere belli başlı tarikatlar kurulmuş ve gelişmiştir (Ocak, 2010: 14-15).

Anadolu'da velî kültürünün teşekkülünün bu şekilde oluşmasında önemli bir nokta da, Türklerin Orta Asya'da İslâmiyet'i yaymak için izledikleri yöntemin aynısını, Anadolu'da da uygulamış olmasıdır. Türkler Orta Asya'da yeni tanıştıkları ve benimsedikleri din olan İslâm'ı yaymak ve halka benimsetmek için, şeyhler ve dervişler vasıtasıyla tekke ve zaviyelerini eski budist manastırlarının yanına veya yakınlarına kurmuşlardır. Zamanla bu manastır çevresinde önceden şekillenmiş, yerleşmiş olan eski Budist azizine ait menkıbeler İslâmî bir renge bürünmüş, böylece İslâm'a yabancı olan halk eski inançları üzerinden yeni dine yaklaştırılmıştır. Bu durum Anadolu coğrafyasında da devam etmiş, bu coğrafyadaki dervişler, tekke ve zaviyelerini, Orta Asya'daki durumun benzeri olarak, Hıristiyan kilise ve manastırlarının yanına kurmuşlardır. Bu yakınlık sonucu dervişler o civardaki eski Hıristiyan aziz kültürlerinden ve kökü Hıristiyanlıktan da eski olan keramet hikâyelerinden faydalanarak, yerli halkı yeni dine ısındırmışlardır. Bu durum haliyle işe de yaramış, yerli halk, eski dininin anlatılarıyla oldukça benzerlik taşıyan bu yeni dini kabul etmiştir (Ocak, 2010: 17). Anadolu sahasında görülen, Hıristiyanlık başta olmak üzere diğer inanç unsurlarıyla harmanlanmış senkretik bir yapı arz eden bu yeni din anlayışı, gayri sünnî -senkretik- bir yol çizerek daha önce de bahsettiğimiz "Halk Müslümanlığı" dediğimiz olguyu meydana getirmiştir. Araştırmamıza ana kaynak konumunda olan menâkıbnâmeler Alevi-Bektaşî öğretisi içinde önemli bir yere sahiptir. Zira Anadolu sahasında, özellikle heterodoksiyi temsil eden Alevi-Bektaşî inancı için senkretizm bir karakter durumundadır (Su, 2011: 15).

Velî kültürünün oluşumunu keramet unsuruyla birlikte geniş bir çerçevede verdikten sonra, şimdi, mahiyetini velîliğin yüceltilmesi ve onların kerametlerinin anlatılması olarak çizen ve bu sebeple ortaya çıkan menkıbe ve menâkıbnâme geleneği üzerinde duracağız.

2. MENKİBE

"Menkıbe" sözcüğü sözlüklerde, "menkıbe, menkabe, menkabet" gibi adlarla geçerken, kelimenin çoğulu olarak da "menâkıb" ya da "menâkıp" kelimeleri kullanılır. Yine menkıbe kavram ve türü ile de ilgili olarak "menkıbe-gû, menkıbe-han, menkıbevi, menkabevi" gibi terimlerin de sözlüklerde yer aldıkları görülür. Menâkıbnâme ise "menkıbeleri içeren kitap anlamıyla" geçmektedir. (Karaman, 2012: 1677).

Arapça "nek(e)be" kökünden türeyen menkıbe kelimesi "sözlükte, öğünülecek güzel iş, hareket ve davranış manalarına gelmektedir." Kelime, çoğul hali ve bu anlamıyla 9. yüzyıldan bu yana yazılmalan hadis külliyatlarında, "Hz. Peygamber'in ashabının meziyet ve faziletleri için kullanılmıştır" (Ocak, 2010: 27). Türk Dil Kurumu sözlüğünde de 'menkıbe' şeklinde ele alınan kavram "Din büyüklerinin veya tarihe geçmiş ünlü kimselerin yaşamları ve olağanüstü davranışlarıyla ilgili hikâye" şeklinde tanımlanmaktadır (Akalin vd., 2011: 1653). Devellioğlu ise kelimeyi menkabe şeklinde alarak "çoğu tanınmış veyâ târihe geçmiş kimselerin ahvâline (durumuna) âit fıkralar, hikâyeler" olarak açıklamaktadır (2012: 713). "Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü'nde "tanınmış kimselerin hayatına bağlanan olağanüstü olaylara, büyük adamların, din büyüklerinin övünülecek hayatlarının masal unsurları ile birleşerek anlatılması"; Emin Özdemir'de "din ulularının, ermiş kimselerin yaşamlarını, yaptıkları olağanüstü işleri dile getirip anlatan öykülere verilen ad"; Doğan Kaya'da "tabiatüstü niteliklere sahip ermiş kişilerin hayatlarıyla ilgili sahnelerin anlatıldığı hikâyeler"; Dini Kavramlar Sözlüğü'nde "bir kimsenin güzel huy ve davranışları; olgun ve büyük kimselerin örnek hâl ve hareketleri, hayat tarzları" olarak tanımlanmaktadır" (Akt. Karaman, 2012: 1678). Boratav da (1969: 106-110) menkıbeyi "dinlik konulardaki efsanelere (almanca Legende) eskiden türkçede menkabe derlerdi." şeklinde vererek, tarihi efsanelerin de yazılı edebiyatta menkıbe kelimesiyle karşılandığını söyler. Son zamanlarda *Hacım Sultan Menâkıbnâmesi Üzerine Bir İnceleme* adlı doktora tezi hazırlayan Salih Gülerer de (2014: 107-108) çalışmasında Ocak, Güzel, Boratav, Cebecioğlu gibi yerli araştırmacıların menkıbe tariflerine ve Max Luthi'nin efsane-menkıbe ilişkisine de değinerek menkıbe tanımı yapmaya girişmiştir.

Gülerer'e göre menkıbe: "Anlattığı olayın doğru ve gerçek olduğuna inanan bir anlatıcının, meraklı grupların mekân gözetmeksizin oluşturdukları sohbet ortamlarında olağanüstü/kutsal güçlere sahip olduğuna inandığı şahsiyetin, ortaya koyduğu bir veya birden fazla olağanüstülükleri (kerameti) anlatan sözlü kültür ürünüdür."

Görüldüğü üzere bütün menkıbe tarif ve tanımları, içinde taşıdıkları ortaklık bakımından din eksenli olarak, belli başlı dini şahsiyetlerin ve onların gösterdiği olağanüstü hallerin hikâyesini karşılamaktadır.

Bütün bu tanımlama çabalarının yanında, kelime ayrıca, "bazı önemli şahsiyetlerin biyografileri", "bazı zümrelerin övgüye değer işleri" bütün bu anlamlarıyla, zaman zaman "bazı kutsal şehirleri tasvir eden eserler" için de ad olarak kullanılmıştır (Ocak, 2010: 27). Kelime aynı zamanda bazı mezhep imamları ile İslâm'ın ilk devir önemli şahıslarının hayatlarını anlatan eserler için ad olarak kullanılmakla birlikte - *Menâkıbu Ömer b. el-Hattab*, *Menâkıbu'l İmami'l-A'zam*, *Menâkıbu'l-İmam Mâlik b. Enes* (Ocak, 2010: 41) - 16. yüzyılda "Hz. Peygamber ve On İki İmam'ın medih ve kaside için naat" anlamlarında da kullanıldığı da görülür. Bununla birlikte menkıbe kelimesi, Buhari ve Tirmizi gibi hadis âlimleri tarafından "şemâil" anlamında da kullanılmıştır. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in şemailine dair vesikaların da ayrıca menakıb başlığı altında ele alındığı görülmektedir (Yardım, 1999: 1). M. Fuat Köprülü ise menkıbe kelimesini *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde destan karşılığı olarak kullanmıştır (Şahin, 2010: 357). Köprülü (1980: 47-59) Uygur, Oğuz Kağan Destanı, Tu-kiie Destanı ve Alp Er Tunga Destanı'nı "menkıbe" kavramı ile karşılamış, "Göktürk devrine mensup olub bize kadar gelen ikinci dereceden menkıbelerden biri de "Köroğlu" menkıbesidir." ifadesini kullanarak, bu menkıbenin ortaya çıkış sebebi olarak da İran-Oğuz mücadelelerini göstermiştir. Bütün bu farklı kullanımlarla birlikte, "menakıb adı dışında, "tezkire" (Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*), "reşehat" (Safi, *Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayat*), "makâmât" (*Makâmât-ı Yusuf Hemedani*), "nefehât" (Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*) gibi farklı isimler de verilmekle birlikte menâkıb niteliği taşıyan eserlerin yazılmasına günümüze kadar devam edilmiştir" (Şahin, 2010: 358).

Menkıbe kelimesinin çeşitli ve farklı kullanım ve tanımlarının ardından, asıl anlamıyla açıklamak gerekirse, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, menkıbelerin asıl mahiyetini veliler ve onların gösterdiği olağanüstü hâller olan kerametler teşkil eder. 11. yüzyıldan itibaren Kadirîyye, Rıfâiyye gibi tarikatların kurulmasıyla beraber menakıbnamelerin içeriğine kerametler de eklenmiş, Abdulkadir-i Geylânî, Ahmed er-Rıfâî gibi tarikat şeyhlerinin vefatlarından sonra kaleme alınan "eserlerde gösterdiklerine inanılan kerametlerin anlatılmaya başlanmasıyla menkıbe kelimesi giderek kerametle aynı anlamda kullanılır olmuştur" (Şahin, 2010: 358). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere menkıbe kavramı, bir velî, pir ya da mürşidin varlığına bağlı olarak onların ortaya koydukları olağanüstü olaylara -keramet- bağlıdır. Bu anlamda menkıbe ve keramet kelimelerinin kullanımında bir ortaklık görülür ve keramet kelimesinin çoğulu olan kerâmât da menkıbe yerine kullanılır (Ocak, 2010: 27).

Velî kültürünün oluşumuna benzer şekilde, keramet inancı, köken olarak eski Türk inancından ve diğer dinlerle etkileşime girmenin etkileriyle birlikte, İslâm'ı kabul ettikten sonra da özellikle "Kur'an-ı Kerim'de geçen peygamberler, Hz. Muhammed ve çevresindekiler hakkında rivayet edilen harikulâde olaylar sebebiyle (...) halk arasında çok çabuk ve kolay yayıl"mıştır (Ocak, 2010: 30). Netice olarak günümüze kadar süregelen "Türk Müslümanlığı" - ya da Halk Müslümanlığı- velî kültürüne kurulu bir yapı arz etmiştir.

İslâm dünyasında menkıbe geleneğinin teşekkülü sırasında, eski Arap efsane ve mitolojileri, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı menkıbeler önemli işlev görmüş ve anlatılmıştır. Bunları halk arasında anlatan, "kussas" adı verilen kişiler ilk defa Hz. Osman döneminde görülmeye başlanmıştır. Bu anlatılan hikâyeler tarih kitaplarına girmekle beraber 9. yüzyıldan itibaren ya da daha öncesinden evliya menkıbeleri haline gelmiştir. Bu menkıbelerin üzerine farklı halk anlatılarından yeni unsurlar eklenerek menkıbelerin içine yeni kerametler eklenmiştir. Bu yolla iyice yayılan ve yerleşen menkıbeler, ulaştığı her yeni coğrafyada oranın gerçek hayatta yaşamış olan azizinin/velisinin gerçek/tarihi kişiliklerini, muhtevasını oluşturan kerametlerle örtmüştür

(Ocak, 2010: 30-31). Gölpınarlı da (1995: VIII-IX) bu görüşü destekleyerek, "Bir erene atfedilen keramet, bir başkasına, diğer bir erene, bir başka veliye de atfedilebilir. Olay, ya aynıdır, yahut pek az değişir. Yalnız yer ve şahsiyetler aynı değildir; ardaki fark bu kadardır. Bu ayniyette mezhebin, hattâ dinin hiçbir ilgisi yoktur. Hıristiyan azizi de ejderha öldürebilir, Müslüman azizi de, Budist azizi de." ifadelerini kullanmıştır. Konuyla bağlantılı bir şekilde belirtmemiz gereken önemli bir husus ise kerametın aradan geçen zaman ile olan ilgisidir. Halk, bir veliye ait menkıbeleri anlatırken, velinin yaşadığı zamanla, anlatının gerçekleştiği zaman arasındaki farkın artmasıyla birlikte, o veliye atfedilen kerametleri daha da çoğaltır, çeşitlendirir.

Menkıbe türünün İslâm dünyasındaki bu gelişimine paralel olarak, süreç aynı şekilde Türkler arasındaki menkıbe geleneğinin teşekkülünde de yaşanmıştır. Tabii Türkler arasında evliya menkıbelerinin ortaya çıkmasında İslâm diniyle birlikte, tasavvufun da etkisi oldukça fazladır. Ancak daha önce velî kültürünün oluşumuna etkisinden bahsettiğimiz eski Türk inançlarının menkıbe geleneğinde de etkisi reddedilemez. İslâm öncesi pek çok efsane, destan vb. anlatı tarzı menkıbe geleneğine zemin hazırlamıştır. Bu anlatıların içeriğinin genelini, "eski şamanların cinlere karşı savaşları, ruhlarla mücadeleleri, öbür dünyaya ve gayb alemine gidip gizli güçlerle temas kurabilme çabaları ve bu vesileyle izhar ettikleri fevkalâde olayları anlatan hikâyeler teşkil ediyordu. Bunları, halk arasında dinî propaganda yapan derviş-şairler evliyâ menkabesi şekline sokarak anlatıyorlardı" (Ocak, 2010: 31).

Türklerin eski inançlarının evliya menkıbelerinin oluşumuna bu etkisinin yanında, Budizmdeki aziz telakkisinin, tasavvuftaki velî telâkkisinde bulunan keramet anlayışıyla olan bağı da önemli bir rol oynamıştır. Orta Asya'da özellikle Uygurlar arasında kabul gören Budizm ve buna bağlı olarak Budist azizlerine ait menkıbeler, bahşılar/kamlar tarafından çalgılarla birlikte belli bir ezgiyle halka aktarılıyordu. Orta Asya'da İslâm'ın yayılmasıyla birlikte, kam/bahşıların yerini alan ata veya baba lakaplı şeyhler, bu Budist

azizlerine ait olan menkıbeleri İslâmî bir renge büründürerek anlatmaya başladılar (Ocak, 2010: 31-32).

Türklerin İslâm öncesi bütün bu inançlarının menkıbe geleneğinin teşekkülüne etkilerinin yanında, İslâm'ın kabulüyle birlikte, "İslamiyet'i yaymaya çalışan İranlı mutasavvıfların tasavvuf kaynaklarındaki menkıbeleri Türkler'e nakletmeleri, yeni Müslüman olan Türk çevrelerinde evliya menkıbelerinin teşekkülünde ve yaygınlaşmasında etkili olmuştur" (Şahin, 2010: 360).

Sonuç olarak Türkler arasında evliya menkıbelerinin teşekkül ve gelişimi, İslâmî, eski Türk inançları-Şamanizm, Budizm ve İranî olmak üzere dört ana etkene bağlıdır denilebilir (Ocak, 2010: 32).

Tür olarak ele aldığımızda menkıbe için bazen efsane, hikâye, masal kelimeleri kullanılmıştır. Menkıbe için bu türlerin kullanımının sebebi, menkıbenin adı geçen diğer türler gibi edebî açıdan olaya dayalı bir metin olmasıdır. Yine menkıbeyle bu metin türlerinin ortak yönü, hepsinin olağanüstü olayları konu edinmesidir (Karaman, 2012: 1678-1679).

Bu ortak yönlerle birlikte menkıbe ile efsane kavramlarının birbirinden ayrımında bir belirsizlik yaşanmaktadır. Bazı çalışmalar, menkıbeyi efsane türü içinde değerlendirerek, "bazı tarihî ve dinî şahsiyetlerin etrafında teşekkül eden efsaneler" olarak tanımlamışlardır. (Yardım, 1999: 3). Ancak bazı çalışmalar da başta efsane ile menkıbe arasındaki farkı menkıbeyi, efsane türünden, menkıbede konu edilen kahramanın hayatta olması, yani gerçekten yaşamış olması ve menkıbenin öznesinin dinî şahsiyet olduğu; (...) efsanenin öznesinin ise, dinî şahsiyet karşısında olağanüstü tecrübeyi yaşayan olduğu", açıklamasıyla birbirinden ayırırken, diğer çalışmalar menkıbeyi efsane, destan ve masal türlerinden, anlatılan kişilerin gerçekten yaşamış olmalarının yanında, "(velîlerin) yaşadıkları zaman ve mekânın bilinmesi, anlatılan olayın gerçek olduğuna inanılması, sade bir üslûbla yazılmış olmaları itibariyle" ayırırlar (Karaman, 2012: 1679; Ocak, 2010: 33; Pehlivan, 2009: 95). Ki bizce de doğru olan menkıbenin, masal, efsane ve destan gibi türlerden az önce saydığımız kendine ait özellikler itibariyle ayrı bir tür olması gerektiğidir. Bütün bu

hususlar göz önünde tutularak evliya menkıbelerinin özelliklerini vermek yerinde olacaktır:

1. "Kahramanları gerçek ve mukaddes kişilerdir."
2. "Olayların belirli bir yer ve zamanı vardır."
3. "Gerçek olduklarına inanılır."
4. "Yarı mukaddestirler ve bir doğma gibi kendilerini kabul ettirirler."
5. "Konu edindikleri velî hayatta iken de, öldükten sonra da meydana gelebilirler."
6. "Biçim olarak son derece kısa ve sade bir anlatım tarzına sahiptirler" (Ocak, 2010: 33).

Evliya menkıbelerinin özelliklerini bu şekilde sıralayan Ocak, menkıbeleri tiplerine göre iki grupta ele almıştır. Bu tiplerden birincisini "Tarihî gerçeklere dayanan menkabeler" oluştururken; ikincisini "Hayâlî menkabeler" oluşturur. İlk menkıbe tipinde anlatılan olaylar "gerçekten yaşanmış tarihî vak'alardan kaynaklanır." Belli bir zamanda ve belli bir yerde geçer. Ancak yine de menkıbelerdeki amaç veliyi yüceltmek olduğu için, anlatının içinde bulunan tarihi gerçeklikler, "menkabe motifleriyle kamufle bir hale getirilmiştir." İkinci menkıbe tipinde anlatılan olaylar, ilk menkıbe tipinin aksine gerçek olaylara dayanmaz. Bu tip menkıbeler, toplumun sosyokültürel, psikolojik yönlerini yansıtır. Bu özellikleri taşıyan "Hayâlî menkıbeler" de kendi içinde;

1. "Toplumun İçtimaî Değerler Sisteminden Kaynaklanan Menkıbeler."
2. "Ahlâkî Bir Teolojiye Dayanan Menkıbeler."
3. "Propaganda Maksudını Güden Menkıbeler." (Ocak, 2010: 34) olmak üzere üçe ayrılır.

2. 1. TÜRK EDEBİYATINDA MENÂKİBNÂMELER

"Genel olarak herhangi bir tarikata mensup bir velînin menkabelerini ihtiva eden eserlere menâkıb veya menâkıbnâme adı verilmektedir. - "Menâkıbnâme" kelimesi, Arapça: Menkabe; Farsça: Name, kelimelerinin birleşimi sonucu oluşur (Güneş, 2011: 195-166).- Bu eserlerin yazılışındaki temel gaye, muhakkak ki o velînin müridlerinin yetişmesi ve dolayısıyla

tarikatin bütünlüğünü sağlamaktır." Ayrıca o tarikatın, tarikatın öğretilerinin yayılması; tarikatın pirinin hatıra ve kerametlerinin anlatılmasıyla propaganda aracı olarak kullanılmasıdır. Bununla birlikte tarikat mensupları tarikat ve anlayışlarını kabul ettirmek ve resmi din âlimleri ile yakınlık kurmak için de menâkıbnâmeler kaleme almıştır (Ocak 2010: 36). Yine Gencay Zavotçu da (2009: 162) menâkıbnâmelerin temel özelliklerinden bahsederken, "Menâkıbnâmelerde asıl amaç, esere konu olan velî ya da velîlerin yüceltilmesidir. Bunun yanı sıra, tanıtılan velî ya da velîlerin müridlerine yetiştirme aşamasında yol göstermek, manevî telkin ve destek sağlamak, menkabeti aktarılan velî vasıtasıyla tarîkatın tanıtım, yayılma, gelişme ve devamına katkıda bulunmak da gözetilen hususlar arasındadır." ifadeleriyle, Ocak'ın menâkıbnâmeler üzerine ortaya koyduğu tarif paralellik arz eder.

İslâm dünyasında evliya menâkıbnâmelerinin ve bu menâkıbnâmelere bağlı edebiyatın görülmeye başlaması, Köprülü'nün de (1943: 421) belirttiği üzere, 11.-13. yüzyıllarda İslâm dünyasında tasavvufun gelişimine bağlı olarak "bazı büyük pirlerin adını taşıyan ve onların medfenleri etrafındaki büyük tekye'ye (hânkâh) bağlı sair birtakım tekyeler kurarak çok geniş sâhalara yayılan tarîkatler meydana çıkması; ve bu arada her tarîkate mahsus olarak hususî bir edebiyatta da teşekkül etmesi"yle olmuştur. Köprülü'nün bahsettiği bu edebiyatın temel malzemesi olan menâkıbnâme dediğimiz eserlerden önce de 9. yüzyılda evliya menâkıbnâmelerinin yazıya geçirildiği ve bazı farklı eserler içinde yer aldığı bilinmektedir (Ocak, 2010: 40).

Büyük mutasavvıflara, şeyhlere ait olmak üzere "ilk defa, bunların yaşadıkları bölgelere veya büyük şehirlere ait hususi tarihlerde bir takım menkabelerin kaydedildiğini görüyoruz." 10. yüzyıla gelindiğinde ise bazı meslek gruplarında, çeşitli gruplar içinde bulunan kişilere ait tabakat kitaplarında da evliya menkıbelerinin yer aldığı görülmeye başlamıştır (Ocak, 2010: 40).

Bütün bu gelişmelere bağlı olarak ilerleyen zamanlarda menâkıbnâmelerin kendine ait özellikleri bulunan ayrı bir tür olarak ortaya çıkması, tasavvuf cereyanına bağlı olarak büyük mutasavvıfların etrafında kurulmaya başlayan ve gelişen tarikatlar, bu tarikatların mensupları tarikat

kurucusu olan pirlere hem söz, anlayış ve öğretilerini yaşatmak hem de tasavvuf akımına bağlı ve diğer pirlere çevrelerinde kurulan farklı tarikatlarla propaganda mücadelesine girişmek için "pirlere menkabeleri müstakil eserler halinde derlenmeye başlaması şeklinde olmuştur. Ancak ilk yazılan menâkıbnâmelerin 11. yüzyıldan daha eskilere gittiğini söylemek mümkün olmuyor." Özellikle 13. yüzyıldan itibaren çok geniş bir alanda zengin bir edebiyat haline gelen menâkıbnâme edebiyatı sonucu bir pir için birden fazla menâkıbnâme yazılmaya başlanmıştır. Bu edebiyatın, birden fazla tarikatın kuruluşu ve giderek gelişmesi sonucu belli bir bölgede yaşayan farklı velilerin menkibelerini içeren *Menâkıbu Evliyâ-i Mısır* ve *Menâkıbu Evliyâ-i Bağdad* gibi bölge menâkıbnâmeleri de yazılmıştır (Ocak, 2010: 41-42).

Orta Asya'da İslâm'ın yayılmaya başlamasıyla birlikte resmi din olarak İslâm'ı kabul eden ve İlk Müslüman Türk Devleti olan Karahanlılar, İslâm dininin kabulüne paralel olarak menâkıbnâmelerin Türk edebiyatında ilk örneğini vermişlerdir. Bu ilk örneğin ve devamında gelen menâkıbnâme örneklerinin temelinde Türklerin sözlü kültür ürünlerinden oluşan Türk destan edebiyatının etkisi şüphesizdir.

Türk destan edebiyatının evliya menâkıbnâmelerinin oluşmasına temel hazırlaması sonucu Türk destan edebiyatında görülen tipler ile evliyâ menâkıbnâmelerinde bulunan velilerin ortak özellikler taşıdıkları ve bu ortaklığın da özellikle Bektaşî menâkıbnâmelerinde bulunması dikkati çekmektedir. Özellikle Türk destan edebiyatının İslâm öncesine ait izler taşınması ve bunların İslâm'ın kabulüyle devam etmesi İslâm âleminde ortaya çıkan tasavvuf anlayışla da kaynaşarak iç içe geçmiştir. Türk edebiyatının bu gelişim süreci İslâm'ın kabulünden sonra özellikle İran destan geleneğiyle birleşerek Orta Asya'da etkili olmaya başlamıştır. Özellikle destan geleneğinde İran destancılığının etkisi Firdevsî'nin *Şehnâme*'si ile daha da belirgin hâle gelmiştir (Ocak, 2010: 42-43).

Türk menâkıbnâme edebiyatının Türk dünyasındaki ilk örneği olarak kabul edilen ilk eser *Tezkire-i Satuk Buğra Han*'dir. Bu eseri menâkıbnâme saymak için iki temel sebep vardır: Bu sebeplerden ilki, eserin kahramanı olan hükümdarın kerametler gösteren bir velî olması; ikincisi ise eserde yer

alan menkıbelerin "tam manasıyla birer evliyâ menkabesi özelliğini arz etmesidir" (Ocak, 2010: 43).

Türk dünyasında *Tezkire-i Saltuk Buğra Han*'dan sonra ilk olarak Türkistanlı mutasavvıf Ahmed-i Yesevî (ö. 1166) ile ilgili menâkıbnâmeler yazılmıştır. "Bunlardan en eskisi Siğnakî'nin Ahmed Yesevî'nin hayatını, şahsiyetini ve halk arasında yaşayan rivayetleri anlatan *Menâkıb-ı Ahmed Yesevî* adlı eseridir" (Kozan ve Aksoy, 2013: 79). Anadolu dışında gelişen menâkıbnâme edebiyatı için başka önemli bir eser, yine Ahmed-i Yesevî'ye dair menkıbeleri anlatan, Hazinî'nin yazıp III. Murat'a sunduğu *Cevâhiru'l-Ebrar min Emvâci'l-Bihar* adlı menâkıbnâmedir (Ocak, 2010: 45).

Anadolu sahasında menâkıbnâme edebiyatının oluşması ve ilk ürünlerini vermesi için 13. yüzyılı beklemek gerekmektedir. Bu devirde özellikle, Moğol baskısıyla Anadolu'ya göç etmek zorunda kalan Orta Asya'da kurulu farklı tarikat çevreleri 13. yüzyılda adı geçen coğrafyada tasavvuf kaynaklı bir edebiyatın oluşumunun temelini atmışlardır. Bu tasavvuf kaynaklı edebiyat Sadruddîn-i Konevî, Mevlânâ, Fahrüddîn-i Irakî gibi tasavvufçuların kaleminden *Mesnevî*, *Nusûs*, *Lemeât* gibi eserlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Zamanla adını saydığımız ve sayamadığımız, genel ve yerel olmak üzere birçok şeyh ve derviş için menâkıbnâmeler kaleme alınmıştır. Bu menâkıbnâmelerin kaleme alınması sonucu menâkıbnâme edebiyatı Anadolu'da başlamıştır (Ocak, 2010: 46).

13. yüzyılda Anadolu'da Kadirîlik, Rıfâîlik, Vefâîlik, Mevlevîlik tarikatları teşekkül etmeye başlamıştır. Bu devride Anadolu'nun pek çok yerinde şeyhlerin açtığı tekke ve etrafında gelişen türbeler göz önüne alındığında Anadolu'da ilk menâkıbnâme örneklerinin bu devirde yazıldığı söylenebilir.

13. yüzyıl Anadolu sahasında bazı menakıbnameler diğerlerine göre çeşitli sebeplerden dolayı daha fazla ön plana çıkmışlardır. Bunlardan ilki *Menâkıb-ı Seyyid Harun-ı Velî*'dir. Konya çevresinde yaşamış ünlü şeyh Seyyid Harun'un menkıbelerini anlatır. İkinci menâkıbnâme ise "Muhyiddin Arabî'nin evlâtlığı, eserlerinin şarihi ve (...) Mevlânâ'nın yakın dostu" olan Sadruddîn-i Konevî'nin menkıbelerini içeren *Menâkıb-ı Sadruddîn-i*

Konevî'dir. Bu devire ait olduğunu bildiğimiz, ancak günümüze ulaşmayan, *Menâkıb-ı Seyyid Mahmud Hayrânî* ve *Seyyid Ahmed-i Küçük-i Rıfâî* adına yazılmış iki adet menâkıbnâme daha mevcuttur. Bu iki menâkıbnâmeden, ilkinin varlığını *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî'den*; diğerinkini ise Gelibolulu Ali'nin kaleme aldığı *Kunhu'l-Ahbar* adlı eserden biliyoruz. Bu döneme ait Mevlevî çevrelerinde kaleme alınan önemli bir menâkıbnâme bulunmaktadır. Mevlânâ'nın babası Bahâuddîn Veled'in müridi olan ve bundan dolayı, eserde verdiği bilgilerin şahsi müşahadeye dayandığı, Mecdüddîn Feridun b. Ahmed Sipehsalar tarafından kaleme alınan *Sipehsalar Menâkıbı* olarak da bilinen ve asıl adı *Risâle-i Sipehsâlâr der Menâkıb-ı Hazret-i Hudâvendigâr* olan, Farsça kaleme alınmış menâkıbnâmedir (Ocak, 2010: 46-47). Eser Mevlânâ, Sultan Veled, Ulu Arif Çelebi gibi Mevlevî mutasavvıfların menkıbelerini içerir. (Köprülü, 1943: 422).

14. yüzyıla geldiğimizde karşımıza ilk çıkan menâkıbnâme Ahmed Eflâkî'nin kaleme aldığı *Menâkıbu'l-Ârifin*'dir. Eser genel anlamıyla az önce bahsettiğimiz *Sipehsalar Menâkıbı*'na dayanır. Eserde Burhanüddîn Muhakkık-ı Tirmizi, Mevlânâ ve halifelerinin menkıbelerden bahsedilmektedir (Ocak, 2010: 48). Köprülü (1943: 423) bu menâkıbnâmeyi "dinî ve içtimaî tarih bakımlarından, (...) emsâlsiz bir kaynak" olarak değerlendirir ve eseri tarihî açıdan ele aldığında "13-14. asırlardaki iç hayatını, şehir ve köy teşkilâtını, göçebelerin hususiyetini, içtimaî sınıflar arasındaki münasebetleri, dinî cereyanları, iktisadî şartları, kıyafetleri, an'aneleri anlatmak hususunda başka hiçbir tarihî vesîka bununla ölçülemez." ifadeleriyle değerlendirir. Yine bu devirde Gülşehrî'nin kaleme aldığı *Kerâmât-ı Ahî Evran* menâkıbnâmesi görülür (Ocak, 2010: 48).

14. yüzyıl menâkıbnâmeleri içinde *Menâkıbu'l-Ârifin* gibi tarihi olaylarla olan sıkı ilişkisi yönünden öne çıkan bir diğer menâkıbnâme de Elvân Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbil'l-Ünsiyye* adlı eseridir. Eser, esasen Baba İlyas'ın menkıbelerini anlatmakla birlikte, Dede Garkın ve Âşık Paşa'ya ait menkıbeleri de içerir. Yine Hatib-i Fârisî'nin yazdığı *Menâkıb-ı Cemaluddîn-i Sâvî* bu dönemin menâkıbnâmeleri arasındadır. Eser, Kalenderîliği bir tarikat haline getirerek kurumlaştıran Cemaluddîn-i Sâvî'nin

hayatı ve menkıbelerini içerir. Kalenderîlik akımına dair önemli kaynaklardan biri olan eser, Anadolu'daki Kalenderî şeyhlerinden bahsetmesi açısından da ayrıca önemlidir (Ocak, 2010: 49-50).

15. yüzyıla gelindiğinde Bektaşiliğin Kalenderîlikten ayrı bir oluşum haline gelmesiyle birlikte genellikle *Vilâyetnâme* adıyla anılan Bektaşî menâkıbnâmelerini bu yüzyılın son çeyreğinde görüyoruz. Özellikle Alevî-Bektaşî inanç ve öğretileri için kutsal kitap addedilen *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî* ya da *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* bu menâkıbnâmeler içinde ayrı bir yere ve öneme sahiptir (Ocak, 2010: 51-52). Ayrıca "*Vilâyetnâme-i Hacım Sultan, Vilâyetnâme-i Abdal Musa, Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan, Vilâyetnâme-i Sultan Şücâeddin, Vilâyetnâme-i Otman Baba, Vilâyetnâme-i Koyun Baba ve Vilâyetname-i Demir Baba*" gibi menâkıbnâmeler de Bektaşî menâkıbnâmeleri arasında sayılabilecek önemli örneklerdendir" (Şahin, 2010: 361).

Bektaşî menâkıbnâmeleri içinde ilk kaleme alınan *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan*'dir. Yazarı bilinmemekle beraber Derviş Burhan adlı birinin yazdığı tahmin edilmektedir. Eser Hacı Bektâş-ı Velî'nin bir halifesine ait tek menâkıbnâme olması yönünden önemli bir kaynaktır (Ocak, 2010: 52).

Bu devrin ikinci önemli menâkıbnâmesi, çalışmamıza temel kaynak teşkil eden ve *Vilâyetnâme* olarak da bilinen *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* adlı menâkıbnâmedir. Kesin yazılış tarihi belli olmamakla birlikte 1480'lerden sonra kaleme alındığı kuvvetle muhtemeldir. Bugün eldeki *Vilâyetnâme* nüshaları manzum, mensur, manzum-mensur ikisi bir arada şekliyle mevcuttur. Yazarının Uzun Firdevsî lakaplı Hızır b. İlyas olduğu genel kabul görmektedir. Eser Hacı Bektâş ile ilgili ana kaynak olması, Ahmed-i Yesevî'ye dair menkıbelerden bahseden en eski eser olması bakımından önemlidir (Ocak, 2010: 52-53).

Bu devirde *Vilâyetnâme-i Abdal Musa* Bektaşî menâkıbnâmeleri içinde en küçük hacimli olanıdır. Eser Yeniçeriliğin teşkilatlanmasında adı geçen ve etkisi olduğuna inanılan Abdal Musa'nın menkıbelerinden bahseder. Eserin yazılış tarihi ile yazarı belli değildir (Ocak, 2010: 53).

Kızıl Deli Sultan adıyla bilinen, asıl adı Seyyid Ali Sultan olan kişi için yazılmış *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan* isimli menâkıbnâme 15. yüzyılda kaleme alınmış önemli Bektaşî menâkıbnâmelerinden biridir. Eser, 15. yüzyılda Rumeli fetihlerine katılan, tarihi bir kişilik olan Seyyid Ali Sultan'ı ve onun menkıbelerini diğer Bektaşî menâkıbnâmelerine göre gaza-cihad esasına dayanarak anlatır (Ocak, 2010: 54).

Bu devirde bir başka menâkıbnâme örneği olan *Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddin* menâkıbnâmesi ise Esirî mahlaslı bir şair tarafından Türkçe, manzum bir şekilde kaleme alınmıştır. Eser Kalenderî şeyhi Sultan Şucâ'nın menkıbelerini içerir. Menâkıbnâmede dikket çeken özellik ise dilinin oldukça bozuk olması, hatta yer yer küfürlü ifadelerin bulunmasıdır (Ocak, 2010: 55).

Bu devrin diğer Bektaşî menâkıbnâmesi olarak ele alacağımız eser *Vilâyetnâme-i Otman Baba*'dır. Eser Bektaşî menâkıbnâmeleri içinde en geniş hacimli olanıdır. Menâkıbnâme, Otman Baba'nın halifelerinden olan Küçük Abdal tarafından Türkçe nesir şeklinde yazılmıştır. Eser *Vilâyetnâme-i Şâhî* olarak da bilinir (Ocak, 2010: 55). Bu menâkıbnâme "Tarihî olaylara yakınlığı açısından önem arz eden bir kitaptır" (Gülerer, 2012: 89). Bu açıdan söz konusu menâkıbnâme, Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Arifin*'i ve daha sonra bahsedeceğimiz Muhyi-i Gülşenî'nin *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî*'si ile birleşmektedir. "Zira her üç eser de, söz konusu edilen şahısları bizzat tanıyan kimseler tarafından yazılmıştır. (...) Bu tarz eserlerin büyük bir kısmının herhangi bir kaygı veya ihsan gözetmeksizin, sadece halk için yazıldıkları bilinmektedir. Bu noktada, *Otman Baba Vilayetnamesi'nin* vermiş olduğu bilgiler bir kat daha ehemmiyet kazanmaktadır" (Şahin, 2010: 363).

Bu bağlamda değerlendirilebilecek bir başka eser olan "*Vilayetname-i Demir Baba*"da ise, Otman Baba'nın yerine kutupluk makamına geçen Akyazılı Sultan'ın halifesi Demir Baba'nın hayatından, Akyazılı Sultan'ın dan kutupluğu teslim alışından, Balkanlar'daki faaliyetlerinden ve devrinde yaşamış diğer dervişlerle ilişkilerinden bahsedilmektedir" (Şahin, 2010: 363).

Vilayetname-i Koyun Baba menâkıbnâmesinde, "Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirlerinde yaşamış Kalenderî dervişi Koyun Baba'nın, Çorum-Osmancık ve Amasya-Gümüşhacıköy civarındaki

yaşantısından, devrin hükümdarı II. Bayezid ile ilişkisinden ve halk üzerindeki etkisinden bahsedilmektedir" (Şahin, 2010: 362).

15. yüzyılda Bektaşî menâkıbnâmeleri dışında bu döneme ait, Şeyh Bedruddîn Mahmud adına yazılan iki menâkıbnâme bulunmaktadır. Bunlardan ilki *Menâkıb-ı Şeyh Bedruddîn* adlı küçük menâkıbnâmedir. Eserin yazarı belli olmamakla birlikte, eserde anlatılanların hepsi uydurmadır. Şeyh Bedruddîn ile alakası yoktur (Ocak, 2010: 56-57).

Şeyh Bedruddîn Mahmud adına kaleme alınan ikinci menâkıbnâme ise, 15. yüzyılın sonlarında yazılmış olan *Menâkıb-ı Şeyh Bedruddîn İbn Kadî İsrail* adlı eserdir. Eser, menkıbe motiflerinin kullanılmadığı, şeyh ve eserlerinin savunmasının yapıldığı bir müdafaa namedir (Ocak, 2010: 57).

Bu devirde farklı türlerin içinde değerlendirilmesi yönüyle bahsedeceğimiz eser *Saltuknâme*'dir. Eserde kahramanın gazi-alp kişiliğinin yanında, ön plana çıkarılan keramet sahibi bir velî kimliği, eseri menâkıbnâme içinde de değerlendirilebilecek bir tür haline getirmiştir (Ocak, 2010: 57).

15. yüzyıla ait son olarak bahsedeceğimiz, Yıldırım Bayezid'in de desteğiyle devlet gücünü alan ve şeyhliğini Buharalı Şeyh Emir Sultan'ın yaptığı Halveti tarikatına ait menkıbelerdir.

Halvetilik tarikatı çevresinde bu yüzyılda iki menâkıbnâme kaleme alınmıştır. Bunlardan ilki Emir Sultan'a ait olup *Menâkıb-ı Emir Sultan* adını taşır. Yazarı ise Emir Sultan'ın halifelerinden Yahya b. Bahşî'dir (Ocak, 2010: 58).

İkinci Halveti menâkıbnâmesi ise *Menâkıb-ı Kemal-i Ümmî*'dir. Eser mesnevi şeklinde Türkçe olarak Kemal-i Ümmî'nin halifelerinden Âşık Ahmed tarafından kaleme alınmıştır. Eser, Kemal-i Ümmî'nin hayatı, menkıbeleri ve çevresindeki şeyhlerden bahseder (Ocak, 2010: 58-59).

16. yüzyıl, Anadolu sahasında tarikatların sayıca çoğaldığı, faaliyetlerini en yoğun şekilde sürdürdükleri ve dolayısıyla da menâkıbnâme örneklerinin en çok verildiği dönemdir.

Bu dönemde 15. yüzyılda olduğu gibi, Halvetilik tarikatı dahilinde ve yine Emir Sultan'a dair menâkıbnâmeler başta gelir. Hepsi Emir Sultan

hakkında hemen hemen aynı bilgileri içeren menâkıbnâmelerden Zeynelâbidîn b. Hacı Kasım'ın *Menâkıb-ı Emir Sultan* (diğer adı *Vesiletü'l-Metâlib*) olmak üzere, Nimetulah Efendi, Mehmet Şevki ve Senâyî Çelebi tarafından dört tane Emir Sultan hakkında menâkıbnâme yazılmıştır (Ocak, 2010: 59).

Bu yüzyılda öne çıkan diğer önemli menâkıbnâme, Halvetiliğe bağlı olarak teşekkül eden Gülşeniyye tarikatının kurucusu İbrahim Gülşenî'nin bütün hayat hikâyesini, Azerbaycan, Mısır, Doğu ve Güneydoğu Anadolu gibi çeşitli bölgelerde geçen menkıbelerini *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî* adlı eserdir. Eserin yazarı Muhyî-i Gülşenî'dir (Ocak, 2010: 60).

16. yüzyılda Bayramîlik tarikatı çevresinde menâkıbnâme türü olarak dikkati çeken ilk menâkıbnâme Bayramîliğin temeli kabul edilen Safevîliğin kurucusu Şeyh Safî için kaleme alınmış *Menâkıb-ı Şeyh Safiyuddin-i Erdebilî* adlı menâkıbnâmedir. Bayramîlik tarikatı çevresinde kaleme alınan diğer önemli menâkıbnâme ise Bayramîlik tarikatına adını veren Hacı Bayram-ı Velî'nin menkıbelerini içeren *Menâkıb-ı Hacı Bayram-ı Velî*'dir. Bahsettiğimiz her iki menâkıbnâmenin de yazarı bilinmemektedir (Ocak, 2010: 60).

Bu dönemde Bayramîlik tarikatı içinde değerlendirilebilecek diğer menâkıbnâme ise Hacı Bayram-ı Velî'nin damadı ve halifesi, Fatih devrinin önde gelen mutasavvıfı Akşemsuddîn ve oğullarının menkıbelerini içeren *Menâkıb-ı Akşemsuddîn*'dir. Menâkıbnâmenin yazarı Hüseyin Enîsî'dir (Ocak, 2010: 60-61).

16. yüzyılda Bektaşîlik tarikatı çevresine ait iki önemli menâkıbnâme yazılmıştır. Bu menâkıbnâmelerden ilki, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* gibi çalışmamızın ikinci önemli kaynağını oluşturan ve Baktaşîlik öğretisi içinde önemli velîlerden sayılan, Abdal Musa'nın müridi, asıl adı Alaeddin Gaybî olan Kaygusuz Abdal'ın menkıbelerini anlatan *Menâkıb-ı Kaygusuz Baba*'dır. Eserin başında anlatılanlar, kısmen *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*'da da yer alır. Eserin yazarı belli olmamakla birlikte, içinde geçen olaylardan Yavuz Sultan Selim devrinde kaleme alındığı çıkarımı yapılabilir (Ocak, 2010: 61).

Bu yüzyılda yazılan ikinci önemli Bektaşî menâkıbnâmesi ise Hoca İbrahim'in yazdığı, Merzifonlu Pirî Baba'nın ilgi çekici menkıbelerini anlatan *Menâkıb-ı Pirî Baba*'dır (Ocak, 2010: 61).

16. yüzyıla ait son olarak bahsedeceğimiz, mahiyeti son derece değişik ve ilgi çekici olan menâkıbnâme Vahidî'nin kaleme aldığı *Menâkıb-ı Hâce-i Cihan Netice-i Can* adlı eserdir. Eser menâkıbnâme türünün genel özelliği olarak bir şeyhi, tarikatı ve tarikatın öğretilerini anlatmaz. Eseri diğer menâkıbnâmelerden farklı kılan, devrin tasavvuf âlemini çeşitli ve oldukça farklı bir şekilde tasvir etmesidir. Eserde Hâce-i Cihan'ın Medine'deki tekkesine gelen Bektaşî, Edhemî, Mevlevî, Câmî, Şemsî, Haydarî gibi çoğu Kalenderî menşeli dini grupların özellikleri manzum ve mensur olarak anlatılmış, bu dini grupların kıyafet, inanç, adet ve gelenekleri hakkında da bilgi verilmiştir. Eser bu özelliğinden dolayı devrine yönelik yapılacak araştırmalar için, özellikle tasavvuf tarihi araştırmaları için önemli bir kaynak durumundadır (Ocak, 2010: 61-62).

17.-18. yüzyılda yaşanan sosyal ve siyasi çalkantılar, devletin bozulan ve güven vermemeye başlayan yapısı, halkı mistik hayata yöneltmekte, buna bağlı olarak da tarikatların etrafı daha da çok kalabalıklaşmaktadır. Bundan dolayı bu devir, tarikatların en yaygın olduğu bir devirdir. Bu durumun neticesi olarak da diğer yüzyıllara göre daha çok menâkıbnâme kaleme alınmıştır. Bu yüzyılda menâkıbnâmelere konu olan şeyhler Türk kökenlidir ve hemen hepsi 16. yüzyıldan eski değildir (Ocak, 2010: 62).

Bu döneme ait öncelikle ele alacağımız iki menâkıbnâme Halvetîlik tarikatı muhitine aittir. Bunlardan ilki, devrin ünlü mutasavvıfı Aziz Mahmud Hüdâyî'nin şeyhi, Üftâde lakabı ile bilinen Şeyh Mehmed Muhyiddîn'in hayatını, kerametlerini ve ilişki kurduğu kişileri anlatan ve Bursalı Hüsâmuddîn tarafından yazılan *Menâkıb-ı Şeyh Üftâde* adlı menâkıbnâmedir. Diğer menâkıbnâme ise Halvetî şeyhi Ömer Fuâdî'nin kaleme aldığı *Menâkıb-ı Şeyh Şâban-ı Velî* adlı eserdir. Eser, Halvetâ tarikatının Şâbaniyye kolunun kurucusu olan Şeyh Şâban'ın tarikat silsilesi ve menkıbelerini içermekle birlikte, kendisinden sonra tarikatın başına geçen diğer şeyhlerin de kerametlerini anlatır (Ocak, 2010: 62-63).

17. yüzyıl içinde değerlendireceğimiz bir başka menâkıbnâme ise Celvetiyye tarikatının kurucusu, Üsküdarlı Aziz Mahmut Hüdâyî adına yazılan *Menâkıb-ı Şeyh Mahmud el-Üsküdarî* adlı menâkıbnâmedir. Eser Nev'îzâde Atâyî tarafından oluşturulmuş olmakla birlikte, eserde Aziz Mahmud Hüdâyî'nin menkıbeleri dışında, ona ait söz ve öğütleri de yer almaktadır (Ocak, 2010: 63).

18. yüzyıl menâkıbnâmelerine geldiğimizde öne çıkan bir menâkıbnâme yine Halvetî tarikatı çevresine ait olarak göze çarpmaktadır. Bu menâkıbnâme, ünlü Halvetî şeyhi ve bu tarikatın Mısriyye kolunun kurucusu olan Niyazî-i Mısri'ye aittir. Menâkıbnâme, Lûtfî adlı bir şahıs tarafından düzenlenerek kaleme alınmıştır. Eserin orijinal adı *Tuhfetü'l-Asrî fi Menâkıbi'l-Mısri*'dir (Ocak, 2010: 63).

18. yüzyıla ait bir diğer menâkıbnâme, Abdürrezzak Efendi tarafından kaleme alınan *Menâkıb-ı Şeyh Vefâ* ya da *Tuhfetü'l-Ahbab* adlı menâkıbnâmedir. Eserde, 15. yüzyıl Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden olan ve Vefâ semtine adını veren Şeyh Vefâ'nın hayatı ve kerametleri anlatılır (Ocak, 2010: 63).

Bu döneme dâhil olan bir başka menâkıbnâme, Kadirîlik tarikatı adına, bu tarikatın Eşrefiyye kolunun kurucusu Eşrefoğlu Rumî için yazılan menâkıbnâmedir. Eserde Eşrefoğlu'nun hayatı, kerametleri ve kendisinden sonra gelen Kadirî şeyhlerinin menkıbeleri anlatılır. Eser, *Menâkıb-ı Eşrefzâde Rûmî* olarak bilinir (Ocak, 2010: 63-64).

Bu devirde Nakşibendîliğe ait iki menâkıbnâme olarak, *Menâkıb-ı Emir Buharî* ya da *Hediyyetü'l-Asdika* ve *Menâkıb-ı Şeyh Mahmud Murad Buharî* adlı menâkıbnâmeler öne çıkar. İlk menâkıbnâme yine Abdürrezzak Efendi tarafından kaleme alınmıştır ve 16. yüzyılda yaşamış Emir Buharî'nin menkıbelerini içermektedir. İkinci olarak *Menâkıb-ı Şeyh Mahmud Murad Buharî* adlı menâkıbnâme ise Mehmed Mekkî tarafından kaleme alınmış olmakla birlikte, Nakşibendî şeyhi Murad Buharî'nin hayat ve menkıbelerini anlatır (Ocak, 2010: 64).

18. yüzyılda, saydığımız bütün bu klasik menâkıbnâme türünün dışında yeni bir menâkıbnâme türü göze çarpmaktadır. Bu yeni menâkıbnâme

türü, klasik menâkıbnâme gibi tek bir velinin hayat ve kerametlerini anlatmaktan farklı olarak, bir tarikata mensup bütün büyük şeyhlerin hayat ve kerametlerini sırasıyla veren, tarikatın öğreti ve normlarını içeren toplu eserlerdir (Ocak, 2010: 64).

Bu yeni menâkıbnâme türüne, "Bayramîlik tarikatının Melâmiyye kolu içinde yazılan ve her ikisi de *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye* adını taşıyan eseler" örnek olarak gösterilebilir. Bu iki menâkıbnâmeden ilkinin sahibi Lâlîzâde Şeyh Abdülbâki Efendi iken, diğer menâkıbnâmenin sahibi ise Müstakimzâde Süleyman Efendi'dir (Ocak, 2010: 64).

Yeni menâkıbnâme türüne örnek olarak bir başka menâkıbnâme örneği, Halvetî tarikatı şeyhlerine aittir. *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pîran ve Meşâyih-i Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye* adlı menâkıbnâmenin yazarı bilinmemekle birlikte, eserde Halvetî tarikatındaki önemli şeyhlerin kerametleri ve tarikatın öğretileri anlatılır (Ocak, 2010: 64-65).

18. yüzyılda ortaya çıkan yeni menâkıbnâme türüne diğer bir örnek, "Kütahya Erguniyye Mevlevîhânesi şeyhi Sâkıb Mustafa Dede'nin eseri olan *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'dır." Eserde pek çok anı, hatıra bulunur ve eser, Mevlevîliğin ana kaynaklarından biridir (Ocak, 2010: 65).

Türk edebiyatında menâkıbnâme, Anadolu sahasında tarikatların görülmeye ve kurumsallaşmaya başladığı 13. yüzyıldan itibaren ilk örnekleri verilmeye başlamış ve 18. yüzyıla kadar belli bir aşamada ve farklı biçimlerde örnekleri verilerek varlığını devam ettirmiştir. Şüphesiz 19. yüzyıla ait menâkıbnâme örnekleri de bulunmaktadır. Ancak bu menâkıbnâmeler, artık türüne ait farklı özellik ve muhtevayı taşımadığı için öne çıkmamıştır. Tabii menâkıbnâme türünün etkisini yitirmesinde devrin Batıcı-pozitivist-deneysel hayat görüşü ve buna bağlı olarak bilimsel ve kültürel alanda bu görüş doğrultusunda eserler verilmesi de etkili olmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

KAYGUSUZ ABDAL (ALÂEDDİN GAYBÎ) MENÂKİBNÂMESİ İLE MANÂKİB-I HÜNKÂR HACI BEKTÂŞ-I VELİ VİLÂYET-NÂMESİN'İN KONUSU

Her kültürde olduğu gibi, Türk kültüründe de kendine has bir anlatı dünyası bulunmaktadır. Halk muhayyilesi tarafından oluşturulan bu anlatı dünyasındaki türler içinde yer alan bazı kişiler belli özellikleri ve kendilerine has yetenekleri ile halk muhayyilesinde ve ona bağlı anlatı dünyası içinde belli tipleri oluştururlar. Halkın ortak şuur ve hafızasında yer edinen bu tipler, olumlu özellikleriyle halkın saygın bir konuma yükselttiği ve ona, gerçekte kendisinin yapmadığı ve gerçekleştirmediği olağanüstü eylemler ve bu eylemlere bağlı olağanüstü bir kimlik izafe ederler. Netice itibariyle halk muhayyilesinde bu şekilde var olan saygın-üstün kişilik sahibi, olağanüstü özelliklere sahip tipler, ait olduğu halkın, toplumun temel değerlerini şahıslarında taşırlar.

1. KAYGUSUZ ABDAL MENÂKİBNÂMESİNİN KONUSU

Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybi) Menâkıbnâmesi, Alaiye (Alanya) Sancak Bey'inin oğlu, asıl adı Gaybî Bey olan bey oğlunun, bir av sırasında kerametini gördüğü Abdal Musa'nın hizmetine girmesini, menzil ve meratib sahibi olup Abdal Musa tarafından kendisine "Kaygusuz" lakabının verilmesini ve Abdal Musa'dan icazet almasını, ardından Mısır, Bağdat, Mekke ve Medine gibi İslâm beldelerini dolaşıp Hacc'ını tamamlayıp tekrar müşidi Abdal Musa'ya dönüşünü ve bütün bu olaylar sırasındaki kerametlerini, olağanüstü eylem ve davranışlarını konu alır.

Burada ana kaynak olarak ele aldığımız Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nin yazarı belli değildir. Muhtemelen Bektaşî dervişi olan bu meçhul yazar, menâkıbnâmede yer alan menkıbeleri gezdiği tekke ve

dergâhlardan, özellikle Elmalı ve Mısır'daki tekkelerden toplamıştır. Aynı zamanda Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde geçen Abdal Musa'ya ait menkıbelerin ise *Velâyetnâme-i Abdal Musa*'dan⁵ alındığı söylenebilir. Yazarı bilinmeyen menâkıbnâmenin yazılış tarihi ise, menâkıbnâmede Yavuz Sultan Selim'den ve Mısır'ı fethinden bahsedildiğine göre 1517-1520 yılları arası olmalıdır (Ocak, 2013: 39).

Menâkıbnâme üzerinde çalışan dört önemli araştırmacı bulunmaktadır. Bunlar Muhtar Yahya Dağlı, Mehmet Fuat Köprülü, Vahit Lütfi Salcı ve Abdurrahman Güzel'dir. Adı geçen ilk iki araştırmacının elinde olan ve yayımladıkları nüshalar Kaygusuz'un Mısır'a olan yolculuğuyla sona ererken; Vahit Lütfi Salcı ve Abdurrahman Güzel'in yayımladıkları nüshalar Kaygusuz Abdal'ın Mısır'dan sonra Hacca gidişi, dönüşü, dönüş yolunda uğradığı yerler ve en sonunda mürşidi Abdal Musa'nın dergâhına varışını içerir. Hatta Vahit Lütfi Salcı menâkıbnâmeyle ilgili elindeki nüshayı yayımlarken, menâkıbnâmeyi en başından değil, Muhtar Yahya Dağlı'nın yayımladığı menâkıbnâmenin devamı niteliğinde, Kaygusuz'un Mısır'a olan yolculuğundan sonraki kısmını yayımlamıştır. Bütün bu araştırmacılar içinde Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'yle ilgili en kapsamlı çalışmayı, menâkıbnâmeyi tam metin olarak elindeki tarihsiz bir nüsha ve Millet Kütüphanesindeki 1229/1813 tarihli bir nüshayla birlikte ele alan Abdurrahman Güzel yapmıştır (Oktay, 2010: 5-6). Bunun yanı sıra sadece Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi değil, aynı zamanda Kaygusuz Abdal'ı bu ana kadar en geniş şekilde manzum, mensur eserleri, eserlerinin içerikleri ve dil özellikleri yönüyle de yine Abdurrahman Güzel incelemiştir.⁶ Biz de bundan dolayı çalışmamızda, Kaygusuz Abdal ve menâkıbnâmesi üzerine en kapsamlı çalışmaları ortaya koyan Abdurrahman Güzel'in menâkıbnâme nüshasını kullandık.

⁵ Bkz. GÜZEL, A. (1999). *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

⁶ Abdurrahman GÜZEL'in Kaygusuz Abdal hakkında yaptığı en kapsamlı iki çalışma için bkz.: GÜZEL, A. (1981). *Kaygusuz Abdal*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları; GÜZEL, A. (bt). *Kaygusuz Abdal(Alâaddin Gaybî) Bibliyografyası (Hayatı-Eserlerinden Örnekler-Bibliyografya)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Basımevi.

2. HACI BEKTÂŞ-I VELÎ VİLÂYET-NÂMESİNİN KONUSU

Vilâyetnâme, Hacı Bektaş'ın doğumu, Horasan-Türkistan bölgesindeki çocukluğu, Ahmed-i Yesevî ile tanışması ve onun oğlu Kutbeddin Haydar'ı kurtarmak için yaptığı mücadeleyi anlatmakla başlar. Devamında Lokman Parende vasıtasıyla Hacca gitmesini, ardından Anadolu'ya gelip Sulucakarahöyük'e yerleşmesini, burada "Kızılca Halvet" dergâhını kurmasını, bu bölgede çeşitli gayrimüslim gruplarla ve yöneticilerle ilişkiye girip onları İslâm'a davet edişini, bu yolda gösterdiği kerametleri, farklı mutasavvıflar ve âlimlerle tanışmasını, bu kişilerle olan ilişkilerini konu edinir. Vilâyetnâmenin sonunda Hacı Bektâş-ı Velî'nin ölümü, velîliğine yakışacak şekilde gösterdiği bir kerametle gerçekleşirken, Vilâyetnâme Hacı Bektâş'ın halifelerinin menkıbeleriyle sona erer.

Bu başlık altında zikredilen Vilâyetnâme, Bektaşî menâkıbnâmeleri içinde en çok okunanıdır. Alevî-Bektaşî çevrelerinde en çok okunan menâkıbnâme olmasından dolayı da en çok nüshası bulunan bu eserdir. Eserle ilgili nüshaların hepsi de Türkçedir. Bununla birlikte Esat Coşan, Hacı Bektâş adına bir de Farsça vilâyetnâme bulunduğunu dile getirmiştir, ancak bu zayıf bir iddiadır. Elde bulunan nüshaların yazılış şekline bakıldığında ise eser, manzum, mensur ya da manzum-mensur karışık şekilde kaleme alınmıştır. Esere ait bu nüshalardan hangisinin önce yazılıp yazılmadığı tartışma konusu olmakla beraber, Abdülbaki Gölpınarlı eserin mensur nüsha yazarının Süflî Derviş lakaplı Musa b. Ali olduğunu dile getirmiştir. Bununla birlikte aynı yazar, manzum nüsha yazarının ise Uzun Firdevsî lakaplı Hızır b. İlyas olduğunu, diğer nüshaların daha geç bir tarihte kaleme alındığını söylemiştir. Daha sonra Esat Coşan da Abdülbaki Gölpınarlı'nın nüsha yazarının Uzun Firdevsî olduğu yönündeki görüşünü kesin bir şekilde belirtmiştir. Vilâyetnâme üzerine çalışan bu iki araştırmacının yanı sıra Bedri Noyan da Vilâyetnâme üzerine çalışmış ve Uzun Firdevsî'nin kaleme aldığı nüshayı yayımlamıştır. (Ocak, 2013: 31-32). Bütün bunlardan farklı bir görüş olarak son zamanlarda Vilâyetnâme üzerine çalışan Hamiye Duran aslında esere dair mensur nüshanın bulunmadığını, eserin manzum kısımlarının karşılığında kaynaklandığını dile getirir. (Duran, akt. Meteer, 2012: 3). Yine Hamiye

Duran Vilâyetnâme nüshalarından en eskilerinden bazılarını sıralar ve yazarları hakkında bilgi verir:

"a) Velâyetnâme-i Hünkar Hacı Bektâş Veli:

Müstensihi Ali Çelebi'dir. H. 1034 tarihinde çoğaltılan eser okunaklı nesihle kaleme alınmıştır. 215 sayfa olan eserde 10-11 satır yer almaktadır.

b) Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli:

Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Kitapları-Şer'iye, nu. 1076'da yer almaktadır. Müstensihi, Bursalı Derviş Selman olup H. 1035 tarihinde çoğaltılmıştır. 149 yapraktan oluşan eserin her yaprağı 17 satırdan ibarettir.

c) Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli:

Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nu:2618'da yer almaktadır. Müstensihi belli değildir. İstinsah tarihi H. 1057 (M. 1647)'dir. 78 yapraklı eserin her yaprağında 17-25 satır yer alır.

d) Velâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Veli:

Konya Koyunoğlu Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü Nu: 13338'da yer almaktadır. Alaaddin el-Belgradi tarafından H. 1044 (M. 1634) tarihinde çoğaltılan eserin 173 varak olup ilk sayfası 14 diğer sayfaları 17 satırdır." (Duran, akt. Meter, 2012: 4).

Bizim Abdülbaki Gölpınarlı'nın düzenleyip neşrettiği Uzun Firdevsî'nin yazdığı nüshayı çalışmamızda esas almamızın sebebi ise, bu nüshanın, Abdülbaki Gölpınarlı'nın belirttiği üzere 1481-1501 yılları arasında kaleme alındığını dile getirmesidir. Zira bu tarihler arasında II. Bayezid hükümdardır ve eserde II. Bayezid'den devrin yaşayan hükümdarı olarak bahsedilir. Dolayısıyla sözü edilen nüsha tarihi gerçeklere daha yakındır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAYGUSUZ ABDAL (ALÂEDDİN GAYBÎ) VE HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'NİN TARİHSEL KİŞİLİKLERİ

1. KAYGUSUZ ABDAL'IN (ALÂEDDİN GAYBÎ) TARİHÎ HAYATI VE ŞAHSİYETİ

Halk edebiyatı içinde kendine ayrı bir kol oluşturan Alevî-Bektaşî edebiyatının ilk mümessili ve kurucusu olan Kaygusuz Abdal'ın (Gölpınarlı, 2013: 10) tarihi hayatı ve şahsiyeti hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Bu çeşitli görüşlerin dayandığı temel noktalar, Kaygusuz'un doğum yeri-zamanı, aile kökenleri ve ölüm yeri-zamanıdır.

İlk olarak Kaygusuz Abdal'ın doğum yeri ve yaşadığı devir ile ilgili farklı görüşlere değinecek olursak, Kaygusuz'un doğum yeri ve yaşadığı devir ile ilgili iki tez ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden ilki Kaygusuz Abdal'ın 14. yüzyılın ilk yarısı ile 15. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı tezidir ki, Annamaria Schimmel, Barbara Flemming, Walter Björkmann, gibi yabancı araştırmacılarla; Ağâh Sırrı Levent, Nihat Sami Banarlı, Rıza Nur, Sadeddin Nüzhet Ergun ve Mehmet Fuat Köprülü gibi yerli araştırmacılar bu görüşü kabul ederler (Güzel, 2010: 289-290).

Yerli araştırmacılardan Rıza Nur, Kaygusuz'un doğum tarihini Hicri 742 yılı olarak gösterir. O Kaygusuz'un on sekiz yaşında Abdal Musa'ya intisab ettiği ve kırk yıl hizmetinde kaldığı görüşüne dayanarak Hicri 800'den 58'i çıkarıp 742 yılına ulaşır. Yine Fuat Köprülü de Kaygusuz'un 14. yüzyıl sonları ile 15. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı görüşünü benimseyerek bu iddiasını iki delile dayandırır:

İlk delil olarak Kaygusuz Abdal'ın Abdal Musa'ya intisabı üzerinde durur. Abdal Musa'nın tarihi kaynaklara göre Bursa'nın fethine katıldığı görüşü kabul edilirse Abdal Musa 14. yüzyılda yaşamıştır. (Güzel, 2010: 290) Hacı Bektâş-ı Velî öğretisinin en önemli temsilcilerinden olan ve

zâviyesini Antalya Tekkeköy'de kuran Abdal Musa, "Musa Baba" olarak da anılır. Abdal Musa köken itibariyle, kaynakların verdiği bilgilere göre Hoy'a bağlıdır. Bizzat kendisine atfedilen bir şiirde de kendisi köken olarak Hoy'a bağlı olduğunu belirtir (Ocak, 2014a: 221):

"Tûr'da Musa durup münâcâat eyler
Neslimizi sorar isen Hoy'danuz
Abdal Musa oldum geldim cihana
Ârif anlar bizi nice soydanuz." (Ocak, 2014a: 221)

Abdal Musa'nın köken olarak Hoy'a bağlı olmasının yanı sıra onun bizim tasavvuf tarihimizde önemli noktayı teşkil etmesinin önemli bir sebebi de mitolojik Hacı Bektâş kültünün yaratıcısı olmasıdır. Hacı Bektâş-1 Velî'den sonra Sulucakaraöyük'teki Haydarî zâviyesinin şeyhi olan Abdal Musa dervişleriyle birlikte Osmanlı topraklarına girmiş, burada Orhan Gazi ile fetih ve gaza faaliyetlerine katılmış, "Bursa'nın fethinin hemen arifesinde dervişleriyle (...) fethi iştirak etmiştir" (Ocak, 2014a: 221). Aşıkpaşazâde tarihinde Abdal Musa'nın Hatun Ana'nın "muhibbi" olduğu ve Orhan Gazi'yle savaflara katıldığı şu ifadelerle geçer:

"Abdal Musa derler bir derviş vardı. Hatun Ana'nın muhibbi idi. O zamanlarda şeyhlik ve müridlik fazla yoktu, tarikat silsilesi de bulunmuyordu. Hatun Ana onun (Hacı Bektaş'ın ?) üzerine bir mezar yaptı. Geldi Abdal Musa bir nice gün burada kaldı. Orhan devri geldiğinde gazalara katıldı" (Aşıkpaşazâde, 2003: 299).

Fetihlerdeki bu katkısıyla beraber, o bu esnada Hacı Bektâş-1 Velî'yi Osmanlı Devleti gazi ve yeniçerilerine anlatmış ve onlara bir Hacı Bektâş-1 Velî'yi tanıtmıştır. Hacı Bektâş-1 Velî'yi ve öğretilerini Bursa'dan başlayarak anlatmaya ve tanıtmaya başlayan Abdal Musa daha önce de ifade ettiğimiz üzere nihayetinde zâviyesini Antalya Tekkeköy'de kurmuş ve buraya yerleşmiştir (Ocak, 2014b: 179). Abdal Musa hakkındaki bu kısa tarihi bilgiden hareketle onun hizmetine giren Kaygusuz Abdal da 14. yüzyılın sonları ile 15. yüzyıl ilk yarısında yaşamış olabilir.

Fuat Köprülü'nün ikinci delili ise Kaygusuz Abdal'ın *Dilgüşâ* adlı eserinin "H. 900/M. 1493'de istinsah edilmiş bir nüshası"nın bulunması ve "H. 918/M.1512'de hazırlanan *Câmi'ün Nezâir*'de Kaygusuz'un bir manzumesine rastlanmasıdır" (Güzel, 2010: 290).

Yine Sadeddin Nühed Ergün *Bektaşî Şairleri* adlı eserinde Kaygusuz Abdal'ın 15. yüzyıl ilk yarısında yaşadığını söylerken, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri* adlı eserinde ise bu sefer Kaygusuz'un 14. yüzyılın sonunda yetişen bir şair olduğunu dile getirir. Yine Annamaria Schimmel, W. Björkmann gibi araştırmacılar da Kaygusuz'un ölüm tarihi olarak 1444 yılını ifade ederek onun 15. yüzyılın ilk yarısında da hayatta olduğunu dile getirirler (Güzel, 2010: 290-291).

Kaygusuz Abdal'ın yaşadığı zaman-tarihî devir olarak ikinci görüş de onun 15. yüzyılda yaşayan bir şahsiyet olduğudur. Özellikle bu noktada Kaygusuz'un *Dilgüşâ* eserine dayanan "Muhtar Yahya Dağlı Kaygusuz Abdal'ın H.800/M.1397-98 tarihinde doğduğunu kabul etmektedir." Yahya Dağlı bu görüşünü Kaygusuz'un şiirlerinde geçen tarihi kişilerle de desteklemektedir. Bu tarihi kişiler, II. Murad Han, İbni Fenârî ve İshak Bey'dir. Aynı şekilde, İlhan Başgöz de onun 15. yüzyıl şairi olduğunu belirtirken, "Kaygusuz'u 15. yüzyıl şairleri arasında inceleyen Ahmet Kabaklı da onun II. Murad zamanında yaşamış olduğunu belirtmektedir" (Güzel, 2010: 291-292).

Bu iki görüşe bakarak bizce Kaygusuz Abdal'ın yaşadığı devir ile ilgili verilen bilgilerden 14. yüzyıl sonu ile 15. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı bilgisi daha makul görünmektedir. Öncelikle Kaygusuz Abdal'ın her ne kadar doğum tarihi bir kesinlik arz etmese de onun Abdal Musa'nın müridi olduğu kesindir. Bu mürid-mürid ilişkisinden Kaygusuz Abdal Menakıbnamesi'nde bahsedilmesinin yanı sıra Abdal Musa Velâyetnâmesinde de bahsedilir:

"Baba Gaybi odunda idi. Geldi. Eyitdiler ki: Baba Gayb(i), Efendimüz; bal yag akıtdu şu punarlardan. Sen görmedün." didiler.

Baba Gaybi'ye yimek virdiler, yidi, yine oduna gitdi. Gider iken bunu görmedigine gussalandı.

"Efendim, beni sevmez misün? Ben senün didaruna toymadım. Senden hiç bir nesnecik görmedüm." didi.

"Bana yakındaki hizmetüni göstermezün, ıraga salarsın." didi.

"Didarundan cüda düşerin."didi.

Gaybi odundan geldi.

Abdal Musa Sultan eyitdi:

"Varun Gaybi'ye diri, bizden eyüye hizmet eylesün . Abdal geldi, Gaybl'ye didi.

Gaybi, guşşalandı, eyitdi:

"Şu ben bir padişah oğlu idüm . Geldim şu Dede'ye kulluk eyledüm . İşte bildüm: er hakk evliyadur. Ben bundan yüz döndürsem, çokdan yüz çevirirdüm. Elimden ne gelür? Koyup gitmek de olmaz... Nazarında yanalum bari." didi.

Ahşam alınca kendüzin bacadan ocak içine atdı. Ocağa düşicek vakit Abdal Musa Sultan ,

"Tutun Gaybi'yi." didi. Abdallar tutup yine kapudan taşra bıragup kodılar. Baba Gaybl:

"Elimüzden ne gelür? Eşige yasdanalum. " didi.

Abdallar hep yatdıkdı, Baba Kaygusuz eşige yasdandı.

Abdal Musa Sultan kalkdı, taşra çıkdı. Ayagun Gaybi'nün üzerine basdı. Gaybi tınmadı. Abdal Musa Sultan :

"Kimdür şu?" didi. Gaybi:

"Lebbeyk Sultanım, kulun Gaybi'dür." didi. Abdal Musa Sultan:

"Aldun, Kaygusuzum, aldun Kaygusuzum, aldun!" didi..Eline yapışup içerü getürdi" (Güzel, 1999b: 150-151).

Kaygusuz Abdal'ın doğum tarihi konusunda, M. Yahya Dağlı'nın Kaygusuz'un Hicri 800 yılında doğduğu görüşü kabul edilirse Kaygusuz Abdal ile Abdal Musa arasında tarihi olarak bir ilişkinin mevcut olmaması gerekir ki bu da şu ana kadar verilen tarihi kaynaklar ve -az önce de yaptığımız alıntıda olduğu gibi- özellikle menakıbnamelerden hareketle mümkün değildir (Güzel, 2010: 292-293).

Dilgüşâ'da geçen "İmdi bu derviş dahı Muhammed Mustafa'nın sekiz yüz yılında geldi." ifadesi Kaygusuz'un doğum tarihini belirtmemekle beraber, yine onun yaşamında bir dönemi işaret ettiği için de önemlidir (Güzel, 2010: 293).

Sonuç olarak bütün bu farklı görüşlerin karşılaştırmasından sonra, 800 yılını Kaygusuz'un Mısır'a geliş tarihi olarak kabul eden, 742 yılının onun doğum tarihi olmasa bile doğumunun bu tarihten de geriye gidemeyeceğini benimseyen Güzel'in görüşleri bizce daha makûldür (2010: 293).

Kaygusuz Abdal'ın bazı şiirlerinde geçen ve adlarını az önce verdiğimiz Murad Han, İbni Fenârî ve İshak Bey gibi kişiler Kaygusuz'un yaşadığı devir hakkında araştırmacıları, Güzel'in de makalesinde ortaya koyduğu gibi bizce de yanılmıştır. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi M. Yahya Dağlı bu tarihî kişilere dayanarak Kaygusuz'u 15. yüzyılda yaşamış bir şahsiyet olarak gösterirken, onu bu görüşe iten sebep ise İbni Fenârî'yi "ilk Osmanlı Şeyhülislâmı Fenârioğlu Mevlânâ Muhammed Şemseddin" kabul etmeyip onun torunu "Alâeddin Ali İbni Fenârî" olduğunu kabul etmesidir (Güzel, 2010: 293-294). Vasfi Mahir Kocatürk ise Kaygusuz Abdal dışında bir başka ikinci Kaygusuz yaşadığını öne sürer. Vasfi Mahir, Kaygusuz Abdal'ın kullandığı mahlaslar kısmında bahsedeceğimiz *Sarâyî* mahlasından yola çıkarak, *Sarayî* mahlaslı olan Kaygusuz Abdal'ın farklı bir şair olduğunu dile getirir. Kocatürk'e göre bu şair "Vize'ye bağlı Saray kasabasından olduğu için Sarâyî mahlâsını kullanmaktadır"⁷ (Güzel, 2010: 193-294-300).

Kaygusuz'un ailesi ve kökeni ile ilgili bilgilere değinmek gerekirse onun "Alâiye Sancağı Beyi'nin oğlu olduğunda bütün araştırmacılar birleşmektedir" (Güzel, 2010: 295). Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde geçen ifadeye dayanılacak olursa, Kaygusuz Abdal Alâiye Bey'inin oğludur ve adı menâkıbnâmede "Gaybî Bey" olarak geçmektedir (Güzel, 1999a: 90).

⁷ Bizce Vasfi Mahir KOCATÜRK'ün bahsettiği kişinin Abdülbâki GÖLPINARLI'nın üzerinde çalışma yaptığı Kaygusuz Vizeli Alâeddin olması muhtemeldir. Bkz.: Abdülbâki, (1932). *Kaygusuz Vize'li Alâeddin*, İstanbul: Remzi Kitaphanesi. Bununla birlikte Türk edebiyatı içinde bir başka Kaygusuz ise, Kaygusuz lakabını kullanan Ahmed Sârbân adlı Melâmiyye-i Bayrâmiye'den bir tekke şairidir. (Köprülü, 1993: 340-345).

Bu durumda Kaygusuz'un aile kökeni için Alâiye beylerine göz atmak gerekecektir.

Çeşitli tarihî kaynaklar ve kişiler -İbni Batuta, Şihâbeddin Ömerî, Kalkanşandî- farklı zaman dilimlerinde yaşamış üç Alâiye beyinden bahsetmektedir. Bunlardan ilki İbni Batuta'nın da dile getirdiği ancak adını vermediği, Şihâbeddin Ömerî'nin *Mesâlikü'l-epsâr* adlı eserinde ise "Yusuf adındaki bir zatın burasını idare ettiğini söyler." Kalkanşandî'nin bahsettiği Alâiye beyi ise 767 Şevval ayında Mısır Sultanı'na bir mektup yazmıştır ve adı da Hüsâmeddin Mahmud bin Alâeddin'dir. Bu eser yazarlarından ayrı olarak "Şarkî Karaağaç'daki 766/1364-65 tarihli bir hamam kitabesinde de Mahmud bin Alâeddin bin Yusuf kaydı vardır." Yine bu şahsın adı Gülfeşân Câmii kitabelerinde "Emirü'l-mu'azzam Mahmud bin Alaeddin bin Yusuf bin Karaman" ve "Emir Mahmud bin Alaeddin bin Yusuf Ömer" şekillerinde geçmektedir" (Güzel, 2010: 296-297).

1333-1373 yılları arasında Alâiye Beyliği'ni yöneten Yusuf Ömer - Alâeddin- Hüsâmeddin Mahmud ailesinin kökeninin, bir yandan Karamanoğulları'na bir yandan da Anadolu Selçukluları'na bağlı olduğu hususu önemli bir noktadır. Zira Yazıcıoğlu Âli'nin *Tevârih-i Âl-i Selçuk* adlı eserinde geçen ifadeler, ayrıca Mükrimin Halil Yinanç'ın "15. Asırda Alaîye beylerinin Selçuk neslinden indiği hakkında bir an'nenin mevcut olduğuna" dair görüşü ve nihayetinde bahsettiğimiz ailede Alâeddin ve Kılıç Arslan gibi Selçuklu sultanlarının isimlerinin kullanılması Kaygusuz Abdal'ın hem yaşadığı dönem ve aile kökeni hakkında hem de asıl adının -Alâeddin Gaybî- nereden gelebileceği noktasında bize ipucu vermektedir (Güzel, 2010: 297).

Kaygusuz'un aile kökeninin, bu üç Alâiye beyinden hangisine dayandığı, hangisinin Kaygusuz Abdal'ın babası olduğu konusunda varılabilecek en makûl görüş, Kaygusuz'un babasının Hüsâmeddin Mahmud Bey olabileceğidir. Tarihî kayıtlardan hareketle Hüsâmeddin Mahmud Bey Antalya Beyi Mübârizeddin Mehmed ile Kıbrıs Kralına karşı her savaşta birlikte hareket etmişlerdir. Bu tarihî görüşü destekler nitelikte menâkıbnâmede de buna benzer bir durum olan Alâiye Beyi ile Teke Beyinin, Gaybî Beyi -Kaygusuz Abdal- Abdal Musa'nın elinden almak için

ona karşı birlikte mücadele etmelerinden bahsedilmektedir (Güzel, 1999a: 94-97).

Kaygusuz Abdal'ın gerçek adının ne olduğu konusuna gelince bugüne kadar yapılan araştırmalarda asıl adının "Gaybî" olduğu üzerinde ortak bir kanaate varılmıştır. Ancak "Gaybî"nin Kaygusuz Abdal'ın asıl adı olduğunu düşünmek şüphelidir. "Gaybî" ifadesi daha çok bir mahlas, takma ad olarak ele alınabilir. Bunun yanı sıra Kaygusuz Abdal'ın adı üzerine araştırmasında ayrıca duran yapan M. Yahya Dağlı "Gaybî"nin Kaygusuz'un göbek adı olabileceğini belirtmiştir (Güzel, 2010: 298-299). Menâkıbnâmede adı "Gaybî" olarak anılsa da tek adının bu olmadığı, yine menâkıbnâmesinde yer alan "Minbernâme-i Kaygusuz Baba"da:

" 'Âşık olsam adum tenbel 'Alâyî
Eger sofu isem dirler mürâyi" (Güzel, 1999a: 138).

ifadesinde geçen "'Alâyî" olduğunu de belirtmektedir. Yine farklı araştırmacıların verdiği, yer yer farklı nüshalara dayanan "Alâî Gaybî bunda tekye kılmaz."; "olublar Gaybî bunda tekye kılan."; "Eleylî (Alaylı) Gaybî bunda tekye kılmaz." mısralarında geçen adlar da onun asıl adının ne olabileceği hususunda belli başlı bilgiler vermektedirler. Rıza Nur da "Alâîye"nin (Alaylı) şeklinde bozulduğu yönünde görüş belirtir (Güzel, 2010: 299).

Sâdeddin Nüzhet Ergun'un verdiği "Alâî Gaybî" adının Kaygusuz Abdal'ın gerçek adı olması konusunda ortak bir görüş birliği oluşmuştur denilebilir. Ayrıca burada geçen "Alâî" kelimesinin "Alâeddin" adının kısaltması olduğu da bir başka tutarlı görüştür. Yine "Alâîye Beyleri arasında da Alâeddin isimli bir şahsın bulunması" ve yine bu beylerin Selçuklu beylerinden geldiği düşüncesi - tabii Alâeddin Keykubâd'a bağlı olarak- "aile içinde Alâeddin adının kullanıldığını göster"mektedir (Güzel, 2010: 299).

Kaygusuz Abdal'ın "Kaygusuz" mahlasını alma hususuna geldiğimizde ise, bu mahlas Kaygusuz Abdal'a mürşidi/şeyhi Abdal Musa tarafından verilmiştir. Bu durum menâkıbnâmede şöyle anlatılmaktadır:

"Gaybî Beg, Sultan Abdal Musa Hazretlerinin âsitânesinde kaldı. Cân u dilden erenlere hizmet eyledi. Sultân Abdal Mûsâ Hazretleri, sünnet nazarıyla Gaybî'nün yüzine bakup eyitdi: "Kaygudan reha buldun, şimden sonra Kaygusuz oldun" didi. Gaybî yüz yire koyup meskenet gösterdi. Sultan bu nutkıyla Beg-zâdenün ismini Kaygusuz diyü söylerdi. Andan sonra adı Kaygusuz oldu" (Güzel, 1999a: 100).

"Kaygusuz" mahlası kaygıdan, dert ve endişeden uzak olma anlamlarını taşısa da Bektaşiler içinde "Kaygusuz" ifadesinin "pilav" ve "esrar" anlamları taşıdığı bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir (Güzel, 2010: 300). Gölpınarlı (2013: 13) ise, esrara Bektaşiler arasında "Kaygusuz" adı verilmesini Kaygusuz Abdal'ın esrara olan düşkünlüğüne bağlar. O bu bağımlılığını şiirlerinde esrarı överek göstermiştir.

Burada Kaygusuz Abdal'ın esrar kullanması ve bunu şiirlerinde de dile getirmesi hususundan hareketle onun Kalenderî kimliği üzerinde durmak yararlı olacaktır. Kaygusuz Abdal, Horasan kökenli bir hareket olan Yesevîlik'in Anadolu'da içinde eritildiği "*Haydarîlik*"in, Hacı Bektâş kültü etrafında gelişen bir kolunun 16. yüzyıl başlarında bağımsız hale gelerek "*Bektaşîlik*" (Ocak, 2014b: 43) tarikat ve öğretisine bağlı olduğunu, mürşidi Abdal Musa'nın Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sulucakaraöyük'teki dergâhına şeyh olup Hacı Bektâş-ı Velî'nin öğretisi ve bilgilerini Anadolu topraklarına yaymasından biliyoruz. Zira Haydarîlik de İran'da Zave şehrinde Yesevîlikle Kalenderîliğin birleşmesi sonucu doğmuş bir ekoldür (Ocak, 2014b: 38). Bu bilgilerden yola çıkarak Kaygusuz Abdal'ın aynı zamanda bir Kalenderî şeyhi olduğunu söylemek yanlış bir görüş olmaz. Zira o menakıbnamesinde de bahsedildiği üzere "belden yukarısı çıplak, saç, sakalı, kaşı, kirpiği "kırkık" (kazınmış) bir "Uryân derviş"tir (Ocak, 1999: 88; Güzel, 1999: Kaygusuz 93).

Yine Kaygusuz Abdal'ın bir Kalenderî usulü kendini tıraş ettiğini, dile getirdiği şu mısralardan da anlıyoruz:

"Sakalımı başımı

Bıyığımla kaşımı

Hak onara işimi

Bu sakalı kırkarım" (Gölpınarlı, 2013: 64)

Bunun yanı sıra, Kaygusuz Abdal'ın Kalenderî kimliği için, onun uzun seyahatlere çıkması, "Dımaşk, Hama, Humus, Halep, Bağdad, Kûfe, Necef, Kerbela ve Musul mıntakalarını dolaşıp tekrar Elmalı'daki zaviyeye gel"mesi bizim için önemli bir göstergedir. O, bu bölgelerdeki zaviyelere girerek buradaki ayinlere katılmış ve bu ayinler sırasında "vecde girebilmek için" esrar kullanmıştır (Ocak, 1999: 88).

"Kaygusuz" mahlasının yanı sıra Kaygusuz Abdal "birkaç şiirinde kendisinden "Miskin Kaygusuz", "Miskin Sarâyî" ve "Kul Kaygusuz" olarak da bahsetmektedir" (Güzel, 2010: 300). Bu mahlaslarla birlikte Kaygusuz Abdal'ın bir mahlası da "Sarâyî"dir. Bu mahlasın, Kaygusuz Abdal'ın bir Sancak Beyi'nin oğlu olmasından dolayı kullanabileceği düşüncesi mantıken tutarlı bir görüştür. Yine aynı görüşü destekler şekilde Abdülbâki Gölpınarlı da (2013: 14) Kaygusuz Abdal'ın "Sarâyî" mahlasını bazı şiirlerinde kullandığını dile getirir ve "Sarâyî" mahlasının kullanımına örnek verir:

"Miskin Sarâyî kıydın

Kul oldun kendi nefesine

Senin hırs u hevesin

Tuttu seni fak gibi" (Gölpınarlı, 2013: 78)

Kaygusuz Abdal'ın ölüm ve defin yeri ilgili hususa geldiğimizde, bu konuyla ilgili kesin tarihî bir bilgi bulunmamakla birlikte, Ahmed Sırrı Baba 1444 yılını, Kaygusuz'un ölüm yılı olarak vermiştir. Bu ölüm yılını, Rıza Nur, Annamaria Schimmel, R. Tschudi, Walter Björkmann gibi yerli ve yabancı araştırmacılar da kabul eder. Bazı araştırmacılar ise kesin bir tarih vermemekle birlikte, Kaygusuz'un 14. yüzyılın sonu ile 15. yüzyılın ilk yarısında yaşadığını söyler. Ancak Kaygusuz'un ölüm tarihini kesin olmasa da bir dönemi vermesi bakımından "Fetvâ bulam mı ki aceb varsam İbni Fenari'ye" mısrası onun en azından 15. yüzyılın ilk yarısında hâlâ yaşadığını

göstermektedir. Çünkü İbni Fenâri 1424 yılında Osmanlı Şeyhülislâmı olarak görev yapmaktadır (Güzel, 2010: 301).

Kaygusuz'un ölüm tarihine bağlı olarak mezar yeri ile ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden ilkinin Kaygusuz'un mezarının Mısır'da olduğunu. Bu görüşe göre Mısır'daki mezar Mukattam Dağı'nda bir mağaradadır. "Hasluck'un kaydettiğine göre XVII. asrın ilk nısfında bu Mukattam tepesini kemal-i dikkatle tetkik etmiş olan Pococoke ve Pery burada tekkeler değil, mağaralar görmüşlerdir" (Güzel, 2010: 301). Ancak Evliya Çelebi'ye bakıldığında ise o, bu bölgede "Şeyh Cuşi" tekkesi adında bir tekke bulunduğunu söyler. Yine yabancı araştırmacı ve araştırmalara bakıldığında -H. De Vanjany, Egypt adlı eser- Kaygusuz Abdal'ın mezarını Mukattam Tepesinde oyulmuş bir mağarada bulunduğunu dile getirir. Kaygusuz, mezarının mağarada bulunduğuna inanılmasından dolayı, "Şeyhül-Magarevî", "Abdullah el-Magarevî" gibi adlarla da anılır. Yine Rıza Nur da Kaygusuz'un mezarının mağarada bulunduğuna bağlı olarak "Kahire'de halkın Kaygusuz'a "Abdallah el-Magarevî" dediğini zikretmektedir. Ona göre Araplar "Abdal kelimesini Abdallah" yapmışlardır." (Güzel, 2010: 302) Yine Gölpınarlı da (2013: 12) Kaygusuz'un mezarının Mısır'da mağarada bulunduğunu dile getirmiş ve Kaygusuz'un "mağaraya mensup Abdullah anlamına gelen Abdullahül-Magaravî'den bozma Abdullahül-Magavrî diye anıldığını" zikretmiştir.

Kaygusuz'un mezar yeri ile ilgili ikinci görüş ise, mezar yerinin "Elmalı'ya bağlı Tekke köyünde bulunan Abdal Musa türbesinde" olduğudur. Özellikle Şehabeddin Tekindağ Abdal Musa türbesinde bulunan kitabede yazılanlardan yola çıkarak, Kaygusuz Abdal'ın, Abdal Musa türbesinde yattığı fikrine ulaşır. Yine türbe halifeliği yapmış olan Halil Zeybek de kitabesiz mezarlardan birinin Kaygusuz Abdal'a ait olduğunu ifade etmiştir (Güzel, 2010: 302).

Kaygusuz Abdal'ın mezar yeri ile ilgili bu iki farklı görüşten, ikincisi kanaatimizce doğru olan görüştür. Kaygusuz Abdal, menakıbnâmesinde de belirtildiği üzere şeyhi Abdal Musa'dan icazet alarak Mısır'a, Bağdat'a gitmiş, Mekke ve Medine'ye uğrayarak Haccını yapmış ve nihayetinde

Anadolu'ya şeyhinin dergâhına, onun hizmetine geri dönmüştür (Güzel, 1999: 16). Ancak yine de onun bu mekânlarda bulunması ve bu muhitlerde bulunduğu menâkıbnâmesinde de isim olarak belirtilmesinden dolayı, Kaygusuz'un mezar yeri ile ilgili ilk görüşü de tamamen göz ardı etmemek gerekir.

2. HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'NİN TARİHÎ HAYATI VE ŞAHSİYETİ

Türkiye'de bulunan çeşitli ideolojik gruplar, toplumun ortak şuur ve kültürüne mâl olmuş kişiler için her biri kendi ilke ve düşüncelerine bağlı olarak yeni yeni kimlikler oluşturmuştur. Bundan dolayı şüphesizdir ki toplum nezdinde her önemli şahsiyetin üzerinden belli bir zaman geçtikten sonra gerçek şahsiyeti arka plana itilerek onun şahsiyeti çevresinde bu ideolojik algılara bağlı yeni bir kimlik ve karakter yaratılmıştır. Bu durum Anadolu'da popüler heterodoks Türk sûfliğinin en önemli temsilcisi olan Hacı Bektâş-1 Velî için de geçerlidir (Ocak, 2014b: 160).

