

T. C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

**ÇAĞDAŞ TÜRK ROMANINDA
DİN ve TASAVVUF
(1980 SONRASI)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Cumhur TAŞ

VAN – 2009

T. C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ TÜRK ROMANINDA
DİN ve TASAVVUF
(1980 SONRASI)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Cumhur TAŞ

Danışmanlar
1. Danışman: **Doç. Dr. Ahmet ÖGKE**
2. Danışman: **Doç. Dr. Alaattin KARACA**

VAN – 2009

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, jürimiz tarafından TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ **ANABİLİM DALI**, TASAVVUF **BİLİM DALI**'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan:.....

Üye (Danışman).....

Üye.....

Üye.....

Üye.....

ONAY: Yukarıda imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../2009

.....

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ	V
KISALTMALAR.....	VII
1. GİRİŞ.....	1
1.1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ.....	1
1.2. TÜRK EDEBİYATINDA DİNÎ – TASAVVUFÎ TEMALARIN KULLANIMININ TARİHSEL SÜRECİ	2
2. DİNÎ – TASAVVUFÎ UNSURLARIN GENEL ÇERÇEVESİ.....	10
2.1. KAVRAMLAR	10
2.1.1. TASAVVUF ve TARİKAT.....	10
2.1.2. MÜRŞİD / ŞEYH.....	11
2.1.3. MÜRİD.....	11
2.1.4. TEKKE / SEYR Ü SÜLÛK.....	12
2.1.5. VAHDET –İ VÜCÛD	13
2.2. ŞAHISLAR.....	16
2.2.1. MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ RÛMÎ.....	16
2.2.2. MUHYİDDİN İBNÜ’L-ARABÎ	17
2.2.3. YÛNUS EMRE	19
2.2.4. HACI BEKTAŞ-I VELÎ.....	19
3. ORHAN PAMUK’UN <i>KARA KİTAP</i> ADLI ROMANINDA DİN VE TASAVVUF	21
2.1. ÖZET	21
2.2. DİNÎ – TASAVVUFÎ TEMALAR	22
2.2.1. SEYR Ü SÜLÛK	22
2.2.2. VAHDET / KESRET.....	25
2.2.3. KALP / GÖNÛL	26
2.2.4. YOLDAKİ ENGELLER.....	27
2.2.5. KÖŞE YAZILARI / MÜRŞİD	30
2.2.6. BENLİK DÖNÜŞÜMÜ	31
2.2.7. VAHDET-İ VÜCÛD	33
2.2.8. HURÛFÎLİK.....	34
2.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR.....	35
2.3.1. CELÂL SÂLİK / MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ RÛMÎ	35
3- ELİF ŞAFAK’IN <i>PİNHAN</i> ADLI ROMANINDA DİN VE TASAVVUF	37
3.1. ÖZET	37
3.2. DİNÎ VE TASAVVUFÎ TEMALAR	39
3.2.1. VAHDET-İ VÜCÛD	39
3.2.2. NOKTA	43
3.2.3. HALKA	44
3.2.4. İNCİ / DÜRR / MÂRİFET	45

3.2.5. KAPI.....	46
3.2.6. SU.....	47
3.3. SAYISAL SEMBOLLER.....	48
3.3.1. DÖRT SAYISI.....	48
3.3.2. YEDİ SAYISI.....	50
3.4. DİNÎ – TASAVVUFÎ MEKÂNLAR.....	51
3.4.1. MEYHÂNE.....	51
3.4.2. HAMAM / DERGÂH - TEKKE.....	52
3.5. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR.....	52
3.5.1. ŞEYH DÜRRÎ BABA.....	52
4. İHSAN OKTAY ANAR'IN ROMANLARINDA DİN VE TASAVVUF	55
4.1. <i>PUSLU KITALAR ATLASI</i> NDA DİN VE TASAVVUF.....	55
4.1.1. ÖZET.....	55
4.1. DİNÎ-TASAVVUFÎ TEMALAR.....	57
4.1.2.1. KARA PARA / NEFİS / ŞEYTAN.....	57
4.1.2.2. KUZEY.....	60
4.1.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR.....	61
4.1.3.1. EBREHE / ŞEYTAN.....	61
4.1.3.2. BÜNYAMİN/ ERDEMLİ İNSAN.....	63
4. 2. AMATTA DİN VE TASAVVUF	66
4.2.1.ÖZET.....	66
4.2.2. DİNÎ - TASAVVUFÎ TEMALAR.....	69
4.2.2.1. ŞEYTAN, ŞEYTAN - İNSAN İLİŞKİSİ.....	69
4.2.2.2. UĞURSUZLUK.....	73
4.2.2.3. VEBA / GÜNAH.....	74
4.2.2.4. İSRÂFİL ve SÛR'UN ÜFÜRÜLMESİ.....	75
4.2.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR.....	76
4.2.3.1. Hz. NÛH.....	76
4.2.3.2. Hz. SÛLEYMAN.....	77
4.2.4. DİNÎ - TASAVVUFÎ MEKÂNLAR.....	78
4.2.4.1. CEHENNEMİN KATLARI.....	78
4.3. SUSKUNLAR'DA DİN VE TASAVVUF.....	82
4.3.1. ÖZET.....	82
4.3.2. DİNÎ- TASAVVUFÎ TEMALAR.....	85
4.3.2.1. MÛSİKÎ.....	85
4.3.2.2. MEVLEVİLİK.....	89
4.3.2.3. ÖLÜMSÜZLÜK VE ŞEYTAN.....	91
4.3.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR.....	92
4.3.3.1. NEYZEN BÂTİN EFENDİ.....	92
4.3.3.2. HZ. İSÂ.....	93
4.3.3.3. Hz. DÂVUD.....	95
4.3.3.4. HÂBİL ve KÂBİL.....	96
5. NAZAN BEKİROĞLU'NUN İSİMLE ATEŞ ARASINDA ROMANINDA DİN VE TASAVVUF.....	98
5.1. ÖZET.....	98

III

5.2. DİNÎ - TASAVVUFÎ TEMALAR	100
5.2.1. VARLIK / YOKLUK - İSİM ve ATEŞ	100
5.2.2. VAHDET - KESRET	104
5.2.3. KADER VE İBN HALDUN'UN TARİH TEORİSİ	108
5.2.4. KIRMIZI ve SİYAH RENKLER	110
5.2.6. SU	111
6- SADIK YALSIUZÇANLAR'IN <i>GEZGİN</i> ROMANINDA DİN VE TASAVVUF	112
6.1. ÖZET	112
6.2. DİNÎ – TASAVVUFÎ TEMALAR	114
6.2.2. NEFSİN MERTEBELERİ (ETVÂR-I SEB'A)	114
6.2.3. MELÂMÎLİK	117
6.2.4. VAHDET-İ VÜCÛD	119
6.2.5. HURÛFÎLİK	121
6.2.6. RİCÂLÜ'L- ĞAYB	122
6.2.7. KURB- KURBİYYET	122
6.2.8. İLMİ LEDÛN (LEDÛN İLMİ)	123
6.2.9. SÛFÎ	124
6.2.10. SEKR (MÂNEVÎ SARHOŞLUK)	125
6.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR	125
6.3.1. HALLÂC-I MANSUR (v. 309/921)	125
6.3.2. BÂYEZİD BİSTÂMÎ (261/874) VE CÛNEYD-İ BAĞDÂDÎ (ö. 297/909)	126
7. EMİNE İŞINSU'NUN ROMANLARINDA DİN VE TASAVVUF	127
7.1. <i>BUKAĞI</i>'DA DİN VE TASAVVUF	127
7.1.1. ÖZET	127
7.1.2. DİNÎ - TASAVVUFÎ TEMALAR	131
7.1.2.1. VAHDET-İ VÜCÛD	132
7.1.2.2. ZÂHİR - BÂTİN İLMİ	133
7.1.2.3. HALVETÎLİK	135
7.1.2.4. NEFS, NEFSİ EMMÂRE	136
7.1.2.5. HAVF - HAŞYET	136
7.1.2.6. KERÂMET	137
7.1.2.7. TASAVVUFÎ HÂLLER (AHVÂL)	138
7.1.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR	138
7.1.3.1. ÜSTÜVÂNÎ MEHMED EFENDİ ve ABDÛLEHAD-I NÛRÎ EFENDİ	138
7.1.3.2. ŞEYH KARABAŞ-I VELÎ (v. 1090/1679)	139
7.1.3.3. VÂNÎ (MEHMED) EFENDİ (v. 1096/ 1685)	139
7.1.3.4. HÛSAMEDDİN EFENDİ (UŞŞÂKÎ) (v.1001/1592)	140
7.1.3.5. YÛNUS EMRE	140
7.1.3.6. BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ (v. 981/1573)	140
7.1.4. DİNÎ - TASAVVUFÎ MEKÂNLAR	141
7.1.4.1. ABDULKÂDİR GEYLÂNÎ TEKKESİ	141
7.2. <i>HACI BAYRAM</i> 'DA DİN ve TASAVVUF	142
7.2.1. ÖZET	142
7.2.2. DİNÎ - TASAVVUFÎ TEMALAR	146

7.2.2.1. TEVHÎD ve VAHDET-İ VÜCÛD	146
7.2.2.2. NEFSİN MERTEBELERİ.....	147
7.2.2.3. LEDÛN İLMÎ (İLM-İ LEDÛN).....	148
7.2.2.4. SÛFÎ KELİMESİNİN MENŞEİ	148
7.2.2.5. HALVET.....	149
7.2.2.6. SEYR Ü SÛLÛK	149
7.2.2.7. SOHBET ve FAKR	150
7.2.2.8. BAYRAMÎLİK	151
7.2.2.9. AHÎLİK (FÛTÛVVET)	152
7.2.4. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR.....	153
7.2.4.1.ŞEYH AMİDÜDDİN AKSARÂYÎ ve ŞUCÂEDDİN KARAMÂNÎ ..	153
7.2.4.2. ŞEYH BEDREDDİN	154
7.2.4.3. EŞREFOĞLU RÛMÎ (v. İznik, 874 / 1469 – 70).....	155
7.2.4.4. AKŞEMSEDDİN (v. Göynük, 863/1458).....	156
7.2.4.5. EMİR SİKKİNÎ (BIÇAKÇI ÖMER DEDE) (v.880/1475).....	157
7.2.4.6. ŞEYHULİSLÂM MOLLA FENÂRÎ (v. 834/1431)	157
7.2.4.6. ŞEYHULİSLÂM MOLLA FENÂRÎ (ö. 834/1431)	158
7.3.BİR BEN VARDIR BENDE BENDEN İÇERİ'DE DİN VE TASAVVUF...159	
7.3.1. ÖZET	159
7.3.2. DİNÎ - TASAVVUFÎ TEMALAR	162
7.3.2.1.VAHDET-İ VÜCÛD.....	163
7.3.2.2. NEFSİN MERTEBELERİ.....	164
7.3.2.3. TEKKE / SEYR Ü SÛLÛK	167
7.3.2.4. SEMÂ.....	169
6.3.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR.....	169
7.3.3.1. MEVLÂNA CELÂLEDDİN-İ RÛMÎ (v. 672/ 1273)	169
7.3.3.2. HACI BEKTAŞ-I VELÎ	170
7.3.3.3. TAPDUK EMRE	171
8. SONUÇ	172
9. BİBLİYOGRAFYA.....	179
10. ÖZET.....	184

ÖNSÖZ

Din ve edebiyat, tarihin her döneminde birbirleri ile bağlantılı olan iki alanı temsil eder. Edebiyat, başlı başına dinî duyguların ifade edilebilmesi için bir vasıta olmuş, âdetâ bir tebliğ aracı olarak görev yapmıştır. Bununla beraber dinî terimler de edebiyat için malzeme teşkil etmiştir.

Tasavvuf ilminin de edebiyat ile çok önemli bir bağı vardır. Türk- İslâm Edebiyatı'nın oluşmasında tasavvufun payı büyüktür. Tasavvuf, en derin duygularını edebiyat ile ifade etmiş; edebiyat da tasavvufla zenginliğini yaşamıştır.

Dinî olarak özellikle *kaza ve kader anlayışı, Kur'ân-ı Kerim sûreleri, ibâdetler, peygamberlerle ilgili durumlar* ve benzeri konular kullanılırken, tasavvuf ile alakalı olarak işlenilen en temel konu *vahdet-i vücûd* ve bununla ilgili hususlar olmuştur. Bununla beraber *vahdet- kesret ilişkisi, mâsivâ, mârifet, nefsin mertebeleri, tarîkat, mürid, mürşid ve bunlar arasındaki ilişki, tarikat âdâbı ve esasları, seyr ü sülûk* gibi konular işlenmiştir.

Çağdaş Türk Romanı'nda da tasavvuf- edebiyat ilişkisi kendisini belli etmiştir. Bu yapılırken tasavvuf- edebiyat bağlantısı açısından da klâsik edebiyat kaynağı olarak görülen **Şeyh Galib**'in *Hüs-n-ü Aşk*'i, **Feridüddin Attâr**'ın *Mantık ü Tayr*'ı temel kaynaklardandır. Bu kaynaklar genellikle bir *yolculuk* (seyr ü sülûk) serüveni etrafında döner. Bunun için bu işi irade eden bir *müride* ihtiyaç vardır. Sonra bu *müride* kılavuzluk eden, ona yol gösteren bir *mürşid* gerekmektedir. *Mürid*, istediği *makâma* ulaşmaya çalışırken değişik engellerle karşılaşır *nefsin halleri*. Ve en nihâyetinde ulaşılmak istenen durum *-fenâ-* söz konusu olur.

Klâsik edebiyatta *Mantık ü Tayr, Hüs-n-i Aşk* gibi eserlerde tasavvufi yolculuk, Çağdaş Türk Romanında da buna benzer veya daha farklı malzemeler kullanılarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Roman yazarının dünya görüşü, anlayışı ve yaşadığı çevrenin büyük bir etkisi vardır.

Öte yandan bütün bunları romanlarda ayırt etmek kolay bir şey değildir. Çünkü romanda iç- içe girmiş anlatımlar, mecâz- hakikat durumlarının var olması tasniflerin kolay olmadığını ortaya koyar. *Mecâz* yahut *dünyâ*, hakîkate ve ebedî olana geçiş için vesîle kılınır; itibârını ve mânâsını bu münasebetle kazanır. Bundan

dolayı söz konusu romanların bir kısmına özellikle mecâz gözüyle (metaforik) bakmak gerekir.