Hacı Bektâş-1 Velî, Türkiye'de bulunan her türlü ideolojide ve bu ideolojileri taşıyan kesimlerde varlığını -her ideolojiye göre çeşitlense de- etkili bir biçimde sürdüren, kültürel ve dinî hayatta belli bir popülerliği olan bir isimdir. 1964'ten beri Hacı Bektâş-1 Velî'nin Anadolu'daki ana mekânı olan Sulucakaraöyük'te -bugünkü adıyla Hacı Bektâş ilçesi- her yıl yapılan Hacı Bektâş-1 Velî Anma Şenlikleri, onu toplum nezdinde sürekli gündemde tutmuş, özellikle 1970'li yıllarda keskinleşen ideolojik kamplaşmalar, Hacı Bektâş'ı farklı hüviyetlere büründürmüştür.

Her ne kadar Hacı Bektâş-1 Velî kimliği ve öğretisi günümüzde daha çok Alevî-Bektaşî çevrelerinde kutsanan ve o kesime münhasır olmuş görünse de halk arasında ekseriyetle "tasavvuf âlimi, din adamı, halk ozanı" gibi kimliklerle ön plana çıkmaktadır.⁸ Ancak yine de bu zamana kadar gerçek/tarihî kişiliğinden uzak, farklı kimliklerle karşımıza çıkmış bir Hacı Bektâş-1 Velî bulunmaktadır. Bu farklı kimlikler temelde bize iki ayrı Hacı Bektâş-1 Velî portresi sunar. Bu iki ayrı portreden ilkinin Türk Milliyetçisi ve

⁸ Türk toplumunda Hacı Bektâş-1 Velî'nin nasıl ve hangi yönleriyle daha çok tanındığı ile ilgili olarak bkz.: IŞIK, M., AKDAĞ, M. ve TÜRK M. S. (2010). Türk Toplumunda Hacı Bektaş Velî Algısı Üzerine Bir Çalışma, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı.55, 173-191.

Sünni Mutasavvıf bir Hacı Bektâş kimliği oluştururken, diğer Hacı Bektâş kimliği sol görüşe bağlı olarak "devrimci, ilerici, özgürlükçü, anti-empyralist ve demokrat" özellikleriyle ön plana çıkmaktadır (Ocak, 2014b: 162).

Hacı Bektâş-ı Velî üzerinde gelişen bu farklı kimlik algılarından Sünniliğe dayalı olan kimliğini eski tarihî kaynaklara dayandırmak mümkündür. "15. yüzyıla ait kaynaklardan itibaren görüldüğü üzere, Sünni zümrelerce de önde gelen evliyâdan kabul edilmiş ve büyük bir saygı ve takdise mazhar olmuştur." (Gündoğdu, 2003: 32) Ocak'ın da (2014b: 169) belirttiği üzere, Hacı Bektâş'ın tarihî kişiliğini veren beş temel kaynaktan yalnız Taşköprülüzâde Ahmed'in *Eş-Şakayıku'n-Nu'mâniyye* adlı eseri ondan "Ehl-i Sünnet'e mensup velî" sıfatıyla söz etmiştir. Özellikle *Şakâiku'n-Nu'maniyye*'de Hacı Bektâş-ı Veli için kullanılan, "Hacı Bektaş keramet sahibi ve velayet ehli biri idi. Zamanımızda, bazı mülhidler yalancı bir nisbetle kendilerini ona nispet ettiler, ama o şüphesiz bunlardan beridir, uzaktır." (Gündoğdu, 2003: 32) ifadeleri, onun bu Sünni kimliğine işaret eder.

Yine Cevdet Paşa'nın tarihinde geçen şu ifadeler, Hacı Bektâş'ın etrafında oluşturulan Sünni kimliğe örnek oluşturması bakımından manidardır:

"Hacı Bektaş Veli ise Gazi Orhan Hazretleri asrının meşayihinden Seyyid Mehmed Nam bir zat olup, daima hal-i istiğrakta imiş. Sonraları ona müntesib geçünür bir takım derbeder mülhidler zuhur etti. Bunlar asakir-i Osmaniyye ile pirdaş olmak iddiasıyla ervah-ı habîse gibi Yeniçerilere hulûl ettiler" (Cevdet Paşa, akt. Gündoğdu, 2003: 32).

Ancak Hacı Bektâş'ın etrafında oluşturulmuş Sünni kimlik bu eski kaynaklarla sınırlı kalmamış, günümüze yaklaştıkça Hacı Bektâş'ın Sünni kimlik ve karakterini ön plana çıkaran yazılar ve yayınlar devam etmiştir. Özellikle Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sünni bir mutasavvıf olduğu şeklinde oluşturulan bu kimlik ona atfedilen *Makalat* adlı esere dayandırılır (Ocak, 2014b: 173). Bunun yanı sıra, örneğin Ethem Ruhi Fığlalı'nın (1996: 163) "Hacı Bektaş-ı Velî'nin İslam dışı veya İslam ile ilgisiz sayılması düşünülemez. Aksine o, Türk kültürünü ve İslam inancını ayrılmaz bir biçimde kaynaştırıp ortaya yepyeni bir anlayış getirmiş; Türkmen

Sünnîliğinin öncülerinden olmuştur." ifadeleri onun Sünni kimliğiyle beraber Türk kimliğine de atıfta bulunarak Sünni-milliyetçi bir Hacı Bektâş resmi çizerken; yine Süleyman Hayri Bolay'ın da (1995: 126) *Makalat'a Göre Hacı Bektaş-ı Velî'nin İman Anlayışı* adlı çalışmasının bir bölümünde geçen "Amel-İman" tartışmasında, Hacı Bektâş-ı Velî'yi İmam-ı Azam Ebu Hanife, İmam Eş'ari, İmam Maturidi gibi ehl-i sünnet âlimlerinin görüşüne bağlayarak, bu konuya "sünnet yolundan cevap verdiğini" söylemektedir.

"Halk devrimcisi, demokrat ve hümanist" Hacı Bektâş-ı Velî kimliğine geldiğimizde ise, özellikle bu kimliğin sol çevreler tarafından kullanıldığı, Marksist kesim tarafından ele alındığı görülür. 1960'lı yıllardan itibaren Alevî-Bektaşî çevrelerinin siyasi hayata kaymasıyla başlayan süreç, bu kesimin mevcut geleneksel devlet düzeni ve kurumlarına karşı olma, her türlü iktidar uzvunu reddetme özellikleriyle birleşince özellikle sol kesimin "devrimci, halkçı, hümanist" algısını kullanmasına yönelik uygun bir zemin oluşturmuş, "Marksistler tarafından "sızılabilir çevreler" olmuşlardır" (Melikoff, 2010: 23-24). Özellikle Rıza Algül'ün (1996: 166) aşağıda alıntıladığımız ifadeleri Bektaşî dergahlarının nasıl bir "devrim ve kolektif çalışma merkezi" olduğunu göstermesi, içinde Sosyalist-Marksist görüşe ait temel ilkeleri taşıması bakımından dikkat çekicidir:

"Dergâhlar hem ideolojik-siyasî eğitim merkezleri hem kültür kurumları ve hem de bir üretim-tüketim kooperatifi gibi işleyerek kolektif mülkiyete aitti. Boş ve çalışmayan kimse yoktu. Herkes emeği-aşısı ve kısaca ve yaşamı birbiriyle paylaşıyordu. Herkes bir kazanda pişeni birlikte yiyordu."

Yine sol görüşün yansımalarının görüldüğü Hacı Bektâş kimliği olarak "örneğin Ümit Sarıaslan, Hacı Bektaş-ı Velî düşüncesini "hoşgörülü, yüzü bu dünyaya dönük, yaşama hakkı ve sevgisini göksel buyrultularla sınırlamayan, naklî değil, aklî olanı tutarak İslam'ın tutucu yorumuna karşı özgürlükçü" şeklinde yorumlar. Ona göre Hacı Bektâş-ı Velî hareketi "doğa, her türlü güzellik, Tanrı ve özellikle insan sevgisiyle dolu bir hümanizma hareketi"dir. Bu hümanizmanın esası din, dil, ırk, milliyet ve cins gözetmeden bütün insanlara ve yaratıklara sevgi ve saygı duymaktır" (Çetin, 2012: 120).

Sol ideolojiye bağılı olarak bir Hacı Bektâş kimliğı oluşturmaya çalışan, Hacı Bektâş-ı Velî'yi "devrimci, ilerici, sosyal demokrat" karakterli gören bu grup, ideolojik bu karakterin temelini Babaî İsyanına dayandırır. "Zira onlara göre Babaî İsyanı, "sosyalist karakterli bir halk ayaklanması"dır." (Çetin, 2012: 120).

Görüldüğü üzere temelde iki kutuplu ve dolayısıyla tarihî kişiliğinden uzak olan bir Hacı Bektâş kimliğı-karakteri karşımızda durmaktadır. Bu ideolojik kamplaşmalardan hareketle oluşturulmuş "tarihî saptırma" durumundan doğan, esasta bu iki kutba bağılı olarak -Sünni mutasavvıf; Sol-Devrimci, Marksist- İsmail Kaygusuz'un da (1998: 6-7) belirttiğı daha çeşitli ve detaylı Hacı Bektâş portreleri bulunmaktadır. Hacı Bektâş:

"Namazında orucunda bir zâhid, yani aşırı ibadet düşkünü şeriatçı Sünnî Müslüman.

Ahmed Yesevî tarafından Anadolu'da Türklüğü ve Türkçe'yi yaymak için gönderilmiş bir şeyh.

Anadolu'yu Türkleştiren ve İslâmlaştıran alp erenlerin başı, bir fetihçi. Beylerle sultanlarla uzlaşmış, Osmanlı işbirlikçisi bir tarikat kurucusu. Dünyadan elini eteğini çekmiş, tek başına inziva deliğinde "riyazet ve ibadetle iştilal edip" kerametler göstermiş bir ermiş.

Babaî halk ayaklanmalarında gizlenmiş, ayaklanma bastırılınca birden ortaya çıkmış 'mecsup' ve korkak bir derviş..."tir.

Netice itibariyle günümüze kadar tanımlanagelen Hacı Bektâş, bilimsel-tarafsız ve tarihî kaynaklara dayanılarak tanıtılmış bir kişi olmaktan uzaktır. Bu Hacı Bektâş-ı Velî portrelerinin arka planında var olan itici güç 1960-70'li yıllara dayanan sağ-sol kutuplaşmasıdır. Bu durum Ocak'ın da ifade ettiğı gibi "saptırılmış tarih" olgusunu ortaya çıkarmıştır. Ve hâlâ bu kutuplaşmanın etkisiyle Hacı Bektâş-ı Velî gerçek/tarihî şahsiyetiyle toplum nezdinde ön plana çıkarılamamıştır.

Gerçek/tarihî Hacı Bektâş-ı Velî'nin kişiliğı ile ilgili bilgilerimizden bahsedecek olursak bu bilgiler temelde beş kaynağıa dayanır. Bu kaynaklar:

1. Elvan Çelebi – *Menâkıbu'l Kudsiyye*
2. Ahmed Eflâkî – *Menâkıbu'l-Arifin*

3. Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasânî

4. Abdurrahman-ı Câmî – *Nefehâtu'l Üns min Hazarâti'l-Kuds* Çeviri:
Lâmiî Çelebi'nin *Terceme-i Nefehât*.

5. Aşıkpaşazâde - *Tevârih-i Ali Osman*

6. Taşköprülüzâde Ahmed - *Eş-Şakâyiku'n-Nu'mâniyye*'dir.

Bu tarihi kaynaklardan verdiğimiz ilk beş eser Hacı Bektaş-ı Velî'nin heterodoks kimliğini vurgularken, daha önce de kendisinden Hacı Bektaş'ın kimliğine dair alıntı yaptığımız *Şakâyiku'n-Nu'maniyye* adlı eser, onun "Ehl-i Sünnet'e mensup velî" kimliğini vurgulamıştır (Ocak, 2014b: 169).

Hacı Bektaş'ın tarihî kişiliğine dair bilgilerimize doğum ve yaşadığı devirle başlayacak olursak, Vilayetname'de, Hacı Bektaş'ın doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili kesin bilgilere rastlanmamaktadır. Bazı Kaynaklar Hacı Bektaş-ı Velî'nin I. Murat devrinde yaşadığını dile getirirken, bazı kaynaklar ise Hacı Bektaş-ı Velî'nin Orhan Gazi devrinde yaşadığını belirtirler. "Daha sonraları teşekkül ettiği anlaşılan görüşe göre o, 646/1248'de doğmuş, 680/1281 'de Anadolu'ya gelmiş, 738/1337-38'de de hayatını kaybetmiştir." Fakat daha sonraları Esat Coşan, yaptığı araştırmaların sonucunda "Hacı Bektaş ilçesi Halk kütüphanesi 119 no.da kayıtlı Vilayetname'de (1-b) başlığın altında, Hünkâr'ın 63 yıl yaşadığı, 606/1209'da doğup 669/1270'de ettiği kaydının bulunduğunu bildiriyor" (Çetinkaya, 1999: 346). Bunun yanı sıra Abdülbaki Gölpınarlı, Hacı Bektaş üzerine yaptığı araştırmalar sonucunda Ankara Kütüphanesinde, Ciritli Ali Derviş'in 1765 yılında kopya ettiği Hacı Bektaş Vilayetnamesi'ne dayanarak doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "Viladet-i şerifleri sene 606; Müddet-i ömrleri sene 63; Rihlet-i nakilleri sene 669." Yani Abdülbaki Gölpınarlı'nın verdiği doğum ve ölüm tarihlerine dayanarak Hacı Bektaş'ın "1209/1210 (606)'da doğduğu 1270/1271'de (669) ölmüş olacağı ve ay yılı ile 63 yıl yaşamış olduğuna dair kanıt bulunmaktadır" (Melikoff, 2010: 100-101). Bu bağlamdan hareketle doğum ve ölüm tarihlerinin Esat Coşan'ın verdiği tarihlerle paralellik arz ettiği görülmektedir. Her ne kadar doğumu hakkında belli başlı kanıtlara dayanılarak kesin tarihler verilse de doğum tarihi üzerinde

ortak bir görüş bulunmamaktadır. Fakat ölüm tarihinin 1270 olduğu üzerine ortak bir görüş hâkimdir (Çetinkaya, 1999: 346).

Hacı Bektâş-1 Velî elimizdeki tarihî kaynaklara ve tam adı olarak Hacı Bektâş-1 Velî El-Horasânî ismine istinaden de anlaşılacağı üzere Horasan Erenleri öğretilerine bağlı sûfi bir dervîştir. Onun Horasan menşeli bir dervîş olduğu Vilayetnâmesi'nde de değinilen önemli bir noktadır. Horasan Melametisine bağlı olarak Kalenderî bir dervîş olduğu hususu da ayrıca göz önünde tutulmalıdır. Zira Hacı Bektâş-1 Velî bir Kalenderî şeyhidir. Bir Kalenderî gibi yarı çıplak dolaşması ve Kalenderîliğin önemli bir özelliği olan "çihar-darb" erkânını yerine getirmesi onun Kalenderî şeyhi olduğunu gösteren açık delillerdir (Ocak, 1999: 199-201). Kendisi Vilâyetnâme'de bahsedildiği üzere Ahmed-i Yesevî tarafından tıraş edilmiş, aynı zamanda bu rükünleri himayesine giren halifelerine de uygulamış, onları da tıraş etmiştir (Gölpınarlı, 1995: 16-23).

Ancak burada belirtmemiz gereken bir husus vardır. Hacı Bektâş'ın Ahmed-i Yesevî'nin müridi olduğu ve onun yönlendirmesiyle Anadolu'ya geldiği yine Vilayetnamesi'nde belirtilmesine rağmen, tarihî veriler Ahmed-i Yesevî ile Hacı Bektâş-1 Velî'nin ölüm tarihleri arasında yüz yıldan fazla bir zaman olduğunu belirtir (Ocak, 2014a: 195).

Hacı Bektâş-1 Velî, tarihsel verilerin ışığında bir Haydarî-Kalenderî şeyhi olarak Anadolu'ya gelirken yine sûfi bir çevreye intisap etmiştir. Bu çevre Baba İlyas-1 Horasanî'nin temsil ettiği Vefâîlik tarikatı çevresidir (Ocak, 2014b: 171). Burada Hacı Bektâş ile Baba İlyas'ın arasındaki halifelik bağlantısı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Hacı Bektâş'ın tarihî kişiliğini incelediğimiz temel kaynaklardan olan *Menâkıbu'l Ârifîn* Hacı Bektâş'ın Baba Resul'un "ileri gelen halifesi" olduğunu zikreder. Bunun yanı sıra Elvan Çelebi Hacı Bektâş'ın Baba İlyas'ın halifesi olmasına dair daha kesin bilgiler vermekle birlikte, onun Baba İlyas'ın önde gelen bir halifesi olup olmadığı hakkında bir bilgi vermez. Bu noktadan hareketle Hacı Bektâş-1 Velî'nin Baba İlyas ya da Baba Resul'ün "ileri gelen bir halifesi" olup olmadığı kesinlik arz etmese de Ahmed Eflâkî, Elvan Çelebi ve Âşıkpaşazâde'nin üçlü şahitlikleriyle Hacı Bektâş-1 Velî ile

Baba İlyas arasında bir şeyhlik-halifelik bağlantısı mevcuttur (Ocak, 2014a: 190-191).

Hacı Bektâş-ı Velî bu sûfî çevreye kardeşi Menteş ile intisap etmiş ve adı geçen şeyhin halifelik makamına kadar yükselmiştir. Ancak 1239 yılında Babaî İsyanı başlar ve isyana destek olmak amacıyla Hacı Bektâş-ı Velî'nin kardeşi Menteş Selçuklulara karşı savaşır ve savaşırken şehit düşer. Ancak Hacı Bektâş-ı Velî nedeni tam olarak bilinmeyerek kardeşi Menteş gibi isyana katılmamıştır (Ocak, 2014b: 171). Bu durum Aşıkpaşazâde Tarihinde (2003: 298) şöyle anlatılmaktadır:

"Hacı Bektaş Horasan'dan gelmişti. Menteş adında bir kardeşi vardı. Beraberce kalkıp geldiler. Doğru Sivas'a, oradan da Baba İlyas'a geldiler. Kırşehir'e vardılar ve oradan da Kayseriye'ye geldiler. Kardeşi Menteş, Kayseri'den yine Sivas'a vardı. Ecelinin orada geleceği yazılı imiş, onu şehit ettiler."

Bundan sonra Hacı Bektâş-ı Velî kendisine bağlı Bektaşlu oymağı ile Sulucakaraöyük'e -şimdiki Hacı Bektâş ilçesi- yerleşmiştir. Bu durum Türkmen babalarının hem kabile reisi hem de dinî reis olduklarını gösteriyor. Hacı Bektâş'ın Sulucakaraöyük'ü tercih etmesi orada bulunan Türkmen boylarıyla ilgili olmalıdır. Tabii Hacı Bektâş'ın bu muhite yerleşmesi sadece, o muhitte bulunan Türkmen varlığına bağlanamaz. Moğol yönetiminin baskısından kurtulma ve Hıristiyan dininin oradaki etkin faaliyet alanı da Sulucakaraöyük'ü seçmesinde etkili olmuştur denebilir. Bununla beraber Hacı Bektâş'ın bu bölgede bulunan Türkmen boyları arasında kimliğini rahatça gizleyebileceğini düşünmesi kuvvetle muhtemel bir durumdur. Hem bu özelliğinden dolayı aynı muhiti isyandan sonra Muhlis Paşa ve Şeyh Osman da tercih etmiştir (Ocak, 2014a: 192-193). Buraya oymağıyla gelip yerleşen Hacı Bektâş, hem şeyhlik/mürşidlik görevini sürdürmüş hem de günlük işlerle uğraşmıştır (Ocak, 2014b: 171).

Burada üzerinde durmamızı gerektiren bir başka önemli nokta ise Hacı Bektâş'ın Aşıkpaşazâde Tarihi (2003: 298) başta olmak üzere "Kendisi meczup bir derviş idi; şeyhlik ve müridlikten uzaktı." şeklinde tarif edilip, yine belli başlı kaynakların da "mezcûb-ı mutlak, mezcûb-ı hakîki" gibi

ifadelerle kendinden ve çevresinden bîhaber bir derviş olarak anılmasıdır (Ocak, 2014a: 196). Ancak kendi halinde olmayan ve sürekli bir cezbe halinde yaşayan bir dervişin Orta Asya'daki Moğol baskısından dolayı oymağıyla birlikte Anadolu'ya gelmesi, Anadolu'da Baba İlyas çevresine girmesi, isyandan beri durup kendini saklayarak daha sonra Sulucakaraöyük'e yerleşmesi ve burada kurduğu zaviyesiyle birlikte İslâm'ı yaymaya çalışması onun pek de bu ifadelere uygun bir derviş olmadığını göstermektedir.⁹

Sulucakaraöyük'e yerleştikten sonra devam eden süreçte İslâm'ı yayma, bir nevî misyonerlik faaliyetlerine girişen Hacı Bektâş-ı Velî Moğolların Müslüman olması için dervişlerini Anadolu'nun çeşitli yerlerine göndermiş (Gölpınarlı, 1995: 38), özellikle senkretik (bağdaştırmacı) din anlayışının etkisiyle gayri müslimler, Hıristiyanlar üzerinde de oldukça etkili olmuştur. Hacı Bektâş'ın bağdaştırmacı din anlayışı onun bu Hıristiyan çevrede de benimsenmesine hatta "Aziz Charalambos" adıyla takdis edilmesine sebep olmuştur (Ocak, 2014b: 172). Ancak bu etkilenme tek yönlü olmamış, Melikoff'un (2010: 215) ifadeleriyle "kılıç iki yanlı işlemiş", Hıristiyanları Türkleştirmek ve İslâmlaştırmakla görevli Bektâşîler, her ne kadar bu çevreyi kendi içinde eritmeyi başardıysa da zamanla bu Hıristiyan çevrelerin etkisini de kendi içlerinde yaşamaya başlamışlardır.

Hacı Bektâş'ın bu senkretik din anlayışı onun, devrinin Sünni-ortodoks çevrelerinde pek de iyi anılmamasına sebep olur. Hatta Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Arifîn* adlı eserinde Mevlânâ'nın Hacı Bektâş'a karşı olumsuz olan tavrı göze çarpar:

"Hikâye: Yine Pervane'nin Yar-ı Gar'ı ve naibi, Kırşehir vilâyetinin emîri ve Mevlânâ'nın halis müridi olan Cicanın oğlu Emir Nureddin bir gün Mevlânâ hazretlerinin hizmetinde Hacı Bektaş-ı Horasanî'nin kerametlerinden bahsediyordu: Bir gün Hacı Bektaş'ın hizmetine gittim. O dış görünüşe hiç

⁹ Özellikle bu konuda Rıza YILDIRIM'ın Aşıkpaşazâde'yi eleştirel bir tarzda ele aldığı çalışmasını zikretmek gerekir. Yazar çalışmasında, Aşıkpaşazâde'nin Hacı Bektâş'a karşı "garazlı" bir bakışının olduğunu, bunu ilk defa Fuat Köprülü'nün fark ettiğini, Aşıkpaşazâde'nin bu "garazlı" bakışının Bektaşîlerle mücadele eden bir gruba mensup olmasından kaynaklandığını ve nihayetinde bu bakışın sonucu olarak Aşıkpaşazâde'nin Hacı Bektâş-ı Velî'nin "Osmanlı beyliğinin kuruluşuna yaptığı hatırı sayılır katkıyı inkar ettiğini" söylemektedir. Daha geniş bilgi için bkz.: YILDIRIM, R. (2009). Hacı Bektaş Velî ve İlk Osmanlılar: Aşıkpaşazâde'ye Eleştirel Bir Bakış, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı.51, 107-146.

saygı göstermiyor, şeriata uymuyor ve namaz kılmıyordu. Ona mutlaka namaz kılmak lazım geldiğine dair ısrarda bulundum. O: "Git su getir de abdest alayım ve taharet edeyim," diye buyurdu. Destiyi kendi elimle çeşmeden doldurup onun önüne getirdim. Maşrapayı alıp bana verdi ve: "Dök," dedi. Onun el ine su döktüğüm vakit berrak suyun kan olduğunu gördüm ve bu durum karşısında şaşakaldım," Bunun üzerine Mevlânâ hazretleri: "Keşki kam su yapsaydı, çünkü temiz suyu kirletmek o kadar büyük bir hüner değildir. Musa, "Nil'i Kıptî için kan ve kanı da Sıptî için berrak su yaptı. Bu onun kudretinin kemalindendi. Bu şahısta o kuvvet yoktur. Buna israfın değiştirilmesi derler ki, Kur'anda: 'Şüphesiz israf edenler şeytanın kardeşleridir,' (K., XVII, 27) buyrulmuştur. Has tebdil senin şarabının sirke ve müşkülünün hal olmasıdır. Senin alçak bakırın halis altun olur, kafir nefsin Müslüman olur. İslam olur. Kilin gönül kıymetini alır," dedi. Hemen o anda Nurettin baş koyup Hacı Bektaş'a gösterdiği rağbetten vazgeçti" (Ahmed Eflâkî, 1973: 450-451 - 477-480).

Özellikle bu pasajda geçen "suyun kana çevrilmesi" motifinin, aslen Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bir inanç motifi olması yönüyle (Ocak, 2013: 259), Hacı Bektâş'ın senkretik din anlayışını göstermesi bakımından önemli bir örnektir. Vilâyetnâme'de ise Hacı Bektâş ile Nureddin Hoca - Vilâyetnâme'de bu şekilde geçmektedir- arasındaki ilişki daha detaylı bir şekilde ve tabii Hacı Bektâş'ın kerametini ön plana çıkarması açısından ele alınmaktadır (Gölpınarlı, 1995: 28-30). Yine yaptığımız alıntıdan hareketle Hacı Bektâş-ı Velî ile Mevlânâ arasında görülen, din anlayışı açısından kaynaklanan bu uyuşmaz tavır, Vilâyetnâme'de tam aksi bir yönde gelişerek Mevlânâ'nın Hacı Bektâş'a olumlu bir gözle baktığı yönünde gösterilir (Gölpınarlı, 1995: 48-49).

Hacı Bektâş-ı Velî'yi Sünni bir temele oturarak onu Sünni bir şeyh-mutasavvıf gibi göstermek isteyen araştırmacıların başvurduğu temel kaynak, daha önce de Hacı Bektâş'ın kimliği konusunda bahsettiğimiz ve ona atfedilen *Makalât* adlı eserdir. Ancak *Makalât* adlı eserin içeriğine bakıldığında ve diğer tarihî Hacı Bektâş kimliğini veren kaynaklara göz atıldığında bu eserin Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait olduğu tartışmalı bir konudur. Yine Hacı Bektâş-ı

Velî'ye atfedilen *Kitabü'l-Fevâid, Fâtiha Tefsiri, Şerh-i Besmele* gibi eserlerin de ona ait olduğu şüphelidir (Ocak, 2014b: 173-174). Ancak Hüseyin ÖZCAN 2009 yılında *Hacı Bektaş Veli'nin Fatiha Tefsiri ile Besmele Tefsiri'nin Karşılaştırılması* (2009: 194) başlığıyla sunduğu bildirisinde, "Fatiha Tefsiri"nin Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait olduğunu yazma eserin başında geçen, "Sultan el-Hacı Bektâşu'l-Horasânî rahme-tullahi aleyh ol dîn çerağı, îmân nurunun bağı, erenlerün turağı, şöyle beyan kılur kim" ifadeleriyle kanıtlamaya çalışmıştır.

Hacı Bektâş-ı Velî ile ilgili diğer bir önemli nokta ise, onun Bektaşilik tarikatının kurucusu olup olmadığı konusudur. Bektaşilik tarikatı Hacı Bektâş'ın adını taşımasına rağmen onun tarafından kurulmuş bir tarikat değildir. Bu tarikatın temellerini halk nezdinde, özellikle Alevî-Bektaşî çevresinde kutsanan ve inanılan mitolojik Hacı Bektâş-ı Velî kimliğini oluşturan, Hacı Bektâş'ın manevi mirasçısı olan Kadıncık Ana'nın müridi Abdal Musa atmıştır (Melikoff, 2010: 217). Hacı Bektâş'ı "başta yeni kurulmakta olan Osmanlı Beyliği olmak üzere, bütün Orta ve Batı Anadolu'da tanıtılarak âdetâ tekrar hayata kavuşturan, Abdal Musa"dır (Ocak, 2014b: 177).

Bektaşilik bugünkü şekliyle tarikat olarak 16. yüzyılın başında, "II. Bayezid tarafından Dimetoka'daki Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) Zaviyesi'nden alınarak Hacı Bektaş-ı Veli Zaviyesi'nin başına getirilen" ve "pîr-i sâni" yani "ikinci mürşid" adıyla anılan Balım Sultan tarafından kurulmuştur. Köy ve kasabalara kadar genişleyen Bektaşilik, Balım Sultan sayesinde bir merkeze bağlanmıştır. Balım Sultan'ın etkisiyle birlikte tarikat "belirli dinsel işlevler ve bir törensellik ile sürekli bir kurumlaşma görünümü al"mıştır (Melikoff, 2010: 217-218; Ocak, 1999: 207).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MİT-MİTOLOJİ

1. MİT-MİTOLOJİ NEDİR?

Toplumların sürekliliği, zaman içindeki varlığı ve bu varlığa bağlı olarak varoluş süreci tarihî zamana bağlı olmakla beraber, asıl sürekliliğini zihinsel süreçlerine ve bu zihinsel süreçlerin oluşturduğu ürünlerin tarih içinde yaşayan dönüşümlerine borçludur. Bu zihinsel süreçler ise toplumların kimliğini oluşturan ve bu kimlikleriyle tarihsel süreç içinde yaşamalarını sağlayan temel kodlardır.

Toplumların zihinsel süreçlerine bağlı olarak var olan kültürel kimlik kodları, var oldukları günden yaşanılan ana kadar bir akış halinde, toplumun ortak hafızasında yer edinirler. Toplumların ortak hafızasında yer edinen bu kültürel kodlar öncelikle sözlü kültür ortamında var olmakla birlikte tarihin ilerleyen zamanlarında çeşitli anlatılar ve toplum içinde öne çıkan anlatıcılar vasıtasıyla yaşarlar ve gelecek nesillere aktarılırlar. Bu kültürel aktarımın sürekliliği, o toplumu tarih sahnesinde kendi öz kimliğiyle ayakta tutar. Dolayısıyla "Toplumun mevcut yapısına bağlı bulunan, başlangıcı ve temeli şu andaki hayatımıza bağlı olan bütün bu olayların tarihi, günümüz zamanından çok uzaktır" (Pettazzoni, 2006: 282). Tarihî zamanın temeli olan çok eski zaman, mitik andır.

Mitler toplumların ilk anlatıları, ilk örnekleri, ilk zihinsel eylem ürünleri kabul edilerek kültürel kodları oluşturan zemindir. Dolayısıyla mit ya da mitik unsur denilince anlaşılması gereken nokta, toplumun öz kimliği, düşünce yapısının kökenleri ve tarihsel zaman içindeki dönüşümüne bağlı olarak dinamik yapısıdır. "Zira mit, canlı bir söylemdir" (Batuk, 2006: 16).

Mitler modern zaman kişisi için genel anlamıyla kurmacayı, safsatayı ifade etmiştir. Modern devir kişisi için mit bir hayal ürünüdür, modern insanın içinde bulunduğu tarihî zamanın gerçekleriyle yakından, uzaktan hiçbir ilişkisi ve uyumu yoktur. Modern zaman kişisi için tek gerçek, tarihî

zamanın süreç içinde sunduğu gerçeklerdir. Gerisi hayal dünyasına ait uydurma ve fantezilerdir. Modern insan kendini anlama ve anlamlandırma çabalarına bu tarihî -düşülmüş- dünyada akılcı açıklama ve çözümler getirmeye çalışmıştır, mitik anın ve mekânın sınırsızlığına sahip değildir. O artık tarihe düşerek kendini sınırlandırmış ve tarih-dışı olmayı yok olmak kabul etmiştir (Batuk, 2009: 50). Ancak modern devir kişinin tarihle çevrilmiş hâlde olan bu sınırlılığı, toplumsal kimlik sahibi ve yazılı kültüre henüz geçmemiş olan mitik devir insanı için geçerli değildir. Aynı durum yazılı kültür devrinde yazılı kaynaklarla ilişkisi olmayan gruplar için de geçerlidir. Bu grupların tarihini oluşturan toplumsal kimlikler -ki bu kimliklerin temeli mitik anda atılmıştır- gündelik yaşamın sınırlarını aşarak günlük hayata ululuk, yücelik katarlar. Bu zaman-dışı yücelik sayesinde gruplar kendini tarihî-güncel zamanın sınırlarından kurtarırlar (Assmann, 2015: 61). Zira "en güçlü mitler aşırılıkları konu edinenlerdir; bizi yaşadığımız deneylerin ötesine geçmeye zorlarlar" (Armstrong, 2006: 8).

Percy S. Cohen de (2010: 161) modern dünya kişinin mitten ne anladığını ifade etmek için, terimin modern dünyada batıl inanç ve kocakarı masallarıyla eş anlamda tutulduğunu dile getirir. Mitin modern zamandaki algısını Armstrong da (2006: 8) ele alarak, "mitlere dayalı düşünceye günümüzde iyi gözle bakılmaz, akıldışı ve zevkine düşkünlük olarak kabul edilip göz ardı edilir." ifadelerini kullanmıştır. Giambattista Vico ise, miti bu şekilde anlayan modern zaman kişisine karşı çıkararak, ilkel toplulukların da kendilerine göre bir düşünce tarzı ve bilimsel yöntemleri olduğunu söylemiştir (Batuk, 2009: 41). "Bir mit, onun kutsal olduğuna inanan insanlar için bir anlam taşır. (...) Dolayısıyla mitler onlara inanan insanların varlığıyla hayatiyet kazanır ve inanılmamasıyla da hayatiyetlerini kaybederler" (Batuk, 2009: 49).

Mit (myth) kelimesi köken olarak söz, konuşma anlamlarında, Yunanca "muthos/mithos"dan gelen, genel anlamda sözlü olarak anlatılan hikâyeler anlamındadır (Batuk, 2009: 28). "(...) Lügatlerde söz, rivayet, masal vb. anlamlarına gelen" (Bayat, 2010: 30) mit, "bazı araştırmacılara göre ilkel toplumlar için: olay "fable", "fiction" karşılığı olarak kullanılmıştır"

(Seyidoğlu, 2014: 15). Ancak mitin asıl anlamı "Gerçek öykü, kutsal hikâye"dir. Pettazzoni de çalışmasında mit tarifini verirken miti "doğru hikâyeler" şeklinde değerlendirmiş, mitin tarihsel bir sıralaması ve mantıksal bir kaynağı olmadığını belirtmiştir. Pettazzoni'nin (2006: 279-282) mite yüklediği "doğru hikâye" anlamı ise, mit denilen anlatının tarihsel zamandan ayrı bir ana ait olarak "başlangıcın" hikâyesi olmasıdır. Başlangıcın hikâyesi olan mit ise kendi içinde Tanrılar, insanüstü varlıklar ve kutsalı taşır.

Honko'nun yaptığı mit tanımı da Pettazzoni'nin tanımıyla, kutsallığı, başlangıcı, yaratılışı eksenine alması bakımından paralellik arz eder. *Miti Tanımlama Problemi* adlı çalışmasında Honko (2010: 150) geniş bir mit tanımı yapmaya girişerek, miti şu şekilde açıklar: "Mit, tanrıların hikâyelerini, dinî açıdan dünyanın oluşumunu, yaratılışı, tanrıların örnek davranışları sonucunda oluşan dünyayı anlatır, mit sayesinde tabiat ve kültür bir bütün olmuş ve bunlar arasında bugüne kadar bozulmayan bir uyum sağlanmıştır. Mit, toplumun dinî değerlerini ve normlarını yansıtır. Mitlerde taklit edilmesi gereken davranış kalıpları anlatılır. (...) Mitlerde anlatılan olayların taklit edilmesiyle dünya kendini ayakta tutar ve çökmekten kurtulur." Çünkü mit, ilk olana, orijinale, kuvvetli ve olması gerekene atıfta bulunur. Zamanın reddi mit ve mitin ritüelleriyle gerçekleştirilir. Böylece tarihi reddeden mitik insan ilerlemeyi ve yozlaşmayı da reddeder. Bundan dolayı "bazı olayların tekrar canlandırılması mitin amacıdır" (Honko, 2010: 150).

Eliade'nin mit tanımı da Pettazzoni ve Honko'nun tanımlarıyla aynı noktalarda birleşir. Eliade (2001: 15-16) miti, "Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, "başlangıçtaki" masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, Doğauüstü varlıkların başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmos olsun, isterse onun 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: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatır. Mit ancak gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder. (...) Sonuç olarak, mitler, kutsal (ya da doğauüstü) olan şeyin, dünyaya çeşitli, kimi zaman da heyecan

verici akımlarını betimlerler. İşte Dünya'yı gerçek anlamda kuran ve onu bugün içinde bulunduğu duruma getiren kutsalın bu akınıdır." şeklinde tanımlar.

Bir filozof olarak Nietzsche, mit ve kültür ilişkisini ele alırken, yukarıda mite ilişkin tanımlamalara girişen araştırmacılarla benzer görüşler ortaya koyar. Ona göre mit, yoğunlaştırılmış bir dünya imgesi sunar; hakikati ve kutsallığı vardır. Mit, hayatı düzenlemede kılavuzluk yapar. Nietzsche'ye göre "mit olmayınca her kültür kendi sağlıklı yaratıcılık gücünü yitirir. (...) Çünkü hakiki yaratıcılık eylemi, yaratılışın-başlangıcın ifadesi olan mitlerdir" (Megill, 2012: 135).

F. Bayat da mitin evrenselliğinden, bütünselliğinden yola çıkarak geniş bir mit tarifi vermiştir. Bayat'ın mit tanımı, miti temel olarak evrensel ilkelere dayalı, bilimden psikolojiye, eğitimden sanata kadar insan hayatında bulunan her şeyi kapsayan bir tanımdır. Bayat miti, kutsalın tezahürü olarak görmekle beraber, miti, milletlerin, tarihî zaman öncesi devirde kimliklerinin özünü oluşturan kökenler olarak da bir bütün şeklinde ele almıştır. "Mitler her milletin, milli tefekkürünün, milli psikolojisinin kendine has özelliklerinin ilk kaynağı niteliğindedir." Genel anlamda ise mitoloji dünyayı algılama, anlama ve dünyayı modelleştirme sistemidir (Bayat, 2010: 11).

Mitler üzerine yapılan araştırma ve tartışmalar sonucu mitler farklı teorilerle ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Miti ele alan dört temel teori şunlardır:

a) Scriptual Teori: Bu teoriyi ortaya atanlara göre mitler, semavi dinlerden ortaya çıkmıştır.

b) Tarihsel Teori: Bu görüşe göre mitlerde geçen kahramanlar eski zamanlarda yaşamış tarihî kişilerdir.

c) Alegorik Teori: Bu görüşe göre mitler sembolik anlamlar taşır.

d) Fiziksel Teori: Bu teoriye göre doğa güçlerinin kişileştirilmesiyle ortaya çıkan fenomenolojik olgular öğrenilir (Bayat, 2010: 33-34).

Bu dört temel teoriye bağlı olarak mite dair yapılan araştırmalar sonucu farklı bilim alanlarıyla ilişkili yeni kuramlar ortaya konulmuştur. Her

kuram miti kendi bilimsel verilerinin ışında değerlendirerek, ona kendi alanlarından yaklaşmıştır.

Mite yönelik kuramlardan ilki 19. yüzyılda ortaya çıkan doğal mit ekolüdür. Bu kurama göre mitler, "doğal süreçlerin bir yansımasıdır." Andrew Lang'ın teorisine göre ise mitler, etiyolojiktir. Malinowski'nin görüşü ise mitlerin, "sosyal gerçeklerin ve inançların tasdik ve şartı" olduğu yönündedir. Jane Harrison'un Robertson Smith ve Frazer'den aldığı ve geliştirdiği mit görüşü, mitlerin, "yanlış anlaşılan ritüellerden ortaya çıktığı"dır. S. Freud ise miti, kendi asıl alanı olan psikanalist açıdan ele alarak, "rüyalar gibi bilinçsiz korkuların ve arzuların yansımasıdır." şeklinde açıklamıştır. Kluckhohn da Freud ve Durkheim'ın görüşlerinden yola çıkarak mitlere, "vesvese gibi ritüellere paralel olarak endişeye karşı uydurulmuşlarıdır." açıklamasını getirir. Jung da, Freud'un da etkisi olmakla beraber, miti temelde "kollektif bir bilinçsizliğin ifadesi olarak" ele alır. Ernst Cassirer de miti, "dünyadaki özel durumlara verilen heyecan verici cevaplar" şeklinde ele almış ve değerlendirmiştir. Radcliffe Brown'un Malinowski'den alarak geliştirdiği mit tanımı, mitlerin "sosyal düzenin mekanizmaları" olduğu yönündedir. Yapısalcı felsefenin kurucusu kabul edilen Claudd Lévi Strauss da kendi felsefi bakış açısından miti ele alarak, mitleri "toplum ve düşüncede genel yapıyı oluşturduğu" şeklinde tarif eder. V. W. Turner da Durkheim ve Van Gennep'ten geliştirdiği mit teorisinde, miti hayatı özgür bir şekilde yeniden oluşturan bir olgu olarak görür (Kirk, 2010: 154). Bütün bu modern mit teorilerinin yanında miti, post-yapısalcı teoriyle R. Bart, M. Fouco; dil yönünden O. Freydenberg; formalist açıdan da V. Propp ele almıştır (Bayat, 2010: 33).

Mit üzerine yoğunlaşan araştırmacılar kuramlara bağlı olarak, mitlere belli başlı temel işlevler yüklemiştir. Bunlardan mit üzerinde yoğunlaşan ve derinlemesine araştırmalar yapan Joseph Campell mite dört esas işlev yüklemiştir. Bu işlevlerden ilki olan mitin gelişme fonksiyonu, insana ruhsal bir gelişme yolu çizer. İkinci işlev ise mitin, insanlar arası ilişkiyi tesis etmesi ve sosyal yapıyı oluşturmasına dayalı olan sosyal işlevidir. Mitin diğer işlevleri olan, kozmolojik ve dinî işlevleri ise insanın kozmostaki yerini ve

ona karşı olan görev ve sorumluluklarını belirler (Campell, akt. Bayat, 2010: 30).

S. Henry Hooke (2002: 13-14) mite yönelik açıklamasında, onu insan düşüncesinin, hayalinin bir sonucu olarak görmüş ve miti "belli bir şey yapma niyetini gösterir." şeklinde açıklamıştır. Mitin bu açıdan işlevsel yönünü vurgulayan Hooke'a göre mitler işlevlerine göre, "ritüel mitosları, orjiin mitosları, kült mitosları, prestij mitosları, eskatalogya mitosları olarak sınıflandırılabilir."

Çobanoğlu da mitin toplumsal işlevlerine vurgu yaparak, mitin sosyal hayat içinde dört önemli işlevi olduğuna dikkat çeker. Bu işlevler, "dünyamızın içinde bulunan nesnelere sınıflama, içinde bulunduğumuz toplumda önemli tutulan değerleri hatırlatma ve onlara karşı uymaya zorlama, bu değerleri zamanın koşullarına göre güncelleştirme ve bununla bağlantılı olarak bazı hisleri boşaltma ve açığa çıkarmadır" (Çobanoğlu, akt. Karakaya, 2014: 23).

Mitin işlevlerine yönelik genel bir kabul gören ve daha detaylı bir şekilde mitin işlevlerini sunan Eliade (2001: 28) ise mitlerin işlevlerini;

1. "Mit, Doğaüstü Varlıkların eylemlerinin Öyküsünü oluşturur."
2. "Bu Öykü, kesinlikle gerçek (çünkü gerçeklerle ilgilidir.) ve kutsal (çünkü Doğaüstü Varlıklar tarafından yaratılmıştır.) olarak kabul edilir."
3. "Mit her zaman için bir "yaratılış"la ilgilidir, bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini, ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır."
4. "İnsan miti bilmekle nesnelere "köken"ini de bilir, bu nedenle de, nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir."
5. "Şu ya da bu biçimde, insan, miti yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında yaşar." şeklinde vermiştir.

Mit konusu ele alınca iki yön karşımıza çıkmaktadır: Kutsal olan ve kutsal olmayan. Mit, kutsal olmasından dolayı, gerçeği ve hakikati ifade ederken; kendi dışında kalanlar, kutsal-dışı olan kurmacayı, hakiki olmayan

hikâyeyi ifade eder. Dolayısıyla mitlerin alanı, kutsal, metafiziksel ve dinî alandır (Batuk, 2009: 38). Mitler dinî inanç ve geleneklerden ayrı tutulamaz. Mit eğer din çerçevesinden çıkarılırsa anlaşılmaz ve anlamsız olur (Armstrong, 2006: 8).

Mitlerin alanının kutsal ve metafiziksel bir alan olması onun dünyadışı bir olgu olduğu anlamına gelmez. Mitler, aslında, gerçekçi yönleriyle dünyevî yönlerini de yansıtır. "Öyle ki, mitler ister büyük veya ister küçük olsun herhangi bir eşya ve hâdisenin oluşumunu, menşeyini, sebebini açıklar. İkincisi dinî yönüdür ki, metaforik bir şekilde ifade edilen olağanüstü varlıkların oluşumunun ve mitikleşmesinin tarihinden gelir" (Bayat, 2010: 86).

Mitik devir insanının inancına göre, her eylem, nesne, davranış, ancak ilk örneğine, yani tanrıların, olağanüstü kahramanların ortaya koyduğu şekliyle yapıldığı sürece gerçeklik ve anlam kazanır. Dolayısıyla mitik devir insanının yaptıklarının anlam kazanması, kabul görmesi ve gerçek kabul edilerek kutsallık atfedilmesi ancak ilk örneği tekrar ederek aşkın, yüce güce bağlanması şekliyle olur (Eliade, 1994: 18). Mitik devir insanı varlığın, nesnelerin, eylemlerinin ve nihayetinde kendisinin meşruiyetini, kendinden değil, metafiziksel alandan sağlar. O zaman biz mitsel eylem, yaratım için şu açıklamayı kullanabiliriz: Mitsel eylem, insanî yani dünyevî bir kökeni olmayan, aşkın, üstün gücün örneklerini verdiği ve bu bağlamda insanın o kutsallığı yaşayarak sürekli devam ettirmesi, ritüellerinde, dini ayinlerinde, hayatının geçiş dönemlerinde bunları tekrar etmesi ve canlandırmasıdır.

Mitik eylemin kaynağı olacak, mitik mekânın kaynağı göktür. Mitik devir kişisi için asıl mekân yüce ruhların, tanrıların, mitik kahramanların yer aldığı gökyüzüdür. Mitin asıl anlamı ve meşruiyeti göğe, yani yüce olana olan bağından gelir. Bundan dolayı mitik dönem insanına göre dünyada olan herhangi bir şeyin, bir eylemin, kurumun, nesnenin ilk, ideal olanı, hakiki örneği göktedir, gökte olmalıdır. Mitik düşünce, "gerçek ile ideal arasındaki esas paralellik"tir. Buna bağlı olarak "mit (...) gerçeğin -burada gerçek, dünyaya ait olan gerçektir- idealin terimleriyle sunulması"dır. Mitin yapısında bulunan "gerçek-ideal" ilişkisi bir anlamda evrensel ve yöresel kavram ve

içerikleri arasındaki ilişki gibi gösterilir ve gerçeklik alanına, yani dünyaya yansır. "Daha sonra tapınaklar ve kültik yerlerin dünyayı minyatür olarak resmettiğine inanılır" (Gaster, 2009: 145-150). Bu durum "mekânlar oluşturulurken ya da inşa edilirken, tanrıların modeline uyulur." uygulamasını doğurmuştur (Tuğrul, 2010: 89). Tanrıların modeli ile kastedilen, gökyüzünde yaşayan, bulunduğu inanan tanrıların mekânlarının düzenidir.

Mitik dönemde mekânların kutsallığı, mitin temelinde yer alan yaratılış eyleminin, dünyada gerçekleşen her eylem gibi her mekânın yapılışında da yine yeniden tekrar edilmesidir. Zira "her türlü inşaat, her türlü başlangıç, yeni bir hayat başlangıcıdır ve evrenin kuruluşunun bir tekrarıdır" (Tuğrul, 2010: 89). Dolayısıyla "mitoloji tümüyle kendi dünyamızla birlikte var olan ve bir şekilde onu destekleyen başka bir düzlemden söz eder. Tanrılar dünyası adı da verilen, gözle görünmez, ama daha güçlü bir gerçekliğe inanış, mitolojinin temelidir" (Armstrong, 2006: 9).

Mitin/mitolojinin meşruiyet kazanmak için yüce, aşkın bir güce bağlanma gerekliliği bir anlamda onun dinsel yönüne vurgu yapar. Çünkü "arkaik dünya dindışı eylem diye bir şey bilmez" (Eliade, 1994: 41). Zira din -özellikle semavî dinler- "yasallaştırmanın tarihi bakımdan en yaygın ve en etkin aracı olagelmıştır. (...) Din, o kadar etkin bir şekilde yasallaştırır ki, amprik toplulukların istikrarsız gerçeklik yapılarını (dahi) nihai gerçekliğe bağlar" (Berger, akt. Güler, 2015: 11). Nihai gerçeklik ise mit/mitolojide kastedilen yüce, aşkın güçtür.

Mitler bir iman unsurudur. Mitlerin iman unsuru oluşu onlara olan inanç ile alakalıdır. Mite inanıldığı sürece, mit varlığını ve hayattaki etkisini sürdürür. Ancak inananı kalmayan mitler yok olur, ölür. Yani mitin tarihsel zamanda sürekliliği, ister bilinçli, ister bilinçsiz bir şekilde olsun ona inanılmasıdır (Batuk, 2006: 16). Bu iman, mite inanan arkaik insana belirsizlikler, şüphe ettiği durumlar karşısında dayanama gücü verir. Kutsala dayalı olan mit, kutsaldan aldığı bu güçle mitik devir insanı için bir koruyucu ve otoritedir (Batuk, 2009: 37). Mit bu otoritesi sayesinde ilkel insanlar için "inanışları 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" (Eliade, 2001: 30).

Mitler farklı bir zamana daha doğrusu "ana" aittir. Mit, bugün anladığımız ve yaşadığımız haliyle "zaman" kavramını barındırmaz. Mitik "an" geniş bir bütünlüğü taşıyan "an" olarak vardır. Mitik "an" kendi içinde bir bütünlüğü taşıyan, tanrılar, mitik kahramanlar ve insanların birlikte yaşadığı geniş bir andır. Burada zaman yerine "an" kelimesini kullanmamızın sebebi, mitik devrin, tarihî devirde olduğu gibi "geçmiş-şimdi-gelecek" şeklinde zaman ayırımına girmeyerek, geniş, bütün bir anı "şimdi"de yaşamasında ve yaşatmasındadır.

Mitin "şimdiki anı" onu sürekli, temel işlevi olan "yaratılış" eylemine yönlendirir. Çünkü "yaratılış" eyleminin her defasında tekrarı, zamanı, dolayısıyla tarihi reddedmiştir. Bu mitin çevrimsel-döngüsel zamanıdır. Bu döngüsel zaman kutsallık taşıyan bir zamandır. "Zamanın dairesel ve sonsuzluk karakteri, aynı zamanda, varlığa sonsuz dönüştür" (Tuğrul, 2010: 86).

J. Campell'in da (1993: 9) belirttiği gibi özellikle Doğu toplumlarında "sonsuz dönüş mitosu, bütün zaman boyunca tekrar tekrar ortaya çıkan sabit biçimlerin düzenini sergiler." Dolayısıyla mitik an, aslında bu döngüsellikle bir düzen ve istikrar sağlayıcısıdır. Toplumsal bellek sahibi mitik devir kişileri, bu bellek yapısının düşünce tarzlarına olan etkisiyle, "benzerlik ve sürekliliği ele alırken, tarih farklılık ve düzensizlikleri önemser" (Assmann, 2015: 51). Yine Lévi-Strauss da toplumları "soğuk toplum-sıcak toplum" şeklinde iki grupta incelerken, "soğuk toplum"ları, "dengelerini ve sürekliliğini etkileyebilecek tarihi etkenleri kendi kurdukları kurumlar sayesinde adeta otomatik olarak etkisiz kılmayı hedefleyenlerdir" (Assmann, 2015: 76). şeklinde zaman düzleminde istikrar taraftarı olarak ele alır. Dolayısıyla Strauss'un "soğuk toplumu" bizim döngüsel zamanın kutsallığına dayalı olarak düzen taraftarı olan mitik devir kişinin an ve süreklilik düşüncesini yansıtır.

Anın döngüselligi, mitik devrin zaman algısına, o devrin kişilerinin bütün eylemlerine, durumlarına, hayatına yansımıştır. Arkaik devirde her yeni

yıl töreni aslında "yaratılışı" ifade eder. "İnsanın yaptığı sadece yaratılış eylemini tekrarlamaktır" (Eliade, 1994: 36). Yaratılış aslında kendi içinde bir dualizmi/ikiliği taşır. Evrenin varoluş temelini oluşturan kaos-kozmos çatışması, yaratılış eyleminin temelidir. Bu ikili/dualistik yaklaşım bizim tasavvuf anlayışımıza geçerek varlığını sürdürmüş ve "her şey zıddıyla kaim" anlayışını doğurmuştur. Hatta Mevlana, Şebüsterî gibi mutasavvıflar da eserlerinde bu zıtların birliğinden söz eder (Ayvazoğlu, 2013: 42-75).

Her yeni yıl töreni ve ritüeller, toplumun ve bireylerin bir nevi arınması, günahların silinmesi işlevlerini taşımasının yanı sıra, asıl işlevi insanın ilk günahsız anına, "Altın Çağa" dönüşüdür. Bundan dolayıdır ki "her yeni yıl, zamanın baştan başlaması, yani kozmogonin bir tekerrürüdür" (Eliade, 1994: 64). Bu "yaratılış" eyleminin tekrarını ve ona tamamen dönüşü ifade eden yeni yıl törenleri aslında evrenin yaratılışındaki kaos-kozmos döngüsünü içinde taşır.

Yaratılış anına, yani başlangıç anına dönüş, zaman kavramını, tarihî zamanı reddetmek demektir. Mitik devir kişisi, tarihî zamanı reddederek, her eyleminde, her yeni yıl töreninde, her hasat mevsiminde, her evlilik, doğum veya cenaze töreninde çeşitli ritüellerle içinde bulunduğu zamanı kabul etmeyerek, başlangıç anına, mükemmel ana dönmeyi arzular. Onun için tarihî zamana girmek, bir anlamda "düşmek"tir. Çünkü mitik devir kişisi eğer tarihî zamana "düşer" ise ölümsüzlüğünü kaybedecek, tanrılar katından uzaklaşacaktır. Bundan dolayı mitik devir kişisi her eyleminde, ritüelinde "yaratılışı" tekrar ederek "başlangıç" anına dönmeyi hedeflerken, bir yandan da ölümsüzlüğü hedefler ve o devrin kişilerini yeniden hayata döndürmüş olur.

Mitik anın döngüsellliği ve bu döngüsellığe bağlı olarak kutsallığı ile tarihî zamanın ilerlemeci/geri döndürülemez özelliği birbiriyle sürekli çatışır. Mitik an, daha önce de bahsettiğimiz üzere sürekli bir döngü halindeyken, tarihî zaman yaşanan olayların bir daha gerçekleşmeyeceği olgusundan hareketle sürekli ilerlemeyi içinde taşır. Olaylar tarihte bir kez meydana gelirler ve bir daha tekrar edilme imkânları yoktur (Batuk, 2009: 53). Zira

"arkaik insanlık, (...) elindeki tüm güçle tarihin getirdiği geri çevrilemezliğe ve yeniliğe karşı kendini savunmuştur" (Eliade, 1994: 58).

C. Lévi-Strauss'un "soğuk toplum" kavram ve tarifinin karşısına koyduğu "sıcak toplum", tarihî zamanı kabul ederek, tarihin yüklediği "değişime duyulan aşırı ihtiyaç ile belirlenirler ve tarihlerini gelişmelerinin motoru haline gelmesi için içselleştirmişlerdir." "Sıcak toplum"un tarihçi olan bu özelliği, devrim, değişmek, düşmek gibi kavramlarla eşdeğerdir" (Assmann, 2015: 76-78).

Bayramlar ve bayramlarla birlikte gerçekleştirilen ritüeller, kökene dolayısıyla mitik ana dönüşün en önemli göstergesidir. Yazılı kültüre henüz geçmemiş toplumlar için bayramlar, bir toplumsal hafıza yenilenmesi mahiyeti taşır. Nitekim bayram ritüelleri sırasında toplumun hafızası olan ve bu hafızadaki bilgileri sayesinde toplumun kimliğini taşıyan anlatıcılar -bu anlatıcılar şaman, griot, bard, "kelt ozanları, rahipler, öğretmenler" gibi isimlerle, toplumdaki önemli statülerinden dolayı adlandırılmıştır (Assmann, 2015: 62)- tarafından anlatılanlar ve bu sırada gerçekleştirilen ritüeller, mitik bilginin devredilmesi, yaşatılması ve en sonunda toplumun kökenini bilerek kimliğini unutmadan yaşamasını, tarih içinde varlığını korumasını sağlar.

"Bayram ya da "rüya zamanı" gibi büyük toplanmalarda, toplumsal ufuk kozmik dünyaya, yaratılma dönemine, ataların zamanına, dünyanın geçmişte yaşadığı büyük değişimlere kadar genişler" (Assmann, 2015: 65). Dolayısıyla toplumlar için bayramlar "Altın Çağ"a dönüşü, tarihî zamanın reddini, geçmişi bilmenin kimlik sahibi olmak anlamına geldiğini bir kez daha idrak eder.

Bütün bu zamana dayalı mite dair açıklamalar neticesinde mitik an ile tarihsel zamanı karşılaştırdığımızda, karşımıza bu iki olgu ile ilgili temel farklar olarak şu sonuçlar ortaya çıkar:

Mitik An: Kutsal-metafiziksel-dinîdir; anlam-gerçek vardır; zaman-mekân sınırlaması yoktur-geniş bütün bir "an"dır.

Tarihsel Zaman: Din-dışı-kutsal değildir; oluş-süreç-ilerleme halindedir; gerçek-dışılık-anlamsızlık vardır; zaman-mekân sınırlaması bulunur.

Modern-tarihsel zaman her ne kadar mitik andan ayrı bir zamanı içinde taşıyarak miti reddetse de mit, varlığını tarihî zaman içinde sürdürmeyi başarmıştır. Bu, mitin daha önce de bahsettiğimiz dinamik yapısından kaynaklanır. "Mitolojik düşüncesi, mitolojik metni olmayan hiçbir halk olmadığı gibi mitolojik görüşlere sahip olmayan hiçbir antik tarih, hiçbir eski kültür de yoktur. (...) Bu temel, tarihî zamanda değişim ve dönüşüm yaşamakla yeniden ihya olunur ve zamanları aşarak çağdaş dünyamızın da düşünce sistematiğinde kendine yer edinir" (Bayat, 2010: 126).

Tarih yazımı da mit kaynaklıdır. Her ne kadar Heredot, tarihini insanların kahramanlıklarının ve başarılarının zamanla kaybolmaması amacıyla yazdığını dile getirirse de (Eliade, 2001: 169) "Heredot Tarihi" de mit kaynaklı bir tarihtir. Çünkü tarih yazma girişiminde bulunan kişiler için daha önceden kalma, ellerinde yazılı belgeler yoktur, tek kaynak olarak mit/mitoloji bulunmaktadır. Bundan dolayı, "eğer mitler olmasaydı, diğer pek çok bilimsel alan gibi tarih de çalışmalarına başlayamazdı." (Arslan, 2011: 59) ifadesi tüm bilimlerle beraber tarihin kökenini de mitolojiye, mitik devre bağlamaktadır.

Mitin günümüze, tarihî zamana taşınması sadece tarih yazımının mite dayalı olarak ortaya çıkmasına dayanmaz. Mitin ve mitik unsurların tarihî zaman içinde modern kişide yaşamasının sebebi, toplumsal hafıza olarak adlandırılan ortak şuurun işleyiş ve düşünce şekliyle de alakalıdır.

Toplumların hafızasının işleyiş şekli kategorik ve kalıpsaldır. Toplumların yaşadığı olayları belli tip ve kalıplara uyarlamasına ve bunların toplumun ortak bilinçaltında nasıl yer aldığına dair Eliade'nin (1994: 55) verdiği hikâye örneği oldukça dikkat çekicidir: Romanyalı folklor araştırmacısı olan Constantin Brailoiu Maramures köyünde yaptığı araştırma sırasında toplumun zihinsel sürecini yansıtan bir halk hikâyesini kaydetme imkânı bulmuştur. Bu halk hikâyesinin konusunu ise aşk trajedisi oluşturmaktadır: "Genç âşık, bir dağ perisi tarafından büyülenir ve evlenmeden birkaç gün önce kıskançlık içindeki peri onu bir uçurumdan aşağı atar. Ertesi gün çobanlar cesedini ve bir ağaca takılı kalmış şapkasını bulurlar ve köye götürürler; sözlüsü onları karşılar; sevgilisinin ölmüş olduğunu

öğrenince mitolojik imalarla dolu bir ağıt, rustik güzellikte bir liturjik metin okur."

Halk hikâyesinin içeriği bu şekildedir. Ancak araştırmacı Constantin Brailoiu anlatılan bu hikâyenin yaşandığı zamana dair araştırmalar yapınca, bu aşk hikâyesinin kendisine söylendiği gibi çok eskilere değil, yaklaşık kırk yıldan az bir maziye sahip olduğunu görmüştür. Aynı zamanda araştırmacı hikâyede geçen kadın kahramanın da hayatta olduğunu öğrenip olayları onun ağzından dinleyince işin aslının anlatılanlardan oldukça farklı olduğunu öğrenmiştir. Olay gerçek yaşanmış haliyle şu şekilde meydana gelmişti: Sevgilisi bir akşam uçurumun kenarındayken ayağı kayıp uçurumdan düşmüş, hemen ölmemiş ve çığlıkları dağlılar tarafından duyularak köye götürülmüş ve sonra ölmüştü. Olayın aslı bu olmasına rağmen, araştırmacının, olayın aslını halka anlatmasına rağmen, halk gerçeği daha başka görüyor ve "evlilik arifesinde bir genç adamın trajik ölümü kaza sonucu basit bir ölümden farklı" olmalıydı şeklinde okuyordu. Dolayısıyla doğru olan olayın gerçek şekli değildi; olayın aslı halkın inandığı şekildedir. Bu durum popüler belleğin -toplumsal hafızanın- işleyiş şeklini yansıtan bariz bir örnek olması ve mitlerin nasıl bir düşünce sürecinin ürünü olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü popüler belleğin tarih-dışı karakteri, kolektif belleğin tarihsel olay ve bireyleri ancak arketiplere dönüştürerek -yani, tüm tarihsel ve kişisel özelliklerini yok ederek-sürdürmesi" (Eliade, 1994: 56-57) sonucunu doğurmuştur. Yine Eliade (2001: 173) geleneksel kültürün özelliklerinden bahsederken, halkın düşünce yapısının geleneksel-kategorik olduğuna dair Hindistan kültürü örneğini verir: "Tıpkı öbür geleneksel kültürler gibi Hindistan da özele bireysele değil de örnek oluşturucu modellere ve paradigmatik olaylara ilgi duyar." Fuzuli Bayat da (2010: 83) mitolojik düşüncenin "insanda temel ve değişmez olarak kategorilere sahip olduğundan" bahsederek Kur'an-ı Kerim'i örnek gösterir. Kur'an-ı Kerim insandaki bu kategorik ve genelleştirici yapıya uygun olarak "sembolik modeller" kullanmıştır.

"Platon'un şairleri devletine sokmama nedeni, (belki bunun tam da farkında değildi) yazıyla biçimlenen düşünsel dünyasında geleneksel şairlerin

pek sevdiği kalıpların miyadını doldurmuş, hatta bu dünyaya ters düşmeye başlamış olmasıdır." Ong'un (2012: 38) bu ifadeleri zihinsel sürecin gelişiminde yazının ne kadar etkin olduğunu ortaya koyması, bu zihinsel gelişim sürecinin mitik düşünceyi nasıl etkilediğine dair ipucu vermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Çünkü mitik düşünce yapısı, az önce de sözünü ettiğimiz üzere kalıpsaldır. Mitik andaki kalıpsal düşünce yapısı kalıpsal ifade biçimlerini doğurmuş ve aslında şiir o devirde bilgilerin akılda tutulmasını sağlayan bir tür olmakla birlikte, aynı zamanda mitik düşüncenin yapısını göstermesi bakımından da önemli bir tür olarak öne çıkmıştır. Buna bağlı olarak yazı kişinin düşünce dünyasını kalıp ve somutluktan kurtarıırken; söz kişiyi veya kişileri, olayları akılda tutabilmek için kalıp ve ritme bağlamıştır. Ki bunun sonucu da şiir dediğimiz türdür. Netice olarak yine Ong'un ifade ettiği gibi "kalıplaşmış biçem, birincil sözlü kültürde sadece şiire değil, hemen hemen tüm düşünme ve anlatım biçimine hâkimdir" (2012: 40).

Mitik dönemin kalıpsal düşünce yapısına ait görüşleri Barry Sanders da (2010: 20) paylaşır. O *Öküzün A'sı* adlı, sözel kültürün dönüşümü, yapısı ve bunun elektronik çağa yansımalarını ele aldığı eserinde kalıpların, sözlü kültür devrinde "derin bir yapıya sahip" olduğunu belirtir.

Sözlü kültür devri insanların tarih duygusu yoktur. Bu tarih duygusunun yokluğundan dolayı, onlarda kronolojik bir sıralama gerekliliği bulunmaz, çünkü "tarih, olduğu bilinen olayların kronolojik sıralamasının hikâyesidir. Kesin kronoloji olmadan tarih var olamaz" (Raglan, 2010: 181).

Popüler belleğin tarih-dışılığına bağlı olarak tüm bireysel ve tarihi gerçekliğe ait özellikleri reddetmesi sonucu, halka binlerce yıl, dün gibi gelmekte, "halkın tarih duygusundan uzak"lığı, onların hafızasında Aziz George ile Napoleon'un bir arada olmasını sağlamaktadır (Raglan, 2010: 183). Zira Aziz George M.S. 3. ilâ 4. yüzyılda yaşamış bir Hıristiyan aziziyken; Napoleon ise 18. yüzyılın önemli aktörlerindedir.

Bireysellik ve toplumsallık konusunda sözlü kültürün rolünü yazının bulunuşu ile birlikte ele almak, bize sözlü kültüre dayalı olan toplumsal

hafızanın yazıyla birlikte nasıl bireyselliğe evrildiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Sözlü kültür kişisi okuma-yazma bilmediği için henüz bir soyutlama ve soyut düşünme yetisine sahip değildir. Soyut düşünen yazılı kültür kişinin yazı bilgisi yanıyla ve yazıyı okumasıyla kendine ait bir "ben" oluşur. Yazının bulunmasıyla birlikte ortaya çıkan bu "ben"lik, kişinin tarihteki bireyselliğine ve tarihi gerçekliğine ilk adımıdır. Sanders'ın da (2010: 14) ifade ettiği üzere "toplu bilinç sözellik evresinde başlar ve ancak okuryazarlıkla birlikte kişiyi bireyselleştiren, onu benliği üzerinde düşünmeye yönelten bir etkinlik haline gelir."

Yazı bilgisine bağlı olarak okuma, bireysel ve kişiseldir. "İnsan metinde karşılaştığı düşsel dünyaya tek başına sessiz bir şekilde tepki verir. (...) Kısmen konuşma ve dinleme -yani tümüyle sözcüklere bağımlı olma- insanların birbiriyle ilişki kurmasını gerektirdiği için sözellik ortak bir etkinlik, bir grup etkinliği sayılır" (Sanders, 2010: 31).

Söz ve yazının bireysellik-toplumsallıkla olan ilişkisine Ong da (2012: 87) dikkati çekerek Sanders'a paralel olarak şu görüşleri ifade eder: "Birincil sözlü kültür, kişiliği, belli açılardan okuryazar kişiliğinden daha az içine kapalı, dış dünyaya ve topluma daha açık kılar. Sözlü iletişim insanları birleştirir: Yazı ve okuma ise kişinin tek başına yaptığı ve kendi iç dünyasına döndüğü eylemlerdir."

Netice itibarıyla yazının bir bireysellik, "ben"lik ve buna bağlı olarak soyut bir düşünce biçimi vermesi, insanı toplumsal düşünceden kopararak, kendi başına düşünmesini sağlamıştır. İnsanın bir "ben" olarak "aklını" kullanmaya başlaması, onu mitik andan tarihi zamana düşürmüş, bir anlamda yazı ve onun devamı niteliğinde olan soyutlama, tarihi ve zamanı başlatmıştır. Zaten modern insan da tarihe katlanabilmek için rasyonel çözümler üretmeye çalışır. O kendi özerkliğini göstermek isteyerek arkaik arketipleri ve tekerrür kavramlarını reddeder (Eliade, 1994: 147). Onun miti reddetmesinin sonucu olarak "kâinatın anlamlandırılmasının yerine tarihin anlamlandırılması geçmektedir" (Assmann, 2015: 86). Ancak bütün bu anlatılanlarla ilişkili olarak, sözlü zihnin yapısı yazının bulunmasıyla hemen değişikliğe

uğramamış, bu değişim belli bir süreç sonunda gerçekleşmiştir. Özellikle sözlü zihnin yapısının değişiminde matbaanın icadı oldukça etkilidir. Devam eden süreçte "anlatım zamanla "aşırı" kişiliklerden kopmuş, matbaanın icadından üç asır sonra, normal insan yaşamının konu alındığı roman boyutlarına inmiştir" (Ong, 2012: 89).

Sözlü kültürün aşırı kişilikleri oluşturması onun yapısıyla alakalı bir durumdur. Sözlü kültür zihni, soluk ve pasif kişilikleri bellekte tutmaz. Sözlü kültürün zihin yapısından, "yaşanan olayların anısını koruyabilmek için (...) üstün boyutlu kişiler, kahramanlar doğar" (Ong, 2012: 88). Sözlü kültür kişinin bu zihin ve düşünce yapısından dolayı, askerler hep kahramandır; prensesler hep güzeldir ve çınarlar da hep ulu çınardır (Ong, 2012: 55).

Sözlü kültür devrinde insanlar anlatılan hikâyeye, öyküye, Eliade'den alıntıladığımız öykünün içeriğine halkın verdiği şekilde tepki verirler. Yani sözlü kültür devrinde insanlar duymak istediklerini hatırlarında tutarken, duymak istemediklerini unuturlar. Bundan dolayı öyküyü anlatan kişi, dinleyicinin duymak istediğini anlatmak zorundadır. "Bugün anladığımız biçimiyle "özgün" ya da yeni olan şeyleri kabile (özümleyemez) çiğneyemez ve alışılmadık ya da yabancı bularak dışarı atar" (Sanders, 2010: 21).

Sözlü kültürün düşünce yapısının yabancı olan fikri kabul etmeyeceği durumunu Ong da (2012: 65) ele alarak "Batı Afrikalı veya başka bir sözlü kültürde soyları anlatan ozan, belleğine üşüşen her şeyi değil, ancak dinleyicinin bilmek istediği geçmişi anlatır. Halkın anımsamaya heves etmediği soy dökümlerini repertuarından çıkarınca, elbette bu parçacıklar da zamanla kaybolur. Siyasi zafer elde edenlerin soy dökümleri, elbette kaybedenlerden çok daha uzun ömürlüdür." ifadelerini kullanır.

Sonuç olarak, sözlü gelenek, geçmişin uygun olmayan devirlerini, dönemlerini, bölümlerini unutmaya dayalıdır. İyi olan hatırlanır ve yaşatılır. Tabiatıyla örnek olan, mükemmel olan hatırlanır ve anlatılan konu ve konuya bağlı kişi mükemmelin vasıflarına uyar, benzetilir. Kötü olan unutulmak istenir. Bundan dolayı sözlü kültüre dayalı toplumsal hafıza bireyselliğe, tarihi hakikate, gerçeğin farklılığına gelemez. Cemil Meriç'in de (2014: 15) ifadesiyle "yığınlar tefekküre her zaman şüpheyle bakmıştır, bilgiyle

zırhlanmamış kalabalıklar için aşırıya kaçmayan bir yabancı düşmanlığı emniyetli bir hisardır."

Sözlü zihinsel düşünce yararçı bir yapıya sahiptir. Zira Lang'ın da (2010: 184) belirttiği üzere "okuma-yazma bilmeyen toplumlarda aktarılan bilgiler gelenekseldir ve gelenek kesinlikle yararçıdır. (...) Yazının olmadığı bir toplumda, en küçük değeri olan şeyler bile unutulmaz." Dolayısıyla sözlü zihinsel yapının yararçı olan bu düşünce sistemiyle düşünen insanlar için, yararçılığa bağlı işlevsel düşüncenin dışındaki düşünme tarzı önemsiz ve saçmadır. Malinowski "ilkel insanlar, kendi yaşamları için gerekli olan her çiçeğe, ağaca ayrı ayrı isim verir, ancak işlerine yaramayan orman ürünlerini önemsemeyip "bu çalı", "bu uçan bir hayvan" deyip geçerler." ifadeleriyle sözlü düşüncenin yararçı ve işlevsel yönüne işaret eder (Malinowski, akt. Ong, 2012: 69).

Yararçılığın işlevsel düşünceye etkisine örnek olarak Sovyet psikolog Luria'nın Sovyetler Birliği'nde okuma-yazma bilmeyen köylü denekler üzerinde yaptığı deney oldukça önemlidir. Luria'nın, deneyinde deneklere, üzerinde çekiç, testere, nacak ve kütük bulunan bir resmi göstererek bu nesnelere hangisinin farklı bir kategoriye yerleştirileceğini sorması üzerine, deneklerin hepsi kütüğün üzerine yoğunlaşarak soruya onun üzerinden cevap vermiştir. "Onlara göre bu, kesilip yontularak yararlı bir alet haline dönüştürülecek bir şeydi." Deneklerin bu tepkisi üzerine, Luria çekiç, nacak ve testerenin bir alet olduğunu söylemesine rağmen, denek işlevsel düşünmeye devam ederek: "Evet ama tahtaya gene de ihtiyacımız vardır; yoksa hiçbir şey inşa edemeyiz." cevabını vermiştir (Sanders, 2010: 34-35). Sonuç olarak, sözlü kültür insanın düşünme yapısının yararçı ve işlevsel olması insanların "en eskiden beri anlattıkları hikâyelerin" yani mitin, geleceğe hangi dürtüyle taşındığı hakkında önemli bir ipucu verir. Bu dürtü, günlük hayatta işe yarayanın hatırlanması ve kullanılmasıdır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KAYGUSUZ ABDAL (ALÂEDDİN GAYBÎ) MENÂKİBNÂMESİ İLE MANÂKİB-I HÜNKÂR HACI BEKTÂŞ-I VELÎ VİLÂYET-NÂMESİNDE YER ALAN MİTOLOJİK UNSURLAR

1. EVREN İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR

Evreni, kâinatı anlamak ve algılamak için öncelikle "Tanrı" kavramı ve bu kavramın içeriğini bilmemiz gerekir. Zira mitik devirde "Tanrı" varoluşun kaynağı, yani yaratıcıdır. Her şey onun yaratma eylemiyle birlikte başlamıştır. Dolayısıyla eğer bir evren varlığından bahsedilecekse, "Tanrı"nın varlığını ve yaratma eylemini göz önünde bulundurmak gerekir. Eliade'nin de (2003: 13) dile getirdiği üzere "Her ne olursa olsun, kozmik düzen, dolayısıyla dünyanın ve toplumun örgütlenmesi ve insanların yazgısı Tengri'ye bağlıdır."

"Tanrı"nın yarattığı bu evrene anlam verecek olan, onu tasarlayan ve kendine göre bir modeli örnek alan insandır. Evreni anlama-algılama çabası, insanın, varoluşundan bu yana en önemli problemlerinden birini oluşturur. Özellikle doğa ile daha iç içe, bir bütün halinde hayat süren mitik devir insanı için evreni anlamak bir anlamda kişinin varoluş sebebini, yaratılış amacını anlamak olacaktır. Kişi, evrene bakışında bir anlamda kendini görece ve nihayetinde kendini tanıdıkça da evrene yaklaşacaktır. Bu evren algısı, evreni makro-kozmos yapacak, onun yansıması olarak da insan, mikro-kozmos konumunda yer alacaktır.

İnsan ve evren arasındaki bu yaklaşma aslında evrenin varoluşunun kökünde olan "bir bütün olma" halinin işaretidir. Nitekim yaratılış efsanelerinden itibaren mitik dönem ürünleri ile halk anlatılarının örneklerine bakılırsa, varlığın "bir bütün olma" hali, evrenin yaratılmasıyla birlikte belli bölümlere/katmanlara ayrılmıştır. Yaratılan bu evren, evrende yer alan katmanlar ve katmanlarda yer alan varlıklar köken olarak "bir bütün"e

dayandığı için kutsaldır. Hepsi o kutsalın yansımasıdır. Dolayısıyla Bayat'ın (2011: 29) Türk mitolojisi için dediği evren tasarımı aslında bütün mitolojilerin evren tasarımları için de geçerlidir denilebilir: "Türk mitolojisinde her şeyin bir bütün oluşturduğu ve yüce varlık bağlamında her şeyin ruhunun olduğu kutsal bir dünya kavramı veya tasarımı, dünya modelinin ontolojik yönünü oluşturur." Netice itibariyle, evrenin varoluşu, hem kutsal/göksel bir düzenin yansımasıdır hem de kutsal örneğe bağlı bu varoluşun kendi içinde de her bir varlık ayrı bir kutsallık taşır.

Evrenin "bir bütün" oluşuna bağlı olarak, Türk mitolojisinde şekillenen evren tasarımı öncelikle ikili bir evren anlayışını yansıtır. İkili evren anlayışını oluşturan iki unsur, gök/gökyüzü ve yer/yeryüzü unsurlarıdır. Bu ikili evren anlayışı "yaruk" ve "kararık" şeklinde dilde ifadesini bulmuştur (Çoruhlu, 2012: 103). İkili evren anlayışını Çince'den çevrilmiş bir Budizm metninde geçen şu ifadeler de yansıtmaktadır: "Bu yırtınçûda üstün tengri yaruk titir, altın yağız yir kararık titir. (Bu kainatta, üstteki gök parlaktır, altta yağız yer karanlıktır)" (Esin, 2001: 23).

Çalışmamızın ana kaynaklarından olan Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde de, Türk mitolojisinde yer alan bu ikili evren anlayışının yansımaları bulunmaktadır:

"Duhânundan boyandı **göge gökler**

Firâkundan **kara yirler** türâbâ" (Güzel, 1999a: 125)

"**Yukaru gök aşığı yir** görünür

Bilinmez birbirine bürinür" (Güzel, 1999a: 140).

"**Gögün** nerdibânı yokdur çıkılmaz

Yerün nihâyetini kimse bilmez" (Güzel, 1999a: 140).

Yine Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde, ikili evren anlayışını yansıtan başka bir örnekte, Kaygusuz Abdal'ın müridleri Kerbelâ'ya vardıkları sırada Hz. Hüseyin'in mezarını ziyaret etmek ister. Müridlerin bu

isteği kendisine malum olan Kaygusuz Abdal, Hz. Hüseyin'in mezarının yeryüzünden gökyüzüne kadar meleklerle dolu olduğunu, mezarı ziyaret etmenin melekleri geçmeden mümkün olmadığını söyler:

"Merkâd-ı Hüseyin İbn-i Ali'nün ziyâretine âsümândan ol denlü melaike nâzil olmışdur kim kanad kanada çatılmış, **zemînden pâ-y-ı Arş'a (degin)** ol ferîşterün kanadların basub geçmek mümkün degül, sizün muradınız Hazret-i İmâm'un merkâd-ı sa'âdetun görmek ise berü yanına gelün size göstereyüm, diyüb, ol kimesneleri kendü katına davet eyledi" (Güzel, 1999a: 129).

Aynı zamanda, örnekte yer alan, gökyüzünden yeryüzüne kadar meleklerin bulunması, Türk mitolojisinde gökyüzü ile yeryüzü arasında yer alan ruhları hatırlatır.

İkili evren anlayışına, 11. yüzyıldan itibaren yeraltı unsuru da eklenerek, Türk mitolojisi evren tasarımında üçlü evren anlayışı gelişmiştir (Roux, 2011: 106). Bu üçlü evren anlayışının oluşumunu Beydili (2005: 333) "yerin sular âleminden, daha sonra da göğün yerden ayrılmasıyla yeraltı dünya, yeryüzü ve gökyüzü olmak üzere üçlü dünya yaratılmış olur." sözleriyle açıklar.

Dünyanın üç katmanı birbirine kozmik bir eksenle bağlıdır. Dünya bu eksen etrafında döner. Bu eksen bir delikten geçerek, yerin göbeğinden gökyüzünün göbeğine kadar uzanır ve yeraltının derinliklerine kadar iner. Bu eksen sayesinde iyi ruhlar gökyüzüne yükselir, kötü ruhlar yeraltına iner, şaman ise hem gökyüzüne yükselir hem de yeraltına iner (Eliade, 2003: 15).

Şamanın, merkezde bulunan bu eksen sayesinde gökyüzüne yükselmesi ya da yeraltına inebilmesi, esrime tekniğine sahip olması sayesinde. Böylece şamanın ruhu, bedenini terk edip çok uzak yerlere yolculuk yapabilir, esrime yeteneği sayesinde dünya-dışı bölgelere geçebilir. (Eliade, 1999: 214).

Gökyüzüne yükselebilen şamanın, bu esnada yaşadığı dört önemli tecrübe bulunmaktadır. İlk tecrübeye, gökyüzüne yükselen şaman, burada ata

ruhlarıyla ve önceden kutsal âleme -gökyüzüne- yükselmiş dostlarıyla buluşur. İkinci tecrübeye, gökyüzüne yükselen şaman çeşitli hikmet ve sırlara sahip olur. Bunlar genellikle geçmiş ile geleceği bir arada görme, varlığın özü hakkında bilgiye sahip olmaktır. Üçüncü tecrübeye, şaman gökyüzünde tanrılar ve ruhlar tarafından denemelere tabi tutulup, sınavlardan geçirilerek çeşitli nimetlere erişir. Dördüncü ve en önemli tecrübeye ise, şamanın gökyüzüne yükseldiği sırada en yüce Tanrı'yı ve Tanrı mekânını görüp, yüce ruhlar ve tanrılarla o mecliste sohbet etmesidir (Gündüz vd., 1996: 34-37).

Şamanın gökyüzüne yükselirken yaşadığı bu tecrübeler, Altay mitolojisinden vereceğimiz bir örnekte de görülmektedir. Örneğin son kısmında, şamanın nihai amaç olarak "Ulu Tanrı"ya ulaşması, gökyüzüne yükselirken yaşamayı amaçladığı en önemli tecrübeyi gerçekleştirdiğini göstermektedir. Aynı zamanda farklı katlarda, farklı ruhlarla mücadeleye girdiği, çeşitli sınavlara tabi tutulduğu gözden kaçmamalıdır:

"Akşam olunca, 'keçe bir çadır' kurulur ve kapısı, 'doğuya' çevrilir. Çadıra bir ağaç dikilir, ağaca göğün 9 katını gösteren, 9 işaret yapılırdı. Açık renkli bir at, kurban edilirdi... Kurban, davulun ruhuna, ateş anası'na sunulurdu. 'Ay, Kam, ay' diye bağırılırdı... Şaman (Kam), eşik ruhuna seslenir, bakır kılıcı, ok ve yayı ile kötü ruhları kovardı... 7. katta aya; 8. katta, güneşe saygı duruşu yapar. 9. katta, Ulu Tanrı ile buluşurdu..." (Ögel, 2014b: 206-207).

Şamanın gökyüzüne yükselmesi, gökyüzünün çeşitli katlarında farklı ruhlarla karşılaşması, çeşitli tecrübeleri yaşaması ve sonunda Tanrı katına - arş- erişmesi durumu, Vilâyetnâme'de de görülmektedir. Nitekim tasavvuf düşüncesinde gökyüzünün dokuzuncu katı olan arş, gökyüzünün en üst noktasıdır (Ögel, 2014b: 200).

Vilâyetnâme'de görülen bu örneğe ait olay şu şekilde geçmektedir:

Hoca Ahmed-i Yesevî, Hacı Bektâş'a yurt olarak Sulucakaraöyük'ü vermiştir. Sulucakaraöyük'e gitmek için Türkistan'dan, Hoca Ahmed-i Yesevî'nin yanından ayrılan Hacı Bektâş, Kürdistan'ı, Necefî, Kâbe'yi,

Medine'yi, Halep'i geçtikten sonra Rûm ülkesine yaklaşır. Bu sırada Hacı Bektâş mânâ âleminden Rûm ülkesi erenlerine selam verir. Hacı Bektâş'ın selamı, Rûm erenleri meclisinde bulunan Fâtıma Bacı'ya malum olur ve Fâtıma Bacı Hacı Bektâş'ın selamını alır. Rûm erenlerinin, Fâtıma Bacı'ya kimden selam aldığını söylemeleri üzerine, Fâtıma Bacı Rûm ülkesine Beytullah tarafından gelen bir erden selamı aldığını söyler. Bunun üzerine, Rûm ülkesinin erenleri Hacı Bektâş'ı Rûm diyarında istemezler, onun Rûm ülkesine girişini engellemek isterler. Bunun için de Hacı Bektâş'ın yolunu bağlarlar. Rûm ülkesinin sınırına varan Hacı Bektâş yolun bağlı olduğunu görünce "vilâyetle sıçrar" ve "ulu arşın tavanına yetişir.":

"Hacı Bektaş-ı Velî, Rûm sınırına varınca yolun bağlanmış olduğunu gördü, Bismillâh ve billâh dedi, vilâyetle bir sıçradı, **ulu arşın tavanına yetişti. Melekler, elifi tâcille karşıladılar**, merhaba dediler, safa geldin ey Peygamberin evlâdı Hacı Bektâş-ı Velî" (Gölpınarlı, 1995: 18).

Sonuç itibarıyla, bu eksen, dünyanın gök-yer-yeraltı katmanları arasındaki geçişleri sağlayan, onları birbirine sıkıca bağlayan dünyanın, maddi ve özellikle manevî anlamda dayanağı konumundadır. Bu eksen bir direk olabileceği gibi kutsal bir ağaç, kutsal bir dağ -Göktürkler başkentleri Ötüken'i dünyanın merkezi kabul etmiştir-, ateş, yere dikilmiş bir sırık ya da Türklerde görülen "yurt"un merkez direği de olabilir (Bayat, 2011: 58; Roux, 2011: 108-109).

Türk mitolojisinde görülen bu eksene verilen "yerin göbeği" adlandırmasına karşılık, aynı mahiyette Altay ve Sibiryâ halkları, "göğün göbeği" adını vermişlerdir (Bayat, 2011: 58). Dünyanın üç katmanını birbirine bağlayan bu eksene, Türk evren anlayışında "Temir Kazık, Altun Kazık, Demir Ağaç, Demir Direk" gibi adlar verilmiştir (Ögel, 2014b: 214). Genellikle "Temir Kazık" adlandırması ile dile getirilen Türk mitolojisindeki dünyanın bu ekseninin gökyüzündeki karşılığı "Kutup Yıldızı"dır. Dünyanın eksenini olan "Kutup Yıldızı" Proto-Türk olarak adlandırılan kavimlerde Tanrı'nın mekânıdır (Bayat, 2011: 290). Hatta Büyükayı yıldız takımı, hükümdarın arabası sayılmış, kutup yıldızına bağlı bir şekilde mevsimler

boyunca gökyüzünde döngüsel hareket ederek, yıllık takvimi belirlemiştir (Esin, 2001: 41).

Bu dikey evren anlayışı Türklerin hayatlarına da yansımış ve evren anlayışını yaşadıkları yapılara da yansıtmışlardır. Bu yapılara örnek olarak "yurt" ve çadır verilebilir. Az önce bahsettiğimiz, Tüklere ait bir ev türünü ifade eden "yurt", dairevi bir zemin üzerine oturtulan, üzerinde kubbe bulunan bir yapıdır. "Yurt"un içinde, merkezi noktasında bir ocak ve bu ocağın üstünde de silindir şeklinde bir boşluk bulunmaktadır. Yine Türklerin bir başka yapısı olan çadırın da üstü, "yurt"ta olduğu gibi kubbe şeklindedir ve yere kadar uzanır. "Yurt"un merkezinde bulunan ocağa karşılık, çadırı ortadan tutan direk bulunmaktadır. "Yurt"un ve çadırın bu yapılarına bakıldığında, her ikisinde de dünya eksenini ve gök-dünya göbeği anlayışının yansımaları görülür. "Yurt"un merkezinde bulunan ocak ve çadırı ortadan tutan direğin yerde denk geldiği nokta, yerin ya da dünyanın göbeğini temsil ederken, aynı zamanda yerin göbeğini göğün göbeğine bağlar. Yine "Yurt"un merkezinde yer alan ocağın üstünde bulunan silindir ile çadırı ortadan tutan direk de dünyanın eksenini temsil eder (Bayat, 2011: 43; Roux, 2011: 109).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde Mısır'a varan Kaygusuz Abdal ve müridlerinin inşa ettikleri "Kasrül-ayn" tarif edilirken, binanın yapısı, yukarıda açıklamasını verdiğimiz Türk mitolojisindeki evren anlayışının, yapılara yansımalarına tipik bir örnektir.