Bütün bu mecâzî veya hakîkî unsurların altında yatan neden, *mûteâl* olana (Cenâb-ı Hak) ulaşmaktır. Tabi ki bunun için *kesret âleminden* sıyrılıp *vahdet âlemine* varmak gerekmektedir. Bütün bunlar, romanlarda değişik metaforik anlatımlarla, kavram ve öykülerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda da çağdaş Türk romanında kullanılan *dinî- tasavvufî* temaları, şahısları ve mekânları tespit etmeye çalıştık. Tezimiz giriş ve bir bölümden oluşmaktadır. Çalışmamıza konu olan ve 2000 sonrası kaleme alınan romanların özetini verdikten sonra bu romanlarda geçen dinî- tasavvufî temaları, varsa şahıs ve mekânları romanda geçen ifadelerle karşılaştırarak ve kaynaştırarak tespit etmeye çalıştık. Çalışmamız hakkında daha geniş bilgiyi giriş bölümünde anlatmaya çalıştık.

Bu çalışmayı hazırlamamda bana önderlik eden ve hiçbir zaman yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. **Ahmet ÖGKE**'ye, Doç. Dr. **Alâattin KARACA**'ya teşekkürlerimi sunarım.

Cumhur TAŞ

VAN- 2009

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
B.B.V.B.B.İ.	: Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri
Bk.	: bakınız
c.	: cilt
Çev.	: çeviren
<i>DİA.</i>	: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>DİB.</i>	: Diyânet İşleri Başkanlığı
E. Ü	: Erciyes Üniversitesi
G. Ü.	: Gazi Üniversitesi
H.	: hicrî
Haz.	: hazırlayan
İ.A.A.	: İsimle Ateş Arasında
İFAV.	: M.Ü. İlâhiyât Fakültesi Vakfı
K.K.	: Kara Kitap
Ktp.	: kütüphâne
nr.	: numara
OSAV	: Osmanlı Araştırmaları Vakfı
ö.	: ölüm tarihi
P.K.A.	: Puslu Kıtalar Atlası
s.	: sayfa
Terc.	: tercüme eden
v	: vefât tarihi
v.b.	: ve benzeri
Yay.	: yayınları
yazm.	: el yazması eser
y.y.	: yüzyıl
vd.	: ve devamı

1. GİRİŞ

1.1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI ve YÖNTEMİ

Araştırmamız çağdaş Türk romanında din ve tasavvufun kullanılan öğelerini ve bu öğelerin kullanılış biçimlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Çağdaş Türk romanından kastımız 1980 sonrasında değişen Türkiye şartlarının 2000 sonrasında yazılan romanlarda kendisini nasıl gösterdiğini belirtmektir. Tezimizi prottip olarak seçtiğimiz on romanla sürdürdük. Burada dikkat edilecek husus 1980 sonrası ibaresinin daha özel bir kullanımla anlaşılmasıdır. Yâni biz tezimizde bütün bir 1980 sonrası değil de 1980 sonrası yaşanan önemli değişimlerin, 2000 yılına geldiğimizde Türk romanında nasıl bir etki bıraktığını belirtmektir.

Tezimizde kullandığımız romanlar şunlardır:

Nazan Bekiroğlu, *İsimle Ateş Arasında*

Orhan Pamuk, *Kara Kitap*

Elif Şafak, *Pinhan*

İhsan Oktay Anar, *Amat, Puslu Kıtalar Atlası, Suskunlar*

Emine Işınsu, *Hacı Bayram, Bir Ben VardırBende Benden İçeri, Bukağı*

Sadık Yalsızuçanlar, *Gezgin*

Araştırmamız hazırlanırken söz konusu romanlar okunarak anlaşılmaya çalışılmış, özet çıkarıldıktan sonra, romanda yer alan dinî ve tasavvufî tema, şahıs ve mekânlar fişlenmiştir. Bu fişler belli bir tasnife tâbi tutulduktan sonra tezde kullanılmaya çalışılmıştır.

Romanlar araştırılırken bir kısım romanların sadece biyografi niteliğinde olduğunu, diğerlerinin de anlatmak istediği dinî – tasavvufî tema, mekân ve şahısları doğrudan değil de metaforik olarak verdiğini gördük. Biyografik eserlerin, bizi ilgilendiren dinî – tasavvufî tema, mekân ve şahıslarını doğrudan alarak belirtmeye çalıştık. Dinî – tasavvufî unsurların metaforik olarak anlatıldığı eserlerde de kullanılan metaforlar bulunarak karşılıkları anlatılmaya çalışılmıştır. Fakat söz konusu romanların hepsinde şahıs ve mekân olmayıp, bazı romanlarda kayda değer mekân ve şahıs olmadığından belirtilmemiştir. Tezde öncelikle özet verildikten

sonra, sırasıyla dinî – tasavvufî temalar ve varsa dinî - tasavvufî şahıs ve mekânlar belirtilmiştir.

Bütün bunlar yapılırken klasik tasavvuf kaynakları ve günümüzde yazılan tasavvufî eserler ile bu konuda yazılan edebî yazılar ve makelerden istifade edilmiştir.

Tezimizde başta vereceğimiz bazı kavram ve şahıslarla birlikte tezin içindeki unsurlar öncelikle kavram olarak belirtilmeye çalışılmış, daha sonra romandaki alıntılarla desteklenmeye çalışılmıştır. Alıntı yapılan yerler, her alıntının sonunda romanın kısa yazılışı ile beraber belirtilmiştir.

1.2.TÜRK EDEBİYATINDA DİNÎ – TASAVVUFÎ TEMALARIN KULLANIMININ TARİHSEL SÜRECİ

Kronolojik sıraya göre varlığı belgelerle kanıtlanan ilk ve en eski dönem İslâmiyet Öncesi Türk Edebiyatı dönemidir. Bu dönem edebiyatı dil, anlatım, duyuş ve zevk itibariyle ulusal bir edebiyat görünümündedir.¹ 8. yüzyılda başlayan İslâmiyet Öncesi Türk Edebiyatı'nın yazılı ilk örnekleri Köktürk Devleti'ne aittir. İkinci dönem ise yine 8. yüzyılda Mani ve Buda kültürleri etkisiyle oluşan Uygurların edebî ürünleridir. Budist eserlerin çoğunlukta olduğu Uygurca metinlerde *dinî* ve *ahlakî* konuların çokluğu dikkat çekmektedir.²

Türklerin kabul ettikleri en eski din olan Şamanizm, doğaya tapma ve doğaüstü güçlere inanma temeline dayalı bir inanç sistemidir. Türkler müslüman olduktan sonra da bu dinin özelliklerini, gelenek ve kalıntılarını devam ettirmişler ve hatta kendileriyle birlikte Anadolu'ya taşımışlardır. Dolayısıyla Türk Edebiyatı'nın oluşum süreci bu dinle yakından alakalıdır. Bu nedenle ilk edebî ürünlerin genel teması *din*, müellifleri de *din adamları* olmuştur. Oğuz Türkleri'nde ozan olarak bilinen şamanların (din adamlarının) dinî görevlerini yaparken söyledikleri ilahiler de Müslümanlık öncesi Türk Edebiyatı'nın ilk örnekleri olmalıdır. Sihirbazlık,

¹ Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyat Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara, 2002, 5.

² Mengi, *a.g.e.*, 6.

hekimlik, musikîşinaslık gibi birçok özellikleri olan şamanların halk üzerinde büyük nüfûz sahibi oldukları bilinmektedir.³

Türkler 8. yüzyıldan itibaren Müslümanlığın etkisinde kalarak yeni dini kabul etmeye başlamışlardır. Müslümanlığı önce doğudaki Maverâünnehir yöresinde yerleşmiş bulunan Türkler benimsenmiş, ancak İslâmiyetin Türkler arasında yayılması 10. yüzyılda gerçekleşebilmiştir. Türkler yaklaşık 4 yüzyıl süren bir dönem içerisinde müslüman olmuşlardır. Müslüman olan Türkler, Kur'ân okumak için Arap yazısını kullanmaya başlamışlardır.

Müslüman olan Türkler'in İslâm kültürüne girmesinde Araplardan çok İranlıların etkisi olmuştur. Başka bir ifâdeyle İslâm kültürü dünya görüşü ve bunların ürünü olan ortak İslâm edebiyatının iç ve dış yapısını oluşturan öğeler İranlıların aracılığıyla Türk Edebiyatına girmiştir. Hatta yeni dinin ibadetle ilgili önemli terimleri Arapça'dan değil Farsça'dan geçmiştir. Örneğin Namaz, abdest Farsça'dan geçmiştir.

İslâm kültürü etkisinde kalan ve gelişen Türk Edebiyatı gösterdiği özellikler bakımından üç koldan gelişmiştir. Bunlar:

- a) Halk Edebiyatı, daha çok halk arasında yetişmiş sanatçıların verdikleri sözlü edebiyat ürünleriyle oluşmuştur.
- b) Divan Edebiyatı, İslâmî kültüre dayalı, daha çok medrese öğrenimi görmüş sanatçıların saray çevresi ve sanatçılara yönelik ouşturdukları edebiyattır.
- c) Tekke Edebiyatı, (Tasavvuf Edebiyatı) *din - tasavvuf* ağırlıklı olup gösterdiği özellikler itibariyle daha çok halk edebiyatı etkisinde kalmış olan ancak Divan Edebiyatı kültürünü yansıtan edebiyattır.⁴

İslâm dininin doğuşunu takip eden kısa süre içerisinde büyük coğrafyalara yayılmasının ana etkenlerinden biri – belki de birincisi - bu dinin içinde gelişen *tasavvuf* cereyanı olmuştur. İlk devirlerden itibaren İslâm'ın özüne inerek onu en iyi şekilde anlayıp, duygu düşünce ve anlayışlarını tam mânâsıyla Allah ve Resûlü'nün iradesine tabi kılmayı gaye edinen *tasavvuf* ve tarîkat mensupları, İslâm dinini

³ Mengi, *a.g.e.*, 6.

⁴ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yay., Ankara, 2003, 44; Mengi, *a.g.e.*, 11.

müslüman olmayan toplumlara tebliğ edip yaymayı en önemli vazifelerinden biri kabul etmişlerdir.⁵

Türklerin de toplum olarak İslâmiyet'i kabul etmelerinde en önemli âmil, topluluk içerisinde faaliyet gösteren sûfî dervişler olmuştur. Bu aşamadan sonra da *tasavvuf* gerek halk gerekse idareciler tarafında büyük hüsnü kabul görmüştür. Tasavvuf tarihinde tarîkatleşme süreci ile Türklerin İslâmlaşma döneminin aynı zaman rastlamış olması, ayrıca kurulan tarîkatlerin Asya Türk muhitinde teşekkül etmesi Türkler'in hem İslâm'ı kabulleri hem de ona hizmetlerinin tasavvuf ve tarîkatler yoluyla olması açısından dikkate değer bir husustur. Yine Türk fikir tarihinin en önemli şahsiyetleri doğrudan ya da dolaylı olarak tasavvuftan gıdalanmış isimlerdir.⁶

Sûfî dervişler kitlelerin dinî, ahlâkî, içtimâî ve kültürel bütünlüklerini temin etme yanında İslâm'ın hizmetkârı ve hâmisî olarak gördükleri devlete bağlılıklarını da sağlamışlardır. Bütün bu faaliyetlerin üzerine doğudan **Hız. Mevlânâ** (v. 672 / 1273) ile batıdan **Muhyiddin İbnü'l - Arabî**, (v. 638 / 1240) ile derinlikli tasavvuf anlayışı **Sadreddin Konevî** (v. 673 / 1274), **Sadeddin Fergânî** (v. 699 / 1300), **Seyyid Burhâneddin Muhakkık Tirmizî** (v. 639 / 1241) **Hacı Bektaş, Ahî Evren Yûnus Emre** gibi daha pek çok Hakk aşığı ile desteklenerek bu insan topluluklarının İslâm anlayış ve yorumunu meydana getirmişlerdir.⁷

Bütün bunlar dikkate alındığında İslâm dini ve kültürü, 11. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar Türk kültürüne ve sanatına yön vermiştir. Anadolu'nun sosyal ve siyasal koşulları tekkelerin kurulmasını kolaylaştırmış Türkçe'nin ortak bir dil olmasını sağlamıştır.

Tekkeler, tasavvuf anlayışlarını geniş kitlelere iletebilmek için halkın edebiyat geleneğinden, dilinden ve estetik anlayışından da geniş olarak yararlanmışlardır. Böylelikle geniş bir *tekke edebiyatı* oluşmuştur. Tekke âşıkları ürünlerinde hoşgörüyü, sevgiye dayalı bir din anlayışıyla geniş kitlelere ulaştırmışlardır.⁸

⁵ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, OSAV Yay., İstanbul, 2001, 23.

⁶ Yılmaz, *a.g.e.*, 24.

⁷ Yılmaz, *a.g.e.*, 24.

⁸ Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Akçağ Yay., Ankara, 2001, 20- 23.

Gerek varoluşun gerekse ilâhî gerçeğe ulaşmanın temelinde aşkın bulunduğu görüşünden hareketle, tasavvufî anlayışta olduğ gibi Allah'a yasaklarla ve korkuyla değil, ancak aşk ile ulaşılabilceği inancı ön plana çıkarılmış ve bu paralelde konular işlenmiştir. Aşkın ön plan geçmesinin sonucu ise tasavvufta duygu ve heyecan akla göre daha önemli sayılmışlardır.⁹

İslâmî Türk edebiyatı üzerindeki etkisini aynı yoğunlukta olmamakla birlikte 11. yüzyıldan başlayarak yüzyıllar boyu sürdüren tasavvuf, tekke edebiyatının yanı sıra Divân edebiyatı'nın varlığında da önemli rol oynamıştır. Özellikle Divan şairlerinin hemen hepsinin tasavvufa eğilimleri oldukları görülmektedir.¹⁰

Divan edebiyatı, Türk edebiyatının İslâm uygarlığı dairesinin Arap ve Fars edebiyatları etkisinde meydana getirdiği edebiyattır. Divan edebiyatı Anadolu'da ürünlerini 13. yüzyılda vermeye başlamıştır. Teorik ve estetik esaslarını İslâm kültüründen alan Divan edebiyatı 13. yüzyılın sonlarında başlayıp, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar sürmüş bir edebiyattır.¹¹

Divan edebiyatı Kur'ân-ı Kerim, hadis, kelâm, İslâm tarihi gibi ilim dallarının bilgileriyle donanmıştır. Dünya görüşü bakımından İslâmî esaslara ve tasavvuf anlayışına bağlıdır. Divan edebiyatımızda stilize edilmiş bir tabiat anlayışı vardır. Özellikle divan şiirinde *rint* adı verilen genellikle dünya nimetlerine sırt çeviren, maddeye değer vermeyen insan anlayışı hâkimdir.¹²

Selçuklulardan başlayan Anadolu'nun Türkleşme ve İslâmlaşma sürecinin, Osmanlılarda da hızlanarak devam ettiği bilinmektedir. Özellikle 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra Anadolu'nun Türkleşmesi hızlanmış, pek çok şeyh ve dervişin göç ettiği bu topraklarda tasavvufî faaliyetlerin dolayısıyla *dinî- tasavvufî* bir edebiyatın oluşumuna da zemin hazırlanmış oldu.¹³

Osmanlı tasavvuf ricâli, genel tasavvuf kültürüne, fikir ve düşünce yeniliği olarak çok fazla şey katmamakla beraber, tasavvufu ferdî plandan çıkarıp ictimâî cihad haline sokan, tekke anlayışını müesseseleştirerek bunu toplumun her ferdine ve

⁹ Mengi, *a.g.e.*, 33.

¹⁰ Mengi, *a.g.e.*, 33.

¹¹ Artun, *a.g.e.*, 23.

¹² Artun, *a.g.e.*, 23.

¹³ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, 17.

her ihtiyacına uzanan bir anlayış haline getirmişlerdir. Bu dönemde tekkeler gönül terbiyesi mektebi, şifahane, her türlü ahlâkın, birlik ve beraberlik rûhunun ilmek ilmek işlendiği yerler olmuştur.¹⁴ Bütün bunlar bize bu dönemde ortaya çıkan edebiyat anlayışının Divan edebiyatı üslûbunda gelişen bir Halk edebiyatının oluştuğunu göstermektedir.

Tanzimat, Meşrutiyet, I. Dünya Savaşı, Türk toplumunu ve günlük yaşamını hızlı değişim ve dönüşümlere uğratmıştır. Toplumsal yaşamda geleneksel yapı yer yer çatlamaya, kırılmaya ve yerleşmiş değerler sarsılmaya başlamış, geçiş dönemlerine özgü ikilemler ortaya çıkmıştır. yeni kültürle önerilen yeni yaşama biçimleri karşısında halkın uyum gösterememesi edebiyatta da eski- yeni çatışmasını beraberinde getirmiştir. Bir yandan yeni değerler ve batılılaşma süreci, diğer yandan din ve gelenek karşı karşıya gelmiştir. Bu dönemde Divan Edebiyatı'na ana kaynaklık eden din ve tasavvufun daha geri plana itildiği görülmektedir. Kuşkusuz bunda o dönemde yaşanan felsefi, sosyal ve toplumsal değişimin büyük etkisi bulunmaktadır. Tabî ki bunda o dönemin pozitivist bir anlayışın etkisi altında bulunması etkili olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Türk Edebiyatı uzunsüre metafizik unsurlara kapısını kapattı.¹⁵

Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatı, Divan edebiyatının terk edilmesinden sonra teşekkül eden Tanzimat, Servet-i Fünun, Fecr-i Âti ve Millî Edebiyat adlarıyla anılan edebiyat tarzları vasıtasıyla oluşturulan zemin üzerine kurulmuştur. Cumhuriyet devri edebiyatının ilk dönem eserleri değişen siyasî, sosyal ve kültürel çerçevenin etkilerini taşır. Dildeki sadeleşme hareketi artık yerleşmiştir. Aruz bırakılarak hece kullanılmıştır. Şiirde ve düz yazıda toplumun her kesiminden gelen sanatçılar sayesinde konular oldukça genişletilmiştir. Buna bağlı olarak mekânlar da çeşitlilik kazanmıştır. Anadolu'ya daha çok yer verilmiştir. Roman ve hikâyelerde toplum sorunları, gözleme dayanan bir gerçeklikle anlatılmıştır.

Cumhuriyet döneminde çağdaş Türk romanı ortaya çıktı. Toplumsal ve sosyal gelişmeleri konu alan romanlar yazıldı. Köy ve kent romanları ayrımı da bu dönemde başladı. Çağdaşlaşma anlayışının 20. yüzyıl Türk romancılarının hemen hemen

¹⁴ Yılmaz, *a.g.e.*, 24.

¹⁵ Alâattin Karaca, İhsan Oktay Anar'ın Romanlarında Din ve Tasavvuf (Suskunlar Örneğinde), *1980 Sonrası Türk Romanı Sempozyumu, Bildiriler*, E.Ü. Yay., Kayseri, 2009, s. 198.

hepsinde temel dünya görüşü olduğu görülüyor. Bazen alaturka yaşayışı, bazen de yüzeysel alafrangalığı eleştirseler bile, pozitivist dünya görüşüyle Realist-Naturalist edebiyat anlayışları bu dönemin romanını etkilemiştir.

Cumhuriyet devrinde din duygusunun varlığı, dinin sanata ve edebiyata etkisi daima bir merak konusu olmuştur. Bunun en önemli nedeni ise Osmanlı toplumunda insanın iç nizamını yapan ve hayatın merkezinde yer alan dinin ve bilhassa şiirde o kadar tesirli olan tasavvufun, Tanzimat'tan sonra hız kazanan "modernleşme" hareketleriyle beraber adeta sorgulanır hale gelmesidir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın âdetâ bir vecize sayılabilecek olan "Modern Türk edebiyatı bir medeniyet krizi ile başlar" sözü aslında her şeyi özetlemektedir. Buradan hareketle aslında Tanzimat sonrası edebiyat tarihimizin "modernleşme" veya Batılılaşma hareketi olarak da okunmaya müsait olduğu ve edebiyatın da söz konusu hareketin sözcülüğü görevini üstlendiği rahatlıkla söylenebilir.

Cumhuriyet döneminin son çeyreğinde her alanda olduğu gibi roman türünde de dikkate değer atılımlar görüldü. Bunların bir kısmı sosyalist edebiyat anlayışıyla köylü-ağa ve işçi-ağa hikâyelerini sürdürürken, bir kısmı da milliyetçi ve müslüman görüşlerle hidâyet romanları yazmaya başladılar. Kısacası, çağdaş diye nitelenen 20. yüzyıl romanı Servet-i Fünun dönemi ile başlayan bir dizi edebiyat akımlarının etkisinde kalmıştır; önce realist, Milli Edebiyat dönemiyle romantik, köy romanlarıyla sosyal gerçekçi, sonra da modern ve postmodern anlayışlarla birlikte edebiyat geleneğinden yararlanma çabalarına girişmiştir.

1980 sonrasında da değişim ve dönüşümün açılım göstermeye başladığı bir dönemdir. Bu dönemde din olgusu daha çok dikkat çekmiş ve bir kısım romancılarımız dinî terimleri kullanarak eserlerini ortaya koymuşlardır. 1980 sonrası Türk romanının dikkati çekti tematik eğilimlerden biri de tasavvuftur. **Orhan Pamuk, Elif Şafak, Nazan Bekiroğlu, İhsan Oktay Anar, Emine Işın, Sadık Yalsızuçanlar** gibi yazarlarımız bunun başlıca örneklerini teşkil etmişlerdir. Bu yazarlarımızdan bazıları din ve tasavvufu araç olarak kullandıkları gibi, bazıları da bunu içselleştirerek kullanmışlardır.

1960 sonrasında yazılan köy romanlarının çoğunda dine karşı olumsuz bir bakış açısının geliştirildiğini görmekteyiz. Din ve tasavvuf edebiyata kaynaklık

etmekten çıkarılmakla kalınmadı aynı zamanda bu değerlere kaşı olumsuz tavırlar içerisinde olundu. Fakat günümüze gelindiğinde din ve tasavvufu her yönüyle kurgulayan yazarlar çıktı. Öyküde **Mustafa Kutlu**, **Rasim Özdenören**, şiirde **Sezai Karakoç**, romanda **Sadık Yalsızuçanlar**, **Nazan Bekiroğlu** öne çıkan isimler olmuşlardır.

1980 sonrası Türk romanı ya da Türk Edebiyatı gibi ifadeler bir sosyal sürecin başlangıcı için milât olmuştur. Bu durum 1980 sonrası bazı şeylerin değiştiğini ve bir önceki döneme göre farklılık arzettiğini ortaya koymaktadır. Türk romanı sözkonusu olduğunda 1980 yılının ve sonrasında kesin bir belirleciliği vardır. 12 Eylül 1980 ve 24 Ocak 1980 liberal ekonomik kararları son yirmi eş senenin Türkiye'sini etkilediği söylenebilir. Bu dönemdeki Türk romanını tematik olarak etkileyen unsurlardan biri de şüphesiz 12 Eylül askeri darbesidir. Yâni 80 sonrası Türk Edebiyatını değerlendirirken bu postmodern unsurların etkisini değerlendirmek gereklidir.¹⁶

Bu kargaşa içerisinde Türk şiirine de kısaca bakmakta fayda gömekteyiz. Türkçe'nin köklü bir şiir geleneği vardır. Öyle ki, Türk toplumunda şiir, pek çok yazarın edebiyat dünyasına adım attığı cümle kapısı olarak algılanmıştır. Genel olarak bakıldığında modern Türk şiiri divan edebiyatı, halk edebiyatı ve Batı edebiyatından yaralanarak gelişmiştir. İlk iki edebiyattan istifade ederek gelişen modern Türk edebiyatı, son zamanlarda mistik tecrübeyi ve hikmeti öne çıkaran dinsel bir anlam kazanmıştır. Özellikle *gelenek* kavramı en fazla şiir merkezli tartışmalarla estetik bir çerçevede gündeme gelmiştir. Estetik açıdan bu kavramla kastedilen ise *tenzih* ve *tevhid* ilkelerine dayalı İslâm estetiğinin halk ve divan edebiyatından bize dönen yüzleridir.¹⁷

Divan Edebiyatından modern Türk şiirine yansıyan özelliklerden biri de yöresel özellikle yoğrulan *din* ve *tasavvuf* olmuştur. Şiir, bu anlamda en iyi örneklerini Osmanlı edebiyatında bulmuştur. Özellikle tasavvuf dilinin şiire yatkın olması, bu açıdan özgün eserler ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

¹⁶ İbrahim Şahin, Bindokuzyüzseksen: Edebiyatın Liberal Süreci, *1980 Sonrası Türk Romanı Sempozyumu, Bildiriler*, E.Ü. Yay., Kayseri, 2009, s.321.

¹⁷ Muhsin Macit, *Gelenekten Geleceğe*, Kapı Yay., İst., 2005, 4.

Tasavvufî unsurlar aynı zamanda dinî tecrübeyi de barındırdığı için din ve tanrı anlayışı hakkındaki unsurlar da gündeme gelmiştir. Özellikle dinî tecrübeye dayalı ifâdelerin mecâzî ve sembolik dile yakınlığı şiirde geniş bir çalışma alanını doğurmuştur.

Modern Türk şiirinde Doğu uygarlıklarına özgü motif ve sembolleri ustalıkla kullanan şairlerin başında **Asaf Hâlet Çelebi** ve **Sezai Karakoç** gelir. Özellikle **Sezai Karakoç** toplumumuzun geçirdiği zihinsel dönüşümün evrelerini iyi bildiği için yazılarında somutlaştırmaya gitmiş ve değişik istiareler yapmıştır. Bu simâların dışında **Hilmi Yavuz**, **Ali Günvar**, günümüze yaklaştıkça **Hüsrev Hatemî**, **Beşir Ayvazoğlu**, **Attilâ İlhan**, **Niyazi Akıncıoğlu** bu konuda öne çıkan şairlerimizdendir.¹⁸

1990'lı yıllar Türk romanı için bir dönüm noktası olmuştur. Postmodernizmin romana en çok yansıdığı yıllardır. Bu tarihlerde Türk romanının daha yoğun bir şekilde dünyaya açıldığı yıllardır. Tematik olarak ele alacak olursak bu dönem romanı yakın geçmişi sorgulama olduğunu görürüz. 1980 sonrası toplumumuzun yaşadığı hızlı değişim, siyasi ve sosyal olaylar zaman zaman bir özeleştirici ya da nostalji boyutunda ele alınmıştır. **Tahsin Yücel**'in *Peygamberin Son Beş Günü* (1992), **Alev Alath**'nın *Valla Kurda Yedirdin Beni* (1993), **Ercüment Aytaç**'ın *Ve: Blues* (1994), **Mehmet Başaran**'ın *Eylülün Kızgın Soluğu* (1996), **Aydın Öztürk**'ün *Bilirim Dayanır Yürek* (1996) romanlar bunların bazılarıdır.

Diğer önemli temalardan biri de Cumhuriyet döneminin sorgulanması olmuştur. **Yılmaz Karakoyunlu**'nun *Güz Sancısı* (1992), **Müştehir Karakaya**'nın *Başım Döndü İnkılâp'tan* (1992), **Şerif Benekçi**'nin *Bir Şafak Yürüyüşü* (1996) gibi romanlar bunların bazı örnekleridir.

Bütün bunlar dikkate alındığında artık Türk romanı, kalıpları zorlayan polisiye ile fantastiğin, bilim kurgu ile tarihin iç içe geçtiği daha serbet bir anlatıma gitmektedir. Bu çerçevede edebiyatı kurmaca bir oyun gören postmodernizm eğilimler daha çok ilgi görmektedir.¹⁹

¹⁸ Macit, *a.g.e.*, 107 – 165.

¹⁹ Mehmet Törenek, 1990'lı Yıllarda Türk Romanı, *1980 Sonrası Türk Romanı Sempozyumu, Bildiriler*, E.Ü. Yay., Kayseri, 2009, s. 341 – 354.