"Kasrül-ayn"ın kubbesine zincirlerle asılı olan kandillerin tam karşısına yerden, kubbenin orta yerine denk gelecek şekilde beyaz bir mermer dikilmiştir. Bu beyaz mermerin altına da "balık" resmi kazılmıştır:

"(...) Teymür münakkaş kanatlı on iki dâne tolap var. İçinde, cümle müzeyyen vü (müzehheb) vü minakkaş ve (bir) kiler tamı karâr üzerinde teymür zinciriyle asılı **kandilleri** yanar. Dahı Sultân Seyyid Bâttâl Gâzî'nün bir ayak çizmesi (var). Ol dahı zencîr ile asılı. Ululığı şeyledür kim, bir kişi ol çizmenün içine girse sıgar. Ve bir balık bedeni var Nil deryâsından çıktığı zamânıyla ta'accüb için ânı dahı asakomışlar. Ol **kandilün mukâbelesinde kubbenün orta yirinde bir beyaz mermer (taş, amûd dikilmiştir. Anun**

dibinde) taşdan taşar misâlinde çep-çevre yonulmuş, içinde anun altı dâne balık yazılmış bulâd kalemle ve üstâdâne kazılmış" (Güzel, 1999a: 113-114).

"Kasrül-ayn"ın kubbesi, Türk mitolojisindeki evren anlayışına göre, gökyüzüne karşılık gelmekteyken, kubbeye asılı kandiller, gökyüzündeki güneşi ve yıldızları temsil etmektedir. Kubbenin karşısına denk gelecek şekilde yere dikilen beyaz mermer direk ise, dünya eksenini simgeler. Son olarak beyaz mermer direğin altında bulunan balıklar ise, Türk mitolojisinde dünyayı/evreni balığın taşıdığı inancını (Çoruhlu, 2012: 167) yansıtmaktadır.

Musevilikte, semavi -göksel- bir Kudüs'ün varlığından bahsedilir. Göklerde Tanrı tarafından yaratılan bu kutsal şehir, bütün İsrail peygamberlerine ilham vermiştir. Bu anlayışın bir benzeri olarak İslâmî gelenek içinde de merkez anlayışı devam etmiştir. Merkez anlayışı öncelikle bir mekân olarak Kâbe'de yansımaları bulur. Kâbe, cennete bulunan "Beytül Mamur"un yeryüzündeki yansımasıdır (Özkan, 2002: 15). Kâbe'nin merkez olduğu anlayışı, Müslümanların yerleşim şekillerine de yansımıştır. Her caminin Kâbe'nin bir örneği olduğu düşüncesi, camiyi, Müslüman toplumların şehir anlayışında, hem sosyal hayat açısından hem de şehir yapılanması açısından merkezî konuma taşımıştır. Müslüman mahallesinde dinî, sosyal ve entelektüel faaliyetlerin merkezi olan cami, aynı zamanda bütün sokakların kavuştuğu merkezi noktadadır (Ayvazoğlu, 2013: 137-140; Su, 2011: 177).

Bu durumun bir yansıması olarak, Vilâyetnâme'de de cami merkezli dünya eksenini/direği örneği görülmektedir. Hacı Bektâş Mekke'de Kâbe'yi ziyaret ettikten sonra, sırasıyla önce Medine sonra Kudüs ve en sonunda Halep'e varır. Halep'in Ulu Cami'sinde erbain çıkararak Hacı Bektâş, cami avlusunun ortasında bulunan mermer direğin üstüne bir taş koyar:

"Ordan kalkıp yürüdü, Nefes Şâh'ını ziyaret etti, Nefes'de bir müddet kadlı, bir erbayın çıkardı. Ordan hareket etti, Beyt-Allah'a vardı, İmâm

Muhammed Bâkır'ın seccadesi yanında üç yıl mücavir oldu. Sonra Medine'ye gitti, orda da bir erbain çıkardı ve biraz mücavir olup Kudüs'e vardı, orda da bir erbain çıkardı. Biraz mücavirlikten sonra Halep şehrine geldi, Ulucamide bir erbain çıkardı. Ulucami'nin avlusunun **ortasında bir ulu mermer direk vardı**, o **mermer direğin** üstüne bir taş koydu, biz gelinceyedek dursun, âhîrzamanda biz gelir, indiririz dedi" (Gölpınarlı, 1995: 17).

Bir Alevî-Bektaşî dervişi olan Kaygusuz Abdal da, mürşidi Abdal Musa'nın dergâhından ayrılarak İslâm beldelerini gezer. Bu sırada Kaygusuz Abdal'ın yolu Halep şehrine düşer. O da daha önceden Hacı Bektâş'ın Halep şehrinde uğradığı Ulu Cami'ye geldiğinde, caminin avlusunun ortasında "bir gök mermer direk" olduğunu görür. Direğin üstünde de, az önce Vilâyetnâme'sinden örneğini verdiğimiz, Hacı Bektâş'ın koyduğu taş bulunmaktadır:

"Çün kim Kaygusuz Baba Sultan, ôl tólâb üzerine bu kasîdeyi söyledi, tamâm eyledi. İşitdiler, taaccüb kıldılar ve her biri nüshasun aldılar. Kaygusuz Baba Sultan dahi kendü yoldaşlarıyla Hamâ şehrinde kalkubKarye-i Seyhûn'a andan Muarra Kalasına geldiler ve Menzil-i Merâtıb'a andan hâne-i Nevmer didükleri yirde bir gice yatub, yarındaşı Haleb şehrine geldiler. Ulu Câmi'nin havlısı **ortasında bir gök mermer direk** vardır, anı Basra şehrinde Hazret-i Alî Kerrema'l-lâhü Vecheu atmışdur, diyü rivâyet ederler. Ol **diregün** üzerinde Hünkâr Hâcî Bektâş-ı Velîyü'l-Horasânî Kaddesa'l-lâhü Sırrahu'l azîz kendü mübârek eliyle bir taş koymışlar" (Güzel, 1999a: 127).

1. 1. GÖK-GÖKYÜZÜ (UÇMAK-CENNET)

Gök insanın ve hayatın temsil edemediği çok farklı şeyleri temsil eder. Çünkü gök, insandan ve yeryüzünden ayrı olarak "aşkınlığı, yüceliği, mutlak gerçekliği, sonsuzluğu, gücü ve kudreti" barındırır. Bu bağlamda gök, değişmezliğin simgesidir. "Aşkînlık ve yücelik" bakımından gök insanların ulaşamayacağı bir mesafede olduğu için, az önce söylenen özelliklerine bağlı olarak "yüce bir mekân-makamdır" (Eliade, akt. Yıldırım, 2011: 1955).

Gök kelimesi Türk mitolojisinde iki niteliğiyle ön plana çıkar. İlk nitelik olarak gök, "aşkınlığı, yüceliği, kudreti, yaratıcılığı" barındırmasından dolayı "Tengri-Tanrı" olarak düşünülmüştür (Arslan, 2011: 63).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesinde yer alan "Minber-nâme-i Kaygusuz Baba" adlı mesnevide de gökyüzünün "aşkınlığı ve yüceliğine" atıfta bulunulmuştur:

"Gice gündüz döner dâim yıkılmaz

Gögün yüceliği hiç akla gelmez" (Güzel, 1999a: 140).

İkinci nitelik olarak ise gök, göğe ait bütün unsurların, ayın, güneşin, yıldızların ve bulutların bulunduğu, yeryüzünün üstünde -ki Türklerde "gök" için kullanılan "üze" sözcüğü "üstünde, yukarıda, yukarisında" anlamlarına gelir (Roux, 2012: 127). - somut bir alanı, atmosferi ifade eder (Arslan, 2011: 63).

Gök kelimesinin bu ikili kullanımına örnek olarak Orhun Abideleri'nde geçen, "Tengri teg tengride bolmış Türk Bilge Kağan" (Tanrı/Yaratıcı gibi tanrıda/semada yaratılmış Türk Bilge Kağan) ifadeleri ile yine aynı metinde geçen, "Üze kök tengri asra yağız yir kılındıkta ikin ara kişi oğlu kılınmış" (Üstte mavi sema/gök altta yağız yer yaratıldığında ikisinin arasında insanoğlu yaratılmıştır) ifadeleri gösterilebilir (Arslan, 2011: 63). Göğün Tanrı ile olan bu özdeşliğine örnek olarak Kaşgarlı Mahmut, Müslüman olmayan Türkler için "Kâfırlar gökyüzüne Tanrı diyorlar." demiştir. Göğün Tanrı ile olan özdeşliği *Moğolların Gizli Tarihi*'nde geçen "Tengri" kelimesinin "Gökyüzü" olarak çevrilmesinde de kendini gösterir (Beydili, 2005: 219). Yine Göğün Tanrı ile olan bu birlikteliğine dair bir örnek de İbn Fadlan'ın verdiği bilgilerde görülür. İbn Fadlan Oğuzların zorluk gördüklerinde veya bir şey hoşlarına gitmediğinde ellerini göğe kaldırarak "bir tanrı" dediklerini aktarır (İnan, 2015: 27). J. Paul Roux da (2012: 126) "gök" kelimesinin bu ikili kullanımından dolayı "Eski Türklerin, nesnel gökyüzü ile bir tanrı olarak gökyüzü arasında bir ayırım yapıp yapmadıkları kesin değildir." der.

Göğün bu ikili kullanımı "mavi" rengini de etkilemiştir. Göğün rengi olan mavi, göğün, üst mekân, somut yer olması ve soyut Tanrı ya da Tanrı mekânı olması niteliklerinden etkilenecek ikili bir anlam taşır. Bu bağlamdan hareketle "mavi" göğün niteliklerini üstlenmiş haliyle hem bir gökyüzü, "kök"tür hem de Tanrı katına bağlı kutsal bir renktir. Bundan dolayı Türkler göğün rengi olan maviye ayrı bir değer vermişlerdir (Roux, 2012: 127-128). Orhun Abideleri'nde geçen "üze kök tengri (üstte mavi Gök) ifadesi "Mavi" ve "Gök"ün ikili kullanımına örnek bir ibaredir (Roux, 2011: 119).

Bu durumun bir yansıması olarak Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde de "gök", hem "gökyüzü" hem de "mavi renk" anlamlarında kullanılmıştır:

"Duhânundan boyandı **göge gökler**

Firâkundan kara yirler türâbâ" (Güzel, 1999a: 125)

Türk mitolojisinde "gök" her ne kadar "somut mekân" ve "Tanrı" anlam ve kullanımlarıyla geçse de, az önce de belirtildiği gibi "Tanrı'nın mekânı" anlamında daha çok kullanılır. Zira Türk mitolojisinin evren tasarımına göre gökte, "Gök Tanrı, Bay Ülgen, Utkucu, Yayık, Suyla, Karlık" gibi tanrı ve iyi ruhlar bulunur (Çoruhlu, 2012: 20-33). Gökyüzü, Tanrı'nın ve iyi ruhların mekânıdır anlayışına bağlı olarak kutsal bir alanı ifade ederken, gökyüzünde bulunan güneş, ay, yıldız ve bulutların da bu kutsallığa bağlı olarak her birinin iyisi bulunmaktadır (Beydili, 2005: 219).

Gökyüzünün Tanrı ve tanrılar katı olması, gök cisimlerinin de gökyüzünün Tanrı katı olmasından dolayı kutsal sayıldığı anlayış, Manas Destanı'nda açık bir şekilde görülür. Destanda gökyüzü Tanrı-Huda'nın ve de iyi ruhların-ervahın mekânıdır (Arslan, akt. Karakaya, 2014: 49). Gökyüzünün iyi ruhların mekânı olduğu düşüncesi, iyi kişilerin bedenlerinden çıkan iyi ruhların da öldükten sonra gökyüzüne yükseldiği, uçtuğu düşüncesini doğurur. Nitekim daha önce de bahsettiğimiz üzere, ölen ruhlar iyi ruh veya kötü ruh olmalarına göre, dünyanın ekseninden ya yukarı (gökyüzüne) uçuyorlar ya da yeraltına iniyorlardı. İyi ruhların gökyüzüne ulaşmak için uçuşu bağlamında, ruhun şekli "kuş" olarak düşünülmüştür.

Bunun bir örneği olarak, Müslüman Batı Türklerinde "ölmek" fiili için "şunkar boldı (şahin oldu)" ifadesi kullanılmıştır. (Beydili, 2005: 570-571; Eröz, 1990: 398; Roux, 2011: 268). İyi ruhların kuş şeklinde düşünülerek gökyüzüne doğru gerçekleştirdiği "uçmak" eylemi, özellikle Türk ve Uygur metinlerinde "ölüm" anlamında kağan ve hükümdarların ölümü için kullanılmıştır: "Bilge Kağan uçtu.", "Babam Kağan uçarak gitti" (Roux, 2011: 267-268). Dikkat edilirse "uçmak" eylemi, "ölüm" olarak genel bir anlamda kullanılsa da eylem kut sahibi olan kağanlar, yani iyi ruh sahibi olan kişiler için kullanılmıştır.

"Uçmak" eylemi, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra kuş şeklinde yükselmesi bağlamında, "uçmak" bir isim olarak mekân adı haline gelmiştir. "Uçmak" isim haliyle, Soğdca eşsesli "uştmak ya da uçmak" kelimesine denk gelmektedir. Soğd dilindeki bu kelime ise, Şaman inancındaki ışık dolu âlem olan "Cennet"i karşılamaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın, gök cisimlerinin iyelerinin mekânı olan gökyüzü, aynı zamanda iyi ruhların bedenden ayrıldıktan sonra "uçtuğu cennet" anlamını da karşılar (Beydili, 2005: 57; Roux, 2011: 267-268). Ancak Kur'an'ın bildirdiği Allah'ın zaman ve mekândan münezze olarak, herkese şah damarından yakın olması hususu¹⁰, İslâm tasavvufunun içinde de yer alan bu eski Türk düşüncesini kabul etmez.

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde de "uçmak", iyi ruhların mekânı olarak gösterilen "cennet" anlamında kullanılmıştır. Kaygusuz Abdal'ın cuma namazı için gittiği camide, kürsüye çıkan vaiz, Kaygusuz Abdal'ın Kalenderî kimliğini gösteren "sakalı kırkuk uryân ü büryân u giryân derviş" olduğunu görür ve vaazını Kaygusuz Abdal üzerinden yapmaya başlar:

"- Sakalun kırkan, uryân olanlar, **uçmaga** giremez diyü bazı sözler söyledi" (Güzel, 1999a: 136).

Göğün taşıdığı bu kutsallık, Türklerin kendilerine bir meşruiyet-anlam kazandırmak için gökyüzüne başvurmalarına sebep olmuştur. Mitik düşüncede bir şeyin anlam bulabilmesi, meşruluk/haklılık kazanması onun

¹⁰ Kaf Suresi, 16. Ayet: "İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; sağında solunda oturmuş iki alıcı (yaptığımızı) alıp kaydederken biz ona şah damarından daha yakınız."

kutsala olan bağılılığına dayanmaktadır. Türk mitolojisinde de Tanrı'nın, yani kutsalın mekânı olan gök, bu mitik düşünce doğrultusunda Türklere, göğe bağlandıkları ölçüde meşruluğu kazandırmış olur. Bunun bir yansıması olarak Türkler kendilerine "Kök türük" demişler, Moğollar da kendilerini "Köke Moğol" olarak adlandırmışlardır (Roux, 2011: 120).

Gökyüzünün kutsallığına kendilerini bağlayan Türkler, bu anlayışı devlet yönetimine de yansıtmışlardır. Öncelikle bütün hâkimiyetin, kâinatın/dünyanın yönetimi ve idaresinin Gök Tanrı'da olduğuna inanan Türklere göre, bu hâkimiyet anlayışı, Gök Tanrı'dan aşağıya doğru geldiği için, devlet içindeki makamlar da ona göre yukarıdan aşağıya doğru sıralanmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak gökyüzünün yöneticisi olan Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi, Tanrıdan "kut" sahibi olan ve Tanrı tarafından görevlendirilen hükümdardır. Bu görevlendirmenin yansıması Oğuz Kağan Destanı'nda geçen, Oğuz Kağan'ın söylediği "Güneş bayrağımız, gök-yüzü otağımızdır." sözleri ile "Gök-Tanrı'ya olan borcumu ödedim" sözlerinde görülmektedir (Kafesoğlu, 2013: 243-245). Zira Türk hakanının görevi, ülkesini Gök Tanrı'nın istediği, emrettiği şekilde yönetmektir.

Doğu Türklerinin evren tasarımına göre gökyüzü dokuz katlıdır. Gökyüzünün dokuz kat olduğu anlayışı Türk hakanının "kut" sahibi olabilmesi için yaptığı çeşitli uygulamalarda da görülmektedir. Eski Türklerde hakanlık "kut"una sahip olmak isteyen hükümdar tahta çıkarken, bir keçe ya da halı üstüne oturtularak, doğudan batıya dokuz kez döndürülüyordu. Böylece bu eylem, doğudan batıya dönüşü ile dünyanın dönüş yönünü temsil ederken, keçe ya da halı üzerindeki hakanın dokuz kez döndürülmesi de gökyüzünün dokuz katını aşarak Tanrı katına çıkmasını temsil ediyordu. Tanrı katına çıkan, hakan "kut" sahibi oluyordu. Doğu Türklerinin göğün dokuz kat olduğu inancına karşılık Batı Türkleri gökyüzünü yedi kat olarak düşünmüşlerdir. Batı Türklerinin gökyüzünü yedi kat düşünmesi, Batı Türk Kağanı İstemi Kağan'ın Bizans İmparatoruna yazdığı mektupta geçen "yedi iklim hükümdarı" ifadesinde örneğini bulur (Ögel, 2014b: 205-207).

Göğün dokuz kat olduğu düşüncesi, tasavvuf düşüncesinde de kendine yer edinmiştir. Tasavvuftaki bu düşünceye göre göğün katları yukarıdan aşağı "9. Kat: Arş, 8. Kat: Yıldız ve burçların döndüğü kat, yani "Gök Çıkrığı-Felek-Gök Çarkı", 7. Kat: Yedi kattan oluşan gök katları." şeklinde sıralanmıştır (Ögel, 2014b: 200). Tasavvuf düşüncesinde gökyüzünün dokuz kat olarak düşünülmesinin aksine, Kur'an-ı Kerim gökyüzünün yedi kat olarak düzenlendiğini belirtir.¹¹

Tasavvuf düşüncesinde yer alan gökyüzünün dokuzuncu katının "arş" olduğu düşüncesi, Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde, daha önce bahsettiğimiz "iyi ruhların bulunduğu mekân" çerçevesinde kullanılmıştır. Menâkıbnâmeden aldığımız örnekte iyi ruhların sahipleri olarak "fakı (fakih, hoca)"lar gösterilir:

"Söz ile bulmak olsa idi Hakk'ı

Uçub **Arş'a çıkaydı** cümle fâkı" (Güzel, 1999a: 138)

Gökyüzünün katlara ayrılması beraberinde "gök çıkrığı-felek-gök çarkı" kavramının oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Eski Türklerde "gök çıkrığı-felek-gök çarkı" daha çok gökkubbeyi ifade etmek amacıyla kullanılmaktayken, bu anlam zamanla daralmaya uğramış ve göğün dokuzuncu katı, sadece gökkubenin kendisinin bulunduğu ve kutupyıldızına bağlı şekilde döndüğü kat olmuştur. Gökkubbenin dokuzuncu kata çekilmesine karşılık, bu katın bir altında yer alan kat ise yıldızların bulunduğu katı taşıyan "gök çıkrığı-felek-gök çarkı"dır (Esin, 2001: 42). Ki bu düşünce az önce de belirttiğimiz üzere tasavvufun gök anlayışına da yansımış, gökyüzünün, yıldızların ve burçların döndüğü sekizinci katı "gök çıkrığı-felek-gök çarkı" olarak adlandırılmıştır.

"Gök çarkı"na Kaşgarlı Mahmut "kök çığrısı" derken, Yusuf Has Hacip ise "tezginç (dönen)" demektedir. Kaşgarlı Mahmut'un "kök çığrısı"nın dönmesinden anladığı günlerin oluşumudur. Yani gökyüzünün kutupyıldızı ya da "Temir Kazık" etrafında dönmesi yılları oluştururken, "kök çığrısı"nın

¹¹ Bakara Suresi, 29. Ayet: "O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir."

dönüşü günlerin oluşum sebebidir. Kaşgarlı Mahmut "kök çığrısı" ifadesini Arapça "falak (felek)" olarak çevirir (Esin, 2001: 43). İlerleyen zamanlarda Arap ve İran kültürleriyle yakınlaşmaya başlayan Türkler, onlarda "çerh-i felek" şeklinde kullanılan "kök çığrısı"nı, Türkçeleştirerek "çarkı felek" yapmışlardır ve günlük yaşamdaki kullanım bu şekliyle varlığını devam ettirir. Türkler gök çarkını, "çarkı felek" "dönen felek" şeklinde, az önce bahsettiğimiz "günlerin oluşumu, değişen gece ile gündüz" bağlamında "acun", yani "dünya" sözüne karşılık da kullanılmıştır (Ögel, 2014b: 196-200-308).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde yer alan felek kavramı, genellikle Türk anlatılarında görülen "zamandan şikâyet etme" teması etrafında, "çarh-ı gaddar" olarak geçmektedir. Zira felek dönerek, zamansal anlamda günlerin oluşumunu, gece-gündüz dönüşümünü sağlamaktadır:

"Ne cevr itdi sana bu **çarh-ı gaddâr**

Ki devr içre düşüpsen bu itâba" (Güzel, 1999a: 125)

Yine Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde yer alan "Minber-nâme-i Kaygusuz Baba" adlı mesneviden örneğini vereceğimiz beyit göğün gece-gündüz dönmesi özelliğinden bahsederek, gece ve gündüzün olumuşuna sebep olan feleği işaret etmiştir:

"**Gice gündüz döner** dâim yıkılmaz

Gögün yüceliği hiç akla gelmez" (Güzel, 1999a: 140).

Türkçede evrenin, dünyanın "gök çarkına-feleğe" bağlı olarak sürekli dönmesi, hareket halinde olması evren-evrilmek kelimeleri ile karşılanmıştır. Evren kelimesinin aynı zamanda ejderha ya da büyük yılan anlamında olması, gökyüzünün bu hareketinin bir büyük yılan, ejderha tarafından yapıldığı düşüncesini doğurmuştur (Bayat, 2011: 74). Feleğin ejder tarafından çevrildiği düşüncesi Uygurların Mani dinine ait bir metninde de yer almış, Yusuf Has Hacib de feleğin "evren (ejder)" tarafından çevrildiğini dile getirmiştir (Esin, 2001: 43).

Türk mitolojisinin evren tasarımına göre gökyüzü, yeryüzüne paralel bir daire ve kubbe şeklinde düşünülmüştür. Bunun en açık örneği, Göktürk ve Uygur Abideleri'nin kaplumbağa şeklindeki taşların üzerine dikilmesinde görülür. Zira kaplumbağanın üst kısmı yere paralel bir kubbe şeklindedir (Roux, 2011: 106). Gökyüzünün kubbe şekli Oğuz Kağan Destanı'nda da karşımıza çıkmaktadır. Oğuz Kağan'ın veziri Uluğ Türk'ün gördüğü rüyada, "altın yay" gün doğusundan gün batısına kadar uzanarak gökyüzünün kubbe şeklini somutlaştırır (Ögel, 2014a: 143). Yine gökyüzünün kubbe şekli, Türklerin evren anlayışı ile ilgili bölümde bahsettiğimiz "yurt"ta da görülür. Zira dairevi zemine oturtulan "yurt"un üstü de kubbe şeklindedir.

1. 2. YERYÜZÜ (ORTA DÜNYA)

Gök ile yeraltı dünyası arasında insanoğlunun yetiştiği ve yaşadığı yer olan mekân yeryüzüdür ve "orta dünya" olarak da adlandırılmaktadır. Orhun Abideleri'nde geçen "kişi oğlunun kılındığı (yaratıldığı)" yer olarak tasvir edilen yeryüzü, Türk mitolojik evren anlayışına göre gökyüzü ile yeraltının etkisi altındadır. Bu bağlamda, göğe bağlı iyi ruhlar ile yeraltına bağlı kötü ruhlar yeryüzüne odaklanmışlardır. Bundan dolayı gökyüzüne ait iyi ruhlar ile yeraltına ait kötü ruhlar, yeryüzünü ele geçirmek amacıyla birbirleriyle mücadele ederler (Bayat, 2011: 55). Bu mücadelenin küçük bir örneği olarak yeryüzünde ömrünü tamamlayan insan ruhu kötü ise yeraltına iner, eğer ruh iyi ise gökyüzüne uçar (Yıldırım, 2011: 1958). Yani yeryüzünü ele geçirmek amacıyla mücadele eden gökyüzü ve yeraltı ruhları, yeryüzünü ele geçiremese de en azından orada yaşayan insanların ruhları üzerinden bu mücadeleyi sürdürürler.

Yeryüzünün, gökyüzüne bağlı şekilde ele alınmasının bir sonucu olarak, yeryüzünü ideal, göksel olana yaklaştırmak, göksel prototipi örnek olarak düzenlemek, mitik devir insanının mekân bağlamında temel düşüncesidir. Bu durum hükümdarların yeryüzünü, Gök Tanrı'dan aldıkları "kut"la yöneterek, onun ilkelerini yeryüzünde gerçekleştirme ve yayma amacını taşır. Eliade (1994: 22-23) bu bağlamda "özellikle de tapınağın -her şeyin öncesinde kutsal olan mekânın- göksel bir prototipi vardır." ifadelerini kullanarak insanı çevreleyen dünyanın -yeryüzünün- dünya dışı bir arketipi

olduğunu dile getirir: "Demek ki bizleri çevreleyen dünyanın, insanın mevcudiyet ve etkisinin hissedildiği dünyanın - tırmanılan dağların, meskûn ve işlenmiş bölgelerin, üzerinde yolculuk yapılan nehirlerin, kentlerin, tapınakların - bütün bunların ister bir plan, ister biçim ya da isterse salt ve yalın daha yüksek bir kozmik düzeyde varolan bir "ikiz" olarak kavransın, birer dünya dışı arketipi vardır."

Eliade'nin bu açıklamasına paralel olarak yeryüzü, Türk mitolojisinde "ıduk yer-sub (mübarek, kutsal yer-su)" anlayışı bağlamında ele alınmıştır. "Iduk yer-sub" kavramından da anlaşılacağı üzere yeryüzünün sakini konumunda olan insanlar, her birinin ruh sahibi olduğuna inandığı, dolayısıyla kutsal kabul ettikleri bu yer-sulardan, gökyüzü ve yeraltı tanrı ve ruhlarından ayrı olarak yardım diler, zor durumlarda onlara sığınır, bereket isterler (Yıldırım, 2011: 1959). Yeryüzünü "ıduk yer-sub" olarak kutsal kılan tanrılar ve ruhlar arasında "Yo Kan, Talay Kan, Tanrıça Umay, Ana Maygı ve Ak-Ene, Yer Kara Alp, Geyik-kızlar" gibi tanrılar ve ruhlar bulunur (Çoruhlu, 2012: 39-46; Ögel, 2014b: 344).

"Iduk yer-sub" kavramı genel anlamda "yer" sözcüğü kastedilerek Orhun-Yenisey yazıtlarında "ülke, toprak parçası" anlamında kullanılmıştır (Beydili, 2005: 615). Bu durum, Türklerde "kutsal" ile "vatan" kavramının iç içe geçmesinden ileri gelir. Boyun, sahibi ve hâkimi olduğu toprak parçası, boyun kendisi için vatanıdır. Boyun hâkim olduğu toprak parçasını vatan kabul etmesiyle birlikte, hâkim olunan coğrafyada bulunan her varlık o boyun kutsalları kabul edilmiştir. Bu durum ilişkinin tam tersi yönünde de anlaşılabilir, boyun kutsal olarak kabul ettiği yeri vatan sayması şeklinde de ele alınabilir. Bu durum az önce de belirtildiği üzere Türklerde "kutsal" ve "vatan" kavramının iç içe geçerek nasıl bir bütün olduğunu gösterir. Netice olarak "kutsal vatan" kavramı, eski Türkler için yeryüzünü anlamlandırıp sahiplenmede önemli bir yer teşkil eder. Bunun bir sonucu olarak Göktürklerin başkentinin Ötüken yış (Ötüken Ormanı) olması, ağaç, orman ve ata ruhlarının orada bulunduğu, yani "ıduk yer-sub" bağlamında bir "kutsallık" taşımasından dolayıdır (Bayat, 2012: 18).

Gökyüzünün rengi olan "gök/mavi" renge sahip varlıklar ve ruhlar, dikey evren tasarımı algısında kutsallığa, aşkınlık ve yüceliğe en yakın konumda bulunurlar. Dikey evren anlayışına bağlı bu düşünceye göre, gökyüzündem yeryüzüne doğru renkler şu şekilde sıralanır: "gök/mavi, ak, boz, kırmızı, yeşil, yağыз/esmer." Gökyüzünün gök/mavi rengine karşılık, gökyüzünün karşısında olan yeryüzünün rengi yağız/esmerdir. Yeraltının rengi ise karadır (Arslan, 2011: 63-64).

Kozmik bir bütünlük arz eden gökyüzü ve yeryüzü, bu bütünlüğünü mitik zihinde "eş olma" durumu ile de gösterir. Kozmik düzen içinde "eş olan" gökyüzünün cinsiyeti "eril" iken, yeryüzünün cinsiyeti "dişil"dir (Roux, 2011: 138). Uraz (1994: 172) gökyüzü ve yeryüzünün cinsiyet kazanma durumunu şu şekilde açıklar: "Gök tanrılarının döktüğü bereketli yağmurlar, güneş tanrının verdiği sıcaklık, ışık ile her şeyi toprak yetiştirmektedir. Bitkileri, yaratıkları yaşatma şartlarını o taşımaktadır. Bunun içindir ki Türkler; Göğe (Ata), Toprağa da (Ana), demişlerdir."

Türk mitolojisinde yeryüzü, -kutsal bir düzen kurma amacıyla- dört köşeli/yanlı ve sekiz yönlü olarak tasavvur edilmiştir. Türk mitolojisinde yeryüzü algısında bulunan bu dört köşe anlayışı Oğuz Kağan'ın "yerning tört bulunung kağanı bolsam gerek" (Yerin dört tarafına hakan olmam gerek) sözlerinde somutlaşmıştır. Yine Türklerin yeryüzü algısında bulunan dört yön Orhun-Yenisey yazıtlarında da ele alınmış ve tasvir edilmiştir: "Tokuz oğuz begleri budunı bu sabımın edgüti eşid katıgdı tinle. İlgerü kün togusıka, birgerü kün ortusınaru, kurıgaru kün batısıkına, yırıgaru tün ortusınaru anda içreki budun kop mana körür." "(Dokuz Oğuz beyleri, milleti. Bu sözümü iyice işit; sağlamca dinle: ileri (doğuda) gün doğusuna, beri (güneyde) gün ortasına, geri (batıda) gün batısına, yukarı (kuzeyde) gece ortasına doğru içindeki milletler hep bana itaat eder" (Bayat, 2011: 33-34). Büyük Hun Devleti'nde de "Dört boynuz adlı, "Dört köşe", büyük bir devlet düzeni gibidir. "Dört büyük memuriyet", başkent in dört yönüne yayılmıştır" (Ögel, 2014b: 316). Türk mitolojisinde yer alan, dört yanlı/köşeli yeryüzü algısı, Vilâyetnâme'de de varlığını devam ettirmiştir.

Vilâyetnâme'de Hacı Bektâş'ın muhiblerinden olan Saru Saltuk, Hacı Bektâş'ın yanına yoldaş olarak verdiği Ulu Abdal ve Kiçi Abdal'la birlikte, kâfirlerin elinde olan Kalıgra adlı kaleyi zaptetmek ister. Kaleye saldıran Saru Saltuk, burada yedi başlı ejderhayla karşılaşır, onu Hızır'ın yardımıyla ve tahta kılıcıyla alt eder. Kaleyi ele geçirir. Bu sırada, Saru Saltuk'un, kaleye girmeden önce, kalenin kapısına doğru dolanmalarını istediği Ulu Abdal'la Kiçi Abdal da kalenin kapısından dolanıp gelmişlerdir. Ardından Saru Saltuk, Ulu Abdal ve Kiçi Abdal, hep birlikte kaleden ayrılırlar. Bu sırada Saru Saltuk ejderhayla yaptığı savaşta çok susadığını söyler. Bunun üzerine hepsi su aramak için "dört yana" bakar:

"Ulu Abdal'la Kiçi Abdal, kalenin kapısından dolanıp geldiler. Ejderhanın öldürüldüğünü gördüler, Saru Saltuk'la buluşunca, gazân mübarek olsun dediler. Sonra hep beraber kaleden çıkıp yola düştüler. Saru Sultak, ejderha savaşında pek susadım dedi. **Dört yana** baktılar, su bulamadılar" (Gölpınarlı, 1995: 46).

Dört yan/köşe algısına dair Vilâyetnâme'de geçen başka bir örnek Molla Sadeddin ile Hacı Bektâş arasında geçen olayda ele alınmaktadır:

Molla Sadeddin dört yüz mollaya ders veren bir bilgindir. Henüz Hacı Bektâş'ı tanımayan ve onun kerametlerinden haberi olmayan Molla Sadeddin, onun cemaatte aykırı davrandığını, cemaatten ayrı şeklide, kendi dervişleriyle namaz kıldığını öğrenmesi üzerine, cemaate uymayan kişilerin selamının alınmayacağını ve ağırılanmayacağını söyler. Hacı Bektâş'ı çağırır, ona bakışı olumsuzdur. Hacı Bektâş, Molla Sadeddin'in daveti üzerine gelir, fakat kimse onun selamını almaz, ona yer vermez. Hacı Bektâş bunun üzerine, kerametlerinden birini, elini Molla Sadeddin'in ağzından sokup kalbini tutarak üç damla kanı sekinin altına akıtmak suretiyle gösterir. Bunu gören Molla Sadeddin kendinden geçer. Belli bir süre sonra kendine gelen Molla Sadeddin, Hacı Bektâş'ı bulabilmek için "dört yana" bakınır:

"Molla'ya ne oldu diye başına üstüler. Elini ayağını ovdular, yüzüne gülsuyu serptiler. Bir müddet sonra akli başına geldi, **dört yana** bakındı, Hünkâr'ı göremedi" (Gölpınarlı, 1995: 56).

Olayın devam eden bölümünde, Molla Sadeddin yanındaki bilginlere Hacı Bektâş'ın gösterdiği kerameti anlatır. Bu kerametın doğru olup olmadığını, üç damla kanın gerçekten akıp akmadığını görmek için sekinin altına bakarlar ve görürler ki, sekinin altında üç damla kan vardır. Bütün bu olanların üzerine Molla Sadeddin, yanındaki bilginlere Hacı Bektâş'ı bulmalarını söyler. Bilginler, Hacı Bektâş'ı bulmak için "dört yana" koşarlar:

"Arayın, bulun o dervişı dedi. Mollalar, **dört yana** koştular, dervişı bulamadılar, gelip Sadeddin'e haber verdiler" (Gölpınarlı, 1995: 56).

Vilâyetnâme'den yeryüzünün dört yanlı/köşeli algısına verilecek son örnek, az önce bahsedilen, Büyük Hun Devleti'nde kullanılan "Dört boynuz" ifadesiyle yer almaktadır.

Hacı Bektâş'tan, adam öldüren oğlunun hapisten kurtarılması için yardım istiyen Tatar Beyi, Hacı Bektâş'ın yanına geldiğinde, beraberinde dört yüz tane dört boynuzlu koç getirmiştir:

"Hapiste olan genç, birisini öldürmüştü. Öldürülenin babası, bundan önce hayli sözler söylemiş, kanlıyı öldürt, sana on at, on deve, on bin akçe vereyim demişti. Kayseri Beyi, ben Padişah'a adam salayım, ne buyurursa onu yapalım dedi. Mahpusun babası da Malya'ya varmıştı. O sırada kendisine, sen şuraya buraya baş vuracağına Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'ye baş vur, o, senin derdine derman olur demişlerdi. İşte bu vakitlerdeydi ki adam, Hünkâr'a baş vurmuş, Tekkekaya yanında onu bulmuş, beraberinde de dörtyüz baş **dörder boynuzlu** koç getirmişti" (Gölpınarlı, 1995: 67).

"Dört yön/yan" anlayışı mimaride ve tapınaklarda da ifadesini bulmaktadır. Bu durumun bir neticesi olarak, "Türklerde, kainat simgesi olan otağın ortasında, kubbenin merkezindeki "tügünük" denen duman deliğinin altında, taşınır "oçok" (üç ayaklı kazan-ocak) durmaktadır" (Esin, 2001: 49). Yeryüzündeki otağın ortasında bulunan ateş ise kozmik anlamda, güneşe karşılık gelmektedir (Bayat, 2012: 128).

Yeryüzünün dört yönü, Türk mitolojisinde dört ayrı renkle temsil edilir. Kuzey yönünün sembol rengi, kara; güney yönünün sembol rengi, kırmızı ya da ak; doğu yönünün sembol rengi, mavi (gök) ve batı yönünün sembol rengi ise sarı, kırmızı ya da aktır. Yön bildiren bu terimler de "Gök han, Kırmızı Han, Ak Han ve Kara Han" olmak üzere dört manevi kağanla ifade edilmiştir (Bayat, 2011: 36).

1. 3. YERALTI (TAMU-CEHENNEM)

Gök ve yer olmak üzere ikili evren anlayışına, 11. yüzyıldan itibaren eklenerek, üçlü evren anlayışını oluşturan yeraltı ya da yeraltı dünyası Türk mitolojisinde kötülüklerin, kötü ruhların, kötü ruhların başı olan Erlik'in mekânıdır.

Yeraltı, Türklerin dikey evren tasarımına göre en altta yer alan katmandır. Gökyüzünün iyilik ve kutsallık merkezi olmasına karşılık, yeraltı tam aksine kötülüğün merkezidir. Bu bağlamda Ziya Gökalp, Altaylıların yeraltına "zulmet memleketi" dediğini söyler. Altaylılarda "zulmet memleketi" olarak adlandırılan yeraltının kendine has bir güneşi vardır ve bu güneş etrafa korkunç ışıklar saçmaktadır (Gökalp, akt. Yıldırım, 2004: 109).

Gökyüzü ve yeryüzünün ruhlar arasında paylaşılmış olmasına nazaran, sadece yeryüzü ya da orta dünya insanların mekânıdır (Bayat, 2011: 31). İnsanların mekânı, bu iki katman arasında kalan en önemli mücadele alanıdır. Bu alana gökyüzünün müdahalesine karşılık, yeraltı da müdahale eder. Yeryüzünde yaptığı kötülükler neticesinde ölen her insanın ruhu, ceza olarak cehenneme, Erlik'in hâkim olduğu yeraltı âlemine gider (İnan, 1976: 96).

Yeraltına mensup kötü ruhların başında bulunan ve Şeytan'a karşılık gelmekte olan Erlik, kelime kökeni olarak "kudretli" anlamına gelen "erklik" kelimesinin dönüşüme uğramış halidir (Çoruhlu, 2012: 55).

Yeraltında, gökyüzünün büyük tanrısına karşılık olan Erlik, her ne kadar gökyüzünün büyük tanrısına karşılık gelse de, Tanrı Bay Ülgen tarafından yaratılmıştır. Önceleri gökyüzünde yaşayan Erlik, kıskanç, bencil ve hilekâr davranışları yüzünden cezalandırılır ve "yeraltı" dünyasına gönderilir. Erlik yeraltı dünyasının beşinci ya da dokuzuncu katında, cehennemin üzerinde bir yerde oturur. Burada demir çatılı bir sarayı ile

gümüştten tahtı bulunmaktadır. Erlik'in bulunduğu tabakanın daha altında ise kötü ve günahkâr ruhların sürüldüğü cehennem bulunur. (Çoruhlu, 2012: 55; Arslan, akt. Karakaya, 2014: 56).

Erlik'in emrinde bulunan kötü ve günahkâr kulların bulunduğu yer olan cehennem, zamanla yeraltını kapsayacak şekilde anlam genişlemesine uğrayarak yeraltının tümünü karşılamıştır. Bu anlamda kullanılan cehennem kavramına, Yakut-Türkleri "Ketit Yutyugen (geniş cehennem)" ya da "Yueden Tuyugege (cehennemin dibi)" gibi adlar da vermişlerdir (Bayat, 2011: 55). Bununla birlikte Altay Türkleri de Matman Karaca'nın idaresinde olduğuna inandığı cehenneme, "Tünken Kara Tamu" demiştir (Uraz, 1994: 104). Ancak genel anlamda, cehennem kelimesi eski Türklerde karşılığını "tamu" sözcüğünde bulmuştur.

Sogdca ölüm anlamı taşıyan kelimeler için kullanılan ve Kaşgarlı Mahmut'ta, Codex Comanicus'ta "tamu", "tamuk" kelimeleri ile karşılanan, Kitabü'l-İdrak'ta "tamuv" ile ifade edilen yeraltı anlamında cehennem kavramı (Roux, 2011: 106), eski Türklerdeki kullanım şekli ve içeriğiyle Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde de yer almaktadır.

Menâkıbnâmede yer alan şiir parçasında Kaygusuz Abdal, şehvete uyanların yerinin "tamu (cehennem)" olduğunu söyler:

"Şehvete uyanların iy ser-firâz

Tamu'dur yiri bularun çoğ u az" (Güzel, 1999a: 135)

Kaygusuz Abdal'ın "şehvete uyanlar" olarak şiirinde dile getirdiği kişiler, aslında Erlik'in yeraltı dünyasında emrinde olan kötü ruhların simgesidir. Erlik'in emrinde olan bu kötü ve günahkâr ruhlar, insanlara her türlü hastalığı, kötülüğü ve ölümü getirirler. Erlik bu kötü ruhlar aracılığıyla insanlardan kurban ister, bu kurbanlar verilmezse insanların ruhlarını alarak yeraltı dünyasına götürür ve kendisine köle yapar (Çoruhlu, 2012: 55-56; İnan, 1976: 96).

Erlik'in emrinde bulunan bu kötü ve günahkâr yeraltı ruhlarına eski Türkler "körmesler (göze görünmezler)" adını vermiştir. Kara dünya/yeraltı

ile ilgili olan olumsuz adlandırmaya göre "Körmesler", insanların başına Erlik tarafından gönderilen kötülük ve hastalığın, sıkıntının ana sebebidir. Aslında bütün evren katmanlarının ruhları göze görünmez olmasına rağmen, sadece yeraltı dünyasına mensup ruhlara "körmesler (göze görünmezler)" ismi verilmiştir (Bayat, 2011a: 32). Bayat'tan ayrı olarak İnan (2015: 41), yeraltının karanlık dünyasına ait bütün kötü ruhlara "kara nemeler" ya da "yekler" de denildiğini belirterek, "yek" kelimesinin Uygurca dini metinlerde "şeytan" anlamına geldiğini söyler. Aynı zamanda İnan (1976: 98), bu ruhların niteliklerini "insanın kanından ve etinden olan ruhlar" şeklinde tasvir eder.

Gökyüzünün ışıklı ve aydınlık dünyasının; mavilik ve aklığının aksine yeraltının rengi ve ışığı karadır. Bu olumsuzluk dikey evren anlayışında bulunan renklere dair kutsallık algısına da yansır. Gökyüzünün gök/mavi rengine karşılık, gökyüzünün karşısındaki yeryüzünün rengi yağız/esmer; yeraltının rengi ise karadır (Arslan, 2011: 63-64).

Bu kara sıfatı, karanlıklar dünyasının/yeraltının tek hâkimi olan Erlik'in kıyafetinden, atına; elinde kamçı olarak kullandığı yilandan bıyık ve sakallarına; kara yüzünden kara derisine kadar (İnan, 2015: 40) bütün azalarına yansımıştır. Bununla birlikte karanlık ve karalığın genel anlamıyla hâkim olduğu yeraltını dünyasının tasvirine gelince, yeraltı dünyasını, kendine mahsus kara bir güneşin korkunç ışıkları kaplar. Ağaçlar ve otlar demirdendir ve bu dünyada yer alan bütün varlıkların dış görünüşü bozuktur. Bu dünyada yer alan ruhların da yemek, içmek, uyumak gibi ihtiyaçları vardır, ancak bu ihtiyaçlarını güzel bir şekilde gerçekleştirmez, güzel şeyler giyinmez, güzel şeyler yemez, güzel şekilde dinlenmezler (Taş, akt. Karakaya, 2014: 57).

2. YARATILIŞLA İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR

İnsanlığın, varoluşundan bu yana temel problemi, varoluş problemidir. İnsanlık tarih sahnesine çıkışından bu yana, varlığın kökenini merak etmiş, onun üzerine düşünmüş ve varlığın kökenine dair düşüncelerini dile getirmiştir. Varlığın kökenine ilişkin bu düşünceler ise "yaratılış miti" olarak

adlandırılan ve evrenin/dünyanın, dolayısıyla en nihayetinde insanlığın kökenini anlatan anlatıların oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Çoğu mitolojik anlatıda yaratılış miti, bir belirsizlik durumu, yani "kaos" ile başlar. Bu durumda kaos belirsizlik, düzensizlik olan iken, onun içinden gelen, ancak karşısında olan kozmos düzendir. Yani yaratılış, evrene düzen verme amacı taşıyan bir eylemdir. Evren, yani kozmosun varlığı kaostan türeyen kozmosun varlığına bağlıdır. Kaos, kozmosu içinde taşır. Kaostan türeyen kozmos dağılır, tekrar kaostan içine döner. Daha sonra ondan ayrılıp tekrar kozmos halini alır. Bu bağlamdan hareketle kaos ve kozmos bir döngü halindedir (Aksoy, 2007: 201; Beydili, 2005: 335; Çağlar, 2008: 46). Kaos-kozmos döngüsünde oluşan evrenin yaratılışı, çeşitli anlatılarda yumurtadan, sudan ya da Tanrı'nın kendi vücudundan oluşur (Bayat, 2010: 15).

Türk mitolojisinde de evrenin yaratılışı, kaos halinde başlar. Bu kaos hali genellikle uçsuz bucaksız bir su, ezeli deniz ve toprak şeklinde tasvir edilir. Bu toprak, evrenin yaratılışına zemin teşkil etmek üzere, "kozmos dalışı" olarak değerlendirilen yaratılış amacıyla suyun derinliklerine dalarak çıkarılır (Aksoy, 2007: 201; Beydili, 2005: 333). Bu bağlamda her ne kadar toprak bir zemin oluştursa da, toprağın oluşumu da suya dayandığı için su yaratılışın başlangıcıdır. Yaratılışın başlangıcının su olduğunu belirten evren anlayışı olmakla beraber, toprak/buğday olduğunu bildiren anlatılar da bulunmaktadır (Boratav, 2012: 93).

Türklerde evrenin yaratılışının genel yapısını veren üç önemli yaratılış miti dikkatimizi çekmektedir. Bu mitler Verbitskiy'in ve Radlof'un derlediği Altay yaratılış mitleri ile Seroşevski'ye derlediği Yakut-Türk yaratılış mitidir. Bu üç yaratılış mitinin en önemli ortak noktası, yaratılışın başlangıcı olarak su ve sudan çıkarılan toprağı göstermeleridir.¹²

¹² Bu yaratılış mitlerine ait metinler için bkz.: ÖGEL, B. (2014a: 465-466-481-485-486).

Bu yaratılış mitlerine ait, Verbitskiy'in derlediği metin içinde geçen:

"-Yaratmak istiyorsan, sen bir şeyler Ülgen,

Yaratıcı olarak, şu kutsal sözü öğren!

De ki hep, "Yaptım oldu!" Başka bir şey söyleme" ifadeleri, Kur'an-ı Kerim'de geçen çeşitli ayetlerle benzerlik gösterir: Bakara Suresi, 117. Ayet: "O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir." Yâsîn Suresi, 82. Ayet: "(Allah) Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğı "ol!" demekten ibarettir; hemen oluverir."

Mitik döneme ait evreni anlamaya ve kökenini göstermeye dayalı Türklere ait yaratılış mitleri, İslâm dininin kabulüyle birlikte dönüşüme uğrayarak, asli içeriğini korumuş, Anadolu coğrafyasında da varlığını devam ettirmiştir. Örneğin Roux'un (2011: 112) dile getirdiği, İstanbul'da anlatılan bir yaratılış mitinde "Tanrı'nın melek Cebrail'i dünyaya insanı yaratmak için bir avuç toprak keseği almaya yolladığı anlatılmaktadır. İnsan'ın günah işleyip cehennemde yanacağını bildiğinden dünya, meleğe görevinden vazgeçmesi için yalvar"mıştır. Yaratılışa dair İslâmî bir dönüşüme uğrayan bu anlatı farklı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır: Tanrı, İsrafil, Cebrail ve Mikail adlı baş meleklerini toprağı almaları için göndermiş, ancak bunu melekler reddetmiştir. Sonuçta ise Azrail, dünyanın gözyaşlarına duyarsız kalmış ve insan yaratılmıştır.

Yaratılış mitine dair İslâmî kültürün içinde, varlığını devam ettiren evren anlayışı, en sistematik ve düşünsel dönüşümünü tasavvuf felsefesinin etkisiyle "Nur-ı Muhammedî" kavramında ve bu kavramın içeriğinde gösterir. Bu içerik, tasavvuf felsefesinde, dünyanın ve varlıkların yaratılışının Hz. Muhammed'e bağlı olduğu düşüncesidir. Hz. Muhammed bütün kâinatın varlık sebebi ve aynı zamanda amacıdır. Bu anlayış, Hz. Muhammed'i varlığın özü şeklinde göstererek, O'nu, Allah'ın nurunun bir yansıtıcısı olarak vurgular (İçli, 2012: 1505).

"Nur-ı Muhammedî" kavramı, filozoflar tarafından "akl-ı küll" adıyla karşılanırken, tasavvufçular tarafından "Nur-ı Muhammedî" ile birlikte "Hakikat-ı Muhammediyye, Ruh-ı Muhammedî" gibi adlarla da karşılanır. Ünlü mutasavvıf İbn-i Arabî, "Nur-ı Muhammedî" kavram ve düşüncesini "Ruh-ı Muhammedî" şekiliyle tarif ederek "ruh-ı müdebbir" ifadesini kullanır: "Allah'ın ilk yarattığı ruh-ı müdebbirdir, bu da Hz. Muhammed'in ruhudur, sonra öteki ruhlar sadır olmuştur" (Güler, 2006: 66-67).¹³ Alevî-Bektaşî öğretisinde de İslâmî formatta yer alan yaratılış mitinde "Nur-ı

¹³ Türk mitolojisindeki yaratılış mitinin tasavvuf düşüncesinde "Nur-ı Muhammedî" formatına girerek devamı ve Süleyman Çelebi ile Yunus Emre'nin eserlerine olan yansımaları için bkz. İÇLİ, A. (2012). Yaratılışın Öyküsü Olarak Mevlid: Mevlid Ve Mitoloji İlişkisi, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(3), 1499-1516.; GÜLER, Z. (2006). Yunus Emre'nin Nur-ı Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı.2, 63-72.

Muhammedî" düşüncesine benzer bir yaratılış eylemi ifade edilmekle birlikte, buradaki temel fark, Hz. Muhammed'in yanında yaratılışın sebebi ve amacı olarak Hz. Ali'nin de gösterilmesidir (Roux, 2011: 112).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde yer alan "Gevher-nâme-i Baba Kaygusuz Sultân" adlı mesnevi de, Türk mitolojisindeki yaratılış mitinin tasavvuf felsefesinde dönüşüme uğramış şekli olan "Nur-ı Muhammedî" düşüncesi çerçevesinde işlenmiştir. Mesnevinin başında Kaygusuz Abdal, Allah'ın birliğini anlattıktan sonra -tevhid bölümü- kendisinin yaratılışından yola çıkarak âlemin yaratılışını dile getirir. Evren henüz uçsuz bucaksız bir ummandır, Kaygusuz da bu ummanın içindedir. Henüz güneş, ay, yeryüzü, gökyüzü, hayvanlar yaratılmamıştır. Yer, yani toprak ummanın derinliklerindedir. Her şey bütündür, birdir ve o bir de Allah'ın kendisidir.:

"Söz öküsdür kendü hâlüm söylerem
Derdimi vasf u hikâyet eylerem
Kim bu tenüm yogiken ben cân idüm
Katre degül ezeli ummân idüm
Ol âlemde bu Âdem olmazıdı
Ay u güneş togmazıdı
Birlik idi olamazdı ayrılık
Yogıdı ölmek dirilmek sayrılık
Dahı yirler kân-ı madende idi
Katre varı külli ummânda idi
Arş u ferş ü gâv u mâhî yogıdı
Cümle varlık hemân ol Allâh'ıdı" (Güzel, 1999a: 119)

Evrenin yaratılışına ilişkin bu betimlemeler, az önce değindiğimiz yaratılış mitleriyle açık bir benzerlik göstermektedir. Zira yaratılış mitlerinde de yaratılış, suya ve onun derinlerinde bulunan toprağa dayanmaktadır. Aynı zamanda yaratılış mitleriyle olan başka bir benzerlik, Verbitskiy'nin derlediği yaratılış mitinde olduğu gibi Yaratıcı'nın -Allah'ın- henüz tek olmasıdır.

Mesnevinin devamında, henüz dünyayı yaratmamış olan Allah boşluk olan âlemde gezmektedir. Bu sırada, kendi nurunu, kudretini yansıtacak ikinci bir varlık yaratmak ister. Bu dileğin sonucunda deniz dalgaları, denizin içinden bir gevher çıkar. Kendi nurundan ortaya çıkan gevhere âşık olan Allah, ona olan aşkından bütün âlemi, yıldızları, peygamberleri, evliyaları yaratır. En nihayetinde bu nurun adının "Mahmûd" olduğu ve o nurun yeryüzüne Hz. Âdem olarak geldiğini söylenir. Bu betimlemeler, yaratılış mitinin İslâmi formatı olan "Nur-ı Muhammedî" düşüncesini yansıtır.

Mesnevinin bu kısmının, yaratılış miti ile olan benzerliği olarak, Allah'ın boşluk olan âlemde gezmesi ve yaratma isteğinde bulunması sonucu denizden bir gevherin çıkması gösterilebilir. Verbitskiy'nin derlediği yaratılış mitinde de Tanrı Ülgen uçuyor, konacak bir yer arıyordu. Bu sırada Ülgen'in gönlüne ilham gelmiş, gökler, denizden çıkacak olan taş tutmasını söylemiş ve sonuçta denizden bir taş çıkmıştı. Bu taşta yerleşen Tanrı Ülgen, daha sonra bir dünya yaratmak istemişti. Yaratılış mitinde yer alan bu olay dizisi, "Nur-ı Muhammedî" formatına girince şu şekilde yorumlanabilir: "Nur-ı Muhammedî"de Allah, Yaratılış mitinde Tanrı Ülgen'e, karşılık gelmektedir. Dikkat edilirse, yaratılış mitinde Tanrı Ülgen, üzerine konacak bir taş bulamazsa evreni, dünyayı yaratmayı düşünmeyecekti. Bu düşünce "Nur-ı Muhammedî"ye, Allah'ın âlemleri yaratma sebebi olarak "Hz. Muhammed'e duyduğu aşk" olarak geçmiştir. Yani Allah, "kendinden olan nura" -Hz. Muhammed'e- âşık olmasaydı, evren var olmayacaktı. Allah'ın "kendinden olan nur", mesnevide "gevher-güher" olarak geçmektedir.

Radlof'un derlediği yaratılış mitinde geçen, Tanrı'nın insanla uçması, insanın Tanrı ile denk olması, insanın Tanrı ile birlikte uçtuğundan dolayı, "Tanrı idiler" ifadesinin kullanılması, mesnevide yer alan "Hem ol demde biz dahı anda-y-ıduk/ Ol âlemde bile cevlandı-y-ıduk" sözlerinin kökenine işaret eder. Bu benzerliğin ise "Nur-ı Muhammedî" formatında yorumu şu şeklide olabilir: Allah, yaratılış mitinde Tanrı'ya karşılık gelmekteyken, Tanrı ile birlikte uçan insan da Hz. Muhammed'e karşılık gelmektedir. Zaten yaratılış mitinin devamında, insan denizin derinliklerinden toprak getirerek

yeryüzünün yaratılışına sebep olacaktır. Ancak mitin devamında insan, "Nur-ı Muhammedî"de yaratılışın olumlu anlamda sebebi olarak yer alan Hz. Muhammed'in aksine, olumsuz bir roldedir:

"Hem ol demde biz dahı anda-y-ıduk
Ol âlemde bile cevlanda-y-ıduk
Diledi kim Sâni-i Perverdigâr
Kendi kudretini ide âşikâr
Mevce geldi çun o deryâ kıldı cûş
Mevcile beni kenâre saldı uş
Derya-y-ıdı katre oldu menzilüm
Bu-y-ıdı bu hâl içinde müşkilüm
Mevc içinde taşra düşdi bir gûher
Öyle gevher kim visâl-i muteber
Çun ki gevher taşra düşdi deryâdan
Vuslat u fûrkât ayırdı ortadan
Ol gühere bunca zamân Tanrılık
Eyleyüben kendüsi oldu âşık
İşkun dahı bünyâdı andan durur
İşk varâkı hem o dîvândan durur
Asl-ı hikmet ol bir güherden durur
Gevher aslı yine ol kândan durur
Ol güherden oldu bu cümle âlem
Ne kim vardur yir ü gök levh-i kalem
Yidi yıldız hem ol gevherden durur
Gevher aslı hem ol birden durur
Andan oldu Enbiyâ vü Evliyâ
Birlik olur karışacak su suya
Toprak aslı yine toprakdan durur
Cümle varlık hemân ol hâkdan durur
Ol güherün bir adı Mahmûd idi
Baht içinde tâli-i mesûd idi

Ol güher Âdem tonın ihtiyâr
Eyleyüben hem adem kıldı karar
Âdem'i gevhere sade f eyledi
Yani bü mülke müşerref eyledi" (Güzel, 1999a: 119-120)

Mesnevinin ilerleyen bölümlerinde güherin -nurun- adının "Muhammed" olduğu açıkça dile getirilir ve bu güherden cihanın, aklın, cennetin, kuşların, servi ve tuba ağaçlarının, özetle bütün dünyanın yaratıldığı söylenir:

"Ol gûherden oldı Muhammed cânı
Anun için tutdı cümle cihânı
Anun için oldı cihân gülistân
Ûd u sandal serv ü Tûbâ erguvân
Hûru cennet vahş u tuyûr akl u cân
Ol güherdür cümle nün aslı hemân
Cümle anun ışkına kıldı karâr
İhtiyâr oldur kamudan ihtiyâr
Bu-y-ıdı vasf u hâlüm söylerem
Ânı kim gördüm hikâyet eylerem" (Güzel, 1999a:121)

3. EVRENİN-DÜNYANIN SONU İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR

Ölüm bir hakikattir. Ölümün bu hakikati karşısında insanoğlu daima korkmuş, irkilmiş, ondan kurtulmanın, ölümsüz yaşamının hayallerini kurmuştur. Ölümsüzlüğü elde etmek amacıyla insanoğlunun hayallerini yansıtan en çok bilinen evrensel efsanevî-mitik unsur, "hayat suyu" ya da "ölümsüzlük suyu" denilen, Türk anlatı dünyasında daha çok "bengi su" ve "âb-ı hayat" kelimeleriyle karşılanan bu suyu aramaya çıkan İskender, Hızır ve İlyas'ın karanlıklar ülkesine varıp, Hızır ve İlyas'ın âb-ı hayatı bularak ölümsüzlüğe erişmeleri efsanesidir. İnsanın ölümden korkması ve ölümden kaçması bir sonuç vermeyecek olsa da, insanoğlu ölüme karşı olan korkusunu bu tarz anlatılarla avutmaya çalışmıştır.

İnsanoğlunun ölümden korkması, ölümden çekinmesi Türklerde ve Moğollarda da görülen bir psikolojidir. Ölüme karşı duyulan bu korku neticesinde Türkler ve Moğollar, ölümü doğrudan hatırlatan kelimeler karşısında korkup irkilerek, bu kelimeleri diğer toplumlara oranla daha az kullanırlar. Bu durumun bir sonucu olarak, eski Türkler "ölüm/ölmek" kavramının yerine, kelimeyi anlam yönünden karşılamak üzere, "kergek/gerek -gerekli olan anlamında. Çünkü ölüm insanın faniliğini ispatlamak için gereklidir.-, uçmak, sungur bolmak, bökmek" gibi kelimeler kullanmışlardır. Ölümün insanın başına gelmesinin sebepleri olarak ise, Tanrı buyruklarına karşı gelmek, tabuların çiğnenmesi, hakarete uğramış hakimlerin intikamı ve bunların sonucu olarak yaşam gücü olan "kut"un insandan alınması gösterilebilir. Nihayetinde insan bütün bu "düzene karşı" davranışlarından dolayı yaşamını yitirecek, ölecektir. Çünkü Roux'un da (2011: 262-264) aktardığı üzere "dünyaya gelen faniler için ebediyet yoktur."

Evren, insanoğlu için yaratıldığından, anlam ve değerini insanla birlikte kazanır. Zira makro-kozmos olan evrene yaklaşılmaya ve onu anlamaya çalışan insan, mikro-kozmostur. Evrenin insan ile olan bu bütünlüğü neticesinde, insanın ölümlü olması, evrenin de ölümlü olduğu sonucunu doğurur. Bu bağlamda, insan için ölüm "küçük kıyamet" iken, evrenin yok olması "büyük kıyamet"tir. Kıyamet kelimesinin anlamı ise sözlükte şu şekilde verilmiştir: "Tek tanrılı dinlerin inancına göre dünyanın sonu ve bütün ölümlerin dirilerek mahşerde toplanacağı zaman, hesap günü, kıyamet günü, mahşer günü" (Akalın vd., 2011: 1431).

Kıyamet anlayışı, dünyanın-evrenin bir sonu olduğu inancı eski Türklerde "Kalgançı Çak" terimi ile ifadesini bulmuştur. Kelime, anlam olarak "kalacak olan çağ" demektir. Bununla birlikte Türkler, daha sonraki devrilerde, kıyamet olayı için "Uluğ Kün" terimini de kullanacaklardır. Aynı zamanda kıyamet olayı için Ebu Hayyan, "Kitab el İdrak" adlı eserinde "Sağış Günü" terimini kullanır ki, bu terim, az önce kıyamet kelimesinin sözlük tanımında geçen "hesap günü"ne karşılık gelmektedir (Beydili, 2005: 184).

"Kalgançı çak"ın, "kalacak olan çağ" anlamında olması, mitik devrin zaman anlayışına işaret eder. Mitik devirde, her şeyin sürekli bir yaratılış

halinde olarak döngüsel seyir izlemesi, mitik devrin zaman anlayışına da yansımıştır. Mitik devir kişisi, sürekli, döngüsel bir seyir izleyen eylemler ve ritüellerde bulunur. Mitik devir kişisi için buradaki amaç, tarihi, dolayısıyla ölümü, Tanrı ve tanrılardan uzaklaşmayı reddeden olağanüstü anı devam ettirmektir. Tanrılardan ve onların emirlerinden uzaklaşarak tarihe düşen ve ölümlü hale gelen mitik devir kişisi, bu döngüsel zaman inancını bütün bir tarihi kapsayacak hale getirerek, dünyanın sonunda tekrar o altın çağa, başlangıcın mükemmeliğine, mutlak başlangıca, tarihsiz ana döneceği inancını taşır. Dolayısıyla döngüsel zaman anlayışı üzerine kurulan Türk mitolojisindeki "kalgançı çak" inancı, aslen bir sonu değil, yeni bir başlangıcı, yaratılışı, yeni bir düzeni işaret eder. Bu bağlamda "kalgançı çak" inancının temeli olan mitik zaman algısı "kaos>kozmos>kaos" şeklinde formüle edilebilir (Bayat, 2011: 124; Beydili, 2005: 203; Eliade, 2001: 69).

Orijinal kullanımıyla eski Türkler için kıyameti karşılayan "kalgançı çak" anlayışına göre, iyi Tanrı Bay Ülgen'i unutan insanoğlu gittikçe azacak, günahları açıkça işleyip günah işlemekten çekinmeyecek, fenalık ve kötülükler çoğalacaktır. Bu durumun sonunda iyi Tanrı Bay Ülgen insanlardan, dolayısıyla yeryüzünden uzaklaşacak, buna karşılık yeraltı/kötülük tanrısı Erlik yeryüzüne yaklaşacaktır. Önce Erlik'in yardımcısı olan Karaş yeryüzüne çıkacaktır. Yeryüzünde bulunan iyi tanrılar ile kötü tanrılar, insanları kazanmak amacıyla, birbirleriyle savaşacak, yeraltı/kötülük tanrıları Erlik, Kerey ve Karaş insanları karanlık dünyaya, iyilik tanrıları Ülgen, Maydere ve Mangdı-şire ise insanları iyiliğe, aydınlığa çekecektir. Her iki taraftan da ölenler olacak, en sonunda tek başına Bay Ülgen kalacaktır. Tek başına kalan Bay Ülgen bu sefer "ölüler kalkınız" diye seslenecek ve ölülerin hepsi dirilecektir (İnan, 2015: 24).

W. Radloff ve V. İ. Verbitskiy tarafından, Televüt ve Telengit'lere ait olmak üzere iki "kalgançı çak" tasviri tespit edilmiştir. Televüt'lere ait "kalgançı çak" tasviri şu şekilde anlatılmaktadır: "Kalgançı çak geldiği zaman gök demir, yer sarı bakır olur. Hanlar hanlara saldırır, uluslar birbirine kötülük düşünür, katı taşlar ufalır, sert ağaçlar kırılır. Kişi bir dirsek (arşın) kadar küçük olur. Başparmak kadar erkek olur. Erlerin dizgini kısa olur

(güçlülerin elinde oyuncak olurlar.) Ayak takımı bey olur. Baba çocuğunu, çocuk babasını tanımaz (saymaz.) Yaban soğanı pahalı olur, At başı kadar altına bir kap yemek verilmez. Ayakaltında altın bulunur onu alacak kimse bulunmaz" (İnan, 2015: 24).

Telengit'lere ait "kalgançı çak" tasviri ise daha detaylıdır:

"Kalgançı çak geldiği, kara yer ateşle kaplandığı zaman büyük hakan ata tanrı (kayra kaan ada kудay) kulaklarını tıkar, o çağda dünya bozulur; yer ve insan nesli mahvolur. Fitne ve fesat saçan gaddar rüzgâr insanları heyecanlandırır. Türe bozulur. Tepeler çalkalanır; demir üzeninin dibi delinir. Çuvaldızın deliği yırtılır. Ulus bozulur. Kara böcek (gibi insan) kanatlanır, gözlerine kan dolar; kara su kanla karışık akar yer uğuldar, dağlar sallanır, çukurlar-hendekler yıkılır, gök gürlür, kenarı açılır, deniz çalkalanır, dibi görünür, yerin altı üstüne gelir; yosunlar öğütülüp kül (toz) olur, gök sallanıp eteği açılır, deniz dalgalanıp dibi görünür; deniz dibinden dokuz parça taş çıkar, dokuz taş dokuz yerinden yarılr her taştan dokuz çemberli dokuz sandık çıkar, her sandıktan demir atlı dokuz kişi çıkar, bu kişilerden ikisi başkan olur. (...)" (İnan, 2015: 25).

"Kalgançı çak" anlayışını yansıtan bu tasvirlerle dikkat edildiğinde ilk göze çarpan husus, insanların ahlâken bozulmaya uğramasıdır. Zira evrenin sonunun yaklaşmasına sebep olan etmenlerden biri, "ahlâkın bozulması sonunda günahların dünyayı kaplaması"dır. Dolayısıyla kendini, evrenle bir bütün olarak gören insanın ahlâken bozulması, tabiat olaylarını da etkiler (Bayat, 2011: 130-132). Sonuç olarak, kıyametin kopması mikro-kozmostan (insan), makro-kozmosa (evren/dünya/tabiat) doğrudur. İkinci husus ise, insanların bozulmasına bağlı olarak gökyüzü (iyilik) ve yeraltı (kötülük) mücadelesidir. Bu mücadele ise Orhun Abideleri'nde kendini gösterir: "Yukarıdaki Gök aşağıya yıkılmadıkça ve aşağıdaki Yeryüzü yok olmadıkça, ey Türk halkı kim senin imparatorluğunu ve kurumlarını yok edebilirdi?" (Roux, 2011: 113)

Türklere ait kıyamet tasvirlerini veren "kalgançı çak" anlayışına dair bu tasvirler, Kur'an-ı Kerim'in Mürselât Suresinin hemen başında geçen kıyamet tasviriyle benzerlik gösterir:

- 7: "Ki size vaad olunan şey mutlaka gerçekleşecektir.
- 8: Yıldızların ışığı söndürüldüğünde;
- 9: Gök yarıldığında;
- 10: Dağlar sökülüp savrulduğunda;
- 11: Peygamberlere toplantı vakti bildirildiğinde;
- 12: Bütün bunlar hangi güne ertelenmiştir?
- 13: Ayırım gününe."

"Kalğançı çak" anlayışı ile Kur'an-ı Kerim'deki kıyamete dair benzerliklerden biri de "yeniden diriliş" üzerinedir. Türklere ait "kalğançı çak" tasvirini verdiğimiz ilk örnekte geçen, "Tek başına kalan Bay Ülgen bu sefer "ölüler kalkınız" diye seslenecek ve ölülerin hepsi dirilecektir." ifadesi ile Kur'an-ı Kerim'in Hac suresi 7. ayetinde geçen, "Kıyamet vakti şüphe yok ki gelip çatacaktır ve Allah kabirde yatanları diriltecektir." ifadesi "yeniden diriliş" teması etrafındaki benzerliğe örnektir.

Eski Türk kıyamet anlayışını yansıtan bu "kalğançı çak" tasvirleri, sürekliliğini koruyarak Anadolu'da da varlığını sürdürmüştür. Anadolu'nun yaşlı yörüklerinin inançlarına göre, kıyamet yaklaştığı zaman bina ve zina artacak, dağdakiler köylere, köydekiler şehirlere göçeceklerdir. Aynı zamanda insanların birbirine saygısının kalmaması, annelerin yerine kızların buyur etmesi, babaların yerine oğulların söz söylemesi de Anadolu'da büyük felaketlerin geleceğinin işareti olarak görülür (Beydili, 2005: 184-204). Anadolu'da kıyametin ve büyük felaketlerin sebebi olarak gösterilen bu inançlar, eski Türklerdeki "kalğançı çak" anlayış ve algısının devam ettiğinin açık bir göstergesidir.

"Kalğançı çak"ın meydana gelme sebeplerini "peygamber müjdelemesi" açısından ele alan Boratav (2012: 68), eski Türklerin sahip olduğu "kalğançı çak" anlayışının devam ettiğini gösteren bir örnek olarak 15. yüzyıla ait bir Muhammediye'yi verir. Boratav Muhammediye'de yer alan "kalğançı çak"ın meydana gelme sebeplerini iki grupta inceler. İlk grupta, "koyun ve kurdun bir biriyle anlaşması, kadınların hiç çocuk doğuramaması, binaların engellenemez şekilde artması ve sokakların kısaltılması" gibi

sebepler ele alınırken, ikinci grupta yer alan "kalgançı çak"ın meydana gelme sebepleri, hırsızlığın, şehvetin, azgınlığın artması, saygı ve öncelik kaidelerinin çiğnenmesi gibi insanlığın ahlâkî yönünün giderek bozulması üzerinedir.

Araştırmamızın ana kaynaklarından olan Vilâyetnâme'de, Hacı Bektâş'ın Bedahşan halkını Müslüman etmek için onların başına saldığı felaketler, "kalgançı çak" tasvirlerinde geçen sahneleri anımsatmaktadır:

"Hacı Bektâş, Hayder'i gönderdikten sonra mağarada kaldı. Kırk gün, orada çile çıkardı. Namaz kılıp dua ederek yarabbî dedi, **kâfirlerin aydın günlerini karart, kırk gün, güneş yüzün görmesinler**; umarım ki bu yüzden imâna gelirler. Hacı Bektâş'ın duası kabul oldu. **Kâfir illerini karanlık kapladı. Geceyle gündüzü seçemez oldular.** Halk, kâfir Beyine varıp bu halden şikâyet etti. Bey, ne kadar papas varsa çağırdı, siz dedi, benim nimetimle geçinen din ulularısınız. **Kırk gün oldu, güneş yüzünü göremiyoruz**, Türke akın edemiyoruz. **Ya bana gün yüzünü gösteriniz**, yahut da gözlerinizi çıkartırım. Papaslar, bu sözü duyunca ağlaşmaya başladılar. Bey, ağlamanın faydası yok, bu işe bir çare bulun dedi. Papasların sayısı üçbindi. Ancak içlerinde, gizli din tutan bir papas vardı. O, beyin yanına varıp aman verirsen dedi, sana doğru bir söz söyleyeyim; yedi yıldır bir yiğit hapistedir. Bir Eren, doğan şekline girip geldi, onu kurtardı. Hayder, babasını yanına gitti, o eren, mağarada kaldı. **Tanrıya dua edip kâfirlerin günlerini karart dedi. Tanrı, onun duasını kabul etti, bu karanlık ondan.**

(...) Papas, Hacı Bektaş'ın sözlerini Beye söyledi. Hepsi birden imâna geldi. Tanrı birdir, Muhammed elçisidir, padişahımız da Hacı Bektaş Hünkârdır dediler. Bunun üzerine Hacı bektâş'ın duasiyle gün doğdu, karanlık, ortadan kalktı. Fakat bir müddet sonra bir kısmı, bu Türk eri büyücü, büyü yapıyor da bize bu ejderhayı gösteriyor deyip dinlerinden döndüler. O sırada Bey, bir elçiyle Hacı Bektaş'a mal göndermişti. Hacı Bektaş, malı kabul etmedi, elçiyle Beye yolladı, **yağmur yağdırmıyacağım, ekin bitmesin** dedi. Gerçekten de **yağmur yağmamıya başladı. Ekinler bitmedi, kıtlık başladı.** Halk, tekrar Beye baş vurdu, Bey, eskiden beri gizli

din tutan ve Kasım adını alan papası çağırıldı. Hacı Bektaş'a gönderip aman diledi. Dinden dönenler de tekrar imana geldiler, mağara kapısına gidip yalvardılar. Hünkâr, suçlarını bağışladı, yağmur yağmaya başladı.

Az bir zaman sonra halkın bir kısmı, gene kâfir oldu. Hacı Bektaş'a büyücü dediler. Hacı Bektaş bunu işitip secde kıldı. Tanrıya yalvardı, **kâfirlerin odları, ocakları yanmaz oldu. Geceleri mumları da yanmıyordu.** Gene pişman oldular, imana geldiler. Hacı Bektaş'ın himmetiyle bu dertten de kurtuldular. Fakat bir müddet sonra gene tanrıyı inkâr ettiler. Bu sefer, Hacı Bektâş, **sularını gizledi. Çayları, ırmakları kurudu. Kuyu kazsalar bile su çıkmıyordu.** İmana geldiler, Hacı Bektâş'a yalvardılar. Hacı Bektâş, onları gene bağışladı. Çayları, ırmakları akmaya başladı. Suya kavuştular" (Gölpınarlı, 1995: 11-12).

Günümüzde Anadolu'da halk arasında "kalgançı çak"ın meydana geliş sebepleri, varlığını dini öğelerle harmanlanmış bir şekilde "kıyamet alameti" olarak devam ettirmiştir. Bu "kıyamet alametleri";

"Fuhuş ve zinanın artması,

Ulaşımın kısılması,

Toplu ölümlerin artması,

Arıların ölmesi,

Doğal afetlerin artması,

Korkunç ve ibretlik varlıkların meydana gelmesi" (Bayat, 2011: 139)

şeklinde sıralanabilir.

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde yer alan "cihânda kavganın çoğalması", "cihâni, şeytanın fitnesinin alması", "kalgançı çak" anlayışının "kıyamet alameti" dönüşümüne örnektir:

"Cihânda şimdi **gavga çoğalubdur**

Cihâni **fitne-i şeytân alubdur**" (Güzel, 1999a: 138).

Anadolu'da kıyamet alameti olarak varlığını sürdüren "kalgançı çak"ın meydana gelme sebeplerinden, "doğal afetlerin artması, korkunç ve ibretlik

varlıkların meydana gelmesi" unsurları, Telengit'lere ait "kalgançı çak" tasvirinde geçen "deniz dibinden dokuz parça taş çıkar, dokuz taş dokuz yerinden yarılr her taştan dokuz çemberli dokuz sandık çıkar, her sandıktan demir atlı dokuz kişi çıkar." ifadelerinin dönüşümüdür. Bu dönüşüm, dinî kaynaklarla da ilişkisi kurulan "Dabbetü'l-Arz" inancına işaret eder.

Sözlükte, "kıyâmet alâmetlerinden olmak üzere ortaya çıkacağı söylenen hayvanın adı" (Devellioğlu, 2012: 180) şeklinde verilen "Dabbetü'l-Arz" hayvan anlamıya Kur'an-ı Kerim'de de geçmektedir.¹⁴ Ancak Kur'an-ı Kerim'in Neml Suresinde geçen anlamıyla "Dabbetü'l-Arz" ise, bu sefer "insanlarla konuşan, yerden çıkan bir yaratıktır".¹⁵ Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'den hareketle İslâmî gelenek içinde kıyamet alameti olarak gösterilen "Dabbetü'l-Arz"ın, insanların Allah'ın emirlerini yerine getirmemeleri ve bozulmaları, hak dini değiştirmeleri sonucu ortaya çıkacağı dile getirilmekle beraber, aslında "Dabbetü'l-Arz", insanoğlunun bozulmasıyla dünyanın sonunun geldiğine, azap ve hesap verme döneminin yaklaştığına işaret sayılan ve insanları Allah'ın kullarına uymamakla itham edip uyarıcı bir habercidir" (Bayat, 2011: 148). İslâmî gelenek içinde "Dabbetü'l-Arz" için yapılan bu değerlendirme, "kalgançı çak"ın meydana gelme sebebi olarak gösterilen, insanın ahlâki-toplumsal yönden bozulmasını (Beydili, 2005: 203), kıyametin de kopma sebeplerinden biri olarak göstermiştir. Dolayısıyla eski kültürel kodlar varlığını, "Dabbetü'l-Arz" kavramı etrafında, dinî öğelerle iç içe geçmiş şekilde devam ettirmiştir.¹⁶

"Kalgançı çak" temelli bir unsur olan "Dabbetü'l-Arz" kavramı Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesinde de kullanılmıştır:

¹⁴ Sebe' Suresi, 14. Ayet: " Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimizde, öldüğünü ancak asâsını kemiren ağaç kurdu sayesinde anlamışlardı. Süleyman'ın cesedi yere yıkılınca ortaya çıktı ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı o aşağılayıcı eziyete katlanıp durmazlardı." Ayette Arapça olarak "Dabbet-ü'l-Arz" şeklinde geçen kavram, mealde "Hz. Süleyman'ın asâsını kemiren ağaç kurdu"dur.

¹⁵ Neml Suresi, 12. Ayet: "Söylenen (kıyamet) başlarına geldiği zaman, onlara yerden bir yaratık çıkarırız da insanların âyetlerimize kesin bir şekilde iman etmedikleri konusunda onlarla konuşur."

¹⁶ Neml Suresinin 12. ayeti her ne kadar, kökeni eskatoloji mitlerine dayanan, halk muhayyilesinde varlığını devam ettiren "Dabbetü'l-Arz"ın kıyamet alameti olduğuna delil gösterilmiş olsa da, bu yanlış bir görüştür. Çünkü ayette "yerden çıkan yaratık"tan bahsedilse bile, bu yaratığın insanlarla "konuştuğu zaman" önemlidir. Zira "yerden çıkan yaratığın" insanlarla konuştuğu zaman, kıyametin koptuğu, yani gerçekleştiği zamandır. Dolayısıyla "yerden çıkan yaratığın" bir kıyamet alameti olması durumu söz konusu değildir. Çünkü alamet, olacak olan bir şeyi haber eden, önceden bildiren bir işaret ve uyarıcıdır.

"Dânişmende varursam **Dabbetü'l-arz**

Câhil diyü halkı bir pula saymaz" (Güzel, 1999a: 138).

4. DİNÎ-EFSANEVÎ KİŞİLERLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR

4. 1. HIZIR

İslâm dininin kabulünden önce var olan bazı inançlar İslâm'ın kabulüyle birlikte halk muhayyilesinde özünü koruyarak, İslâmî bir şekil altında varlığını devam ettirmiştir. Türklerin eski inanç sistemlerinde bulunan ve İslâm dininin kabulüyle birlikte İslâmî bir renge bürünerek varlığını devam ettiren ve Türk halk inançları arasında önemli bir mevki işgal eden mitolojik unsurlardan biri de Hızır kültüdür.

Bu kültün oluşumunda özellikle Türklerin eski inanç sisteminde yer alan yardımcı/koruyucu ulu, yüce ruhlar, (Çetin, 2002: 32) varlıklarını İslâm'ın kabulünden sonra oluşan, özellikle tasavvuf merkezli bir anlatı dünyası oluşturan menâkıbnâme edebiyatı geleneği içerisinde sürdürmüştür.

İslâm dininin kabulünden önce temelleri iyelere (koruyucu ruhlar) dayanan Hızır inancı, bu bağlamda koruyucu, yardım edici, darda kalanların imdadına yetişen gibi olumlu yönleriyle öne çıkmıştır. Nitekim Bayat'ın da (2012: 142) belirttiği gibi "Türk mitolojisinde tek Tanrı anlayışı olmuş olsa da ruhlar kategorisi ağır basmaktadır. Nitekim koruyuculuk fonksiyonuyla bir başa alakalı olan ruhlar veya iyeler kültü, Türk mitolojisinin özgü bir karakteri olarak gözükmektedir."

İslâm'dan önceki Türk inancında koruyucu atalar kültü içinde yer alan "yol hamisi" İslâm'ın kabulü ile birlikte Hızır inancının koruyucu, yardımcı yönünü oluşturan temel inanç unsuru olmuştur. Konar-göçer bir toplum için yolun, yolda olmanın önemine bakılarak bu kültün Türk inanç dünyasında nasıl bir değere sahip olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Türklerin eski inanç dünyasında var olan bu "yol hamisi" ya da "yol tanrısı" İslâmiyet'ten sonra ortaya çıkan Hızır gibi talih, baht, saadet getirir. Boz atla dolaşır, darda kalanlara yardım eder ve insanlara mutluluk dağıtır (Bayat, 2012: 144-146).

"Ala atlug yol tenri men

"Alaca atlı 'yol tanrısıyım.

Yarın-kiçe eşür men

Gündüz-gece gezerim

Utru eki yılıg kişi ogln sokuşmuş. Karşıda iki çekingen insanoğlu ile rastlaşmış

Kişi korkmış	İnsan korkmuş.
Korkma, -timış	Korkma, demiş
Kut birgey men, -timış	Baht veririm, demiş.
Ança bilin:	Onu bilin:
Edgü ol."	İyidir o" (Bayat, 2012:146).

Bayat'ın görüşlerini destekler nitelikte Çetin de (2002: 32) Hızır'ın İslâm öncesi Türk inancında hangi adlarla anıldığını sıraladıktan sonra, hangi eylemleri yapmaya gücünün muktedir olduğunu ifade eder: "Ak-Koca, Kök-Koca, Ak Sakallı Gök Koca, Altın Sakallı Ay Koca, Ayaz Ata, Muz Ata, Ak Sarıklı gibi adlarla anılan ve ilahi bir kaynağa dayanan, çocuğu olmayanlara çocuk bahşeden, doğan çocuğa ad koyan, yardım bahşeden, çiftçilere bol mahsul veren, kısmet açan, yolculara yol gösteren olağanüstü fonksiyon, görünüm ve davranışlara sahip bu şahsiyetler Türk inanç, mit ve efsanelerinde, önemli yer tutmaktadırlar."

Hızır, Altay, Kazak, Karakalpak, Kırgız, Doğu Türkistan Türkleri arasında da var olan, halk arasında temiz insanlara yardım eden, onları kötülüklerden koruyan, onları darda bırakmayan kut iyesi "Kıdır" olarak anılır. Kıdır'ın sevdiği insanların, işi rast gider, talihi, bahtı açılır. Yani "Kıdır", yol hamisi/yol tanrısında olduğu gibi, insanlara, saadet, mutluluk getirir, onların talihini açar. Bu özelliklerinden dolayı "Kazak Türkleri arasında "Tanrı koldasın, Kıdır ondasın", "Kuday jarılgasın, Kıdır esirgesin", "Kıdır darısın, bak kalasın" gibi dualar" halk hafızasında varlığını sürdüren bu Hızır inancın önemli bir yansımasıdır (Çetin, 2002: 33).

Hızır inancının psikolojik bilinçaltı yönünü oluşturan ve "bir ihtiyaç sonucu ortaya çıkmış halk anlatmalarındaki yardımcı ruh arketipi"ni Jung, "ruh faktörünü simgeleyen kişi, çoğu kez yaşlı bir adamdır. Zaman zaman 'gerçek' bir ruh, yani ölmüş bir kişinin hayaleti, nadiren de, grotesk, cücemsi figürler ya da konuşan bilge hayvanlar bu roldedir" (Jung, akt. Duman, 2012: 197) ifadeleriyle tarif eder. Dolayısıyla Hızır inancının dinî bir temeli olmakla

birlikte, bu inancın psikolojik altyapısı da bu dinî özelliğin devam etmesinde bir nevi itici güç olmuştur.

Hızır'ın darda kalanların yardımına koşması, zor durumda kalanların bir kurtarıcı beklemeye meyilli psikolojik beklentilerini de yansıtmaya bakımından önemlidir. Bu bağlamda Hızır inancı bir nevi mesihanik bir karakter taşır. Nitekim Assmann'ın da (2015: 88-89) ifade ettiği gibi bir kurtarıcı bekleme, kurtarıcıya ihtiyaç duyma durumu sadece Yahudilik'teki Mesih anlayışında değil, bunun dışında, dünyanın her tarafında, "tipik olarak baskı ve sefalet durumlarında ortaya çıkarlar."

Bütün bu özellikleri neticesinde bakıldığında eski Türk inancında yer alan bu yardımcı ruh/yol tanrısının, İslâmî dönemde varlığını sürdüren, kendisine atfedilen bütün olağanüstü özelliklerinin yanında Hızır'ın iki temel özelliği bulunmaktadır:

a) "Kurtarıcılık, özellikle darda kalanlara, yolda zor durumda kalanlara yardım etmek anlamında kurtarıcılık fonksiyonu.

b) "Ölümsüzlük. Bu karakteristik özelliğiyle Hz. Hızır, İrk Bitig'deki Ala Atlı Yol Tanrısı veya Yol İyesi olmaktan daha yaygın bir kişiliğe sahip gözüktür" (Bayat, 2012: 151).

Hızır inancının İslâm'ın kabulünden sonra da devam etmesi, öncelikle İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in Kehf Suresine dayandırılmaktadır. Kehf Suresinde, Hz. Musa ile birlikte anılan, adı verilmeyen, kendisine Allah katından rahmet verilen ve ilim öğretilen bir kul olarak verilen şahsın Hızır olduğu görüşü halk arasında yaygındır.¹⁷

Kehf Suresinden alıntılanan ayetlerin içeriğine bakıldığında, eski Türk inancında yer alan yardımcı, koruyucu yol tanrısı/yol hamisinin ya da koruyucu ruhlar olan iyelerin, darda kalanların yardımına koşma, onlara yardım ederek talihli kılma gibi özellikleri ile hiçbir ilgisi, ilişkisi yoktur. Bu noktada Hızır inancı için mutasavvıflara, bazı hadisçilere, sufilere kaynaklık teşkil eden durum, Hz. Musa'nın yanında bulunan ilim sahibi ve Allah

¹⁷ Kehf Suresinde, Hz. Musa ile ismi verilmeyen 'kul' arasındaki kıssa, 60-82. ayetler arasında geçmektedir.

tarafından rahmete mazhar olmuş 'kul'un adının verilmemesi ve 'kul'un geleceğe dair bir ilim sahibi, yani ilm-i ledün (gayb bilgisi) sahibi olduğu yorumudur. Ocak *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü* (2012: 46) adlı eserinde, Kehf Suresinde adı verilmeyen 'kul'un Hızır adını taşıdığını bildiren kaynaklar olarak sahih hadis kitaplarında Hz. Muhammed'den aktarılan hadisler olduğunu söyleyerek, bu hadis kaynakları arasında *Sahihu'l Buhârî* ve *Sahihu Müslim Sünenu Ebî Dâvud*, *Sünenu't-Tirmizi* ve *el-Müstedrek* gibi eserleri gösterir.

Çalışmamızın ana kaynaklarından biri olan Vilâyetnâme'de de Hızır kültü sıkça karşımıza çıkmaktadır. Vilâyetnâme'de olduğu gibi "hemen her menâkıbnâmede, konu edilen velînin Hızır'la görüşme ve konuşmalarını, başından geçen olayları anlatan bir veya daha fazla menkabe mutlaka bulunur." (Ocak, 2012: 33). Bu durum İslâm öncesi inanç motiflerini içinde taşıyan Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleri -Vilâyetnâmeler- için daha belirgin bir özelliktir. Nitekim *Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâmesi* de Alevî-Bektaşî inanç ve öğretileri için bir kutsal kitap mahiyetindedir.

Vilâyetnâme'de Hızır kültürünün bulunduğu örneklerden önemli olanları şu şekildedir:

İlk örnekte, Saru Saltuk, kâfirlerin elinde olan Kalıgra kalesini almak için kaleye girer. Kaleyi koruyan yedi başlı bir ejderha bulunmaktadır. Ejderhayla mücadele eden Saru Saltuk'a ejderha belinden sarılır ve onu öyle sıkır ki Saru Saltuk kılıcını kullanmayı unutur ve Hızır'dan yardım ister:

"Kale, Lâzoğlanlarından bir kafir beğininde. Ansızın o kalede, yedi başlı bir ejderha belirmişti. Onun korkusundan beyle halk, kaleyi bırakıp uzak bir kaleye gitmişlerdi. Saru Saltuk, doğruca o ejderhanın üstüne vardı, bir nağra attı. Ejderha nefes aldı, kuyruğunu kımıldattı, bir kükredi. Saru Saltuk, eline ok, yay aldı, yedi başına birer ok attı. Ejderha can acısından Saru Saltuk'a, belinden sarıldı, sıktı. Saru Saltuk, yanındaki kılıcı unutmuştu. **Hızır**'ı çağırdı. O sıralarda Hünkâr, "Kızılca Halvet"te oturmuş, **Hızır** peygamberle sohbet ediyordu. Hacı Bektaş, Saru Saltuk çağırınca, **Hızır**'ım dedi, Saru Saltuk'u ejderha bunalttı, kılıcını unuttu, tez imdadına yetiş, kılıcını

hatırlat. **Hızır**, hemen kalktı, Kalıgra'ya vardı, mızrağıyla ejderhaya vurdu, mızrak, ejderhayı deldi, öte yanındaki kılıcı çekip başını kessene. Saru Saltuk ey **Hızır**'ım dedi, çağırdım erenler hakkıyçin kılıcım hatırımdan çıkmış, yoksa sana zahmet edip çağırmazdım. Tahta kılıcı çekip ejderhanın birer birer yedi başını da kesti, **Hızır**'la vedalaşıp yola düştü. **Hızır**'ın izi, hâlâ meydandadır" (Gölpınarlı, 1995: 46).

Vilâyetnâme'de yer alan, Hızır kişiliğine dair ikinci örnekte ise, Hızır ve Hacı Bektâş, Karadeniz'de ticaret yapan Kara Reis'in mallarını kurtarırlar. Ancak bu sefer bir abdalı aracı olarak kullanırlar:

"Bir reis vardı, adına, Kara Resi derlerdi. Karadeniz'de gemi işletirlerdi. O sırada gene gemisine buğday yüklemiş, açılmıştı. Tam denizin ortasında şiddetli bir yel esmeye başladı. Deniz köpürdü, dalgalandı. Geminin batmasına birşey kalmadı. Gemidekiler, ne yükleri varsa denize atıya koyuldular. Mallarından geçmişler, başlarının kurtulmasına razı olmuşlardı. Buğdayı da dökmeye kalktılar. Tam bu fikirdelerken bir de baktılar ki denizden, çırpçılak bir abdal çıkageldi, gemiye bindi, Kara Reis'in yanına oturdu.

Kara Reis, bu gelen abdalın, gerçek er olduğunu anladı. Elini öptü, gerçeğim dedi, himmet et, bu yoksullarını şu müşkülünden kurtar. Abdal, reisim dedi, gam yeme, beni sana erenler gönderdi. Buyurdu ki buğdayı denize döksünler, biz alırız, değeri neyse veririz. Bu söz üzerine buğdayı tamamiyle denize döktüler. Abdal, Resisin eline yapıştı, gel reisim dedi, seni erenlerin katına götüreyim, erenlerin safa-nazarını al, buğdayın da değeri ne ise alırsın.

Reis razı oldu. İki de denize daldılar. Denizin dibine varınca Reis gördü ki orda, öylesine yüce bir köşk yapılmış ki dille anlatılmasına imkân yok. Kasrın dışında büyük bir alan var. Dökülen buğdayın hepsi de oraya yığılmış, çeç yapılmış. Abdal köşke girdi. Köşkün içinde büyük bir sofraya çeşitli renklerde döşekler döşenmiş. Karşıda iki er oturmada. Yüzlerinin nuru, köşkün içini aydınlatmış. Abdal, ileri vardı, el öptü. O iki erin biri, safa geldiniz dedi, böyle bir yerde himmete erdiniz. Kara Reis, erenler dedi, size kim derler, adınız nedir, sizi nerede bulalım. Oturan erenlerin biri, bana dedi,

Hacı Bektaş Hünkâr derler, makamım Kırşehir yakınında Sulucakaraöyük'tür, istersen beni orada bulursun; bu aziz de **Hızır peygamberdir**. Derken Reis'e bir kese altın verdi, abdala emretti, abdal, Reisin elini aldı, gemisine çıkardı. Geminin başını Rûm ülkesine çevirdi, gemi yola düştü. Sağ-esen kurtuldu" (Gölpınarlı, 1995: 69-70).

Vilâyetnâme'de yer alan Hızır kültüne dair üçüncü örnekte ise, Hızır Karadeniz'de batmak üzere olan gemiyi kurtarmaya gider:

"Hünkâr'a, birgün, ikinci üstü, güzel yüzlü, tatlı sözlü, Alevî saçlı, yeşil elbiseli bir aziz geldi. Boz bir ata binmişti. Saru İsmail karşıladı, atını tuttu. O zat, teklifsizce doğru "Kızılca Halvet"e yöneldi. İçeri girdi. Saru İsmail, acaba bu atını tuttuğum er kim ola, şimdidek bunun gibi nurlu, yüzü güzel ve heybetli bir er görmedim diye düşünceye daldı. O sıralarda halifelerden biri geldi. İsmail, tut şu atı diye ona verdi, Kızılca Halvet'in kapısına vardı. Baktı ki o aziz, Hünkâr'ın karşısında oturmada. Tam bu esnada da Hünkâr, ne yapalım **Hızır'ım** diyordu, **Ulu Tanrı, seni bu işe koşmuş, Tanrı kullarını zordan kurtarman gerek; şimdidek Karadeniz'de bir gemi batmak üzere, seni çağırdılar**; sohbetine müştakız amma ne çare, tez dur, medetlerine eriş, Tanrı izin verirse gene müşerref oluruz.

Hızır peygamber, hemen kalktı, Saru İsmail, dışarıda atı tuttu. **Hızır**, dışarı çıkınca İsmail, baktı ki **Hızır** atını sıçrattığı gibi atı bir adımını Karaöyük'ün üstüne bastı, öbür adımda güneşle beraber dolundu, gözden kayboldu, yalnız karşıdan nalının parıltısı görüldü. Saru İsmail, vardı, gördüğünü anlattı, Erenler şahı dedi, bu giden aziz kimdir? Hünkâr, kardeşimiz **Hızır** peygamberdir. **Karadenizde bir gemi, batmak üzere, oraya imdada koştu**; onun yürüyüşü böyledir. Dedi. Saru ismail, **Hızır'**ı gördüğüne pek sevindi" (Gölpınarlı, 1995: 75).

Vilâyetnâme'den Hızır kültüne dair alıntıladığımız üç parça da konunun başında Hızır'ın temel özellikleri olarak üzerinde durduğumuz, zor zamanlarda kişilerin yardımına koşma, darda kalanlara yardım etme işlevlerini yansıtır. Zira örnek pasajlarda geçen "Ulu Tanrı, seni bu işe

koşmuş, Tanrı kullarını zordan kurtarman gerek; şimdicek Karadeniz'de bir gemi batmak üzere, seni çağırıyorlar." "Karadenizde bir gemi, batmak üzere, oraya imdada koştu." ifadeleri de Hızır kültünün bu özelliğini açık şekilde ifade eder.

Hızır kelimesinin kökeni olarak verilen "el-Hadır" kelimesi Arapça el-Ahdar (yeşil, yeşil dal veya yeşilliği çok olan yer) anlamına gelir. (...) "Ona el-Hadır denilmiştir; çünkü kuru yer üzerine oturduğunda altında otlar yeşerip dalgalanırdı" (Ocak, 2012: 58). Bu bağlamdan hareketle Hızır kelimesinin köken olarak yeşillığe dayanması ile "yeşil elbiseli bir aziz" ifadesi arasında anlam bakımından tamamlayıcı bir yön vardır. Yine aynı alıntının pasajında geçen "Karadeniz'de bir gemi batmak üzere, seni çağırıyorlar" ifadesi de Kehf Suresinin 71. ayetinde geçen "Bunun üzerine birlikte yürüdüler. Kıyıya ulaşmış gemiye bindikleri zaman o kul gemiyi deldi. Mûsâ, "İçindekileri boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın!" dedi." ifadeleriyle benzerlik taşıması bakımından dikkate değerdir. Yine Hızır kültünün eski Türk inancıyla olan bağlantısına, alıntılıdığımız pasajdan Hızır'ın boz bir ata binmesi örnek verilebilir. Çünkü İslâm öncesi Türk inancında yer alan ve Hızır kültünün temelini oluşturan yol tanrısı da "Ala atlug: Alaca (boz) atlıdır." (Bayat, 2012: 146).

Vilâyetnâme'den Hızır kültüne ilişkin vereceğimiz son örnekte ise, Hızır diğer örneklerde ele aldığımız ve gösterdiğimiz işlevlerinden farklı bir yapıdadır. Bu örnekte Hızır, Hacı Bektâş'ın Bahaeddin adlı bir bostancıyı derviş etmesini anlatan bir olayda karşımıza çıkmaktadır:

"Hacı Bektâş-ı Velî, çok zamanlar, **Hızır Peygamberle** buluşurdu. Birgün, Kayseri'nin yukarı taraflarında Saklan kalesi yakınlarında gene **Hızır'la** buluştu, bir bostana girdiler. Orada gezinirlerken baktılar ki ileride bir bostancı durmada. Hünkâr'ın, Rûm ülkesine geldiği mevsim, ilkbahar mevisimiydi, âlemin bezendiği zamandı. **Hızır'la** ol bostanda bir taş dibinde oturdular. Hünkâr, bostan dikene, kardeş dedi, bize bir kavun getir de yiyelim. Bostancı, Tanrı izin verirse bitsin, olsun da, beraberce yeriz dedi. Hünkâr, diktiğin yeri bir dolaş bakalım dedi, belki bitmiştir. Bostancı,

Sultanım dedi, ben diktiğim şeyi bilmez miyim? **Hızır Peygamber**, öyle deme erin sözünü kırma deyince bostancıya bir inanç geldi. Gitti, bostan ektiği yerlere bir baktı. Bir de ne görsün? Üç tane güzelim kavun burcu burcu kokmada. Hemen ikisini kopardı, getirip birini **Hızır Peygamberin** önünde, öbürünü Hünkârın önüne koydu. Sultanım dedi, ne olur, bu gece konuğum olsanız. Hızır Peygamberle Hünkâr, peki dediler, öyle olsun. Kalktılar, şehre doğru yürüdüler.

Bostancı, onlar gittikten sonra işine meşgul oldu amma kendisine de bir düşüncedir geldi. Öbür kavunu da gidip kopardı, derken hatırına yaptığı iş geldi, ne de gaflet ettim ben dedi, bostan dikilirken kavun bittiğini kim görmüştür? Şüphe yok ki bunlar, keramet sahibi, ne diye ellerine ayaklarına düşüp himmet almadım? Böylece hasret çekerek bir aşağı, bir yukarı gitti, aradı taradı, izleirni bile bulamadı. Bostan dikmekten vazgeçti, öbür kavunu alıp eve geldi.

Kapıdan girince baktı ki ikisi de evinde oturmada. Ulu tanrıya şükürler edip ayaklarına kapandı, üçüncü kavunu da önlerine koydu. Hünkâr, ileri gel dedi, bu kudret lokmasını kes de yiyelim; çünkü Horasan'da bu çeşit kudret lokması yememiştik. Meğer, evvelki kavunları da yememişler, alıp gelmişlermiş. Bostancı kavunları kesti, birazını karısına götürdü, kalanını erenlerle yedi. Tanrıya şükürden sonra kalktı, erenlerin karşısına geçti, el bağladı, lütfedin, himmet buyurun dedi. Hünkâr, erkân üzere Bostancıyı tıraş edip başındaki kisveti tekbirledi, icazet verip gözlerini, arkasını sıvadı, nasibini aldın dedi. **Hızır**'la beraber kalkıp gitti.

O bostancının adı Bahaeddin'di. Hünkâr'la buluştuktan sonra Kayeseri'de nice kerametleri görüldü. Bugüne kadar Bahaeddin Bostancı derler, mezarı Kayseri'dedir, fakat evlâdı, Sivrihisar yakınlarında Sakarya suyuna yakın bir yerdedir" (Gölpınarlı, 1995: 22-23).

Burada Hızır kişiliği, daha önce açıklamasını yaptığımız ve Vilâyetnâme'den de örneklerini verdiğimiz Hızır'da olduğu gibi, kurtarma, darda kalanlara yardım etme işlevlerini taşımaz. Hızır bu örnekte, daha çok Hacı Bektâş'ın yol arkadaşı işleviyle karşımıza çıkmaktadır.

4. 2. İSKENDER

Türk kültüründe, bu zamana kadar ortaya konan, özellikle eski Türk edebiyatına ait sözlü ve yazılı hemen hemen her üründe karşımıza çıkan iki İskender bulunmaktadır. Bunlardan ilki, İskender-i Zülkarneyn iken, ikincisi İskender-i Yunanî'dir. Yaşadıkları bölge, başarıları, yaşamları birbirine çok benzeyen bu efsanevî iki kişi, her ne kadar bu zamana değin tarih, tefsir, edebiyat gibi kaynaklarda aynı kişiler olarak gösterilmişse de, aslında bunlar birbirinden tamamen ayrı, farklı kişilerdir. Biri Makedon kralı olarak M.Ö. 356-323 yılları arasında yaşamış bir hükümdarken, diğeri Kur'an-ı Kerim'in Kehf Suresinde hakkında bilgi verildiğine inanılan ve anlatılarda Hızır'a yoldaş olduğu söylenen Zülkarneyn'dir.

Türk kültüründe yer edinen, sözlü ve yazılı edebi eserlerde yer alan Zülkarneyn'in gerçek adına dair farklı görüşler vardır. Abdullah İbn Dahhak, Merzubdan İbn Merduyye el-Yunanî, Yuyan b. Yafes gibi adların, Zülkarneyn'in gerçek adı olabileceği düşünülür.

Kur'an-ı Kerim'de Zülkarneyn olarak geçtiğine inanılan İskender, Türk kültürünün ortaya koyduğu eserlerde "Ayine-i İskender" kavramıyla, Yec'üc ve Me'cüc kavmi üzerine sed yapmasıyla birlikte ele alındığı gibi, en çok Hızır'la birlikte zulümâta (karanlık ülkesi) gidip âb-ı hayatı araması, ancak âb-ı hayattan nasiplenememesi yönüyle ele alınır (Pala, 2009: 236-237).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâme'sinde de İskender, Hızır'la birlikte aramaya çıktığı âb-ı hayat (hayat suyu) kavramı bağlamında ele alınmıştır:

"Sikender (dür) ki cihânı Kâf-ber-Kâf

Tutub hükmüne sürerdi yasagı

Girüb zulmetde ister âb-ı hayvân

Tolu zehr ile sundılar bayagı" (Güzel, 1999a:126).

4. 3. BATTAL GAZİ (SEYYİD GAZİ)

Kaynaklarda ve halkın muhayyilesinde tarihî kişiliği ile menkıbevî kişiliği karışık bir halde bulunan Battal Gazi, Orta Asya'dan Endülüs'e kadar bütün Müslüman milletlerin ortak değeri ve efsanevi bir kahramanıdır.

Battal Gazi çeşitli kaynaklarda, tarihî ve menkıbevî kişiliği sürekli iç içe karışık bir şekilde ele alınmış ve anlatılmıştır. Hemen hemen tüm kaynaklar "Battal" kelimesinin, Battal Gazi'nin lakabı ve asıl adının da "Abdullah" olduğu yönünde ortak görüş bildirir. Bununla birlikte yine aynı kaynaklar Battal Gazi için "Ebû Yahya, Ebû Hüseyin veya Ebû Muhammed" gibi isimler zikrederken, babası için "Hüseyin", "Ömer" yahut "Amr" gibi farklı isimler zikrederler.

Battal Gazi'nin Türk kaynaklarında verilen menkıbevî kişiliği, Arap vekâynâmelerinde çizilen Battal Gazi kişiliğiyle oldukça benzerdir. Arap kaynaklarında geçen Battal Gazi, Hıristiyanların çok korktuğu bir kahramandır. Anneler de çocuklarını onunla korkuturlar ve onun kim olduğunu göstermek için de kiliselerinde resmini bulundururlar. Battal Gazi kiliselere, manastırlara saldırır. Ele geçirmek istediği kale veya şehri bazen kılıçla bazen de zekâsını kullanarak fetheder. Arap kaynaklarında çizilen bu Battal Gazi tablosu Türk edebiyatında bulunan *Battalnâme*'ye uygun düşer.

Battal Gazi'nin bu menkıbeviî kişiliği, Anadolu Türkleri arasında da kendini belli eder. Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkler, aslen Arap bir kumandan olan bu askeri, bir Türk alpi olarak düşünmüş ve *Battalnâme*'yi de bu düşünceyle oluşturmuşlardır. Battal Gazi'nin Anadolu'da yaşayan Türkler arasında bu kadar sevilerek bir Türk alpi olarak düşünülüp benimsenmesinde, eski bir Bizans manastırının yanında bulunan ve şehit düştüğü yer olan mezarının, I. Alâeddin Keykubad'ın annesinin gördüğü bir rüya neticesinde keşfedilmesinin önemli bir payı vardır (Ocak, 1992: 204-205).

Araştırmamızda, ana kaynaklarımızdan biri olan Vilâyetnâme'de, Battal Gazi, "Seyyid Gazi" olarak geçmekle birlikte, mezarı bağlamında gösterilen kerametlerle ele alınır. Battal Gazi'nin mezarı bağlamında Vilâyetnâme'de ele alındığı ilk örnek şu şekildedir:

Hacı Bektâş, bir gün, Battal Gazi'nin mezarını ziyaret etmek ister. Battal Gazi'nin mezarının yeri ise Sultan Alâeddin'in annesinin rüyasında görmesiyle bulunmuştur. Hacı Bektâş da Battal Gazi'nin mezarını ziyaret etmeye niyetlenince, mezarın Battal Gazi'ye ait olup olmadığı konusunda şüphesi olanların da şüphesi kalmamıştır:

"Hacı Bektaş, Seyyid Gazi'nin mezarını ziyarete niyet etti. **Seyyid Gazi**'nin mezarı, bir vakitler belirsizdi. Sonradan Sultan Alâeddin'in anası, rüyasında gördü. Gördüğü yere büyük bir türbe yaptırdı, bu suretle mamur oldu. Hünkâr, yalnızca Sulucakaraöyük'ten yola çıktı. Yapılan türbenin, Seyyid Gazi'nin mezarı üstüne yapılıp yapılmadığı hakkında şüphe edenlerin, artık şüphesi kalmadı" (Gölpınarlı, 1995: 70).

Henüz Battal Gazi'nin mezarına varmayan Hacı Bektâş, yolda bir muhibin evine konuk olur, muhib Hacı Bektâş'a teslim olur ve Hacı Bektâş, muhibin evinden ayrılırken ona, başındaki tacı, belindeki kemeri ve ayağının başparmaklarını hediye olarak bırakır, yola devam eder.

Bacı iline varan Hacı Bektâş'a bir muhib daha teslim olur. Bu muhibin bir sürü koyunu, kuzusu vardır. Bu kuzuların hepsini, Hacı Bektâş'a olan sevgisinden dolayı keser. Muhib Hacı Bektâş'a "kuzu da nedir, canım yoluna kurban olsun." Deyince bu söz Hacı Bektâş'ın hoşuna gider. Ve Hacı Bektâş, iki rekat namaz kılıp Allah'a dua ettikten sonra, keramet göstererek kuzuları diriltir. Bu olay üzerine de kuzularını Hacı Bektâş için kesen dervişin adı Kuzukıran olmuş, soyundan gelenlere de Kuzukıranogulları denmiştir.

Kuzukıran dervişten ayrılan Hacı Bektâş, yola devam eder ve Battal Gazi'nin mezarına yaklaşır. Orada bulunan bir pınar yaklaşıncaya, Hacı Bektâş'ı hem zahir hem batın erenleri karşılarlar:

"Hünkâr, Kuzukıran'la vedalaşıp yola revân oldu. **Seyyid Gazi**'nin mezarına yaklaştı. Orda bir pınar vardı, adına (Ak) pınar derlerdi. Orda, bâtın erenleri, Hünkârı karşıladılar, hoş geldin, kadem getirdin, gelişin kutlu olsun dediler. Mezarı bekleyen zâhir erenleri de karşı çıktılar, merhabalaştılar, Hünkâr'ı ağırladılar.

Hünkâr, mezara gelince, orda olan erenlerin rivayeti şöyledir ki Esselâmü aleyküm suyum başı dedi. **Seyyid**'in kutlu mezarından aleykümesselâm ilim, şehrim diye cevap geldi. Derken Hünkâr, kıyısı, ucu olmayan bir deniz oldu. **Seyyid**'in mezarı, o denizin içinde bir kabak gibi yüzmeye başladı. Sonra gene Hünkâr da, **Seyyid**'in mezarı da eski haline geldi.

Derken bu sefer **Seyyid Gazi**'nin mezarı, ucu bucağı görünmeyen bir deniz oldu, Hünkâr, o denizde bir gemi haline geldi, yüzdü, yürüdü. Biraz sonra Hünkâr da, **Seyyid**'in mezarı da gene gerisin geriye eski haline döndü.

Hünkâr, **Seyyid**'in mezarının kapısında bir taşı ısırdı. O taş, hâla orda durur. Bir müddet sonra Hünkâr, ordan kalkıp Sulucakaraöyük'e geldi, devletle karar etti. Fakat tacı, paşmakları, kemerleri, orda kaldı, hâlâ da ordadır" (Gölpınarlı, 1995: 71).

Vilâyetnâme'de Battal Gazi ile ilgili ikinci örnekte, Battal Gazi, Hacı Bektâş'ın halifelerinden Hacım Sultan ve dervişleri Bekce ve Habib Hacı etrafında, yine mezarı bağlamında gösterilen kerametlerle işlenmiştir.

Hacı Bektâş, halifelerinden Hacım Sultan'a Susuz'u yurt olarak verir. Hacı Bektâş öldükten sonra Susuz'a gidip yerleşen Hacım Sultan'a Burhan adlı bir derviş muhib olur. Bu sırada da Susuz'un erenlerinden olan Bekce ve Habib dervişler hacılar bayramı için kurbanlıklar toplamışlardır ve **Seyyid Gazi**'nin mezarına gitmek için yola düşerler:

"Kolu Açık Hacım Sultan, Susuz denen yere gelip yerleşince birisi geldi, kendisine derviş odu. Adı, Burhan'dı. Hacım, daima onunla beraber gezer dolaşırdı. Bir de merkepleri vardı. O vakitler, o ilin erenlerinden Bekce ve Habib Hacım, birçok kurban devşirmişler, hacılar bayramındaki topluluk için **Seyyid Gazi**'nin mezarına niyetlenip yolu düşmüşlerdi" (Gölpınarlı, 1995: 82).

Bu yolculuk sırasında Habib ve Bekce dervişler Banaz ırmağının taşkın olduğu görürler ve karşıya geçemezler. Bu durum Hacım Sultan'a malum olur. Bunun üzerine Hacım Sultan Habib ve Bekce dervişlere yardım

etmek için Burhan Abdal'la onların yanına gelir, suyun yatağını gösterdiği kerametlere değiştirir ve onların yolunu açar. Bunu gören Habib ve Bekce hacılar Hacım Sultan'dan, Seyyid Gazi'nin mezarına birlikte gitmeyi isterler. Mezara doğru yola çıktıktan bir müddet sonra, Bolduk çayırına vardıklarında, Battal Gazi, Hacım Sultan'a sığın (geyik) donunda görünür:

"Bekce ve Habib Hacı, Hacım Sultan'ın bu kerametini görünce özür dilediler, nasıl kuvvetli bir er olduğunu anladılar. **Seyyid Gazi** ziyaretine beraber gitmeyi niyaz ettiler. Hacım, nefeslerini kırmayıp kabul etti. Beraberce yola revan oldular. Hacım Sultan, yanında Burhan Abdal'la bir derviş daha vardı. **Seyid**'in mezarına yakın Bolduk çayırına vardıkları gibi **Seyyid**'in ruhu, bunları karşıladı, Hacım Sultan hallendi, coştı. Erenler, bu ne hal deyince **Seyyid Gazi**'nin ruhu, karşı çıktı bize dedi. Ya biz görmedik dediler; Yazıya bakın, bu giden nedir dedi, baktılar, yazıda bir sığın gidiyor. Onu gördükleri anda birdenbire kayboluverdi" (Gölpınarlı, 1995: 83).

Seyyid Gazi'nin ruhunu sığın (geyik) olarak gördükten sonra Hacım Sultan, Seyyid Gazi tekkesine bir haberci gönderir. Bulunduğu yerde de halkı toplar, ziyafet verir, semâ-safa eder:

"Hacım Sultan, bundan sonra **Seyyid Gazi** tekkesine bir haberci gönderdi. Kendisi orada, il halkını topladı, bir ziyafet verdi. Semâ-safa oldu. O zamanlar, **Seyyid** dergâhında İbrahim adlı bir şeyh vardı. Keşkek yendi, bayram geldi, bu zamanda bu ne iş dedi" (Gölpınarlı, 1995: 83).

Sohbet ve ziyafet bittikten sonra tekrar Seyyid Gazi mezarına doğru yola devam eden Hacım Sultan, yolda bir toplulukla birlikte iki kadın görür ve onların da Seyyid Gazi türbesine ziyarete gittiklerini öğrenir:

"Hacım Sultan, halka ziyafet çektikten sonra dua-senâ oldu, sohbet tamama erdi. Baktılar ki bir nice kimseler, iki bacı hatunla geçip giderler. Hacım Sultan, bunlara, nereye gidiyorsunuz diye sordu. Onlar, muradımız var, **Seyyid Gazi** dergâhına gidiyoruz dediler" (Gölpınarlı, 1995: 83).

Daha sonra Hacım Sultan'ın Seyyid Gazi türbesine gönderdiği adam geri gelir. Seyyid Gazi mezarının şeyhi, Hacım Sultan ve yanındakiler için iyi sözler sarf etmemiştir. Ancak Hacım Sultan'ın gönderdiği adam bu sözleri söylemeye utanır. Hacım Sultan da adamın doğru haber getirmediğini söyleyerek, ona beddua eder:

"**Seyyid Gazi** tekkesine gönderdiği adam geri geldi, şeyhin sözlerini söylemeye utandı, safa geldin, kadem getirdin diyorlar dedi. Hazı Sultan, soğru demedin, yüzün ardına dönsün dedi, hemen adamın yüzü, ardına döndü, ertesi gün de öldü gitti" (Gölpınarlı, 1995: 84).

Bundan sonra sema ederek yola devam eden Hacım Sultan, yanındaki dervişlerle birlikte Seyyid Gazi'nin mezarına varır. Mezara vardıklarında ikinci vaktidir ve Seyyid Gazi'nin mezarında da sema edilmektedir. Bu sırada semaya devam eden Hacım Sultan'ın eteklerinin değdiği dervişler ölür:

"Hacım sultan, bir kudüm çalın, sema' edin, **Seyyid**'in dergâhına gidelim dedi. Kudimler çalındı, sema' başladı. Böylece **Seyyid**'in dergâhına vardılar. Vakit, ikindiydi. **Seyyid** dergâhında da sema' ediliyordu. Hacım Sultan, çarh urarak semâ'a girdi, etekleri hangi dervişe dokunduysa o derviş düştü, öldü, böylece on yedi kişinin öldüğünü söylediler" (Gölpınarlı, 1995: 84).

Bu durumu gören Seyyid Gazi mezarının şeyhi Kara İbrahim, çok kızar ve Hacım Sultan'ın topluluğundaki bütün demirden eşyaları tandıra attırır. Tandırda eriyip giden eşyaları, Hacım Sultan, Burhan Abdal'dan kızgın tandırın içine girerek çıkarmasını ister. Burhan Abdal da Hacım Sultan'ın bu isteği üzerine eşyaları çıkarır, tandırın içinde semaya başlar ve sema ile ateşi söndürür:

"**Seyyid Gazi** tekkesi şeyhi Kara İbrahim, bu hali görünce kızdı. Hacım Sultan'ın topluluğunda ne kadar demir âleti varsa emretti, bir tandıra attılar. Hepsi kızdı, mum gibi eridi. Hacım, Burhan Abdal'a baktı, gir Burhan'ım dedi. O dervişlerin çeyizlerini çıkar. Burhan Abdal, besmeleyle o

kızgın tandıra girdi, âletleri birer-birer dışarıya çıkardı. Tandırın içinde semâ'a başladı, öylesine semâ etti ki ateşi söndürdü" (Gölpınarlı, 1995: 84).

Araştırmamızın ana kaynaklarından bir diğeri olan Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde de Battal Gazi'den, giydiğine inanılan bir çizme bağlamında bahsedilir. Battal Gazi'nin giydiğine inanılan bu çizme, Kaygusuz Abdal ile dervişlerinin Mısır'da bina ettikleri "Kasrül-ayn"ın kubbesine asılmıştır:

"(...) Teymür münakkaş kanatlı on iki dâne tolap var. İçinde, cümle müzeyyen vü (müzehheb) vü minakkaş ve (bir) kiler tamı karâr üzerinde teymür zinciriyle asılı kandîlleri yanar. Dahı Sultân **Seyyid Bâttâl Gâzî**'nün bir ayak çizmesi (var). Ol dahı zencîr ile asılı. Ululığı şeyledür kim, bir kişi ol çizmenün içine girse sıgar. Ve bir balık bedeni var Nil deryâsından çıktığı zamânıyla ta'accüb için ânı dahı asakomışlar. Ol kandilün mukâbelesinde kubbenün orta yirinde bir beyaz mermer (taş, amûd dikilmişdür. Anun dibinde) taşdan taşar misâlinde çep-çevre yonulmuş, içinde anun altı dâne balık yazılmış bulâd kalemle ve üstâdâne kazılmış" (Güzel, 1999a: 113-114).

5. DOĞA İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR

5. 1. ATEŞ

İnsanın varoluş sürecinde, hayata ve doğaya hakim olma mücadelesinde önemli bir yere sahip olan ateş, tarih içindeki bu önemli fonksiyonu nedeniyle birçok kültürde daima saygı gösterilen, yüceltilen ve kutsanan bir unsur olmuştur.

Türklerde ateşin kutsallığı ve ona verilen önem ile ilgili olarak anlatılan olay, yaratılışın ilk zamanlarında ot ve meyve yiyerek yaşamını sürdüren insanların, kışı geçirmek için erzak olarak topladıkları meyve ve sebzelerine musallat olan hayvanları kovalamaları ve hayvanların bu durumu Ülgen'e şikâyet etmesi, Ülgen'in bu şikâyet üzerine "Hayvanlar ot yesinler. Kişi onların etini yesin, derilerinden elbise yapsın" şeklindedir. (İnan, 2015: 66).

Etin yenilmesine dair emir Ülgen tarafından verilince, sebze ve meyve için ateş aramayan insanlar, et için ateşe ihtiyaç duyarlar. Bu durum

neticesinde ateşin öncelikli olarak insan yaşamına girişi ve bu sırada kazandığı önemi insanın yaşamını idame ettirmesindedir denilebilir.

Ateşin insan hayatını idame ettirmesine yönelik bu özelliğinden dolayı, ateş Tanrı Ülgen'in katından olmasıyla birlikte bir kutsallık ve saygınlığı içinde taşır. Nitekim Ülgen: "bu ateş atamın kudretinden taşınmış ateştir." demiştir (İnan, 2015: 66).

Çeşitli Türk topluluklarında da ateş kutsallığını, az önce bahsettiğimiz Tanrı Ülgen katından gelmesiyle sağlamıştır. Altaylar da ateşe söyledikleri dualarda "güneş ve aydan ayrılmışsın diyerek" ateşin gökselliğine, dolayısıyla aşkınlığına vurgu yapmışlardır. Bununla birlikte Altay ve Yakut Türklerinde ancak çakmak taşından elde edilen ateş kutsal sayılmış, kibritle yakılan ateşe kutsallık atfedilmemiştir (İnan, 2015: 66-67).

Eski Türklerde ateşin kutsallığına bağlı olarak, ateşe bakıp kehanette bulunmak, ateşe kurban sunmak, ateşin rengine bakarak o yılın mahsulünün nasıl olacağını tahmin etmek, ateşe bakarak fal açmak gibi çok çeşitli inanç ve ritüeller bulunmaktadır. Ateşle ilgili bu saydığımız inançlar dışında günümüzde hâlâ inanç olarak varlığını sürdüren, ateşin arındırıcı özelliği ve ele aldığımız menâkıbnâmlerde de örneğini gördüğümüz ateşe hükmetme, onu kontrol altına alma özelliği dikkati çekmektedir. Eski Türklerle ait ateşle ilgili inanç ve ritüellerin benzerleri semavi dinlerden Yahudilikte de görülmektedir. Özellikle ateşe kurban sunma ile ateşin temizleyici fonksiyonuna Yahudilerin kutsal kitaplarında geçen metinlerde de rastlanmaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2012: 86-89).

Tekrar eski Türklerde ateşle ilgili inanca ve ritüellere geldiğimizde, ateşin arındırıcı işlevi Şamanist inanç köklerine kadar dayanmaktadır. Zira Şamanist inanca göre ateş her şeyi temizler, arındırır, kötü ruhları kovar. "Türk mitolojik görüşlerine göre ateş, iyi ruhların yanında yer almakta ve kötü ruhlara karşı durmaktadır" (Bayat, 2012: 126). Ateşin bu arındırma özelliğinin arkasında bulunan saiki J. Paul Roux (2011: 233) şu sözlerle ifade eder: "Yabancı, konumu dolayısıyla bir şey bilmemesi ve kolayca hata işleyebilmesi nedeniyle saf olmayana karşı duyulan sürekli korku ve bulaşma tehlikesi karşısında duyulan çekingenlik, devamlı olarak arınma işlemlerini

gerekli kılar. En azından, yası olan kimselerin, mezarlıktan gelenlerin ve kampa giren yolcuların veya eşyaların arındırılması gerekir." Bu ifadelere bağlı olarak Roux (2011: 233) Bizans elçisi Zemarque'ı, Türkler kendilerine elçi olarak geldiğinde başına gelebilecek felaketleri önlemek, belaları ondan uzaklaştırmak için onu ateşin etrafında döndürmeleri örneğini verir. Yine Batu sarayına giden Plan Carpin'den de iki ateş arasından geçmesi istenerek ona, "bu ateşlerin arasından büyük bir huzurla geçiniz, çünkü bunu sadece efendimize karşı herhangi kötü bir emeliniz olmasına veya zehir getirmeniz olasılığına karşı yapmaktayız: bu durumda, ateş her türlü kötülüğü ortadan kaldırmaktadır." denerek ateşin temizleyici özelliğinden bahsedilmiştir. Ateşin arındırıcı özelliğine İnan da (2015: 68) dikkat çekerek, ateşin bu özelliğinin Moğollarda da görüldüğünü dile getirir. Moğollar da saraylarına gelen elçilerde bulunabilecek kötü ruhları kovmak için, onları ateşlerin arasından geçirmişlerdir.

Ateşin temizleyici özelliği İslâm'ın kabulünden sonra da Türklerde devam etmiştir. Başkurtlar ve Kazaklar, yağlı bir parçayı ateşle yakıp tutuşturup hastanın etrafında döndürerek "alas, alas" derler. Bu eyleme "alaslama" denilir. Bu inanç ve bu inancın ifadesi olan "alaslama" Anadolu Türkçesine "alazlama" olarak geçmiştir, anlamı da ateşte temizlemedir (İnan, 2015: 68). Ateşin arındırıcı gücü hakkında bilgi veren Boratav (2012: 34) ise onun bu özelliğini Anadolu coğrafyasında sürdürdüğünü dile getirir. Ateşin arındırıcı gücüne dair ritüele "Betlem Bayramı" denilen gelenekte rastlanır. "Bu gelenek, son zamanlara kadar Hristiyan Paskalya Bayramında daha çok çocuklar, genç kızlar ve kadınlar tarafından uygulanırdı. Katılımcılar ardıc ağacı dallarıyla -veya eski minderlerle- tutuşturulan büyük bir ateşin üzerinden atlardı: bu eylem, tüm yıl boyunca hastalıklardan korunmayı sağlardı." Hristiyanlıktaki bu özelliğiyle ateş, günümüzde Nevruz Bayramı kutlamalarında gerçekleştirilen ateşin üzerinden atlayarak günahlardan kurtulma, temizlenme ritüeliyle aynılık gösterir.

Ateş kültü ile birlikte ele alınan önemli bir kült de ocak kültürüdür. Bu iki kültürün her ikisi de birbirini tamamlayan niteliktedir. Ateş kültü, ocak ateşi ile ilgili geleneklere, uygulamalara dayanır. Bu ilişki öncelikle dil alanında

kendini belli eder. "Ocak" sözcüğü "ateş"ten türetilmiştir. Ocak evin ya da eski Türklerde otağın, çadırın en saygın yeri olarak görülür ve aynı zamanda soyun devamı anlamını içinde barındırır (Boratav, 2012: 35). Bu sebeple Türkler arasında "Ocağı yanmak" ifadesi ailenin, soyun devamına dair bir anlam içerirken, "ocağı sönsün" ya da "ocağı batsın", "ocağına incir ağacı dikmek" gibi deyimler de ailenin, soyun sona ermesine, son bulmasına yönelik beddua anlamı taşır. Bu bağlamda ocak-ateş kültürünün ailenin soyunun yürümesiyle olan bağına örnek olarak "Altay Türklerinde, komşular yeni gelinin evine odun veya yakacak getiriyorlar ve ocağa yerleştirerek, ocağın hiçbir zaman sönmeyin diye dua ediyorlardı." (Ögel, 2014b: 640-641) ifadeleri verilebilir. Yine Türk kültüründe önemli bir yere sahip, Türk kültür ve geleneğinin milli özelliklerini bir bütün halinde yansıtan Dede Korkut Hikâyelerinde de ocak kültürüne dair örneklere rastlanır:

"Yağız al atlı Kazan'ı tutun
Pazusundan ak ellerini bağlayın
Birdenbire güzel başını kesin
Alca kanını yeryüzüne dökün
Oğlu ile ikisini bir yerde öldürün
Ocağını söndürün diye söyleştiler" (Ergin, 2005: 104).

Ocak kültürünün Türk kültüründe sahip olduğu bu değer ve saygınlık Vilâyetnâme'de de ele alınır:

"(...)Hizmetçisine inanamayıp kendisi maşrapayı aldı, pınara gitti, kabı birkaç kere yıkadıktan sonra suyla doldurdu, getirip Hünkâr'ın önüne koydu. Hünkâr, suyu avucuna döktü, yine su, kıpkızıl kan kesilmişti. Nureddin Hoca, bunu görünce büyüye yordu, derviş dedi, kalk, gönlün nereyi isterse oraya git; seni bir daha buralarda görürsem **ocağımı yıkarım**" (Gölpınarlı, 1995: 29-30).

Aile ocağının önem kazanması, o ocakta yanan ateşe kurban sunulması ile ilişkisi, o ateşte ecdat ruhlarının var olduğuna dair inanca bağlıdır. Böylece ateş kültü ve ocak kültü saygınlığını atalar kültürüne olan

bağlılığından alır. Bu yönüyle ocak -özelde aileyi- birleştirici, bütünleştirici bir özellik taşır (Bayat, 2012: 122). Bununla birlikte İslâm'ın kabulünden sonra da ocak-ateş kültürünün bu kutsallığı Türk kültüründe devam etmiş, ateş ve ocağın Allah'ın nuru olduğuna veya ocakta meleklerin yaşadığına inanılmıştır (Kumartaşlıoğlu, 2012: 429).

Ocağın geniş anlamda bütünleştirici boyutu, evrenle olan sembolik ilişkisine bağlıdır. Evin ortasında bulunan ocak güneşle bağlantılı şekilde gökyüzü ile yeryüzünü birbirine bağlayarak kozmik bir bütünlük sağlar. Aynı zamanda evin ortasında bulunan ocak, aileyi bir arada tutan o evin ve ailenin merkezi iken, ocağın evrendeki karşılığı olarak güneş gösterilir (Bayat, 2012: 128).

Bu anlayışın bir örneği de Vilâyetnâme'de görülmektedir.

Vilâyetnâme'de, Hoca Ahmed-i Yesevî'ye, Hz. Muhammed'en geldiği söylenen elifi taç, hırka, çerağ, sofrası, âlem ve seccadeyi, Ahmed-i Yesevî'nin dervişleri kendisine sorunca, Hoca Ahmed-i Yesevî onların sahibinin olduğunu, zamanı gelince gelip alacağını söyler. Belli bir süre sonra, halifeler, hep birlikte toplanıp, Ahmed-i Yesevî'den elifi taç, hırka, çerağ, sofrası, âlem ve seccadeyi istemeyi düşünürler. Sabah vakti doksan dokuz bin halife sabah namazını kıldıktan sonra, seccadesini alıp yerine oturur, avlunun ortasında büyük bir ateş yakarlar:

"Bir gün halifeler, hep toplanalım da dediler, Şeyh'ten, onları istiyelim, birimizden birisine versin. Sabah çağı, doksandokuz bin halife, sabah namazını kıldılar. Hâcenin avlusu pek genişti. Hepsi seccade salıp yerli yerine oturdu. Ortaya da büyük bir **ateş** yakmışlardı" (Gölpınarlı, 1995: 15).

Ocağın koruyucusu ve aile ocağına sahip olan, ocağın emanet edilerek soyu devam ettirilmesi beklenen ailenin küçük erkek çocuğudur. Buna bağlı olarak Orta Asya Türklerinde evin küçük erkek çocuğuna "Od/Ot Tigin" denilmiştir. "Eski Türkler küçük oğula Ot Tigin demekle aile ocağının koruyucusu, baba yurdunun sahibi olarak küçük oğulu görmüşler"dir (Bayat, 2012: 122-123). Cengiz Han'ın devleti Moğollarda ise bu kelime "otçigin"

veya "oçigin" şeklindedir (Ögel, 2014b: 640). Nitekim eski Türkçede de "od" ateş demektir. "Ocak "küçük ateş", ot'un küçültme eki almış halidir." (Roux, 2011: 235-236).

"Od" kelimesinin ateş anlamında kullanımı, araştırmamızın ana kaynaklarından olan Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde de geçmektedir:

"Tevbe kıl özünü **od**'a yakmagıl
Su gibi her gördüğine akmagıl
Erlik oldur nefis **od**'unu söndüre
Yüzini ol togrı yola döndüre" (Güzel, 1999a: 135).

"Yanar bu yüregüm **od**'dur
Bilmeyene müşkil dertdür" (Güzel, 1999a: 141).

Şaman inancında, şamanların ateşte yanmayıp ateşe dayandıkları, ateşe karşı koyarak onun yakıcılığına hükmettikleri görülür. Bununla birlikte şamanlar sadece ateşe hükmetmekle kalmaz, aynı zamanda ateşin ruhunu da özümseyerek şamanlık ritüelleri sırasında ağız, burun ve bütün vücutlarından ateş püskürtebilirler (Eliade, 1999: 516). "Sibirya Şaman söylentilerinde birçok Şamanın ateşe girdikleri ve zarar görmeden çıktıkları anlatılmaktadır" (Bayat, 2012: 126).

Özellikle bir Şaman efsanesinden vereceğimiz örnekten yola çıkarak, ateşe hükmetme özelliğinin kültürel bir süreklilik içinde nasıl süregeldiğini, bu sürekliliğin İslâm'ın kabulünden sonra da İslâmî bir renge bürünerek nasıl devam ettiğini ve bu durumun Hacı Bektâş Vilayetnamesi'nde, detaya bağlı ufak farklılıkların dışında, nasıl aynen var olduğunu göstereceğiz.

Altaylara ait, ateşe hükmetme örneğini gördüğümüz Şaman efsanesi şu şekildedir:

"Altaylarda 17. yy. da Kalpas adlı bir kam vardı. Budizmi yaymak için gayret eden Oyrat beyi Kalpas'ı ateşe attırdı. Kalpas, havaya uçmak istemişti. Fakat yanında bulunan başka bir kam arkadaşı bir türlü havalanamadı.

Kalpas, ateş sönünceye kadar kaldı, yanmadı. Yalnız kendisini değil, arkadaşını da kurtardı.

Oyrat beyi Kalpas'ı tekrar ateşe attırdı. Ateşi körüklediler. Fakat Kalpas, bu defa da yanmadı. Oyrat beyi Kalpas'a

Künge küymes küreng taş Ateşte yanmayan boz taş,
Ayga küymes altın taş Ayda yanmayan altın taş
diyerek onun büyük kam olduğuna inandı" (Bayat, 2012: 127).

Bu Şaman efsanesinin dönüşüme uğramış hali, araştırmamızın kaynaklarından Vilâyetnâme'de de açık bir şekilde görülmektedir:

"Can Baba...Erzincan önünde Kâvus Han'a rastladı. Göçün önüne durup nereye gidiyorsunuz? Burdan ileri yol yok size, Ancak Sünnet olur; iymâna gelirsiniz o başka dedi. Can Baba'nın sözünü Kâvus Han'a haber verdiler. Kâvus Han emretti, göçü konurdular. Karadonlu Can Baba'yı, Han'ın huzuruna götürdüler. Han, derviş dedi, sözün nedir? Can Baba, Sünnet olup iymâna gelmezseniz size bundan ileriye yol yok dedi.

Kâvus Han'ın babası, yanına ulu bir keşiş katmıştı. O keşişi çağırdı, ey dinimizin ulusu dedi, gör bak, şu gelen kimse ne diyor, sen de işit. Karadonlu Can Baba, aynı sözleri, keşişin önünde de söyledi. Kâvus Han, ey dinimizin ulusu dedi, bu dervişin sözüne ne dersin sen? Keşiş, (...) bu adamı sınarız. (...) bir büyük kazan içine girsin, ağzınadək su doldurun, kapağını sıvayın, üç gün altında **kızgın ateş yakın**, üç gün kaynatın, sözü doğruysa bir şey olmaz, bunun dinine gireriz dedi.

(...) Kâvus Han, Karadonlu Can Baba'yı üç gün üç gece kaydattı. Dördüncü günü Tatar beyleri ve Uluları, han'a gelip dediler ki: O kazana koyduğun adam demir olsa erir giderdi. Gelin, açalım, görelim, hâli ne olmuş. Hep birden kazanın yanına geldiler. Han emretti, kapağını açtılar. Bir de gördüler ki Karadonlu Can Baba, Kazanın içinde bağdaş kurmuş, oturmada, burçak burçak ta terlemiş.¹⁸

¹⁸ Vilâyetnâmede, bu şekilde, ateşin üzerinde bulunan kazana girme motifine benzer başka bir örnek de bulunmaktadır: (Gölpınarlı, 1995: 61). Bunun dışında ateşle ilgili bir başka örnekler için (Gölpınarlı, 1995: 67-84).

Kâvus Han, emretti, Baba'yı, kazandan çıkardılar. Han, keşişe ne dersin dedi. Keşiş, bu kadarla olmaz dedi, emret askerine, bir **yazıya odun yığsınlar, ateş versinler, bu, ateşe girsin, yanmazsa dinine gireriz**. Kâvus Han, Karadonlu Can Babaya, ne dersin dedi. Karadonlu Can Baba, pekâlâ, fakat **yanmayıp çıkarsam** sözümü tutup iymâna gelecek misiniz diye sordu. Kâvus Han'la yanındakiler evet dediler. Han emretti, bir yazıya pek çok **odun yığdılar, öylesine ki bir yanında duran atlı, öbür yanında görünmezdi. Odunu ateşlediler. Isısından kimse, yöresine varamıyordu. Kâvus Han, gel derviş dedi, bu ateşe gir**, biz de sözümüzde duralım. Karadonlu Can Baba, beni dedi, size, Rûm erenlerinin Uлуу Hacı Bektaş Hünkâr gönderdi, onun izniyle geldim, sizi Müslümanlığa davet ettim. Siz beni kazana koyup üçgün, üçgece kaynatarak sınadınız, birşey olmadım. Şimdi de **bu ateşe girdiriyorsunuz**. Bu keşiş, sizin dininizin ulusu. Gelsin, o da benimle girsin, hangimizin dini haksı belli olur, kimsenin şüphesi kalmaz. Kâvus Han'ın yanındaki Beyler, keşişin yüzüne bakıp ey din ulusu dediler, ne dersin? Derviş, beraber ateşe girmeye davet ediyor seni. Keşiş Beylerin yanında olmaz demiye utandı, peki dedi, gireyim de hangimizin dini kuvvetli, belli olsun, bilinsin.

Bunun üzerine Can Baba, keşişin eline yapıştı, **ateşe yürüdü**. Keşiş, giderken Karadonlu Can Baba'ya, ey gerçek er dedi, ben ne olacağımı biliyorum, oğlancıklarım sana emanet. Her ikisi de beraberce ateşe girdiler, üçgün, üçgece **ateşin içinde kaldılar**. Dördüncü günü, Han'la Beyler, keşişin hali ne oldu acaba diye ateşin bulunduğu yere geldiler. Baktılar ki Karadonlu Can Baba, yalnızca **ateşin içinden çıka geldi**. Kâvus han'ın yanına varıp avucunu açtı., keşişin parmkalarını yere koydu. Kâvus Han, keşiş ne oldu, belirmedi dedi. Karadonlu Can Baba, bize parmaklarını verdi, gönlünü vermedi, gönlünü verseydi bir şey olmazdı buyurdu" (Gölpınarlı, 1995: 40-42).

Vilayetnâme'de görülen ateşin yakıcılığına karşı hükmetme, onu kontrol altına alma motifi Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi'nde de görülür:

"(...) Teke Beg'ine i'lam eylediler. İşidüp melûl u perîşân oldu. Gayet gazablandı. Zirâ ki, masalahat-güzâr idi. Her hizmetün, ol görür idi. "aceb buna ne oldu?" diyüb fikre vardı. Yanında olanlar her biri bir günâ sohbet eylediler. Teke Beg'ini gazâb-nâk eylediler. Fi'l-hâl, hışma gelüb kakıdı cümle adamlarun katına okuyub tenbîh buyurdu:

Askerler atlarına binsünler, fülân yire bir azîm âteş yaksunlar ol sâlûsı (tutup) bakayum, temâşa ideyüm.

Fi'l-cümle askeri at arkasına süvâr olub, alemler, sancaklar kaldurub tabl -u zurna (ve nefirler çaldılar. Abdâl Mûsâ Sultân'a kasd) kıldılar. Beg buyurdu kullarına:

Öncüler önde gidecek, **âteşi yakacaksınız** Abdâl Mûsâ yanacak, biz de arkadan geliyoruz, didi (kendü, askeriyle Sultân'un üzerine yürüdi,). Bu durum Abdâl Mûsâ (Sultân) Hazretlerine malûm olub, oturduğı yirden fi'l-hâl nagra urdı. Bir kerre "Yâ Allâh!" diyüb bu ses üzerine halîfeler ve dervîşler dahı anı görüb, hemân anlar dahı Sultân'ıla maan semâa girdiler. Âsitâne kapusundan taşra çıkub Teke Beg'ine karşu yürüdiler. (...) Ol âteş yakılan yire geldiler. Sultân ol **âteşin içine semâ idüb bi'l-küllîye âteşi mahv idb söndürdiler**" (Güzel, 1999a: 96-97).

Abdal Musa'nın ateş içinde bu dönüşü, Alevî-Bektaşî öğretisi içinde önemli bir yeri olan semahtır. Abdal Musa'nın semahı, şamanın raksını anımsatır. Bugün bile Anadolu'da ateş merkez alınarak yapılan semahlar bulunur. Örneğin dede eşlerinin döndüğü ve "analar semahı" olarak bilinen semah ateş çevresinde dönülerek yapılır (Turan, 2010: 158).

Alevî-Bektaşî öğretilerinde önemli bir yer teşkil eden ateş merkezinde gerçekleşen bu semaha dair bir başka örnek Vilâyetnâme'de de açık bir şekilde görölmektedir.

Vilâyetnâme'de, dervîşleriyle birlikte Hırka dağına çıkan Hacı Bektâş, dervîşlerinden ateş yakmalarını ister. Ateş yakıldıktan sonra, semah yapmaya başlayan Hacı Bektâş'a, yanında gelen dervîşleri de uyarlar ve birlikte semah yaparlar:

"(Hacı Bektâş) Günlerden birgün, abdallariyle Hırkadağı tarafında seyre çıktı. Dağın üstüne gelince abdallara, tez varın dedi, bir **ateş yakın**. Abdallar, etraftan çer-çöp yığdılar, ateşlediler. Hünkâr, **ateş yanınca** coşup **semâ'a girdi**. Abdallar da ona uydular. Kırk kere **ateşi dolandılar**. Derken Hacı Bektâş, hırkasını çıkarıp ateşe attı, çeklidi. Hırka, tamamiyle yandı, kül oldu. Sonra Hünkâr, o külü aldı savurdu, bu külün düştüğü yerden odun bitsin dedi, dönüp makamına vardı.

Bu andan itibaren o dağın odunu, gündün güne çoğaldı. Abdallar, gidip keserler, getirip yakarlar, ısınırlardı. Bu yüzden o dağa 'Hırkadağı' dendi, odunu, kıyametedek bitmez" (Gölpınarlı, 1995: 36).

Menâknâmelerde geçen bu örneklerden sonra, ateşle ilgili olarak, Kur'an-ı Kerim'in Enbiya Suresinde yer alan, Hz. İbrahim ile Nemrut arasında geçen kıssa akla gelmektedir:

58: "(Onlar gidince) İbrâhim putları paramparça etti, belki ona başvururlar diye büyük putu bıraktı.

59: (Dönüp dunumu gören) putperestler, "Bunu tanrılarımıza kim yaptı? Muhakkak o, zalimlerden biridir" dediler.

60-61: Bazıları, "İbrâhim denen bir gencin bunları diline doladığını işitmiştik" deyince, "O halde, onu hemen insanların önüne getirin, belki birileri şahitlik eder" dediler.

62: İbrâhim getirilince, "Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın?" diye sordular.

63: İbrâhim, "Hayır" dedi, "Bu işi şu büyükleri yapmıştır. Eğer konuşabiliyorlarsa onlara sorun!"

64: Sonra dönüp birbirine, "Asıl haktan ayrılanlar sizlersiniz!" dediler.

65: Biraz sonra yine dönüş yaptılar. "Sen bunların konuşmadığını pekâlâ biliyorsun" dediler.

66-67: İbrâhim, "Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar veremeyen tanrılara mı tapıyorsunuz? Size de Allah'ı bırakıp taptığınız şeylere de yazıklar olsun! Siz aklınızı kullanmaz mısınız?" dedi.

68: Putperestler, "Eğer bir şey yapacaksanız, yakın onu ve böylece tanrılarınıza yardım edin!" dediler.

69: Biz de, "Ey ateş" dedik, "İbrâhim için serin ve zararsız ol!"

70: Ona bir tuzak kurmak istediler; fakat biz onları daha çok zarar eden taraf yaptık.

Kur'an-ı Kerim'de geçen Hz. İbrahim'in bu kıssasına dair benzer bir hikâyeye de Vilâyetnâme'de geçmektedir. Hz. İbrahim'e ait bu kıssa ile hikâyede geçen Huy Ata'nın, Tatar kavmini Müslüman olmasına rağmen eski huylarından vazgeçirmeye çalışması, putları ateşte yok etmesi; Huy Ata'nın ateşin üstüne oturarak ona hâkim olması ve özellikle "Putlardan bir fayda gelmez. Ellerinde bir şey olsaydı kendilerini ateşten kurtarırlardı, yahut bana bir zarar gelirdi." sözlerinin, ayette geçen "Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar veremeyen tanrılara mı tapıyorsunuz?" sözlerle benzerlik taşıması dikkati çeken bir durumdur:

"Huy Ata, kalktı, Tatar kavmine vardı. Padişahleriyle buluştu. O vakitler, Kâvus Han ölmüştü, yerine bir başkası Bey olmuştu. Huy Ata, onşarın içinde bir yıl kaldı, çünkü Tatar Han'ı ve bütün Tatarlar, Hacı Bektaş'ı çok severler, dervişlerine de saygı gösterirlerdi. Huy Ata da, evlerinde kalır, hürmet görürdü. Fakat maksadı, putları nereye koyduklarını öğrenmekti. Sonucunda öğrendi de.

Huy Ata her gün gider, bir arka yükü odun getirir, bir yere yığardı. Bu odunu ne yapacaksın dedikleri zaman, Bana lâzım bu derdi. Birgün Pâdişah ava çıkmıştı, ev, boştu. Huy Ata, yıktığı odunu, dört yandan **ateşledi**. Hemencecik koşup eve geldi, putları, koydukları yerden aldı. Ne yapıyorsun diye kapıcılar, ardına düştüler. O koşa koşa **ateşin içine girdi, putları attı, kendisi de ateşin üstüne oturup bağdaş kurdu**. Kapıcılar bu hali görünce koşular, Pâdişah'ı buldular, hali bildirdiler.

Padişah gelip Huy Ata'ya niçin böyle yaptın dedi. Huy Ata, Müslüman oldunuz, Tanrı'yı ve Peygamberi tanıdınız, erenlere muti oldunuz, böyle olduğu halde bu yaptığınız nedir, neden bu putları bırakmazsınız? Beni size, Erenler Şahı Sultan Hacı Bektâş-ı Velî gönderdi, sizi bu kötü bu bozuk düzen işten kurtarmamı, gerçek dinin yollarını size öğretmemi emretti. **Putlardan**

bir fayda gelmez. Ellerinde birşey olsaydı kendilerini ateşten kurtarırlardı, yahut bana bir zarar gelirdi. Din, Muhammed dinidir. Yaptığınız iş, şeriat bakımından da doğru değildir, tarikat bakımından da. Buna aykırı harekette bulunmayın da mahşer günü Muhammed Ali'nin bayrağı dibinde haşrolun dedi" (Gölpınarlı, 1995: 44).

Menâkıbnâmelerden, -özellikle Bektaşî menâkıbnâmelerinden-verdiğimiz az önceki örnekler ile Hz. İbrahim'in ateşte yanmama kıssası her ne kadar birbirine benzer bir durum arz etse de "ateşe girip yanmama yahut ateşin yakıcı, yok edici kabiliyetini kontrol altına alabilme durumu, cereyan ediş tarzı itibariyle çok farklı ve Şamanist bir mahiyet taşımaktadır." Yine de Hz. İbrahim'e dair geçen kıssa, eski Türk dini ve kültüründe önemli bir yere sahip ateş kültünün, İslâm'ın kabulünden sonra varlığını devam ettirmesinde ve pek çok menâkıbnâmede de kullanılmasına zemin oluşturmuştur (Ocak, 2013: 168).

5. 2. SU

Eski Türklerin inanç dayanaklarını üç unsur oluşturur. Bunlar Gök-Tanrı inancı, atalar kültü ve yer-su kültürüdür. Bu inanç sistemi içinde, doğaya ait unsurları içine alan yer-su kültüründe dağın, ağacın, suyun (ırmağın, gölün, pınarın vb.) birer kutsal ruhu olduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla doğada bulunan her varlık canlıdır. Farklı farklı özel isimler alan, bu varlıklar/ruhlar/iyeler, konuşur, evlenir, çocuk sahibi olurlar (İnan, 2015: 50-51). "İduk yer-sub" (mübarek, kutsal yer-su) olarak adlandırılan bu ruhlar/iyeler, bu unsurların hamisi ve koruyucusu konumundadırlar (Bayat, 2012: 248). Yer-su ruhlarının "ıduk" oluşu, yani kutsallığı ise "kut"un anlamı ve işlevinden ayrı, ancak "kut"a bağlı olarak "Tanrı tarafından verilmiş veya gönderilmiş bir şey" olmasındandır (Ögel, 2014b: 457).

Suyu koruduğuna, suyun hamisi olduğuna inanılan su iyесinin Türklerin farklı mitik anlatılarında "Suceddin, Sug eezi, Su Babası, Su iyase, Su Anası, Çeşme iyase" gibi çeşitli adları bulunmaktadır (Bayat, 2012: 255). Bununla birlikte su iyesi olarak "denizlerin hâkimi, ölümlerin koruyucusu ve yeryüzündeki bütün suların hükümdarı" olarak "Talay Kan" Türk

mitolojisinde özel adıyla belirir. Bu kutsal su ruhuna Altaylar, bazen "Yayık Han" adını da vermiştir (Çoruhlu, 2012: 39).

Su kültü eski Türk kültürünün en önemli unsurlarından biridir. Öncelikle su yaratılışın sebebidir. İster "mikro-kozmos/küçük evren" olarak insan bağlamında, isterse "makro-kozmos/büyük evren" bağlamında ele alınsın her ikisinin varoluşu da suya dayanır. Bu duruma bağlı olarak su, "yaratan, dirilten, yaşatan" kutsal bir unsurdur. Türklerin yaratılış mitinde de kainat sudan yaratılmıştır (Bayat, 2012: 248).

Altayların yaratılış destanına göre "yer yaratılmadan önce su vardı. Kuday (yahut Ülgen) yer yaratmak için, kendisiyle arkadaşlık eden "kişi"ye emrederek denizin dibinden toprak çıkarttırdı (İnan, 2015: 13-14). Yine Radlof'un aktardığı Altay efsanesinde de yerin yaratılışı anlatılırken her şeyden önce suyun olduğu belirtilmiştir: "Evvelce ancak su vardı; yer, gök, ay ve güneş yoktu" (İnan, 2015:14). Yine Verbitskiy'in derlediği Altay yaratılış destanında da yer alan "Dünya bir deniz idi, ne gök vardı, ne bir yer,/ Uçsuz, bucaksız, sonsuz, sular içreydi her yer!" (Ögel, 2014a: 465) ifadeleri de her şeyden önce sadece suyun var olduğunu gösteren başka bir örnektir.

Yaratılış mitlerinde geçen, kainatın yaratılışının sudan olduğu inancı, kutsal kitaplarda da ele alınmıştır. Kur'an-ı Kerim'in Enbiya Suresinde geçen: "İnkâr edenler, gökleri ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?" ayeti ile Hûd Suresinde geçen: "Arşı, su üzerinde iken hanginizin daha güzel davranacağını denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Eğer sen, "Öldükten sonra mutlaka diriltileceksiniz" desen kâfirler derhal, "Bu büyü gibi bir düzmedir" derler." ayeti, mitolojide yaratılışın sudan olduğu inancıyla benzerlik arz eder. Özellikle son ayette geçen "arşı, su üzerinde iken" ifadesi, yaratılış mitinde dile getirilen "uçsuz, bucaksız, sonsuz, sular içreydi her yer!" ifadesiyle olan benzerliği yönünden dikkat çekicidir. Diğer kutsal kitaplar da yaratılışın sudan olduğunu, yaratılış mitinde anlatılanlara paralel olarak dile getirmiştir.¹⁹

¹⁹ "Kitab-ı Mukaddes'te ise; Tanrı yer ve göğü yaratıp şekilleri oluşturmadan önce "...Tanrının Ruhunu suların üzerinde dalgalanıyordu" şeklinde yer almaktadır. Tekvin: 1/2. Daha sonra Tanrı, suların

Kâinatın yaratılışı ile birlikte insanın yaratılışı da sudan olmuştur. "Erkeklik tohumuna, er suyu veya sadece su denmesi"de bu durumu destekler niteliktedir (Ögel, 2014b: 437). Yine Kur'an-ı Kerim'de de insanın sudan yaratıldığına dair Furkan Suresinin 54. Ayetinde: " İnsan türünü sudan yaratıp onların arasında soy ve sıhriyet bağı kuran da O'dur. Rabbin üstün kudret sahibidir." şeklinde buyurulmaktadır.

Suyun "yaratılış, yaşam getirme, yaşam gücü verme" işlevlerinin yanında, "ölüm, yok olma" işlevi de bulunmaktadır. Zira mitolojik metinlerde dünyayı saran sel sularından ve bunların neticesinde oluşan tufanlardan bahsedilmesi bu durumun bir örneğidir (Beydili, 2005: 503). Eliade (1992: 182-183) suyun bu işlevlerini bir döngü şeklinde açıklayarak, mitolojinin temelinde olan kaos-kozmos çatışmasını suda görür. Böylece su da kutsallık kazanmış olur: "Karşımıza hangi dinsel bütün içinde çıkarlarsa çıksınlar, Sular her zaman aynı işlevleri korumaktadırlar: biçimleri çözmekte, ilga etmekte, "günahları yıkamakta", böylece hem saflaştırıcı, hem de yeniden hayat verici olmaktadır."

Suyun yaratılış mitinde yer edinmiş olan, "yaratıcı, diriltici" ve "ölüm, yok olma" işlevlerinin yanında, "vatan" işlevi de vardır. Eski Türkler, Kağanın devletin başına Tanrı tarafından "Tanrı, Türkün yeri ve suyu sahipsiz kalmasın diye." getirildiğine inanmışlardır. Buna bağlı olarak isyan edenleri ve iyi davranmayanları yer-su ruhları cezalandırılmıştır. Dolayısıyla kutsal su ruhu bir anlamda Türklerin vatanının ve vatanındaki bütün suların sahibidir (Ögel, 2014b: 409). Ki bu durum mitik mekânın nasıl oluştuğunu gösteren mitik bir düşünce örneğidir.

Türkler ve Moğollarda su genellikle saflık, temizlik timsalidir. Suyun saf, arı olarak kabul görülmesi kutsanması sonucu Moğollarda, Oğuzlarda, çağdaş Altaylılarda suyun dışkıyla kirletilmesi, bazen suda yıkanılması, kap kacağın da suda yıkanması yasaklamıştır. Hatta İbn Fadlan Oğuzların, büyük ve küçük abdestten sonra suya girmediklerini, cinsel ilişkiden sonra da suyla temizlenmediklerini dile getirmiştir (Roux, 2011: 144). Suyla ilgili bu inanç

çinde önce bir kubbe ve sonrasında yer ve gök kubbeyi birbirinden ayırdığını belirtir." (Akt. Oymak, 2010:37)

biraz sınırlı bir şekilde dönüşüme uğrayarak Anadolu coğrafyasına da "iyi bir ruhun makamı olan, suyu kirletmeme", "suyun içine el sokma yasağı", "büyük sulara saygı ve ibadet" varyantları ile taşınmıştır (Ögel, 2014b: 422-423).

Su kültürü, İslâm'ın kabulünden sonra Türkler arasında özellikle su ruhlarının "koruyuculuk" işlevinin etkisiyle devam etmiştir. (Bayat, 2012: 251). "Koruyuculuk" işlevi taşıyan su kültürü, Türk halk Müslümanlığının temeli, bir başka "koruyuculuk" işlevi olan "velîler ve velî kültürü" etrafında varlığını devam ettirmiştir. Çünkü velîler, Türk halk Müslümanlığında zorda kalan kişiye yardım eden, keramet ve olağanüstü özellikleriyle kişileri sıkıntılı durumlarından koruyan ve kurtaran, toplum içinde saygı duyulan kutsal makam sahibi kişilerdir. Su kültürünün velî kültürü ile olan bu bağına ilişkin olarak Orta Asya, Anadolu ve Azerbaycan'da su kültürüne bağlı adak mekânları bulunur. "Birçok ünlü pınarların çevrelerinde, küçük bir bük, yani ağaçlık; önünde küçük bir göl ve yanında da, bir yadır bulunur." Bu mekânlar dilek ve isteklerin gerçekleşmesi için ziyaret edilir (Ögel, 2014b: 457).

Çalışmamızın ana kaynakları olan Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi ile Vilâyetnâme'de su kültürüne dair örnekler sıkça karşımıza çıkmaktadır. Burada ilk olarak Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde yer alan su kültürüne dahil örnekleri verilecektir.

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde aktarılan olaya göre, kendisine saldıran Teke Beyi'ni alt eden Abdal Musa'nın kerametini duyan Gaybî Bey'in babası Alanya Sancak Beyi, yaptıklarından pişman olup Abdal Musa'dan özür dilemek ve ona tabi olmak için, adamlarıyla birlikte Alanya'dan Abdal Musa'nın dergâhına doğru yola koyulur. Bu sırada da Abdal Musa dergâhta halife ve dervişleriyle sohbet etmektedir:

"Filân mahalde iki **pınar** çıkdı biri bal biri yag revâne olub akdı yag ve bal alub matbâhda bir yire toldurun. Bizüm Gaybî'nün babası Alâiye Begi (sancacı) kendüye tâbi üç yüz adamıyla gelüb bizimle mülâkat olмага azm kıldı. İrte bir gün gelürler, anlara ziyâfet idüb konukluk iyleyelüm." didi. Dervîşler işitdiler bilişüb gitdiler. Ol, didükleri mahalle vardılar, gördiler kim,

iki (dâne) azîm **pınârlar** çıkmış birinden bal ve birinden yağ, sâfi-revân akarlar. Toldırub, üç gün üç gece her tarâfdan bilüb işiden âdamlar geldiler. Ol pınarlardan yağ ve bal aldılar. Her biri kaplarının toldurdılar. Dördüncü gün oldukda, Abdâl Mûsâ Sultân eyitdi:

- Şimden sonra ol **pınarlardan su aksun**, didi. Halîfeler ve dervîşler eytidiler:

- Sultân'um bu **pınarları** koyun, tâ kıyâmete değîn böyle bal ve yağ aksun. Nice kimesneler (fakîr) fukarâdan mün'im olsunlar, size hayır-du'â kılsunlar ve hem sizün yâdigârınız oldun, diyü ilhâh itdiler. Ol Sultân buyurdu kim:

- Ol, didigünüz olur, lâkin Mîrî cânibinden âdemler gelürler, bizden sonra üzerlerine nâzır olurlar. Çok mücâdele olur fukarâyâ virmezler, didi. Pes, dördüncü gün vardılar, gördüler kim, ol **pınarlardan su akar**. Hâlâ dahi ol demden bu deme değîn yaz ve kış ol **pınarlardan sular akardı (keslimedi)**. Bal ve yağ çesmesi dirler. Ol vilâyetlerdeki meşhûrdur" (Güzel, 1999a: 98-99).

Pınarlardan Abdal Musa'nın kerametiyle önce yağ ve bal akması, yine Abdal Musa'nın kerametiyle bu sefer pınarlardan akan balın ve yağın suya dönüşmesi bağlamında işlenen pınar/su kültüründe, suyun "yaratıcı, diriltici, yaşam gücü verici" işlevlerini ön plana çıkmaktadır.

İlk olarak, bal ve yağ şeklinde akan pınarlar, Alanya Sancak Beyi ile adamlarını ağırlamak, yani onları canlı tutacak yiyeceği sağlamak içindir. İkinci olarak da, su şeklinde akmaya başlayan pınarlar, bu sefer sadece misafirlere değil, bütün yöre halkına yaşam kaynağı olmuştur.

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde su kültürüne dair bir başka örnek ise suyun "ululuğu" bağlamında ele alınmıştır.

Kaygusuz Abdal mürşidi Abdal Musa'dan icazet alıp, yanına yoldaş olarak verilen kırk neferle dergâhtan ayrılıp yola düşer. Dergâhtan ayrıldıktan bir süre sonra, yakınlarda bir menzilgâhın yanına varırlar. Bu menzilgâhta ulu

bir kavak ağacı bulunmaktadır, çevresi yeşillik, çayır çimendir ve buradan "ulu bir su" erenlerin dergâhına doğru akmaktadır:

"Pes, ol gice sabah oldu. Ale's-seher bir koyun kurbân idüb, bütün söyüş idüb pişürdiler ve anı, kırmızı püryân eylediler. Birkaç nân ile püryânı Kaygusuz'a virdiler. Dervişlerden birisi anı, kitesine alup getürdi ve hem Sultân ile halîfeler ve dervîşler (ile) Kaygusuz, namâz-ı fecri edâ kılub, du'â (vü senâ) kılduklarından sonra, kendüye tâbi olan kimesneler ile âsitâne kapusından dışaru çıkub Sultân'ı ve halifeleri vedâ idüp, müteveccih ve revâne oldılar. Meğer kim ol yire yakın bir menzil-gâh varıdı bir ulu kavak ağacı bitmiş idi. Çevrede etrâfi merg ü sebze-zâr idi. Bir **ulu su** akardı. Ol **su**, erenlerin âsitânesine gelürdi" (Güzel, 1999a: 102-103).

Bu örnekte özellikle suyun ululuğuna vurgu yapılması, Türklerin Göktürkler zamanında büyük ırmaklara ait düşüncelerini yansıtmaktadır. Göktürkler zamanında, büyük kavimlerin ve büyük ülkelerin ırmaklarına, büyüklüklerine bağlı olarak "ögüz" adı verilmiştir. Bu anlayış Uygurlar ve Karahanlılar zamanında da devam etmiş ve Oğuzlar, her kavmin, boyun kutsal ve ulu bir ırmağı olduğu düşüncesinden hareketle, kendi memleketlerinden geçen Benegit Irmağına "ululuk" atfetmişlerdir (Ögel, 2014b: 471-477).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde su kültü ile ilgili son örnekte, su, renkleri bağlamında ele alınmıştır.

Kaygusuz Abdal, mürşidi Abdal Musa'nın dergâhından ayrılıp Mısır, Mekke, Medine, Halep gibi İslâm şehirlerini gezdikten sonra, tekrar mürşidi Abdal Musa'nın dergâhına döner. Dergâha varan Kaygusuz Abdal, mürşidi Abdal Musa'ya varmanın sevinci ile menâkıbnâmede "Min-Kelâm-ı Kaygusuz Sultân" adlı ile geçen bir nutuk söyler. Bu nutukta mürşidi Abdal Musa'ya olan sevgi ve bağlılığını dile getiren Kaygusuz Abdal, bütün varlıkların, hastaların, sağların, beylerin, âşıkların, dağların bağların, suların pınarların Abdal Musa'ya geldiğini dile getirir. Abdal Musa'ya çağlayarak gelen suların, nutukta renklerine vurgu yapılmıştır:

"Er oğlunun ikrârıdır yolları

Muhammidi çeksen gelmez ileri

Ak Pınarın Yeşil Gölün suları

Çağlar gelür Sultân Abdal Mûsâ'ya" (Güzel, 1999a: 131)

Pınarın suyunun ak olması, onun göksel, dolayısıyla mitik bağlamda kutsal bir nitelik taşıdığıının göstergesidir. Her şeyden önce yaratılış mitinde var olan suda bulunan "ak ine" (ak anne)' nin rengi "ak"tır. Aynı zamanda dikey evren anlayışında gökyüzünden yeryüzüne doğru renk sıralamasında "ak, boz ve kırmızı" renkleri gök rengine (mavi) -kutsallığa- yakın olanları gösterir (Arslan, 2011: 61-64).

Gölün yeşil olması, suyun aklığında olduğu gibi onun da kutsallığına işaret eder. Çünkü yeşil yeryüzünün rengidir ve yeryüzü kutsallığın mekânı olan gökyüzü ile birbirini tamamlayan iki katmandır. Bunun bir neticesi olarak, Türk mitolojisine ait metinlerde yeşil ve mavi renkleri birbirlerinin yerlerine kullanılmıştır (Çoruhlu, 2012: 217).

Yeşil renginin mitik bağlamda bu kutsallığı İslâm dininin kabulünden sonra da varlığını devam ettirmiştir. Hz. Muhammed'in sancaklarından birinin yeşil olması, tarikat ehli kişilerin sarı ve cübbelerinde yeşil rengini tercih etmeleri yeşil rengin kutsallığına dair ortak zihinde devam eden algıyı göstermektedir. Yeşil renginin Alevî-Bektaşî öğretisi içinde ayrı bir önemi vardır ki, bu da ehl-i beytin ve Hz. Muhammed'in oğullarını simgeleyen rengin yeşil olmasıdır (Çoruhlu, 2012: 218). Özellikle Hz. Ali'nin alameti olarak yeşil renkli bir bene sahip olması, yeşil rengin Alevî-Bektaşî öğretilerindeki değerini daha belirgin bir hale getirir.

Vilâyetnâme'de de sıkça karşımıza çıkan su kültürüne dair örnekler şu şekildedir:

Hacı Bektâş'ın babası Sultan İbrahim, Hacı Bektâş'ın annesi olacak Hatme Hatun'u, avdan dönüşü sırasında bir pınar başında görür ve ona âşık olur:

"Günün birinde İbrâhî-al-Sâni, avlanmak için yazıya çıktı. Dönüp gelirken yolu, bir **pınara** uğradı. Meğerse o **pınar** başına kızlar, gelinler toplanmışlar, çamaşır yıkıyorlardı. Bunların arasında güzellikte eşsiz, bedelsiz güzel bir kız vardı. Sultan İbrâhîm'in gözü, bu kıza düşer düşmez, cân u gönülden âşık oldu, sabrı, kararı, kalmadı." (Gölpınarlı, 1995: 3).

Sultan İbrahim'in Hatme Hatun'a nasıl âşık olduğunu anlatan bu olay, Oğuz Kağan Destanında, Oğuz Kağan'ın av dönüşü, göl ortasında bulunan bir ağaç dibinde oturan kıza âşık olup onunla evlenmesiyle çok büyük bir benzerlik arz eder:

"Yine bir gün Oğuz ava gitti. Önünde, bir göl ortasında, bir ağaç gördü. Bu ağacın kovuğunda bir kız vardı, yalnız oturuyordu. Çok güzel bir kızdı. Gözü gökten daha gök idi; saçı ırmak gibi dalgalı idi; dişi inci gibi idi. Öyle güzeldi ki, eğer yeryüzünün halkı onu görse; "Eyvah! ölüyoruz," der ve (tatlı) süt (acı) kımız olurdu.

Oğuz Kağan onu görünce aklı gitti. Yüreğine ateş düştü; onu sevdi, aldı." (Çoruhlu, 2012: 127).

Vilâyetnâme'de su ile ilgili bir başka kültte ise, Hacı Bektâş'ın kerameti ön plana çıkmakla birlikte, Hacı Bektâş'ın gösterdiği keramet sayesinde "Hünkâr" lakabını alması bağlamında işlenmiştir:

"Lokmân'ı Perende, birgün Bektâş'a bilgi öğretirken Bektaş dedi, dışarıya çık, bir ibrik **su** getir, abdest alayım. Bektaş, hocam dedi, bir nazar etseniz de mektebin içinden bir **su** çıkıp aksa, biz de dışarıdan **su** getirmiyem muhtaç olmasak. Lokman, bizim buna gücümüz yetmez dedi. Bektaş, el kaldırıp dua etti, Lokman'ı Perende âmin dedi. Bektaş, elini yüzüne sürüp secdeye kapandı. Hemen mektebin ortasından güzelim bir **pınar** çıktı, kapıya doğru akmıya başladı. Lokmân'ı Perende, Hacı Bektaş'ın bu kerametini görünce sevinçle ya Hünkâr dedi. Bu suretle Bektaş-ı Velî'nin adı Bektaş Hünkâr kaldı. Bektaş, secdeden kalkınca, gördü ki mektebin ortasından güzelim bir **pınar** coşup akmada (...)" (Gölpınarlı, 1995: 6)

Mektebin ortasından pınarın akması, Yenisey Türkleri ve Yakup Türklerinde görülen, kendi memleketlerinden geçen ırmakları gök kaynaklı sayıp, dünyanın ortasından geçen ırmak kabul etmeleri inançlarını hatırlatmaktadır. Yenisey Türkleri, dünyanın ana ırmağı olarak, Yenisey ırmağını kabul ederlerdi. Buna göre Yenisey ırmağı, kaynağını göğün yedinci katından almaktaydı. Aynı şekilde Yakup Türkleri de kendi memleketlerinden geçen Lena ırmağını "dünyanın ortasından geçen bir ırmak olarak" kabul etmişlerdi (Ögel, 2014b: 490-491).

Aynı zamanda Türk mitolojisindeki merkez simgeciğini yansıtan bu örnekte, su ve mektebin prototipleri gökyüzünde bulunur. Su, gökyüzünde Tanrı katında akan suya karşılık gelmekteyken, mektep de yeryüzünde, kutsal mabedler ya da saraylar gibi Tanrı'nın mekânına denk düşer.

Vilâyetnâme'de su kültü ile ilgili başka bir örnekte de merkez simgeciğini taşıyan bu mitik algı varlığını devam ettirmiştir. Ancak bu sefer suyun çıktığı yer, mektep değil dağdır:

"Hacı Bektaş, bir kere daha, Ahi Evren'i görmek için Kırşehir'i hareket etti. Ahi Evren'e malûm oldu, o da karşı çıktı, tepenin üstünde birbirleriyle buluştular. Sohbet sırasında Ahi Evren, Erenler Şahı dedi, ne olurdu, burda bir **pınar** olsaydı da abdest almıya, içmiye yarasaydı. Hünkâr, mübarek eliyle bir yeri eşti, arıduru güzelim bir **su** çıktı. Akmıya başladı" (Gölpınarlı, 1995: 51).

Vilâyetnâme'de suyun mitik algısına ilişkin diğer bir örnek de, İslâm dinince kutsal kabul edilen ve merkez simgeciğini yansıtan Arafat Dağı ile birlikte, yine İslâm dinince kutsal kabul edilen "Zemzem Suyu" bağlamında işlenmiştir. Bu noktadan hareketle Arafat Dağı merkez kabul edilirken, Arafat Dağı'ndan çıkan zemzem suyu da, Yenisey Türklerinin "dünyanın ortasından geçen ırmak" anlayışını yansıtır.

Zemzem suyunun mitik bağlamda Arafat Dağı ile beraber ele alındığı kısımlar Vilâyetnâme'de şu şekilde geçmektedir:

Vilâyetnâme'de anlatılan olaya göre, rüyasında Hacı Bektâş'ın Sulucakaraöyük'e geleceğini gören Kadıncık'ın rüyası gerçek olur. Eşi İdris'le birlikte onu gece kaldığı mescitten alarak evlerine götürüp misafir etmek isterler. Hacı Bektâş itikâfa niyetlendiği için bu teklifi kabul etmez. Bunun üzerine Kadıncık bir sofraya hazırlayarak Hacı Bektâş'a götürür. Hacı Bektâş yemeğe dokunmaz. Erbain çıkarır ve Arafat dağında bir çilehaneye gelir. Burası karanlık bir mağaradır. Mağaranın içinde bir yere eliyle iter ve oradan Zemzem suyu çıkar:

"Hacı Bektâş yemek de yemedi. Orada bir erbain çıkardıktan sonra Arafat dağındaki çilehaneye geldi. Karanlık bir mağara olduğunu gördü, önündeki bir yeri, mübarek parmağıyla dürttü, güzelim bir **su** çıktı ordan; şimdi o **suya Zemzem suyu** derler. Hünkâr'ı ziyarete gidenler, kutluluk için o **suyla** yıkanır. Hünkâr, orda da bir erbain çıkardıktan sonra gider de mahrum kalırız. Yarın ikimiz de gidip beraberce niyaz edelim, eline ayağına düşüp yalvaralım, umarız ki himmet eder de mübarek ayağını evimize basar" (Gölpınarlı, 1995: 28).

Vilâyetnâme'de zemzem suyunun, Arafat Dağı ile birlikte ele alındığı bir başka örnek ise şu şekildedir:

"Hacı Bektaş, birgün Arafat dağındaki çile-hane'den çıkıp şimdi "**Zemzem Pınarı**" denen **pınarın** yanına geldi. Gördü ki bir çoban, bir bölük koyunu, **pınar** yanındaki alana yaymış, gütmeye. Hünkâr, çobanın yanına gitti, arkasını sığadı, adın nedir çoban dedi. Çoban, adım Saru Saltuk'tur, ne emredersiniz, elimden geldiği kadar hizmette olayım deyince Hünkâr, haydi dedi, seni Rûm ülkesine saldık" (Gölpınarlı, 1995: 44-45).

Vilâyetnâme'de su ile ilgili mitik algının devam ettiğine dair farklı bir örnekte ise, su, çağırıldığı sayı, rengi ve konuşması bağlamında ele alınmıştır:

"O tarihte, o gün, Hacı Bektaş, Kadıncık Ana'nın evinde oturmaktaydı. Sarı İsmâil'e, saçım uzamış dedi, sışarıya çıkalım da beni traş et. Sarı, taşı, usturayı aldı. Hünkâr'la beraber dışarıya çıktı. Köyün alt ucunda, öyüğe karşı bir yerde oturdular. Hünkâr, Sarı'ya, haydi dedi, traşa başla. Sarı, Hünkâr'ın

saçını traş etmeye başladı. Tam başının yarısını traş etmişti ki Hünkâr, yeter dedi, Sarı İsmâîl traştan el çekti. Hünkâr kalktı, bir yere vardı, eliyle yeri kazdı, ak **pınarım**, ak **pınarım**, ak **pınarım** dedi. Üçüncü defasında, Hünkâr'ın vilâyetiyle yerden, arıduru bir **su** çıktı, öyüğü'e doğru akmaya başladı. Hünkâr, Ak **pınarım** diye neden üç kere söyledin, bir kere söylediğimiz yetmez miydi, ne diye gelip yetişmedin dedi. Sarı der ki; Kulağımla işittim, Hünkâr, bu soruyu sorunca **sudan** bir ses geldi, **su** diyordu ki: Erenler Şahı, ilk defa söylediğiniz zaman Horasan'dan, Nişabur şehrinden aktım, Erciyeş'e geldim; ikinci emrinizde Erciyes'i yedi kere tavaf ettim, üçüncü buyruğunuzda, eştiğiniz yerden çıktım. Hünkâr, Pınarın bu cevabından sonra Sarı buyurdu, bu **pınar**, Horasan'da bizimle beraberdi. Nerede ve ne vakit ihtiyacımız olsa gel derdik, gelirdi. Şimdi de gel dedik, geldi, nefesimizi kırmadı. Kim, bu **pınarda** yıkanırsa cehennem ateşine yanmasın" (Gölpınarlı, 1995: 40-41).

Örnekte su ile ilgili dikkati çeken ilk nokta suyun renginin "ak" oluşudur. Daha önce, Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde geçen suyun mitik algısına dair örnekte dile getirildiği üzere "ak" renk, suyun gökselliğinin yani kutsallığının bir ifadesidir.

Suya dair mitik algının devam ettiğini gösteren ikinci nokta ise Hacı Bektâş'ın su ile konuşmasıdır. Eski Türklerin inanç dairlerinden birini oluşturan yer-su ruhlarının, konuştuğu, evlendiği, duyduğu, çocuk sahibi olduğu gibi özellikleri dikkati alınır, Hacı Bektâş'ın bu örnekte konuştuğu su ruhu -iyesi- dur.

Suya dair mitik algının devam ettiğini gösteren son unsur ise, suyun üç defa çağırıldığında gelmesidir. Nitekim üç sayısı Alevî-Bektaşî öğretisinde önemli bir yer tutmaktadır. Alevî-Bektaşî öğretisinde üç sayısının önemi "elin tek, dilin pek, belin berk tut (elini harama uzatma, dilini tut, beline sahip ol)" anlayışının temeli olan "Üç Mühür" düşüncesinde görülmektedir (Melikoff, 1993: 129).

Vilâyetnâme'den suyun mitik bağlamda algılanmasına dair vereceğimiz son örnekte, su eski Türklerde görülen "Yedi derya", "dört ırmak" anlayışı (Ögel, 2014b: 491) çerçevesinde ele alınmış, "dört ırmak" ifadesi "sekiz ırmak" şeklinde dönüşüme uğramıştır:

"Bir gün Saru İsmâîl, Hünkâr'ın huzuruna gelip el kavuşturdu. Hünkâr, söyle dedi. Saru İsmâîl, sizin için sucağız ılıttım, lütfedip gelseniz dedi. Hünkâr, şimdi onun vakti değil dedi, tez Konya'ya, Molla Celâleddîn'in huzuruna git, onlarda bir kitabımız var, onu al, gel.

Saru İsmâîl, hemen yola düştü, Konya'ya yaklaşıncı gördü ki Molla Celâleddin, çıkageldi. Birbirleriyle niyazlaşıp görüştüler. Saru İsmâîl, birgün su ılıtmıştım, mübarek arkanızın kirceğizini arıtsam dedim; şimdi onun vakti değil, Molla Celâleddîn'de bir kitabımız var, Konya'ya git, onu al gel dedi, ben de yola düştüm, geldim, mübarek yüzünüzü görüp şeref buldum dedi.

Molla Celâl, bu sözleri duyunca dedi ki: Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî katına, hergün **yedi deniz, sekiz ırmak** uğrar. Onların suya girmeye ne ihtiyaçları var ki böyle dedin erenler.

Saru İsmâîl, bu sözü duyduktan sonra efendim dedi, kitabı verin de gideyim. Molla, kitaptan maksat, bu anlattığımız öğüttü dedi. Bunun üzerine Saru İsmâîl, vedalaşıp geri döndü" (Gölpınarlı, 1995: 48-49).

Vilâyetnâme'de suyun mitik bağlamda devam eden kullanımının belirgin olan bu örneklerinin dışında, kaynağımızın farklı yerlerinde de su kültürüne dair atıflarda bulunulmuştur.²⁰

5. 3. AĞAÇ

Türk mitolojisinde "ıduk yer-sub", yani kutsal yer-su kavramı, doğada bulunan her varlığın koruyucu bir ruhu olduğu inancına dayanır. Türk mitolojisinde, doğada bulunan ve kutsal yer-su kavramının içinde dağa, suya, taşa dair kültürler bulunmakla birlikte, bu kültürler içinde orman kültürüne bağlı olarak ağaç kültürü ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü "Yer-Su kapsamına

²⁰ (Gölpınarlı, 1995: 29. 44. 46. ve 54.).

giren diğer unsurlar gibi ağaç, hayatın başlangıç ve sonunu simgeleyen nesne olarak görülmektedir" (Bayat, 2012: 177).

Ağacın kutsallığı, onun ululuğuna, yüceliğine dayanmaktadır. Kaşgarlı Mahmut, Türklerin "Tengri (Gök Tanrı)" adını "ulu ağaç gibi görünen her şeye" verdiklerini söylemektedir. Özellikle birçok anlatı ağaçlar ya da "ulu ağaçlar" etrafında geçmektedir. Anlatılarda geçen bu ağaçların ortak özelliği, "yalnız ağaç, kurumuş ağaç, yaşlı ağaç" olmalarıdır (Roux, 2012: 25). Ağaçlara kutsallık verilmesine sebep olan "ululuk" özelliğinin yanı sıra, güzel olan ve meyveleriyle şifa veren ağaçlar da kutsal kabul edilmektedir (Bayat, 2012: 178).