2. DİNÎ – TASAVVUFÎ UNSURLARIN GENEL ÇERÇEVESİ

2.1. KAVRAMLAR

Burada araştırma konusu olan romanlarda sıkça kullanılan genel kavramlar hakkında teorik bilgi vermeyi uygun bulduk. Söz konusu kavramlar, sıkça kullanılmasının yanında, tasavvufî yolculuğun temel kavramları olması açısından önemlidir.

2.1.1. TASAVVUF ve TARİKAT

Tasavvuf, her dinin veya bir felsefesi düşüncenin ideale yöneliş esasını teşkil eder. İslâm dininin ihtiva ettiği bilgi sisteminin kuvveden – fiile, kâlden – hâle dönüşüdür.

Tasavvuf, bir hâl ilmi olduğu için hakkında yapılan çeşitli tarifler de o hbir neticesi olarak değerlendirilmelidir. **Cüneyd Bağdâdî** (v. 297 / 909): “*Tasavvuf* ihtiyarı terk etmektir. *Tasavvuf*, Hakk’ın seni, senden öldürmesi ve kendisiyle ihyâsıdır.” şeklinde tanımlamıştır. **Amr b. Osman el-Mekkî** (v. 291 / 903) göre de *tasavvuf*, kulun her zaman o an içinde işlenmesi en uygun olan amelle meşgul olmasıdır.²⁰

Tasavvufun çeşitli tarifleri yapılagelmiştir. Bütün bu tariflerdeki ortak noktalar şunlardır: Kalbi dünyadan ayırıp Allah’a bağlamak, Kur’ân ve sünnetin gösterdiği yolda çokça ibâdet ederek rûhu saflaştırmak, nefsin arzularını kontrol altına almak ve hakikat bilgisini elde edip Allah’a vuslatı gerçekleştirmektir.

Ancak bir ilim dalı olarak *tasavvufun* genel bir tarifini yapmak gerekirse, “*Tasavvuf*, İslâm kaynaklarında yer alan insanın mistik yönüne ve gönül terbiyesine işâret eden, maddenin ve dünyanın geçiciliğini işleyen, kalbî davranışları esas alan ahlâk ve tefekkür sistemidir.”²¹

Tarikat ise sözlükte “yol, hâl ve gidiş, tabaka” gibi anlamlara gelektedir. Bir tasavvuf kavramı olarak Hakk’a ulaşmak için tutulan utulan, bir takım kuralları

²⁰ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV, İstanbul, 2001, 36- 44.

²¹ Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi*, Sehâ Yayınları, İstanbul, 1998, 25.

bulunan yol demektir. Kısaca tasavvuf, insana şahsiyet olgunluğu verme hususunda bazı kurallar ortaya koymuş ve bu kuralların tatbiki için de müesseseler kurmuştur. Bu müesseselerin genel adı **tarîkat**tır.

Bugünkü anlamda **tarîkat**lar yaklaşık VI/XII. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamış ve daha sonra da messeseleşmiştir. Buna göre bit **mürşid** gözetiminde Allah’a ulaşma konusunda takip ettiği usûle veya metoda denir. **Tarîkat**lar gene l olarak üç kısma ayrılır. **Tarîk-i ahyar**, ibadetve takvâ yoluna ağırlık veren **tarîkat**; **tarîk-i ebrâr**, çile çekerek ve nefse karşı savaşıarak Hakk’a ve kurtuluşa ermeyi amaçlayan tarîkat; **tarîk-i şuttâr**, aşk ve vecdile kurtuluşa erişmeyi amaçlayan **tarîkat**’tır.²²

2.1.2. MÜRŞİD / ŞEYH

Şeyh, lügatte “yaşlı adam, ihtiyar, bir tekkede müridleri bulunan kimse” anlamlarına gelir. **Mürşid** ise çoğu zaman **şeyh** kelimesi yerine kullanılan bir kelime olup, “yol gösteren, irşâd eden, kılavuz, rehber” anlamlarına gelir. İstilahî anlamlarına bakıldığında “insanlara doğru yolu gösteren, istekli olanlara rehberlik ederek onları irşad eden, geliştiren ve bu liyâkata sahip bulunan kimselerdir.”²³

Tasavvufta esas olan gerçek **şeyh**in Kitap ve Sünnet ilmine vükufu, güzel sıfatlarla muttasıf, üstün ahlâk sahibi dünya ve mevki hırsından uzak bir kimse olmasıdır.²⁴

2.1.3. MÜRÎD

Mürîd, sözlükte “irade eden, buyuran, bir şeyhr bağlı olan kimse” anlamlarına gelir. İstilahta ise, kalbini Allah’tan gayrı her türlü şeyden ayırmış sadece onu dileyen, dünyanın süsünden ve ihtişamından yüz çevirmiş kimsedir. Gerçek **mürîd**, yüzünü Hak’a yönelten ve O’na ulaşmak için **tarîkat** disiplinine uyan **mürşid**ine bağlı bir vasfa sahip kimsedir.²⁵

²² Mehmet Canbulat, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara, 2007, 633; Eraydın, *a.g.e.*, 311- 314.

²³ Canbulat, *a.g.e.*, 502,619; Eraydın, *a.g.e.*, 116- 120.

²⁴ Eraydın, *a.g.e.*, 118.

²⁵ Eraydın, *a.g.e.*, 114.

Mürîd, başlangıçta Allah’a olan inanç esaslarına riâyet etmeli, gönlündeki zan ve şüpheleri gidermeli, delâlet ve bid’atlerden temizlenmelidir. **Mürîd**, gerçek **mürşidini** aramalı, Hakk’ın mülâhazası dışında bir şye tevessül etmeden ona bağlanmalıdır. **Mürîd**, kâmil bir imana sahip olduktan sonra dinî ilimleri de öğrenmesi ve bilmesi gereklidir.²⁶

2.1.4. TEKKE / SEYR Ü SÜLÛK

Tekke, tarîkat faaliyetlerinin icra edildiği yerdir. Tarih içerisinde duveyre, ribat, zaviye, dergâh, asitâne gibi isimler verilmiştir. Bunun yanı sıra bağlı bulunduğu tarîkata göre de isimlendirilmişlerdir. Mevlevîhâne, Kalenderhâne gibi...

Tekkeler genellikle ahşap bir mimarî yapıya sahip olan bie veya ikikatlı binala olarak bilinmektedir.

Her tarîkatın da kendine göre bazı kuralları vardır. Her mürid, bağlı bulunduğu tarîkatın kurallarını yerine getirerek, mânevi gelişimini sürdürür. Bu mânevi sürece **seyr ü sülûk** denir. **Seyr ü sülûk**, tasavvuf ve tarîkatlarda eğitim ve terbiye işine verilen addır. Sözlükte, “gitmek, yürümek, girmek” anlamlarına gelmektedir. Tasavvuf ıstılahı olarak tarîkat’a giren bir **sâlik**’in işin başından, vuslât makâmına ulaşmasına, yani tarîkattaki gâyesini gerçekleştirmesine kadar yapmış olduğu kalbi ve mânevi yolculuk anlamındadır.

Seyr ü sülûkün gayesi **sâlikin** kişisel arzu ve isteklerini yok edipkendisini bütünüyle ilâhi iradenin hakimiyeti altına sokması, bu sûretle diğer insanlara rehberlik yapmına imkân sağlayan kâmil insan mertebesine yükselmesidir. Yâni **seyr ü sülûkte** basitten mürekkebe, iyiye ve takâmüle doğru bir gidiş vardır. **Seyr ü sülûk** genel olarak dört kısımda değerlendirilmiştir. **Seyr ilellâh**, nefsin arzularına yüz çevirip kalben Allah’ın iradesineteslim olmaya yönelmektir. **Seyr fillâh**, Hakk’ın sıfatları ile sıfatlanmak, ahlakı ile ahlaklanmaktır. **Seyr maallâh**, **sâlikin ehadiyyet** mertebesine ulaştığı mevkidir. Yâni zâhir- bâtın ikilminden kurtularak veliliğin

²⁶ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, 481-496; Ebû Nasr Serrac et-Tûsi, *el-Lüma’*, Terc.: H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996, 210-211; Muhammed b. İshâk el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, 200-201.

sonuna ulaşılan makamdır. *Seyr anillah* ise *sâlik*in vahdetten tekrar kesrete yöneldiği zamandır. Yâni talipleri irşad etmek için Hak'tan halka döner.²⁷

2.1.5. VAHDET –İ VÜCÛD

Tasavvufun tarihine baktığımızda başlangıta pratik yönü ağır basan bir *züh*d hayatı ile karşılaşmaktayız. Tasavvuf hicri 2. ve 3. asırlarda da teorik bir yapıya kavuşmaya başlamıştır. Bundan sonra tasavvuf sadece bir *züh*d hayatı değil, aynı zamanda bir dünya görüşüdür. Artık yazılan eserlerde dini, felsefî ve metafizik meseleler yazılmaya başlanılmıştır. Yapılan metafizik yorumlar da tasavvuf felsefesinin doğmasına neden olmuştur.

Vahdet-i vücûd felsefesini yâni tasavvuf felsefesini sistemleştiren kişi *İbnü'l-Arabî*'dir. değişik kültür ve felsefelerden de istifade etmek sûretiyle, nassları da kullanarak bu felsefeyi geliştirmiştir.²⁸

Vahdet-i vücûd anlayışına göre, kendi *zâtı*yla kâim olan *Vacibü'l- Vücûd*, *vücûd*un mertebelerinde çeşitli *sûret*lerde ortaya çıkar. Çevremizde gördüğümüz her şey, O *Vücûd*un tecellîleridir; ama *vücûd*un aynı değildir.

Mutasavvıflar, *vücûd*un bu mertebelerini anlayabilmek için değişik sayıda mertebelere ayırmışlardır. Bu tasnifler ve açıklamalar, içinde bulunduğumuz *şehâdet âlemi*ndeki idrakimize aittir. Yani bu mertebeler ve bunlar hakkındaki açıklamalarımız tamamen beşerî tanımlama ve isimlendirmenin bir sonucudur.

Bu tasniflerden en çok kullanılan tasnif 7'li tasniftir. *7'li tasnife göre varlığın mertebeleri* de kısaca şöyle izah edilmektedir.²⁹

1. LÂ TAAYYÛN / AHADİYET / VÜCÛD-İ MUTLAK

Vücûd-i Mutlak, varlığı kendi *zâtı*ndan ve kendi *zâtı* ile olandır. Bu mertebe, sırf *zât* mertebesidir. *Vücûd*, her türlü sıfat ve vasıf bağından ve bütün kayıtlardan münezzehtir. Yani bu mertebe Allâhu Teâlâ'nın kühü ve hakîkâtıdır, bunun üstünde

²⁷ Türer, a.g.e.; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, 209.

²⁸ Türer, a.g.e., 243.

²⁹ Eraydın, a.g.e., 216; Türer, a.g.e., 249.

bir mertebe yoktur. Bu mertebe, her türlü zühûr, fiil ve tecelliyâtta uzak (berî) olduğu için bu mertebeye **Lâ Taayyün** (ortaya çıkmama) mertebesi denilmiştir. Aslında bu **Vücûd** kavramını akıl ile kıyas ile ya da duyular ile anlamak mümkün değildir. Sonradan var olan –var edilen- varlıklar bu mertebeyi kavrayamadıkları gibi, kulun zikirle bu mertebeye ulaşması imkânsızdır.

2. TAAYYÜN-İ EVVEL / HAKÎKAT-I MUHAMMEDİYYE / VAHDET

Bu mertebe, **Zâtın** Ulûhiyet mertebesine tenezzülüdür. Bu tenezzül, Zât'ın zühûra meylinin bir sonucudur. Bu mertebede Vücûd, kendisinin isim ve sıfatlarını toplu olarak bilir. Vücûd, bütün isim, sıfat, müsemmâ ve mevsûf ile sıfatlanmış olduğundan İsm-i Câmi' olan **Allah** ismiyle adlandırılır. Bu mertebe Lâ-Taayyünün, taayyün sûretiyle ortaya çıktığı ilk tenezzül mertebesidir. Bu mertebe Allah'ın meşiet (dileme) sıfatı olmayıp, O'nun **Zâtının** bir gereğidir. **Ceberût Âlemi** denilen bu mertebede eşyânın hakîkatı potansiyel olarak (bi'l-kuvve) mevcuttur. İlk tecellî, **Muhammedî Hakîkatin Zât** mertebesinden zühûra meyli ile tenezzül ettiği **Ceberût Âlemidir**.

3. İKİNCİ TAAYYÜN / A'YÂN-I SÂBİTE / HAKÎKAT-İ İNSANİYYE

İlmî sûretlerin oluştuğu, kâinâta dair sûretlerin **hakîkatler**inden ibâret olan bu ilmî sûretler, kendi varlıklarının ve diğer varlıkların sûretlerinin aslâ farkında değildirler. **A'yan-ı Sâbite** adı verilen bu ilmî sûretler, çokluk âlemindeki varlıkların icâd edilmesine **illet**, yâni **sebeb** olurlar.

4. ERVÂH (RUHLAR) ÂLEMİ

Bu mertebede, bir önceki **ilmî sûretler**, basit **cevher** olarak ortaya çıkar. Bu cevherlerin şekli ve rengi yoktur, zaman ve mekân ile vasıflanmış da değildirler. Çünkü zaman ve mekân, cisimle ilgili şeylerdir. Ruhlar, cisim olmadıklarından yarılma ve bitişme kabul etmezler. Bu mertebede **Zât**, bir tür **ayrılık** ve **gayrılık** ile hâriçte zuhur eder.

Rûh, kendi **zâtı**yla kâim olup, varlığının devamlılığı konusunda bedeninin varlığına muhtaç değildir. Somut değil, soyuttur.

5. MİSÂL ÂLEMİ

Vücûdun yarıлма, bitişme, bölünme ve parçalara ayrılması mümkün olmayan latîf sûret ve şekillerle hariçte zühûrudur. **Rûhlar mertebesinde** zâhir olan her bir ferdin, cisimler âleminde kazanacağı sûrete benzer bir sûretin, bu âlemde ortaya çıkması sebebiyle **Misâl âlemi mertebesi** denmiştir. Bu âlem, ruhlar ile cisimler arasında bir aralıktır. Ruhlar gibi latîf olduklarından el ile tutulamaz, ama cisimler gibi genişliği, derinliği, uzunluğu vardır.

6. ŞEHÂDET ÂLEMİ

Vücûdun hâriçte görülen cisimlerin ve maddelerin sûretleriyle tecellî ve zühûr ettiği somutluk mertebesidir. Bu âlemdeki varlıklar parçalara ayrılabilirler, bölünebilirler. Beş duyu ile apaçık müşâhede edilebilirler. Bu âlem yaratılış –*kevn*-âlemidir. Zira bu âlemdeki cisimlerin her bir sûreti sürekli bir **oluş** ve **yok oluş** içindeyken, bunun sonucunda bir başka cisim **yok oluş**tan **oluş** hâline geçmektedir. Tıpkı suyun buhara dönüşmesi gibi... Bu dönüşüm çok hızlı olduğundan hissedilememektedir. Bu mertebede **gayriyet** çok açıktır. **Şehâdet âlemindeki** varlıklar, şekil, sûret, madde ve cisimleriyle Hakk'ın **aynı değil, gayrıdır**lar.

7. İNSAN-I KÂMİL

Kesîf olan **Şehâdet âlemi**, ilâhî sıfat ve isimlerin bütün hüküm ve eserlerinin zühûruna uygun olmakla beraber, kemâliyle zühûr ve tecelli, ancak **insanda** gerçekleşir. İnsanın varlığı Hakk'ın bütün sıfat ve isimlerinin tecellilerini göstermek için, cilalı bir ayna gibi olduğundan, kemâliyle zuhur ve tecelli, **insanda** gerçekleşmiştir ki; bu da **insan-ı kâmil**dir. Bütün bunlardan sonra **vahdet**, birlemek, kâinattaki bütün varlıkların özünün bir olduğudur. **Kesret** ise, **vahdetin** aksine çoğaltmaktır. Yani çokluk demektir.

Varlıkların yaratılış keyfiyeti açısından bir değer konu *teceddüd-i emsâl*'dir. Buna göre *Mutlak Vücûd*, her an tecellî etmekte ve her tecellî derhal yok olarak, yerine yenisi gelmektedir. Bu var olma ve yok olma arasındaki zaman pek kısa olduğu için, tecellî ötekine bitişik görünmekte ve duyu organlarıyla algılanıp hissedilememektedir. İsimler sıfatların, sıfatlar da *Zâtın* tecellîlerinden ibarettir.

2.2. ŞAHISLAR

Çalışmamızda birçok dinî ve tasavvufî şahıs bulunmaktadır. Fakat bu kısımda çalışmamızın genel çerçevesini belirleme açısından dikkat çeken önemli birkaç şahsın hayatına yer vermeyi uygun bulduk. Diğer şahısları da geçtiği yerlerde kısaca hayatı vererek, romanda sözkonusu şahsın öne çıkan özelliği anlatılmıştır. Çünkü bu çalışmamız biyografik bir çalışma olmayıp, daha çok adı geçen dinî ya da tasavvufî şahsın sözkonusu romanlarda nasıl kullanıldığını ortaya koymaya yöneliktir.

2.2.1. MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ RÛMÎ

İslâm dünyasında en büyük ve en yaygın olan *Mevlevîlik*'in kurucusu olan **Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî**, (v. 672/1273) *Belh* şehrinde doğmuştur. Babası Bahauddin Veled'in Belh'i terk etmesiyle beraber, babasıyla Konya'ya yerleşir. Ayrılışlarından kısa bir süre sonra, Belh, Moğollar tarafından işgal edilmiştir. **Mevlânâ**, babasının vefâtından sonra tedrise başlamış ve halkın büyük takdirini kazanmıştır. Şer'i ilimlerde büyük gelişmeler kattetikten sonra tasavvufa yönelmiştir. O sırada Konya'da bulunan **Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'ye** intisâb etmiştir. **Şems-i Tebrizî** ile tanıştıktan sonra hayatı büsbütün değişmiştir. Zahirî ilimleri bir yana bırakarak münzevi ve aşk- cezbe dolu bir hayata yönelmiştir. Ondaki büyük değişimler, halk arasında yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermiş ve **Tebrizî**, Konya'yı terk etmiştir. **Mevlânâ**, **Tebrizî**'yi bulup, tekrar getirdiyse de **Tebrizî**, Konya'yı tekrar terk etmiş ve izini kaybettirmiştir. Buna çok üzülen

Mevlânâ, Konya’da vefât etmiştir. (17 Aralık 1273) *Mesnevi*’siyle dünyaca meşhur olan **Mevlânâ**’nın *Divân-ı Kebir* ve *Fihi Mâfih* adlı eserleri meşhurdur.³⁰

2.2.2. MUHYİDDİN İBNÜ’L-ARABÎ

Muhyiddin İbnü’l-Arabî, 27 Ramazan 560’da *Mürsiye (Murcia)*, *İspanya*’da doğmuştur. Bilinmeyen bir sebeple 8 yaşında ailesiyle birlikte *İşbiliye*’ye (bugünkü *Sevilla*) gelir. Ailesi Arap Tayy Kabilesi’ne mensuptur. Yakın cedleri hakkında fazla bir şey bilinmiyorsa da, anne ve baba tarafından nüfûz ve itibâr sahibi kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Akrabaları arasında tasavvufî bilgilere sahip kimseler vardır. Dayısı **Ebû Müslim el-Havlânî** de *kutubların* büyüklerindendir.

Çocuk yaşlarında **Ahmed İbnü’l-Esirî** adında genç bir sûfî ile arkadaş olur. **İbnü’l-Arabî**, bu tahsil sırasında bir ara *halvete* çekilmiş her sahada ve özellikle tasavvufî mârifetler sahasında hiçbir şey bilmezken ve bu hususta hiçbir kitap da okumadan, *keşif* ve *kerâmet* yoluyla birçok şeylere muttâli olarak *halvetten* çıkar. *Endülüs*’te bir süre daha kaldıktan sonra, seyahatlere başlar. *Şam*, *Bağdat* ve *Mekke*’ye giderek orada bulunan tanınmış âlim ve şeyhlerle görüşür. 1182’de de **İbn-i Rüşd** ile görüşmüştür. Bu **İbn-i Rüşd**’ün bilgi’nin, akıl yolu’yla elde edileceğini söylemesiyle meşhur olduğu yıllardır. 17 yaşındaki genç **Muhyiddin**, gerçek bilgi’nin sadece aklımızdan gelmediğine, *ilham* ve *keşf* ile de geldiğini savunmuştur.

Daha sonraki senelerde **Şekkâz** isminde bir şeyh’le tanışır. Bu zât küçük yaşlardan itibaren ibadete başlayan, Allah korkusu taşıyan, hayatında bir kerecik olsun ‘ben’ dememiş olan ve uzun uzun secde eden bir kimsedir. **Muhyiddin**, o ölene kadar onunla sohbete devam eder. 1182-1183’de *İşbiliyye*’ye bağlı *Haniyye*’de **Lahmî** isimli bir şeyhten, bu zâtın adını taşıyan bir mescitte Kur’ân dersi alır. 1184-1185’de **Ureynî** isimli bir şeyh’le tanışır. Eserlerinde, ondan ilk hocam diye bahseder, çok faydalandığını söyler. **Ureynî**, ubûdiyyet (kulluk) meselesinde derin bir bilgiye sahiptir. Bu yıllar’da **Martili** adlı bir şeyhten de istifâde eder. **Ureynî** O’na: “Sadece Allah’a bak” derken, **Martilî**: “Sadece nefsine bak, nefsin hususunda dikkatli ol, ona uyma” diye öğüt vermiştir. **Martilî**’ye bu zıt önerilerin içyüzünü

³⁰ Türer, a.g.e., 188; Eraydın, a.g.e., 351.

sorar. Bu zat, kendi nasihatının doğruluğunda ısrar edecek yerde, “*Oğlum, Ureynî’nin gösterdiği yol, doğru yolun ta kendisidir. Ona uyman lazım. Bizim ikimiz de, kendi hâlimizin gerekli kıldığı yolu sana göstermişizdir.*” der. Bu yıllarda *İşbiliyye*’de **Kordovalı Fatma** adında yaşlı bir kadına (tanıştıklarında 96 yaşındadır) 14 sene hizmet eder. Bu kadın, erkek ve kadınlar arasında **müttâki** ve **mütevekkile** olarak tanınmıştır.

1189’da **Ebu Abdullah Muhammed eş-Şerefi** adında biriyle tanışır. Kendisi doğu *İşbiliyye*’li olup, *Hatve* ehliendir. Beş vakit namazını Addis Camii’nde kılardı. İbadete aşırı düşkünlüğünden namaz kılmaktan ayakları şişerdi. **İbn Arabi**, *İşbiliyye*’deyken (1190) hastalanır. Okuma kabiliyet’ini kaybeder. Bir süre bu hâlde kaldıktan sonra, hicri 589’da *Sebte Şehri*’ne giderek orada ahlak makâmına erdiğini söylediği **İbnu Cübeyr** ile tanışmıştır. Bir süre sonra *İşbiliyye*’ye döner.

1196’da *Fas*’a gitti. Orada yaptığı seyahatler sırasında, büyük şöhret kazanmıştır. 1198’de tekrar *Endülüs*’e geçer. *Gırnata Şehri* dolaylarındaki **Bağa Kasabası**’nda **Şekkâz** isimli bir şeyhi ziyaret eder. Onun tasavvuf yolunda karşılaştığı en yüce kimse olduğunu söyler. 1199-1200’de İlk defa hâc için *Mekke*’ye gider. Hâc’dan sonra *Mağrib*’de, oradan da *Ebu Medyen*’in şehri olan *Becaye*’de bulundu. Bir süre sonra tekrar *Mekke*’ye gelir ve “*Ruhû’l-Kudûs*”, “*Tâcu’r-Rasul*” ü yazmıştır.

1204’de *Medine*, *Musul* ve *Bağdat*’ta bulunmuştur. *Musul*’da, “*et-Tenezzülâtü’l-Musuliyye*” yi yazar. *Musul*’dan ayrıldıktan sonra *Konya*’ya gelir. Orada tanıştığı **Sadreddîn Konevî**’nin dul annesi ile evlenir. *Konya*’da iken “*Risâletü’l-Envâr*”ı yazar. Selçuklu Meliki tarafından hürmet ve ikrâm görmüştür. Sonra *Mısır*’a geçer; tekrar *Mekke*’ye gelir ve burada bir süre kalır. *Mekke*’de *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, *Füsûsü’l-Hikem*’i rüyada gördüğü Peygamber’in emriyle ve O’nun istediği şekilde yazdığını, bu eserin önsözünde belirtir. *Bağdat* ve *Halep*’te bir süre dolaştıktan sonra 612/1215 de tekrar *Konya*’ya gelir. 617 de *Şam*’a yerleşir. Zaman zaman civar şehirlere seyahatler yapan **Arabî**, 638’de 22 R.Evvel’de (1239) *Şam*’da vefât etmiştir. Kabri *Şam* şehri dışında *Kasiyun Dağı* eteğindedir. 1500’lerin

başında Sultan Selim, Şam'ı Osmanlı toprağı yaptığında oraya türbe, camii ve imâret inşa ettirmiştir.³¹

2.2.3. YÛNUS EMRE

Yûnus Emre'nin hayatı ve kimliğine dair hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. **Yûnus**'un bazı mısralarında 1273'te *Konya* 'da vefat eden **Mevlânâ** ile karşılaştığı anlaşılmaktadır. Buradan da **Yûnus**'un 1240'larda ya da daha geç bir tarihte doğduğu sonucu çıkarılabilir. Bilinen hususlar onun *Risâlet-i Nushiyye* adlı eserini h. 707 (m. 1308) yılında yazmış olması h. 720 (m. 1321) tarihinde vefat etmesidir. Böylece h. 638 (m. 1240–1241) yılında doğduğu anlaşılan **Yûnus Emre** XIII. yüzyılın ikinci yarısıyla XIV. yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Şiirlerinde de bu fikri destekleyen unsurlar bulunmaktadır.

En yaygın görüşe göre *Sivrihisar* yakınında *Sarıköy*'de doğmuş, çiftçilikle meşgul olmuştur. **Tapduk Emre** adında bir şeyhe intiab etmiş, tekkelerde yaşamış ve veliliğe ulaşmıştır. Bu görüşe göre de *Sarıköy*'de vefât etmiştir.

2.2.4. HACI BEKTAŞ-I VELÎ

Bektaşîler arasındaki ananelere göre **Hacı Bektaş**, **Hız. Ali** soyundandır. Altıncı imam Musa el-Kazım (v.183 / 799) neslinden *Horasan*'ın hükümdarı olan **Seyyid İbrahim-i Sâni** ile **Hatem Hatun**'dan *Nişabur* şehrinde dünyaya gelmiş, **Lokman-ı Perende** adlı bir mutasavvıf tarafından yetiştirilmiş, *Türkistan*'ın büyük şeyhi **Ahmet Yesevi** (v. 562/1167) ile görüşmüş onun işareti üzerine Anadolu'ya gelmiş, *Kırşehir* civarında *Sulucakarahöyük*'te yerleşmiş, burada birçok derviş ve halife yetiştirmiş, bunları çeşitli yerlere irşat görevi ile göndermiş, nihayet orada vefat etmiştir.

Vilâyetnâme olarak tanınan “*Menâkıb-ı Hünnkar Hacı Bektaş-ı Veli*” Bektaşîler için Hacı Bektaş hakkında bilgilerin ana kaynağı sayılmıştır. Özellikle Ahmed Yesevî ile ilgili an'âne ve menkıbelerin Anadolu'daki metinlerini içeren en eski yazılı kaynak olması itibarıyla önemi büyüktür.

³¹ İbn -i Arabî, *Füsûsü'l- Hikem*, (Çev: M. Nuri Gencosman), Kırkambar Yayınları, İstanbul, 2003, 5-10; Eraydın, *a.g.e.*, 261-263; Dilaver Gürer, *Füsûsü'l- Hikem ve Mesnevi'de Peygamberlerin Öyküleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, 17-21.; Türer, *a.g.e.*, 196,197.