Türk mitolojisinde ağaç "hayat ağacı" ve "dünyanın ekseni" olmak üzere iki temel işlevle karşımıza çıkmaktadır. "Dünya ekseni/merkezi" işleviyle ağaç, dağ kültüründe görülen "merkez simgeciligi"nin benzeri bir rol üstlenir. "Merkez simgeciligi"ne göre "Kutsal dağ -burada yer ve gök birleşir- dünyanın merkezindedir" (Eliade, 1994: 26). Aynı işlev ağaç kültüründe de görülür. Eliade (2003: 59-60) "dünyanın ekseni" olarak değerlendirdiği bu ağaca "kozmetik ağaç" da diyerek, bu ağacın evrenin üç katmanını birleştirdiğini düşünür. "Çünkü ağacın kökleri yeraltına uzanmakta ve tepesi gökyüzüne değmektedir." Netice itibarıyla "kozmetik ağaç", "kozmetik bütünlük" sağlar. "Dünyanın ekseni" olan "kozmetik ağaç" bütün evreni de içinde taşır. Ağacın dal ve yaprakları gökyüzünün, gövdesi yeryüzünün, kökleri ise yeraltının sembolüdür (Bayat, 2012: 187).

Türk mitolojisinde ağaç "dünyanın ekseni" işlevi çerçevesinde "demir ağaç, bay terek, demir kavak, temir terek, bay kavak, gök ağacı" gibi adlarla anılmıştır (Ögel, 2014b: 216-611). "Demir kavak, bay kavak" gibi adlandırmalar Türk mitolojisinin "kozmetik bütünlük" anlayışında "kavak ağacının" önemini göstermektedir. "Göğün direği" kabul edilen bu kavak ağacı, Altay-Türk masallarında "Temir-terek" şeklinde geçmektedir. Dünyanın ekseninin Türk mitolojisinde kavak ağacı olması, kavak ağacının "göğe en çok uzanan ve göğe yakın olan ağaç" düşüncesinden çıktığı söylenebilir (Ögel, 2014b: 604-611).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi ile Vilâyetnâme'de de kavak ağacının mitik bağlamda kullanımı görülmektedir.

Vilâyetnâme'de yer alan örnekte, kavak ağacı, merkez olma ve yer-su ruhlarının, kendilerine zarar vereni cezalandırma işlevleriyle ele alınmaktadır:

"Hacı Bektaş, bir kere daha, Ahi Evren'i görmek için Kırşehir'ne hareket etti. Ahi Evren'e malûm oldu, o da karşı çıktı, tepenin üstünde birbirleriyle buluştular. Sohbet sırasında Ahi Evren, Erenler Şahı dedi, ne olurdu, burda bir pınar olsaydı da abdest almıya, içmiye yarasaydı. Hünkâr, mübarek eliyle bir yeri eşti, arıduru güzelim bir su çıktı. Akmıya başladı. Ahi Evren, gene erenler Şahı dedi, bir gölgelik **ağaç** da olsa, sıcak günlerde gölgelenilirdi. Hünkâr, ne olur Ahi'm dedi. Ahi Evren'in **kavak ağacı**ndan kesilmiş sopası vardı, onu aldı, bir yeri kazıp dikti. Bir anda yeşerdi, yapraklandı. Biraz daha sohbet ettiler, vedalaşıp yerlerine gittiler.

O **ağaç**, büyüdü, nice zaman durdu. Sonra Kırşeri'nden biri geldi, o **ağacı** kesti, evine kullandı. Ahi Evren oğulları, iyi etmedin dediler; orası Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî ile Ahi Evren'in bulunduğu yerdî, âşıkların, muhiplerin ziyaret yeri idi; sana hayırlı olmaz bu. Gerçekten de az bir zaman sonra o adam öldü, evi yıkıldı, onunla beraber o **ağacı** kesenler de yok oldular, bir müddet geçti, pınar da battı. Fakat yeri, hâlâ bellidir" (Gölpınarlı, 1995: 51).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde de örneği bulunan kavak ağacına yönelik mitik algı çınar ağacı ile birlikte kullanılmıştır.

Mürşidi Abdal Musa'nın dergâhından icazet alarak, yanına verilen kırk neferle yola çıkan Kaygusuz Abdal, dergâhın yakınlarında bulunan bir menzilgâha varınca neferleriyle birlikte bir süre dinlenirler. O menzilgâhta bulunan ulu kavak ağacına bakmaya başlayan Kaygusuz Abdal, neferlerine, kavak ağacının, çınar ağacı olduğunu söyleyerek, onların kendi söz ve eylemlerine olan bağlılık ve sadakatlerini ölçmek ister:

"Pes, ol gice sabah oldı. Ale's-seher bir koyun kurbân idüb, bütün söyüş idüb pişürdiler ve anı, kırmızı püryân eylediler. Birkaç nân ile püryânı Kaygusuz'a virdiler. Dervişlerden birisi anı, kitefine alup getürdi ve hem

Sultân ile halîfeler ve dervîşler (ile) Kaygusuz, namâz-ı fecri edâ kılub, du'â (vü senâ) kılduklarından sonra, kendüye tâbi olan kimesneler ile âsitâne kapusından dışaru çıkub Sultân'ı ve halifeleri vedâ idüp, müteveccih ve revâne oldılar. Meğer kim ol yire yakın bir menzil-gâh varıdı bir ulu **kavak ağacı** bitmiş idi. Çevrede etrâfı merg ü sebze-zâr idi. Bir ulu su akardı. Ol su, erenlerin âsitânesine gelürdi. Çün kim Kaygusuz, ol mekâna geldi, bir mikdâr sakın oldı. Ol sofrayı açup, içinde olan söğüş püryânı kısmet eylediler. Kırk kimesneye bahş idüp yidiler, şükrin didiler. Ellerün yudılar. Dahı oturup, sohbeta meşgûl oldılar. Esnâ-yı sohbetde Kaygusuz baş kaldırub, ol **kavak ağacına** nazar kıldı

- Aceb ulu **çenâr** dedeğil midür, bu **çenâr** didi. Ne hoş yirde bitmiş bâlâ-bülend olmuş, diyü. Ol hâd **kavak ağacı** idi. Âna, "zer-gerdân" **kavak** dirlerdi. Kaygusuz Sultân ânun **kavak** idüğün bilürdi. İmtihan için böyle didi. Ânlar eyitdiler:

- Bu, **çenâr** değil, bir **kavak ağacı**dur, didiler. Kaygusuz Sultân eyitdi:

- Ben ânı **çenâr** sandum, didi. Ayrık dahı hiç bir kelâm itmedi. Hemân kalkub andan girü döndi, âsitâneye geldi. Karâr eyledi. Sultân Kaygusuz'un geldüğünü halîfeler ve dervîşler gördiler

'Aceb niçün gitmedi, yine geldi? Didiler. Keyfiyyet-i hâl nedür bilmediler. Ammâ, Sultân'a ma'lûm oldı. Kaygusuz'un yoldaşları kendüye tâbi' (yâr) olmadılar. Ol gün ahşamı oldı, yine'âdet üzre çerâğ uyardılar. Kaygusuz durdı, yine kapuya vardı, yüz yire urdı. Peymânçe yirine geçdi. Sultân buyurdı:

- Bu defâ evvelki yoldaşları otursun ve gayrılar kalkub Kaygusuz'un yanına varub tursunlar.

Fi'l-hâl kırk (nefer) kimesne dahı kalkub Kaygusuz'un yanına turdılar. Pes, ma'lûm ola ki, Abdâl Mûsâ Sultân'un hizmetinde halîfeler ve dervîşler çok idi. Beş yüz nefer kimesne, ol âsitâne-i sa'âdete baş korlardı. Sabıkân yoldaş olanlar, nâdim olup, birbirine bakışub eyitdiler:

- Bilmedük muvâfakat kılmaduk yek-dil yek cihet olmadık cümle bir dilden söylemek gerek idi. Şimden sonra ne fâide, son peşimânlık fâide itmez (imiş gussası fâide tâ olunca itmez imiş), didiler.

Sultân Kaygusuz'a hâyır-du'â gülbenk eyledi. Kaygusuz Sultan ve yanında olanlar, cümle tazarru vü niyâz idüb meskenet gösterdiler. Her biri yerlü yerince geçüb karâr itdiler.

Ol gice geçdi. Yarındası, yine kurbân idüb pişürdiler. Söviş püryan ve birkaç nân ile sofraya koyub, virdiler. Kaygusuz, Sultân Abdâl Mûsâ Hazretleri'nün elin öpüb, bâkî halîfeleri ve dervîşleri vedâ idüb âsitâne kapusından taşra çıkdılar. (yine) ol **kavak ağacı** dibine gelüb oturdılar. Ta'âm yidiler, şükrün didiler. Ellerün yudılar sohbete meşgûl oldılar. Kaygusuz Sultân baş kaldırub eyitdi:

- Yârânlar, ne hoş **çenâr** ulu **çenâr**, didi. Ol tevâbî'leri gibi cümleden ya'ni bir dilden ötüb, eyitdiler:

- Sultân'um, belî güzel **çenârdur**, didiler. Pes ol vakt Kaygusuz Baba dahı bildi ki, bu yoldaşları kendüye tâbî'dür. Cümlesün yek-dil, yek-cihet olup birbirine muvâfakat kıldılar. Gönli hoş olub, eyitdi:

- Bu **çenârda** bize bir kimesne olsa, çıkub mîve indürse ta'âm üstüne ânı tenâvül eylesek? İçlerinden biri hemân kalkub dâmeni der-miyân idüb, ol kavak ağacının üzerine çıkub, iki ayagın basub, iki eliyle bir dalını muhkem tutub, silkivirdi. Fi'l-hâl, kudret-i Hudâ be-velâyet-i evliyâ zâhir olub ol **kavak ağacından** kırmızı kırmızı almalar döküldi. Nice ki, zikrolındı" (Güzel, 1999a: 102-104).

Mitik bağlamda, çınar ağacının kavak ağacı ile birlikte anılması, çınar ağacının, kavak ağacında olduğu gibi, Türk mitik düşüncesindeki önemini gösterir. Bu öneme atfen, Türkler çınarı -kavak ağacı gibi- "ulu ağaç" ya da Dede Korkut'ta geçen ifadesiyle "kaba ağaç" olarak adlandırmışlardır. Çınar ağacının bu "ululuğu" Anadolu masallarına da yansımıştır ve çınar ağacına yüklenmiş bu mitik algı varlığını devam ettirmiştir. (Ögel, 2014b: 608).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde "ululuk" bağlamında dile getirilen bir başka ağaç ise ceviz ağacıdır.

Menâkıbnâmede, Eski Mısır yakınlarında "Ümmü'l-Gayâs/Gayyâs" adlı kuyunun dışında bulunan "üç ulu ceviz ağacı"ndan söz edilmektedir:

"Eski Mısır kurbında "Ümmü'l-Gayâs/Gayyâs" altında her sene su kesimi oldukda 'azîm cem'iiyyet olur. Mısır halkı cümle anda gelürler, taşra kuyu öninde üç **ulu ceviz ağaçları** bitmişdür ki, her biri üç dâne âdem el ele virüb kucaklasalar, (kolları) irüşmez" (Güzel, 1999a: 116).

"Dünyanın ekseni" ya da "göğün direği" olan bu ağacın üç farklı katmanı birbirine bağlaması sonucu, ağaç her katmanda birer mekân oluşturur. Gökyüzüne ulaşan ağacın üstünde cennet bulunur (Ögel, 2014b: 221). Aynı zamanda bu ağacın tepesinde Bay Ülgen (Göksel Tanrı) oturur (Roux, 2011: 155). Yani ağacın en üstü kısmı Tanrı'nın tahtıdır. Tanrılar atlarını bu ağaca bağlarlar (Ögel, 2014b: 612). Bu anlayışın bir devamı olarak ağacın köklerinin bulunduğu yeraltında da Erlik bulunmaktadır.

Ağacın "dünyanın ekseni" olmasının yanında bir başka önemli işlevi yaşamın kaynağı olarak "hayat ağacı" olduğu inancıdır. Türk anlatı dünyasında yer alan Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz Kağan, ikinci evliliğini bir ağaç kovunduga gördüğü kızla yapmıştır:

"Yine bir gün Oğuz ava gitti. Önünde, bir göl ortasında, bir ağaç gördü. Bu ağacın kovuğunda bir kız vardı, yalnız oturuyordu. Çok güzel bir kızdı. Gözü gökten daha gök idi; saçı ırmak gibi dalgalı idi; dişi inci gibi idi. Öyle güzeldi ki, eğer yeryüzünün halkı onu görse; "Eyvah! ölüyoruz," der ve (tatlı) süt (acı) kımız olurdu.

Oğuz Kağan onu görünce aklı gitti. Yüreğine ateş düştü; onu sevdi, aldı" (Çoruhlu, 2012: 127).

Buna bağlı olarak Türk boylarının kökenine dair anlatılarda ağaç kültü önemli bir yer tutar. Bu Türk boylarına örnek olarak Kıpçaklar ve Uygurlar verilebilir. Farsça Oğuz Kağan Destanı'nda Kıpçakların türeyişinde ağacın etkisi üzerinde durulmuştur:

"Oğuz'un askerlerinden birisinin karısı hamile kalmış, kocası da savaşta öldürülmüştü. Bu savaş yerinde kadının doğum yapması yaklaşmıştı. Yakınlarda içi oyulmuş bir ağaç vardı. Kadın o ağaca gidip çocuğunu doğurdu. Çocuğu Oğuz'un yanına getirdiklerinde durumu ona anlattılar. Oğuz adını "Qıpçaq" koydu (ki, Qıpçaq, qabuk kelimesinden çıkmıştır. Türk dilinde içi çürümüş ve oyulmuş ağaca derler. Diğer Türklerin fikrinde bütün Kıpçak kavimleri bunun neslinden olmuşlardır" (Çoruhlu, 2012: 127).

Uygurların da köken olarak ağaca bağlı oldukları, onu bir ebeveyn, ana-baba olarak kabul ettikleri efsanelerinde ağaç önemli bir yer tutmaktadır. Aynı zamanda bu efsanede ışığın dölleyici gücünün etkisi görülmektedir. Zira Uygurların ataları sayılan çocuklar, ışığın düştüğü iki ağacın arasındaki yığma topraktan türemişlerdir (İnan, 2015: 65; Roux, 2005: 343-344). Bu durumda ağaç dişil, yani doğurma gücü elinde bulunan bir varlık konumundadır. Bu düşünce kadın-ağaç temasının oluşmasına sebep olmuştur. Ancak asıl vurgulanmak istenen ağacın yaşam gücü taşımasıdır. (Roux, 2005: 360). Ağacın yaşam gücü taşıdığı inancı, Sibiryaya Türklerinde de görülür. Sibiryaya Türklerinde ağaç çocuğu yedirir (doğurur), içirir ve büyütür (Bayat, 2012: 181).

Ağacın dişiliği aslında, mitolojide yerin dişil olarak kabul edilmesinden gelmektedir. "Gökten" yağın yağmurun, (Eliade, 1994: 39) "gökten" inen/düşen ışığın veya "gökten" gelen güneş sıcaklığının dölleyici gücü (İnan, 2015: 21) anlatılarda sıkça görülmektedir. Bu durum "gökyüzünün" "eril" bir kimliğe sahip olduğunu gösterir. Gökyüzünün bu "eril" kimliği karşısında ise "yeryüzü dişil bir üreme organı" vazifesi görür (Eliade, 1994: 39). Kur'an-ı Kerim'in Bakara Suresinin 223. ayetinde geçen "Kadınlar sizin ekeneğinizdir; ekeneğinize hangi taraftan isterseniz oradan varın." ifadesi, kadının dişiliğinin bir tarlaya benzetilmesinden dolayı dikkat çekicidir. Yine Kur'an-ı Kerim'in Kâf Suresinin 11. ayetinde geçen "Hepsi kullara rızık olsun diye. O yağmurla ölü toprağa can verdik. İşte insanların mezardan çıkışları da böyle olacak." ifadeleri de mitik düşüncede yer alan toprağın, yani yerin dişiliğini, yağmurun, yani gökyüzünün erilliğini destekler niteliktedir.

Türk mitolojisinde birçok ağaç kutsal kabul edilmiştir. Bu ağaçlar arasında "meşe, çınar, karaağaç, gürgen, servi, çam, kavak, söğüt, elma, vb." ağaç türleri bulunur (Bayat, 2012: 178). Ancak bu ağaçlarla birlikte, Türk mitolojisinde Şamanların en çok saygı duydukları ağaç kayın ağacıdır. Doğu Türkistan'ın Müslüman kamları hastayı iyileştirmek için kayın ağacı taşırlar. Yine kayın ağacına verilen önemin bir göstergesi olarak Altay, Sagay, Şor, Kaç, Televüt uluslarının Şamanları kayın ağacı olmadan ayin yapmazlar. Kayın ağacı sadece ayin sırasında güvenilen ve aracı bir unsur değildir. Aynı zamanda kayın ağacı kurban sunulup tapınılan bir kutsal bir varlıktır. Bütün bunlara ek olarak yine kayın ağacı üremenin de bir sembolüdür. Bir Sagay kamı, davulunda yer alan iki tane kayın ağacını "biz Ülgen atamızdan ilk türediğimiz (zaman) Umay anamızla beraber bu iki kayın (ağacı yere) indi." şeklinde açıklar. (İnan, 2015: 64). Kayın ağacının bu dişil/ana kimliğine, eril/ata kimliği de dâhil olmuş ve Türkiye Türkçesinde "kaynana/kaynata", diğer Türk lehçelerinde "gaynana/gaynata, kayın ene/kayın ata, keynana/keynata" şeklinde önemli bir kültürel kod olarak varlığını sürdürmüştür (Arslan, 2011: 61).

Yukarıda sayılan Türklerin kutsal saydığı ağaçlar arasında bulunan bir başka ağaç türü de dut ağacıdır. Vilâyetnâme'de yer alan örnekte de, mitik algının devam ettiği ağaç dut ağacıdır.

Hacı Bektâş, Hoca Ahmed-i Yesevî'deni icâzet alıp Rûm ülkesine doğru yola çıkar. Bu sırada, Hoca Ahmed-i Yesevî dervişlerinden biri, dergâhın ortasında yanan ateşten bir odun alır ve Rûm ülkesine doğru fırlatır. Dervişin fırlattığı odun dut ağacındandır:

"Hacı Bektaş-ı Velî, ertesi gün, gün doğarken Hâce Ahmed-i Yesevî'den izin alıp yola düştü. Orada bulunan erenlerden biri, ortada yanan ateşten bir odun alıp Rûm ülkesine doğru attı, Rûm'daki erenler ve gerçeklerden biri, bu odunu tutsun, Türkistan erenlerinin, Rûm'a er gönderdikleri, erenlere malûm olsun dedi. O odun, **dut ağacı**ydı, Konya'da, Emir Cem Sultan'ın hâlifesi Hak Ahmed Sultan, **dutu**, Hacı Bektaş

Tekkesinin önünde dikti. O ağaç hâlâ durur, yukarı ucu, yanıktır" (Gölpınarlı, 1995: 16-17).

Vilâyetnâme'de ağacın mitik bağlamda alındığı son örnekte yer alan ağacın türü ardıçtır. Ardıç ağacının, Uygur yazıtlarından Kaşgarlı Mahmut'a, oradan da Anadolu'ya kadar gelmesi onun Türkler arasında taşıdığı önemi gösterir. Kuzey Türklerinde ardıç ağacını "arça" adıyla karşılanmış, eski Uygur yazıtlarında da ardıç tohumu ilaç olarak kullanılmıştır (Ögel, 2014b: 601-602).

Vilâyetnâme'de yer alan ardıç ağacının mitik algıyla varlığını devam ettirdiği örnekte, Hacı Bektâş uğradığı Açık Saray köyünde, bir gelinle kaynanasına gösterdiği kerametler, köy halkı tarafından duyulur ve köy halkı Hacı Bektâş'ın ardına koşar. Bu durum kendisine malum olunca, Hacı Bektâş Hırka dağına yönelir ve orada bulunan ardıç ağacından kendisini saklamasını ister. Ardıç ağacı, parçada geçen koruyucu yönüyle, yer-su ruhlarının koruyucu işlevini yansıtmaktadır:

"(...)Gelin, kaynana, dönüp köye geldiler. Bu hali, köylüye bildirdiler. Köy halkı, yazıklar olsun, öyle bir Tanrı dostu, burdan geçti de görmek nasip olmadı, eline ayağına düşemedik, hayır duasını alamadık dediler. Hepsini birden Kızılırmak kıyısına koştular. Bu hal, Hünkâr'a malûm oldu. Hırka dağına yöneldi. O dağın tepesinde bir **ardıç ağacı** vardı, Hünkâr, **ardıç** dedi, biran budaklarında sakla beni, ben de kıyamet günü seni saklıyayım. **Ardıç**, budağıyla, pürüyle kibleye karşı eğilim bir çadıra döndü, Hünkâr, içine girip ibadete koyuldu. Orda bir çile çıkardı. Şimdi o ağaca, Devcik **ardıç** derler" (Gölpınarlı, 1995: 24-25).

Ağacın "hayat ağacı" ve "dünyanın eksenini" işlevlerinin dışında bir başka önemli işlevi, ayin sırasında Şamanı, gökyüzüne ulaştırmak için merdiven görevi görmesidir. Merdiven görevi gören bu ağacın genellikle yedi ya da dokuz dalı bulunmaktadır ki, bunlar da gökyüzünün katlarını temsil ederler (Roux, 2011: 155).

Türkler arasında mitik dönemde ağaca verilen bu önem ve kutsallık, İslâm dininin kabulünden sonra da varlığını devam ettirmiştir. Ağacın yaşam gücünü kendinde bularak, her sene kendini yenileyip yaşamını sürekli devam ettirmesi, insanı derinden etkileyen bir durumdur. Bu düşünce az önce de üzerinde durup örneklerini verdiğimiz "hayat ağacı" motifini doğurmuştur. Ağaca verilen bu önem dolayısıyla ağaç yararlı, iyi olan her şeyin simgesi olabilmıştır. Nitekim Kur'an'da da Allah "güzel sözü, kökü sabit dalları gökte olan güzel bir ağaca benzet"miştir²¹ (Schimmel, 2004: 40).

İslâm kültüründe yer alan ağaçlar arasında, Kur'an'da geçmesinin de etkisiyle özellikle "Tuba" ve "Sidre" ağaçları ön plana çıkmaktadır. Tuba ağacı, "cennette umut edilen ezeli saadet vaadini somutlaştırır" (Schimmel, 2004: 40).

Tuba ağacı Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde, yaratılışın "Nur-ı Muhammedî" teması etrafında işlendiği "Gevher-nâme-i Baba Kaygusuz Sultân" adlı mesnevîde de geçmektedir:

"Ûd u sandal serv ü **Tûbâ** erguvân

Hûru cennet vahş u tuyûr akl u cân" (Güzel, 1999a: 121).

Sidre ağacı ise kâinatın ve hayal edilebilen her şeyin sınırını belirleyen, çizen bir ağaçtır. İslâm tasavvufunda yer alan menkıbeye göre Hz. Muhammed, ilahi mekâna -Allah katına- çıkacakken, Cebrail ile Sidre ağacının olduğu yerde durmak zorunda kalmıştır (Schimmel, 2004: 40).

Sidre ağacının, ilahi mekânla fiziki mekân arasında bir sınır olarak ele alındığı bu tasavvufî yorum, Vilâyetnâme'de de kullanılmıştır.

Hacı Bektâş'ın Rûm ülkesine geldiğini Fatıma Bacı'dan öğrenen Rûm erenleri, Hacı Bektâş'ı Rûm ülkesine sokmak istemezler. Erenler, Hacı Bektâş'ı Rûm ülkesine sokmamak için "kanat kanata gerelim, arş altında Sidre'ye dek yol keselim." düşüncesiyle hareket edip, Hacı Bektâş'ın Rûm ülkesine giriş yolunu kapatırlar:

²¹ İbrahim Suresi, 24. Ayet.

"Erenler, ne yapmalı ki dediler, Rûm ülkesine girmesin. Rûm ülkesine gelirse ülkeyi o er alır, halkı kendisine muhib eder, artık Rûm'da bize oyun kalmaz. Birşey yapalım da Rûm ülkesine sokmıyalım. Bazısı, kanat kanata gerelim, arş altında **Sidre**'yedek yolu keselim, Rûm'a girmesin dedi. Hepsi, bu tedbiri uygun buldu, vilâyet kanatlarını birbirine çattılar, yol bağladılar" (Gölpınarlı, 1995: 18).

Bu ağaçlardan ayrı olarak mutasavvıf ve düşünürler de genel anlamda ağacı kozmik bütünlük çerçevesinde ele alıp değerlendirerek, İbnü'l-Arabî gibi "varoluş ağacı"ndan bahsetmişlerdir (Schimmel, 2004: 40).

Türkler arasında İslâm'dan önce kutsal kabul edilen ağaçlar İslâmiyet'ten sonra da Alevî, Tahtacı ve Yörük toplumlarında da kutsallığını korumuş ve ağaca bağlı olarak bazı yasaklara da uyulmuştur. Tahtacılar, adlarından da anlaşılacağı üzere ağaç işleriyle geçinirler. Bundan dolayı geçimlerinin ana kaynağı olan ağaca büyük saygı duyarlar. Muharrem ayında ve salı günleri ağaç kesmek yasaktır. Yeniden işe başlayacakları zaman da ağaçlara dua okurlar (Ocak, 2013: 135). Tahtacıların kutsal saydıkları ağaçlar arasında ladin, köknar, sarıçam ve ardıç gibi ağaçlar bulunmaktadır. Tahtacılar ağaca karşı gösterdikleri bu saygınlığı ölümlerinin mezar taşlarına kutsal addettikleri ağaçların motiflerinin resimlerini çizerek de gösterirler (Bayat, 2012: 178). Yörükler, Türkmenler ve çoğu köy halkı ulu ağaçların kesilmesini doğru bulmaz. Ağaç kesilirse uğursuzluk geleceğine inanırlar. Ayrıca Şamanist bir inancın devamı olarak, kutsal kabul ettikleri ağacın dallarına, dileklerinin yazılı olduğu bezleri bağlayarak, ağacın dikili olduğu mezarda yatan evliyadan isteklerde bulunurlar. Evliyadan istekte bulunmanın dışında, ağacın hayat verme gücüne bağlı olarak, direk ağaçtan da istekte bulunulur. "Kırgız-Kazaklar'ın "Şeriate aykırı" adetlerinden şikâyet eden Molla Gazi Hoca "kadınları kısır olursa sahrada tek başına biten bir ağaç, bir kuyu (pınar) veya su yanında koyun kesip gecelerler." diyerek doğada kutsal sayılan diğer unsurlarla beraber ağaçtan da kurban yoluyla istekte bulunulduğunu gösterir (Eröz, 1990: 374).

Ağacın bir evliya mezarı ile birlikte anılması, ağaç kültü ile atalar kültü arasındaki bütünleşmeyi gösterir. Ölen ataların ruhlarından çekinilen, korkulan, onlardan yardım dilenmeye dayanan atalar kültü inancı, ağaç kültüründe bulunan ağaca saygılı olma, ağacı kutsal kabul ederek onunla ilgili bazı kural ve yasaklara uyma inançlarıyla birleşerek, ağaç, insanların isteklerini ataya/evliyaya ulaştırmak için başvurdukları bir araç haline dönüşmüştür. Bu bağlamda ata/evliya da "tanrı" konumuna erişir. Nitekim Türk mitolojisinde ağaç "Gök Tanrı" ile bağlantılı bir şekilde ele alınır ve gökyüzüne doğru uzanan ağacın dalları, insanların isteklerini, dualarını Gök Tanrı'ya ulaştırır. Bundan dolayı da ağaç çoğu kültürde Tanrı ile insanlar arasında bir iletişim aracı konumundadır (Karakaş, 2014: 170).

Ağaç ve atalar kültürünün birlikteliği, ağaçların "koru" -koru, kutsanmış, avlanmanın yasak olduğu yer (Roux, 2011: 155). - şeklinde bir boyun koruyucusu ve devam ettiricisi oluşunda ortaya çıkar. Boyun yerleşim yerinin kutsal vatan kabul edilmesiyle birlikte, o coğrafyada bulunan her varlık o boyun kutsalları kabul edilmiştir. Hatta bu durumun bir neticesi olarak bir avcının, başka bir boyun ormanında, dağında avlanması yasaktır. Dolayısıyla o bölge/coğrafya o boyun "koru"sudur. Bu bağlamdan hareketle, Göktürklerin başkentinin Ötüken yış (Ötüken Ormanı) olması, ağacın merkeze alınarak, başkent'in dünyanın merkezi sayılması ve ata ruhlarının orada bulunduğu inancından gelmektedir (Bayat, 2012: 182).

5. 4. TAŞ-KAYA

Mitik devirde her varlığın canlı olduğu, hepsinin birer ruh taşıdığı ve bu ruh taşıyan varlıkların, nesnelerin doğada ve insan hayatında önemli etkilerinin bulunduğu inancı bir gerçektir. Bu durumun bir neticesi olarak her milletin eski kültüründe ve inancında doğaya, doğada bulunan ağaca, dağa, suya, hayvanlara, taşa ve benzeri varlıklara kutsallık atfedilmiştir.

Bu kutsallık taşıyan kültürler içerisinde, Mısır'dan Sümerler ve Babillere, Hititlerden Friglere, Yunanlılardan Almanlara, Romalılara ve İskandinav milletlerine kadar geniş bir coğrafyada farklı milletlerin eski kültüründe yer alan taş kültü ayrı bir önem taşır. Bu milletlerin eski kültürlerinde taşların farklı işlevleri olmakla beraber, adı geçen kültürlerde

taşın kutsal bir varlık olduğu kabul edilmiştir. Taşın kutsallığına bağlı olarak, taş, büyü/tılsım amacıyla kullanıldığı gibi, taşta cinsiyet de atfedilmiştir. Ayrıca, taşta hürmet ve ibadet etme ritüelleri de az önce zikrettiğimiz milletlerin eski kültüründe önemli bir yere sahiptir (Tanyu, 1968: 7-18).

İlkel kültürlerde taş, genellikle ebedi bir hayata, ebedi bir kuvvete sahip bir varlık olarak kabul edilir. Taşın bu yönünü, vurucu, öldürücü, silah olarak kullanılması durumu yansıtır. Taş bu işleviyle öne çıkmakla beraber ilkel kültürlerde, kurban ritüelinde kutsal bir mekân olarak da kullanılır. Yaratılış konusunda, hem dünyanın hem de insanın yaratılışı ve kökeni durumunda da taş inancının etkisi vardır (Tanyu, 1968: 19-20).

Taşın bir kült olarak tazim edilmesi semavi dinlerde de varolan bir olgudur. Örneğin Sami halkarı büyü, tılsım amacıyla boyunlarına taş asarlar. Bu taşları birer muska olarak kullanıp kötü ruhlardan, hastalıktan, vb. kötü durumlardan korunmaya çalışırlar. İsraililer de taşlara saygı duyarak, göktaşlarını kutsal sayarlar. Taşları tılsım ve muska olarak kullanırlar. Yine Süleyman mabedinin "Mukaddes kaya"nın yanına inşa edilmesi, Yahudilikteki taş inancını göstermesi bakımından önemlidir (Tanyu, 1968: 26-29).

Hıristiyanlık ve onun kutsal kitabında da taşla ilgili çok sayıda öğreti bulunmaktadır. Hıristiyanlığın kutsal kitabının dışında, ayazma ve Hıristiyan ziyaretgâhlarında da kutsal taşlar, kayalar, mermerler bulunur. Bu taşlara dair farklı inançlar mevcuttur. Bazı kiliselerde kutsal sayılan taşlar öpülür, çıkıntı olan taşlara el sürülür, hastayı tedavi etmek amacıyla, hastanın rahatsız olan yeri kutsal sayılan taşlara dokundurulur (Tanyu, 1968: 31).

Taş kültü, İslâmî gelenek içinde de kendine yer edinmiştir. Mitolojinin kozmosun temelini oluşturduğunu söylediği taşın yeryüzünde denk geldiği nokta, Kâbe'dir. Dolayısıyla Kâbe, İslâmî gelenek içerisinde "merkez" konumundadır (Beytü'l Mamur). İslâmî gelenek ve inanç içerisinde, taş kültü ile ilgili olarak Kâbe'ye yüklenen bu anlamın yanında, asıl taş kimliğiyle öne çıkan, "Hacerü'l-Esved"dir. Kelime anlamı "Kara taş" olan "Hacerü'l-Esved", Müslümanların, tavafa başladıkları başlangıç noktasıdır. Müslümanlar hac sırasında ona dokunmaya ve onu öpmeye çalışırlar. Menkıbelerde

anlatılanlara göre ilk zamanlarda beyaz olan "Hacerü'l Esved" taşı, kendisine günahkâr insanların dokunmasıyla zaman içerisinde siyahlaşmıştır (Schimmel, 2004: 20-21).

İslâmî gelenek içinde kutsal ve önemli kabul edilen taşlardan biri de "Kubbetü's-Sahra"dır. "Kubbetü's-Sahra"nın Müslümanlarca kutsal kabul edilmesinin sebebi, Hz. Muhammed'den önceki bütün peygamberlerin burada bulunması ve Hz. Muhammed'in de, yaşadığına inanılan miraç yolculuğu sırasında onlarla burada buluşmasıdır (Schimmel, 2004: 21).

Yine İslâmî gelenek içinde, Şii Müslümanlar için Hz. Ali'nin ayak izinin bulunduğu taşlar da oldukça önemlidir. Özellikle, "Haydarabad/Dekken civarındaki sarp bir kayanın tepesindeki Mevlâlî (Mevlâ Ali) mabedi" Şiiilerde taşın kutsallığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Schimmel, 2004: 21).

Semavi dinlerde taşa yüklenen kutsallığın ve farklı işlevlerin dışında, eski Türk kültüründe de taş kültü ve bu külte bağlı olarak taşın farklı işlevleri bulunur. Eski Türk kültüründe taş şifa veya ilaç olmak, çocuk doğurmak amacıyla kullanılabildiği gibi, tılsım/büyü, dilek, yemin ve adak için de kullanılır. Yine Türklerin yaratılış mitinde de kayanın işlevi sığınılan, barınılan yer olarak öne çıkar. Bu işlevlerinin yanı sıra kaya/taş "kurtarıcı bir destek, yaşamaya destek olacak bir zemin" gibi olumlu özellikleriyle belirirken, bazen de "çarptığını kıracak, ezecek kuvvette bir varlık olarak belirir" (Tanyu, 1968: 34-35).

Ancak eski Türk kültüründe taşa verilen önem ve kutsallıkla ilgili taşın bu işlevlerinin dışında akla ilk gelen "kutlu kaya" efsanesidir. Bu "Kutlu Kaya" efsanesi anlatılarda şu şekilde geçmektedir:

Çinliler, çok korktukları Türklerin güç ve kuvvetlerinin "kutlu dağ"dan geldiğini anlarlar. Böylece Türklerin güç kaynağını bulan Çinliler, Türklerden kurtulmak için, "kutlu dağ"dan onları mahrum bırakmayı amaçlarlar. Bunun üzerine Çin hakanı kızı Kiyeliyen'i Türk hakanının oğlu Galitekin'e vermek ister. Karşılığında ise Türk hakanından "kutlu dağ" adlı "kaya parçasını" talep eder. Çin elçisi bu durumun Çin hakanını çok mutlu edeceğini söylemesi üzerine Türk hakanı bu teklifi kabul eder. Teklifin kabul

edilmesi üzerine, Çinliler "kutlu kaya"yı parçalayarak kendi memleketlerine taşır. "kutlu kaya"nın Türklerin elinden çıkmasından sonra, felaketler başlar. Sular kurur, yeşillikler sararır, havanın rengi değişir ve Türkler dağlardan, taşlardan, memedeki çocuklardan, hayvanlardan "göç, göç, kaç" şeklinde hiç eksilmeyen bir ses işitir. Bütün bu olanların üzerine Oğuzlar artık yer-su iyelerinin kendilerini bu topraklarda istemediğini anlayıp üç kola ayrılarak göç ederler (Tanyu, 1968: 35-36).

Eski Türklerin kültüründe taş kültü ile ilgili bir başka kutsal sayılan taş ise yada (cada, yat) taşı olarak adlandırılan yağmur taşıdır. Bu taşla ilgili ilk bilgiye Çin kaynaklarında rastlanır. Türk tanrısının Türklerin cediti âlâsına hediye ettiğine inanılan bu sihirli taşla istediği zaman yağmur, kar, dolu yağdırır ve fırtına çıkarır. Bu taş her dönemde büyük Türk şamanlarının ve "yadacı"ların elinde bulunmuş ve kullanılmıştır (İnan, 2015: 160). Bu kutsal taşın kullanıcısı olarak Türklerde "yadacı" adı verilen bir topluluğun bulunması, "yadacı"ların da şamanlar kadar önemli bir mevkide olduğunu göstermektedir. "Yaycı", "yatçı", "yadacı", "cadacı" gibi adalarla anılan bu kişilerin, şamanlardan ayrı olarak tabiata hükmedebilen insanlar olduğu da düşünülmüştür (Bayat, 2012: 156).

Bu yağmur taşı farklı Türk lehçelerinde farklı şekilde adlandırılır. Örneğin, Yakutçada "sata", Altaycada "cada" şeklinde ifade edilen yağmur taşı, Kıpçak grubu içindeki lehçelerde "cay" şeklinde ifade edilir. İslâmî gelenek içinde Türklerin bu taşına "yağmur taşı" veya "cada taşı" denilmiştir. İslâmî kaynaklarda bu taşın detaylı bir şekilde ilk bahseden kişi ise İb-nül-Fakih'tir (İnan, 2015: 160-161).

Tanrı'nın Türklere armağanı olan bu taş İslâm'ın Türkler tarafından kabulünden sonra da anlatılar içinde varlığını devam ettirmiştir. Anlatıya göre, Hz. Nuh, dünyayı üç oğlu arasında bölüştürür. Hz. Nuh'un oğullarından olan Yafes'in payına Türkistan bölgesi düşer. Bunun üzerine Yafes Hz. Nuh'a bu kurak ülkede ne yapacağını sorar. Bu soru üzerine Hz. Nuh da oğlu Yafes'e üzerinde "ism-i azam" yazılı olan kutsal "yada taşı"nı verir ve bu taşla Allah'a yalvarıp yağmur yağdırmasını ister. Yafes'in ölümünün ardından, bu kutsal "yağmur taşı" oğlu Türk'e, ondan sonra da Oğuz'a geçer. Bütün bu

olanlardan sonra, artık, Oğuzlarla Hazarlar, Karluklar ve diğer Türk boyları arasında bu taşı ele geçirmek için çatışmalar başlar (Bayat, 2012: 157).

"Yağmur" ya da "yada" taşının yağmur yağdırma, kar yağdırma, havaya hükmetme gibi işlevlerinin yanında, savaşta Türklere yardım ettiği de anlatılmaktadır. Bu bağlamda "Türklerin 5. yy. da bir Cürcen saldırısına karşı kendilerini "yada taşı" ile korudukları bilgisi vardır" (Bayat, 2012: 157).

Eski Türk kültüründe kutsal "yada taşı"nın dışında "mengü taş" olarak adlandırılan, "ebedi taş" da bulunur. Bu taş, ilk dönem Türk yazıtlarında, ölünün öyküsünün üstüne yazıldığı mezar taşı olarak değerlendirilir. (Roux, 2012: 100). Yine eski Türk kültüründe "mengü taş"ın dışında "balbal" adı verilen simgesel bir taş daha vardır. Kesin olarak ne anlama geldiği bilinmese de "balbal"ın iki farklı anlamı üzerinde durulur. İlk anlam, öldürülen düşmanı ya da düşmanın ruhlarından birini karşılar; ikinci anlam, "galip gelenin ölümünden sonra onun mezarı başına dikilen taş"tır. Bu taş, öldürülen düşmanı, düşmanın ruhunu temsil eder (Roux, 2012: 45).

Taş/kayaya dair inançları ve ona atfedilen kutsallıkları açıkladıktan sonra, araştırmamızın ana kaynaklarından biri olan Vilâyetnâme'de, taş kültü, genellikle Hacı Bektâş'ın taş üzerinden gösterdiği kerametlerle karşımıza çıkmaktadır.

Vilâyetnâme'de taş kültürüne dair vereceğimiz ilk örnekte, beş taş, Hacı Bektâş'a şahitlik etmektedir. Vilâyetnâme'de geçen olaya göre, Hacı Bektâş Sulucakaraöyük'e gelip Kadıncık'ın evine yerleştiği zamanlar muhitte ancak yedi ev bulunmaktadır. Hane azlığından dolayı Hacı Bektâş, Kadıncık Ana ve İdris sığırları nöbetleşerek güderler. Nöbet sırasının İdris'te olduğu günde, İdris'in önemli bir işi vardır. Nöbet sırasını kime vereceğini bilemeyen ve parayla sığırlara bakacak adam da bulamayan İdris'in nöbetini Hacı Bektâş tutar. Sığırları Hacı Bektâş'a teslim eden İdris işine gider. Hacı Bektâş'ın başında bulunduğu sığırlar otlamaya başlarlar ve beş taşın bulunduğu yere gelirler:

"Sığırlar, otlaya otlaya Mucur yolundaki **Beştaşın** bulunduğu yere geldi. Hünkâr da onlarla beraber oraya vardı" (Gölpınarlı, 1995: 31).

Bu sırada İdris'in kardeşi Saru gelir ve kendi öküzlerini sığırın içine katar. Bunun üzerine Hacı Bektâş, Saru'nun öküzlerini gütmeyeceğini, öküzlerinin başına bir şey gelirse kendisinden bilmemesi gerektiğini söyler. Saru ise, bugün nöbetin İdris'te olduğunu, onun görevini de Hacı Bektâş'ın aldığını bundan dolayı da kendi öküzlerini de gütmesi gerektiğini söyler. Hacı Bektâş ise yine aynı şekilde, Saru'nun öküzlerini gütmeyeceğini, bir şey olursa kendisinden bilmemesi gerektiğini söyler. Saru da yine aynı şekilde karşılık verir. Saru'nun bu ısrarları üzerine Hacı Bektâş, beş taşa dönerek onları tanık tutar:

"Hünkâr, Beştaş'a döndü, **Beştaş** dedi, tanık olun. Saru'nun öküzlerini gütmeyeceğim, bir zarar gelirse, yahut kurt yerse benden değil; ihtiyaç hasıl olunca tanıklık edin sözüme" (Gölpınarlı, 1995: 31).

Hacı Bektâş'ın bu sözlerine kulak asmayan Saru, öküzlerini bırakıp gider. Akşam olunca köyün bütün sığırları gelir, ancak Saru'nun öküzleri gelen sığırlar arasında yoktur. Saru yazıya çıkıp bakar ki dört öküzünden ikisini kurtlar telef etmiş. Hemen Hacı Bektâş'ın yanına gelir ve nöbet sırasının kendinde olduğunu bundan dolayı da öküzlerin karşılığını ödemesi gerektiğini söyler. Hacı Bektâş ise onun öküzlerini gütmeyeceğini, başlarına bir şey gelirse kendinden bilmemesi gerektiğini söylediğini hatırlatınca, Saru bunu inkâr eder. Hacı Bektâş bunun üzerine benim tanıklarım var diyerek köy halkıyla birlikte beş taşın yanına gelir. Hacı Bektâş, tanıkları olarak beş taşı gösterince köylüler, bunların taş olduğunu, nasıl şahitlik yaptıklarını sorarlar. Köylülerin bu sözleri üzerine dile gelen taşlar, Hacı Bektâş'a şahitlik ederler:

"Köy halkından bir nicesi kalktılar, Hünkâr'la beraber **Beştaş**'ın yanına geldiler. Hünkâr, taşları göstererek tanıklarım dedi, bunlardır. Köylüler, bunlar **taş** dediler, nasıl tanıklık eder? Hünkâr, o **Beştaş**a döndü, **Beştaş** dedi, Tanrı izniyle olayı, doğruca söyleyin, tanıklık edin bana. Hünkâr'ın bu sözü üzerine **taşların** beşi de, Tanrı izniyle dile geldi, Saru dediler, öküzlerini sığıra katmak istedikleri vakit sen, ben senin öküzlerini gütmem, kurt yerse,

yahut bir zara gelirse benden değil dedin. O dinlemedi, kattı, sen de bizi tanık tuttun" (Gölpınarlı, 1995: 32).

Vilâyetnâme'de yer alan diğer taş kültüründe, Hacı Bektâş, kendisinden erenliğini göstermesini isteyen adama, erenliğini, kayayı ayaklarıyla yoğurarak gösterir:

"Hacı Bektaş, bir gün Sulucakaraöyük'ün doğu tarafına, seyrana çıkmıştı. Birisi, kerpiç yapmak için balçık karmadaydı. Hacı Bektaş da gelip ayaklarıyla balçığı yoğurmaya başladı. O adam, balçığı ayaklamak kolay dedi, erlik ona derler ki şu **kayanın** üstüne çık da onu ayaklarıyla yoğur, ayaklarının, dizlerinin izleri o kayada kalsın. Bunu yap ta sana candan, gönülden muhip olalım.

Hünkâr, bu sözü duyunca hemen o **kayanın** üstüne çıktı. Dizleriyle ayaklarıyla **kayayı** yoğurmaya koyuldu. **Kaya**, hamur gibi yumuşamıştı. Hünkâr'ın dizlerinin, ayaklarının izleri kaldı o kayada. Adam, köye koştu, olayı köylülere haber verdi. Köylüyle beraber kendisi de Hünkârın ayaklarına kapandı, hepsi de hayırdüasını aldılar. O kaya, hâlâ durur, **Hamurkaya** diye anarlar" (Gölpınarlı, 1995: 33).

Kaynakta yer alan bir başka taş kültüründe ise Hacı Bektâş bu sefer erenliğini ispatlamak için taşı bıçakla keser:

"Hacı Bektaş, birgün, mescid önündeki bir **taşın** üstüne oturmuştu. Elindeki bıçakla bir hıyarı kesip yemedeydi. Birisi gelip derviş dedi, o hıyarı bizim bıçağımız da keser, ersen şu **taşı** kes de erliğini bilelim ve ordaki bir sivri **taşı** gösterdi. Hacı Bektaş, hemen o **taşa** bir bıçak vurdu, **taşı**, hıyar gibi ikiye böldü. O adam, Hünkâr'ın elini öptü, ayaklarına kapandı.

O **taşın** iki parçasını hâlâ, Akkapı'nın dibinde durur, erenleri ziyaret edenler, o taşları de ziyaret ederler" (Gölpınarlı, 1995: 34).

Vilâyetnâme'de yer alan diğer bir taş kültürü bağlamında geçen kişi Saru Saltuk'tur. Kalıgra kalesini kâfirlerin elinden almak isteyen Saru Saltuk, yoldaşları Ulu Abdal'la Kiçi Abdal'a kalenin etrafından dolanmalarını

söylerken, kendisi de kaleye tırmanır. Saru Saltuk'un kaleye tırmandığı sırada, her el atışında kaya eline gelir, ona tutunur:

"Seccade, Rûm ülkesine doğru yol aldı. Kalıgra adlı bir kalenin yanına geldi, durdu. Saru Saltuk, Ulu Abdal ve Kiçi Abdal'la indi, seccadeyi silkip omuzuna aldı, Ulu Abdal'la Kiçi Abdal'a, siz kapıya dolanın, ben burdan çıkayım dedi. Onlari bunda bir hikmet var deyip dolandılar, kendisi, doğruca kalenin bedenine tırmandı. O, **kayaya** tırmandıkça **kaya**, ellerine karşı gelir, tutunurdu. Mübarek ayakları da **taşa** gömüldü. Şimdi bile hâlâ o kalede ellerinin, ayaklarının izleri görünüp durur" (Gölpınarlı, 1995: 46).

Vilâyetnâme'de taş kültü bağlamında gelişen son olay, Hacı Bektâş ile müridi Molla Sadeddin arasında geçmektedir. Hacı Bektâş'a mürid olup, kerametlerine de sürekli şahit olan Molla Sadeddin, bir gün, loğ taşıyla dam aktarmak için çıktığı mescidin tepesinden vesveseye kapılarak mürşidi Hacı Bektâş'ı öldürmek ister. Taşı Hacı Bektâş'ın üstüne atar. Üstüne atılan taş elini uzatan Hacı Bektâş, taşı tutar, parmakları taş gömülür ve taşı yere bıraktıktan sonra Molla Sadeddin'e beddua eder:

"Molla Sadeddin, Hacı Bektaş'a onsekiz yıl hizmet etti. Sulucakaraöyük'ün eski mesçitinin önünde bir **karataş** vardı. Hünkâr, daima o **taşın** üstüne oturur, bâzı kere de yatar. Bir gün yağmur yağmış, sonra hava açmıştı. Hünkâr, oraya geldi, o **taşın** üstüne çıkıp yattı. Molla Sadeddin'i çağırıp yağmur yağdı, su mescidin üstüne çık da damını **loğtaşıyla** düzelt dedi. Sadeddin, dama çıktı, **taşı** yuvarlamaya başladı. O sırada Şeytan, kalbine vesvese verdi. Bunca kerametlerini gördüğü halde kendi kendine bu kadar bilgim, hünerim vardı, bir derviş, hepsini bıraktırdı, kendisine kul etti beni. Hiçbir suretle elinden kurtulamıyorum, bari şu **taşı**, kafasına atayım da ölsün, ben de kurtulayım dedi, **loğtaşını**, damdan Hünkâr'ın üstüne yuvarladı.

Hünkâr, bir kere ya Allah deyip elini uzattı, **taşı** tuttu, parmakları, hamura gömülür gibi **taşa** gömüldü, **taşı** yere bıraktı. Yukarı baktı, Sadeddin'i gördü. Said dedi, yüzün kara olsun, gönlümdekini dilime getirdin; senin, ziyaret, toprağın kefareti olmasın. Seni, yetmiş kere rahmet suyuyla yudum,

dişinin kovuğundan mürekkep karasını çıkaramadım; in git, aslâ ıslah olmazsın sen hey adamcık hey" (Gölpınarlı, 1995: 60).

Vilâyetnâme'de taş kültüne ilişkin verdiğimiz örnekler dışında, yine farklı kerametler bağlamında işlenen taş kültü örnekleri de bulunmaktadır.²²

6. HAYVAN İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR

6. 1. ASLAN

Aslan, Ezop masallarında, Kelile ve Dimne'de, Mevlana'nın Mesnevi'sinde ve daha birçok kaynakta kuvveti, liderliği ve görkemi ile öne çıkan bir hayvandır (Boztemir, 2013: 97). Bu durumun bir yansıması niteliğinde, eski kültürlerde bulunan hayvanla olan mücadele sahnelerinde de aslan gökyüzüne bağlı düşünülüp zafer kazanan varlık durumundadır. "İyi-kötü, aydınlık-karanlık" gibi kavramların çatışması sırasında aslan hep olumlu olan kavramı temsil etmiştir (Çoruhlu, 2012: 159).

Türklerle ilgili yapılan çalışmalarda, Altay Pazırık kurganları kazılarında çıkarılan eserlerde aslan figürlerinin bulunması, aslanın Türklerde en eski devirlerden beri bilindiğinin göstergesidir (Çoruhlu, 2012: 159). Roux da (2012: 34) aslanın Türklerde çok eski devirlerden beri bilindiği görüşünü destekler nitelikte şunları söyler: "Arslan söylieni, Karahanlılarda çok belirgin bir şekilde görölmektedir. Ne var ki, özellikle Uygur ve Oğuz bölgelerinde arslan adını taşıyan kişilerin sayıca çok olduğu gözönünde bulundurulursa, bu söylenin çok daha önceden çıkmış olması gerekmektedir."

Aslanın yelesi ve postu yiğitlik simgesidir. Bu sebeple de Türklerde uzun saçın yaygın olması ile aslan yelesinin yiğitlik anlamı, sembolik bir birliktelik taşıır (Çoruhlu, 2012: 159).

Türklerin İslâm'ı kabulünden önce kuvvetin, zaferin, yiğitlik ve liderliğin sembolü olan aslan, bu özelliğini İslâm'ın kabulünden sonra da devam ettirmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak Alevî-Bektaşî geleneğinde "adı önce Haydara (veya Haydar), "Aslan" olan Ali ibn Ebu Talib, ilk

²² Vilâyetnâmede yer alan taş kültüne dair örneklerden birinde, Hacı Bektâş, kendisine bir şey vermeyen harman sahiplerinin mallarını, eşyalarını, buğday ve mercimeklerini taşa çevirirken (Gölpınarlı, 1995: 34); bir diğeri örnekte Hacı Bektâş'ın halifesi Kolu Açık Hacım Sultan, kendinden ürkererek kaçan kadından bir taş doğacağını söyler ve Hacım Sultan'ın dediği gibi kadın taş doğurur. (Gölpınarlı, 1995: 83)

günlerden başlayarak "Allah'ın aslanı" olarak övülmüştür ve bu nedenle de Gazanfer, "aslan", Esedullah, "Allah'ın aslanı" veya Fars bölgelerinde Ali-Şir, "Ali Aslan" ve Türk etkisi altındaki bölgelerde ise Aslan Ali ve Ali Arslan gibi onun aslına benzer niteliklerine işaret eden sayısız isimle donatılmıştır" (Schimmel, 2004: 48).

Alevî-Bektaşî öğretisinde Hz. Ali'nin "aslan" bağlamında ele alınması, aslen bu öğretide içinde inanılan ve anlatılan "miraç olayı"na dayanmaktadır. Alevî-Bektaşî öğretisi içinde yer alan bu miraç olayına göre, Hz. Ali aslan şeklinde Hz. Muhammed'in önüne çıkar (Eröz, 1990: 222). Miraca yükseliş sırasında Hz. Muhammed yolunu kesen bir aslanla karşılaşır. Hz. Muhammed de aslanı aşabilmek için, aslanın ağzına peygamberlik yüzüğünü atar. Hz. Muhammed geri döndüğünde aslanın ağzına attığı yüzük Hz. Ali tarafından kendisine verilir. Böylece aslanın gerçek kimliği belli olur (Melikoff, 2010: 281).

Bu bağlamda, Hz. Ali için kullanılan "Allah'ın Aslanı" unvanı araştırma kaynaklarımızdan olan Vilâyetnâme'de de karşımıza çıkmaktadır.

Vilâyetnâme'de, Hz. Ali'nin "Allah'ın Aslanı" unvanı ile geçtiği örnekler şu şekildedir.

Hacı Bektâş'ın hocası olan Lokmân-ı Perende, mektebe gelince Hacı Bektâş'ın yanında iki nurani zat görür. Bunlar Hacı Bektâş'a Kur'an'ı öğretmektedirler. Bu sırada Lokmân-ı Perende'nin mektebe geldiğini görünce bu nurlu zatlar birden kaybolurlar. Lokmân-ı Perende bu hâle şaşırır ve bu iki nurlu zatın kim olduklarını merak eder. Bunun üzerine Hacı Bektâş, Lokmânı Perende'ye o iki nurlu varlıktan birinin Hz. Muhammed, diğerinin "Tanrı'nın Arslanı" Hz. Ali olduğunu söyler:

"Bir gün, Lokmân-ı Parende, mektebe gelince gördü ki iki er gelmiş, biri, Bektaş'ın sağında oturmada, öbürü solunda; ona Kur'an öğretiyorlar. Mektep, yüzlerinin nuruyla nurlanmış. Lokmân, içeriye girer girmez bunlar, kayboluverdiler. Lokmân, bu hale şaşırıp kaldı; kendi kendine acaba bunlar kimdir diyordu. Hacı Bektâş, mübarek ağzını açıp hoca dedi, biliyor musun, o iki nurlu zat kimler? Lokmân, ama dedi, bildir, kimlerdir? Bektaş, sağımda

oturan iki cihan güneşi ceddim Muhammed Mustafa idi, solumda oturan, **Tanrı arslanı**, inananların Emîri Murtazâ Ali" (Gölpınarlı, 1995: 5).

Vilâyetnâme'de Hz Ali'nin "Allah'ın Aslanı" unvanıyla ele alındığı diğer bir örnekte ise, Hacı Bektâş, kerametlerine inanamayan Horasan Erenlerine kendisinin "Allah'ın Arslanı" Hz. Ali'nin sırrı olduğunu söyler:

"Lokmân-ı Perende, hacdan dönünce Horasan erenleri, bir araya gelip Lokman'a hac kutlamıya geldiler. Mektebin ortasından akan pınarı görünce biz dediler, daima buraya gelir giderdik, bu pınar yoktu. Lokmân-ı Perende, Hacı Bektaş Hünkâr'ın kerametidir bu dedi. Hacı Bektaş Hünkâr kimdir dediler. Lokmân-ı Perende, Hacı Bektâş Hünkâr, bu azizdir dedi, Bektâş'ı gösterdi. Erenler, bu, henüz çocuk, ne münasebetle ve nasıl hacı oldu dediler. Lokmânı Perende, Hacı Bektâş'ın kerametlerini birer birer anlattı, Kâbe'de namaz kılarken dedi, Bektaş da daima benimle namaz kılardı. Namaz bitince kaybolurdu. Erenler, bu daha küçücük bir çocuk, bu kerameti nereden bulmuş dediler. Hacı Bektaş Hünkâr, mübarek ağzını açıp ben dedi, Kevser sâkisi, âlemlerin rabbi **Tanrı'nın arslanı**, vilâyet padişahı, mü'minler emîri Hz. Ali'nin sırrıyım. Bizim aslımız, neslimiz odur, bu çeşit kerametler, bize mirastır. Bizden bunun gibi kerametlerin zuhurunua şaşılmaz, çünkü Tanrı nasibidir bu" (Gölpınarlı, 1995: 7).

Vilâyetnâme'de, aslanın Hz. Ali bağlamında "Allah'ın Aslanı" şeklinde kullanımının dışında örnekler de bulunmaktadır. Bu örneklerin başında, Ahmed-i Yesevî'nin, oğlu Kutbeddin Haydar'ı Hacı Bektâş'tan kurtarmasını isterken, onu aslana benzetmesi gelir. Olay Vilâyetnâme'de şu şekilde geçmektedir:

"Ahmed-i Yesevî, Horasan halkının feryadını duyunca pek sıkıldı. Bir taraftan oğlu, kâfirler elinde mahpustu, bir taraftan halk kendisine baş vurmadaydı, bir taraftan da kâfir askeri boyuna Müslümanların mallarını, mülklerini yağma etmede, canlarını yakmadaydı. Kendisi de ihtiyarlamıştı; ata binemiyordu. Askerine başbuğ yapacak birisini de bulamıyordu. Ey herkesin sırrını bilen Tanrı dedi, Adem'den Muhammed'e kadar bütün

peygamberlerin, hakkında "Hel etâ" sûresi inen, şanında "Lâ fetâ" denen Murtazâ Alî'nin hakkıyçin, Ehl-i Beytin hürmetiyçin bana bir kulunu gönder de Müslümanlara yardım etsin.

Ahmed-i Yesevî'nin bu münacatı üzerine, Tanrı, bu hali, Hacı Bektâş-ı Velî'ye ilham etti. Hacı Bektaş, derhal Türkistan'a yürüdü. Ahmed-i Yesevî'nin dergâhına vardı, eşğine yüz sürdü, kapıda, peymançeye durdu. Şeyh de Hacı Bektaş'ı görünce mülk ıssı geldi diye pek sevindi. İçeriye alıp ağırladı. Beraberce oturdular. Bir kaç dervişle yemek yediler, tekbir edip şükreylediler. Ahmed-i Yesevî, yâ Hacı Bektaş Hünkâr dedi, Tanrı, seni mülke sahip etti. Önce Bedahşan ilini fethet, kâfirin kanını yere saç. **Arslan** gibi bir nefes oğlum var, adı Kutbeddin Hayder. Kendisine tuğ, alem verdim, kılıç kuşattım, altıbin erle Bedahşan'a gönderdim. Kâfirler, Müslümanları kırdılar, oğlumu esir ettiler, yedi yıldır hapiste. Bedahşan iline akın et, Horasan halkının öcünü al, oğlumu kurtar" (Gölpınarlı, 1995: 10).

Vilâyetnâme'de, aslanın yer aldığı bir başka örnekte, Hacı Bektâş, hac yolunda aslanların olduğu yere uğrayınca üstüne iki aslan saldırır. Kendisine saldıran bu iki aslanı, Hacı Bektâş, kerametiyle taşa çevirir. Taşa dönen iki aslanı diğer aslanlar da yüzlerini yere sürüp yalanmaya başlarlar:

"Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, Türkistan'dan Rûm ülkesine hareket edince önce hacca niyet etti. Yolda çöl içinde tenhaca giderken, **arşlanların** sığındıkları bir yere uğradı. Oraya korkudan insanlar, adım basamazlardı. Hünkâr, oraya varınca iki **arşlan**, Hünkâr'a doğru saldırdı. Yakınına geldikleri vakit Hünkâr, başlarından kuyruklarına kadar, iki eliyle ikisini de sağızladı, ikisi de taş oldu. Öbür **arşlanlar**, bunu görünce yüzlerini yere sürüp yalanmaya başladılar. O iki **arşlanın** taş olduğu yer Kürdistan'a yakındır, oralardan geçenler görürler" (Gölpınarlı, 1995: 17).

Vilâyetnâme'de aslanın mitik bağlamda geçtiği son örnekte, aslan bu sefer bir binek hayvanı rolündedir:

Hacı Bektâş'ın gösterdiği kerametler üzerine ünü her yana yayılınca her yerden insanlar onu görmeye gelmektedir. Bu ünü duyan erenlerden biri

olan, Akşehir'de yaşayan Seyyid Mahmud Hayrânî de onu görmek amacıyla aslana binip, eline de kamçı olarak yılanı alır ve üç yüz Mevlevî dervişle Hacı Bektâş'ı görmek için yola çıkar:

"Hacı Bektaş'ın ünü her yana yayılmıştı, her taraftan erenleri göremeye geliyorlardı. Akşehir'de bir er vardı, adına Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî derlerdi. Bu er, bir **arslana** bindi, bir yılanı da kamçı yaptı, üçyüz Mevlevî dervişle Hünkâr'ı görmek için yola çıktı. Sulucakaraöyük'e yaklaşınca bu hali Hünkâr'a haber verdiler, Aliler sırtına yaklaştı dediler.

Hünkâr, o gelen kimse dedi, canlıya binmiş, gelmiş; biz cansıza binelim. "Kızılca Halvet" yakınında bir kızıl kaya vardı, bir dam duvarı kadar büyüktü. Hemen o kayanın üstüne bindi, ey kayacık dedi, Tanrı'nın izniyle o gelen erenlerden yana yürü. Kaya, hemencecik kuş uçar gibi gürleyip Aliler sırtına doğru yürümeye başladı. O kayanın, şimdiki halde başı, bir kuşa benzer.

Öte yandan Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî de **arслан** üstünde, elinde yılan, gelirken bir de baktı ki Hünkâr, cansız bir kayaya binmiş, yürütüp gelmede. Er nazarında küstahlık, edepsizlik etmişiz deyip **arslandan** indi, yılanı da elinden attı. Er nazarına küstahça gelmişiz dedi, Hünkâr'a karşı vardı. Hünkâr da kayaya dur dedi, kaya durdu. Seyyid Mahmûd'la dervişler, Hünkâr'ın eline ayağına düştüler. O Tekkekaya'nın dibinde oturdular. Tam bir hafta sohbet ettiler, yediler, içtiler, semâ' safa ettiler. Etrafdan işiden muhipler, âşıklar da geldiler. Bir hafta sonra Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî, peymançeye durdu, izin istedi. Hünkâr, Hayrân'ım dedi, yürü, seni o bulunduğu yere saldık; orası, ekmeğin olsun. Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî, erenlerin safa - nazarını aldıktan sonra vedalaşıp Akşehir'e doğru yürüdü gitti" (Gölpınarlı, 1995: 49).

6. 2. GEYİK

Geyik Türk mitolojisinde, en eski devirlerden beri kutsallığını ve önemini devam ettiren bir hayvandır. Evren anlayışına bağlı bir şekilde gök ve yer unsurlarında bulunan hayvanların çoğuyla ortak özellikler taşır. Geyiğin bu evren tasarımı, hangi katmanı temsil ettiği renkleri ile belirlenir. Beyaz geyik gökle ilintiliyken, al veya kahverengi geyik ise yer ve

yeraltıyla ilintilidir (Çoruhlu, 2012: 165). Yine geyiğin yerle ilintili durumu, "yerin dışı ruhu" olduğu inancında da görülür: "Çingiz Han destanında da, "Kurt gökten, ala-geyik Ho'ai Maral ise, yerden gelmişti." Kurt göklerin; Ala geyik ise, yerlerin sembolü ve ruhu gibidirler" (Ögel, 2014b: 129).

Geyiğin evren tasarımında rengine göre hangi katmana dâhil olduğu işlevleriyle birlikte, geyik Türk kültür ve anlatı dünyasında farklı fonksiyonlarıyla da yer edinmiştir. Geyik, halk hikâye ve anlatılarında zaman zaman "insanı kötü yerlere, mağaralara götüren, karanlık hüviyetli bir hayvandır. Bazı kereler ise, özellikle kahramanın zor durumda kaldığı yerlerde onun yardımına koşan iyi ruhlu bir hayvandır" (Boztemir, 2013: 101). Bu fonksiyonlarının yanında geyiğin hükümdarlıkla ilgili olarak, Bey kutunun simgesi oluşu, hayvan mücadelelerinde yer unsuru içinde ele alınarak yenilirken gösterilmesi ve insanların, kahramanların yardımına koşan bir hayvan olmakla birlikte bazen de insanlardan yardım dilemesi gibi çeşitli fonksiyonları da bulunmaktadır (Çoruhlu, 2012: 166; Ögel, 2014b: 130).

Geyik Türk mitolojisindeki bu önemini İslâm'ın kabulünden sonra da dönüşüme uğrayarak devam ettirmiştir. Bu durumun bir örneği olarak, bir rivayete göre, Hz. Hamza avda peşine düştüğü bir geyiği takip eder, geyik, Hz. Hamza'yı yaralı yeğeni Hz. Muhammed'in yanına götürür (Boztemir, 2013: 101). Bu durumun bir benzeri *Dede Korkut Kitabı*'nda yer alan *Kam Püre'nin oğlu Bamsı Beyrek Destanı* adlı hikâyede de geçmektedir. Hikâyede Bamsı Beyrek avlamak için peşine düştüğü geyiği kovalayarak sevdiğinin, adaklısı Banu Çiçek'in otağının önüne gelir (Ergin, 2005: 62-63). Bütün bunlarla birlikte edebiyat dünyamızda, *Mevlit* olarak kaleme alınan eserlerin sonunda "Hikâye-i Geyik" adlı manzum anlatımlar da yer almıştır (Boztemir, 2013: 101).

Geyik, Alevî-Bektaşî öğretileri içinde de önemli bir yere sahiptir. Özellikle Alevî-Bektaşî geleneği içinde önemli bir yer edinen Geyikli Baba, adından da anlaşılacağı üzere geyiğin Alev-Bektaşî öğretisi içindeki önemine işaret eder. Yaşadığı dönemde geyikleri evcilleştirerek binek hayvanı olarak kullanan Geyikli Baba, zaman zaman geyiklerden yük hayvanı olarak da faydalanmış ve onların sütünden yararlanmıştı. Geyikli Baba'nın geyiklerle

olan bu bağı o kadar kuvvetlidir ki bazen geyik şekline girip dolaştığı anlatılmaktadır (Su, 2011: 161-162). Alevî-Bektaşî öğretisi içinde geyiğin, Geyikli Baba ile olan ilişkisi ve önemiyle birlikte, Hacı Bektâş'ın bulunduğu çizimlerde, Hacı Bektâş, bir yanında aslan bir yanında geyik ile resmedilir. Geyik bu resimlerde aklın, ruhun, bilincin sembolüdür. (Yavaş, 2006: 66).

"Altay dağlarındaki Teleüt Türklerine göre, "her şamanın bir ervahı"nın olduğu inancı mevcuttur. Bu durumun bir yansıması olarak, az önce bahsettiğimiz "Hikâye-i Geyik" manzumelerinde, "okla yaralanan geyik kaybolunca, aynı yerden yaralı bir dervişin ortaya çıktığı" olayı anlatılır. Buna bağlı olarak derviş, geyik donuna girmiş bulunur. (Ögel, 2014b: 135).

Eski Türk inançlarında ve sonrasında "Hikâye-i Geyik" adlı manzumelerde yer alan geyiğin okla yaralanıp avcıdan kaçması, geyiğin peşine düşen avcının geyiği kaybettikten sonra bir dervişle karşılaşması örneği Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde de şekil ve içerik bakımından özelliğini aynen korumuştur.

Menâkıbnâmenin hemen başında, Gaybî Bey'in -henüz Kaygusuz lakabını almamıştır.- av sırasında bir geyiği okuyla koltuk altından yaralayıp peşine düşmesi anlatılır. Gaybî Bey'in yaraladığı geyik kaçmaya başlar. Geyiği takip eden Gaybî Bey, Abdal Musa'nın dergâhının önüne geldiğinde geyiğin birden gözden kaybolduğu görür ve dergâhtan içeri girerek, avını ister. Bunun üzerine dergâhta bulunan Abdal Musa'nın dervişleri böyle bir geyik görmediklerini Gaybî Bey'e söylerler. Dervişler ile Gaybî Bey arasında geçen bu konuşmayı duyan Abdal Musa, dervişlerden, Gaybî Bey'i yanına çağırmağını ister. Bunun üzerine Gaybî Bey Abdal Musa'nın yanına gider. Gaybî Bey, avını okla vurduğunu, onu buraya kadar takip ettiğini ve avını istediğini dervişlere anlattığı üzere Abdal Musa'ya da anlatır. Bunun üzerine Abdal Musa Gaybî Bey'e "okunu görünce tanıyabilecek misin?" diye sorar. Gaybî Bey'in de okunu tanıyacağını söylemesi üzerine Abdal Musa kolunu kaldırır ve Gaybî Bey geyiğe attığı okun Abdal Musa'nın kolunun altında olduğunu görür. Bunun üzerine Gaybî Bey, çok pişman olur, Abdal Musa'dan özür diler:

"Günlerden bir gün, tevâbîler'inden bir nice kimesneler ile şikâra çıktılar. Vahş u tuyûrı şikâr iderken, Gaybî Beg-zâde ânı gördi. Bir **âhû**, anun önüne çıkageldi. Ve fi'l-hâl Gaybî Beğ anı göricek tirkeşinden bir ok çıkardı, kirişe kodı gözledi, çekdi. Toldurdı, ol **âhûyı** gözledi, küşâd virdi, ol ok kirişden çıkıdı, ol **âhûya** dokındı, koltugından geçdi. Hâyli darb urdı. Ol âhû, sıçrayub kaçdı. Gaybî Beg anun ardına düşdi. Kan akardı... Gaybî Beg, anun kaçduğına bakardı. Becid üzerine at sürdü, peşteler, daglar ve vadiler geçüb, bir sahrâya indi.

Meğer kim, ol zamânda velâyet erenlerinden bir kimesne varıdı. Adına Seyyid Abdâl Mûsâ dirlerdı. Bir âlî âstâne bünyâd eylemişdi. Ânun hizmetinde nice kimesneler mürid ü muhib olup kalmışlarıdı. Çok dervişleri varıdı. Her birir âyende ve revendeye hizmet iderlerdi. Ol âhû kim (Gaybî Beg kogup gelirdi.). Gaybî Beg turub, âsitâne kapûsından içerü girdigin gördi. (Fi'l-hâl) der-akeb, ol dahı kapudan içerü girdi. Ol **âhû görünmez oldu**.

Dervişler ânı görüb, karşı geldiler. Gaybî Beg'ün atını tutub:

- Buyurun, ziyârete geldünüz ise, aşağı inün, didiler. Gaybî Beg eyitdi:

- Benüm bunda bir oklanmış şikârum geldi ve ben ânı okıla urmuşam, ol benüm şikârumdur nice oldu? anı bana virün, didi.

Dervişler eyitdiler:

- Burada böyle bir **âhû** gelmedi ve biz görmedük, didler. Beg-zâde eyitdi:

- Hiç dervişler yalan söyler mi? Niçün inkâr idersinüz, ben ol âhûyı kendi gözümle gördüm bunda gelüb içerü girdigin, didi. Anlar taaccüb itdiler.

- Bizim haberimiz yok, bilmezüz, didiler. Beg-zâde melûl u perîşân oldu.

Bir zaman şöyşe kaldı, fikre taldı.

- Aceb, bu **âhû** nice oldu? Didi:

- Bunlardan gayrı kimünle söyleşirsüz? (Galabalarından işidüb, vahdedhânesinden Abdal Musa Sultan çağırub eyitdi:)

- (Dervişler, kiminle) söyleşirsinüz? Eyitdiler:

Sultânım, Alâiye sancağı begi oğlı Gaybî Beg bunda geldi, atıla bizden şikâr taleb ider, didiler. Sultân eyitdi:

Ânı kuyun, katuma gelsün benâna cevâb vireyüm, didi. Ol dervîşler eyitdiler:

Sizi okurlar, erenler gelsün diyü buyurup, didiler. Hem ziyâret idün hem bir şâfi cevâb alun, didiler. Gaybî Beg dahı Sultanun hisâbın işidüb fi'l-hâl atundan aşagı inüb eyitdi:

N'ola, varalum ol mübarek cemâlini görelüm ellerini öpüb, hâk-i pâyna yüzümüzi sürelüm, didi. İçeri meydâna girdi, baktı Sultânı gördi. Kadd-i hamîde kılub, selâm virdi. Dahı ilerü ikdâm idüb şeref-i dest-pûs eyledi. Yüz yire koyup ayakları türâbuına yüzün sürdi, turdı. Andan girü çekülüb mukâbelesinde el kavuşdurub turdı. Seyyid Sultân Abdâl Mûsâ Hazretleri izzetle anun selâmın aldı.

- Hoş geldünüz oglum, safâ geldünüz, kadem getirdinüz gönlün diegün nedür? Söyle işidelüm, bilelüm, didi. Gaybî Beg, keyfiyyet-i hâli ifâde eyledi vâkia'yı olduğu gibi şerh eyledi. Sultân eyitdi:

- Ol âhû senün neden şikârun oldu? Gaybî Beg eyitdi:

Sultânım, ben ânı okıla urmuşam dahı üzerine at sürüb hâyli kovmuşam, çok menzil aldı yorıldı güç ile bunda geldi Sultânım, didi. Sultân eyitdi:

- Ol okı görünce bilür misin? didi, Gaybî Beg de, bilürem, didi. Abdâl Mûsâ Sultân eyitdi:

- Bak imdi, gör okunı, didi. Kendü mübârek kolını yukaru kaldırdı, koltugundan gösterdi. Gaybî Beg bakub gördi ol atduğu ok, Sultân Abdâl Mûsâ'nun koltugında sancamış turur. **Ol âhû sûretinde gezerken** (urduğu) ol imiş ki, Beg-zâde okıla urmuş. Anı göricek, nâdim olub bir zamân kendüdem gitdi, şöyle bî-höd oldu. Bir zamândan sonra kendüye geldi. Özr diledi. Tekrâr Sultânun elini öpüb ayagina baş kodı. Tazarrû vü niyâz eyledi" (Güzel, 1999a: 90-92).

Vilâyetnâme'de de geyik motifine rastlanmaktadır. Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde görülen örnekle benzer özellik taşıyan bu örnekte, Bekce ve Habib Hacı adlı iki dervîş Hacı Bektâş'ın halifelerinden Kolu Açık Hacım Sultan ile beraber Seyyid Gazi'nin mezarını ziyaret etmek isterler. Bu iki

dervişin sözünü kırmayan Hacım Sultan yanında Burhan Abdal ve bir dervişle daha beraber mezara doğru yola çıkaralar. Bolduk çayırı denen yere geldiklerinde Hacım Sultan birden cezbeye kapılır, coşar. Bu durumu gören dervişler Hacım Sultan'a ne olduğunu sorunca, Hacım Sultan "Seyyid Gazi'nin ruhu bizi karşıladı" der ve çayırdaki yol alan sığına gösterir, ardından sığın gözden kaybolur. Sığın "kiyik" (geyik) demektir (Esin, 2011: 31):

"Bekce ve Habib Hacı, Hacım Sultan'ın bu kerametini görünce özür dilediler, nasıl kuvvetli bir er olduğunu anladılar. Seyyid Gazi ziyaretine beraber gitmeyi niyaz ettiler. Hacım, nefeslerini kırmayıp kabul etti. Beraberce yola revan oldular. Hacım Sultan, yanında Burhan Abdal'la bir derviş daha vardı. Seyyid'in mezarına yakın Bolduk çayırına vardıkları gibi Seyyid'in ruhu, bunları karşıladı, Hacım Sultan hallendi, coştı. Erenler, bu ne hal deyince Seyyid Gazi'nin ruhu, karşı çıktı bize dedi. Ya biz görmedik dediler; Yazıya bakın, bu giden nedir dedi, baktılar, yazıda bir **sığın** gidiyor. Onu gördükleri anda birdenbire kayboluverdi" (Gölpınarlı, 1995: 83).

Eski Türk kültüründe şamanın elbisesi tek bir parça olarak kutsanmış geyik ve ayının derisinden yapılmaktaydı. Hatta elbiseden ayrı ve onu tamamlayıcı olarak, şamanın "başlıklarında, eldivenlerinde ve çoraplarında modaya uygun olarak geyiğe, iri boynuzlu geyiğe, ayıya ve kuşlara benzer göndermeler" yapılmaktaydı. Bu durumun bir neticesi olarak, şamanın elbisesi, hem şamanın hem de kabilenin, topluluğun hayvan-atası olan "iri boynuzlu geyiğe işaret etmekteydi" (Jacobson, 2006: 104-105).

Bu şamanlık geleneğinin yansıması Vilayetnâme'de Hacı Bektaş'ın tanıştığı bir çoban olan İbrahim Hacı'ya giydirdiği geyik derisinden tacda da görülmektedir. İbrahim Hacı, bir gün koyunlarını güderken, koyunlarının Hacı Bektaş'a gitmekte olduğunu görür. Her ne kadar koyunlarını durdurmaya çalışsa da başarılı olamayan İbrahim Hacı, karşıdan gelen kişinin –henüz Hacı Bektaş olduğunu anlamamıştır- Tanrı dostlarından bir er olabileceğini düşünerek yanına varır. Ondaki himmet diler. Bunun üzerine Hacı Bektaş, İbrahim Hacı'nın başında bulunan geyik derisinden yapılmış başlığı alır, tekbirleyerek tekrar başına giydirir. Bunun üzerine erenler

mertebesine erişen İbrahim Hacı'ya, Hacı Bektâş tarafından Bozok ve Üçok yurt verilir. Erenlik mertebesine eren İbrahim Hacı, kendisine dost, muhip olan herkese geyik derisinden tac giydirir:

“Hemen Hünkâr'ın huzuruna vardı, yere yüzvurdu, ey gerçek er dedi, bize de lûtfet, kerem et, himmet et. Hünkâr, bir yere oturdu, çobana, adın ne dedi. Çoban, adım, İbrahim hacı dedi. Hünkâr, başındakini çıkar dedi. İbrahim Hacı'nın başında, **geyik** postundan dikilmiş bir börk vardı. Çıkarıp Hünkâr'a verdi. Hünkâr, o börkü, İbrahim Hacı'nın başına giydirdi, tekbirlerdi, arkasını sıvazladı. Erin bakışı kimyadır, kara toprağa baksa altın eder. İbraihm Hacı, bir anda nasibini aldı, gözünden perdeler kalktı, erenlik mertebesini buldu. Hünkâr, İbrahim Hacı'ya, yürü dedi, Bozok'la Üçok'u sana yurt verdik, ekmeğin olsun, koyuncuklar da seninle beraber varsınlar dedi.

İbrahim Hacı'dan, bundan sonra nice kerametler zuhur etti. Üçok'la Bozok ekmeği oldu, Zülkadirli içinde, ayağına taş dokunan, İbrahim Hacı'yı çağırırdı. İbrahim Hacı kendisine muhip olanlara, **geyik** derisinden tâc giydirdi. Kendisinin ölümünden sonra Dede Garkın oğulları geldiler, İbrahim Hacı'nın oğullarına, bu **geyik** derisi tâc, Dede Garkın'ındır, siz bunu nerden aldınız dediler. Onlar da, atamız, İbrahim Hacı'ya, Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî giydirdi; bizim meşrebimiz, ondandır diye cevap verdiler. Garkın oğulları, Bektaş'ın tâcı, elifi ve Huseynîdir, **geyik** derisi, Dede Garkın'ındır, bu meşhurdur dediler. Hasılı arada birçok tartışmalar oldu, sonucunda **geyik** derisini, zorla Dede Garkınlılar verdiler, fakat İbrahim Hacı'nın, Hacı Bektaş'a mensup olduğu muhakkaktır" (Gölpınarlı, 1995: 21-22).

6. 3. KUŞ

Kuşların uçma özelliğine sahip olması, onların mitik düşüncede gökle ilişkili varlık olarak düşünülmesine yol açmıştır. Gökyüzünün mitolojide, tanrıların ve iyi ruhların mekânı olması ve kuşların da uçma özelliğinden dolayı, kuşlar “kut” sahibi varlıklar olarak düşünülmüş ve onlara saygı duyulmuştur.

“Hayat gücü, ruh, can, (...) uğur, saadet, mutluluk” anlamlarına gelen “kut”u (Beydili 2005: 359) içinde taşıyan kuşlardan bazıları Türk mitolojisinde “ongun” olarak kabul edilmiştir. Aslen Moğolca olan “Ongun/Ongon”un karşılığı Türklerde tös (töz) kelimesidir. Moğolcada “Ongun/Ongon” kelimesi, Türkçede bulunan ıduk (mübarek, kutsal) anlamlarını karşılamak için kullanılır. Bu durumun bir neticesi olarak, “her türlü (mukaddes sayılan) tasvirlere” “Ongun/Ongon” denmekle beraber, “büyük, ünlü şamanlar ve hayvanlar da ongon sayılır” (İnan, 2015: 44). Kuşların “ongun” sayılmasından kaynaklı bu kutsallığına bağlı olarak, Raşid-ad-Din Fadlallah Oğuzlardan bahsederken, Oğuzların yirmi dört boyunun ismini verir. Bu boyların isimlerini verdikten sonra ise, her birinin özel simgesi olduğunu söyler. Bu simgeler, her dört boy için, kuş ve yiyecek adıdır (Roux, 2012: 103). Yine Türk mitolojisinde “kartal, güvercin, turna, kuğu, bıldırcın, leylek, şahin, doğan” gibi pek çok kuş mitik bağlamda kullanılmıştır.

Türk mitolojisinde ruh, kuş olarak düşünülmüştür. Bu düşünce, kuşun gökyüzüne doğru uçuşuyla ruhun da bedenden ayrılırken gökyüzüne doğru uçtuğu inancındaki benzerlikten doğmuştur. Nitekim “Tu-kiu ve Uygur yazıtlarında bu deyimde ancak son derece önemli kişiler olan kağan ve de kağanın kardeşi Kol Tegin’in söz konusu olduğu durumlarda rastlanmaktadır. "Bilge Kağan uçtu. (Babam kağan uçarak gitti)" (Roux, 2011: 267-268). Yine ruhun kuş olarak düşünülüp uçuşunun bir örneği olarak 6. yüzyıla ait Çin kaynaklarında, Türk hakanının oğlu için geçen şu ifadeler dikkat çekicidir: “Bir oğlu beyaz bir kuğu şekline girdi” (Esin, 2001: 53).

Ruhun kuş şeklinde düşünülmesi sözlü ve yazılı anlatılarda “can kuşu” kavramının oluşmasına zemin teşkil etmiştir. Bu dünyada vakti dolan ruh, bedenden sıyrılarak bir kuş gibi gökyüzüne doğru uçacaktır.

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi’nde de ruh, “can kuşu” teması etrafında oluşmuştur:

“Şâhum ıssı kâl **kuşum uçdı** giderem ben” (Güzel, 1999a: 100).

“Hevâ murg-ı kebûter bagun gezerken

Örülmiş **ömri kuşunun** tuzacı” (Güzel, 1999a: 125).

6. 4. EJDERHA-YILAN

Ejderha motifinin, Çinlilerden Türklere geçmiş bir motif olduğu düşünülür. Bu durumun bir sonucu olarak Hunlar, başkentlerine "Ejderha Şehri" anlamına gelen "Lung-ch'êng" adını vermiştir (Ögel, 2014b: 717). Ancak ejderha motifi her ne kadar Çin kültür ve mitolojisinden geçmiş olsa da Türk mitolojisinde de kendine önemli bir yer edinmiştir. Ejderha, Türk mitolojisi içinde yer-su ve gök mitik unsurlarıyla birlikte anılarak kendine geniş bir etki alanı oluşturmuştur (Çoruhlu, 2012: 154).

Çincedeki "lung" kelimesinden türeyen ejderhaya, "yılan, "nek yılan", "büke" veya "evren" adları da verilmiştir. (Roux, 2005: 39). "Büke" eski Türklerde ejderha için kullanılan eski bir sözcüktür. Bununla birlikte, Osmanlı kaynaklarında da geçen ejderha, "evren" şeklinde anılmış ve "büyük yılan" olarak tanımlanmıştır. Ejderhanın yılanla olan bu dönüşümü, halka inildikçe, ejderha motifinin yerine zaman zaman yılanların kullanılmasında da görülür. Bu dönüşüm ejderha ile yılanın halk muhayyilesinde birbirinden çok farklı şekilde yer almadığını gösterir (Ögel, 2014b: 717-719).

Türklerin ilk devirlerinde bolluk, bereket, refah ve güç sembolü olarak olumlu bir anlamda kullanılan ejderha, zaman içinde Ön Asya kültürlerinin de etkisiyle olumsuzluğun, kötülüğün sembolü haline gelmiştir (Çoruhlu, 2012: 154).

Türk mitolojisinde yer ejderi ve gök ejderi olmak üzere iki ejderhadan söz edilmektedir. Yeraltında ya da derin sularda bulunan yer ejderi, bahar geldiğinde yerin altından çıkar, pulları ve boynuzları oluşur. Bu haliyle gökyüzüne doğru çıkan ejderha bulutlara karışır. Bulutlara karışan ejderha, yağmur yağmasını sağlayarak bolluk ve bereketin oluşmasına katkıda bulunur. Aynı zamanda Türk hayvan takviminde yıl adı olarak da geçen ejderha, Uygurlar zamanında da olumlu bir sembol kabul edilmiştir. Uygular, ejderhanın ilahlarla ilgili olduğunu düşünmüşler ve gök çarkını bir çift ejderhanın döndürdüğüne inanmışlardır (Çoruhlu, 2012: 155). Ejderhanın Uygurlarda görülen gökle ilişkisi, Moğollarda farklı bir şekilde

görülmektedir. "Moğollar, yıldırımın, gökten düşen, kuyruğuyla toprağa vuran, geri çekilip ileri atılan ve alevler kusan ejderhaya benzer bir hayvandan kaynaklandığına inanırlar" (Roux, 2005: 39).

İlerleyen zamanlarda, Orta Çağ Türk metinlerinde artık olumsuz bir sembol olarak kullanılan ejderha, hükümdarlıkla ilgili ele alınıyorsa, iktidarın düşeceği tuzakları ifade ederken; eğer din ve tasavvufla ilgili el alınıyorsa dünyanın, insanı gerçek yoldan saptıracak tuzakları ifade eder (Çoruhlu, 2012: 155). Yine epik metinlerde, efsane ve masal gibi sözlü ürünlerde yer alan ejderha, genellikle çok iri bir yılan şeklinde betimlenir. Bu anlatılarda ejderhanın yedi başlı bir canavar olarak gösterilmesi veya ağzından ateş çıkarması gibi özellikler, Türk halk anlatılarında da görülmektedir (Boratav, 2012: 66).

Ejderhanın yedi başlı bir canavar olmasına dair örnekler Vilâyetnâme'de de geçmektedir.

Vilâyetnâme'de yedi başlı ejderhaya dair ilk örnekte, Ahmed-i Yesevî'den aldığı emirle önce onun oğlu Kutbeddin Haydar'ı Bedahşan'daki esir kaldığı mağaradan kurtaran Hacı Bektâş, Kutbeddin Haydar'ın yerine kendisi mağarada kalır. Mağarada kaldığı sürede de, kâfir Bedahşan halkının Müslüman olması için, Allah'tan onların günlerini karartmasını, onlara gün yüzü göstermemesini ister. Hacı Bektâş'ın duası kabul olur, kırk gün boyunca Bedahşan ülkesi güneş görmez. Bunun üzerine papazları yanına çağırır Bedahşan Beyi, bu olayın sebebini öğrenmek ister. Papazlardan biri, Kutbeddin Haydar'ı doğan şeklinde kurtaran ve onun yerine mağarada kalan Hacı Bektâş'ın Allah'a kâfirlerin günlerini karart diye dua ettiğini, bu duanın kabul olduğunu, bundan dolayı da Bedahşan ülkesinin güneş görmediğini söyler. Bedahşan Beyi, papazlardan Hacı Bektâş'ı getirmelerini, yaptığı büyüü bozmalarını emreder. Bunun üzerine Bey'in yanından ayrılan papazlar, tekrar Bey'in yanına gelerek, "hepimiz birleşip mağaraya gidelim, onu alıp gelelim. Ne de olsa bir kişi bize ne yapabilir ki?" derler. Bunun üzerine Bedahşan Beyi elli bin asker toplar ve harekete geçer. Öncü kuvvet olarak da önden üç bin piyadeyi mağaraya gönderir. Öncüler mağaraya

gelince namaz kılmakta olan Hacı Bektâş, Allah'tan, mağarayı beklemesi için yedi başlı bir ejderha ister:

"Öncüler, mağaraya gelince namaz kılmakta olan Hacı Bektaş, kâfirlerin seslerini duydu, Yarabbî dedi, sen bana yardım et; bir **yedi başlı ejderha** yolla, mağarayı beklesin. Tanrı, **yedi başlı bir ejderhaya** emretti, **ejderha**, hemen geldi, mağarayı kuşatıp yattı. Gelen kafirler bunu görünce korkup kaçtılar. Bey, papaslara kızıp gidin, o adamı tutup get rin yoksa dedi, hepinizi de öldürürüm. Papaslar bu sözleri duyunca ağlaşmıya, ne yapalım, canımızı al istersen; âciziz bu işte; ona üst olmamıza imkân yok demiye başladılar.