Hacı Bektaş'ın asıl adı “**Bektaş**” olup, babası **İbrahim-i Sâni** diye lakaplandırılan **Seyyid Muhammed b. Musa Sâni**'dir. Zamanına yakın kaynaklarda ve vakfiyelerde de kendisinden daima “**Hacı Bektaş**” şeklinde bahsedilmektedir. Vilâyetnâme, **Bektaş**'a “Hacı” denilmesini, gençliğinde gösterdiği bir kerâmete bağlıyor: Hocası **Lokman-ı Parende** hacca gitmiş, hac törenlerini yerine getirmiş, *Arafat*'a çıktığında yanındakilere “Bugün arafe günü; bizim evde yemek pişiriyorlardır.” demiş. *Horasan*'daki **Bektaş-ı Veli**'ye bu söz malum olmuş; bir tepsiye yemek koyup bir anda tepsiyi Mekke'de *Arafat*'a götürmüş, halk bu olayı duyunca, ona **Hacı Bektaş el-Horasanî** demişlerdir.

3. ORHAN PAMUK'UN *KARA KİTAP* ADLI ROMANINDA DİN ve TASAVVUF

Kara Kitap, **Orhan Pamuk**'un çokça okunan ve defalarca basımı yapılan bir eseridir. Çalışmamızda 2008'de İletişim Yayınlarından çıkan 35. baskısı kullanılmıştır.

442 sayfa ve iki ana kısımdan oluşan kitabın, birinci kısımda 19, ikinci kısımda da 17 bölüm bulunmaktadır. Bu bölümlere birçok hikâyecikler yerleştirilmiştir.

2.1. ÖZET

Kara Kitap'ın üç ana kahramanı vardır. **Gâlip**, **Rüyâ** ve **Celâl**. **Gâlip**, amcasının kızı **Rüyâ** ile evlidir. **Rüyâ**'nın da **Celâl Sâlik** adında Köşe yazarı olan bir üvey ağabeyi vardır. Bunlar büyük bir aile olarak Nişantaşı'nda bir apartmanda otururlar. Apartmanın ismi de *Şehrikalp Apartmanı*'dir. **Gâlip**, Nişantaşı'ndaki bu evde akrabalarıyla büyür ve amcasının kızı **Rüyâ** ile evlenir. **Gâlip**, Rüyanın ikinci kocasıdır.

Rüyâ ve **Gâlip**, küçüklüklerinden beri **Rüyâ**'nın üvey ağabeyi **Celâl Sâlik**'in *Milliyet Gazetesi*'nde çıkan *köşe yazılarını* hayranlıkla okuyarak büyümüşlerdir.

Gâlip, birgün eve geldiğinde karısı **Rüyâ**'nın kendisine yeşil tükenmez kalemle yazılmış, 19 kelimelik bir terk mektubu ile karşılaşır. **Rüyâ**, mektupta nereye gittiğini, orada ne kadar ve kiminle kalacağını yazmadan “Annemleri idare edersin” diyerek kayıplara karışır. İş esrarengiz kılan, **Celâl Sâlik**'in de aynı zamanda ortadan kaybolmasıdır. Bu durum, **Gâlip**'i amansız bir arayışa yönlendirmiştir. Bundan sonra **Gâlip**'in hayatı, çok sevdiği karısını aramaktan, **Rüyâ**'nın o'nu neden terk ettiğini bulmaya çalışmaya, **Celâl**'in ve **Rüyâ**'nın birlikte olup olmayacağına dair paranoyalardan, **Gâlip**'in kimliğine, kim olmak istediğine gibi düşüncelerle geçer.

Gâlip, **Celâl** ve **Rüyâ**'nın peşine düşmüştür. Günleri ikisini aramakla geçmiştir. **Celâl**, gördüğü her şeyin kendisi için bir işaret olabileceği kaygısıyla hareket eder. Onları bulmak uğruna nice sıkıntılara katlanır, nice tehlikeler atlatır.

Gâlip, âdeta İstanbul sokaklarını tırnaklarıyla çözmeye çalışır. Bu arada, **Gâlip**, **Celâl**'in *Milliyet Gazetesi* 'ndeki köşe yazılarından bir ipucu bulmaya çalışmaktadır. Sıra takma adlara gelmiştir. Fakat takma adlardan da bir sonuca ulaşamaz.

Gâlip, gazetede **Celâl**'in yıllar önce yayınlanan yazısını görünce, **Celâl**'in son zamanlarda gazeteye yeni köşe yazısı göndermediğini anlar. Gazeteye gider ve uzun zamandan beri **Celâl** 'in gazeteye uğramadığı cevabını alır.

Gâlip, arayışlarını sürdürürken, en çok **Celâl**'in eski köşe yazılarını kullanmıştır. *Köşe yazıları* kimi zaman gerçek, kimi zaman fârâzi işâretler göstermiştir. **Celâl**'in *köşe yazıları*, Mevlânâ'dan Hurûfliğe, Attar'dan Poe'ya, *Binbir Gece Masalları* 'ndan *Hüsn ü Aşk* 'a kadar geniş bir yelpaze ve detaylar içermektedir. **Gâlip**, bu detaylar içerisinde **Rüyâ**'yı bulmaya çalışırken, kendini *harflerin esrarı* içerisinde ve bir *benlik dönüşümünde* bulur. *Harflerin esrârı* ile **Celâl**'in yazdıklarını ve etrafında gördüğü işâretleri yorumlarken; *benlik dönüşümü* ile de artık **Gâlip**, **Celâl** gibi olmaya ve onun gibi düşünmeye başlar.

Gâlip, Rüya'yı ararken artık *Rüya* 'yı bırakıp **Celâl**'in peşine düşmüştür. Bu arayışta **Gâlip**, **Celâl**'in bulunabileceği bütün adreslere bakar, onun yaşadığı Nişantaşı'ndaki *Şehrikalp Apartmanı* 'nın dördüncü katına çıkar, orada bir süre kalır. Burada, **Celâl**'in yerine, gazeteye yazı gönderir. **Gâlip**, kendisini **Celâl** ile bütünleştirmiş, bir benlik dönüşümü yaşamıştır.

Birgün **Gâlip**, eve giderken polis arabaları arasında üzeri gazetelerle örtülmüş bir ceset görür. Ceset **Celâl**'e aittir ve silahla vurularak öldürülmüştür. **Rüyâ** 'yı da bir gün sonra *Alaadin'in Dükkânı* 'nda bulmuşlardır. **Celâl** ile aynı gece öldürülen **Rüyâ** 'nın cesedinin bir gün sonra farkına varılmıştır.

2.2. DİNÎ – TASAVVUFÎ TEMALAR

2.2.1. SEYR Ü SÜLÛK

Doğunun tasavvufî anlatılarının büyük bölümü, bir yolculuk öyküsü üzerine kurulmuştur. **Şeyh Gâlip**'in *Hüsn ü Aşk* 'ı, **Feridüddin Attâr**'ın *Mantiku't-Tayr* 'ı bunun başlıca örnekleridir.³² Bütün bunlardan esinlenerek ortaya konulan *Kara*

³² Alâattin Karaca, "Fındık Sekiz ve Mistik İç Yolculuğun Kurgusu", *Kültür ve Edebiyat*, S. 61, Nisan, İstanbul, 2004, 60.

Kitap, genel olarak, karısı tarafından terk edilen âşık bir adamın hikâyesi anlatılırken, kimlik bölünmelerini, ben-öteki sorunsalını, yabancılaşmayı, eşyaların, harflerin dilini ve bu dilin nasıl bir meta haline dönüştüğünü, insanın salt kendisi olup olamayacağını sorgulanır.

Yol ve yolculuk, bütün mistik akımlarda önemli bir semboldür. Bilindiği üzere *seyr ü sülûk* de, manevî yolculuğa verilen addır. Tarîkat’a giren bir *sâlik*’in, işin başından, vuslat makâmına ulaşmasına, yâni tarîkattaki gâyesini gerçekleştirmesine kadar yapmış olduğu kalbî ve mânevî yolculuk anlamındadır. *Seyr ü sülûk*’ün amacı da, dünyevîleşerek kirlenen ruhları, tekrar Cenâb-ı Hakk’ın verdiği şekle, o sâfiyâne hâline geri döndürmek veya buna vesîle olmaktır. **Orhan Pamuk** da *Kara Kitap*’ta bu yolculuk temasını işleyerek ilerlemiştir. Yâni bir tasavvuf yolcusunun olgunlaşması ve hakîkate ulaşması anlatılmıştır. Nitekim kitaba konu olan *Celâl* âilesinin soyadları *Sâlik*’tir. *Sâlik*, tasavvufta “yolcu” demektir. Bu soy isminin kullanılması, bir ipucu olarak algılanabilir. *Sâlik*, makamlara yükselip henüz mârifet makamına ermemiş kimsedir. Sûfîler, makamları ilmiyle değil, ameliyle aşan kimselere *sâlik* adını vermişlerdir.³³

Kara Kitap’ın doğu anlatı geleneğinde olduğu gibi bir yolculuk teması üzerine kurulduğunu belirtmiştik. Kitaptaki bu anlatı tarzı, bize **Şeyh Gâlip**’in *Hüsn ü Aşk*’ını hatırlatmaktadır. *Hüsn ü Aşk*’ın konusu kısaca şöyledir:

Benî Muhabbet (sevgi oğulları) kabîlesinde bir gece iki çocuk doğar. Bunlara *Hüsn* ve *Aşk* adları verilir. Büyüyünce *Mekteb-i Edeb*’e giderler. *Molla Cünûn*’dan ders alırlar. Bu sırada birbirlerine âşık olurlar. Her kılığa girebilen *Sühan*, bunlara yardımcı olur. *Hayret* ise engel olmaya çalışır. *Aşk*, *Hüsn*’ü ailesinden ister. Ondan, *Diyâr-ı Kalp* ülkesine gidip, oradaki kimyâyı aramasını ister. Bunlar yola çıkarlar, fakat bu yolda, içinde acımasız bir devin bulunduğu bir kuyuya düşerler. Buradan da *Sühan*’ın yardımıyla kurtulurlar.

Gam Harabesi’nden geçerlerken, *Aşk*’a âşık bir sihirbazın tuzağına düşerler. Cadı, *Aşk*’ı çarmıha gerer. Ama *Sühan*, *Aşk*’ı tekrar kurtarır. *Sühan*, *Aşk*’a “Sen

³³ Abdu’r-Rezzâk Kâşânî, *Istilahâtü’s-Sûfîyye (Tasavvuf Sözlüğü)*, Çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004, 289.

Hüsn’ün adını anmadığın için cadının tuzağına düştün. Kurtuluşun sırrı *Hüsn*’ün adıdır. Bu sırrı andığın için cadı yok oldu.” der.

Hüsn ü Aşk’ta kurulan sembollere bakıldığında *Aşk*, *Hüsn*’e âşık olur. Bu tasavvufta müridin sülûka başlamayı irade etmesi ve yola koyulmaya başlaması anlamına gelir. *Aşkın*, *Molla Cünûn*’un yardımıyla, kuyudan çıkması ve cadılardan kurtulması da tasavvufta **mürşid**in gerekliliğini belirtmektedir. Nihayetinde *Aşk*, kendisinin, *Hüsn*’ün bir tecellisi olduğunu bilir, onda yok olur ve vahdete ulaşır. Burada *Benî Muhabbet Kabîlesi* sevgi yoluyla kâinat sırlarını bilen *ârifleri* simgeler. *Molla Cünûn* mürşidi, *mekteb-i edep* ise terbiye okulunu, bir anlamda *tekkeyi* simgeler. *Gam Harabesi* ise dünyevî engelleri, *diyâr-ı kalp* ise mânevî gezintinin yapıldığı mekânı ifâde eder.

Orhan Pamuk da *Kara Kitapta*, **Şeyh Gâlip**’in izlediği yolu izlemiştir. **Gâlip**, adını **Şeyh Gâlip**’ten, **Celal** de **Mevlânâ**’dan alır. **Gâlip**, **Mevlânâ**’yı okumuş, **Şeyh Gâlip** olmuştur. Aynı şekilde romanda **Gâlip**, **Celâl**’in köşe yazılarını okuyarak benlik dönüşümünü yaşamaktadır. Başka bir ifade ile **Gâlip**, bir yandan *Hüsn ü Aşk*’taki *Aşk*’ı temsil ederken; diğer yandan **Şeyh Gâlip**’i temsil eder.

Kara Kitapta **Gâlip**’in mâcerâsına bakıldığında, *Hüsn ü Aşk*’ta *Hüsn* ve *Aşk*’ın aynı kabileden olmaları ile **Gâlip** ve **Rüyâ**’nın akraba olmaları arasında baştan bir benzerlik vardır. *Aşk*’ın geçirdiği mâcerâ ile **Gâlip**’in İstanbul sokaklarındaki serüvenleri paralellik göstermektedir. *Aşk*, *Diyâr-ı Kalb*’e ulaşana kadar kuyular, cadılar gibi imtihanlardan geçer. Aynı şekilde **Gâlip** de **Celâl** ve **Rüyâ**’yı ararken benzer serüvenler yaşar. Yeraltında kuyu gibi mahzenlere iner, genelevde kendisiyle evlenmek isteyen bir fâhişe ile yatar, **Belkıs** ile beraber olur. Ama bütün bunları aşarak nihayetinde *Şehrikalp Apartmanı*’na varır. **Celâl**’in köşe yazıları da *Hüsn ü Aşk*’taki **Sühan**’dır. Bunun yanı sıra *Aşk*’ın *Hüsn* için kullandığı ifâdeler ile **Gâlip**’in **Rüyâ** için kullandığı ve aşkını ifâde eden sözleri arasında da benzerlikler bulunmaktadır.

Hüsn ü Aşk’ta olduğu gibi alegorik bir anlatım tarzının kullanıldığı *Kara Kitap*’ı tasavvufî açıdan incelemek gerekmektedir. **Gâlip**’in yaşadığı bu serüven, tasavvufta yine yolculuk anlamına gelen *seyr ü sülûk*ün karşılığıdır.