Bey, anlaşıldı dedi; bunca zamandır din ulusu geçindiniz, fakar sonu bu işte; demek ki gerçek din, Muhammed dini; hadi, o ere gidelim, erliğine ne layıkça onu yapsın. Bey, bu sözleri söyleyip atından indi, papaslarla askerler de atlarından indiler. **Ejderhadan** bir mil uzak bir yere gelince yere yüz sürdüler, ey Hacı beктаş dediler, lûtfet, suçumuzu bağışla, hepimiz Müslüman olalım. Hacı Bektaş, kâfirlerin bu halini gördü, gizli din tutan papası çağırıldı. Papas mağara kapısına gelip Hacı Bektaş'a selam verdi. Elli yıldır dedi, gizli din tutmadayım. Hacı Bektaş, git dedi, kâfir Beyine söyle, o da, ona uyanlar da Müslüman olsunlar, yoksa onlara ilenirim, bu **ejderha**, üstlerine yürür, hepsini yutar.

Papas, Hacı Bektaş'ın sözlerini Beye söyledi. Hepsi birden imâna geldi. Tanrı birdir, Muhammed elçisidir, padişahımız da Hacı Bektaş Hünkârdır dediler. Bunun üzerine Hacı bektâş'ın duasiyle gün doğdu, karanlık, ortadan kalktı. Fakat bir müddet sonra bir kısmı, bu Türk eri büyücü, büyü yapıyor da bize bu ejderhayı gösteriyor deyip dinlerinden döndüler. O sırada Bey, bir elçiyle Hacı Bektaş'a mal göndermişti. Hacı Bektaş, malı kabul etmedi, elçiyle Beye yolladı, yağmur yağdırmıyacağım, ekin bitmesin dedi. Gerçekten de yağmur yağmamıya başladı. Ekinler bitmedi, kıtlık başladı. Halk, tekrar Beye baş vurdu, Bey, eskiden beri gizli din tutan ve Kasım adını alan papası çağırıldı. Hacı Bektaş'a gönderip aman diledi. Dinden dönenler de tekrar imana geldiler, mağara kapısına gidip yalvardılar. Hünkâr, suçlarını bağışladı, yapmur yağmıya başladı.

Az bir zaman sonra halkın bir kısmı, gene kâfir oldu. Hacı Bektaş'a büyücü dediler. Hacı Bektaş bunu işitip secde kıldı. Tanrıya yalvardı, kâfirlerin odları, ocakları yanmaz oldu. Geceleri mumları da yanmıyordu. Gene pişman oldular, imana geldiler. Hacı Bektaş'ın himmetiyle bu deritten de kurtuldular. Fakat bir müddet sonra gene tanrıyı inkâr ettiler. Bu sefer, Hacı Bektâş, sularını gizledi. Çayları, ırmakları kurudu. Kuyu kazsalar bile su çıkmıyordu. İmana geldiler, Hacı Bektâş'a yalvardılar. Hacı Bektâş, onları gene bağışladı. Çayları, ırmakları akıya başladı. Suya kavuştular.

Hacı Bektâş, bir müddet o mağaradan çıkmadı. Tam bir yıl ibâdet etti. İnananlar, mağaraya gidip Hünkâr'ı ziyaret ediyorlardı. Fakat gene bazıları kâfir oldular. Hacı Bektâş, bu sefer, Yarabbî dedi, Mustafa ve Murtaza'nın hürmeti için, Şeyhim Ahmedî Yesevî'nin yüceliği hakkı için **ejderha**, münkirleri helâk etsin. Hacı Bektâş'ın duası kabul oldu. **Ejderha** saldırıp münkirlerin hepsini yuttu.

Beyler, kefen giyip Hacı Bektâş'dan aman dilediler. Hacı Bektâş, bunun üzerine dua etti, **ejderha**, gökyüzüne ağdı. Bedahşan halkı, Hacı Bektaş'ı kendilerine padişah yapmak istediler. Fakat Hünkâr, bu mevki kabul etmedi, gene beyliği, eski beye verdi. Halka Kur'ân okumayı, namaz kılmayı öğretti. Ondan sonra, beni isteyen, Ahmed-i Yesevî'nin, tekkesinde bulsun dedi, silkinip bir güvercin oldu, halkın gözü önünde Horasan ülkesine doğru uçup gitti. Bedahşan halkı, bu hali görüp şaşırды, bilmeyenler bile, onun nasıl bir er olduğunu anladı" (Gölpınarlı, 1995: 12-13).

Vilâyetnâme'de yer alan başka bir yedi başlı ejderha örneğinde ise, ejderha bu sefer, mağarayı değil, kaleyi korumaktadır ve olumsuz yönüyle ele alınmıştır:

"Kale, Lâzoğlanlarından bir kafir beğininde. Ansızın o kalede, **yedi başlı bir ejderha** belirmişti. Onun korkusundan beyle halk, kaleyi bırakıp uzak bir kaleye gitmişlerdi. Saru Saltuk, doğruca o **ejderhanın** üstüne vardı, bir nağra attı. **Ejderha** nefes aldı, kuyruğunu kııldattı, bir kükredi. Saru Saltuk, eline ok, yay aldı, yedi başına birer ok attı. **Ejderha** can acısından Saru Saltuk'a, belinden sarıldı, sıktı. Saru Saltuk, yanındaki kılıcı unutmuştu.

Hızır'ı çağırıldı. O sıralarda Hünkâr, "Kızılca Halvet"te oturmuş, Hızır peygamberle sohbet ediyordu. Hacı Bektaş, Saru Saltuk çağırınca, Hızır'ım dedi, Saru Saltuk'u **ejderha** bunalttı, kılıcını unuttu, tez imdadına yetiş, kılıcını hatırlat. Hızır, hemen kalktı, Kalıgra'ya vardı, mızrağıyla **ejderhaya** vurdu, mızrak, ejderhayı deldi, öte yanındaki kılıcı çekip başını kessene. Saru Saltuk ey Hızır'ım dedi, çağırdım erenler hakkıyçin kılıcım hatırımdan çıkmış, yoksa sana zahmet edip çağırılmazdım. Tahta kılıcı çekip **ejderhanın birer birer yedi başını** da kesti, Hızır'la vedalaşıp yola düştü. Hızır'ın izi, hâlâ meydandadır" (Gölpınarlı, 1995: 46).

Vilâyetnâme'de yer alan diğer bir ejderha ile mücadele örneği, Selçuklu Sultan'ı Kılıç Arslan'ın, Hasandağı yakınındaki ejderhayı yenmesi bağlamında ele alınmıştır:

"Oğuz Padişahı Bayındır Han âhirete göçünce Oğuz boyuna, Kazan Han, Beylerbeyi oldu. Ondan sonra yerine Korkut Ata geçti. Bu sıralarda Oğuz topluluğu dağıldı, padişahlık Selçuk soyundan Selim Han'a kaldı. Bu Han, Acem ülkesini aldı, askeriyle sürüp Rûm ülkesine geldi, Kayseri'yi aldı. Bundan sonra oğlu Kılıç Arslan Padişah oldu. Aksaray ilinde, Hasandağı yakınındaki **ejderhayı** tepeledi, o illeri mamur etti" (Gölpınarlı, 1995: 71).

Vilâyetnâme'de yer alan ejderhayla mücadele örneğinde, bu sefer ejderhayla mücadele eden, Hacı Bektâş'ın halifelerinden Hacım Sultan'dır:

Bir gün Hacım Sultan, Hünkâr bize neresini yurt verecek diye düşünür. Bu düşünce Hacı Bektâş'a malum olunca, o da, canavarı -ejderhayı-tepeleyeceği yerin kendisine yurt olacağını, mezarının da orada olacağını söyler:

"Birgün Hacım Sultan'ın gönlüne, acaba erenler bize nereyi yurt verecekler ki, orda dem-yom oynatalım fikri geldi. Bu söz, Hünkâr'a malûm oldu, kılı açık Hacım dedi, sana, şu oğlul **canavarı** tepeliyeceğin yeri yurt verdik, mezarın da orda olsun.

Hünkâr göçünce, Hacım erenlerle vedalaşıp yola düştü, Germiyan Beyine geldi, yurt istedi. Germiyan Beyi, Uşşak taraflarında Susuz denilen

ıssız bir yeri, Hacım Sultan'a yurt verdi. Meğerse o yakınlarda bir **ejderha** varmış, oraları harab eder dururmuş. Kimsecikler, ona üst olamazmış. Germiyan Beyi, git, o **ejderhayı** öldür, orası, senin yurdun olsun dedi" (Gölpınarlı, 1995: 81-82).

Daha sonra Susuz'a yerleşen Hacım Sultan'a, Burhan adlı bir kişi derviş olur. Hacım Sultan Burhan adlı dervişiyile Banaz'da bulunan Seyyid Gazi türbesini ziyaret etmek ister ve yola çıkarlar. Yolda rastladıkları kişilere farklı farklı kerametlerini gösteren Hacım Sultan, bu sırada Seyyid Gazi türbesine önden bir adam gönderir. Daha sonra kendisi de türbeye Burhan dervişle varır. Burada Burhan derviş de ateşin içine girerek bir keramet gösterir. Türbeye vardıklarının ertesi günü bayramdır, bayramı orada geçirdikten sonra Germiyan'a dönerler ve Susuz'a yaklaşınca Banaz suyunun karşı tarafında bir ejderha yattığını görürler. Hiç kimse ejderhanın korkusundan o yolu kullanmamaktadır. Hacım Sultan ise Burhan dervişle ejderhanın yanına gelir. Ejderhanın bu sırada kükreyip soluması üzerine Burhan derviş de korkar, Hacım Sultan'ın bindiği eşeğin kuyruğuna yapışır. En nihayetinde Hacım Sultan, ejderhaya karşı nara atıp, ağzından ateş çıkararak ejderhayı yok eder:

"Ertesi günü bayram oldu, bayramı orda geçirdiler, sonra kalkıp Burhan Abdal'la Germiyan iline geldiler, Susuz'a yaklaşınca gördüler ki, Banaz suyunun öteyanındaki yokuşta bir **ejderha** yatmada, yolu kesmiş, bekliyor. Kimse, onun korkusundan o yola uğramamakta. Hacım Sultan, Burhan Abdal'la yola düştü. Kılavuzlar, geri kalmak için hele sen yürü dediler, biz de geliyoruz. Hacım Sultan, merkebine binmişti. Burhan Abdal, önündeydi. Tam **ejderhanın** önünde geldikleri zaman **ejderha** kükremiye, solumıya başladı. Burhan Abdal, korkudan merkebin ardına geçip kuyruğuna yapıştı, merkep de kan kaşandı. Hacım Sultan, **ejderhaya** karşı durup nâra attı, mübarek ağzından bir ateş çıktı. **Ejderhayı** olduğu yerde yaktı, kül etti. Hâlâ kaya üstünde kuyruğu, başı, gövdesi durur. Hacım Sultan, ardına bakıp Burhan Abdal'ı görünce Burhan dedi, gel. Burhan, ileri vardı, baktı ki **ejderha** kül olmuş, yerde yatmada. Hacım Sultan'ın mübarek ayağına yüz

sürdü. Sonra geriye baktı, gördü ki dervişler, korkularından titreşip duruyorlar. Onları çağırdı, onlar da **ejderhanın** yandığını gördüler, Hacım Sultan'ın ayağına yüz sürdüler. Hacım Sultan, sonra dönüp Susuz'a geldi, Bekce Sultan'la Habib Hacı da kendi topluluklarıyla yerlerine gittiler" (Gölpınarlı, 1995: 84-85).

Ejderha motifiyle birlikte ele aldığımız yılan motifinin ise, ejderhada görülen özelliklerinin dışında, sadece kendisinde görülen farklı işlevleri de vardır. Yılan Türk mitolojisinde yeraltı tanrısı Erlik'le ilgili bir semboldür. Yılanın "kara yılan" şeklinde anılmasının sebebi de yine Erlik'le ilgilidir. Türk mitolojisinde ak/beyaz renk gökyüzünün, yani Gök Tanrı ve iyi ruhların rengi iken, kara/siyah renk yeraltı ile, yani kötülük tanrısı Erlik'in ve kötü ruhların rengidir (Çoruhlu, 2012: 183).

Erlik'i betimleyen bir şaman duasında, Erlik'in kamçısının kara yılan olduğu söylenir:

"Bindiği (at) kara küheylân

Dizgini kara ipekten

Kamçısı **kara yılan**

Tam önüme gülerek gel!" (İnan, 2015: 40)

Türk mitolojisinde, Erlik'in kamçısı olan kara yılan, dönüşüme uğrayarak Vilâyetnâme'de Seyyid Mahmûd Hayrânî'nin kamçısı olmuştur:

Vilâyetnâme'de anlatılan olaya göre, Hacı Bektâş'ın ünü, gösterdiği kerametlerden dolayı her yana ulaşmıştır. Bunun üzerine her taraftan insanlar, Hacı Bektâş'ı ziyarete gelirler. Hacı Bektâş'ı ziyaret etmek isteyenlerden biri de Akşehir'de yaşayan erenlerden biri olan Seyyid Mahmûd Hayrânî'dir. Seyyid Mahmûd Hayrânî, bir aslana binip eline de yılanı kamçı yapmış ve üç yüz Mevlevî dervişleriyle Hacı Bektâş'ı ziyaret etmek için yola çıkmıştır. Olay tam olarak Vilâyetnâme'de şu şekliyle yer almaktadır:

"Hacı Bektaş'ın ünü her yana yayılmıştı, her taraftan erenleri görmeye geliyorlardı. Akşehir'de bir er vardı, adına Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî derlerdi. Bu er, bir arslana bindi, bir **yılanı da kamçı yaptı**, üçyüz Mevlevî

dervişiyile Hünkâr'ı görmek için yola çıktı. Sulucakaraöyük'e yaklaşınca bu hali Hünkâr'a haber verdiler, Aliler sırtına yaklaştı dediler.

Hünkâr, o gelen kimse dedi, canlıya binmiş, gelmiş; biz cansıza binelim. "Kızılca Halvet" yakınında bir kızıl kaya vardı, bir dam duvarı kadar büyüktü. Hemen o kayanın üstüne bindi, ey kayacık dedi, Tanrı'nın izniyle o gelen erenlerden yana yürü. Kaya, hemencecik kuş uçar gibi gürleyip Aliler sırtına doğru yürümeğe başladı. O kayanın, şimdiki halde başı, bir kuşa benzer.

Öte yandan Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî de arslan üstünde, elinde **yılan**, gelirken bir de baktı ki Hünkâr, cansız bir kayaya binmiş, yürütüp gelmede. Er nazarında küstahlık, edepsizlik etmişiz deyip arslandan indi, **yılanı** da elinden attı. Er nazarına küstahça gelmişiz dedi, Hünkâr'a karşı vardı. Hünkâr da kayaya dur dedi, kaya durdu. Seyyid Mahmûd'la dervişler, Hünkâr'ın eline ayağına düştüler. O Tekkekaya'nın dibinde oturdular. Tam bir hafta sohbet ettiler, yediler, içtiler, semâ' safa ettiler. Etrafdan işiden muhipler, âşıklar da geldiler. Bir hafta sonra Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî, peymançeye durdu, izin istedi. Hünkâr, Hayrân'im dedi, yürü, seni o bulunduğun yere saldı; orası, ekmeğin olsun. Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî, erenlerin safa - nazarını aldıktan sonra vedalaşıp Akşehir'e doğru yürüdü gitti" (Gölpınarlı, 1995: 49).

Bazı inanışlara göre ise yeraltı dünyasının tanrısı Erlik'in vücudu baştanbaşa yılanlarla sarılıdır (Beydili, 2005: 616). Diğer taraftan Erlik'in yılanla ilişkisinin dışında bazı şamanlar tören sırasında onun şekline girerek onun hareketlerini taklit ederler. Buna bağlı olarak şamanların elbiselerinde de yılanla işaret eden nesnelere yer alır. Şamanın yılan şekline girmesinin bir yansıması olarak ak şamanın yanında bir de olumsuz nitelikte, çok korkulan kara şaman vardır (Çoruhlu, 2012: 183). Kara şamanın renginden dolayı kara yılanla birlikte anılarak olumsuz bir sembol olarak ele alınması ise kuvvetle muhtemel bir durumdur.

Kozmoljide yer unsuruna bağlı olan yılan, kara renginden dolayı, kuzey yönünün sembolüdür. Çünkü Türk evren anlayışında dört ana yönün

birer rengi vardır ve kuzey yönünün de rengi karadır (Çoruhlu, 2012: 183).

7. SAYI İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR

7. 1. ÜÇ

Sayıların Türk mitolojisindeki öneminin ve vurgusunun temeli Şamanist kökenli evren anlayışıdır. Şamanist evren anlayışına göre evren öncelikle, gök ve yer olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Daha sonra bu evren anlayışı, bu iki katmanın yanına yeraltının da eklenmesiyle üçlü bir hâl almıştır. Bu katmanlardan yer katmanı da zamanla kendi üzerindeki kutsal varlıkları belirlemek üzere yer-su-atalar şeklinde kendini üçlü bir şekilde sıralamıştır. Bununla birlikte üç sayısının tekliğinden gelen bir anlayışla gökyüzü ve yeraltındaki katmanlar da genelde tek sayılara dayalı bir şekilde sıralanmıştır. Örneğin Sibiry'a'daki en genel gök tasarımı yedi katlıdır. Ayrıca "Orta ve İç Asya'da, 9 gökküre, 16, 17 ve 33 gök katı düşünceleri de yaygın olarak karışımıza çıkar" (Çoruhlu, 2012: 220).

Gökyüzüne dair temelde tek sayılara, genelde üç sayısı ve katlarına dayalı bu gökyüzü anlayışı, yeraltı katlarının sayısı için de geçerlidir. "Karagas ve Soyotlar gökleri 3 kat olarak düşündükleri gibi yeraltını da 3 kat olarak düşünmüşlerdir (Çoruhlu, 2012: 221). Altaylarda da sayıların tekliği ve üç sayısının katı bağlamında düşünüldüğünde "türeyiş efsanesinde de Âdem'in meyva alıp yediği ağaç, dokuz dallı"dır (Ögel, 2014a: 127). Yine Altaylar yeraltı dünyasının cehennem katlarını tek sayılara bağlı bir şekilde 3, 7 ve 9 kat olarak düşünmüşlerdir (Roux, 1999: 170).

Üç sayısının bağlı olduğu Şamanist kültürel kod, kendisini İslâm'ın kabulünden sonra da devam ettirmiştir. İslâmî gelenek de sayılara değer atfederek onların üzerinde durmuş ve buna bağlı olarak Pisagorcuların düşünceleri izlenmiş ve vurgu tek sayıların üzerinde yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte İslâm kültürü içinde yer alan "Allah tektir, teki sever." deyişi de İslâm dininin kabulünden sonra tek sayılara yapılan vurgunun bir yansımasıdır. Bu durumun bir sonucu olarak "pek çok davranış üç veya yedi gibi tek sayılarla ifade edilir." Netice itibariyle, bu durumun günlük hayatta bir tezahürü olarak kapı çalınırken, nezaket sözlerinin ve belli başlı durumların tekrarında üç sayısı, eylemin de tekrar sayısıdır (Schimmel, 2004: 113-114).

Üç sayısının evren anlayışından doğarak hayatın ve doğanın, evrenin katlarının ve en nihayetinde insanın günlük hayatının içine kadar sinmesinden, mitik unsur bakımından zengin bir alan oluşturan Alevî-Bektaşî kültürü de doğrudan etkilenmiştir.

Alevî-Bektaşî anlayış ve öğretisinde "üç sayısı birçok anlama gelmektedir. Çoğu ritüel üçlemeye dayanmaktadır. Üç semah, üç düğüm, üç şahadet, üç terk, üç sünnet bunlardan bazılarıdır" (Boztemir, 2013: 65).

Alevî-Bektaşî inancında üç sayısının önemi özellikle "Hak-Muhammed-Ali" şeklinde somutlaşmıştır. Bu anlayış Hıristiyanlık'taki "teslis" anlayışına paralel bir durum arz eder. İsmet Zeki Eyüboğlu da bu üçleme anlayışının temellerinin halk inançlarından ve tasavvuftan geldiğini belirtir (Eyüboğlu, akt. Boztemir, 2013: 66).

Alevî-Bektaşî öğretisinde "Hak-Muhammed-Ali" şeklinde, "teslis" inancına paralel olarak yansıyan üçleme durumunu, yine Alevî-Bektaşî kültür öğretisinin önemli bir mottosunu oluşturan "üç yasak; elin tek, dilin pek, belin berk tut (elini harama uzatma, dilini tut, beline sahip ol) (...) el, dil ve cinsi ilişki ile ilgili yasaklamalar" da da görülmektedir. Üçlemeye bağlı bu kuralın temelleri ise Mani dininde bulunur. Mani dininde bulunan bu üç kural "ağzın mührü, elin mührü, kalbin mührü" olarak "Üç Mühür"ü hatırlatır. (Melikoff, 1993: 129). Alevî-Bektaşî öğretisinde bu üçleme, Gölpınarlı'nın örnek olarak verdiği bir nefeste şu şekilde dile getirilmiştir:

"Mîr'ati sozlerim canlı muamma

Arif olanlara olur huveyda

Elsiziz belsiziz dilsiziz amma

Gezeriz alemde erkekcesine" (1963: 40)

Araştırmamızın ana kaynakları olan Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi ile Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nde de üç sayısının mitik anlamda sıkça kullanıldığı görülmektedir. Burada üç sayısının mitik kullanımına dair ilk örnekler Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nden verilecektir.

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde, Abdal Musa, kendisine adamlarıyla birlikte özür dilemeye ve tâbi olmaya gelen Alanya Sancak

Beyi'ni ağırlamak için, derviş ve halifelerine bir yerde bal ve yağ olarak akan iki pınar bulunduğunu söyler. Halife ve dervişlerinden, bu pınarlardan yağ ve bal doldurmalarını isteyen Abdal Musa, doldurulan yağ ve bal ile Alanya Sancak Beyi ve adamlarını ağırlamak istemektedir. Abdal Musa'nın bu isteği üzerine pınarların olduğu yere gelen dervişler, gerçekten iki pınarın birinden yağ, birinden de bal aktığını görürler, bunları küplerine doldururlar. İki pınarın birinden yağ, birinden bal aktığı çevreden de duyulunca, bu pınarlara üç gün üç gece boyunca her taraftan insanlar da gelmeye başlamıştır:

"Filân mahalde iki pınar çıkdı biri bal biri yağ revâne olub akdı yağ ve bal alub matbâhda bir yire toldurun. Bizüm Gaybî'nün babası Alâiye Begi(sancagı) kendüye tâbi üç yüz adamıyla gelüb bizimle mülâkat olmaga azm kıldı. İrte bir gün gelürler, anlara ziyâfet idüb konukluk iyleyelüm." didi. Dervîşler işitdiler bilişüb gitdiler. Ol, didükleri mahalle vardılar, gördiler kim, iki (dâne) azîm pınârlar çıkmış birinden bal ve birinden yağ, sâfi-revân akarlar. Toldırub, **üç gün üç gece** her tarâfdan bilüb işiden âdamlar geldiler" (Güzel, 1999: 98).

Abdal Musa'nın, yanına özür dilemek için gelen Alanya Sancak Beyi ve adamları üç gün üç gece konuk edilir:

"- 'Kem bizden, keren erenlerden, bizüm eksüklüğümüze kalmayasuz, didiler. Sultân, anlarun 'özrin kabûl idüp buyurdı kim

- Dergâh-ı lutf u ihsân, ehl-i itizâra hemîte meftûhtur. Günâhına mu'terif ola dâimâ müsâb u memdûhdur. Hoş geldinüz, (safâ geldinüz, didi) Her birine yir gösterdiler, menzile yakın oturdılar. **Üç gün üç gece** konukluk itdiler. Bunlara 'azîm ziyâfet itdiler" (Güzel, 1999a: 99).

Menâkıbnâmede üç sayısının mitik anlamda kullanıldığı son örnekte, su kuyusu üzerine kurulan dolabın "üç demir kapı"sı olduğundan, ardından eski Mısır yakınlarında bulunan "Ümmü'l-Gayâs/Gayyâs" adlı kuyunun dışında bulunan "üç ulu ceviz ağacı"ndan ve bu "üç ulu ceviz ağacı"nı, "üç adam"ın el ele verip kollarını uzatsalar bile kavrayamayacaklarından bahsedilmektedir:

"Bir a'lâ su kuyusu vardır üzerine dólâb atmışlar, ol bağçeleri suvarmak için, temmuz ayında her gün öküzler koşub (ol kuyudan) variller ile su çeker. Üç dâne kapu olur. Teymür kapulardır. Birbirinden içerü muhkem çevre etrafı kal'a gibi. Nil deryâsının kenârında yapmışlar. Eski Mısır kurbında "Ümmü'l-Gayâs/Gayyâs" altında her sene su kesimi oldukda 'azîm cem'iyet olur. Mısır halkı cümle anda gelürler, taşra kuyu önünde üç ulu ceviz ağaçları bitmişdür ki, her biri üç dâne âdem el ele virüb kucaklasalar, (kolları) irüşmez" (Güzel, 1999a: 115-116).

Üç sayısının mitik kullanımıyla ilgili Vilâyetnâme'de geçen örneklerden bazıları ise şunlardır:

Rûm ülkesine doğru yola çıkan Hacı Bektâş'ın Rûm ülkesine girmesini istemeyen Rûm erenlerinin içlerinden Hacı Doğrul, güvercin donuna giren Hacı Bektâş'ı doğan donuna girerek karşılar. Güvercin şeklinde kayanın üstünde bekleyen Hacı Bektâş'ın üstüne doğru inmeye başlayan Hacı Doğrul'u, Hacı Bektâş birden insan şekline girerek eline alır ve sıkır. Hacı Doğrul'un aklı başından gider. İnsan şekline girince pişman olur, Hacı Bektâş'a tâbi olur. Bunun üzerine Hacı Bektâş, Hacı Doğrul'a Rûm erenlerinin yanına gidip onları da alıp yanına gelmelerini ister. Rûm erenleri Hacı Bektâş'ın bu teklifini kabul etmez. Bu hâl kendisine malum olan Hacı Bektâş da onların چراğlarını üç gün boyunca söndürür:

"Elliyedi bin rûm ereni, ne diye ayağına gidecekmişiz dediler, sözünü tutmadılar. Hepsi, yer yerine gitti. Bu hal, Hacı Bektaş'a malûm oldu. Oturduğu yerden bir üfürdü, چراğları dinlendi, **üç gün**, bir rivayette kırk gün چراğlarını uyaramadılar" (Gölpınarlı, 1995: 19).

Üç sayısının mitik kullanımı, Vilâyetnâme'ye ait başka bir örnekte Hacı Bektâş'la Hızır'ın buluşmaları bağlamında geçmektedir.

Hacı Bektâş, Hızır ile sık sık buluşur. Bir gün yine Saklan kalesi denilen yerde buluşan Hacı Bektâş'la Hızır, bir bostana girerler ve bostan sahibi bostancıyı görürler. Hızır ve Hacı Bektâş bostanda bir taşın dibine otururlar. Hacı Bektâş bu sırada bostancıdan kendilerine kavun vermesini

ister. Bostancı ise kavunların henüz olmadığını, olunca inşallah beraber yiyeceklerini söyler. Bu sözün üzerine Hızır, bostancıya erin sözünü kırmaması gerektiğini söyler. Bu sırada bostancıya bir inanç gelir, bostana gider ve görür ki üç tane kavun olgunlaşmıştır:

"(...) Hızır Peygamber, öyle deme erin sözünü kırma deyince bostancıya bir inanç geldi. Gitti, bostan ektiği yerlere bir baktı. Bir de ne görsün? **Üç tane** güzelim kavun burcu burcu kokmada" (Gölpınarlı, 1995: 22).

Vilâyetnâme'de üç sayısıyla bağlı olan başka bir örnek ise, Beltirlerin bir ölüyü evde bırakarak üç gece nöbet tutmaları ve Kırgız Kazaklarının - ölünün ardından- üç gece yemek hazırlamaları anlayışı (Roux, 1999: 161) ile İslâm öncesi ölüyü gömmeden üç gün bekletme anlayışını yansıtmaktadır:

"(...) O vakit, o civarda bilgin olarak yalnız Yunuz Mukrî vardı. Hatta Gevherveş'in yakınlarından biri ölmüştü. Yunus Mukrî de tesadüf bu ya, evinde yoktu, bir iş için bir yere gitmişti. Ölüyü **üç gün** gömmediler. Nihayet Yunus Mukrî geldi de ölü gömüldü" (Gölpınarlı, 1995: 26).

Vilâyetnâme'de yer alan başka bir örnekte, üç, bu sefer dervişlerin sayısını belirtmektedir:

Çıracık adlı bir adam Hacı Bektâş'ı görmeye niyetlenir. Yola çıkar. Yola çıkarken Hacı Bektâş'a götürmek üzere bir yük elma alır. Yolculuk esnasında Armutlu denen yerde dinlenmek için durur ve uykuya dalar. Uyandığında bakar ki elmalar yok olmuş. Bunun üzerine üzülen Çoban tekrar uykuya dalar ve rüyasında Hacı Bektâş'ı görür. Hacı Bektâş, Çoban'a elmaları kendisinin aldığını söyler. Uykudan uyanan Çoban, gördüğü rüyadan dolayı üzüntüsünden kurtulur. Atına biner. Gölpınar kıyısına gelir. O sırada Hacı Bektâş'la Ahi Evren Gölpınar kıyısında sohbet etmektedirler. Çoban ellerini öpmeye gider. Bu sırada elmaların Hacı Bektâş'ın önünde olduğunu görür. Ardından da Horasan'dan, Horasan erenlerinin selamını getiren üç derviş çıkagelir:

"Çıracak uyandı, derdi, gamı kalmadı. Atına binip sürdü. O sıralarda Hünkâr, Ahi Evren'le, Kırşehir'den beri Gölpınar kıyısında sohbet etmedeydi. Çıracak geldi, ikisinin de elini öptü. Baktı ki elmalar, yüküyle Hünkâr'ın önünde. Derken **üç tane derviş** çıkageldi. Dervişler, Hünkâr'ın elini öpüp Horasan erenlerinin selâmını söylediler" (Gölpınarlı, 1995: 53).

Vilâyetnâme'de üç sayısının mitik anlamda kullanıldığı diğer bir örnekte, Hacı Bektâş Hırka dağında, gayb erenleriyle üç gün üç gece sohbet etmektedir:

"Birgün, Saru İsmail, Hünkâr'ın huzuruna varıp el kavuşturdu. Hünkâr, nedir İsmail'im dedi, gönündekini dile getir, iştelim. İsmail, Erenler Şahı dedi, Hırkadağ'ının üstünde, iki çerağın yanmakta olduğunu gördüler. Hünkâr, Gaib erenleridir, bizi görmeye geldiler. Onlar, makamlarından kalkıp burayadek geldiler, biz de varalım dedi. Kaktı, Saru İsmail'le beraber Hırkadağ'na çıktı. Erenlerle oturup üç gece sohbet ettiler, sonra dönüp Karaöyük'e geldiler.

Halifeler, Saru İsmail'e, nereye gittiniz, ne tez geldiniz dediler. Saru İsmail, tez geldiniz demek, ne demek? Biz, tam **üç gün, üç gecedir** Hırkadağ'nda Gaib erenlerle sohbet ettik dedi" (Gölpınarlı, 1995: 64-65).

Üç sayısının mitik kullanımına dair Vilâyetnâme'den vereceğimiz son örnekte, üç sayısı, Güvenç Abdal'ın Hindistan'da bulunan bir dervişe yaptığı ziyaret ve bu ziyaret sırasında Hindistan'da bir kıza aşık olması bağlamında kullanılmıştır:

Hacı Bektâş dervişlerinden Güvenç Abdal'ı "şeyh kimdir, muhib kimdir, âşık kim?" diye sorması üzerine, onu sarraftan olan alacağının temin etmesi için görevlendirir. Bu görev üzerine yola çıkan Güvenç Abdal, çok büyük bir şehre geldiğini görür. Bu şehir Hinsditan'ın Delhi şehridir. Güvenç Abdal şehre geleli üç gün olmuştur:

"(...) Sarraf, Güvenç'e, hangi ildensin dedi. Güvenç, Rûm ülkesinden dedi. Kimin hizmetindensin deyince Güvenç, Hacı Bektaş Hünkâr'ın

hizmetindeyim, bir gün bana, bir sarrafın bize bin altın nezri var, al gel buyurdu, **üç gün** oluyor, bu şehre geldim dedi" (Gölpınarlı, 1995: 77).

Sarraff Güvenç Abdal'ı evinde ağırlar. Üç gün boyunca çeşitli yemekler yerler:

"Sarraff, Hünkârın adını duyunca hemen dükkânını kapadı, Güvenç Abdal'ı aldı, evine geldi. Ağırladı, oturttu. **Üç gün** çeşitli yemekler verdi" (Gölpınarlı, 1995: 77).

Güvenç Abdal, sarraftan altınları alır. Geri dönmek üzere yola çıkar. Şehir içinden giderken pencereden bir güzel görür ve ona aşık olur. Pencereye bakakalan Güvenç Abdal, üç gün üç gece öylece kalır:

"Güvenç Abdal, o üç bin altını bir kese içine koyup koynuna saldı. Sarrafla vedalaşıp gene yola revan oldu. Şehir içinde giderken bir çardak gördü. Bir de baktı ki çardağın penceresinde, gün yüzlü bir güzel kız bakmada, kızı görür görmez. Bin canla âşık oldu. Sabr-ı kararı kalmadı, akli başından gitti. Pencereye gözünü dikti, tam **üç gün üç gece** öylece kaldı" (Gölpınarlı, 1995: 77).

Görüldüğü üzere Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi ile Vilâyetnâme'de üç sayısının mitik bağlamda kullanımı, genellikle olağanüstü hâl ve durumlarda karşımıza çıkmakla birlikte, olağan bir eylemin tekrar sayısı ya da kişi sayısı olarak da kullanılmıştır.

7. 2. DÖRT

Dört sayısını "maddi düzenin sayısı" başlığı altında ele Schimmel (2011: 98) dört sayısının farklı kültür ve inançlarda hangi anlamlarda kullanıldığını geniş bir çerçevede izah eder. Schimmel'e göre (2011: 98) "dört, dünyada bilinen ilk düzenle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır."

Dört sayısı pek çok kültürde yeryüzünün düzenini, yapısını tarif eder. Örneğin Çin kültüründe yeryüzü dört tekerlekli bir araba olarak düşünülmekteyken, dört sayısının bu düzen verici yönü, evlerin, tarla ve köylerin düzeni üzerinde de etkili olmuştur (Schimmel, 2011: 100). Bu

durumun bir benzeri olarak Türk mitolojisinde de evren ve yeryüzü dört sayısının düzenleyici yönüyle düşünülmüş ve tarif edilmiştir.

Türk mitolojisinde evren/gök yarım daire şeklinde; yer, dört köşeli/yanlı ve sekiz yönlü olarak tasavvur edilmiştir. Türk mitolojisinin yeryüzü algısında bulunan bu dört köşe anlayışı Oğuz Kağan'ın "yerning tört bulunung kağanı bolsam gerek (Yerin dört tarafına hakan olmam gerek)" sözlerinde somutlaşmıştır. Yine Türklerin yeryüzü algısında bulunan dört yön Orhun-Yenisey yazıtlarında da ele alınmış ve tasvir edilmiştir: "Tokuz oguz begleri budunı bu sabımın edgüti eşid katıgdı tinle. İlgerü kün togusıka, birgerü kün ortusınaru, kurıgaru kün batısıkına, yırıgaru tün ortusınaru anda içreki budun kop mana körür. (Dokuz Oğuz beyleri, milleti. Bu sözümü iyice işit; sağlamca dinle: ileri (doğuda) gün doğusuna, beri (güneyde) gün ortasına, geri (batıda) gün batısına, yukarı (kuzeyde) gece ortasına doğru içindeki milletler hep bana itaat eder" (Bayat, 2011: 33-34). Dört sayısının yeryüzünü düzenleyici işlevi Büyük Hun Devleti'nde de görülür. Büyük Hun Devleti'nde "Dört boynuz adlı, "Dört köşe", büyük bir devlet düzeni gibidir. "Dört büyük memuriyet", başkentin dört yönüne yayılmıştır" (Ögel, 2014b: 316).

Eski Türklerdeki yeryüzünün dört sayısı üzerinden algılanması durumu, Vilâyetnâme'de de karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Vilâyetnâme'de yer alan dört sayısının yeryüzü algısı ile birlikte kullanıldığı örnekler şu şekildedir:

Vilâyetnâme'de Hacı Bektaş'ın muhiblerinden olan Saru Saltuk, Hacı Bektâş'ın, yanına yoldaş olarak verdiği Ulu Abdal ve Kiçi Abdal'la birlikte, kâfirlerin elinde olan Kalıgra adlı kaleyi zaptetmek ister. Kaleye saldıran Saru Saltuk, burada yedi başlı ejderhayla karşılaşır, onu Hızır'ın yardımıyla ve tahta kılıcıyla alt eder. Kaleyi ele geçirir. Bu sırada, Saru Saltuk'un, kaleye girmeden önce, kalenin kapısına doğru dolanmalarını istediği Ulu Abdal'la Kiçi Abdal da kalenin kapısından dolanıp gelmişlerdir. Ardından Saru Saltuk, Ulu Abdal ve Kiçi Abdal hep birlikte kaleden ayrılırlar. Bu sırada Saru Saltuk ejderha savaşında çok susadığını söyler. Bunun üzerine hepsi su aramak için "dört yana" bakar:

"Ulu Abdal'la Kiçi Abdal, kalenin kapısından dolanıp geldiler. Ejderhanın öldürüldüğünü gördüler, Saru Saltuk'la buluşunca, gazân mübarek olsun dediler. Sonra hep beraber kaleden çıkıp yola düştüler. Saru Sultak, ejderha savaşında pek susadım dedi. **Dört yana** baktılar, su bulamadılar" (Gölpınarlı, 1995: 46).

Dört yan/köşe algısına dair Vilâyetnâme'de geçen başka bir örnek Molla Sadeddin ile Hacı Bektâş arasında geçen olayda ele alınmaktadır.

Molla Sadeddin dört yüz mollaya ders veren bir bilgindir. Henüz Hacı Bektâş'ı tanımayan ve onun kerametlerinden haberi olmayan Molla Sadeddin, onun cemaatte aykırı davrandığını, cemaatten ayrı şeklide, kendi dervişleriyle namaz kıldığını öğrenmesi üzerine, cemaate uymayan kişilerin selamının alınmayacağını ve ağırılanmayacağını söyler. Hacı Bektâş'ı çağırır, ona bakışı olumsuzdur. Hacı Bektâş, Molla Sadeddin'in daveti üzerine gelir, fakat kimse onun selamını almaz, ona yer vermez. Hacı Bektâş bunun üzerine, kerametlerinden birini, elini Molla Sadeddin'in ağzından sokup kalbini tutarak üç damla kanı sekinin altına akıtmak suretiyle gösterir. Bunu gören Molla Sadeddin kendinden geçer. Belli bir süre sonra kendine gelen Molla Sadeddin, Hacı Bektâş'ı bulabilmek için "dört yana" bakınır:

"Molla'ya ne oldu diye başına üstüler. Elini ayağını ovdular, yüzüne gülsuyu serptiler. Bir müddet sonra akli başına geldi, **dört yana** bakındı, Hünkâr'ı göremedi" (Gölpınarlı, 1995: 56).

Olayın devam eden bölümünde, Molla Sadeddin yanındaki bilginlere Hacı Bektâş'ın gösterdiği kerameti anlatır. Bu kerametın doğru olup olmadığını, üç damla kanın gerçekten akıp akmadığını görmek için sekinin altına bakar ve görürler ki, sekinin altında üç damla kan vardır. Bütün bu olanların üzerine Molla Sadeddin, yanındaki bilginlere Hacı Bektâş'ı bulmalarını söyler. Bilginler, Hacı Bektâş'ı bulmak için "dört yana" koşarlar:

"Arayın, bulun o dervişi dedi. Mollalar, **dört yana** koştular, dervişi bulamadılar, gelip Sadeddîn'e haber verdiler" (Gölpınarlı, 1995: 56).

Vilâyetnâme'den yeryüzünün dört yanlı/köşeli algısına verilecek son örnek, az önce bahsedilen, Büyük Hun Devleti'nde kullanılan "Dört boynuz" ifadesiyle yer almaktadır.

Hacı Bektâş'tan, adam öldüren oğlunun hapisten kurtarılması için yardım istiyen Tatar Beyi, Hacı Bektâş'ın yanına geldiğinde, beraberinde dört yüz tane dört boynuzlu koç getirmiştir:

"Hapiste olan genç, birisini öldürmüştü. Öldürülenin babası, bundan önce hayli sözler söylemiş, kanlıyı öldürt, sana on at, on deve, on bin akçe vereyim demişti. Kayseri Beyi, ben Padişah'a adam salayım, ne buyurursa onu yapalım dedi. Mahpusun babası da Malya'ya varmıştı. O sırada kendisine, sen şuraya buraya baş vuracağına Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'ye baş vur, o, senin derdine derman olur demişlerdi. İşte bu vakitlerdeydi ki adam, Hünkâr'a baş vurmuş, Tekkekaya yanında onu bulmuş, beraberinde de dörtyüz baş **dörder boynuzlu** koç getirmişti" (Gölpınarlı, 1995: 67).

Yeryüzünün düzenine hâkim olan bu dört yönün, yani kuzey, güney, doğu ve batının her birinin ayrı ayrı dört sembol rengi bulunur. Kuzey yönünün sembol rengi, kara; güney yönünün sembol rengi, kırmızı ya da ak; doğu yönünün sembol rengi, mavi (gök) ve batı yönünün sembol rengi ise sarı, kırmızı ya da akmadır (Bayat, 2011: 36).

Mitik yeryüzü algısının yanı sıra İslâmî uygulamaların bazılarında da dört sayısı öne çıkmıştır. Bir Müslüman Kur'an-ı Kerim'deki ayete dayanarak dört eş edinebilir.²³ Zina yapan kişi, suçunu dört defa itiraf etmek zorundadır ve olayı anlatmak için dört masum tanık da orada hazır bulunmalıdır. Yine İslâm tarihinde Hz. Muhammed'en sonraki dönemi kapsayan dönem "Dört Halife Dönemi" olarak adlandırılır (Schimmel, 2011: 108).

²³ Nisa Suresi, 3. Ayet: "Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan cârîye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır."

Dört sayısının düzen koyucu işlevi, ahilik teşkilatına mensup bulunan kişiler için "güçlüyken affetme, kızgınken yumuşak davranabilme, düşmanına da iyilik yapabilme, muhtaçken bile sahip olduğunu başkalarıyla paylaşma" olarak verilen ve uymak zorunda oldukları dört temel prensipte de görülmektedir (Çoruhlu, 2012: 225). Bununla birlikte dört sayısı insanın yaratılışında önemli bir yeri olan dört unsurla da ilişkilendirilmiştir. Toprak, rüzgâr, ateş ve su olarak bilinen bu dört unsur, Altay ve Sibirya Türk mitolojisinde çok görülmemekle beraber, ilk olarak Uygurlar zamanında görülür (Ögel, 2014a: 524).

Bektaşilikte, tarikat içine girerek seyr-i sülûk etmek isteyen mürid "dört kapı" adlı verilen dört evreden geçmek zorundadır. Bu dört manevi evre, şariat, tarikat, marifet ve hakikattir (Melikoff, 1993: 129). Yine Bektaşiler, genellikle törenlerinin gizli niteliklerini korumak için şehir dışında bulunan tekkelerde kümelenmişlerdir. Bu tekkeler "dört ayrı yapı olabilecek, dört bölmeden" oluşur. Bu bölmeler, "Mihman Evi, Aş Evi, Ekmek Evi ve Meydan Evi"dir (Melikoff, 2010: 275). Bektaşilikte bulunan kuşağı dört köşe olarak bağlama şekli de dört büyük kitabı, dört unsuru ve dört büyük meleşgi temsil eder (Çoruhlu, 2012: 226).

Vilâyetnâme'de yer alan dört sayısının mitik kullanımına dair son örnekte, Kadıncık Ana, Kızılca Halvet'e gelen kalabalık grubu ağırlamak için yeteri kadar un olmadığı Hacı Bektâş'a bildirir. Hacı Bektâş bütün çuvalları silkin der ve bir avuç un çıkar. Bu unu yoğurup Hacı Bektâş'a getirirler ve Hacı Bektâş da teknenin üzerine elini koyup besmele çeker. Kadıncık Ana'ya unu kullanmalarını ancak üstündeki bezi açmamalarını söyler. Kadıncık Ana ve köyün kızları, gelinleri tam kırk gün boyunca unu pişirirler. Artık takatleri kalmaz ve Hacı Bektâş'a bu durumu bildirirler. Hacı Bektâş teknedeki hamur tekrar ister, örtüyü açar ve hamuru dört parçaya ayırır:

"Kadıncık, köylünün kızını, gelinini çağırды. Geldiler, birkaç yere saç koydular, tamam kırk gün, o teknenin hamurunu pişirdiler, takatleri kalmadı, âciz kaldılar. Kadıncık, Hünkâr'a gelip Erenler Şahı dedi, artık gücümüz, kuvvetimiz kalmadı. Hünkâr, tekneyi getirin dedi. Getirdiler, üstündeki

örtüyü açtı, hamuru **dört parça** yaptı. Bunlara bazlama yapın, pişirin, tükensin dedi. Dediği gibi pişiridiler, hamur tükendi" (Gölpınarlı, 1995: 35).

Sonuç olarak dört sayısının mitik kullanımı, genel anlamda, evreni düzenleyici bir işlev taşıırken, bu düzen koyucu işlev sadece evren/yeryüzü bağlamında görülmez. Bir kurallar bütünü, belli prensiplerin de sayısı olan dört, belli şartların yerine gelmesi için de kural koyucu bir işlev taşır.

7. 3. YEDİ

Yedi sayısı, İslâm öncesi ve sonrası Türk kültüründe önemli ve kutsal bir sayıdır. Yedi sayısına verilen bu önem, insanın maddi, manevi yönünü bir bütün olarak düzenlemekten, şamanların ritüellerine, yerin ve göğün katlarına, Kur'an'da yer alan göğün katları tarifinden, Fatiha Suresine yedi ayetinden dolayı özel bir isim olarak "Seb'ul-Mesânî" denmesine, Kur'an'da kıssası geçen Ashab-ı Kehf'in yedi kişi kabul edilmesinden, sufilerin nefsi ve manevi makamları ifade etmesine kadar geniş bir alanı düzenlemede ve sıralamada kullanılmasında kendini gösterir.

Öncelikle insan bağlamında ele alacağımız yedi sayısı insanın maddi-manevi bütün boyutlarını bir bütün haline getirmeyi amaçlar. Bu yönüyle yedi sayısı "dört elementi kuşatan ve duyuşal güçlere karşılık gelen maddi dörtlemeyle (hava=zeka, ateş=istenç, su=duygular, toprak=ahlak) birlikte yaratıcı ilkelerin üçlülüğünü (aktif zeka, pasif bilinçaltı ve işbirliğinin düzenleyici gücü) içerir" (Schimmel, 2011: 140).

Eski Türk kültüründe Altaylılar arasında anlatılan bir tufan miti, eylem sayıları olarak sürekli yedi sayısına vurgu yapar: Öncelikle gök yeleli, demir boynuzlu keçi yedi gün yeryüzünde dolaşır ve şöyle der: "(Yedi) gün zelzele oldu, yedi gün yer ateş püskürdü. (Yedi) gün yağmur yağdı. (Yedi) gün fırtına oldu, dolu yağdı. (Yedi) gün kar yağdı. Tufanın başlangıcında da (yedi) aziz kardeş vardı ki bunlar gemi yapmışlardı" (Uraz, 1994: 256).

Yine Altaylılara ait bir ölüm ritüelinin uygulamalarında da yedi sayısı eylemlerin odağı durumundadır. Altaylılara göre bir ölü evden çıktıktan sonra "aldacı" adlı kötü ruhlar evde bulunduğu için, evden dışarıya yedi gün boyunca eşya verilmez ve eve eşya alınmaz. Yedi gün sonra ev temizlenir,

Şaman da bu sırada eve girer. Ölünün ardından ziyafet verileceği zaman da yine yedi günün geçmesi gerekir. Ölüm ritüellerinin dışında yedi sayısı masal ve destanlarda mücadele edilen ejderhanın başının sayısını gösterir (Uraz, 1994: 256).

Yedi sayısının kullanımı evren algısına da yansımıştır. Gökyüzü Doğu Türklerinde 9, Batı Türklerinde ise 7 kattır. Bununla birlikte Batı Türklerinde yeryüzü de 7 kattan oluşur. Bu düşüncenin bir yansıması olarak İstemi Kağan Bizans İmparatoruna yazdığı mektupta kendisinin "yedi iklim hükümdarı" olduğunu söylemiştir (Ögel, 2014b: 205-343).

Yedi sayısı, gökyüzünün katlarıyla ilişkili olarak şaman ritüellerinde de kendine yer edinir. Öncelikle Şaman kozmik yolculuğunda gökyüzüne çıkacağı zaman, çıkacağı katların sayısı yedidir. Ayınların dayandığı kozmik kutupta yedi kesik vardır. Samoyed şamanı da şamanlık görevini almadan önce yedi gün yedi gece bilinçsiz bir hâlde yatar. Yedi benekli mantar yiyebilir ve içinde yedi ya da dokuz bulunan ayınler gerçekleştirilebilir (Schimmel, 2011: 158).

İslâm dini çerçevesinde bakıldığında yedi sayısının varlığı, başta ana kaynak Kur'an-ı Kerim olmakla birlikte, İslâm dini çevresinde gelişen uygulama, gelenek ve heterodoks/senkretik yapıdaki tarikatlarda da görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim'e göre cennet, dünya ve gökyüzü yedi kat yaratılmıştır.²⁴ Bununla birlikte yedi sayısı Kur'an-ı Kerim'de en çok cehennem ile ilgili konularda geçer. Bu durumun bir örneği olarak Hicr Suresi 43. ve 44. ayetlerde geçen ifadeler gösterilebilir: "Kuşkusuz cehennem, o sana uyanların tamamının buluşma yeri olacaktır. Onun yedi kapısı vardır, her kapıdan girmek üzere de onlardan birer grup belirlenmiştir." Kur'an-ı Kerim'de cehennem konusunun geçtiği yetmiş yedi ayet, yedinin katı bir sayı olması bakımından dikkati çeker (Çoruhlu, 2012: 227).

²⁴ Bakara Suresi, 29. Ayet: "Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir."; Mü'minûn Suresi, 17. Ayet: "Andolsun biz üstünüzde yedi yol (yörüğe) yarattık. Biz yaratılanlardan habersiz değiliz."

Kur'an-ı Kerim ve yedi sayısı ilişkisi bağlamında dikkat çekici başka bir nokta, "Ümmü'l-Kitab" olarak adlandırılan Fatiha Suresine, yedi ayet olmasından dolayı "Seb'ul-Mesânî" adının verilmesidir (Boztemir, 2013: 76). Kur'an-ı Kerim bağlamında yedi sayısı ile ilişkili olarak ele alacağımız bir başka örnek ise Kehf suresinde ele alınan "Ashab-ı kehf" kıssasıdır. Her ne kadar kısaca Kur'an-ı Kerim kaynaklı olup, ayette mağarada yatanların -Ashab-ı Kehf'in- sayısı kesin olarak belirtilmese de²⁵, daha sonraları İslâmî gelenek içinde, bu kıssada geçen kişilerin yedi kişi oldukları söylenegelmiştir.

Yedi sayısının Kur'an-ı Kerim'le olan ilişkisinin dışında, İslâmî inanç içerisinde, yedi sayısının, Hac'da, Kâbe'nin etrafında tavaf yapmak amacıyla yedi kez dönülmesi, Safa ve Merve durakları arasında gidiş-dönüşün yedi kere yapılması ve "Hac'ın sonunda Mina yakınlarında her defasında yedişer taşla olmak üzere üç defa şeytan taşlan"ması şeklinde, eylem ve ibadetlerde de yer edinmesi ona İslâmî bağlamda yüklenen sembolik anlam ve değerini gösterir. Yine yedi sayısının önemi hususunda, İslâm öncesi Arap toplumunda edebî açıdan önemli bir yere sahip olan "mu'allakatü's-seb'a (yedi askı)"²⁶ uygulamasının, İslâmî gelenek içinde korunması örnek verilebilir (Schimmel, 2011: 159).

Yedi sayısının tavaf bağlamında kullanımına dair örnek, araştırmamızın ana kaynaklarından biri olan Vilâyetnâme'de de geçmektedir.

Vilâyetnâme'de "yedi kere tavaf etme"nin geçtiği örnekte, "yedi kere tavaf" eylemini gerçekleştiren, Hacı Bektâş'ın üç kere "ak pınarım, ak pınarım, ak pınarım" diye seslenerek çağırdığı, bu seslenme üzerine Hacı Bektâş'ın yanına gelen sudur. Su, Hacı Bektâş'ın yanına gelirken, Nişabur'dan

²⁵ Kehf Suresi, 22. Ayet: "(Sonra gelenler) bilmedikleri konuda karanlığa taş atar gibi tahminler yürüterek, "Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir" diyecekler; "Beş kişidir, altıncıları köpekleridir" diyecekler. "Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir" diyecekler. De ki: "Onların sayısını rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!"

²⁶ "Mu'allakatü's-seb'a: Yedi Askı. Cahiliyet döneminde çok beğendikleri için Kâbe'nin kapısına asılan yedi Arap kasidesi. (...) Bu yedi şiiri ilk defa toplayan kişi Hammadü'r-Râviye'dir. Yazarları ise İmrü'l-Kays, Tarafe, Züheyr, Lebîb, Amr b. Külsüm, Antere ve Hâris'tir" (Pala, 2009: 326-327).

yola çıktıktan sonra Erciyes'e vardığını ve burayı "yedi kere tavaf ettiğini" söyler:

"O tarihte, oğün, Hacı Bektaş, Kadıncık Ana'nın evinde oturmaktaydı. Sarı İsmâil'e, saçım uzamış dedi, dışarıya çıkalım da beni traş et. Sarı, taşı, usturayı aldı. Hünkâr'la beraber dışarıya çıktı. Köyün alt ucunda, öyüğe karşı bir yerde oturdular. Hünkâr, Sarı'ya, haydi dedi, traşa başla. Sarı, Hünkâr'ın saçını traş etmiye başladı. Tam başının yarısını traş etmişti ki Hünkâr, yeter dedi, Sarı İsmâil traştan el çekti. Hünkâr kalktı, bir yere vardı, eliyle yeri kazdı, ak pınarım, ak pınarım, ak pınarım dedi. Üçüncü defasında, Hünkâr'ın vilâyetiyle yerden, arıduru bir su çıktı, öyüğe doğru akmaya başladı. Hünkâr, Ak pınarım diye neden üç kere söyledin, bir kere söylediğimiz yetmez miydi, ne diye gelip yetişmedin dedi. Sarı der ki; Kulağımla işittim, Hünkâr, bu soruyu sorunca sudan bir ses geldi, su diyordu ki: Erenler Şahı, ilk defa söylediğiniz zaman Horasan'dan, Nişabur şehrinden aktım, Erciyes'e geldim; ikinci emrinizde Erciyes'i **yedi kere tavaf ettim**, üçüncü buyruğunuzda, eştiğiniz yerden çıktım. Hünkâr, Pınarın bu cevabından sonra Sarı buyurdu, bu pınar, Horasan'da bizimle beraberdi. Nerede ve ne vakit ihtiyacımız olsa gel derdik, gelirdi. Şimdi de gel dedik, geldi, nefesimizi kırmadı. Kim, bu pınarda yıkanırca cehennem ateşine yanmasın" (Gölpınarlı, 1995: 40-41).

İslâm tasavvufu da yedi sayısına ayrı bir önem vermiştir. Tasavvufun yedi sayısına verdiği bu önem dolayısıyla, yedi sayısı sufiler tarafından da çok sevilir. Sufilerin yediye verdiği önem sonucu, geç dönem sufilik, gizemcilerin ruhsal güçlerini yoğunlaştırdığı bedenin yedi noktasından - letafet- söz ederler. Sufiler yedi hassas nokta olarak adlandırdıkları letafet sayesinde yüksek bilinç düzeyine ulaşırlar. Bedendeki bu yedi nokta anlayışı Hint gizemciliğinde yer alan "chahras"la benzerlik taşır (Schimmel, 2011: 161).

Sufiler, yedi hassas noktaya dayanan letafet düşüncesinin yanı sıra, nefsin de belli bir olgunluğa erişebilmesi için yedi dereceyi geçmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Nefis, "emmare" derecesinden başlayarak sırasıyla, "levvame, mülhime, mutmainne, râziye, radiye" derecelerini geçer.

Artık "en yüksek merteye olan kemâl derecesine ulaş"an nefis "manevi olgunluğun son basamağına vardığı için "kâmile" derecesine erişir (Altıntaş, 1986: 46-48).

İslâmî gelenek içinde yer alan Sünni ve senkretik yapı arz eden tarikatlarda da yedi sayısının simgesel anlamda kullanımı bulunmaktadır. Simgesel kullanıma örnek olarak, Bektaşî giyiminde kemerin bazı erdemleri ifade etmek amacıyla yedi kere bağlanması gösterilebilir. Aynı zamanda Bektaşî tacının yedi dilimli olanına da güneşi hatırlatmak amacıyla -bazen Tanrı'yı bazen de Hz. Ali'yi kastederek- "şemsi taç" denmiştir. Ayrıca Kadirî tarikatının Eşrefî koluna mensup olanların giyindiği taç da yedi dilimlidir. Bu taçta bulunan yedi dilim, simgesel anlamda yedi gözü işaret etmektedir (Çoruhlu, 2012: 227).

Yukarıda Vilâyetnâme'den verdiğimiz tavaf bağlamındaki yedi sayısının mitik kullanımının dışında, Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi ile Vilâyetnâme'de de yedi sayısının mitik kullanımıyla alakalı farklı örnekler bulunmaktadır. Burada ilk olarak Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde yer alan yedi sayısının mitik kullanımına ait örnekler verilecektir.

Menâkıbnâmede geçen "Gevher-nâme-i Baba Kaygusuz Sultan" isimli mesnevîde, yaratılış mitini, İslâm'ın kabulünden sonraki hali olan "Nur-ı Muhammedî" inancı çerçevesinde işleyen Kaygusuz Abdal, gökteki yedi yıldızın, mesnevîde gevher/güher olarak geçen Hz. Muhammed'in nurundan yaratıldığını söyler:

"**Yedi** yıldız hem ol gevherden durur

Gevher aslı hem ol birden durur" (Güzel, 1999a: 120).

Yıldız sayısının yedi olarak verilmesi, eski Türklerin "yediger" adını verdiği Büyük Ayı burcuna işaret etmektedir. Büyük Ayı burcunun "yediger" şeklinde adlandırılması anlayışı devam etmiş, Anadolu Türkleri de, yedi sayısı merkezde olmak üzere, bu burca "yedi kör", "yedi ker", veya "yedi eşek" demişlerdir. Kırgız Türklerinde de bu burca "yeti-karakçı" yani "yedi haydut" denmiştir. Altay mitolojisinde de Büyük Ayı burcunun yedi yıldızdan

oluştığı ve bu yedi yıldızın diğer yıldız ve gezegenlere çok kötülük ettiğine inanılmıştır (Ögel, 2014b: 265-266).

Yedi sayısı ile ilgili bir başka örnekte, menâkıbnâmede "Gevher-nâme-i Baba Kaygusuz Sultan" adıyla yer alan mesneviyi Kaygusuz Abdal, Hz. Muhammed'in mezarının yanında "yedi gün yedi gece" kaldıktan sonra söylemiştir:

"**Yîdi gün yidi gece** ol nâ-tüvân
Bekledi peygamberün kabrün hemân
Bu nasîbi anda sundılar ana
Hem didiler adına Gevher-nümâ" (Güzel, 1999a: 122)

Vilâyetnâme'de yedi sayısının mitik bağlamda kullanıldığı örneklerle geldiğimizde ise, ilk örnekler, Kutbeddin Haydar'ın Bedahşan ülkesinde yaşadığı esir hayatının kaç yıl sürdüğünü göstermektedir:

"Kutbeddin Haydar'i de kafir beyine götürdüler, onun emriyle çırıl çıplak bir mağaraya hapsedtiler. Hayder gece soğuktan üşüyüp titremeydi, gündüzün güneşin ıssısıyla yanmada. **Yedi** yıl hapiste kaldı, bu elem canına kâr etti, saçları döküldü" (Gölpınarlı, 1995: 9).

"(...) Ahmed-i Yesevî'nin bu münacatı üzerine, Tanrı, bu hali, Hacı Bektâş-ı Velî'ye ilham etti. Hacı Bektaş, derhal Türkistan'a yürüdü. Ahmed-i Yesevî'nin dergâhına vardı, eşiğine yüz sürdü, kapıda, peymançeye durdu. Şeyh de Hacı Bektaş'ı görünce mülk ıssı geldi diye pek sevindi. İçeriye alıp ağırladı. Beraberce oturdular. Bir kaç dervişle yemek yediler, tekbir edip şükreylediler. Ahmed-i yesevî, yâ Hacı Bektaş Hünkâr dedi, Tanrı, seni mülke sahip etti. Önce Bedahşan ilini fethet, kâfirin kanını yere saç. Arslan gibi bir nefes oğlum var, adı Kutbeddin Hayder. Kendisine tuğ, alem verdim, kılıç kuşattım, altıbin erle Bedahşan'a gönderdim. Kâfirler, Müslümanları kırdılar, oğlumu esir ettiler, **yedi** yıldır hapiste. Bedahşan iline akın et, Horasan halkının öcünü al, oğlumu kurtar" (Gölpınarlı, 1995: 10).

"(...) Hacı Bektâş, Hayder'i gönderdikten sonra mağarada kaldı. Kırk gün, orada çile çıkardı. Namaz kılıp dua ederek yarabbî dedi, kâfirlerin aydın günlerini karart, kırk gün, güneş yüzün görmesinler; umarım ki bu yüzden imâna gelirler. Hacı Bektâş'ın duası kabul oldu. Kâfir illerini karanlık kapladı. Geceyle gündüzü seçemez oldular. Halk, kâfir Beyine varıp bu halden şikâyet etti. Bey, ne kadar papas varsa çağırıldı, siz dedi, benim nimetimle geçinen din ulularısınız. Kırk gün oldu, güneş yüzünü göremiyoruz, Türke akın edemiyoruz. Ya bana gün yüzünü gösteriniz, yahut da gözlerinizi çıkartırım. Papaslar, bu sözü duyunca ağlaşmaya başladılar. Bey, ağlamanın faydası yok, bu işe bir çare bulun dedi. Papasların sayısı üçbindi. Ancak içlerinde, gizli din tutan bir papas vardı. O, beyin yanına varıp aman verirsen dedi, sana doğru bir söz söyleyeyim; **yedi** yıldır bir yiğit hapistedir. Bir Eren, doğan şekline girip geldi, onu kurtardı. Hayder, babasının yanına gitti, o eren, mağarada kaldı. Tanrıya dua edip kâfirlerin günlerini karart dedi. Tanrı, onun duasını kabul etti, bu karanlık ondan" (Gölpınarlı, 1995: 11).

Vilâyetnâme'de, yedi sayısının mitik kullanımı, bu örnekler dışında ejderhanın baş sayısını da belirtmektedir. Eski kültür ve anlatılarda sıkça kullanılan ve Türk kültürüne Çin kültüründen geçen ejderha motifi, genellikle yedi başlı bir şekilde tarif edilmiştir.

Vilâyetnâme'de aktarılan olaya göre Hacı Bektâş, Kutbeddin Haydar'ı esirlikten kurtardıktan sonra, mağarada onun yerine kendisi kalır ve Bedahşan halkının imana gelmesi için Allah'tan, onların güneşlerini karartmasını ister. Güneşleri kararan, kırk gün boyunca gün yüzü görmeyen Bedahşan ülkesinin Beyi topladığı papazlardan, bu durumun sebebinin Hacı Bektâş'ın Allah'a ettiği dua olduğunu öğrenir, bunun üzerine ordu toplayarak Hacı Bektâş'ın kaldığı mağaraya doğru papazlarla birlikte hareket eder. Bedahşan ülkesinin Beyi, önden üç bin kişilik öncü kuvvet yollar. Bu öncü kuvvet mağaranın önünde gelince Hacı Bektâş, Allah'tan mağarayı tutması için yedi başlı bir ejderha ister ve duası kabul olur:

"Öncüler, mağaraya gelince namaz kılmakta olan Hacı Bektaş, kâfirlerin seslerini duydu, Yarabbî dedi, sen bana yardım et; bir **yedi başlı**

ejderha yolla, mağarayı beklesin. Tanrı, **yedi başlı bir ejderhaya** emretti, ejderha, hemen geldi, mağarayı kuşatıp yattı. Gelen kafirler bunu görünce korkup kaçtılar. Bey, papaslara kızıp gidin, o adamı tutup get rin yoksa dedi, hepinizi de öldürürüm. Papaslar bu sözleri duyunca ağlaşmıya, ne yapalım, canımızı al istersen; âciziz bu işte; ona üst olmamıza imkân yok demiye başladılar" (Gölpınarlı, 1995: 12).

Yedi sayısının ejderha başını belirten bir başka mitik kullanımda, Saru Saltuk, yedi başlı ejderhayı alt etmek için Hızır'dan yardım ister:

"Kale, Lâzoğlanlarından bir kafir beğininde. Ansızın o kalede, **yedi başlı bir ejderha** belirmişti. Onun korkusundan beyle halk, kaleyi bırakıp uzak bir kaleye gitmişlerdi. Saru Saltuk, doğruca o ejderhanın üstüne vardı, bir nağra attı. Ejderha nefes aldı, kuyruğunu kıınıldattı, bir kükredi. Saru Saltuk, eline ok, yay aldı, **yedi başına** birer ok attı. Ejderha can acısından Saru Saltuk'a, belinden sarıldı, sıktı. Saru Saltuk, yanındaki kılıcı unutmuştu. Hızır'ı çağırdı. O sıralarda Hünkâr, "Kızılca Halvet"te oturmuş, Hızır peygamberle sohbet ediyordu. Hacı Bektaş, Saru Saltuk çağırınca, Hızır'ım dedi, Saru Saltuk'u ejderha bunalttı, kılıcını unuttu, tez imdadına yetiş, kılıcını hatırlat. Hızır, hemen kalktı, Kalıgra'ya vardı, mızrağıyla ejderhaya vurdu, mızrak, ejderhayı deldi, öte yanındaki kılıcı çekip başını kessene. Saru Saltuk ey Hızır'ım dedi, çağırdım erenler hakkıyçin kılıcım hatırımdan çıkmış, yoksa sana zahmet edip çağırmazdım. Tahta kılıcı çekip ejderhanın birer birer **yedi başını** da kesti, Hızır'la vedalaşıp yola düştü. Hızır'ın izi, hâlâ meydandadır" (Gölpınarlı, 1995: 46).

Vilâyetnâme'de mitik bağlamda tekrar edilen yedi sayısı, bu sefer Hacı Bektaş'ın Saru Saltuk'u Rûm ülkesine gönderirken verdiği okun miktarını belirtir:

"Saru Saltuk'un gözünden, bir an içinde perdeler kalktı, erlik, erenlik mertebesine erdi. Erenler şahı dedi, koyunları ne yapayım? Hünkâr, sahipleri gelinceyedek onlar, burdan ayrılmazlar, sen hemen nefes hakla bir iki deme, bir sana kılavuzuz, seninleyiz, sıkıntıda yoldaşız. Aynı zamanda Hünkâr, Saru

Saltuk'a bir yayla **yedi** ok verdi ve bir kılıç kuşattı, bir seccade sundu, Ulu Abdal, Kiçi Abdal adlı iki dervişi de yoldaş etti" (Gölpınarlı, 1995: 45).

Yedi sayısı farklı bir örnekte, Ahmed-i Yesevî'yi sohbetlerine davet etmek isteyen, bunun için turna donuna girip Türkistan'a doğru uçmaya başlayan Horasan erelerinin sayısını ifade etmektedir:

"Horasan erenler, bir toplantı yapmak, Ahmed-i Yesevî'yi de dâvet etmek istediler. **Yedi** er gönderdiler. Bu **yedi** er, turna şekline girip Türkistan'a uçtu" (Gölpınarlı, 1995: 14-15).

Yedi sayısının kullanıldığını diğer bir örnekte, Çıracık adlı bir adam Hacı Bektâş'ı görmek için elma yükleyip yola çıkar. Yolda dinlenmek için durur ve bu sırada uykuya dalar. Uyandığında elmaların yok olduğunu görür. Bunun üzerine üzülen, dertlenen Çıracık, tekrar uykuya dalar ve Hacı Bektâş, Çıracık'ın rüyasına girerek, ona elmalarının kendinde olduğunu, kendisini de beklediğini söyler. Çıracık uykusundan uyanır. Gördüğü rüyanın etkisiyle derdinden kurtulur. Hacı Bektâş'ın yanına gitmek için yola koyulur. Hacı Bektâş'ın yanına geldiğinde, Hacı Bektâş'la Ahi Evren sohbet etmektedirler ve Çıracık'ın elmaları da oradadır. Bu sırada üç derviş Horasan erelerinin selamını getirir. Hacı Bektâş da bu üç dervişe, Horasan erelerine götürmeleri için yedişer elma verir:

"Çıracık uyandı, derdi, gamı kalmadı. Atına binip sürdü. O sıralarda Hünkâr, Ahi Evren'le, Kırşehir'den beri Gölpınar kıyısında sohbet etmedeydi. Çıracık geldi, ikisinin de elini öptü. Baktı ki elmalar, yüküyle Hünkâr'ın önünde. Derken üç tane derviş çıkageldi. Dervişler, Hünkâr'ın elini öpüp Horasan erelerinin selâmını söylediler. Hünkâr, Horasan'dan ne vakit çıktınız diye sordu. Onlar, dün, tanyeri ağarırken çıktık dediler. Hünkâr, bunların herbirine **yedişer** elma verdi, Horasan erelerine götürün dedi. Niyaz edip gittiler. Hünkâr'ın emriyle halifeler, Çıracık'ı traş ettiler, yolladılar" (Gölpınarlı, 1995: 53).

Vilâyetnâme'de yedi sayısının mitik kullanımıyla ilgili son örnekte, öleceğini halifesi Saru İsmail'e söyleyen Hacı Bektâş, halifesine vasiyette bulunur. Hacı Bektâş vasiyetinde ölümünden sonra, Saru İsmail'den, halka hizmet edip onları doyurmasını, yedinci ve kırkıncı gün helva dökmesini ister:

"Öğüdümü tut, ölümünden sonra bin koyunla yüz sığır kurban et, bütün halkı çağır, hizmet et, onları doyur. **Yedinci** günü, kırkıncı günü, helva dök, korkma, erin harcı eksilmez" (Gölpınarlı, 1995: 88).

Vilâyetnâme'de geçen, yedi sayısının mitik kullanımını verdiğimiz örnekler dışında, eserin farklı yerlerinde de yedi sayısına ilişkin mitik algının devam ettiği gösteren örnekler bulunmaktadır.²⁷

7. 4. KIRK

Kırk, başlangıçtan itibaren yazgıyla, insanların karşılaştığı, sınındığı önemli durumlarla ilgili bir sayı olmuştur. Eski Ahit insan hayatınının, kırkın katı olan yüz yirmi yıl olduğunu belirtir. Kırk sayısının bu etkinliğine bağlı olarak İsrailoğlu krallarıyla birlikte Süleyman ve Davud'un da krallıklarının kırk yıl sürdüğü söylenir.

Yahudi inancında örneği ve önemi görülen kırk sayısının Hıristiyanlıkta da kullanımı mevcuttur. Bu durumun bir sonucu olarak Ortaçağ Hıristiyan yorumcuları, Tufan'ın kırk gün sürmesi, İsrailoğullarının kırk yıl çölde dolaşması, Musa'nın dağda kırk gün geçirmesi, İsa'nın çölde şeytan tarafından kırk gün sınanması ve İsa'nın mezarda kırk gün kalması gibi, kırk sayısının kullanıldığı ilahi eylemlere dikkati çekerler.

İslâmî kültürde de kullanımını görülen kırk sayısının önemi başta Kur'an-ı Kerim'de olgunluk yaşı olarak bulunmakla beraber²⁸, kırka atfedilen bu önem Hz. Muhammed'in ilk vahyi kırk yaşında almasında da görülür.

²⁷ (Gölpınarlı, 1995: 31. 59. ve 74.)

²⁸ Ahkaf Suresi, 15. Ayet: "İnsana, anne ve babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu zahmete katlanarak taşıdı ve zorluk çekerek doğurdu. Karnında taşınması ve sütten kesmesinin süresi otuz aydır. Nihayet çocuk olgunluğuna ulaşır kırk yaşına girince şöyle yakarır: "Rabbim! Bana ve anne babama lutfettiğin nimete şükretmeye, razı olacağın işleri yapmaya beni muvaffak kıl. Benden gelecek nesli hayırlı eyle, pişmanlıkla dönüp senin kapına başvuruyordum ve ben şüphesiz sana boyun eğenlerdenim!"

Bununla beraber Allah'ın Hz. Adem'in çamurunu kırk günde yoğurduğu, Mehdi'nin geleceği zaman yeryüzünde kırk yıl kalacağı, yeniden dirilişte gökyüzünün kırk gün boyunca dumanla kaplanacağı ve yeniden dirilişin kırk yıl süreceği inancına bağlı olarak kırk sayısı geleneksel İslâm anlayışında önemli bir yer edinmiştir.

Geleneksel İslâm anlayışının bir uzantısı olan Müslüman halkların ortak muhayyilesinin ortaya çıkardığı sözlü anlatı ürünlerinde de kırk sayısının kullanımı sık sık karşımıza çıkar. Sarayların sütunları kırk tanedir. Anneler bir kerede ya kırk kız ya da kırk erkek çocuk doğururlar. Kahramanlar kırk atlıdır. Bu kırk atlı kahramanlar mücadele ve maceralarında kırk engelle karşılaşarak o engelleri aşmaya çalışırlar. Kırk düşman öldürüp, kırk hazine bulurlar. Düğünler kırk gün kırk gece sürer (Schimmel, 2011: 268-269).

Kırk sayısının kullanıldığı bu inanç ve anlatı örneklerinin yanında, halk arasında kırk sayısının bir başka kullanımı yas vakti ve sabırla beklemeye ilişkilidir. Bununla beraber kırk sayısının kullanımıyla alakalı olarak, halk arasında ölünün ya da yeni doğan bir bebeğin "kırkını çıkarma" ritüellerinde, çeşitli dua ve söylenceler okumak ve peşine yemek ikram ederek "kırkını vermek" oldukça önemlidir. Yine halk arasında bir şeye nazar değmemesi için "kırk/ kırk bir/ kırk buçuk kere maşallah" deyişleri kullanılır (Boztemir, 2013: 86).

Kırk sayısının, semavi dinlerin yorumlamalarında ve geleneksel İslâm anlayışına sahip Müslüman halklar arasında yaygın olan bu kullanımlarının yanı sıra kırk sayısının "kırklar" şeklinde kullanımı tasavvufi bir anlam teşkil eder. Bu bağlamda "kırklar"; dini-tasavvufî anlayışta sıklıkla karşımıza çıkan ve üçler, beşler, yedilerle birlikte anılan yüce ve ulu ruhları sembolize eder (Boztemir, 2013: 86). Türk Dil Kurumu sözlüğünde de "Kırklar", "Kırk kişilik evliya topluluğu" olarak tanımlanmış, "kırklara karışmak" deyimini de "bir kimse artık ortalarda görünmez olmak." anlamı ile karşılanmıştır (Akalın vd., 2011: 1418).

Kırk sayısı Alevî-Bektaşî öğretisi ve ilkeleri içinde de önemli bir yer teşkil eder. Az önce bahsettiğimiz "kırkını çıkarma" ritüeli Alevî-Bektaşî

öğretileri içinde de görülür. Ancak Alevî-Bektaşî öğretisi içinde kırk sayısının kullanımı, halkın ortak muhayyilesindeki kullanımlarının yanı sıra "kırklar inancı"na ya da diğer bir ifadeyle "kırklar meclisi"ne dayanır. "Kırklar inancı" olarak Alevî-Bektaşî öğretisi içinde önemli bir yer edinen bu ritüel "Hz. Muhammed'in Miraç gecesinde yaşadığına inanılan bir hadise ile malumat edindiğimiz bir durumdur" (Boztemir, 2013: 86).

Temelinin Miraç hadisesine dayandığına inanılan Alevî-Bektaşî öğretisindeki "kırklar inancı" "Ayin-i Cem" töreni ile canlandırılır:

"Aşık-ozan, Peygamberin mi'râcını anlatan Miraçlama'yı okur. Muhammed, önce, kendisine yolu kapatan bir arslana rastlar. Peygamberlik yüzüğünü onun ağzına atar. Daha sonra Ali, yüzüğü kendisine geri verdiğinde, arslanın Ali olduğunu anlayacaktır. Sonra Peygamber, Tanrı'nın tahtına varır. Perde arkasından bir ses işitir, bu ona Ali'nin sesini çağırıştır. Perdeyi aralar ve Taht'da Ali'yi görür. Ona: "Ey Ali, anandan doğduğunu görmeseydim, sana Tanrı diyecektim. Sana ulaştım, ama sırtına varamadım." der. Sonunda, Peygamber Kırklar Meclisi'ne varır: Ayin-i Cem, Arş'da toplanan Kırklar Sofrası'nın yeryüzündeki izdüşümüdür. Muhammed, Meclis'e vardığı zaman, nerede bulunduğunu sorar. Henüz kendisini tanıyamadığı Ali, ona: "Biz Kırkları ve Kırkımız Bir'iz", der. Peygamber kanıt ister. Ali elini keser ve o an, bütün Kırkların elinde kan damlaları görülür. O zaman Peygamber: "Siz burada otuz dokuz kişisiniz!" der. Kendisine, "İçimizden biri rızık dilenmeye çıktı." yanıtı verilir; ve hemen kanayan bir el görünür. Rızık dilenmeye gitmiş bulunan Selmân-ı Fârsî bir tek üzüm tanesi ile dönmüştür. Peygamber bu taneyi sıkır ve ondan bütün kırkları esrilecek olan şerbeti çıkarır. Muhammed'in türbanı açılır, düşer ve kırk parçaya bölünür. Her biri, bir parçayı alır, beline kuşanır ve semaha kalkar" (Melikoff, 1993: 46-47).

Bu "Ayin-i Cem" töreninden hareketle Melikoff, "Alevî'lerin veya Ali'llâhi'lerin "cem"i, Peygamber'in, -ünlü Kırklar Meclisi'nin gerçekleştiği-, gökyüzü yolculuğunun, yeryüzündeki tekrarından başka bir şey değildir." ifadelerini kullanır ve bu görüşüne delil olarak Sivas yöresinden bir Alevinin

"Alevilerde Cem demek Kırkların Cem'ini taklit etmek, yani onu canlandırmak" sözünü aktarır (1993: 65).

Alevî-Bektaşî öğretisi, şiir ve anlatılarında sıklıkla kullanılan kırk sayısı, araştırmamızın ana kaynakları olan menâkıbnâmlerde de sıkça karşımıza çıkmaktadır. Zira incelediğimiz her iki menâkıbnâme de Alevî-Bektaşî inanç ve öğretisini yansıtır.

Şimdi biz burada kırk sayısının mitik bağlamda kullanımına dair ilk örnekleri Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nden vereceğiz.

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde kırk sayısının mitik bağlamda kullanımına ilişkin ilk örnekte kırk, Kaygusuz Abdal'ın Abdal Musa'dan "Kaygusuz" lakabını alıp, Abdal Musa'nın dergâhında ona hizmet etme süresidir:

"Kaygudan rehâ buldun, şimden sonra Kaygusuz oldun, didi. Gaybî, yüz yire koyup meskenet gösterdi. Sultân, bu nutkıla Beg-zâde'nün ismini Kaygusuz diyü söylerdi. Andan sonra adı Kaygusuz oldu. Rivâyet bu vecihledür ki, Sultân Hazretleri'nün âsitânesine Kaygusuz **kırk yıl**, tamam hizmet eyledi nasîbün aldı" (Güzel, 199: 100).

"Sultan Abdâl Mûsâ Hazretlerinün hizmetinde Kaygusuz **kırk yıl** tamam hizmet eyledi" (Güzel, 1999a: 102).

Menâkıbnâmede bulunan kırk sayısına ilişkin diğer bir örnekte, kırk, Kaygusuz Abdal'ın Abdal Musa'nın dergâhından ayrılmak istemesinin üzerine, Kaygusuz'un yanına yoldaş olmaları için gönüllü olan neferlerin sayısıdır:

"Bizim Kaygusuz'a kim yoldaş olur, didi. Ol mahalde **kırk nefer** ayag üzre gelüb, Kaygusuz'un yanına turdılar. Sultan Hazretleri du'â vü gülbenk idüb

- Her kanda gidersenüz ugurlarunuz hayr ola, didi" (Güzel, 1999a: 102).

Kırk neferle yola çıkan Kaygusuz Abdal, Eski Mısır denilen yerde Nil nehri kıyısında oturup dinlenirken, Mısır padişahının doldurduğu keşküllerini ortaya koyup keşküllerdeki bal ve yağı yemeye başlarlar. Kaygusuz Abdal ve neferleri, keşküllerdeki bal ve yağdan kırk gün boyunca yemişler ve bal ile yağ hiç eksilmemiştir:

"Saray kapusunda (taşra) çıkub yoldaşlarıyla yürüdiler. Eski Mısır didikleri yire, Nil deryâsı kenârında gelüb oturdılar. (ol keşkülü meydâna getürdiler. Kırk nefer kimesne **kırk güne** değin) ol keşkülün balın ve yağın yidiler, henüz bir zerre eksilmedi" (Güzel, 1999a: 113).

Bu kırk nefer, Kaygusuz'un Mısır'dan sonra Hac yolculuğunda da yanındadır. Kaygusuz Abdal'ın kırk neferiyle yaptığı bu Hac yolculuğu da kırk gün sürer:

"Yine ahşam olunca giderlerdi. Yine karşılarında bir şehir görünür ve şâdmân olub her biri ol şehirden bâzârlıklarını iderlerdi. Ol gice yatub, istirâhat eyleyüb, sabâh kalkub giderlerdi. Bu minvâl üzere tamâm **kırk gün** yol yürüyüb Beytu'l-lâh'a geldiler" (Güzel, 1999a: 117).

Hacı Bektâş Vilâyetnâmesi'nde de kırk sayısının mitik bağlamda kullanımını birçok yerde geçmektedir.

Vilâyetnâme'de kırk sayısının mitik kullanımına ilişkin ilk örnekte, kırk sayısı "kırk yıl ibadet etme" bağlamında işlenmiştir.

Hacı Bektâş, Horasan erenlerine havada duran seccadenin üzerinde namaz kılarak keramet gösterir. Bu keramete şahit olan Horasan erenleri, Hacı Bektâş'a teslim olurlar. Bu sırada Hacı Bektâş'ın babası padişah İbrâhîm-al-Sânî ölür ve Horasan erenleri padişahlığı Hacı Bektâş'a teklif ederler. Hacı Bektâş padişahlığı kabul etmez. Halktan çekilir, riyazata girer, tam kırk yıl ibadet eder:

"Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, halktan çekildi. Bir ibâdet yurdunda karar etti. İbâdete koyuldu. Riyazattan öyle bir hale geldi ki namazda, rükû ettiği zaman, başında, mübarek beyni hareket eder, rükûdan kalkınca gene yerine

gelirdi. Tam **kırk yıl** ibadet etti, bir gün Tanrıda, yâ Bektaş, ibadetin kabul oldu diye bir ses geldi. Bundan sonra daha ziyade ibadete koyuldu, büsbütün kendini riyazata verdi" (Gölpınarlı, 1995: 8).

Vilâyetnâme'de geçen, kırk sayısının mitik kullanımına dair bir başka örnekte, Hacı Bektâş, Ahmed-i Yesevî'nin nefes oğlu Kutbeddin Hayder'i kurtarmak için şahin donunda Bedaşan'a gider. Hayder mağarada haptir. Hapse varınca içeri girip insan şekline dönen Hacı Bektaş, Hayder'i iyileştirir, ona kırk hurma verir:

"Hayder, bir mağarada mahpustu. Süzülüp mağaranın üstüne indi, deliğinden girip yanına gitti ve silkinip insan şekline girdi. Ağzının yârından bir parmak aldı, Hayder'in başına sürdü, kelliği iyi oldu, saçları bitti. Zincirlerini çözdü, ona selam verdi. Hayder, hastalığının geçtiğini, saçlarının bittiğini gücünün kuvvetinin yerine geldiğini anlayınca bu gelen kişinin, er olduğunu bildi. Hemen yerinden kalkıp karşısına durdu. Hacı Bektaş, ona, gaipten **kırk hurma** verdi" (Gölpınarlı, 1995: 11).

Kırk sayısının mitik kullanımına ilişkin diğer örnekte, Hacı Bektâş'a Ahmed-i Yesevî tarafından icazetinin verilerek, "kutb-al-aktâblık" görevi devredilmiştir. "Kutb-al-aktâblık" görevinin süresi de kırk yıldır:

"Hâce erkâna uygun olarak Hünkâr'ı tıraş etti, emanetleri verdi, icazetini teslim etti, ya Bektaş dedi, tam olarak nasibini aldın. Müjde olsun ki kutb-al-aktâblık, senindir; **kırk yıl** hükmün vardır" (Gölpınarlı, 1995: 16).

Hacı Bektâş, Davud peygamberin kabrini ziyaret ettiği sırada, kendisiyle itikâfa girmek isteyen erenlere, "çile-i zenân" ve "çile-i merdan"ı tarif ederken çile çıkarma gününün kırk gün olduğunu söyler:

"Halep'den de çıkıp Dâvud peygamberin kabrine geldi. Orda, erenlerden birkaç kişi, Hünkâr'la beraber mücavir oldu. Bir gün o erenler, Hünkâr'a, ey kerem ehli dediler, burası yüce bir makam burda sizinle itikâfa girelim, bir erbain çıkaralım. Hünkâr, çile-i zenân mı (kadınların çilesi) çıkaralım, çile-i merdân mı (erkekler çilesi)? Erenler çile-i zenân nedir, çile-i

merdân ne dediler. Hacı Bektâş-ı Velî, çile-i zenân, **kırk gün**, yemeden, içmeden itikâf etmektir, bir karı da bunu çıkırı dibinde yapabilir; çile-i merdânsa **kırk gün**, hergün bir öküz yahnisi yemek, su içmemek ve abdest bozmamak şartıyla itikâfa girmektir dedi.

Erenler, bu sözü duyunca şaşkırdılar, Erenler Şâhı dediler, biz, söylediğiniz çile-i merdânı çıkaramayız, ona takatimiz yok bizim. Hünkâr, makam sahibine dedi ki: Biz, çile-i merdân çıkaralım; her gün bir öküz boğazlayıp pişirin, getirin, yiyelim. Bu erenler de çile-i zenâna girsinler. Bunun üzerine o erenler, yemeden içmeden **kırk gün** çile çıkardılar. Hünkâr'sa her gün, gelen öküz yahnisini yedi, bir yudumcuk su içmedi, **kırk gün**, abdes de bozmadı. Çile bitince erenler, Hünkâr'ın eline, ayağına düştüler, duasını, himmetini aldılar" (Gölpınarlı, 1995: 17-18).

Vilâyetnâme'de kırk sayısının mitik kullanımına özellikle yapılan vurgu, "Bir avuç unla kırk gün ekmek pişirmek" başlığında ve başlık altında anlatılan olayda belirginleşir. Olay kaynakta şu şekilde geçmektedir:

Bir avuç unla **kırk gün** ekmek pişirmek

"Hacı Bektâş, gâh Kadıncık'ın evinde, gâh evinin yanındaki halvet yurdunda, gâh da "Kızılca Halvet" te karar ederdi. Kerametlerini işitenler, kendisini görmeye, hayır duasını almaya gelenleri, İdris'le Kadıncık karşılarlar, yaptıkları konuk evinde konuklarlar, sofraya çıkarırlar, yoğurt, bal sunarlar, ağırlarlardı. Hünkâr da gelip onlarla sohbet ederdi.

Birgün, kalabalık bir topluluk geldi. Kadıncık, Hünkâr'a gidip erenler dedi, ekmek yapmak için un yok, değirmene gönderdiğimiz buğday öğünüp gelmedi dedi. Hünkâr, komşudan isteyin buyurdu. Komşuya baş vurdular, onda da bulunmadı. Bunun üzerine Hünkâr, çuvalları silkin dedi. Silktiler, bir avuç kadar un çıktı. Hünkâr'ın emriyle onu bir tekneye koyup yoğurdular, üstünü bir bezle örttüler, huzuruna getirdiler. Hünkâr, mübarek ellerini bezin üstüne koyup Bismillâhirrahmanirrahim, Allah bereketler versin, pişirin, fakat teknenin üstündeki bezi açmayın dedi.

Kadıncık, köylünün kızını, gelinini çağırdı. Geldiler, birkaç yere saç koydular, tamam **kırk gün**, o teknenin hamurunu pişirdiler, takatleri kalmadı,

âciz kaldılar. Kadıncık, Hünkâr'a gelip Erenler Şahı dedi, artık gücümüz, kuvvetimiz kalmadı. Hünkâr, tekneyi getirin dedi. Getirdiler, üstündeki örtüyü açtı, hamuru dört parça yaptı. Bunlara bazlama yapın, pişirin, tükensin dedi. Dediği gibi pişirdiler, hamur tükendi" (Gölpınarlı, 1995: 35).

Vilâyetnâme'de, geçen diğer bir örnekte, Hacı Bektâş'ın çiftliğindeki Eçek adlı çiftçinin çiftlikteki öküze kötü davranması sonucu, öküz dile gelerek Eçek'e, Saru Saltuk'un kırk abdalla gelip kendisini kurban edeceğini söyler:

"(...) Günün birinde, çift sürerken kızdı, öküzün birini üvendireyle dürttü, gövdesini kanattı. Öküz, Tanrı kudretiyle dile gelip Eçek dedi, evvelce hizmetimde kusur bulmazdın, beni hoş tutardın, bana hizmet ederdin. Şimdi kocaldım, gücüm kuvvetim kalmadı, beni üvendireyle dürttün, kanattın. Yarın sabah Saru Saltuk, **kırk abdalla** gelir, beni kurban eder" (Gölpınarlı, 1999: 47).

Vilâyetnâme'de kırk sayısının mitik algısına dair son örnekte, perşembe günü öleceğini halifesi Saru İsmail'e bildiren Hacı Bektâş, Saru İsmail'e vasiyette bulunur. Hacı Bektâş vasiyetinde ölümünden sonra, Saru İsmail'den yedinci ve kırkıncı gün helva dökmesini ister:

Öğüdümü tut, ölümünden sonra bin koyunla yüz sığır kurban et, bütün halkı çağır, hizmet et, onları doyur. Yedinci günü, **kırkıncı** günü, helva dök, korkma, erin harcı eksilmez" (Gölpınarlı, 1995: 88).

Örnekte geçen, helvanın kırkıncı günü dökülmesi geleneği kırk başlığı altında az önce bahsedilen "kırkını çıkarma, kırkını verme, kırklara karışma" inancının kültürel süreklilik içinde, aynı içerikte devam ettiğini gösterir.

Kırk sayısının mitik kullanımına yönelik verilen örneklerin dışında, Vilâyetnâmenin çoğu yerinde kırk sayısının mitik bağlamdaki kullanımı görülmektedir.²⁹

²⁹ (Gölpınarlı, 1995: 37-50-59-60-61-68)

8. MEKÂN İLE İLGİLİ MİTOLOJİK UNSURLAR

8. 1. MAĞARA

Mekânlar, her ne kadar dünyada kutsal-dışı bir konum taşıyormuş gibi görünse de mekânlara atfedilen kutsallık onları kutsal-dışı bir alan olmaktan çıkarır. Bu durum mitik bilincin mekân algısını yansıtır. Mitik bilince sahip kişiler, inanç ve kutsallarını yaşatabilmek için belli mekânlara, olduğunun dışında kutsala bir anlam atfederek, o mekânı kendileri için kutsal bir yer olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla mitik bilincin mekân anlayışı olarak mitik mekân, kutsal mekân demektir.

Mitik bilince sahip topluluklar, kendi grup kimliklerini ve kültürlerini yaşatabilmek, devam ettirebilmek için mekânları kendi "hatırlama kültürleri" için kullanmışlardır. "Bu olgu için 'bellek mekânları' kavramını kullanabiliriz" (Assmann, 2015: 68). Mekânın "hatırlama kültürüne" dair olan kullanımında "işaretler ("anıtlar") fazla kullanılmaz, mekânın tamamı bir işaret derecesine yükseltilir, göstergeleştirilir. "Bu duruma bağlı olarak hatırlama kültürüne yardım eden bellek mekânları ya da hatırlama mekânları sadece belli bir döneme, zamana özgü değildir. Hatırlama mekânları ile açıklanmak istenen, her inancın/öğretinin kendi özel geçmişlerini, kendine has şekillerle mekânlaştırmasıdır (Assmann, 2015: 69).

Mitik mekânın yapısı ile ilgili olarak Ernst Cassirer de (2005: 129-135) şu ifadeleri kullanır: "Mekân, zaman ve sayı bilincin somut içerikleri olarak değil, bilincin evrensel düzen formları olarak ortaya çıkarlar. (...) Mitik mekânın geometrinin düşünce mekânına kesin şekilde karşıt oluşu konusunda herhangi bir şüphe olmadığı gibi, mitik mekânın algı mekânıyla akraba olması konusunda da en ufak bir şüphe bile kalmaz. (...) Mitik seyir mekânında, her yer ve yöne, adeta özel bir ilinekle donatılmıştır. Ve bu ilinekle, her yerde asıl mitik-temel vurguya, dünyevî (profan) olanla kutsal olanın ayrılmasına dayanır. Mitik bilincin yerleştirdiği ve ona dünyayı mekânsal ve zihinsel olarak düzenlenmiş gösteren sınırlar, geometride olduğu gibi, akan duyusal etkiler karşısında da değişmez bir yapılar dünyasının keşfedilmesine dayanamaz; tam tersine insanın, gerçekliği tamamlayıcı ve koruyucu olarak doğrudan konumlama içinde kendini sınırlamasına; onun, kendisi için, bu gerçekliğe karşı, kendi duygusunun ve isteğinin bağlandığı belirli sınırları

kurmasına dayanır. Karmaşık yapılı mitik oluşumlarda hep tekrarlanan ve daima yüceltilen ilk mekânsal fark, varlığın iki alanıyla ilgili bu farklılıktır. Biri alışılan, genel ve kolay ulaşılır varlıktır; diğeri kutsal alan olarak onun çevresinden ortaya çıkar ama, bu çevreden ayrılır ve bu çevreyi kuşatıp koruyan kutsal alan olarak kendini gösterir."

Mitik mekân algısına bağlı olarak, mağaralar, insanoğlunun varoluşundan bu yana onların hayatlarını kurduğu, idame ettirdiği sığınaklar olmakla birlikte dinî inançlarını da uyguladıkları yerlerdir. Bu duruma bağlı olarak mağara, bu dünyevî işlevinin yanında, ilk ataların yaşadığı yerler olarak düşünülmüştür. Mağaranın ilk atalara olan bağlılığı, onu atalar kültürüne bağlı kılarak kutsallık taşıyan mekân, dolayısıyla mitik mekân konumuna getirmiştir. Bu durumun neticesi olarak da mağaralarda atalar kültürüne kurban sunma törenleri gerçekleşmiştir (Bayat, 2012: 33). Bu törenlerde önemli olan ve dikkati çeken nokta, hükümdarın bu törene başkanlık etmesidir. Yine mağaranın atalar kültürüyle olan işlevine bağlı olarak "Göktürk'lerde de bir Ata-Mağarası" bulunmaktadır. "Göktürk Kağanı da senenin belirli zamanlarında devletin ileri gelenlerini ve kabilelerin soylularını yanına alarak bu ecdâd mağarasına gidiyor ve oraya kurbanlar vererek saygı duruşunda bulun"muştur (Ögel, 2014a: 25-26).

Mitik mekân olarak belli işlevleri olan mağaranın, eski Türk düşüncesinde "ana rahmi, yeniden doğum yeri, dölyatağı" görevlerini taşıyan simgesel anlamları bulunmaktadır. Mağaralar dişilik organının sembolü olarak, insanlar için en eski dölyatağıdır. "Toplumsal yaşama katılmak için mağaradan gün ışığına çıkmak her zaman doğum imgesini taşımış bir eylemdir" (Roux, 2005: 275).

Türk ve Moğol kavimlerine ait birçok sözlü anlatıda köken miti mağarada geçmektedir. Burada, atalar kültürünün yanında ırkın kökenine, ilk yerleşim yerine ait kültürler de oluşup gelişmektedir (Roux, 2011: 180). Mağaranın kökene dair bu işlevi, köken mitinin temelinde bulunan "yeniden doğuşu hazırlamak" içindir. Kökene dönüşte bulunan "yeniden doğuş", ilk fiziksel doğuşun tekrarı değildir. Buradaki yeniden doğuşta "gerçek anlamda mistik nitelikte, tinsel türden yeniden doğuş söz konusudur." Kökene, yani

dölyatağına dönüş, kainat/evren bağlamında ele alındığında, evrenin kaos durumuna dönüşü anlamını içerir (Eliade, 2001: 108-109).

Mağaranın kutsalla olan bağına ilişkin olarak, İslâm dininde Hz. Muhammed'e Hıra Mağarasında gelen peygamberlik görevi, Kur'an-ı Kerim'de geçen Ashab-ı Kehf ile Hz. Muhammed'e dair mağaralarla ilgili kıssalar ve İslâm'ın kabulünden sonra da mağara kültürünün devamlılığını korumasında etkili olmuştur.

Hız. Muhammed, Mekkeli müşriklerin oluşturduğu olumsuz manevi ortamdan uzaklaşmak ve derin tefekkürlere dalmak için sık sık şehirden ayrılıyor ve Hıra Mağarasına geliyordu. Bu tefekkürleri sırasında Hz. Muhammed'e, peygamberlik görevi verildi. Nitekim Roux'un da (2005: 275) ifade ettiği gibi "mağara(...) vahiyler, gaipden görüntüler, yani ilahi deneyim için uygun bir yerdir." İlahi deneyim için uygun bir yer olan mağarada, "Peygamber bu inziva yerinde takdis edildi. Kendisini dünya hayatına katılmaya ve öğrendiklerini insanlığa tebliğ etmeye zorlayan ilk seslerle. Sürekli olarak halvet -karanlık mağaradaki inziva yeri, dikkatini Allah üzerinden başka bir yere kaydırmama" (Schimmel, 2004: 74) durumu neticesinde Hz. Muhammed'e verilen peygamberlik ile İslâm'ı tebliğ görevi, bir nevi mağara kültüründe bulunan, mağaradan çıkarak, yeniden doğumu ve aydınlamayı beraberinde getirdi.

Hız. Muhammed'in hayatında önemli bir yer tutan ikinci bir mağara daha vardır. Bu mağara "Mekke'den Medine'ye hicret ederken sığındığı mağara"dır (Schimmel, 2004: 74). Bu mağara kıssası Kur'an-ı Kerim'in Tevbe Suresinin 40. Ayetinde geçmektedir.³⁰

Schimmel'e göre bu ayet, tasavvufî yorumlamalarda şu şekilde değerlendirilmiştir: "Peygamber, tasavvuf geleneğine göre dostu Ebu Bekir'e zikir-i hafî'nin (sessiz zikir) sırlarını ifşa ettiği bu esrarengiz bir biçimde korunmuş yerden çıktıktan sonra Medine'deki yaşamına siyasal bir önder

³⁰ Tevbe Suresi 40. Ayet: 40: "Siz peygambere yardımcı olmasanız da önemli değil. Nitekim inkârcılar onu, iki kişiden biri olarak yurdundan çıkardıklarında Allah ona yardım etmişti: Hani onlar mağaradaydılar; arkadaşına "Tasalanma! Allah bizimle beraberdir" diyordu. Derken Allah ona kendi katından bir güven duygusu indirdi, sizin göremediğiniz askerlerle onu destekledi ve inkârcıların sözünü değersiz hale getirdi. Allah'ın sözü ise en yücedir. Çünkü Allah mutlak galiptir, hikmet sahibidir."

olarak başlamıştır: Bir kez daha tefekkürün halvet'inden tebliğin ve eylemin celvet'ine yönelmiştir" (2004: 74-75).

Dikkat edilirse mağara kültürüne dayalı olarak ele aldığımız ve üzerinde durduğumuz ayetler ve Schimmel'den alıntıladığımız tasavvufî yorumlama, mağara kültürünün Türk kültüründeki temelini oluşturan, "kökene, ana rahmine dönüş", "yeniden doğum", "aydınlanma" anlamlarını da taşımaktadır. Bu bağlamdan hareketle daha önce de söylediğimiz üzere İslâm'da ve İslâm kültüründe yer alan mağaraya dair bu kıssalar ve anlatılar İslâm'ın kabulünden sonra da, mağaraya dair mitik mekân algısının korumasında etkili olmuştur.

Hız. Muhammed'in mağaraya çekilmesine dair indirilen ayetler ve anlatılan söylenceler, pek çok mutasavvıf ve sûfî tarafından örnek alınarak uygulanmıştır. Örneğin Biharlı Şerafeddin Manerî hayatının önemli bir kısmını daracık bir mağarada geçirmiştir. Bu duruma bağlı olarak mağaranın "ana rahmine dönüş", "yeniden doğuş", "aydınlanma" anlamları, tasavvufî pratiklerde farklı mekânlara geçerek de varlığını devam ettirmiştir. "Erbain, çile, halvet tecrübesi, yani dar ve karanlık bir odada ya da yerin altındaki bir yerde kırk gün tefekkürde bulunmak" (Schimmel, 2004: 75) mağaranın az önce saydığımız işlevlerinin farklı mekânlarda devam ettiği gösterir.

Araştıramamızın ana kaynaklarından biri olan Vilâyetnâme'de de, mağara kültü kutsal bir mekân olarak işlevini, hem mağara şekliyle hem de işlevlerinin aynı olması koşuluyla çilehâne şekliye gösterir.

Vilâyetnâme'den vereceğimiz ilk örnekte, mitik mekân olarak mağara, Hoca Ahmed-i Yesevi'nin on iki yaşındaki nefes oğlu Kutbeddin Haydar üzerinden ele alınmıştır:

Kâfir olan Bedahşan halkı, Müslüman olan Horasan halkına sürekli saldırır ve onların mallarını yağmalar. Artık bu duruma tahammül edemez duruma gelen halk Hoca Ahmed-i Yesevî'ye gelerek ondan yardım talep etmiştir. Halk Ahmed-i Yesevî'den ordu kurmasını ve ordunun da başına oğlunu geçirip kâfir halkı dağıtmasını ister. Halkın bu isteğini geri

çevirmeyen Ahmed-i Yesevî, ordu kurarak Bedaḥşan ülkesi kâfirlerine sefer düzenleme görevini oğlu Kutbeddin Haydar'a verir. Etrafına altı bin kişi toplayarak sefere çıkan Kutbeddin Haydar'ın bu hareketini casuslar önceden öğrenip kâfirlere haber verirler. Bu haber üzerine Bedaḥşan Beyi de ordu kurar ve iki ordu karşılaşır, savaş başlar. Ancak savaşta Kutbeddin Haydar'ın altı bin eri şehit düşer ve kendisini de kâfirler esir alırlar ve:

"Kutbeddin Haydar'i de kafir beyine götürdüler, onun emriyle çırıl çıplak bir **mağaraya** hapsedtiler. Hayder gece soğuktan üşüyüp titremeydi, gündüzün güneşin ıssısıyla yanmada. Yedi yıl hapiste kaldı, bu elem canına kâr etti, saçları döküldü" (Gölpınarlı, 1995: 9).

Bu durum üstüne Hoca Ahmed-i Yesevî hem Müslüman Horasan halkını Bedaḥşan kâfirlerinden hem de oğlu Kutbeddin Haydar'ı hapisten kurtarmak için Hacı Bektâş'ı görevlendirir. Bunun üzerine Hacı Bektâş şahin donuna girerek Bedaḥşan'a gider ve Kutbeddin Haydar'ı bulur:

"Hacı Bektaş şahin şekline girip Bedaḥşan'a gitti. Uça uça her yanı dolaştı, gördü, gözetti. Sonucundan Kutbeddin Hayder'in nerede olduğunu anladı. Hayder, bir **mağarada** mahpustu. Süzülüp **mağaranın** üstüne indi, deliğinden girip yanına gitti ve silkinip insan şekline girdi. Ağzının yârından bir parmak aldı, Hayder'in başına sürdü, kelliği iyi oldu, saçları bitti" (Gölpınarlı, 1995: 10-11).

"(...) Hacı Bektâş, Hayder'i gönderdikten sonra **mağarada** kaldı. Kırk gün, orada **çile çıkardı**. Namaz kılıp dua ederek yarabbî dedi, kâfirlerin aydın günlerini karart, kırk gün, güneş yüzün görmesinler; umarım ki bu yüzden imâna gelirler. Hacı Bektâş'ın duası kabul oldu. Kâfir illerini karanlık kapladı. Geceyle gündüzü seçemez oldular. Halk, kâfir Beyine varıp bu halden şikâyet etti. Bey, ne kadar papas varsa çağırıldı, siz dedi, benim nimetimle geçinen din ulularısınız. Kırk gün oldu, güneş yüzünü göremiyoruz, Türke akın edemiyoruz. Ya bana gün yüzünü gösteriniz, yahut da gözlerinizi çıkartırım. Papaslar, bu sözü duyunca ağlaşmaya başladılar. Bey, ağlamanın faydası yok, bu işe bir çare bulun dedi. Papasların sayısı üçbindi. Ancak içlerinde, gizli din

tutan bir papas vardı. O, beyin yanına varıp aman verirsen dedi, sana doğru bir söz söyleyeyim; yedi yıldır bir yiğit hapistedir. Bir Eren, doğan şekline girip geldi, onu kurtardı. Hayder, babasının yanına gitti, o eren, **mağarada** kaldı. Tanrıya dua edip kâfirlerin günlerini karart dedi. Tanrı, onun duasını kabul etti, bu karanlık ondan.

Bey, çabuk dedi, gidin, onu tutup getirin. Yaptığı büyüü bozun, yahut da canınızdan ümidi kesin. Beyi kızgın gören papasların hepsi korktu. Bir yere toplanıp düşündüler, taşındılar. Tekrar Beyin yanına gidip hepimiz de dediler, savaş eriyiz. Bir kişi nedir ki? Hepimiz birleşip **mağaraya** gidelim, onu tutup getirelim. Bey, sözlerini kabul etti. Ellibin kâfir toplandı, kendisi de haç takınıp ata bindi, harekete geçti. Önde üçbin piyade kâfiri, öncü olarak yolladı.

Öncüler, **mağaraya** gelince namaz kılmakta olan Hacı Bektaş, kâfirlerin seslerini duydu, Yarabbî dedi, sen bana yardım et; bir yedi başlı ejderha yolla, **mağarayı** beklesin. Tanrı, yedi başlı bir ejderhaya emretti, ejderha, hemen geldi, **mağarayı** kuşatıp yattı. Gelen kâfirler bunu görünce korkup kaçtılar. Bey, papaslara kızıp gidin, o adamı tutup get rin yoksa dedi, hepimizi de öldürürüm. Papaslar bu sözleri duyunca ağlaşmaya, ne yapalım, canımızı al istersen; âciziz bu işte; ona üst olmamıza imkân yok demiye başladılar" (Gölpınarlı, 1995: 11-12).

Vilâyetnâme'de, mağaranın mitik mekân algısıyla geçen bir başka örnekte, mağara ve çilehâne birlikte ele alındığı iki örnek bulunmaktadır. Örneklerden ilki kaynakta şu şekilde geçmektedir:

Rüyasında Hacı Bektâş'ın Sulucakaraöyük'e geleceğini gören Kadıncık'ın rüyası gerçek olur. Eşi İdris'le birlikte onu gece kaldığı mescitten alarak evlerine götürüp misafir etmek isterler. Hacı Bektâş itikafa niyetlendiği için bu teklifi kabul etmez. Bunun üzerine Kadıncık bir sofrayı hazırlayarak Hacı Bektâş'a götürür. Hacı Bektâş yemeğe dokunmaz. Erbain çıkarır ve Arafat Dağında bir çilehâneye gelir. Burası karanlık bir mağaradır:

"Hacı Bektâş yemek de yemedi. Orada bir erbain çıkardıktan sonra Arafat dağındaki çilehaneye geldi. Karanlık bir **mağara** olduğunu gördü,

önündeki bir yeri, mübarek parmağıyla dürttü, güzelim bir su çıktı ordan; şimdi o suya Zemzem suyu derler" (Gölpınarlı, 1995: 28).

Mağara ve çilehânenin birlikte ele alındığı ikinci örnekte, Arafat Dağında çilehâne olan mağaraya gelen erenler, mağaranın karanlık olduğunu görürler. Hacı Bektâş'a, "Erenler Şahı dediler, burası çok karanlık, ışık girecek bir yeri yok, bir penceresi olsaydı ne olurdu?" diye sormaları üzerine Hacı Bektâş çilehânenin duvarına vurarak bir delik açar:

"Hacı Bektaş, Arafat dağındaki **çile-hane'de itikâfe girmişti**. Erenlerden bir nicesi, **çile-hane'ye** geldiler, onunla sohbet ettiler. Bu arada, Erenler Şahı dediler, burası çok karanlık, ışık girecek bir yeri yok, bir penceresi olsaydı ne olurdu?

Hacı Bektaş, onların bu sözünü duyunca hemen **Çile-hane'nin** yazıye bakan duvarına bir yumruk vurdu, duvarda, adam sığacak kadar bir delik açıldı. Erenler, Hünkâr'ın kuvvetine şaşılar. Hünkâr, dua etti, hepsi yollarına revan oldular" (Gölpınarlı, 1995: 37-38).

Kur'an-ı Kerim'in Kehf suresinde Ashab-ı Kehf olarak bilinen kıssaya geldiğimizde de, mağaraya sığınma ve bu sığınma neticesinde Allah'ın rahmetine erme durumu söz konusudur:

10: "O gençler mağaraya sığınmışlar ve "Rabbimiz! Bize katından rahmet gönder ve bize içinde bulunduğumuz durumdan bir çıkış yolu göster!" demişlerdi.

11: "Bunun üzerine biz de onları o mağarada yıllarca derin bir uykuya daldırdık."

16: "Mademki siz onlardan ve Allah'ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığın ki, rabbiniz size rahmetini yaysın; işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın."

Allah'ın rahmetine erme amacıyla mağaraya dönme, mağara kültüründe bulunan "ana rahmine dönüş" işleviyle benzer bir nitelik taşımaktadır. Çünkü mağara kültüründe bulunan, mağaraya gömülme motifi "anneye dönüş" olarak

düşünülmüştür (Roux, 2011: 180). Bununla birlikte yine aynı surenin 19. ayetinde: "İşte böyle uyuttuğumuz gibi onları uyandırdık da birbirlerine sormaya başladılar; içlerinden biri, "Ne kadar kaldınız?" dedi. (Diğerleri) "Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık" dediler ve eklediler, "Kaldığımız müddeti rabbiniz daha iyi bilir. Şimdi siz içinizden birini şu gümüş paranızla şehre gönderin de baksın, hangisinin yiyeceği daha temiz ise size ondan erzak getirsin; ayrıca çok dikkatli davransın da sakın varlığımızı kimseye sezdirmesin." buyurulmaktadır. Bu ayette geçen "uyanma" ve mağaradan çıkarak "şehre gönderme", mağara kültüründe bulunan "yeniden doğuş" çağrıştırmaktadır.

Yine ana kaynaklarımızdan olan Vilâyetnâme'de, Ashâb-ı Kehf mağarasına da mitik mekân bağlamında atıfta bulunmaktadır.

Vilâyetnâme'de anlatılana göre, Hoca Ahmed-i Yesevî dergâhından ayrılarak Rûm ülkesine doğru yola çıkan Hacı Bektâş, Hz. Davud'un kabrinde dervişlerle birlikte çile çıkardıktan sonra Elbistan'da Ashâb-ı Kehf mağarasına uğrar:

"Bundan sonra Hünkâr, Rûm ülkesine yürüdü. Elbisatn'da **Ashâb'ı Kehf mağarasına** uğradı. Orada da bir erbain çıkardı, Kayseri'ye doğru yola çıktı" (Gölpınarlı, 1995: 18).

Vilâyetnâme'den alıntıladığımız mağaranın mitik mekân olarak algılanmasına dair örneklerde ve yaptığımız açıklamalarda "ana rahmine dönüş" yani "kökene dönüş", "yeniden doğuş" ve "mağarada çile çıkarma, inzivaya çekilme" işlevleri net bir şekilde görülmektedir. Özellikle örneklerde geçen, "Hacı Bektâş, Hayder'i gönderdikten sonra mağarada kaldı. Kırk gün, orada çile çıkardı." ve "Hacı Bektaş, Arafat dağındaki çile-hane'de itikâfe girmişti." ifadelerinde, mutasavvıfların, az önce bahsettiğimiz "mağarada çile çıkarma, inzivaya çekilme durumu" ile Kutbeddin Haydar'ın babası Ahmed-i Yesevî'den ayrı düşerek, savaşta esir olup mağarada hapis kalması ve mağara hapsinden Hacı Bektâş vesilesiyle iyileşip kurutulularak tekrar baba yurduna

dönmesi, mağaranın mitik algısında görülen "ana rahmine dönüşü" yani "kökene dönüşü" içinde taşır. Yine Kutbeddin Haydar'ın mağara hapsine düşerken hastalanıp saçlarının dökülmesi, ama mağaradan kurtulacağı sırada saçlarının Hacı Bektâş'ın kerametiyle iyileşip mağara hapsinden kurtulması yine az önce belirtilen "yeniden doğuş" işlevine işaret eder.

8. 2. DAĞ

Yeryüzünün doğal bir oluşumu olarak var olan dağlar ve tepeler insanlığın tarih sahnesine çıkışından bu yana yükseklikleri, aşkınlıkları, gökyüzüne yakınlıkları dolayısıyla ilahîlik ve kutsallık taşıyan mekânlar olarak algılanmıştır. Dağların yükseklik ve aşkınlıklarına bağlı olarak ilâhî bir nitelik kazanması sonucu dağlar, yüce ruhların, tanrıların, ilahların mekânı olarak düşünülmüştür (Ocak, 2013: 114). Sonuç olarak, bu aşkınlık ve yüceliği taşıyan dağ sıradan maddi bir yeryüzü şekli olmaktan çıkarak mitik mekân yani kutsal bir mekân hâlini almıştır.

Mitik düşüncede merkez simgeçiliği olarak dağın üç temel işlevi vardır. İlk olarak dağ, kutsal bir yer olarak Tanrı mekânıdır ki, "Gerdizi'ye göre Karluklar için kutsal dağ "Kadiri Mutlak'ın ikametgâhıdır" (Roux, 2011: 156). İkinci olarak, kutsal olan mabed, tapınak veya hükümdarın sarayı kutsal bir dağdır. Dolayısıyla dağ merkez olarak, aslında gökyüzündeki Tanrı mekânının ya da tahtının yeryüzüne yansımadır. Üçüncü ve son işlev olarak ise dağ, gökyüzü ve yeraltı dünyasını birbirine bağlayan bir eksen olma durumunu arz eder. Yani dağ, dünyanın merkezini oluşturan temel dayanaktır (Eliade, 1994: 26). Kaşgarlı Mahmut da, "yir basrukı tag, budun basrukı beg." (yer baskısı dağ, insanların baskısı da beydir.) sözüyle dağın yerin dayanak noktası olduğu anlayışına vurgu yapmıştır (Bayat, 2012: 222). Dağların, yeri sağlamlaştırıcı ve onu bir arada tutma özelliğine Kur'an-ı Kerim'de geçen çeşitli ayetlerde de atıfta bulunulmuştur.³¹ Aynı zamanda "İslam milletlerinin mitolojileri"nin vazgeçilmezi olan Kaf Dağı, Yunanlıların Olimpos Dağı; mitik özellik taşıyan bu dağlarla birlikte, yine İslâm dini içinde kutsallık ve

³¹ Hicr Suresi, 19. Ayet: "Yeri de yaydık, ona sabit dağlar yerleştirdik."; Nahl Suresi, 15. Ayet: "Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar; yolunuzu bulmanız için de nehirler, yollar ve nice işaretler meydana getirdi. İnsanlar yıldızlarla da yollarını bulurlar."; Kaf Suresi, 7. Ayet: "Yeryüzünü de yaydık ve orada sabit dağlar yerleştirdik."

önem arz eden Arafat ve Tur Dağları farklı kültür ve inançlarda, dağlara verilen önemi gösteren önemli örneklerdir (Bayat, 2012: 227; Ocak, 2013: 114).

Arafat Dağı'nın İslâm dini açısından taşıdığı bu öneme bağlı olarak, Vilâyetnâme'de de Arafat Dağı'nın da mitik bağlamda düşünüldüğü örnekler bulunmaktadır. Bu örneklerde Arafat Dağı, Hacı Bektâş'ın inzivaya çekildiği, nefis terbiyesi yaptığı, bir nevi zahidlik kişiliğini yaşadığı bir mekân olarak yer almaktadır.

Vilâyetnâme'de Arafat Dağının geçtiği örnekler şu şekildedir:

Vilâyetnâme'de anlatılan olaya göre, rüyasında Hacı Bektâş'ın Sulucakaraöyük'e geleceğini gören Kadıncık'ın rüyası gerçek olur. Eşi İdris'le birlikte onu gece kaldığı mescitten alarak evlerine götürüp misafir etmek isterler. Hacı Bektâş itikâfa niyetlendiği için bu teklifi kabul etmez. Bunun üzerine Kadıncık bir sofraya hazırlayarak Hacı Bektâş'a götürür. Hacı Bektâş yemeğe dokunmaz. Erbain çıkarır ve Arafat dağında bir çilehaneye gelir. Burası karanlık bir mağaradır:

"Hacı Bektâş yemek de yemedi. Orada bir erbain çıkardıktan sonra **Arafat dağ**ındaki çilehaneye geldi. Karanlık bir mağara olduğunu gördü, önündeki bir yeri, mübarek parmağıyla dürttü, güzelim bir su çıktı ordan; şimdi o suya Zemzem suyu derler" (Gölpınarlı, 1995: 28).

Arafat Dağındaki çilehane olan mağaraya gelen erenler, mağaranın karanlık olduğunu görürler. Hacı Bektâş'a, "Erenler Şahı dediler, burası çok karanlık, ışık girecek bir yeri yok, bir penceresi olsaydı ne olurdu?" diye sormaları üzerine Hacı Bektâş çilehânenin duvarına vurarak bir delik açar:

"Hacı Bektaş, **Arafat dağ**ındaki çile-hane'de itikâfe girmişti. Erenlerden bir nicesi, çile-hane'ye geldiler, onunla sohbet ettiler. Bu arada, Erenler Şahı dediler, burası çok karanlık, ışık girecek bir yeri yok, bir penceresi olsaydı ne olurdu?"

Hacı Bektaş, onların bu sözünü duyunca hemen Çile-hane'nin yazıye bakan duvarına bir yumruk vurdu, duvarda, adam sığacak kadar bir delik açıldı. Erenler, Hünkâr'ın kuvvetine şaştilar. Hünkâr, dua etti, hepsi yollarına revan oldular" (Gölpınarlı, 1995: 37-38).

Dağ, Türk mitolojisinde ağaç, orman, su (ırmak, göl, pınar vb.) kültleriyle ele alınmış ve bu kültler genel bir adlandırmayla ıduk yer-sub (kutsal yer-su) olarak anılmıştır. Bu durumun örneği olarak "yazıtlarda (...) Tamag ıduk, Iduk Baş gibi dağ, ormanlık yahut su adları geçmektedir" (İnan, 2015: 48).

Yer-su ruhlarının en önemli temsilcisi durumunda olan dağlar, (İnan, 2015: 48) giriş kısmında bahsettiğimiz, ululuklarına bağlı olarak kutsallık taşımakla birlikte, içlerinde kendi ruhlarını ve doğadaki diğer farklı ruhları -iyeleri- da barındırmalarından dolayı da Türk mitolojisinde kutsal mekânlar olarak kabul edilmiştir (Bayat, 2012: 222). Türklerde dağın kutsallık taşımaya örnek olarak, Hunlar için, Yeni-si-şan yahut Şan-din-şan sıra dağlarında bulunan Han-yoan dağının kutsal bir dağ oluşu gösterilebilir (İnan, 2015: 48). Yine daha önce bahsettiğimiz "Uygurlardaki 'Kutlu Dağ' efsanesi ile Gök-Türklerde başkent bölgesi 'Ötüken'in kutsal yer olduğu telâkkisi bunun tipik örneklerini teşkil eder" (Kafesoğlu, 1980: 27).

Dağ kültü iki yönlü kutsallık işlevinin yanı sıra, menşe, yani köken mitinin özelliklerini de içinde taşır. Çünkü her boyun, soyun ya da kabilenin kendilerine ait birer kutsal dağı bulunmaktadır. Abdülkadir İnan'ın da (2015: 52) ifade ettiği gibi "bazı dağlar o veya bu kabilenin "mukaddes töz"ü sayılır." Kabile ya da boyun kutsal bir dağın olması, soyun ata ruhunun, dağ ruhu -iyesi- ile birleşmesiyle oluşmuştur. Dolayısıyla bir boyun, kabilenin kökeni o dağın varlığına bağlıdır. Bu durum, kabilenin kutsal dağı vatan tutması sonucunu doğurmuştur. Dağın kutsal vatan kabul edilmesinin bir sonucu olarak eski Türklerde Ötüken yışla ve Bodun İnli dağları kutsal vatan kabul edilmiştir. Aynı zamanda kutsal vatan kabul edilen boyun dağı, o boyun koruyucusudur (Bayat, 2012: 222-227).

Dağın bir ruh sahibi olduğu inancının bir sonucu olarak, dağlar canlı varlıklar gibi büyür, hareket ederek bir yerden başka bir yere gidebilir, birbirleriyle savaşırlar ve evlenirler (Bayat, 2012: 229). Bu durum "yer-su"ların genel bir özelliğidir (İnan, 2015: 50-51).

Bir dağ ruhu, bir boyun koruyucu ruhu olabildiği gibi, kahramanın da koruyucu ruhu olabilir. Kahramanın koruyucu ruhu genellikle hayvan şeklinde düşünülmüştür. Kahramanın canının cisimleşmiş hali olan bu hayvanlar öldüğü zaman kahramanlar da ölür. Ya da kahramanlar ölünce hayvan da ortadan kalkar (Çoruhlu, 2012: 186).

Bu bağlamda, Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde yer alan örnekte, kahramanın koruyucu ruhu olan hayvan yerine, dağ bu işlevi üstlenmiştir. Bu durum menâkıbnâmede, Abdal Musa ile Teke Beyi arasındaki mücadelede karşımıza çıkmaktadır:

"Öncüler önde gidecek, âteşi yakacaksınız Abdâl Mûsâ yanacak, biz de arkadan geliyoruz, didi (kendü, askeriyle Sultân'un üzerine yürüdü). Bu durum Abdâl Mûsâ (Sultân) Hazretlerine malûm olub, oturduğu yirden fi'l-hâl nagra urdı. Bir kerre "Yâ Allâh!" diyüb bu ses üzerine halîfeler ve dervîşler dahı anı görüb, hemân anlar dahı Sultân'ıla maan semâa girdiler. Âsitâne kapusundan taşra çıkub Teke Beg'ine karşı yürüdiler. Abdal Mûsâ Âsitâne'sine yakın **ulu bir tag varıdı. Hemân ol dahı der-akeb yürüdü**, Sultân'un ardınca, görüb Sultân, ol **taga** bakub, mübârek eliyle işâret eyleyüb:

Dur tagum dur!, Didi. İki kerre ol tag Sultân'un nutkıyla durdı.

Daha sonra taşlar ve ağaçlar turmayub, cûşa geldiler. Sultân'un ardınca câmûs gevdesi dahı büyük ve küçük taş, ol tagda ne kadar varısa, halka olub, semâ'a girdiler. Ol âteş yakılan yire geldiler. Sultân ol âteşin içine semâ idüb bi'l-küllîye âteşi mahv idb söndürdiler. Ol yana Teke Begi askeriyle gelürken bu ahvâli görüb fi'l-hâl girü döndü. Çatal Derbendi'ne togrı müteveccih (revâne) oldı. Askeri dahı anun ardınca Çatal Derbend'e yakın geldiler. Bu taraftan Abdal Mûsâ Sultân Hazretleri, dervîşler, ve halîfeleri ile evelâ o âteşi mahv idüb söyündürdükten sonra, girü âsitânelerine müteveccih (revâne) oldılar.

Yolda gelüriken ânı gördiler kim, **tagdan bir kara canavar inüb** bunların arkurı üzerlerine ugradı. Sultân ânı gördi eyitdi:

İşde Teke Begi'nün rûhı, didi. Meger kim, anda bir azîz varıdı Baltası Gedik adında bir derviş idi. Ol vakt baltası omuzında tagdan odun toplayub davarlar yükledüb âsitâneye getürürdi. (Ol vakt baltası omuzunda hâzır idi.) **Ol balta ile ol canavar kaçup giderken tepesi üstine mutlak yıkıldı, helâk oldu. Hemân ol sâ'at Teke Begi dahı at üzerinden yıkılub cânı çıkdı**" (Güzel, 1999a: 96-97).

Dağa ilişkin bütün bu açıklamalar ve verilen örnek üzerine dağın fonksiyonlarını sosyal fonksiyon ve ritüel-mitolojik fonksiyon olarak iki grupta ele alabiliriz. Dağın sosyal fonksiyonu içinde, dağın soyların vatani olması; soyların atası/anası ve soyların koruyucusu olması bulunmaktadır. Dağın ritüel-mitolojik fonksiyonu içinde ise kozmik modelin ekseni olması ve kozmik kurban yeri (ibadet yeri) olması bulunur (Bayat, 2012: 231) ki, mitik unsurlarını bulmaya çalıştığımız menâkıbnâmelerde özellikle dağın bu son fonksiyonuna vurgu yapıldığını diğer örneklerle göstermeye çalışacağız.

Dağın mitik algısına ilişkin olarak öne çıkan ve dağın ruhu ile ilişkili olan başka bir özellik ise, dağlarda ve dağlarda bulunan mağaralarda ibadet etme özelliğidir. Bu özellik daha çok Buda ve Uzakdoğu dinlerinde görülür (Ögel, 2014b: 544). Bu durumun bir devamı olarak, Şamanistler dağın ruhu olduğunu düşüncesinden hareketle ona ibadet etmişler ve yine ibadetlerini, ritüellerini ve özellikle de kurban ibadetlerini dağın üzerinde gerçekleştirmişlerdir. Dağlara ibadet etme ritüeli içinde Altaylıların, Altay Dağına yaptığı "Güneş dolaşamaz, çelik dağ; ay dolaşamaz altın dağ bereket ver! Göbeklerimize, kir kondurma! Büyük Altayım! Sana secde ediyorum! Alevlerin, Hakan ayaza ulaşmış; dumanların, karaya denize yayılmış..." (Ögel, 2014b: 580) şeklindeki dua, dağın kutsallığına bağlı olarak yapılan ritüellere, ibadetlere açık bir örnektir Bu örnekle beraber, Moğolların takip ettiği Altaylıların Karagay dağına sığınarak dağa kurban kesmeleri de dağın koruyucu işlevinden faydalanıp dağa ibadet etme ritüelini gösterir (İnan, 2015: 52). Dağa ve dağda yapılan ibadetlere, "dağ ayini, Kaç ve Beltir

boylarında "tigir tayı", yani "gök kurbanı", Sagaylarda "tag tayanı" yani "dağ kurbanı" şeklinde adlandırılmaları da örnek gösterilebilir. Yine Sagaylar, dağda ibadet yapma, kurban kesme ritüelini, her üç yılda bir gerçekleştirmiştir (İnan, 2015: 53). Dağda üç yılda bir yapılan kurban kesme ritüeli Tanrı adına sunulur, bunun sebebi ise dağın kutsal merkez olduğu inancıdır (Bayat, 2012: 238). Dağın bir ibadet yeri olma özelliği Vuhuanlarda da görülür. "Vuhuanlarda ünlü bir dağ olan Kızıl Dağ, ulusal tapınma yeri olarak" kabul edilir (Roux, 2011: 157).

Dağda yapılan ibadetlerde en çok ön plana çıkan ibadet türü kurbandır. Ancak bu kurban kanlı ve kansız kurban olmak üzere ikiye ayrılır. Kanlı kurbanda genellikle at kurban edilir. Atın kurban edildiği bu kanlı kurbanın esası, dağı, ata ruhları seviyesine çıkarmaktır. Kansız kurbanda ise yanan ateşe çay, yağ ya da içki saçma ritüelleri öne çıkar (Bayat, 2012: 236; İnan, 2015: 57). Burada önemli olan nokta, ateşin Türk mitolojisinde atalar ruhu olarak değerlendirilip, ibadetin ona dağda yapılmasıdır.

Dağ kültürü, dağda ibadet motifi, araştırmamıza konu olan hem Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde hem de Vilâyetnâme'de geçmektedir. Ancak, her iki kaynakta da yer alan dağda ibadet motifi, en son bahsettiğimiz kurban merkezli bir ibadet motifi değildir.

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde geçen dağda ibadet motifinde Kaygusuz Abdal ve müridleri Kerbelâ'da Zıllu's-Selâm isimli tepede kazan kaynatıp, yiyecek yiyip, dua ederler:

"Çün kim Kaygusuz Baba kendüye tâbi olan kırk nefer kimesne ile ol **Zıllu's-selâm didükleri kum tepesi** üzerinde kazgan kaynadup ta'am yiyüb du'â vü senâ bir hatm okuyub, bunu İbn-i İmâm Hüseyin vü Ali vü Abbâs'a ve yetmiş iki şühedânın ruh-ı şerîflerine hibe idüb, (bağışladılar)" (Güzel, 1999a: 129).

Vilâyetnâme'de ise dağda ibadet motifi ile ilgili ilk örnekte olay şu şekilde geçmektedir:

Lokmân-ı Perende, kendinden geçmiş, cezbeye kapılmış bir derviş olarak dağlarda gezmektedir. İmâm Ca'fer-al-Sâdık da hırkasını, Bâyezîd-i Bistâmî'ye vererek onu Lokmân-ı Perende'ye gönderir. Lokmân-ı Perende'yi dağ başında bulan Bâyezîd-i Bistâmî ona İmâm'ın hırkasını giydirir ve bu hal üzerine Lokmân-ı Perende tekrar cezbelenip dağda namaza durur:

"Lokmân-ı Perende, bir zaman, cezbeye tutulmuştu, **dağlarda** gezerdi. İmâm Ca'fer-al-Sâdık, hırkasını, Bâyezîd-i Bistâmî'ye vermiş, Lokmân'a göndermişti. Bâyezîd, araya araya onu, bir **dağ** başında buldu, hırkayı verdi, İmâm'ın selâmını söyledi ve hırkayı, Lokmân'a giydirdi. Lokmân, Cezbelendi, kalkıp namaza başladı. (...)" (Gölpınarlı, 1995: 5)

Zâhid olmak, ancak dağlara çekilme, insanlardan ayrılıp yalnız kalma ile mümkün olur. Dağlara çekilen zâhid, burada ibadet eder, nefsi istek ve arzularını törpüler (Ögel, 2014b: 545). Lokmân-ı Perende'nin de cezbelenip dağlarda gezmesi, dağlarda ibadet yapması, onun zâhid karakterini yansıtır.

Vilâyetnâme'de dağ motifi ile ilgili verilecek bundan sonraki örnekler hep "Hırka Dağı" merkezlidir. Hırka dağı merkezli ilk örneğe ait olay kaynakta şu şekilde yer almaktadır:

Bir gün Açıksaray köyüne varan Hacı Bektâş'ın, köyde gördüğü bir kadından yiyecek istemesi ve kadının da Hacı Bektâş'a bir parça ekmek içinde yağ vermesi üzerine gösterdiği "evdeki yağ küpünün ağzına kadar birden dolması" kerameti, kadın ve kaynanası tarafından fark edilir. Gelin ve kaynana bu ermiş kişiden himmet almak için hemen Hacı Bektâş'ın peşine düşer. Bu sırada Hacı Bektâş, ikinci bir keramet daha göstererek, seccadesinin üzerinde Kızılırmak'ın karşı kıyısına geçmiştir. Hacı Bektâş'a yetişemeyen gelin ve kaynana köye dönerler. Bütün olup biteni köy halkına anlatırlar. Kermatleri duyan köy halkı ermiş, Tanrı dostu Hacı Bektâş'tan hayır duası almak, himmetini dilemek üzere Kızılırmak tarafına koşmaya başlarlar. Bu hâl kendisine malum olan Hacı Bektâş, köy halkından kurtulmak için Hırka dağına yönelir:

"Hacı Bektaş o köyden de yürüdü, Açıksaray adlı köye geldi. Köyde bir kadına, dervişlere bir yiyecek var mı, varsa getiriver dedi. O da, durun, dedi, gideyim, olanından getireyim.

Kadın evine geldi, kaynanasına, ana dedi, dervişler geldi, Tanrı için lokma ister; küpte biraz yağ var, Tanrı yerine verir, biraz ekmekle bir parçacık yağ verelim. Kaynanası, yağ az kaldı, dokunma dedi. Gelini, Tanrı için istiyor, ben vereceğim deyip bir ekmek içine biraz yağ koydu, götürüp Hünkâr'a sundu. Hacı Bektaş, artsın eksilmesin, taşşın dökülmesin dedi.

Gelin, eve dönünce bir de gördü ki küp, ağzına kadar yağla dolmuş. Kaynanasını çağırdı, gösterdi. Kadın, bu hali görünce o dervişin sözüyle oldu, gerçek erenlerdenmiş, keşke eline ayağına düşüp himmetini alsaydık; varayım, köyün etrafını arıyayım dedi. Gelinle beraber yola düştü. Kızılırmak'ın kıyısına vardılar. Mevsim ilkbahardı, Kızılırmak coşup taşmıştı. Baktılar ki, Hünkâr, seccadesini suya sermiş, üstüne oturmuş, gidiyor. Öte tarafa geçince seccadesini sudan aldı, silkip omuzuna vurdu yürüyüp gitti.

Gelin, kaynana, dönüp köye geldiler. Bu hali, köylüye bildirdiler. Köy halkı, yazıklar olsun, öyle bir Tanrı dostu, burdan geçti de görmek nasip olmadı, eline ayağına düşemedik, hayır duasını alamadık dediler. Hepsi birden Kızılırmak kıyısına koştular. Bu hal, Hünkâr'a malûm oldu. **Hırka dağına** yöneldi" (Gölpınarlı, 1995: 24-25).

Hacı Bektâş'ın köy halkından uzaklaşarak Hırka dağına yönelmesi, az önce Lokmân-ı Perende örneğinde de geçen zahidlik karakterine bir göndermedir.

Vilâyetnâme'de dağda ibadet motifi ile ilgili vereceğimiz bir başka örnek, ateş motifi ile birlikte ele alınmıştır. Bu bağlamda, dağda ibadet motifi, az önce bahsettiğimiz dağda yapılan kansız kurban ritüeli ile benzerlik göstermektedir. Ayrıca örnekte, "Hırkadağı"nın odun ile birlikte ele alınıp Hacı Bektâş ve çevresince kutsal sayılması, Göktürklerin, devletlerinin ve dünyanın merkezi kabul ettikleri, Ötüken dağını ve dağda bulunan ormanı (Ötüken Yış) kutsal kabul ettikleri anlayışı anımsatmaktadır:

"(Hacı Bektâş) Günlerden birgün, abdallarıyla **Hırkadağı** tarafında seyre çıktı. **Dağın üstüne** gelince abdallara, tez varın dedi, bir **ateş yakın**. Abdallar, etraftan çer-çöp yığdılar, ateşlediler. Hünkâr, **ateş yanınca** coşup semâ'a girdi. Abdallar da ona uydular. Kırk kere **ateşi dolandılar**. Derken Hacı Bektâş, hırkasını çıkarıp ateşe attı, çeklidi. Hırka, tamamiyle yandı, kül oldu. Sonra Hünkâr, o külü aldı savurdu, bu külün düştüğü yerden odun bitsin dedi, dönüp makamına vardı.

Bu andan itibaren o **dağın** odunu, günden güne çoğaldı. Abdallar, gidip keserler, getirip yakarlar, ısınırlardı. Bu yüzden o dağa '**Hırkadağı**' dendi, odunu, kıyametedek bitmez" (Gölpınarlı, 1995: 36).

Vilâyetnâme'de yer alan dağ mitik algısı ile ilgili son örnekte, Hacı Bektâş yine Hırka dağında, gayb erenleriyle sohbet etmektedir:

"Birgün, Saru İsmail, Hünkâr'ın huzuruna varıp el kavuşturdu. Hünkâr, nedir İsmail'im dedi, gönündekini dile getir, iştelim. İsmail, Erenler Şahı dedi, **Hırkadağı**'nın üstünde, iki çerağın yanmakta olduğunu gördüler. Hünkâr, Gaib erenleridir, bizi görmeye geldiler. Onlar, makamlarından kalkıp burayadek geldiler, biz de varalım dedi. Kaktı, Saru İsmail'le beraber **Hırkadağı**'na çıktı. Erenlerle oturup üç gece sohbet ettiler, sonra dönüp Karaöyük'e geldiler.

Halifeler, Saru İsmail'e, nereye gittiniz, ne tez geldiniz dediler. Saru İsmail, tez geldiniz demek, ne demek? Biz, tam üç gün, üç gecedir **Hırkadağı**'nda Gaib erenlerle sohbet ettik dedi" (Gölpınarlı, 1995: 64-65).

Dağda gayb erenlerinin bulunması, Türk mitolojisindeki, dağ iyisi - dağın koruyucu ruhu- inancının dönüşüme uğrayarak devam etmesi şeklinde yorumlanabilir.

9. DİĞER MİTOLOJİK UNSURLAR

9. 1. ÂB-I HAYAT (HAYAT SUYU-BENGİ SU)

'Hayat Suyu' ya da 'Bengi Su' bütün dünya halklarının mitolojilerinde bulunan genel bir mitik unsurdur. İnsanlık varoluşundan bu yana yaşamın

kısalığından yakınlıkla yaşama arzusunun güdülediği ölümsüzlük, sonsuz bir yaşam isteği içinde olmuşlardır (Ocak, 2012: 127; Ögel, 2014a: 120).

Mitoloji kısmında değindiğimiz mitik an kavramı ve bu ana dönüşü içinde taşıyan mitik ritüeller/eylemler de aslında sürekli bir döngü halinde olarak ölümsüzlüğü hedefliyordu. İnsanlığın bu mitik düşüncesi suya da yansımış ve mitik devirde her şeyin bir ruhu olduğu inancı, suya da geçmiştir. Mitik anda suyun işlevi, canlılık, dinçlik, ölümsüzlüktür.

Suya verilen bu değer Türk mitolojisinde daha önceki bölümlerde değindiğimiz ıduk yer-sub (kutsal-mübarek yer-su) ifadeleriyle belirginleşmiştir. Suyun kutsallık taşıması, kozmolojinin/evrenin yaratılışının ve sonunun sudan geleceği inancına dayanır. Evrenin başlangıcı ve sonunu yansıtan bu durum âb-ı hayat (hayat suyu) ve ölüm suyu olarak kendini belli eder (Bayat, 2012: 248).

Türk mitolojisinde de oldukça fazla örneği görülen hayat suyunun Altay efsanelerine kadar dayanan kökeni bulunmaktadır. Devam eden süreçte Anadolu masalları da, ölen ama yeniden dirilen kahraman ve olağanüstü kişilerle doludur. "Eski Türkler yeniden can veren bu suya hayat suyu" (Ögel, 2014a: 120) demiştir.

Türklerin İslâm'ı kabulüyle birlikte devam eden İslâm öncesi kültürel kodların dönüşüm süreci su kültürünün dinçlik, yaşam gücü, canlılık vermesi fonksiyonları için de geçerlidir. İslâm öncesi Türk inancının su kültüründe bulunan bu özellikler daha çok Hızır kültürüyle birlikte, hem halk hafızasında hem ilahiyat ve tasavvuf kaynaklarında hem de Türk anlatı dünyasında görülmeye ve yaşatılmaya devam etmiştir.

Hayat suyunun Türk kültüründe, halk inançlarında Hızır kültürüyle birlikte ele alınmasının temel sebebi Kur'an-ı Kerim'de geçen Hz. Musa ile "ilim sahibi" ve "Allah'ın rahmetine mazhar olmuş bir kul" kıssası olmakla birlikte, diğer bir sebep de inanca göre Hızır'ın sülardan sorumlu olması, sülarda hizmet etmesidir. Hatta halk inanç ve anlatılarında yer alan Hızır kültürü genellikle İlyas kültürüyle birlikte ele alınır. Bu duruma bağlı olarak özgün adlarıyla Hızır "mükellef fi'l-bahr"; İlyas da "mükellef fi'l-berr"dir. Ancak burada hemen belirtmemiz gereken nokta halk anlatılarında aslında

Hızır'ın sulara hâkim bir olağanüstü kişilik olarak gösterilmesinin sebebi İskender'le birlikte karanlıklar ülkesine giderek orada âb-ı hayatı bulduğuna dair anlatılan efsanedir. İslâm ve Türk kültüründe, anlatılarında "aynu'l-hayat, nehru'l-hayat, âb-ı hayvan, âb-ı câvidânî, âb-ı zindegî, ab-ı Hızır, ab-ı İskender, ab-ı beka, hayat kaynağı, hayat çeşmesi, bengi su" gibi adlarla anılan (Ocak, 2012: 125-127; Uraz, 1994: 184) âb-ı hayatın bulunuşuna dair efsanenin iki önemli varyantı bulunur. Her iki efsane de Büyük İskender etrafında gelişmiştir.

İlk efsane olan, Büyük İskender'in şahsı ve hayatı etrafında oluşan Grekçe efsane milattan sonra 300 yıllarında tamamlanmıştır. Süryaniceye de aktarılan bu efsanede İskender'e "iki boynuzlu" lakabı da verilmiştir. Buna bağlı olarak İskender efsanesinin Grekçe ve Süryanice metin özeti şu şekildedir: "İskender, insana ebedi hayat bahşeden bir çeşme (ab-ı hayat) olduğunu alimlerden öğrenir. Bunu aramak için ordusuyla yola çıkar. Yolda çeşitli olaylar sebebiyle askerlerinden ayrılmak zorunda kalır. Yanında sadece aşçısı vardır. Aşçı yemek hazırlamak için bir çeşmeye gider, orada azıkları olan tuzlu balığı yıkamak ister. Fakat balık suya değer değmez canlanır ve içine atlayıp kaybolur. Aşçı bu suyun ab-ı hayat olduğunu anlayıp bir miktar içer ve geri döner. Başına gelenleri İskender'e anlatır. İskender aşçının tarif ettiği yeri ararsa da bulamaz ve kızarak onu öldürmeye karar verir. Ancak bir türlü öldüremeyince boynuna bir taş bağlayarak denize attırır. Burada aşçı bir deniz cini olur ve ebedi hayatına devam eder" (Ocak, 1988: 1-2).

Grekçe ve Süryanice bu efsane metnin dışında, Orta Doğu'da gayri müslimler ve Müslümanlar arasında yaygınlık kazanan, bizim kültür ve inanç dünyamızda daha çok ön plana çıkan efsanenin içeriği ise şu şekildedir: "Efsaneye göre İskender-i Zülkarneyn ordusuyla birlikte bir memlekete uğramış. Orada kendisine ileride bir deniz olduğu, o deniz geçilince 3 ay süren karanlıklar ülkesinin başladığı ve bu ülkede âb-ı hayât olduğu söylenmiş. İskender, veziri Hızır'ı da yanına alarak denizi geçmiş ve zulumât (karanlıklar) ülkesine varmış. Bu arada İlyas da yanlarındaymış. İskender'de karanlıkları aydınlatan iki mücevher (veya bayrak) varmış. Birini Hızır ile İlyas'a vermiş. Hangisi suyu bulursa yekdiğerini haberdar etmek şartıyla

ayrılmışlar. Hızır ile İlyas yorulunca bir pınar kenarına oturup karınlarını doyurmak istemişler. Hızır yanında getirmiş olduğu pişmiş balıkları çıkarmış. Pınardan elini yıkarken bir damla su balığa damlamış. Balık o anda canlanıp suya karışmış. Hızır bilmiş ki âb-ı hayât budur, kana kana içmiş. İlyâs'a da içirmiş. O sırada bunlara bir emr-i İlâhî gelmiş ki bundan İskender'e söz etmesinler" (Pala, 2009: 3).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde geçen, Kaygusuz'un dolapla konuşması ve dolabın verdiği cevap bölümünde yer alan âb-ı hayat ya da örnekte geçtiği adıyla "âb-ı hayvân" terimi, tamamen, az önce anlattığımız İskender efsanesiyle uyumlu bir şekilde ele alınmıştır. Netice itibarıyla aldığımız örnekte yer alan "İskender'in (Sikender), karanlığa girerek ölümsüzlük suyunu istemesi (girüb zulmetde ister âb-ı hayvân)" ifadeleri de İskender efsanesiyle olan bağı açık bir şekilde göstermektedir:

"Sikender (dür) ki cihânı Kâf-ber-Kâf

Tutub hükmüne sürerdî yasagı

Girüb zulmetde ister **âb-ı hayvân**

Tolu zehr ile sundılar bayagı." (Güzel, 1999a:126)

İskender efsanesinin Hızır ve âb-ı hayat kültlerine kaynaklık etmesiyle birlikte, bazı Türk efsaneleri de bazı canlı ve insanların bu gençlik suyundan içerek uzun bir yaşama kavuştuklarını, ölümsüzlüğe kavuştuklarını anlatılır (Boratav, 2012: 29).

9. 2. DON DEĞİŞTİRME

"Don değiştirme" veya "dona girme" motifi, halk anlatıları arasında bulunan masal, menkıbe, efsane türlerinde sıklıkla karşımıza çıkan bir motiftir. Don değiştirme motifinde kişiler, bedenlerini kısa veya uzun süreliğine değiştirir, ruhlarını başka bir varlığın -genellikle hayvanın- bedenine sokarlar. Bu durum bazen iyi/olumlu amaçlarla olabileceği gibi, kötü/olumsuz amaçlarla da olabilir (Boztemir, 2013: 138).

"Don değiştirme", "dona girme" bütün kültürlerde, bu kültürlerin anlatı ve ritüellerinde sık sık görülen genel bir durumdur. Bu durumun bir rneği olarak turna kuşu Çin'de "lmszlk kuşu" olarak kabul edilir. Hatta Çin'in kutsal oyunları arasında cenazeler için "Turna dansı" bulunur. Bununla beraber Japon ve Kore milletlerinde de turna "ebedi yaşam"ın karşılığıdır (Melikoff, 1993: 127).

Ayrıca Orta Asya'da ve Çin'de çok eski devirlerden bu zamana kadar farklı kuş türleri kutsal sayılmıştır. Bu kutsallığa bağlı olarak, örneğin, "bıldırcın yiğitliğin, sülün güzellik ve iyi şansın, (...) turna ölümsüzlüğün ve uzun hayatın, (...) rdek (Budist devride) mutluluk ve refahın, tavus güzellik, itibar ve şerefın, güvercin uzun hayatın" sembolü olmuştur (Çoruhlu, 2012: 177).

Don değiştirme asıl mahiyetiyle kişinin hayatteyken bedenini değiştirmesi şeklinde değerlendirilebileceği gibi, ölümle ilgili olarak da ele alınabilir. lmle ilgili olarak Türkler "bir kimsenin ölümünü anlatmak için, "ld" yerine, "şunkar boldı" (şahin oldu) deyiş"ini kullanmıştır (Beydili, 2005: 570-571; Erz, 1990: 398). Yine ruhun "uçması", yani ölüm için de Çin kaynaklarında Türk hakanın oğluna dair "Bir oğlu beyaz bir kuğu şekline girdi" ifadeleri geçer (Esin, 2002: 53).

Don değiştirme motifinin, ölüm-ölümsüzlük ya da bir hayvanın bedenine geçme şeklinde farklı işlevleri olmakla beraber, "bürünme, görünme, adem donuna girme" gibi, yani "insan şekline bürünme" gibi bir işlevi de bulunmaktadır. Örneğin, "Kara-Kkl adlı yiğit, "silkindi ve han oğlu Sultan ile Bey oğlu Mirza'nın, donuna girdi" (Ögel, 2014b: 702). ifadeleri don değiştirme motifinin, "insan şekline bürünme" işlevini gösterir (Ögel, 2014b: 701-702).

Don değiştirme motifi, bir cezalandırma şeklinde de kullanılabilir. Bu durumda don değiştirmeye maruz bırakılan kişi kötü bir hayvana çevrilir ve cezasını çekmesi beklenir. Ancak don değiştirme motifinin Türk anlatı dünyasında bu şekliyle rneği pek bulunmaz. Don değiştirme motifi Türk anlatı dünyasında olağanüstü bir g ve kişiye Tanrı katından verilen olağanüstü bir lütuf, keramet olarak görülür (Boztemir, 2013: 130).

Türk kültür ve anlatı dünyasında don değiştirme, özellikle "kuş donuna girip uçma" motifi sıklıkla karşımıza çıkan bir durumdur. Hatta "Eski Anadolu ve Osmanlı edebiyatında, "kuş, Tanrı'nın bir elçisi" olarak gösterilir (Ögel, 2014b: 703). Don değiştirme motifinde ne çıkan kuş türleri arasında, leylek, atmaca, güvercin, turna, karga, bıldırcın, ağaçkakan sayılabilir (Ögel, 2014b: 698-707).

Alevi-Bektaşi gelenek ve öğretisine gelindiğinde "Alevi-Bektaşi erenleri ve Kam'lar, sağlıklarında da hayvan donu'na (suretine) girebilirler. şamanistlerin inancına göre, şamanın canı herhangi bir hayvanda belirip, cisim haline gelebilir. Bu hususi can'a Altaylı kam'lar "Ts (Tz)" adını verirler" (Erz, 1990: 398-399).

Ele aldığımız Alevi-Bektaşi menâkıbnâmelerinde, "don değiştirme" motifinde, genellikle doğan (atmaca), güvercin, şahin ve turna gibi kuş türüne dâhil hayvanlar ne çıkmıştır. (Boztemir, 2013: 130). "Hacı Bektaş'ın güvercin. Hacı Doğrul'un şahin, Ahmed Yesevi'nin turna oluşu gibi" Vilâyetnâme'de her erenin bir kuş biçimi vardır. (Melikoff, 1993: 127).

Don değiştirme motifinde öncelikli olarak güvercin donuna girmekten bahsedilecek olursa, başta Hacı Bektâş olmak üzere, don değiştirme motifi bulunan Hacı Sultan Vilâyetnâmesi ile Sultan şucâuddin menâkıbnâmesinde de velilerin en çok güvercin donuna girdiği görülür. Don değiştirmede baskın olan hayvanın güvercin oluşunun sebebi, hayvanın sakin ve sulh karakterine sahip olduğunun kabul edilmesidir (Ocak, 2013: 222). Bu durumun bir neticesi olarak da Hacı Bektâş-ı Velî, Vilâyetnâme'de Anadolu'ya güvercin donunda gelmesini "Eğer gvercinden daha mazlum bir mahlûk bulsaydık onun şeklinde gelirdik." diye açıklar (Gölpınarlı, 1995: 19). Bununla birlikte veliler, kerametlerini kabul etmeyen hasımlarıyla aralarındaki mücadeleyi vurgulamak için doğan ve şahin gibi yırtıcı kuş donuna da girerler (Ocak, 2013: 222).

Araştırmamızın ana kaynaklarından olan Vilâyetnâme'de hem güvercin hem de az önce, mücadeleyi yansıtmayı bağlamında değinilen doğan donuna girme örnekleri, bazen birbirinden ayrı bazen de aynı örnek içinde

birlikte ele alınmıştır. Vilâyenâme'de güvercin ve doğan donuna girme unsurlarının geçtiği olaylar şu şekildedir:

İlk örnekte, Ahmed-i Yesevî'den aldığı emirle önce onun oğlu Kutbeddin Haydar'ı Bedahşan'daki esirlikten kurtaran Hacı Bektâş, daha sonra Bedahşan'ı ele geçirip halkının Müslüman olmasını ister. Bunun üzerine Hacı Bektâş, onları türlü sıkıntılarla imtihan eder. Bazen dua eder, Allah'tan Bedahşan halkına güneş yüzünü göstermemesini diler, bazen ejderha ile korkutur, bazen yağmur yağdırmayarak kıtlık salar, bazen de çaylarını, sularını kurutur. Bütün bu sıkıntıları yaşayan halk, önce Müslümanlığı kabul edip Hacı Bektâş'a bağlanır, ancak sıkıntılar ortadan kalktıktan sonra da halkın içinden bazıları eski dinlerine döner, kafir olurlar. Bütün bunların üzerine Hacı Bektâş nihayetinde, ejderhanın, Müslümanlığı inkar ederek tekrar kafir olanları yok etmesini Allah'tan ister. Hacı Bektâş'ın duası kabul olur. Ejderha, tekrar kafir olanların hepsini yutar. En sonunda pişman olan beyler Hacı Bektâş'tan aman dilerler. Beylerin aman dilemesini kabul eden Hacı Bektâş dua eder, ejderha gökyüzüne çıkar. Daha sonra Bedahşan halkı ondan ülkelerine padişah olmalarını istese de Hacı Bektâş kabul etmez ve güvercin donuna girerek Horasan'a doğru yol alır:

"Beyler, kefen giyip Hacı Bektâş'dan aman dilediler. Hacı Bektâş, bunun üzerine dua etti, ejderha, gökyüzüne ağdı. Bedahşan halkı, Hacı Bektâş'ı kendilerine padişah yapmak istediler. Fakat Hünkâr, bu mevki kabul etmedi, gene beyliği, eski beye verdi. Halka Kurân okumayı, namaz kılmayı öğretti. Ondan sonra, beni isteyen, Ahmed-i Yesevî'nin, tekkesinde bulsun dedi, **silkinip bir güvercin oldu**, halkın gözü önünde Horasan ülkesine doğru uçup gitti. Bedahşan halkı, bu hali görüp şaşırды, bilmeyenler bile, onun nasıl bir er olduğunu anladı" (Gölpınarlı, 1995: 13).

Güvercin donuna girme unsurunun bulunduğu diğer bir örnekte, Hacı Bektâş Anadolu'ya gelmek için Hoca Ahmed-i Yesevî'den icazet alır ve Anadolu'ya doğru yola çıkar. Anadolu'ya yaklaşınca yolun bağlı olduğunu gören Hacı Bektâş, kerametle "Bismillah-billah" diyerek melekler katına gelir ve oradan da güvercin şekline girerek Anadolu'da Sulucakaraöyük'e varır:

"Hacı Bektaş-ı Velî, Rûm sınırına varınca yolun bağlanmış olduğunu gördü, Bismillâh ve billâh dedi, vilâyetle bir sıçradı, ulu arşın tavanına yetiştî. Melekler, elifi tâcile karşıladılar, merhaba dediler, safa geldin ey Peygamberin evlâdı Hacı Bektâş-ı Velî.

Hünkâr, ordan bir **güvercin şekline girdi**, uçarak doğruca Sulucakaraöyük'e indi" (Gölpınarlı, 1995: 18).

Güvercin donu ile birlikte bahsettiğimiz doğan ve şahin ve doğan donuna girme unsurunun bulunduğu örnekte, şahin donuna girmenin amacı, az önce değindiğimiz üzere, şahinin mücadeleyi simgeleyen bir kuş türü olmasıdır. Olay Vilâyetnâme'de şu şekilde geçmektedir:

Hoca Ahmed-i Yesevî'den, Bedahşan'da esir düşen nefes oğlu Kutbeddin Haydar'ı kurtarmasını emrini alan Hacı Bektâş, emri yerine getirmek üzere derhal Hoca Ahmed-i Yesevî'nin yanından ayrılıp silkinerek şahin donuna girer ve Kutbeddin Haydar'ı kurtarır. Şahin donuna girmesinin sebebi az önce açıkladığımız üzere, örnekte mücadele unsurunun bulunmasıdır:

"Hacı Bektaş, emri duyunca yeri öptü, peki dedi, ben de Bedahşan iline gitmedikçe, Hayder'i âzad etmedikçe ekmek yemiyeyim, su içmiyeyim, orucumu bozmıyayım, andolsun. Ulu Tanrı yardım ederse önce Bedahşan ilini alırım, bütün kâfirleri Müslüman ederim. Bu sözleri söyleyip izin aldı, Hâce Ahmed-i Yesevî'nin elini öptü, kapıdan çıktı, gözden kayboldu. Derhal silkindi, **şahin şekline girdi**, kanad açıp Bedahşan iline uçtu" (Gölpınarlı, 1995: 10).

"(...) Hacı Bektâş'ın duası kabul oldu. Kâfir illerini karanlık kapladı. Geceyle gündüzü seçemez oldular. Halk, kâfir Beyine varıp bu halden şikâyet etti. Bey, ne kadar papas varsa çağırıldı, siz dedi, benim nimetimle geçinen din ulularısınız. Kırk gün oldu, güneş yüzünü göremiyoruz, Türke akın edemiyoruz. Ya bana gün yüzünü gösteriniz, yahut da gözlerinizi çıkartırım. Papaslar, bu sözü duyunca ağlaşmaya başladılar. Bey, ağlamanın faydası yok, bu işe bir çare bulun dedi. Papasların sayısı üçbindi. Ancak içlerinde, gizli din tutan bir papas vardı. O, beyin yanına varıp aman verirsen dedi, sana doğru

bir söz söyleyeyim; yedi yıldır bir yiğit hapistedir. Bir Eren, **doğan şekline girip geldi**, onu kurtardı" (Gölpınarlı, 1995: 11).

Vilâyetnâme'de ele alınan diğer doğan donuna girme örneğinde ise bu sefer doğan donuna giren ve mücadele eden Hacı Bektâş'ın Anadolu'ya girmesini engellemek isteyen Hacı Doğrul'dur:

Hacı Bektâş'ın Anadolu'ya geldiğini haber alan Rûm erenleri ona engel olmak, onu Anadolu'ya sokmamak ister. Bunun için Karaca Ahmed'e danışan Rum erenleri, Karaca Ahmed'in murakabeye dalıp herkesin eşiyile oturduğunu, ancak bir güvercinin tek başına Sulucakaraöyük'te oturduğunu söylemesi üzerine, erenler içinde bulunanlardan Hacı Doğrul adlı eren, Rum erenlerinden izin alarak doğan şekline girer ve Hacı Bektâş'a engel olmaya gider:

"(...) Rûm erenlerine bir heybettir düştü, o erin ülkeye girdiğini anladılar, yolunu bağliyamadık dediler. Karaca Ahmed'e sen dediler, Rûm ülkesinin gözcüsüsün, bir bak bakalım, ülkeye girmiş mi? Karaca Ahmed, bir murakabeye vardı, sonra başını kaldırdı, Rûm ülkesini baştan başa gözden geçirdim, her mahlûk, eşiyile oturmada; yalnız Sulucakaraöyük'de **güvercin şekline girmiş bir er** var, yalnız oturuyor; onu görünce içime bir dehşet düştü; olsa olsa odur dedi. Rûm erenleri, birisi **doğan şekline girse de** gidip onu avlasaydı. İçlerinde, Bâyezîd Sultan'ın halifelerinden Hacı Doğrul adında birisi vardı, İrak'dan Rûm ülkesine gelmişti. Ayağa kalkıp izninizle dedi, ben gideyim. Hemen **doğan şekline girip** uçtu" (Gölpınarlı, 1995: 18-19).

Vilâyetnâme'de yer alan doğan donuna girmeye ilişkin başka bir örnekte, bu sefer mücadeleyi simgelemek amacıyla doğan şekline giren kişi Hacı Bektâş'ın halifesi Saru İsmail'dir. Hacı Bektâş'ın halifesi Saru İsmail'in, Hacı Bektâş'ın kendisine nereyi yurt verip yerleşeceğini düşünmesi üzerine Hacı Bektâş, Saru İsmail'e, kendisi öldükten sonra sopasını atmasını ve sopası nereye düşerse orayı yurt olarak tutmasını söyler. Bunun üzerine Hacı Bektâş'tan sonra gelen Habib Emirci'den izin alan Saru İsmail, dergâhın dışına çıkarak sopasını fırlatır, sopa Menteşe ilinde bulunan Tavaz'da bir

kilisenin kubbesini delip kilisenin içine düşer. Kiliseye varan Saru İsmail kilise keşişine, buraya yerleşeceğini söyledikten sonra silkinip sarıdoğan şekline girer:

"Bundan sonra Saru İsmail, keşişe, ben dedi burda karar edeceğim, seninle komşu olalım. Bu sözü söyleyip **silkindi, bir sarıdoğan şekline girdi**, uçup Tavaz'da bir yere kondu. Boynunda halkası, ayağında çingırağı vardı. O sıralarda şehrin beyi Zpaun (?) isminde bir kâfirdi. Adamları o güzelim **sarıdoğanı** görüp gittiler, beye haber verdiler. Bey, amanın dedi, onu tutmak gerek. Ya Müslüman Padişahından kaçıp gelmiştir, ya kâfir padişahından. İki adam gitsin, biri, Müslümanların giydiği elbiseyi giysin, biri kâfirleirmizin. Müslüman padişahından kaçtıysa kâfire tutulur dedi. Öyle yaptılar. O iki kişi, **doğanın** konduğu yere geldiler. Fakat Saru İsmail, ondan önce adam şekline girmiş, konduğu taşın dibine oturmuştu. Onu görünce vardılar, elini öptüler, koşup beye geldiler, dediler ki: O doğan değilmiş, İsâ Peygambermiş. Bey, bunu duyunca pek sevindi, sanki aklını kaybetti. Hemen adamlarıyla kalktı, geldi. Gördü ki taşın dibinde sarışın, güzel bir er oturmada. Elini öptü, ayağına yüz sürdü. Saru İsmail, onları Müslümanlığa dâvet etti, kabul ettiler" (Gölpınarlı, 1995: 80-81).

Güvercin ve doğan-şahin donuna dair verdiğimiz bu örneklerin dışında, konunun girişinde de değindiğimiz üzere turna donuna girme unsuruna ilişkin örnekler de bulunmaktadır.

Turna kuşu, Çin kültüründe ölümsüzlük kuşu sayılır ve turna kuşunun bu ehemmiyetinden dolayı Çin'de "Turna Dansı" adında, cenaze törenlerinde uygulanan bir dans da bulunmaktadır. Aynı zamanda turna kuşu Japon, Kore gibi Uzakdoğu kültürlerinde de "ebedi yaşamı" simgeler. Turna kuşuna verilen bu simgesel anlam ve buna bağlı olarak verilen önem, Alevî-Bektaşî öğretisinde de görülmektedir. Turnanın Alevî-Bektaşî öğretisindeki önemi öncelikle onun, Hz. Ali'yi temsil ettiğine dair inançtan gelir. Mitik dönemde Gök Tanrı'yı temsil eden turna, Alevî-Bektaşî öğretisi içinde dönüşüme uğrayarak, Hz. Ali'yi temsil etmeye başlamıştır. Hz. Ali'yi temsil ettiğine inanılan turna kuşunun sesi de Hz. Ali'nin sesidir. Yine Alevî-Bektaşî

öğretisinde dile getirilen nefesler, deyişler ve benzeri türlerde turna "haber getirip haber götürme" işlevi ile de ön plana çıkar. Bu sırada turnadan Hz. Ali'den haber getirmesi de istenir (Temizkan, 2014: 163-167).

Turnanın Alevî-Bektaşî öğretisindeki diğer simgesel anlamı, Alevîlerin, içinde kol hareketleri de bulunan çember oyunlarında kendini gösterir. Bu çember oyunları turnaların dönüşlerini taklit eder. Bu durumla ilişkili olarak, Alevî-Bektaşî kültüründe yer alan semahlardan biri de Oniki İmam'ı temsil eden, on iki genç kızın gerçekleştirdiği "Turnalar Semahı"dır. Bu semahın kökeni, "Çin'de olduğu gibi turnaların gökteki dönüşleridir" (Melikoff, 1993: 47-127).

Turnanın Alevî-Bektaş öğretisindeki bu simgesel anlam ve görevi Vilâyetnâme'de de, Horasan erenleri ile Hoca Ahmed-i Yesevi ve erenlerinin turna donuna girmesi şeklinde karşımıza çıkar:

"Horasan erenler, bir toplantı yapmak, Ahmed-i Yesevî'yi de dâvet etmek istediler. Yedi er gönderdiler. Bu yedi er, **turna şekline girip** Türkistan'a uçtu.

Bu hal, Şeyh'e malûm oldu, halifelerine, Horasan erenleri dedi, bir topluluk yapacaklar; bizi dâvet için yedi er gönderdiler. Bunlar, **turna şekline girdiler**, tez durun, onlar gelmeden biz karşı varalım. Hemen bunlar da **turna şekline girdiler**" (Gölpınarlı, 1995: 14-15).

Vilâyetnâme'ye ait buraya kadar dediğimiz örneklerde don değiştirme unsuru güvercin, doğan, şahin, turna donuna girme şeklinde görülmekle birlikte, geyik donuna girme şekliyle de yer alır.

Vilâyetnâme'de güvercin donuna girme ile birlikte ele alınmış olan geyik donuna girme unsurunun bulunduğu örnek şu şekildedir:

Hacı Bektâş'ın halifelerinden Rasûl Baba'nın, bir gün Hacı Bektâş'ın yanında, kendisine neresinin yurt olarak verileceğini düşünmesi üzerine, gece yatıp sabah uyandıktan sonra, kendisinin mezarı olacak yere geldiğini görür. Bu yerin adı Beşkarış'tır. Yerin adı, Bey'inin boyunun beş karış olmasından dolayıdır. Bey, sahibi olduğu yere bir de kilise yaptırmıştır. Bey ve adamları

bir gün dağda avlanmaya çıkarlar ve bu sırada otlayan altın bir geyik görürler. Bunu gören Bey, geyiğin etrafını sararak onu canlı yakalamak ister. Ancak geyik silkinip güvercin şekline girer ve kilisenin kubbesine konar. Daha sonra tekrar silkenerek bu sefer insan şekline giren derviş, kilisenin dibine oturur:

“O yerde bir kâfir beyi vardı, boyu beş karıştı. O yer, onun hükmü altındaydı. Oraya bir de kilise yaptırmıştı. Birgün, adamlarıyla şehrin üstyanındaki dağa avlanmaya çıktılar. Bir de ne görsünler? **Altın bir geyik** yürüyüp otlamada. Şaşırıp kaldılar. Bey, dört yanını saldırdı, diri tutalım dedi. **Geyik, bunlardan ürktü, o kilisenin dibine kaçtı, gözlerinin önünde silkindi, bir güvercin oldu,** uçtu, kilisenin kubbesine kondu. Derken konduğu yerden indi, **gene silkindi, bir insan oldu,** kilisenin dibine oturdu” (Gölpınarlı, 1995: 86).

Geyik donuna girme örneği, Vilâyetnâme'ye ek olarak, araştırmamızın diğer ana kaynağı olan Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesinde de görülür.

Eski Türk inançlarında ve sonrasında "Hikâye-i Geyik" adlı manzumelerde yer alan geyiğin okla yaralanıp avcıdan kaçması, geyiğin peşine düşen avcının geyiği kaybettikten sonra bir dervişle karşılaşması örneği Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde de şekil ve içerik bakımından özelliğini aynen korumuştur.

Menâkıbnâmenin hemen başında, Gaybî Bey'in -henüz Kaygusuz lakabını almamıştır.- av sırasında bir geyiği okuyla koltuk altından yaralayıp peşine düşmesi anlatılır. Olayın devamında, Gaybî Bey'in yaraladığı geyik kaçmaya başlar. Geyiği takip eden Gaybî Bey, Abdal Musa'nın dergâhının önüne geldiğinde geyiğin birden gözden kaybolduğu görür ve dergâhtan içeri girerek geyiğini ister. Bunun üzerine dergâhta bulunan Abdal Musa'nın dervişleri böyle bir geyik görmediklerini Gaybî Bey'e söylerler. Dervişler ile Gaybî Bey arasında geçen bu konuşmayı duyan Abdal Musa, dervişlerden, Gaybî Bey'i yanına çağırmağını ister. Bunun üzerine Gaybî Bey Abdal Musa'nın yanına gider. Gaybî Bey, avını okla vurduğunu, onu buraya kadar takip ettiğini ve avını istediğini dervişlere anlattığı üzere Abdal Musa'ya da anlatır. Bunun üzerine Abdal Musa Gaybî Bey'e "okunu görünce

tanıyabilecek misin?" diye sorar. Gaybî Bey'in de okunu tanıyacağını söylemesi üzerine Abdal Musa kolunu kaldırır ve Gaybî Bey geyiğe attığı okun Abdal Musa'nın kolunun altında olduğunu görür. Bunun üzerine Gaybî Bey çok pişman olur, Abdal Musa'dan özür diler:

"Günlerden bir gün, tevâbîler'inden bir nice kimesneler ile şikâra çıktılar. Vahş u tuyûrı şikâr iderken, Gaybî Beg-zâde ânı gördi. Bir **âhû**, anun önüne çıkageldi. Ve fi'l-hâl Gaybî Beg anı göricek tirkeşinden bir ok çıkardı, kirişe kodı gözledi, çekti. Toldurdu, ol **âhûyı** gözledi, küşâd virdi, ol ok kirişden çıktı, ol **âhûya** dokındı, koltugından geçdi. Hâyli darb urdu. Ol âhû, sıçrayub kaçdı. Gaybî Beg anun ardına düşdi. Kan akardı... Gaybî Beg, anun kaçduğına bakardı. Becid üzerine at sürdü, peşteler, dağlar ve vadiler geçüb, bir sahrâya indi.

Meğer kim, ol zamânda velâyet erenlerinden bir kimesne varıdı. Adına Seyyid Abdâl Mûsâ dirlerdi. Bir âlî âstâne bünyâd eylemişdi. Ânun hizmetinde nice kimesneler mürid ü muhib olup kalmışlarıdı. Çok dervişleri varıdı. Her birir âyende ve revendeye hizmet iderlerdi. Ol âhû kim (Gaybî Beg kogup gelirdi.). Gaybî Beg turub, âsitâne kapûsından içerü girdigin gördi. (Fi'l-hâl) der-akeb, ol dahı kapudan içerü girdi. Ol **âhû görünmez oldu**.

Dervişler ânı görüb, karşu geldiler. Gaybî Beg'ün atını tutub:

- Buyurun, ziyârete geldünüz ise, aşagi inün, didiler. Gaybî Beg eyitdi:

- Benüm bunda bir oklanmış şikârum geldi ve ben ânı okıla urmuşam, ol benüm şikârumdur nice oldu? anı bana virün, didi.

Dervişler eyitdiler:

- Burada böyle bir **âhû** gelmedi ve biz görmedük, didler. Beg-zâde eyitdi:

- Hiç dervişler yalan söyler mi? Niçün inkâr idersinüz, ben ol âhûyı kendi gözümle gördüm bunda gelüb içerü girdigin, didi. Anlar taaccüb itdiler.

- Bizim haberimüz yok, bilmezüz, didiler. Beg-zâde melûl u perîşân oldu.

Bir zaman şöyşe kaldı, fikre taldı.

- Aceb, bu **âhû** nice oldu? Didî:

- Bunlardan gayrı kimünle söyleşirsüz? (Galabalarından işidüb, vahdedhânesinden Abdal Musa Sultan çağırub eyitdi:)

- (Dervişler, kiminle) söyleşirsünüz? Eyitdiler:

Sultânüm, Alâiye sancağı begi oğlu Gaybî Beg bunda geldi, atıla bizden şikâr taleb ider, didiler. Sultân eyitdi:

Ânı kuyun, katuma gelsün benâna cevâb vireyüm, didi. Ol dervişler eyitdiler:

Sizi okurlar, erenler gelsün diyü buyurup, didiler. Hem ziyâret idün hem bir şâfi cevâb alun, didiler. Gaybî Beg dahı Sultanun hisâbın işidüb fi'l-hâl atundan aşagı inüb eyitdi:

N'ola, varalum ol mübarek cemâlini görelüm ellerini öpüb, hâk-i pâyına yüzümüzi sürelüm, didi. İçeri meydâna girdi, baktı Sultânı gördi. Kadd-i hamîde kılub, selâm virdi. Dahı ilerü ikdâm idüb şeref-i dest-pûs eyledi. Yüz yire koyup ayakları türâbuına yüzün sürdi, turdı. Andan girü çekülüb mukâbelesinde el kavuşdurub turdı. Seyyid Sultân Abdâl Mûsâ Hazretleri izzetle anun selâmın aldı.

- Hoş geldünüz oglum, safâ geldünüz, kadem getirdünüz gönlün diegün nedür? Söyle işidelüm, bilelüm, didi. Gaybî Beg, keyfiyyet-i hâli ifâde eyledi vâkia'yı olduğu gibi şerh eyledi. Sultân eyitdi:

- Ol âhû senün neden şikârun oldu? Gaybî Beg eyitdi:

Sultânüm, ben ânı okıla urmuşam dahı üzerine at sürüb hâyli kovmuşam, çok menzil aldı yorıldı güç ile bunda geldi Sultânüm, didi. Sultân eyitdi:

- Ol okı görünce bilür misin? didi, Gaybî Beg de, bilürem, didi. Abdâl Mûsâ Sultân eyitdi:

- Bak imdi, gör okunu, didi. Kendü mübârek kolını yukaru kaldurdı, koltugundan gösterdi. Gaybî Beg bakub gördi ol atduğu ok, Sultân Abdâl Mûsâ'nun koltugında sancamış turur. **Ol âhû sûretinde gezerken** (urdugı) ol imiş ki, Beg-zâde okıla urmuş. Anı göricek, nâdim olub bir zamân kendüdem gitdi, şöyle bî-hôd oldu. Bir zamândan sonra kendüye geldi. Özr diledi. Tekrâr Sultânun elini öpüb ayagina baş kodı. Tazarrû vü niyâz eyledi" (Güzel, 1999a: 90-92).

Bu başlık altında vereceğimiz bir başka örnekte, don değiştirme motifi, kuş-kuş türü hayvanlar ve geyik dışında, Vilâyetnâme'de "ejderha donuna girme" şeklinde de görülmektedir.

Vilâyetnâme'de pınar kıyısında bir ağacın başında Ahi Evren'le oturan Hacı Bektâş, ondan, adlarını anmamayı kendilerine şart koşan mollaları, kendi adlarını anana kadar sudan çıkarmamasını ister. Bunun üzerine Ahi Evren, hemen evrene (ejderha) dönüşür:

"Ahi Evren, hemen **Evren şekline girdi**, bir anda oraya vardı, elbiselerin üstüne çörekledi, kuyruğunun üstüne başını koydu. Mollalar, yıkandılar, içlerinden birine, sudan çık da dediler, elbiselerimizi getir, giyinelim. O bilgin çıktı, fakat bir de ne görsün? Elbiselerin üstünde koca bir **ejderha** var, gözleri külhan yalımı gibi yanmada. Korkusundan hemen kaçtı, su içine düştü. Beti benzi uçmuştu, tirtir titremeydi. Mollalar, hay ne oldun diye başına üştüler. Molla, gördüğünü söyledi. Hepsi de korktular, Sadeddin'in yüzüne bakakaldılar.

Sadeddin, burası dedi **ejderha** olacak yer değil, katırımı yutmuş mu? Ejderhayı gören bilgin, yok dedi, katır duruyor. Bunun üzerine Sadeddin, bu dedi, olsa olsa, ziyartine vardığımız erin bir işidir. Bir de ben bakayım, göreyim. Sudan çıkıp ileri varınca **ejderha**, başını kaldırıp öyle bir kükredi ki Sadeddin de kendisini suya dar etti. Mollalara, hep birden gidelim dedi, Hünkâr'ı çağıralım, o yardım etsin bize. Mollalar, nasıl çağırırız dediler, biz onu anmamaya şart ettik. Said, işte dedi, şimdi iş anlaşıldı. Onu çağırmadıkça imkânı yok, bu işten kurtulamayız. Nihayet ister istemez, **ejderhaya** karşı durup hep birden: "Ya Hünkâr" diye bağırdılar. **Ejderha**, bir anda kayboldu, sanki hiç orda yokmuş" (Gölpınarlı, 1995: 58).

Don değiştirme başlığı altında vereceğimiz son örnek, az önce verdiğimiz don değiştirme örneklerinden ayrılmaktadır. Şimdiye kadar verilen örneklerde, don değiştirme, hayvanların donuna girme suretiyle gerçekleşirken, bu son örnekte, don değiştirme, deniz, gemi ve kabak gibi hayvan dışı varlıkların şekline girme yönüyle gerçekleşmiştir.

Vilâyetnâme'de gemi, deniz ve kabak donuna girme motifinin geçtiği örnek, Battal Gazi'nin mezarı bağlamında geçmektedir:

"Hünkâr, mezara gelince, orda olan erenlerin rivayeti şöyledir ki Esselâmü aleyküm suyum başı dedi. Seyyid'in kutlu mezarından aleykümesselâm ilim, şehrim diye cevap geldi. Derken **Hünkâr, kıyısı, ucu olmayan bir deniz oldu. Seyyid'in mezarı, o denizin içinde bir kabak gibi yüzmeye başladı.** Sonra gene Hünkâr da, Seyyid'in mezarı da eski haline geldi.

Derken bu sefer **Seyyid Gazi'nin mezarı, ucu bucağı görünmeyen bir deniz oldu, Hünkâr, o denizde bir gemi haline geldi, yüzdü, yürüdü.** Biraz sonra Hünkâr da, Seyyid'in mezarı da gene gerisin geriye eski haline döndü.

Hünkâr, Seyyid'in mezarının kapısında bir taşı ısırды. O taş, hâla orda durur. Bir müddet sonra Hünkâr, ordan kalkıp Sulucakaraöyük'e geldi, devletle karar etti. Fakat tacı, paşmakları, kemerleri, orda kaldı, hâlâ da ordadır" (Gölpınarlı, 1995: 71).

Örneklerden de görüldüğü üzere don değiştirme motifi temelde, bir velînin hayattayken farklı varlıkların, ama öncelikle hayvanların bedenine geçme durumudur. Velînin don değiştirmesindeki amaç kerametini göstererek, kendini inkâr edenlerle mücalede edip onları da kendisine tabî kılmaktır. Bu bağlamda don değiştirme motifi ele alıp incelediğimiz menâkıbnâmelerde bir güç sahibi olarak hâkimiyet kurma özelliği noktasında işlenmiştir.

9. 3. KEMİKLERDEN YENİDEN DOĞMAK

Bazı kavimlerin inançlarına göre, ruh kemiklerde bulunur. Bu inançtan dolayı Finoğurlarda, Türklerde, Moğollarda ve Luponların bulunduğu bazı kavimlerde kemiğe saygı duyulmuş ve buna bağlı olarak avlanan, yenen hayvanların kemikleri saklanıp korunmuştur (Ocak, 2013: 170). Avlanan, yenen hayvanların kemiklerinin saklanması sebebi, onlardan tekrar, öldürülen hayvanın doğacağına inanılmasıdır.