Romanda yaşanan mâcerâların tasavvuftaki **seyr ü sülûk** anlayışına paralel gittiği hakkında ipuçları bulmak mümkündür. “*Köşe yazısının bu noktasında, okuyucu, arananla arayanın birbirleriyle yer değiştirdiği, bulmanın değil, hedefe doğru yürümenin, kayıp sevgilinin değil, bahanesi olduğu aşkın öne çıktığı mistik ve panteist bir âlemin afyon dumanları, gül suları ve yarasalar arasında buluyordu kendini. Şâirin, büyük şehrin sokaklarında başından geçen çeşitli mâcerâların, tarikat yolcusunun gerçekliğe kavuşmak, kemâle ermek için aşması gereken mertebelere denk düştüğü kısaca gösteriliyordu.*” (K.K., s. 255) Burada geçtiği üzere, yaşananlar bir tasavvuf yolcusunun serüvenine benzetilmiştir. Çünkü **sülûk** insanın içinin ve dışının ilgilendiği mücâhedeler ve karşılaştığı yorucu sıkıntılarda birleşmesi ile gerçekleşir; artık nefsinde mücâhede karşısında bir güçlük ve sıkıntı kalmamıştır.³⁴

2.2.2. VAHDET / KESRET

Vahdet, ‘birlik’ demektir. Gerçek manada bir olan Cenâb-ı Hakk’tır. Sûfiler, uykuya vahdet demişlerdir. Bu yüzden uyuyan kimseye, vahdete çekildi derler. **Kesret** ise ‘çokluk’ anlamına gelir, **vahdetin** zıddıdır. **Kesret**, varlıkların varoluşlarını kendilerinden bilmek, onları müstakil varlıkla var olduğunu bilmektir. Mevcûdâtın varlığını Alah’tan bilme ise **vahdettir**.³⁵ Romanda ilk olarak olayların başladığı mevsim **kış**tır. Romanın ilk bölümünde, **Gâlip** ve **Rüyâ**’nın ilk karşılaştıkları mevsim **kış** olarak belirtilmiştir. “*Dışarıdan kış sabahının ilk sesleri geliyordu.*” (K.K., s. 11) **Gâlip** ve **Rüyâ**’nın karşılaştıkları mevsim olarak **kışın** seçilmesi mânidardır. Mâlum **kış**, doğanın dinlendiği, durağanlığın hüküm sürdüğü bir mevsimdir. Bu anlamda **kış**, **vahdeti** sembolize etmektedir. Aksine bahar, tabiatın yeniden canlandığı, birleşmelerin olduğu bir mevsimdir. Sembolik düzlemde ele alındığında romanda bu durum, **Gâlip** ve **Rüyâ**’nın karşılaşmaları; tasavvufi açıdan ayrılığı, **kesrete** düşmeyi ifâde etmektedir. Bundan sonra **Gâlip**, **Rüyâ**’nın esrârengizliğine kapılarak, ona bağlanmaya devam eder. “*Uykunun huzuruna gömülmüş Rüyâ’nın kapıları kapalı bahçenin söğütleri, akasyaları, asmalı gülleri ve güneşi altında gezinmek isterdi.*” (K.K., s. 11) **Gâlip**, düştüğü **kesretin** çekiciliğine

³⁴ Kâşânî, a.g.e., 304.

³⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2004, 366, 681.

kapılarak kendisini kaybetmiştir. Aynı şekilde **Rüyâ** kavramı, aşk gibi soyuttur. Bu açıdan da soyut kavramlar sembolik açıdan paralellik gösterir. Zaten yazar, kitabın başından itibaren **Rüyâ**'ya bir gizemlilik atfetmiş, onun hakkında açık bilgiler vermekten çekinmiştir.

Romanda **kesreti** andıran diğer bir ifade de **şehirdir**. Şehrin gürültüsü, değişik tip insanların varlığı, sisi, dumanı ve karmaşıklığı, bir anlamda insanda negatif etkiler bırakmasıdır. Bunun sembolik tarafı **kesreti** bize hatırlatmaktadır. “*O zaman kibritimi bir daha yakmadan gerisin geriye şehrin ışıklarına dönerken, felaket anlarında ölümü karşılamamın en mutlu yolunun bu olduğunu düşünerek uzak bir sevgiliye acıyla sesleneceğim.*” (K.K., s. 27) şeklindeki ifâdelerden de anlaşıldığı üzere **şehir**, sevgiliden uzak bırakan bir anlam taşımaktadır. Bu durum **kesret** içine dalan ve bundan dolayı Cenâb-ı Hak'tan uzak kalan kimsenin durumudur. Bu yönüyle **şehir**, **kesreti** sembolize eder, diyebiliriz.

2.2.3. KALP / GÖNÜL

Yazarın, romanda kurduğu *Şehr-i Kalp Apartmanı* ile *Hüsn ü Aşk*'taki *Diyâr-ı Kalbe* gönderme yaptığı açıktır. *Şehr-i Kalp Apartmanı*, **Gâlip** ile **Rüyâ**'nın ayrıldıkları mekân olduğu gibi, **Gâlip** ile **Celâl**'in bütünleştikleri mekândır. Başka bir deyişle hem **kesret** hem de **vahdetin** yaşandığı mekândır. Öncelikli olarak **Gâlip**'in ve diğer âile fertlerinin, yâni büyük bir âilenin yaşadığı bir yerdir ve **Gâlip**, **Rüyâ**'yı burada kaybetmiştir. Bu işin **kesret** yönünü ifâde eder. “*Uğursuz çıktı bu apartman.*” ... “*Allattin'in dükkânının önünden her geçişte Gâlip, apartmanın çirkin ve karanlık yüzüne bakarak, Dede'nin bu sözü neden söyleyebileceğini merak etmişti.*” (K.K., s. 15) Ayrıca bu apartman sadece bir mekân olarak kalmamakta, aynı zamanda orada oturan kimselerin iç durumlarını da yansıtmaktadır. “*Yalnızca coğrafi dünyalarının değil, ruhsal durumlarının da simetrisini düzenleyerek akıllarındaki merkezi kuran ana caddedeki Şehr-i Kalp Apartmanı'nın dâirelerini tek tek saymak zorunda kaldıklarını...*” (K.K., s. 33) belirtir. Bu ifade ile de, olayın sembolik tarafına dikkatler çekilmiştir.

Kalp, mânevî duyguların dönüşümünün olduğu bir süzgeç görevi yapar. Bu duyguların gerçekleştiği mekândır. **Kalp**, Cenâb-ı Hakk'ın isim, sıfat ve fillerini

yansıtan bir aynadır.³⁶ **Kalp**, ilâhî hitâbın mahalli ve muhâtabı, mârifet ve irfânın kaynağı, keşfin ve ilhâmın gerçekleştiği mekândır.³⁷ Tasavvufun amacı da, bu kalbi her türlü mâsivâdan, manevî kirden arındırmaktır.

Kalp, Kur'ân'da genellikle "idrak, anlama, düşünme ve kavrama" anlamlarında kullanılmıştır. Fıkıhçılar ve Kelâmcılar, "kavrama ve idrak" anlamına **akıl** kelimesini kullandıkları halde, sûfiler bunun yerine **kalp** kelimesini tercih etmişlerdir. İnsan bedenine tevdi edilen rûhânî ve rabbânî bir lâtife olan **kalp**, keşf ve ilhâmın merkezidir. Nitekim bir âyet-i kerîmede: "*Gerçek şudur ki, kör olan, gözler değil, göğüslerdeki kalplerdir.*"³⁸ şeklinde ifâde edilerek **kalbin** anlama ve kavrama merkezi olduğu belirtilmiştir.³⁹ **Gönül** kavramı da bazı nüanslara rağmen, **kalp** ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır.

2.2.4. YOLDAKİ ENGELLER

Tasavvufî bir yolculukta, en önemli unsurların başında, nefsin mertebelerini (engellerini) aşmak gelir. Bu yolculuk, kişiyi caydırıcı çeşitli ve değişik engellerle doludur. Bu engelleri aşabilen kimseler (mürîd), yola devam eder ve mertebelerini yükseltirler.

Feridüddin-i Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ında kuşların Simurg'u bulmak için çıktıkları yolda, *istek, aşk, mârifet, istiğnâ, tevhid, hayret, fakr* ve *fenâ* adı verilen ve aşılması gereken *yedi vâdi* vardır. Bunun yanı sıra, **Şeyh Gâlip**'in *Hüsn ü Aşk*'ındaki kuyular, kadınlar, cadılar, ateş denizi, yoldaki engellerdir.⁴⁰

Kara Kitap'ta da **Gâlip**, **Rüyâ**'yı bulma sürecinde –ki bu süreç aslında onun mürşidi diyebileceğimiz **Celâl** ile bütünleşmedir- bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Bu zorluklar ve engellerle **Gâlip**, İstanbul sokaklarında **Rüyâ**'yı ararken karşılaşmıştır. **Rüyâ**'yı arayışında iki kadın ile karşılaşır. Türkan Şoray ve Belkıs.

³⁶ Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmi'den Niyâzî Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van, 2005, 239.

³⁷ Canbulat, "Kalb" *a.g.e.*, 358.

³⁸ el-Hâcc, 22 /46.

³⁹ el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, 181.

⁴⁰ Karaca, *a.g.m.*, 61.

Söz konusu kadın figürleri, **Gâlip**'i yoldan caydırması, baştan çıkarması ile *Hüsn ü Aşk*'taki Boyalı Cadı ve Çin Pâdişahının Kızı sembolleriyle paralellik gösterir.

Belkıs, **Gâlip** ile karşılaşır ve sürekli **Rüyâ** hakkında soru sorarak **Gâlip**'in kafasını karıştırır. **Gâlip**'e ortaokul arkadaşı olduğunu söyler. Belkıs, hep **Rüyâ**'nın yerinde olmak istediğini hatırlatır. “**Gâlip**, uyandığında karşısında bambaşka bir kadın buldu. Belkıs elbisesini değiştirmiş, üzerinde **Gâlip**'e yabancı bir yerde yabancı bir kadınla olduğunu hatırlatan neftî bir etek giymişti.” ... “**Gâlip**, hayatın ve şehrin bütün sırlarını okuyacağına inanıyordu, ama başını yazıdan her kaldırışında, karşısında Belkıs'ın yeni yüzünü her görüşünde bu iyimserliğini kaybediyordu.” (K.K., s. 208) Görüldüğü gibi Belkıs, her fırsatta **Gâlip**'in **Rüyâ**'yı arayışına engel olmuş, kafasını karıştırmıştır. Bu yaklaşımda Belkıs, erotizmi de kullanmıştır: “Hayatın ve dünyanın esrârına ilişkin bir bilgiye yaklaştığını mutlulukla hissediyor, ama bu sırrı, aradığı yeri, açık seçik düşünüyü heceleme istediği zaman, gözünün önünde odanın bir köşesinde kendisini seyreden kadının yüzü belirliyordu” ... “Kendini işine vermişti ki Belkıs, masaya yaklaştı.” (K.K., s. 209) Bu ifâdelerden de anlaşılacağı üzere, **Gâlip**'in önündeki engel, bir tasavvuf yolcusunun karşılaşabileceği engellerden birine işaret etmektedir. Burada kadın figürü kullanılarak yapılan sembolizm, bize öncelikli olarak tasavvufta önemli bir yere sahip olan *nefsi* hatırlatmaktadır. Bu da *nefs-i emmâre*, yâni her zaman kötülüğü isteyen *nefs* tir. **Gâlip** - **Belkıs** ilişkisinde erotik unsurların da varlığı göz önünde bulundurulursa, nefsin yol açtığı ve kişiyi hedefe varmaktan alıkoyan şehvî arzuların kastedildiği anlaşılmaktadır.

Gâlip'in, ikinci olarak karşılaştığı kadın Türkan Şoray'dır. **Gâlip**, bir geneleve düşer. Vardığı genelevde sahte Türkan Şoray ile karşılaşınca ilk defa **Rüyâ** dışında başka bir kadınla beraber olabileceğini düşünür. Bu ilişki sırasında kadın, aynadan çıplak vücutlarına bakıp, kendisinin bambaşka biri olduğunu hissederek “ikimiz başka birisi olacağız der” ve **Gâlip**'in kafasını karıştırmaya başlar. Bu da Belkıs gibi, *nefs* in diğer engelini oluşturmaktadır.

Nefsin engellerini işaret etmek için kullanılan bir diğer figür, *apartman karanlığı*dır. *Apartman karanlığı*, *Hüsn ü Aşk*'teki *Aşk*'ın kuyuya düşüşünü

hatırlatmaktadır. Başka bir ifâdeyle ile *Hüsn ü Aşk*'taki **kuyu**, *Kara Kitap*'ta **apartman karanlığı** olmuştur. “*Apartmanın hemen yanındaki kuyuyu düşündüm. Bir masal kuyusu gibi içinde yarasalar, zehirli yılanlar, akrepler, fareler kaynaşırdı. Şeyh Gâlip'in Hüsn ü Aşk'ında anlattığı ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde hikâye ettiği kuyunun orası olduğunu bilirdim.*” (K.K., s.204) Yazar, burada **apartman karanlığı**nın kötü durumundan hareketle, *Hüsn ü Aşk* ile *Mesnevî*'de kullanılan **kuyu** sembolleri arasında bağlantı kurmuş ve bir anlamda okuyucuya ipuçları vermiştir.

Kişinin (mürid) hedefe varmasını engelleyen unsurlardan biri olan **nefis**, mâsivâ'yı (dünyalık - madde) sembolize eden **apartman karanlığı**nın sembolize ettiği unsurlar gibi olumsuz yönleriyle ön plâna çıkmıştır. “*Kendi neşesiz, ağır, eski kokusunu kısa zamanda oluşturan bu boşluğu güvercinler hemen keşfettiler. İnsan elinin erişmediği ve zamanla erişmekten çekindiği pencere önlerine... Yalnızca meteorolojik felâketlerin değil, başka bazı belirsiz kötülüklerin de habercisi sayılan küstah martılar da ara sıra katılırdı onlara, gece yarısında yolu şaşırarak dipsiz karanlık kuyunun kör pencerelerinde çarpan kara kargalar da...*” (K.K., s. 205) Romanda bu gibi olumsuz tasvirler uzunca anlatılmıştır. Bütün bunlar ve **apartman aralığı**, müridi, tarikatından (yolundan - sülûkünden) alıkoymaya çalışan günah merkezli nefsin, maddiyâtın, bir anlamda kesretin temsilidir.