Avlanan, öldürülen, evcilleştirilen hayvanın kemiklerinden yeniden doğması, başta Sibiryâ bölgesinde görülmekle beraber, dünyada farklı coğrafi bölgelerde yaşayan yerel halkların inanç ve eylemlerinde de görülmektedir. Örneğin, Frobenius'un bildirdiğine göre bu mitik eylem "Arandalarda, Güney Amerika'nın içlerinde yaşayan oymaklarda, Afrikalı Buşmanlarda ve Hami kökenli halklarda hâlâ canlılığını korumaktadır." Bu mitik eylem varlığını dinî ve edebî gelenek içinde, masallarda da devam ettirmiştir. Örneğin, bir Gagauz anlatısı, Hz. Adem'in oğullarına eş bulmak amacıyla hayvan kemiklerini toplayıp, kemiklere can vermesi için Allah'a yakarışını anlatır (Eliade, 1999: 191-192).

Kemik, şamanın ritüellerinde, mitik eylemlerinde "yeniden dirilme" işlevinin dışında farklı amaçlarla da kullanılır. Vasguyan-Ostyak şamanı hastanın ruhunu aramaya çıkarken, öbür dünyaya yapacağı yolculuk sırasında kayık olarak bir sandığı, kürek olarak da bir hayvan kemiğini kullanır (Eliade, 1999: 195).

Vilâyetnâme'de de yer alan "kemiklerden yeniden doğma" örneği şu şekilde geçmektedir:

Hacı Bektâş, Bacı iline geldiğinde kendine mürid olan kişinin çok sayıda kuzusu vardır. Hacı Bektâş'a kendini teslim eden mürid, Hacı Bektâş'a "canım yoluna kurban olsun" diyerek bütün kuzularını keser. Bunun üzerine Hacı Bektâş müridine, bu hareketinin "erenlerin hoşuna gittiğini" söyleyerek kendisini ziyanda bırakmayacaklarını söyler ve kuzuları diriltir:

"Bacı iline varınca gene bir muhib, Hünkâr'a teslim oldu. Hünkâr, onu traş etti, tac giydirdi, derviş etti. O adamın, bir sürü koyunu, bir sürü de kuzusu vardı. Bütün halkı çağırdı. Bir sürü kuzuyu kurban etti. Hünkâr, bu kuzuların birkaçı yeter bize, ne diye hepsini boğazlıyorsun dediyse de o adam, erenler şahı dedi, kuzu da nedir, canım yoluna kurban olsun. Bu hareketi; erenlere hoş geldi, sen dedi, erlik ettin, aşkımıza bir sürü kuzuyu kurban eyledin. Bundan yeğ şu ki biz de seni ziyana sokmayız, o koyuncukları da meleye - meleye bırakmayız. Emretti, o kuzuların başlarını derilerini karıştırmadılar. Her pişip yenen kuzunun kemiğini, gene kendi

derisinin içine koydular, başını, ayağını da derinin içine bıraktılar, hepsini bir damın içine doldurdular, kapıyı kapadılar. Hünkâr, kalkıp iki rikat namaz kıldı, ellerini kaldırıp dua etti, ellerini yüzüne sürdü, emretti, damın kapısını açtılar. Tam o sırada koyun da gelmiş, sağılmıştı, emişecek yere gelmişti. Kapıyı açar açmaz gördüler ki **kuzular, dirilmiş. Çıkıp meleşerek koyunlara vardılar.** Halk, bu kerameti görüp Hünkâr'ın eline ayağına düştü. O dervişin adını da Kuzukıran koydular, soyuna Kuzukıranoğulları dediler" (Gölpınarlı, 1995: 71).

9. 4. TAHTA KILIÇ

Şamanist inançta şaman, ayin ve ritüelini gerçekleştirirken, elbisesinde çeşitli anlamlar taşıyan nesnelere bulundurmaya birlikte, yine ayin sırasında farklı işlevleri olan aletler de bulundurur. Mesela şamanın ayin sırasında kullandığı davul, şamanın vecd (esrime) durumuna girmesi için gereklidir. Şamanın ayin sırasında davulla birlikte kullandığı diğer bir işlevsel alet ise tahta kılıçtır. Bu tahta kılıçla, şaman vecd halindeyken kötü ruhlara karşı savaşır (İnan, 2015: 80; Ocak, 2013: 179).

Şamanizme ait tahta kılıç motifi, İslâm'ın kabulünden sonra, Ocak'ın (2010: 71-72) verdiği tablolara göre, Sünnî menşeli menâkıbnâmelerde görülmezken, daha çok Bektaşî menâkıbnâmelerinde görülür. Tahta kılıç bulundurmaya bu menâkıbnâmelerde, menkıbeleri anlatılan Bektaşî velîlerinin ortak yönlerinden biridir. Velîlerin kullandığı tahta kılıcın işlevi, bazen ejderhalara bazen de düşmanlara karşı kullanılarak onları öldürmesidir (Ocak, 2013: 179).

Haşim Şahin (2007: 94), *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)* başlıklı doktora çalışmasında, Karaca Ahmed, Abdal Murad, Dûğlu Baba, Geyikli Baba, Abdal Musa gibi Orhan Gazi döneminin hem dinî hem de sosyal hayatta etkili olan heterodoks karakterli dervişlerini saydıktan sonra, bu dönemin -tabii Anadou'da- "tahta kılıçlı dervişler efsanesinin temellerinin atıldığı bir dönem" olduğunu dile getirir. "Tahta kılıçlı dervişler efsanesinin" Anadolu'da hâlâ görüldüğünü, Gürol Pehlivan, *M. Nuri Yörükoğlu'na Göre Manisa'da Tarikatlar ve Tekkeler* adlı çalışmasının bir bölümünü oluşturan "İbrahim Seyyid Türbesi"nden verdiği

örnekle desteklemiştir. Pehlivan'ın, Yörükoğlu'ndan yaptığı alıntıda belirtildiği üzere türbenin "yegâne ziyneti tahtadan mâmul kılıç"tır:

"İshak Çelebi'nin türbesine yakın bir mesafede Kadirhâne dergâhında bir türbe daha göze çarpar. Bu türbe, küçük bir makbere, bir tekke ve bahçe ile muhattır. Türbeye şimale nâzır bir medhalden girilince İbrahim Seyyid Hazretleri ile ailesi, kerimesinin medfun olduğu görülür. Mamafih türbenin duvarına asılmış olan, garip bir hâtıra-ı tarihîye uyandıran tahtadan mâmul kılıç türbenin yegâne zînetini teşkil eder." (Yörükoğlu, akt. Pehlivan, 2012: 33).

Araştırmamızın ana kaynaklarından olan Vilâyetnâme'de de tahta kılıç unsuru genellikle "kılıç" şeklinde anılmakla birlikte, "tahta kılıç" şekliyle de geçmektedir. Örneklerde geçen kılıçlar, az önce açıklamalarda işaret ettiğimiz mücadelecî işlevi taşımaktadır.

Vilâyetnâme'de tahta kılıcın işlevine ilişkin örnekler ve örneklerin geçtiği olaylar sırasıyla şu şekildedir:

İlk örnekte, Hoca Ahmed-i Yesevî nefes oğlu Kutbeddin Haydar'ı, Horasan'ın Müslüman halkını, kafir Bedahşan halkı ve yöneticilerinin zulmünden kurtarmak için, kılıç, tuğ ve alemle donatır:

"Müslümanlar, kâfirlerden şilayet edince Ahmed-i Yesevî oniki yaşındaki nefes oğlu Kutbeddin Hayder'i çağırdı. Bu çocuk, çok kuvvetli, gürbüz bir yiğitti. Ona **kılıç kuşatıp** tuğ ve alem verdi; başına erenlik tâcını giy, kâfire yürü dedi" (Gölpınarlı, 1995: 9).

Vilâyetnâme'de tahta kılıcın işlevinin bulunduğu diğer bir örnekte, Hacı Bektâş halifesi olacak olan Saru Saltuk'a kılıç kuşatır. Hacı Bektâş'ın Saru Saltuk'a Rûm diyarını vermesi sonucu, Saru Saltuk erenler safına geçer. Hacı Bektâş, Saru Saltuk'a yay, ok verir ve kılıç kuşatır. Yanına da Ulu Abdal ile Kiçi Abdal'ı yoldaş olarak bırakır:

"Saru Saltuk'un gözünden, bir an içinde perdeler kalktı, erlik, erenlik mertebesine erdi. Erenler şahı dedi, koyunları ne yapayım? Hünkâr, sahipleri gelinceyedek onlar, burdan ayrılmazlar, sen hemen nefes hakla bir iki deme,

bir sana kılavuzuz, seninleyiz, sıkıntıda yoldaşız. Aynı zamanda Hünkâr, Saru Saltuk'a bir yayla yedi ok verdi ve **bir kılıç kuşattı**, bir seccade sundu, Ulu Abdal, Kiçi Abdal adlı iki dervişi de yoldaş etti" (Gölpınarlı, 1995: 45).

Örneğin devam eden kısmında tahta kılıç bu sefer hem işlev hem de isim olarak yer almaktadır. Örneğin yer aldığı olay Vilâyetnâme'de şu şekilde geçmektedir:

Saru Saltuk Lâzoğlanlarından olan kâfir beyinden Kalıgra kalesini almaya çalışır. Bu sırada kaleyi korumak için birden yedi başlı bir ejderha belirir. Saru Saltuk ejderhanın yedi başına ayrı ayrı yedi ok atar. Canı yanan ejderha Saru Saltuk'u belinden kavrayarak sıkar ve Saru Saltuk o kadar güçsüz düşer ki ne yapacağını bilemez, kılıcını unuttur. Saru Saltuk'un bu zor durumu, o sırada Hızır'la sohbet eden Hacı Bektaş'a malum olur. Bunun üzerine Hızır'dan Saru Saltuk'un yardımına koşmasını ister. Saru Saltuk'un yardımına koşan Hızır, Saru Saltuk'a kılıcını hatırlatır ve Saru Saltuk kılıcıyla ejderhayı alt eder:

"Kale, Lâzoğlanlarından bir kafir beğininde. Ansızın o kalede, yedi başlı bir ejderha belirmişti. Onun korkusundan beyle halk, kaleyi bırakıp uzak bir kaleye gitmişlerdi. Saru Saltuk, doğruca o ejderhanın üstüne vardı, bir nağra attı. Ejderha nefes aldı, kuyruğunu kımıldattı, bir kükredi. Saru Saltuk, eline ok, yay aldı, yedi başına birer ok attı. Ejderha can acısından Saru Saltuk'a, belinden sarıldı, sıktı. Saru Saltuk, yanındaki **kılıcı** unutmuştu. Hızır'ı çağırdı. O sıralarda Hünkâr, "Kızılca Halvet"te oturmuş, Hızır peygamberle sohbet ediyordu. Hacı Bektaş, Saru Saltuk çağırınca, Hızır'ım dedi, Saru Saltuk'u ejderha bunalttı, kılıcını unuttu, tez imdadına yetiş, kılıcını hatırlat. Hızır, hemen kalktı, Kalıgra'ya vardı, mızrağıyla ejderhaya vurdu, mızrak, ejderhayı deldi, öte yanındaki **kılıcı** çekip başını kessene. Saru Saltuk ey Hızır'ım dedi, çağırdım erenler hakkıyçin **kılıcım** hatırımdan çıkmış, yoksa sana zahmet edip çağırılmazdım. **Tahta kılıcı** çekip ejderhanın birer birer yedi başını da kesti, Hızır'la vedalaşıp yola düştü. Hızır'ın izi, hâlâ meydandadır." (Gölpınarlı, 1995: 46)

Tahta kılıcın işlevine dair Vilâyetnâme'de yer alan son örnekte, tahta kılıç burada diğer örneklerden farklı olarak "batın kılıcı" olarak geçmektedir. Olay kaynakta şu şekildedir:

Hacı Bektâş, halifelerinden Hacım Sultan'a batın kılıcını verip "erenler meydanında cellâtlığı sana verdik." diyerek onu nasıplendirmiştir. Batın kılıcını alan Hacım Sultan, kılıcı denemek ister ve tam o sırada bir sakanın eşeğini görür. Kılıçla eşeğe vuran Hacım Sultan, eşeği ikiye böler. Hacı Bektâş bu haberi alınca, Hacım Sultan'a "kolları tutulsun" diye beddua eder ve Hacım Sultan'ın kolları tutulur. Bunun üzerine yaptığı hatayı anlayan Hacım Sultan, halifelerden yardım ister. Hacı Bektâş'tan kendisini affetmesini istemelerini söyler. Bunun üzerine Hacı Bektâş da halifelerin bu isteğini kabul eder ve Hacım Sultan'ın kolları tekrar açılır:

"Kolu Açık hacım Sultan.

Bu da ulu halifelerdendi. Hünkâr, **batın kılıcını** ona vermiş, erenler meydanında cellâtlığı sana verdik, fakat haksız iş yapma, sana ziyanımız dokunur demişti.

Hacım Sultan, **batın kılıcını** aldıktan sonra yürüdü. Tam o sırada meydan sakası, merkebiyle mutfığa su getiriyordu. Hacım, bakayım dedi, erenlerin verdiği şu **kılıcı** şu merkebe bir sırayayım. **Kılıcını** sıyırdığı gibi merkebe bir vurdu, belinden ikiye böldü. Hünkâr, bunu duyunca kolları tutulsun dedi, Hacım, çolak oldu. Halifelere baş vurdu, yalvardı, amanın dedi, yalvarım, Hünkâr'dan beni dileyin, lütfetsin, bağışlasın beni. Halifeler, ayağa kalkıp Hünkâr'a niyaz ettiler, Erenler şahı dediler. Hacım'ın eksikliğini bağışlayın, gene kolları açılsın. Hünkâr, dileklerini kabul etti, kolu açık olsun dedi. Hemen Hacım Sultan'ın kolları açıldı. Fakat verdiği nasibi geri almadı, o hizmet, gene onda kaldı" (Gölpınarlı, 1995: 81).

Bütün bu tahta kılıca ait açıklama ve örneklerden ayrı olarak, Şamanizmde, sadece "kılıç" da eski Türklerde kutsal sayılmıştır. Bu kutsallığından dolayı da kılıç nesilden nesile aktarılır ve baba ocağından uzaklaştırılmaz. Yine kılıç, eski Türklerde savaş ruhunun sembolü sayılır ve kurban törenlerini onun onuruna yapılırdı (Beydili, 2005: 311)

9. 5. AV-AVCILIK

Av ve avcılık Türklerin tarih öncesi çağlardan beri maddi-manevi hayatını bütün yönleriyle etkileyen, sosyo-ekonomik düzeyde de bu etkiyi belirgin şekilde hissettiren bir kültürdür. Türklerden önce tarih öncesi çağlarda bile Orta Asya'da ava ilgi duyulmuş, avla ilgili özel davranış şekilleri oluşmuştur. Moğolistan'da bulunan taştan yapılmış hayvan heykelleri, kaya çizimleri ve mezar taşları ava ve avcılığa verilen bu önemi destekler niteliktedir (Roux, 2012: 42).

Avla ilgili özel davranış şekillerinin en önemlisi, avcıların bol av vermesi için dağ veya orman ruhuna hikâye anlatmasıdır (Bayat, 2012: 191). Bu hikâyeler av hayvanlarının kökenine dair hikâyelerdir. Çünkü mitik düşünce sisteminde insan bir şeyin kökeni bilirse ona sahip olur. Eliade'nin de (2001: 25) belirttiği üzere, "bir nesnenin, bir hayvanın, bir bitkinin, vb.nin kökenini bilmek, onlar üzerinde sihirli bir güç edinmek demektir. (...) - Nitekim- Mutlu avcı, av hayvanının kökenini bilen avcıdır."

Av ve avcılığın geliştiği coğrafi ortam, av için yapılan eylemleri ve ritüelleri de etkileyen dağlık, ormanlık alanlardır. Coğrafi ortamın, toplulukların yaşam şartlarını etkilediği ve şekillendirdiği olgusundan hareketle, bozkır kültürünün hayvancılığına karşılık, dağ-orman kültürünün av ve avcılık faaliyeti gelişmiştir. (Bayat, 2012: 191).

Toplayıcı-avcı toplumlarda sosyo-ekonomik düzenin temel noktasını teşkil eden av ve avcılık kültüründe uyulması gereken belli başlı kurallar bulunmaktadır. Öncelikle toplayıcı toplumda, avcının dışında kalan toplumun diğer üyeleri orman ve dağ ruhlarına avcıya yardım etmesi, ona zorluk çıkarmaması için dua ederler. Şor ve Hakas toplumlarında avcılar, avda olduğu sürece topluluğun bulunduğu obada eğlenmek, şakalaşmak ve avdan konuşmak yasaktır (Bayat, 2012: 193). Ancak asıl görev ve davranışları yerine getirmesi, kurallara uyması gereken hiç şüphesiz avcıdır.

Avcılık gelenek ve kaidelerinde, avcının uyması gereken kuralların başında avcının, ava çıkacağı gece karısından ayrı yatması gelir. Bununla birlikte, avcının kimseyle konuşmaması, yapacağı işleri saklaması, loğusa kadınlara eşyalarını dokundurmaması, av etinden yedirilmemesi de avcının uyması gereken diğer önemli kurallardır. Altaylı Türklerde de avcılığa dair

uygulanması gereken kurallar vardır. Avcının ormana girerken gülmemesi, bağırması, konuşmaması bu kurallardan bazılarıdır. (Bayat, 2012: 192-193).

Avcılık gelenek ve kaidelerinde önemli bir yeri bulunan kült ise orman-dağ kültürüdür. Az önce de açıkladığımız üzere, orman-dağ kültürünün avcılık faaliyetini geliştirici özelliğinden dolayı, ava ilişkin kurallar dolaylı yoldan orman-dağ kültürünü de içine alır. Avcılık geleneğinin dağ-orman kültürüyle bu ilişkisine bağlı olarak, av sırasında ormanın bazı bölgelerine girmek ve suları kirletmek yasaktır. Yine bir başka kural ise çok sayıda hayvanın öldürülmemesi ve av hayvanının etinin paylaşılmasıdır. Hayvanın ruhu reenkarne olduğundan, düzenli av paylaşımı dağ-orman ruhunu mutlu eder. (Bayat, 2012: 194). Av hayvanının etinin paylaşılmasının başka bir sebebi ise hayvan öldürmenin sorumluluğunu ve tehlikelerini başkalarıyla paylaşma isteğidir (Roux, 2011: 229).

Avcılık geleneklerinde uyulması gereken bir başka nokta ise, avın sosyal yönü ile alakalıdır. Mitik devirde toplumların dağ-oba kültürüne bağlı olarak oluşturdukları vatan kavramı bulunmaktadır. Topluluğun mekânı olan yer kutsal kabul edilmekle birlikte, orada bulunan su, ağaç, orman, bitki, hayvan gibi her türlü canlı da o topluluk için kutsaldır. Bu düşünceden dolayı, avcılar av sırasında bir başka soyun obasına, av alanına izinsiz giremez (Bayat, 2012: 195).

Orman-dağ kültürünün avcılık kültürü ile ilişkisi ve avcının uyması gereken kural ve kaidelerin yanında, av hayvanlarının koruyucusu da avcılık kültürünün tamamlayıcı önemli bir noktasıdır.

Av hayvanlarının koruyucusu (iyesi), av hayvanlarının kontrolünü elinde tutan avcılık hamisidir. "Bu mitolojik hami, av ve vahşi hayvanların yok olmasının karşısını alır." Türk-Moğol mitolojisinde av hamisi kabul edilen bu iyenin adı "Erhiy Mergen"dir. Bu hamiye, Karaçay-Balkar Türklerinde ise "Apsatı" denir. (Bayat, 2012: 195-197).

Avcılık iyisi bağlamında, biraz önce belirttiğimiz avcılık gelenek ve kaidelerinden en önemlilerinden biri de avcılık iyisi ile alakalıdır. Av ve avcılık iyisinin hayvan şeklinde gezmesi sonucu, av ritüellerinde bazı

hayvanların kutsal sayılarak avlanması yasaklanmıştır. Bu durum avı eğlence olarak gören avcının av kurallarına uyması için bir sebep teşkil eder. Av ritüelinde bulunan av iyesinin hayvan şeklinde olması durumu, aslında doğada bulunan canlıları, av kurallarına uymayan avcılardan korumak içindir. Bu anlayışın somut bir göstergesi olarak geyik, ala geyik av kurallarını unutan avcıyı cezalandırmak ve av hayvanlarını korumak için avcının karşısına çıkmış olan koruyucu ruhtur (Bayat, 2012: 203).

Bu durumun bariz bir dönüşümünü, Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'ndeki Abdal Musa ile Gaybî Bey -henüz Kaygusuz lakabını Abdal Musa'dan almamıştır.- arasında yaşanan geyik avı örneğinde görmekteyiz.

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nin hemen başında, Gaybî Bey'in Alanya Sancak Beyinin oğlu olduğu, talimde, eğitimde, ilimde ve avcılıkta oldukça yetkin olduğu anlatılır. Hatta avcılıkta o kadar yetkindir ki, arslanın dahi korktuğu -menâkıbnâmede beher adı ile verilen- canavar, kaplan gibi yırtıcı hayvanları da avlar.

Yine bir gün adamlarıyla ava çıkan Gaybî Bey, av sırasında gördüğü bir geyiği attığı okla koltuk altından yaralar. Ok darbesinin acısıyla kaçmaya başlayan geyiği Gaybî Bey takip eder. Gaybî Bey, geyiği takip ettiği sırada Abdal Musa'nın dergâhının önünde geldiğinde, geyiğin aniden gözden kaybolduğunu görür. Bunun üzerine Gaybî Bey dergâhtan içeri girerek, dergâhta bulunan dervişlerden avını ister. Abdal Musa'nın dervişleri ise dergâhta geyiğin bulunmadığını, okla yaralı bir geyiğin dergaha girmediğini söylerler. Dervişlerle Gaybî Bey arasında geçen konuşmayı duyan Abdal Musa, dervişlere, Gaybî Bey'i yanına çağırma talebini söyler. Abdal Musa'nın isteği üzerine onun yanına giden Gaybî Bey, avını okla vurduğunu, onu buraya kadar takip ettiğini ve avını istediğini dervişlere anlattığı üzere Abdal Musa'ya da anlatır. Abdal Musa, Gaybî Bey'in anlattıklarını dinledikten sonra, ona geyiği vurduğu oku görünce tanıyıp tanıyamayacağını sorar. Gaybî Bey'in tanıyacağını söylemesi üzerine Abdal Musa kolunun altını kaldırır. Ok Abdal Musa'nın koltuk altındadır (Güzel, 1999: 90-92).

Bütün bu olaylar, Gaybî Bey'in ava çıkması, geyiği yaralaması ve Abdal Musa'nın geyik donuna girmesi, Abdal Musa'nın, en sonunda Gaybî Bey'e söylediği, aşağıda alıntıladığımız sözler, Abdal Musa'nın, bu örnekte av hayvanlarının koruyucusu olan, onları av kurallarına uymayan avcılardan koruyan ve avcılarını uyaran av iyesi olduğunu gösterir:

"Dergâh-ı lutf u ihsân, ehl-i i'tizâza hemîşe meftûhdur. Ve günâhına muterif olan dâimâ müsâb u memdûhdur. **Biz geçdük (senin) suçundan, bir dahı böyle etmeyesün, didi. Her gördüğün câna ok atmayasun, didi**" (Güzel, 1999a: 92).

Av-avcılık kültü, avcılık iyesinin dışında kullanımıyla, Vilâyetnâme'de de karşımıza çıkmaktadır. Av-avcılık kültü bağlamında, Vilâyetnâme'de Hacı Bektâş'ın babası Sultan İbrâhim, Hacı Bektaş'ın annesi olacak Hatme Hatun'u av dönüşünde uğradığı bir pınar başında görür:

"Günün birinde İbrâhî-al-Sâni, **avlanmak** için yazıya çıktı. Dönüp gelirken yolu, bir pınara uğradı. Meğerse o pınar başına kızlar, gelinler toplanmışlar, çamaşır yıkıyorlardı. Bunların arasında güzellikte eşsiz, bedelsiz güzel bir kız vardı. Sultan İbrâhîm'in gözü, bu kıza düşer düşmez, cân u gönülünden âşık oldu, sabrı, kararı, kalmadı" (Gölpınarlı, 1995: 3).

Av ve avcılığa dair saydığımız kaidelerin ve verdiğimiz örneklerin dışında avın, avlanmanın Türk kültüründe bir savaş provası, savaş taktiği olarak ayrı bir önemi vardır. Dolayısıyla bu bağlamdan hareketle avcılık-avlanma bir savaştır. Avcılık bir savaş olduğuna göre avcı ve avlanacak hayvan birbirine düşman, iki farklı uçtur. Avcılığın savaşlarla olan benzerliği, savaşta olduğu gibi avlanma sırasında da sağ kol, sol kol ve merkez şeklinde bölünmüş bir ordu sisteminin karşımıza çıkmasıdır (Bayat, 2012: 214). Yine avlanma ve savaş arasındaki paralellik "büyük imparatorluk yazıtlarında geçen savaşların ve küçük mezar kitabelerinde geçen avların betimlenişinde ortaya çıkar" (Roux, 2012: 42).

9. 6. NUR-IŞIK-AYDINLIK

Eski Türklere göre, insanlar ışık ve karanlık olmak üzere iki önemli unsurun etkisi altındadır. Işık unsuru, gökle alakalıdır. Işık gökten gelir, iyilik saçar. Yeryüzünü ısıtır. Dolayısıyla Türk anlatı dünyasında ışık öncelikle "göksel" yani "tanrısal" bir unsurdur (Kalafat, 1993: 34). Örneğin Altay Tatarları Tanrı -ki Tanrının mekânı mitik anda göktür- için "ak ajas" yani "ak ışık" derler (Eliade, 1999: 27). Hikmet Tanyu da "Tanrı" kelimesinin ilk defa Uygurcada görüldüğünü söyleyerek, "Tanrı"nın özelliklerinden bahseder. "Tanrı"nın özelliklerinden biri "gökleri yöneten, gökleri kuşatan olması" iken, diğer bir özelliği ise "bazen de herkese ışık (...) niteliğinde görünmesidir" (Tanyu, 1980: 16).

Türk mitolojisinde Tanrı'nın ve iyi ruhların katı gökyüzüdür ve gökyüzü iyiliğin, olumlu olanın, refahın, esenliğin kaynağıdır. Karanlık ise yeraltının unsurudur. Yeraltı ise Türk mitolojisinde, gökyüzünün aksine kötülük Tanrı'sı Erlik Han'ın ve kötü ruhların mekânıdır. Dolayısıyla Türk mitolojisinde bulunan bu katların ayrımı ve çatışması, bu katları temsil eden ışık ve karanlık unsurlarına da yansımıştır. Bu duruma bağlı olarak ışık-karanlık çatışması, aslında iyi-kötü çatışması olarak mitik düşüncedeki en keskin mücadelenin özünü yansıtır (Beydili, 2005: 255).

Işık tanrısal özelliğine bağlı bir şekilde dölleyici/doğurgan bir güç olarak da Türk anlatı dünyasında sıkça karşımıza çıkan bir unsurdur. Bu anlatılarda bazen genel anlamıyla ışık şeklinde karşımıza çıkarken, bazen de güneş ışığı ya da ay ışığı şeklinde karşımıza çıkar. Güneş ve ay da göksel unsurlar olduğu için Tanrı katının olumlu özelliklerini taşır. Böyle bir durumda genellikle kadınları ziyaret eder ve onları hamile bırakırlar (Roux, 2012: 80). Örneğin, "Altın-Bel Han'ın kızı, bir gün dışarı çıkmış. Tanrı onu çok beğenmiş ve güneşten hamile kalmış"tır. Yine Cengiz Han'ın atası Alan-Kova, gece çadırda yattığı sırada çadırın tepesinden ay ışığı giriyor ve kadının karını okşuyor. Ay ışığının kadının karını okşaması sonucu da Alan-Kova hamile kalıyor (Ögel, 2014b: 245-254). Oğuz Kağan destanında da Oğuz Kağan, gökten düşen ışıktan gelen bir kızla evlenir:

"Oğuz Kağan bir yerde, Tanrıya yalvarırken:

Karanlık bastı birden, bir ışık düştü gökten!
Öyle bir ışık indi, parlak aydan, güneşten!

Oğuz Kağan yürüdü, yakınına ışığın,
Oturduğunu gördü, ortasında bir kızın!" (Ögel, 2014a: 133).

Yine Oğuz Kağan'ın "Gün", "Ay" ve "Yıldız" adlı çocukları da gökten gelen mavi ışıkla dünyaya gelmiştir (Beydili, 2005: 255).

Işığın Tanrısallığına/gökselliğine bağlı doğurganlığı dışında başka karşılıkları da vardır. Örneğin Türk yaratılış mitlerinin bir versiyonunda, Tanrı'ya yarat dedikten sonra tekrar sulara gömülen varlık ışıktan bir kadın hayali olan Ak-Ana'dır (Beydili, 2005: 255).

Işık unsurunun eski Türk mitolojisinde sahip olduğu bu önem, İslâm'ın kabulünden sonra da varlığını "Nur" kavramı bağlamında dönüşüme uğrayarak devam etmiştir. İslâm dininin ana kaynağı konumunda bulunan Kur'an-ı Kerim'in Nur Suresinde geçen "Allah, göklerin ve yerin nurudur." ayeti, Allah'ın insanları karanlıktan nura kavuşturduğu vurgusu, ışık unsurunu İslâmî alanda varlığını sürdürür duruma getirmiştir (Schimmel, 2004: 33).

Kur'an tefsiri yapan âlimler, ilk dönem yorumlarında Nur Suresinde geçen "kandil" ifadesini Hz. Muhammed olarak düşünmüşlerdir. Çünkü "İlahi Nur" olarak adlandırılan Kur'an'ın mesajı onun aracılığıyla yayılmıştır. Hz. Muhammed'in görevi, bu "İlahi Nur"u yayarak, insanları cehaletin karanlığından kurtarıp "İlahi Nur"a, ışığa kavuşturmadır (Schimmel, 2004: 33).

Hz. Muhammed'e verilen bu görev, onu zaman içinde nurla çevrili ya da nur saçan bir varlık konumuna getirmiştir. Nübüvvet nuru, kendisine önceki peygamberlerden kalmıştır. Şii inancında, bu nur imamlar vasıtasıyla devam eder. Netice itibarıyla Hz. Muhammed'in doğumunu, dünyaya gelişini dile getiren anlatıların ışık ya da nurla bezenmiş olması oldukça doğal bir durumdur (Schimmel, 2004: 33).

"Nur" kavramının Hz. Muhammed ile olan bu ilişki ve dönüşümü tasavvuf felsefesinde yaratılış hadisesiyle birlikte kendine özel bir alan

açmıştır. Bu alan, tasavvuf felsefesinde, dünyanın ve varlıkların yaratılışının Hz. Muhammed'e bağlı olduğu düşüncesidir. Hz. Muhammed'in bütün kâinatın varlık sebebi olarak kabul edildiği bu düşünceye "Nûr-ı Muhammedî" adı verilmiştir. Bu düşüncede Hz. Muhammed, Allah'ın nurunun bir yansıtıcısı olarak gösterilir. Allah kendi nurundan Hz. Muhammed'in nurunu yaratmış ve ona duyduğu sevgiden dolayı da bütün varlıkları bu nurdan yaratmıştır (Güler, 2006: 67).

Nur-ışık unsuru araştırma kaynaklarımızın ikisinde de geçmektedir. Ancak nur-ışık unsurunun Vilâyetnâme'de daha fazla örneği bulunmaktadır.

Nur-ışık mitik unsuruna dair ilk örnekte, Vilâyetnâme'de Hacı Bektâş'ın annesi Hatem Hatun, rüyasında bir erkek çocuk -Hacı Bektâş-doğuracağını görür ve rüyasının uyandığında gerçekleştiğine şahit olur. Hacı Bektâş dünyaya gelir. Bu durum üzerine uyanan Hacı Bektâş'ın babası Sultan İbrahim de nur topu gibi bir oğlunun olduğunu görür:

"O gece Sultan İbrâhîm, Hâtem Hatun'a yaklaştı. Tanrı kudreti, Hâtem Hatun gebe kaldı. Müddeti tamam olunca dünyaya bir oğlan geldi ki yüzü, ayın ondördüne benziyordu. Pek sevindiler, mübarek adını "Bektaş" koydular. Bu doğum hakkında rivayet çoktur. Derler ki: Gebelik müddeti bitince Hâtem Hatun, döşesinde yatarken rüyasında, kolayca bir oğlan doğurduğunu gördü. Uyanınca baktı ki gerçekten de bir çocuk doğurmuş. Fakat ne ağrısı var, ne acısı, ne de bir damlacık kan. Sultan İbrâhîm de uyandı, **nur** topu gibi bir oğlu olduğunu gördü" (Gölpınarlı, 1995: 4).

Vilâyetnâme'de yer alan diğer nur-ışık unsuruna dair örnek şu şekilde ele alınmıştır:

Lokmân-ı Parende, Hacı Bektâş'ın babası Sultan İbrahim tarafından, Hacı Bektâş'a hoca tayin edilir. Bir gün Lokmân-ı Parende mektebe gelirken, biri Hacı Bektâş'ın sağında, biri de soluda oturan iki zat görür. Bu zatlar, Hacı Bektâş'a Kur'an öğretmektedirler. Bu zatların o kadar yüce kişiliklerdir ki, onların nuru ile mektep nurlanmıştır. Lokmân-ı Parende'nin içeri girmesiyle bu iki nurlu zat birden kaybolur. Bu duruma şahit olan Lokmân-ı Parende

şaşırır. Onun şaşkınlığını gören Hacı Bektâş, o nurlu zatın birinin Hz. Muhammed, diğèrinin ise Hz. Ali olduğunu söyler:

"Bir gün, Lokmân-ı Parende, mektebe gelince gördü ki iki er gelmiş, biri, Bektaş'ın sağında oturmada, öbürü solunda; ona Kur'an öğretiyorlar. Mektep, yüzlerinin **nuruyla nurlanmış**. Lokmân, içeriye girer girmez bunlar, kayboluverdiler. Lokmân, bu hale şaşırıp kaldı; kendi kendine acaba bunlar kimdir diyordu. Hacı Bektâş, mübarek ağzını açıp hoca dedi, biliyor musun, o iki **nurlu** zat kimler? Lokmân, ama dedi, bildir, kimlerdir? Bektaş, sağında oturan iki cihan güneşi ceddin Muhammed Mustafa idi, solunda oturan, Tanrı arslanı, inanalaraın Emîri Murtazâ Ali" (Gölpınarlı, 1995: 5).

Başka bir örnekte ele alınan nu-ışık motifi, Hacı Bektâş'ın Hz. Ali'nin sırrı olduğunu kanıtlamak için gösterdiği yeşil ben bağlamında ele alınmıştır:

"Horasan erenleri, eğer dediler, gerçekten Şâh'ın sırrıysanız onun nişanları vardır, gösterin de görelim, tasdik edelim, inanalım. Hazret-i Ali'nin bir nişanı buydu; mübarek avucunun ortasında güzel, yeşil bir ben vardı. Hazreti Hünkâr Bektâş-ı Velî, mübarek elini açıp gösterdi., baktılar ki avucunun ortasında güzelim bir yeşil ben var. Mü'minler emîri Ali'nin, mübarek alnında da güzel, yeşil bir ben vardı dediler. Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, mübarek alnının açıp gösterdi, alnında da yeşil, **nûrânî** bir ben gördüler. Hepsi de, dervîş-i dervîşân, eksiklik ettik diye özür dilediler, keramet de ancak böyle olur dediler, teslim oldular" (Gölpınarlı, 1995: 7).

Vilâyetnâme'de yer alan nur-ışık mitik unsuruna ilişkin bir diğèr örnek şu şekildedir:

Kadıncık'ın -Kadıncık Ana- gördüğü rüya bağlamında ele alınan Hacı Bektâş, Sulucakaraöyük'e gelir ve köyün mescidine yerleşir. Kadıncık'ın eşi İdris gece uyanır, sabaha kadar ibadet eder. Sabah vakti mescide gittiğinde, mescidde çerağ yanık bırakılmamasına rağmen, mescidin pencerelerinden ışıkların geldiğini görür. Bu duruma şaşırarak İdris, mescidin içine girdiğinde Hacı Bektâş'ı görür. Hacı Bektâş'ın ağzından nur çıkmakta ve başında da nurdan bir kandil yanmaktadır:

"Kadıncık, çamaşır yıkamaya gidince İdris'in anası, gelin çamaşıra gitti dedi, bari yemeği ben pişireyim. Yemeği ocağa koydu, yağ almak için yağ küpünü açtı. Bir de ne görsün? Küp ağzına kadar yağla dopdolu. Kadıncık, çamaşırı yıkayıp eve gelince gelin dedi, yağı nerden aldın da küpü doldurdun? Kadıncık, ben yağ filan almadım, yalnız çamaşır yıkarken bir derviş gelmişti, yemek istemişti. Koşup eve geldim, biraz ekmekle yağ aldım, götürdüm; olsa olsa onun düası berektiyle küp dolmuştur dedi. İdris gelince, hali anlattılar. O, bu derviş, mesciddeki derviş olsa gerek, ne yazık ki biz, onu gördüğümüz halde hizmet edemedik dedi. Yatıp uyudular. Gece yarısında İdris, belinleyip uyandı. Kalkıp elbisesini giydi, abdest aldı, sabaha kadar ibadet etti. Sabahleyin mescide gelince gördü ki pencerelerden **aydınlık** çıkıyor. Mescidde **çırağ** yakmamıştık. Bu **ışık** da nedir diye şaşırdı. Gidince Mihrabın sol köşesinde bir aziz gördü, ibadet ederken mübarek ağzından **nur** çıkmada, başının üstünde de **nurdan bir kandil** yanmada" (Gölpınarlı, 1995: 27).

Nur-ışık unsurunun mitik bağlamda Vilâyetnâme'de kullanıldığı farklı bir örnek, şu olay içinde aktarılmaktadır:

Karadeniz'de gemi işleten Kara Reis bir gün yine gemiyle yük taşırken, gemisi fırtınaya tutulur. Neredeyse batacak olan gemiyi kurtarmak için, gemidekiler bütün eşyaları atmaya başlarlar. Bununla beraber gemide bulunan buğday yükünü de boşaltmaya da niyetlenirler. Bu sırada Kara Reis denizden bir abdalın geldiğini görür. Bu kişinin gerçek bir er olduğunu anlayan Kara Reis ondan yardım diler. Bunun üzerine abdal kendisi erenlerin gönderdiğini söyleyerek, buğdayı denize dökmelerini, buğdayın karşılığının kendisine erenler tarafından verileceğini söyler. Daha sonra abdal Kara Reis'e onu erenler katına görümeğe istediğini söyleyerek elinden tutar ve denizin dibine dalarlar. Denizin dibine abdalla dalan Kara Reis, büyük bir alanı olan ve dökülen buğdayların da oraya toplandığı, dille anlatılamayacak güzelliğe sahip bir köşk görür. Köşkün içine girdiğinde ise, köşkün içini yüzlerinin nuruyla aydınlatan iki er görür. Bu iki er Hacı Bektâş ve Hızır'dır:

"Reis razı oldu. İki de denize daldılar. Denizin dibine varınca Reis gördü ki orda, öylesine yüce bir köşk yapılmış ki dille anlatılmasına imkân yok. Kasrın dışında büyük bir alan var. Dökülen buğdayın hepsi de oraya yığılmış, çeç yapılmış. Abdal köşke girdi. Köşkün içinde büyük bir sofraya çeşitli renklerde döşekler döşenmiş. Karşıda iki er oturmada. Yüzlerinin **nuru**, köşkün içini **aydınlattı**. Abdal, ileri vardı, el öptü. O iki erin biri, safa geldiniz dedi, böyle bir yerde himmete erdiniz. Kara Reis, erenler dedi, size kim derler, adınız nedir, sizi nerede bulalım. Oturan erenlerin biri, bana dedi, Hacı Bektaş Hünkâr derler, makamım Kırşehir yakınında Sulucakaraöyük'tür, istersen beni orada bulursun; bu aziz de Hızır peygamberdir. Derken Reis'e bir kese altın verdi, abdala emretti, abdal, Reisin elini aldı, gemisine çıkardı. Geminin başını Rûm ülkesine çevirdi, gemi yola düştü. Sağ-esen kurtuldu" (Gölpınarlı, 1995: 69-70).

Vilâyetnâme'de nur-ışık-aydınlık bağlamında vereceğimiz son örnekte de, diğer örneklerde olduğu üzere, nurun-ışığın merkezi Hacı Bektâş'tır. Hacı Bektâş'ın nuruna-ışığına şahit olan kişi ise müridi Molla Sadeddin'dir:

"Bir yıl Sadeddin, Kayseri'ye giderken Açuksaray köyü'ne vardı. Halk yaylaya çıkmıştı, köy ıssızdı. Konduğu evden dışarı çıktı, baktı ki ileride bir **ışık** var. Bu **ışık** da ne ki diye yaklaşınca gördü ki bir er namaz kılmada, baş ucunda da bir kandil, muallak durmada. Bu zatın, vilâyet sahibi erenlerden olduğunu anladı, ileri varıp elini öptü, dönüp geldi, arkadaşlarına haber verdi. Onlar da gittiler, fakat bulamadılar. Sadeddin, sonradan Hünkâr'ı Tuzköyü'nde gördü, aralarında yukarıdaki olay geçti, sonra bir hayli düşündü, anladı ki Hünkâr, bir yıl önce, Açuksaray'da gördüğü erdir" (Gölpınarlı, 1995: 56-57).

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde de, Kaygusuz, mürşidi Sultan Abdal Musa'nın dergâhından ayrılıp, Mısır, Bağdat, Irak, Mekke ve Medine'ye gidip, tekrar mürşidinin dergâhına, Sultan Abdal Musa'ya varınca, sevinçten gönlü coşar ve menâkıbnâmede "Min-Kelâm-ı Kaygusuz Baba

Sultan" başlığı altında verilen ve Sultan Abdal Musa'yı öven beyitleri dile getirirken, onun yüzünün "hidayet nuru (nûr-ı hidâyet)" olduğunu söyler:

"Yüzün **nûr**-ı hidâyetdür / Kime irse sa'âdetdür

Niceler kapuna kuldur / Bugün cümle Müselmâna" (Güzel, 1999a: 133)

Nur-ışık mitik unsuru, verilen açıklamalarda ve buna bağlı olarak verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, normal-sıradan insanların değil, sıradan insanlardan belli başlı üstün özellikleri yönüyle ayrılan, bu özellikleri kendilerine Yaratıcı tarafından bir lütuf olarak verilen kişilere, yani velilere aittir. Dolayısıyla bir veliden nur-ışık huzmesinin çıkması ya da yükselmesi velînin bir kerametidir.

9. 7. RÜYA

Rüyalar, insanlık tarihi boyunca bilinmeyen durumların açıklayıcısı durumunda olmuş, insana geleceğinden haber vermesi işlevini de üstlenerek, zaman zaman güven duyulan zaman zaman da korku duyup yorumlanılmasında çekinilen unsur olmuştur (Köse, 2012: 112).

Uykunun bazen "geçici ölüm" şeklinde anlaşılması ve rüyanın ruhun boş bir şekilde dolaşması ya da başka bir ruhun ziyareti şeklinde düşünülmesinden dolayı rüya motifinin şamanist inançla yakın bir bağı vardır.

Rüyanın geçmişine göz atıldığında, rüya ile ilgili eski bilgilere pek rastlanmaz. Eski tarihlerde, henüz Müslüman olmayan Türklerde ve Sinki-kiang çevresi Uygurlarında, Müslüman Türklerde olduğu gibi "tabirname" veya "rüya kitapları"nın bulunduğu dair herhangi bir belge yoktur. Ancak rüyanın çok eski dönemlerden bu yana ilgi çektiği ve yorumlanabilir olduğu Kaşgarlı Mahmut'un "rüya yorumlanabilir." ifadesinde de kendini göstermiştir. Rüya önseziye dayanır ve gelecekte haber verme işlevi taşır. Rüya, bildiğimiz anlamda rüyanın dışında, bazen yarı uyku veya uyku halinde görülen bir hayal olarak açıklanır (Roux, 2011: 93).

Rüyanın eski Türklerdeki bu yerinden sonra, İslâm'ın kabulünün ardından, İslâmî gelenek içinde rüyalar özellikleri bakımından "Rüya-i Sadıka" ve "Yanlış (Kazip) Rüyalar" olmak üzere ikiye ayrılır. "Rüya-i Sadıka" olarak adlandırılan rüyaların gerçek hayatta yaşanan olaylara en yakın rüyalar olduğuna inanılır. Allah tarafından insanlara açık bir şekilde gösterilirler. Bundan dolayı da yorumlanmaya ihtiyaçları yoktur. "Yanlış (Kazip) Rüyalar" olarak adlandırılan rüyalar ise insanın ruhunun isteklerinden ya da günlük hayatla ilgili işlerinden kaynaklanır. Bu rüya daha çok kişinin özel hayatıyla ilintilidir ve rüyalar bu türde daha çok görülür (Schimmel, akt. Karakaya, 2014: 101).

İslâm dininde, rüyanın yerini ve önemini göstermesi bakımından Kur'an-ı Kerim'in Yusuf Suresinde geçen Hz. Yusuf'a dair kıssa oldukça önemlidir. Kıssada anlatılanlara göre, Hz. Yusuf rüyasında on bir yıldızı, ayı ve güneşini kendisine secde ederken görmüştür. Bunun üzerine Hz. Yusuf rüyasını babasına anlatmış ve babası da Hz. Yusuf'u, gördüğü rüyayı kardeşlerine anlatmaması için uyarmıştır. Bu uyarının sebebi babasının, Hz. Yusuf'a da, Hz. İbrahim ve Hz. İshak gibi peygamberlik görevi verileceğini anlamasındandır.³²

İslâm inanç dünyasında ve geleneğinde de yer edinen rüya motifi, Türk toplumunun inanç ve anlatılarında da önemli bir yer edinmiştir. Türk halk anlatılarında yer alan rüya motifi "gelecekte haber vermek, fetihleri müjdelemek, tehlikelere karşı uyararak, din değiştirmek, rehberlik etmek, emir ve istekleri iletmek, yaraları sağaltmak" gibi işlevlerle öne çıkar (Çelepi, 2010: 263).

³² Yusuf Suresi, 4. Ayet: "Bir gün Yusuf, babasına demişti ki: "Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşini ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm." 5. Ayet: "Babası, "Yavrucuğum" dedi, "Rüyayı sakın kardeşlerine anlatma, sonra sana tuzak kururlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır." 6. Ayet: "Anlaşılan böylece rabbin seni seçecek, sana rüyada görülenlerin yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrahim ve İshak'a nimetini tamamladığı gibi sana ve Ya'küb soyuna da nimetini tamamlayacaktır. Kuşkusuz rabbin çok iyi bilendir, hikmet sahibidir."

Araştırmamızın ana kaynaklarından olan Vilâyetnâme'de de rüya motifi, gelecekte haber verme, rehberlik etme ve emir ve istekleri iletme işlevleriyle ön plana çıkmaktadır.

Vilâyetnâme'de rüya motifinin geçtiği ilk örnekte, motif "gelecekte haber verme" işleviyle yer almaktadır Olay eser de şu şekilde aktarılmıştır:

Hacı Bektâş'ın annesi Hâtem Hatun bir erkek çocuk -Hacı Bektâş- doğuracağını rüyasında görür. Burada rüya, "gelecekte haber verme" işleviyle yer alır:

"O gece Sultan İbrâhîm, hâtem Hatun'a yaklaştı. Tanrı kudreti, Hâtem Hatun gebe kaldı. Müddeti tamam olunca dünyaya bir oğlan geldi ki yüzü, ayın ondördüne benziyordu. Pek sevindiler, mübarek adını "Bektaş" koydular. Bu doğum hakkında rivayet çoktur. Derler ki: Gebelik müddeti bitince Hâtem Hatun, döşeğinde yatarken **rüyasında, kolayca bir oğlan doğurduğunu gördü**. Uyanınca baktı ki gerçekten de bir çocuk doğurmuş" (Gölpınarlı, 1995: 4).

Vilâyetnâme'de geçen bir başka örnekte de, yine rüya motifinin ön plana çıkan işlevi "gelecekte haber verme"dir.

Yunus Mukri adlı bilgin kişinin oğlu İdris'in eşi Kadıncık - Kadıncık Ana - gördüğü rüyadan birden uyanır. Rüyasında Hacı Bektâş'ın Sulucakaraöyük'e geleceğini görmüştür:

"Bir gece, Kadıncık, belinleyip uykusundan uyandı. İdris, sebebini sorunca Kadıncık, **acayip bir rüya gördüm** dedi, sen, bilgin kişisin, bir sor bakalım. İdris, ne rüya gördün deyince Kadıncık anlatmaya başladı:

- Ondört gecelik dulûnay, eteğimden koynuma girdi. Yakamdan çıkmak istedi, yakamı tuttum. Yenimden çıkmak istedi, yenimi tuttum. Bu sefer, eteğimden çıkmak istedi, oturdum, yere kapandım, derken belinleyip uyandım.

İdris, Kadıncık dedi, Güneş peygamberdir. Ar eren. Senden bir çocuk dünyaya gelecek, erenlerden olacak. O vakte kadar da Kadıncık'ın çocuğu olmamıştı.

Bu rüya üstüne bir hayli zaman geçti. Birgün Kadıncık, bazı kadınlarla beraber çamaşır yıkamaya, kaynak başına gitmişti. İleriden Hacı Bektaş, belirip çıka geldi. Başında kızıl tâc, elinde Arabistan kerrakesi vardı. Çamaşır yıkayan kadınlara, bacılar dedi, karnımız aç, tanrı rızası için yiyecek bir şeyiniz varsa verseniz. Kadınlar, derviş dediler, burda yemek ne gezer ki sana verelim. Kadıncık, hemen kalkıp koştu, evine vardı, bir parça ekmeğin içine yağ koydu, getirip Hünkâr'a verdi. Hacı Bektaş, artsın eksilmesin, taşsın dökülmesin dedi. Ordan kalkıp doğruca Sulucakaraöyük mescidine vardı, mescide girip oturdu. O vakitten bu ane değin o mescidin damını, duvarını yenilemediler, öylece durur.

Akşam oldu, köylüler, mescide gelip namaz kıldılar, dağıldılar. Yatsı vakti, gene geldiler, namazlarını kılıp evlerine gittiler. Hiçbir Tanrı kulu, Hünkâr'a, kimsin, nesin, demedi.

Kadıncık, çamaşır yıkamaya gidince İdris'in anası, gelin çamaşıra gitti dedi, bari yemeği ben pişireyim. Yemeği ocağa koydu, yağ almak için yağ küpünü açtı. Bir de ne görsün? Küp ağzına kadar yağla dopdolu. Kadıncık, çamaşırını yıkayıp eve gelince gelin dedi, yağı nerden aldın da küpü doldurdun? Kadıncık, ben yağ filan almadım, yalnız çamaşır yıkarken bir derviş gelmişti, yemek istemişti. Koşup eve geldim, biraz ekmekle yağ aldım, götürdüm; olsa olsa onun düası bereketiyle küp dolmuştur dedi. İdris gelince, hali anlattılar. O, bu derviş, mesciddeki derviş olsa gerek, ne yazık ki biz, onu gördüğümüz halde hizmet edemedik dedi. Yatıp uyudular. Gece yarısında İdris, belinleyip uyandı. Kalkıp elbisesini giydi, abdest aldı, sabaha kadar ibadet etti. Sabahleyin mescide gelince gördü ki pencerelerden aydınlık çıkıyor. Mescidde çırağ yakmamıştık. Bu ışık da nedir diye şaşırıldı. Gidince Mihrabın sol köşesinde bir aziz gördü, ibadet ederken mübarek ağzından nur çıkmada, başının üstünde de nurdan bir kandil yanmada.

İdris bunu görünce koşup eve geldi, Kadıncık da abdest alıyordu. İdris, Kadıncık dedi, o **gördüğün düş, zuhur etti:** o er, mescide gelen dervişten başkası değil. Sonra gördüğün anlattı. Kadıncık, şükür secdesine kapandı" (Gölpınarlı, 1995: 26-27).

Vilâyetnâme'de rüya motifi ile ilgili yer alan diğerk bir örnekte, çırak adlı bir adam Hacı Bektâş'ı görmeye niyetlenir. Yola çıkar. Yola çıkarken Hacı Bektâş'a götürmek üzere bir yük elma alır. Yolculuk esnasında Armutlu deneni yerde dinlenmek için durur ve uykuya dalar. Uyandığında bakar ki elmalar yok olmuş. Bunun üzerine üzölen Çoban tekrar uykuya dalar ve rüyasında Hacı Bektâş'ı görür. Hacı Bektâş, Çoban'a elmaları kendisinin aldığıını söyler. Bu örnekte ise rüya motifi, "rehberlik etme ile emir ve istekleri iletme" işlevleriyle birlikte geçmektedir:

"Kal'acuk civarında, Çoban adlı bir adam vardı. Hünkâr'ı ziyaret edip himmetini almayı kurdu. Bir yük elma alıp yola düştü. Kızılırmak'ın öte yanında, Armutlu deneni bir yere geldi. Orda yükünü indirip atını otlamıya saldı. O sıralarda şu elmaları taze taze, o gerçek ere ulaştırabilseydim diye düşünceye daldı. Derken uyku bastırdı, yatıp biraz uyudu. Uyanınca baktı ki elmalar, yüküyle kaybolmuş. Acaba dedi, ben uyurken bu elmaları kim aldı? Dertlendi, elemlendi. Bu sırada gene uykusu geldi., dönüp gideyim derken uyuyakaldı. **Düşünde** Hünkâr'ı gördü. Hünkâr, Çırak'ım dedi, zahmet olmasın diye elmaları biz aldık. Hadi sen de kalk, ziyaretimize gel" (Gölpınarlı, 1995: 53).

Rüya motifine ilişkin son örnekte, Vilâyetnâme'de geçen olayda Sultan Alâeddin'in annesi Hacı Bektâş'ın rüyasında, Battal Gazi'nin mezarını bulmak için ona rehberlik yapmıştır. Dolayısıyla bu son örnekte rüya motifi "rehberlik etme" işleviyle ön plana çıkmıştır:

Hacı Bektâş, Battal Gazi'nin mezarını ziyaret etmek ister. Battal Gazi'nin mezarının yeri ise Sultan Alâeddin'in annesinin rüyasında görmesiyle bulunmuştur. Hacı Bektâş da Battal Gazi'nin mezarını ziyaret etmeye niyetlenince, mezarın Battal Gazi'ye ait olup olmadığı konusunda şüphesi olanların da şüphesi kalmamıştır:

"Hacı Bektaş, Seyyid Gazi'nin mezarını ziyarete niyet etti. Seyyid Gazi'nin mezarı, bir vakitler belirsizdi. Sonradan Sultan Alâeddin'in anası, **rüyasında gördü**. Gördüğü yere büyük bir türbe yaptırdı, bu suretle mamur oldu. Hünkâr, yalnızca Sulucakaraöyük'ten yola çıktı. Yapılan türbenin,

Seyyid Gazi'nin mezarı üstüne yapılıp yapılmadığı hakkında şüphe edenlerin, artık şüphesi kalmadı" (Gölpınarlı, 1995: 70).

9. 8. TENASÜH (REENKARNASYON-RUH GÖÇÜ)

İnsanlığın en eski devirlerinden itibaren var olan bu inanç, en genel tanımıyla bir ruhun başka bir bedene geçerek varlığını devam ettirmesi demektir. İnsanı beden ve ruh şeklinde ayırarak, asıl varlığı ruha atfeden bir anlayıştan temellenen tenasüh inancının³³ temeli Hindistan'da ortaya çıkan Hinduizm-Budizm dininin "Karma" felsefesinde görülür. Bu "Karma" felsefesine göre ruh, Nirvana'ya ulaşmak amacıyla bir tenasüh döngüsü içinde sürekli bir bedenden farklı diğer bir bedene geçmektedir. Hinduizm-Budizm'de tenasüh, Sanskritçede "doğum, ölüm ve yeniden doğum" döngüselliğini taşıyan "samsara" ile karşılanmaktadır. "Samsara" yeniden doğuş, dünyaya tekrar gelme anlamlarına gelir. İnsanın ruhu bu döngüsel anlamlardan kurtularak en sonunda aydınlığa -Nirvana'ya- ulaşır (Ünverdi, 2003: 82).

Tenasüh inancı, Osmanlı Türkçesinde "tecessüm-ü mükerrer, tecessüd-ü mükerrer, tevellüd-ü cedîd, tekevün-ü cedîd" gibi kavramlarla karşılanmış, günümüzde ise "yeniden doğuş, tekrar doğuş, ruh sıçraması, ruh göçü" kavramları kullanılır olmuştur. Kökü Arapça "neseha"dan gelen tenasüh kelimesi, (Ünverdi, 2003: 79-84) aslında genellikle birlikte anıldığı reenkarnasyon kavramıyla farklılık gösteren bir yapıya sahiptir. Tenasüh ile reenkarnasyon arasındaki farklılık çeşitli olmasına rağmen, temelde iki noktaya dayanır:

a) Tenasüh, sadece ruhun bir insan bedeninden ayrıldıktan sonra, yani fiziki bir ölüm gerçekleşikten sonra, yeniden başka bir insan bedenine gireceği inancı değildir. Bu bakımdan tenasühün farklı işlev ve çeşitlerini içeren kavramlar mevcuttur. Bu kavramlardan "nesh" ruhun insan bedeninden

³³ Yusuf Ziya YÖRÜKÂN (2014: 120), Şehristânî'den "Hiçbir din yoktur ki, onda tenasühün kökleşmiş bir mazisi olmasın" alıntısını yaptıktan sonra, tenasüh inancında "Hint tenasühü"nü inanca ve itikad yönünden en katısı olduğunu belirtir. Hindistan temelli bu anlayışın kökenleri hakkında bilgi veren YÖRÜKÂN, anlayışın kökeni olarak, eşyaların varlığını göklerin devretmesine bağlayan Hintlilerin, göklerin bu devr-i daimine bağlı şekilde, ilk devrede var olan eşyanın ikinci devrede de var olacağı inancını gösterir.

ayrılıp bir başka insan bedenine geçmesi durumunu; "mesh" ruhun hayvan bedenine geçmesi durumunu; "resh" ruhun bir bitkiye geçmesi durumunu; "fesh" ise ruhun cansız bir bitkiye geçmesi durumunu karşılar. Reenkarnasyon ise sadece, ruhun insan bedeninden ayrıldıktan sonra yine tekrar başka bir insan bedenine geçmesini ifade eder. Tenasühte olduğu gibi, ruh insan bedeninden çıktıktan sonra, insan bedeni dışındaki farklı varlıkların bedenine geçmez (Ünverdi, 2003: 85).

b) Tenasüh inancında, reenkarnasyonda olduğu gibi, ruhun ilerlemesi/olgunlaşması/tekâmülü gibi bir inanç yoktur. Tenasüh inancında ruh, dünyaya ceza ya da mükâfat için tekrar tekrar gönderilir. Cezalandırma amacıyla, bir ruhun dünyaya tekrar bir insan olarak gelmesi, tenasüh inancında sıkça karşımıza çıkar. Reenkarnasyonda ise ruhun sürekli ilerlemesi/olgunlaşması/tekâmülü söz konusudur. Reenkarnasyonda, tenasühte olduğu gibi cezalandırma amacıyla geriye dönüş söz konusu değildir. Ruhun ilerlemesi, geçireceği evrimlere bağlıdır. Ruh bir evrimi tamamladıktan sonra, o evrimden geriye dönmez, ancak bir evrimi tamamlayamadan da bir sonraki evrime geçemez. Dolayısıyla reenkarnasyon bir anlamda "ruhsal evrim"dir (Bulgen, 2005: 49; Ünverdi, 2003: 85-86).

Her iki kavram arasında, az önce söylediğimiz iki temel fark ve bu farklılara dayalı çeşitli detaylar bulunsa da, Ünverdi'nin (2003: 87) belirttiği üzere, aslında tenasüh ve reenkarnasyon "ruh göçünü" merkeze adıkları için özde aynı anlayışlardır. Ve "ruh göçü"nü karşılığı olarak en çok kullanılan kavram tenasühtür.

Hinduzim-Budizm temelli olan tenasüh inancı, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'te şiddetle reddedilmiştir. Ancak İslâm kültür ve tarihinde görülen Ehl-i Hak (Aliilâhîlik) mezhebi, Yezidîlik, Nusayrîlik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık gibi heterodoks karakterli anlayış ve öğretilerde tenasüh inancı görülmekte ve geniş çapta yer almaktadır (Ocak, 2013: 184).

Ocak (2013: 188-191) menâkıbnâmelerde geçen -özellikle Bektaşî menâkıbnâmeleri- tenasühle ilgili menkıbelerden hareketle tenasüh inancının çeşitlerini üç başlıkta ele almıştır:

a) Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygambelerin bedenleri farklı, ancak ruhlarının aynı olduğu, yani bütün peygamberlerin aslında tek ruhunun olduğu tenasüh inancı.

b) Hz. Ali'nin ruhunun Bektaşiler tarafından kutsallık atfedilen bütün velilerin bedenine geçmesi ki, bunların başında da Hacı Bektâş-ı Velî'nin geldiği tenasüh inancı.

c) Büyük bir velinin ruhunun fiziki ölüm gerçekleştikten sonra, başka bir büyük velide beden bulduğu tenasüh inancı.

Bütün bu açıklamalara bakıldığında tenasüh inancı ile ilgili örnekler, çalışmamızın ana kaynakları olan Kaygusuz Abdal Menâkıbnâme'si ile Vilâyetnâme'de bulunmaktadır.

İlk olarak vereceğimiz, Kaygusuz Abdal Menâkıbnâme'sinde geçen tenasüh örneği, Ocak'ın tenasüh inancı ile ilgili verdiği, Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygambelerin ruhlarının aynı olduğu düşüncesiyle yer almaktadır.

Menâkıbnâme'de "Gevher-nâme-i Baba Kaygusuz Sultân" adıyla yer alan mesnevi evrenin yaratılışını, Türk mitolojisinde yer alan yaratılış mitinin, tasavvufî formatı olan "Nur-ı Muhammedî" çerçevesinde işlerken, yaratılışın sebebi olan Hz. Muhammed'in nurunun -gevher, güher-, yeryüzüne inerken "Âdem tonın ihtiyâr" ettiğini, yani Hz. Adem suretinde indiğini söyler:

"Ol güherün bir adı Mahmûd idi

Baht içinde tâli-i mesûd idi

Ol güher Âdem tonın ihtiyâr

Eyleyüben hem adem kıldı karar

Âdem'i gevhere sadef eyledi

Yani bu mülke müşerref eyledi" (Güzel, 1999a: 120)

Vilâyetnâme'de yer alan tenasüh örneği ise, Ocak'ın tenasüh inancı ile ilgili verdiği, Hz. Ali'nin ruhunun Hacı Bektâş'ın bedenine geçtiği şekliyle görülmektedir.

Hacı Bektâş'ın şeyhi Lokmân-ı Parende hacdan dönmüştür. Horasan erenleri de Lokmân-ı Parende'ye hac kutlaması amacıyla gelmişlerdir.

Geldikleri sırada Lokmân-ı Parende'nin mektebinin ortasında bir pınarın aktığını görürler. Horasan erenleri daha önce buraya geldiklerinde böyle bir pınar görmediklerini söylerler. Bunun üzerine Lokmân-ı Parende, bunun Hacı Bektâş'ın kerameti olduğunu söyler. Horasan erenleri Hacı Bektâş'ı görünce, onun daha çocuk olduğunu görerek nasıl hacı olduğunu ve bu kerametleri nasıl gösterdiklerini sorarlar. Lokmân-ı Parende'de de hacdayken Hacı Bektâş'ın yanına gelip namaz kıldığını, namazı bittikten sonra da kaybolduğu söyler. Horasan erenlerinin bu soruları üzerine Hacı Bektâş da cevap olarak kendisinin Hz. Ali'nin sırrı olduğunu söyler:

"Hacı Bektaş Hünkâr, mübarek ağzını açıp ben dedi, Kevser sâkisi, âlemlerin rabbi Tanrının arslanı, vilâyet padişahı, mü'minler emîri **Hazreti Ali'nin sırrıym.** Bizim aslımız, neslimiz odur, bu çeşit kerametler, bize mirastır. Bizden bunun gibi kerametlerin zuhuruna şaşılmaz, çünkü Tanrı nasibidir bu" (Gölpınarlı, 1995: 7).

Hacı Bektâş'ın bu cevabı üzerine erenler ondan Hz. Ali'nin sırrı olduğuna dair işaret isterler. Hz. Ali'nin işaretleri ise avucunun içinde ve alnının ortasında yeşil bir ben bulunmasıdır. Hacı Bektâş da erenlerin bu talebi üzerine avucunu ve alnını açıp Hz. Ali'nin sırrı olduğuna işaret eden benleri göstererek, erenlerin kendisine tabii olmasını sağlar:

"Horasan erenleri, eğer dediler, gerçekten Şâh'ın sırrıysanız onun nişanları vardır, gösterin de görelim, tasdik edelim, inanalım. Hazret-i Ali'nin bir nişanı buydu; mübarek avucunun ortasında güzel, **yeşil bir ben vardı.** Hazreti Hünkâr Bektâş-ı Velî, mübarek elini açıp gösterdi, baktılar ki avucunun ortasında **güzelim bir yeşil ben** var. Mü'minler emîri Ali'nin, mübarek alnında da güzel, **yeşil bir ben vardı** dediler. Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, mübarek alnının açıp gösterdi, alnında da **yeşil, nûrânî bir ben** gördüler. Hepsi de, dervîş-i dervîşân, eksiklik ettik diye özür dilediler, keramet de ancak böyle olur dediler, teslim oldular" (Gölpınarlı, 1995: 7).

SONUÇ

Toplumsal varoluşun temel dinamikleri olan mitler, tarihsel süreç içinde bir toplumu kimliğiyle birlikte ayakta tutan temel yapılardır. Toplumların tarihî zamandan önceki devirde zihinsel bir ürün olarak ortaya koyduğu, evreni anlamaya/anlamlandırmaya yönelik ilk bilgi ve eylemleri karşılayan mitler, bir anlamda toplumların ortaya koyduğu "ilkler" olmasından dolayı aynı zamanda "ilk eğitim", "ilk bilim", "ilk psikoloji", "ilk sanat", "ilk inanç" da olarak değerlendirilebilir.

"İlk inanç" konusu mitin temel yapısına ilişkin bir noktadır. Modern insana göre mit, bir hurafeler, safsatalar bütünüdür oluştururken, aslen mit "kutsal bir hikâyeyi", "gerçek bir öyküyü" aktarır. İşte mite dair ortaya konan onun "gerçek bir öykü" olması yapısının ve kökeninin kutsala dayanmasından ileri gelmektedir. Zira mit çalışmamızın "Mit/Mitoloji Nedir?" başlığı altında değindiğimiz gibi mit, bir iman unsurudur. Bundan dolayı her ne kadar mit, tarihî süreç içinde bir toplumun kimliğini koruyarak varlığını devam ettirmesini sağlasa da bu mitin varlığının tarih içinde sürmesi ona olan inançtan/imandan gelir.

Çalışmamızın birinci bölümünü oluşturan "Menâkıbnâme Ve Türk Edebiyatında Yer Alan Menâkıbnâmeler" başlığı altında menkıbe ve menâkıbnâme geleneğinin oluşumundaki kökenlere değinmeye çalıştık. Çeşitli alt başlıklar halinde incelemeye çalıştığımız bu bölümde menkıbe ve menâkıbnâme geleneğinin temel dayanağının velî kimliği olduğunu gördük. Gerçekte yaşamış bir şahıs olan ve ileriki zamanlarda velî mertebesine erişecek olan bu şahsın varlığı, bu zamana kadar bu bölümün başlığı benzeri tüm çalışmalar için temel teşkil etmiştir. Zira velî olacak ya da olan şahsın varlığından söz edilemezse onun adına söylenen ve kaleme alınan menkıbeler de oluşamaz. Bu bölümde vardığımız bir diğer önemli sonuç ise velî kimliğinin dolayısıyla menkıbelerin de oluşmasında sözlü kültür bilincinin etkisidir. Çünkü sözlü kültürün zihin yapısı, toplumsal değer ve kuralları kendi bünyesinde taşıyan kişileri zaman ilerledikçe daha da büyütür ve o

kişiyi kendisinde bulunmayan olağanüstü vasıflar yükler. Netice olarak velî kimliğine erişecek olan şahıs tarihî zamanın "akılcı/gerçekçi" zihin yapısının değil, sözlü kültürün "metafiziksel/olağanüstü" zihin yapısının ürünüdür. Bu durumun doğurduğu bir netice olarak da günümüz insanın ürettiği olağanüstü kişi ve olayların mantığını anlamadaki kolaylıktır.

Çalışmamızın "Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin Tarihsel Kişilikleri" başlığını taşıyan bölümde Kaygusuz Abdal ile Hacı Bektâş-ı Velî'nin tarihî kişilikleri üzerinde durmaya çalıştık. Bu bölümü oluştururken yararlandığımız kaynaklar çerçevesinde ulaştığımız en önemli sonuç, bölüm başlığında adı geçen her iki şahsın da toplumsal hafızada yer aldığı şekliyle, tarihî kaynakların bu şahıslar hakkında verdiği bilgilerin birbirinden oldukça farklı olmasıdır. Özellikle Hacı Bektâş'ın "tasavvuf âlimi, din adamı" şekliyle toplumsal hafızada yer edinen "dindar" varlığı, tarihî kaynakların verdiği ve menâkıbnâmede yer alan parçaların da desteklediği ölçüde Hacı Bektâş'ın gerçek kişiliğiyle uyuşmamaktadır. Bununla birlikte Kaygusuz Abdal'la Hacı Bektâş'ın "Kalenderî" kimliğine ayrıca dikkat çekmek de yerinde olacaktır. Her ne kadar Kalenderî kimliği toplum nezdinde olumlu bir imaj uyandırmasa da bu durum Kaygusuz Abdal ile Hacı Bektâş'ın, yapılan araştırmalar çerçevesinde gerçek kişiliklerini değiştirecek bir etkide bulunmaz.

Çalışmamızın temelini teşkil eden ilk bölümü "Mit/Mitoloji Nedir?" başlığı altında inceledik. Bu bölümün çalışmamıza birinci derecede temel oluşturmasının sebebi, mitin/mitolojinin aynı zamanda bir zihin yapısı, bir sistem ortaya koymasından ileri gelmektedir. Çünkü mitem söz edilemediği sürece ne bir yaratımdan ne de bir eylemden söz edilebilir. Mitin en önemli özelliği "ilk" olmasıdır. Mitin "ilk" olma özelliği şu an insanoğlunun her eylem ve bilgisinin o "ilk"ın devamı olduğu sonucuna götürür ki, bu da mitin temel bir özelliği olan "yaratılışın tekrarı"nı doğurur. Bu bağlamda bir döngüsellik barındıran mit/mitoloji konusunda ulaştığımız belli başlı önemli sonuçlar şunlardır:

a) Mit, tarihin karşısındadır. Çünkü mitik devirde şimdiki haliyle "geçmiş-şimdi-gelecek" zaman boyutları bulunmaz. Mitik devrin zaman kavramı "yekpâre geniş bir andır."

b) Mit, her ne kadar toplumsal kimliğin temellerini tarihsel zamandan önceki bir anda atsa da evrensel ilkeler sunar. Mitin bu evrenselliğinin kaynağı ilâhi/Tanrısalıdır. Bu noktada mitin yapısı bir nevi dinin yapısıyla örtüşür.

c) Mitik bilinci/zihni yapılandıran sözdür. Çünkü sözlü kültür devrinde -ki mitik devre karşılık gelmektedir.- insan zihninin oluşturduğu anlatı ve eylemler, tarihî zamanın "gerçekçi" yapısının karşısında yer alır. Bu durum sözlü kültürün kalıpsal yapısıyla beraber toplumsal hafızada yer edinerek varlığını sürdürür. Zira kalıpsal düşünce yapısı sözlü kültür insanının bütün düşünce ve anlatım şekline hakimdir. Bu kalıpsal düşünce yapısı sözlü kültürün zihin yapısına temel olarak iyi, güzel ve olumluyu hatırlamaya; kötü, olumsuz ve çirkini silmeye yöneliktir. Bundan dolayı da sözlü kültür ürünü iyi olan her şey yüceltilerek anılır.

Sözün mitik bilinci yapılandıran bu durumun karşısında tarihin de başlangıcı sayılan yazı, bilinci biçimlendirmede ikinci önemli unsurdur. Yazıya bağlı olarak dönüşüme uğrayan bilinç artık daha gerçekçi ve daha soyut düşünmeye meyilli hale gelmiştir. Bu durumun neticesinde yazı insan bilincinde insanın kalıplara bağlı düşünce üretmesini ve devam ettirmesini sonlandırarak ona bir "ben" sağlamıştır. İlerleyen süreçlerde "anlatım zamanla "aşırı" kişiliklerden kopmuş, matbaanın icadından üç asır sonra, normal insan yaşamının konu alındığı roman boyutlarına inmiştir" (Ong, 2012: 89).

Çalışmamızın temelini teşkil eden ikinci bölümü "Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi İle Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâmesinde Yer Alan Mitolojik Unsurlar" başlığı altında ele aldık. İncelediğimiz iki kaynak her ne kadar mitik dönem ürünü olmasa da içinde geçen mitik unsurlardan özellikle "Nur-Işık-Aydınlık, Rüya, Kırklar, Yaratılış, Hızır, Don Değiştirme, Tenasüh" mitik unsurların oldukça canlı bir şekilde varlıklarını sürdürdüklerini tespit ettik. Bu bölümde ikinci önemli tespitimiz ise her iki kaynakta da geçen bazı mitik unsurların dinî metinlerde

geçen ifadelerle benzerlik göstermesi ya da dinî metinlerde geçen ifadelerin mitik bu unsurlara dair bir nevî cevap niteliğinde düzeltmeler getirmesidir. Bu durum mitik unsurların, ilâhi/Tanrısal bir kökene dayanan mitin yapısından ortaya çıkmasına bağlıdır.

Sonuç olarak incelediğimiz Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi ile Vilâyetnâme mitik devir ürünü eserler değillerdir. Her iki kaynak da yazılı kültür devrinde ortaya çıkmış, kaleme alınmış menâkıbnâmelerdir. Bununla birlikte mitin dinamik ve dönüşüme uğrayan yapısına bağlı olarak, ilk üretim ve bilgi olan mitler -özellikle bu eserlerin sözlü kültür devrinin bilinç yapısıyla kaleme alındığı düşünülürse- varlıklarını bu eserler içinde yer yer ilk canlılığını hissettirecek şekilde devam ettirmişlerdir. Her ne kadar bu eserler içinde mitik unsurlar sık sık geçse de, her iki menâkıbnâme, özellikle Vilâyetnâme Alevî-Bektaşî çevrelerinde oldukça önem atfedilen ve okunan, kutsal sayılan bir kitaplardır. Dolayısıyla her ne kadar içinde mitik ya da olağanüstü unsurların çok olduğu belli olmuş olsa da inanç/iman noktası bu eserlere olan güveni sarsmamış ve bu çevrelerde eserlere olan bağlılığı devam ettirmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, (1932). *Kaygusuz Vize'li Alâeddin*, İstanbul: Remzi Kitaphanesi.
- Ahmed Eflakî (1973). *Ariflerin Menkıbeleri - I Cilt*, hzl: Prof. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- AKALIN, Ş. H. vd. (2011). *Türk Dil Kurumu-Türkçe Sözlük*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu - Türk Dil Kurumu.
- AKSOY, T. (2007). *Mitoslarda Yaratılış Motifleri*, Selçuk Üniversitesi, Konya: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ALGÜL, R. (1996). *Aleviliğin Sosyal Mücadeledeki Yeri*, İstanbul: Pencere Yayınları.
- ALTINTAŞ, H. (1986). *Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ARMSTRONG, K. (2006). *Mitlerin Kısa Tarihi*, (D. Şendil çev.). İstanbul: Merkez Kitapçılık.
- ARSLAN, M. (2011). Kültürel Hafıza ve Zamansallık Bağlamında Türk Mitolojisi, *Türk Yurdu Dergisi*, Sayı.292, 57-65.
- ASSMANN, J. (2015). *Kültürel Bellek - Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, (A. Tekin çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Âşıkpaşazâde (2003). *Osmanoğulları'nın Tarihi*, hzl: YAVUZ, K. ve SARAÇ, M. A. Y., İstanbul: K Kitaplığı.
- AYVAZOĞLU, B. (2013). *Aşk Estetiği*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- BATUK, C. (2006). *Mitoloji ve Tarihsellik - Hristiyanlığın Aslı Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- BATUK, C. (2009). Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar, *Milel ve Nihal - İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Sayı.1, 27-53.
- BAYAT, F. (2010). *Mitolojiye Giriş*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BAYAT, F. (2011). *Türk Mitolojik Sistemi 1 - Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- BAYAT, F. (2012). *Türk Mitolojik Sistemi 2 - Kutsal Dişi, Mitolojik Ana Umay Paradigmasında İkel Mitolojik Kategoriler, İyeler ve Demonoloji*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BEYDİLİ, C. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, (E. Ercan çev.). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- BOLAY, S. H. (1995). *Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BORATAV, P. N. (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- BORATAV, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi - Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- BOZTEMİR, E. (2013). *Alevi Bektaşi Şiirinde Mitolojik Ögeler (20. yy. Örneği)*, Fatih Üniversitesi, İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- BULĞEN, M. (2005). *Reenkarnasyon İle İlişkilendirilen Ayetlerin Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi, İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- CASSIRER, E. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi II - Mitik Düşünme*, (M. Köktürk çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- CAMPELL, J. (1993). *Doğu Mitolojisi - Tanrının Maskeleri*, (K. Emiroğlu çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- COHEN, P. S. (2010). Mit Kuramları, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar - 2*, (2. Baskı) içinde (161-172). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- ÇAĞLAR, B. (2008). *Türk Mitolojisinde Dört Unsur Ve Simgeleri Üzerine Bir İnceleme*, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÇELEPİ, M. S. (2010). Dânişmend-nâme'de Rüyaların İşlevleri, *Turkish Studies-International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5(1), 264-280.
- ÇETİN, H. (2012). Gerçekten Efsaneye Hacı Bektaş-ı Velî Portreleri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı.23, 114-125.
- ÇETİN, İ. (2002). Türk Mitinde Kut İyesi Kızdır ve Medeniyet Değişikliğinde Kızdır'dan Hızır'a Geçiş, *Millî Folklor*, Sayı.54, 30-34.

- ÇETİNKAYA, B. A. (1999). Bir Anadolu Ereni Hacı Bektaş-ı Veli: Hayatı, Eserleri ve İnsan Anlayışı, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.3, 345-356.
- ÇORUHLU, Y. (2012). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- DEVELLİOĞLU, F. (2012). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat (Eski ve Yeni Harflerle)*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- DUMAN, M. (2012). Bozkurttan Hızır'a Türk Halk Anlatmalarında Kılavuz, *Millî Folklor*, Sayı.96, 190-201.
- ELİADE, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*, (Ü. Altuğ çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- ELİADE, M. (1992). *İmgeler Simgeler*, (M. A. Kılıçbay çev.). Ankara: Gece Yayınları.
- ELİADE, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*, (S. Rifat çev.). İstanbul: Om Yayınevi.
- ELİADE, M. (1999). *Şamanizm- İlk Esrime Teknikleri*, (İ. Birkan çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- ELİADE, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt 1 - Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, (A. Berktaş çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ESİN, E. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- FIĞLALI, E. R. (1996). *Türkiye'de Alevilik – Bektaşilik*, Ankara: Selçuk Yayınları.
- GASTER, T. H. (2009). Mit ve Hikâye, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar - 3*, (1. Baskı) içinde (142-165). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- GÖKALP, H. (2005). Ahi Evran-ı Velî'nin Menkıbevî Kişiliği, *Ahilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı.2, 23-37.
- GÖLPINARLI, A. (1963). *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- GÖLPINARLI, A. (1995). *Vilâyet-Nâme - Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- GÖLPINARLI, A. (2013). *Kaygusuz Abdal-Hatayî-Kul Himmet*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- GÜLER, İ. (2015). *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu - Ehl-i Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- GÜLER, Z. (2006). Yunus Emre'nin Nur-ı Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı.2, 63-72.

- GÜLERER, S. (2014). *Hacı Bektaş-ı Veli'nin Halifelerinden Hacım Sultan ve Menâkıbnâmesi*, İstanbul: Gülmat Matbaacılık.
- GÜNDOĞDU, C. (2003). Hacı Bektaş Paradigmasını Tanıma ve Tanımlama Problemi Üzerine, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı.16, 17-34.
- GÜNDÜZ, Ş., ÜNAL, Y. ve SARIKÇIOĞLU, E. (1996). *Dinlerde Yükseliş Motifleri Ve İslam'da Miraç*, Ankara: Vadi Yayınları.
- GÜNEŞ, M. (2011). Klasik Türk Edebiyatında Menakıpnameler Ve Menâkıb-ı Akşemseddin, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı.16, 165-171.
- GÜZEL, A. (bt). *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Bibliyografyası (Hayatı-Eserlerinden Örnekler-Bibliyografya)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Basımevi.
- GÜZEL, A. (1981). *Kaygusuz Abdal*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÜZEL, A. (1999). *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- GÜZEL, A. (1999). *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- GÜZEL, A. (2010). Kaygusuz Abdal'ın Hayatı. H. İ. Bulut (Ed.) *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü* içinde (289-306). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- HONKO, L. (2010). Miti Tanımlama Problemi, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar - 2*, (2. Baskı) içinde (145-153). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- HOOKE, S. H. (2002). *Ortadoğu Mitolojisi - Mezopotamya-Mısır-Filistin-Hitit-Musevi-Hiristiyan Mitosları*, (A. Şenel çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- İŞİK, M., AKDAĞ, M. ve TÜRK, M. S. (2010). Türk Toplumunda Hacı Bektaş Veli Algısı Üzerine Bir Çalışma, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı.55, 173-191.
- İÇLİ, A. (2012). Yaratılışın Öyküsü Olarak Mevlid: Mevlid Ve Mitoloji İlişkisi, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(3), 1499-1516.
- İNAN, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İNAN, A. (2015). *Tarihte ve Bugün Şamanizm - Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- JACOBSON, E. (2006). Şamanlık Geleneği, (M. Sever çev.) *Millî Folklor*, Sayı.70, 104-108.
- KAFESOĞLU, İ. (1980). *Eski Türk Dini*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KAFESOĞLU, İ. (2013). *Türk Millî Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KALAFAT, Y. (1993). Geçmişten Günümüze Türk Halk İnançlarında Işık, *Millî Folklor*, Sayı.20, 32-34.
- KARAKAŞ, R. (2014). Siirt Halk Kültüründe Kutsal Ağaç Ve Türbeler, *Millî Folklor*, Sayı.102, 168-179.
- KARAKAYA, H. (2014). *Danışmend Gazi Ve Müseyyeb Gazi Destanları'nda Mitoloji Ve Gerçeklik*, Pamukkale Üniversitesi, Denizli: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- KARAMAN, G. (2012). Mevlana'nın Menkıbeleri Üzerine Folklorik Bir İnceleme, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(3), 1675-1693.
- KAYGUSUZ, İ. (1998). *Hünkar Hacı Bektaş*, İstanbul: Alev Yayınları.
- KIRK, G. S. (2010). Mitleri Tanımlamak Üzerine, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar - 2*, (2. Baskı) içinde (154-160). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- KOZAN, A. ve AKYOL, S. (2013). Şeyh Bedreddin'in Menkıbevî Hayatına Dair Bilinmeyen Bir Eser: Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin Sultan, *Tarih Okulu*, Sayı.14, 75-112.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1943). Anadolu Selçuklu Tarihi'nin Yerli Kaynakları, *Belleten*, Sayı.27, 379-522.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KÖPRÜLÜ, F. (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KÖSE, S. (2012). *Tanzimat'tan Günümüze Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Mitolojik Unsurlar*, Pamukkale Üniversitesi, Denizli: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. *Kur'an-ı Kerim*, Diyanet İşleri Başkanlığı.
- KUMARTAŞLIOĞLU, S. (2012). *Türk Kültüründe Ateş Ve Ocak Kültü*, : Kömen Yayınları.
- MEGILL, A. (2012). *Aşırılığın Peygamberleri - Nietzsche-Heidegger-Foucault-Derrida*, (T. Birkan çev.). İstanbul: Say Yayınları.

- MELİKOFF, İ. (1993). *Uyur İdik Uyardılar - Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, (T. Alptekin çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- MELİKOFF, İ. (2010). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, (T. Alptekin çev.). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- MERİÇ, C. (2014). *Kültürden İrfana*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- METEER, M. M. (2012). *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Veli (İnceleme- Metin- Dizin) (103a-204a)*, Trakya Üniversitesi, Edirne: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- OCAK, A. Y. (1988). Âb-ı Hayat Maddesi, Diyanet İslâm Ansiklopedisi - Cilt 1, 1-3.
- OCAK, A. Y. (1992). Battal Gazi Maddesi, Diyanet İslâm Ansiklopedisi - Cilt 5, 204-205.
- OCAK, A. Y. (1999). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler - XIV-XVII. Yüzyıllar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2010). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler - Metodolojik Bir Yaklaşım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2012). *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- OCAK, A. Y. (2013). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2014). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları,
- OCAK, A. Y. (2014). *Babailer İsyanı-Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut, Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ONG, W. J. (2012). *Sözlü ve Yazılı Kültür - Sözüün Teknolojileşmesi*, (S. Postacıoğlu Banon çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- OKTAY, Z. (2010). *Kaygusuz Abdal'ın Mesnevî-i Baba Kaygusuz'u: Tenkitli Metin ve İnceleme*, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- OYMAK, İ. (2010). Anadolu'da Su Kültünün İzleri, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.15, 35-55.
- ÖGEL, B. (2014). *Türk Mitolojisi I. Cilt*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, B. (2014). *Türk Mitolojisi II. Cilt*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖZCAN, H. (2009). Hacı Bektaş Veli'nin Fatıha Tefsiri ile Besmele Tefsiri'nin Karşılaştırılması, F. Kılıç (Ed.), *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli*

- Sempozyumu (Nevşehir, 17-18 Ağustos 2009) - Bildiriler içinde (189-200)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- ÖZKAN, A. R. (2002). Din-Mitoloji İlişkisi, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı.11, 9-20.
- PALA, İ. (2009). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- PEHLİVAN, G. (2009). Dinî Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar, *Millî Folklor*, Sayı.83, 88-96.
- PEHLİVAN, G. (2011). M. Nuri Yörükoğlu'na Göre Manisa'da Tarikatlar ve Tekkeler, *Süfi Araştırmaları - Süfi Studies*, Sayı.4, 11-56.
- PETAZZONNİ, R. (2006). Mitin Gerçekliği, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar - I*, (1. Baskı) içinde (278-290). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- RAGLAN, L. (2010). Tarih ve Mit, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar - 2*, (2. Baskı) içinde (181-188). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- ROUX, J. P. (1999). *Altay Türklerinde Ölüm*, (A. Kazancıgil çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ROUX, J. P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, (A. Kazancıgil ve L. Arslan çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ROUX, J. P. (2011). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (A. Kazancıgil çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ROUX, J. P. (2012). *Eski Türk Mitolojisi*, (M. Y. Sağlam çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- ROUX, J. P. (2012). *Türklerin Tarihi - Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, (A. Kazancıgil ve L. Arslan Özcan çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SANDERS, B. (2010). *Öküzün A'sı - Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*, (Ş. Tahir çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SCHIMMEL, A. (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, (E. Demirli çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SCHIMMEL, A. (2011). *Sayıların Gizemi*, (M. Küpüşoğlu çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SELÇUK, A. (2010). Horasanda Eren Anadolu'da Evliya: Acısu Sıraç Köyü Örneğinde Kahraman Atalar Kültü, *Millî Folklor*, Sayı.87, 136-147.
- SEYİDOĞLU, B. (2014). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar - Metinler ve Tahliller*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

- SU, S. (2011). *Hurafeler ve Mitler - Halk İslâmında Senkretizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ŞAHİN, H. (2007). *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- ŞAHİN, H. (2010). Alevi-Bektaşî Tarihinin Yazılı Kaynakları: Velayetnameler. H. İ. Bulut, (Ed.), *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü içinde (357-366)*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- TANYU, H. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- TANYU, H. (1980). *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- TEMİZKAN, M. (2014). Türk Kültüründe ve Alevî-Bektaşî İnancında Turna, *Millî Folklor*, Sayı.101, 162-170.
- TUĞRUL, S. (2010). *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban - Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- TURAN, F. A. (2010). Şaman Ritüellerinden Alevî Semahlarına Esrarlı Yolculuk, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı.56, 153-162.
- URAZ, M. (1994). *Türk Mitolojisi*, İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.
- ÜNVERDİ, M. (2003). *İslam'da Ahiret İnancı ve Reenkarnasyon*, Çukurova Üniversitesi, Adana: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YARDIM, E. S. (1999). *Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi - 1928-1998*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YAVAŞ, F. (2006). *Hacı Bektâş-ı Velî'nin Vilâyetnâmesi'ndeki İslâm Öncesi ve İslâmî Motiflerin Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi, İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YILDIRIM, N. (2004). *Anadolu Masallarında Şamanizm İzleri*, Fırat Üniversitesi, Elazığ: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YILDIRIM, N. (2011). Türk Halklarının Destan Yaratılarında Üç Dünya, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume, 6(3), 1951-1965.

YILDIRIM, R. (2009). Hacı Bektaş Velî ve İlk Osmanlılar: Aşıkpaşazâde'ye Eleştirel Bir Bakış, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı.51, 107-146.

YÖRÜKÂN, Y. Z. (2014). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri-Notlarla ve Eklerle*, hzl.: YÖRÜKÂN, T. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

ZAVOTÇU, G. (2009). Tasavvufî Bir Eser: Menâkıb-ı Evliyâ ya da Sümbüliyye. D. Saraç, (Ed.), *Aşk İlinden Gönül Dilinden İnciler* içinde (161-175) İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.