Nefsin, mâsivâyâ temâyülü karşısında mürid uyanık olmalı, riâyâzet, zikir ve mücâhede ile kendi nefsinin sürekli terbiye etmelidir. Bu yolda mürşidi ile olan bağlantısı (râbîta) da önemlidir. Aksi takdirde o kötü *kuyuya* düşer, yâni *günâha* bulaşır, nefsinin esîri olur ve hiçbir zaman istediği noktaya ulaşamaz. *Mantıku't-Tayr*'daki kuşlar gibi kimisi açlıktan, kimisi hastalıktan kırılarak, *Simurg*'a ulaşamazlar. Romanda bu noktaya dikkat çekilerek, “*Apartman aralığı, dikkat edilmezse boşluğun yuttuğu bu zavallı eşyâların talihsizliğiyle kazayla içine kendilerinin de düşebileceği bir çirkefti; içlerine sinsice sokulmuş bir kötülük yuvasıydı*” (K.K., s. 206) ifâdeleriyle maddiyâtın, nefsin olumsuzluklarından bahsedildiği gibi, bu bataklığa ve günah çukuruna düşmeme husûsunda uyarıda bulunulmuştur.

2.2.5. KÖŞE YAZILARI / MÜRŞİD

Romanda çokça yer tutan önemli unsurlardan biri de *köşe yazıları*dır. *Köşe yazılarını*, bir gazeteci olan **Celâl** yazmıştır. **Gâlip**, birgün ansızın **Rüyâ**'yı kaybettiğinde, *köşe yazılarını* okuyarak, yorumlayarak **Rüyâ**'yı aramaya çıkmıştır. **Celâl**, sıkıntıya ya da çıkmaza girdiğinde *Milliyet Gazetesi*'nde yayınlanan *köşe yazıları* ona yol göstermiştir. Bu durum yazarın kendisinin de ilişkilendirdiği eser olan *Hüsn ü Aşk*'taki *Sühan*'ı hatırlatmaktadır. *Aşk*, ne zaman tuzağa düşse *Sühan* imdada yetişir, *Aşk*'ı kurtarır.

Tasavvufî açıdan yorumlandığında *köşe yazıları* tasavvufî yolculukta, kişinin (sâlik)hedefe ulaşmasını sağlayan mürşid / şeyh ve onun öğütleridir. Sâlik, mürşidinin kontrolü altında eğitimini sürdürür ve nefsinin kötü huylardan arındırdığı takdirde tasavvufî yolculuğunu nihâyete erdirir, nefsinin kötü huylarından arındırır. Zaten tasavvufun amacı da ibâdet, riyâzet, mücâhede ve zikir gibi unsurlarla nefsi kötü huylardan arındırmaktır.⁴¹

Romanda, **Rüyâ**'yı aramaya çıkan **Gâlip**'e **Celâl**'in *köşe yazıları*, değişik şekillerde etki ederek sürekli yol göstermeye, ipuçları vermeye çalışır. “*Eminönü otobüsündeyken kucağındaki paketin tuhaf bir şekilde ağırlaştığını hissetti. Aynı tuhaflıkla başka bir duyguya, bir gözün kendisini gözetlediği duygusuna kapıldı. Gâlip, Alâattin'nin siyâsî dergileri eski bir Milliyet gazetesine sardığını, katlanmış gazetenin köşesindeki fotoğrafından Celâl'in kendisine baktığını o zaman fark etti. Yadırgatıcı olan şey, yıllardır her sabah gördüğü bu fotoğraftan Celâl'in kendisine bugün bambaşka bakmasıydı. “Seni biliyorum ve hep gözetliyorum” diyen bir bakışla bakıyordu Celâl.*” (K.K., s. 72) Görüldüğü gibi, **Gâlip** için *köşe yazıları* farklı anlamlar ifâde etmektedir. **Celâl**'in kendisini sürekli izlediği düşüncesine kapılır. Bu durum, bize tasavvufta, bir mürîdin, şeyhiyle olan bağlantısını, rabıtayı hatırlatmaktadır. Tasavvufî yolculukta bir mürîdin, şeyhiyle *râbıta* kurması şarttır. Aksi halde mürşidinden yeterince istifade edemez. Bunun için şeyhinin bizatihi yanında olması şart değildir. Şeyhini görmese bile, sürekli onun yanındaymış gibi davranması gerekmektedir.⁴²

⁴¹ Türer, *a.g.e.*, 25.

⁴² et-Tûsî, *a.g.e.*, 501; Türer, *a.g.e.*, 131.

*Seyr ü sülûk*ün aslî unsurlarından biri olan mürşid ve bir mürşide bağıllık, bu yolculuğun olmazsa olmaz şartıdır. Çünkü yol ve yöntem bilmeden yola çıkmak yanlıştır. Aynı şekilde mürşidsiz bu yola çıkmak da yanlıştır. Bu gerçekleşmediği takdirde sülûk (yolculuk) gerçekleşmez, sâlik nefsin kötü huyları arasında kaybolur gider. Bu *râbitayı* gerçekleştirebilen sâlik ise bu yolculuğun özünü kavrayıp yoluna devam eder. **Gâlip** de bunun farkına varabilen bir sâlik olarak arayışında yeni aşamalar kateder: “*Celâl’in köşe yazılarının daha başka anlamları olacağından kuşkusu yoktu hiç. Celâl’in bu hikâyeleri her seferinde başka bir şeye işâret de etseler tıpkı çocuk dergilerindeki bulmacalar gibi, Gâlip’e birbirine geçen kaplardan geçe geçe bir hedefe yaklaştığı duygusunu veriyordu.*” (K.K., s. 214) **Gâlip**, **Celâl**’in *köşe yazılarını* okuyarak benlik dönüşümünün kapılarını aralamıştır. Onun durumu, mürşidinin kendisine verdiği zikir ve vazifeleri yerine getiren sâlik gibidir. Bu sâlik, zamanla yeni mertebelere ulaşır ve kendisine yeni *sırlar* verilir.

2.2.6. BENLİK DÖNÜŞÜMÜ

Gâlip, **Rüyâ**’yı aramak için çıktığı yolculukta, köşe yazılarının etkisiyle artık **Rüyâ**’yı değil, **Celâl**’i aramaktadır. **Celâl**’i bulmak için başta köşe yazıları olmak üzere yolda karşılaştığı işâretleri değerlendirir. Bütün bunları yaparken **Gâlip**, bir benlik dönüşümü yaşar. **Celâl**’i bulamaz: ama **Celâl**’in gittiği yerlere gider, giydiği şeyleri giyer, onun gibi davranmaya çalışır, onun yerine yine **Celâl** adıyla köşe yazıları yazmaya başlar, âdetâ onunla özdeşleşmeye çalışır. Bu durum *seyr ü sülûkte* mürşitle özdeşleşme, râbita ve nihâyetinde nefsin engellerinin aşma olarak anlaşılabilir.

Gâlip, **Rüyâ** ile yaptığı en son telefon konuşmasını sürekli aklına getirir, değişik şeyler aramaya kalkar, bazı şeylerin değiştiğini hisseder. “*Rüyâ’nın söylediklerini, hep değiştirerek ve kuşkuyla baktığını hatırladığı için “Sanki konuştuğum Rüyâ değil de bir başkasıydı” diye düşünüyor ve o başkasının söylediklerini işittiği gibi söylediğini, ama o telefon konuşmasından sonra, Rüyâ’nın değil yavaş yavaş kendisinin bir başkası olduğunu düşünecektir. Yanlış işittiğini ya da hatırlattığını sandığı şeyi yeni kişiliğiyle yeniden kuruyordu.*” (K.K., s. 30) Bu, bir anlamda **Gâlip**’in benlik dönüşümünün ilk yaşandığı zamandır. Telefon konuşmasından sonra **Gâlip**, kendisinin bir başkası olduğunu düşünecektir. Bu

durum, tasavvufî açıdan bakıldığında **nefs-i emmâresine** galip gelerek bir mürşide bağlanmayı kabul eden ve benlik dönüşümünün ilk aşamasını yaşayan mürîdin durumuna benzemektedir. Bu durum, **Gâlip**'in berbere gitmesiyle de gündeme gelmiştir. “*Oysa kendimi koyvermeye giderdim ben bu berbere. Ama berberle birlikte kesilecek saçlara, bu saçları taşıyan kafaya, omuzlara, gövdeye, aynanın içine bakmaya başladığımız zaman, hemen anlardım bu koltukta oturan ve aynanın içinde seyrettiğimiz kişinin ‘ben’ değil de, bir başkası olduğunu.*” (K.K., s. 181) Yine kendi benlik dönüşümünü **Gâlip**, bu şekilde ifâde etmiştir. Berber, bu benlik dönüşümüne yardımcı olan unsurlardan biridir. “*Her sorusuyla beni daha çok köşe yazarı Celâl Bey yapan berberden de nefret ederdim.*” (K.K., s. 182) Tasavvufî açıdan bakıldığında berber, bu dönüşümü kolaylaştıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, **aklın** karşılığı olarak görünmektedir. Çünkü **Gâlip**, berber koltuğuna her zamanki gibi oturur; fakat bu sefer **akıl**, onu farklı bir dönüşüm içine atmıştır. **Akıl** da, **seyr ü sülûkte** bir yardımcıdır. Bu yardım belli bir yere kadardır. Belli mertebelerden sonra **akıl**, devreden çıkar, yerini **kalp/gönül** alır.

Akıl, ulvî ruhun cevheri, lisânı ve varlığına delâlet eden bir varlıktır. **Aklın**, mânen destekleniş **kalple** mutmain olması çok faydalı bir durumdur.⁴³ **Akıl**, kişinin psikolojik ve mânevî olgunluğunu ifade eder.⁴⁴

Gâlip'in **Rüyâ**'yı aramak için çıktığı, fakat bu arayışın **Celâl** ile bir benlik dönüşümüne dönüştüğü romanın sonunda artık **Gâlip**, bu dönüşümün sonuna gelmiştir. “*Taksim meydanına çıktığında Gâlip, içine bu amaçla bütün irâdesini harekete geçirebilecek bir kararlılık hissetti. “Ben bir başkasıyım!” dedi, kendi kendine.*” (K.K., s. 220) Yâni artık dönüşüm süreci bitmiş, kendini **Celâl Sâlik** olarak görmeye başlamıştır. Bu durum vahdetin birliğini görmeye hazır bir müridin durumuna benzer. Nefsin mertebelerini aşarak, kendi sıfatlarından sıyrılarak, Hakk'ın sıfatlarında var olmaya hazırdır. (fenâ)

⁴³ Şihâbuddin es-Sühreverdi, *Avârifü'l- Maârif*, Terc.: Dilaver Selvi, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, 583.

⁴⁴ İbrahim Paçacı, “Akıl”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB. Yayınları, Ankara, 17.

2.2.7. VAHDET-İ VÜCÛD

Gâlip'in yaşadığı benlik dönüşümünden sonra, artık **Gâlip** diye birisi yoktur. **Gâlip**, artık **Celâl**'dir. Bu, **Gâlip**'in **Celâl** ile özdeşleşmesi, onda *fenâ* bulması demektir. Yâni başka bir deyişle tasavvuftaki *vahdet-i vücûd* felsefesiyle bağdaşan ifâdelerdir. Zâten, romanda bu duruma ilişkin pek çok ifadeyle karşılaşmak mümkündür. “Allah’ın asıl niteliğinin bir *gizli hazîne*, bir *‘kenz-i mahfî’*, bir *esrâr olduğuna ilişkin sayfalarca yazı okudu. Bütün sorun, bu esrâra ulaşabilmenin yolunu bulmaktı. Bütün sorun, bu esrârın dünyada yansıdığını anlamaktı. Bütün sorun esrarın her yerde, her nesnede, her insanda görüldüğünü kavramaktı.*” ... “Belirtileri her yerde ve her şeyde olduğu için, esrâr da her yerde ve her şeydeydi.” (K.K., s. 291) Görüldüğü gibi bu cümleler, *vahdet-i vücûd* anlayışını hatırlatmaktadır. “Cenab-ı Hakk, henüz belirişlerin ortaya çıkmadığı bir zuhursuzluk âleminde gizli bir hazîne idi, bilinmek istedi ve belirdi. Ve bütün yaratılanlar ortaya çıktı” kudsî hadîsi ile âlemin yaratılışı hakkında bir yorum ortaya konulmuştur. Allah, buna istinâden varlıkları yaratmış ve kendi rûhundan üflemiştir. Bu durum, bütün varlıklara sirâyet etmiş, her yerde ve her şeyde onun işâretleri olmuştur. İlâhî zâtın sonsuz tecellîlerinin kaynağı olduğu halde, kendisinde herhangi bir eksilmenin sözkonusu olmaması, O’nu bitmez tükemez bir hazine gibi yapmıştır. Mutasavvıfların âlemin yaratılışını ve varlığını muhabbet ve mârifetle açıklamaları da buna dayanır.⁴⁵ Romanda da buna dikkat çekilmiştir.

Vahdet-i vücûd gerçeği, romanda *asıl - sûret ilişkisi* olarak da ortaya konulmuştur. **Gâlip**, **Celâl** ile yaşadığı benlik dönüşümünde, hayatının bir taklit olduğunu ve bunu utandırması gereken, mutsuzluğun kaynağı olduğunu görmüştür. “Hayatımın olması gereken ‘asıl’ hayatın bir taklidi olduğunu, bütün taklitler gibi utandırması gereken acıklı zavallı bir şey olduğunu düşünüyordum. O zamanlar, bu mutsuzluktan kurtulmak için elimde yalnızca ‘aslımı’ daha çok taklit etmekten başka bir şey gelmezdi.” (K.K., s. 201) Burada *asıl - sûret ilişkisi* ile varlıklar âleminin arka planındaki taayyün mertebeleri hatırlatılmakta ve daha sonra düşülen kesretten söz edilmektedir. Bu kesret, ‘taklit’ olarak sembolize edilmiştir. Bundan sonra kesretin

⁴⁵ İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i Mahfî”, *DİA*, XXV, 258-259; Karş.: Kâşânî, *a.g.e.*, 467.

getirdiği mutsuzluktan bahsedilmiş, bundan kurtulmanın yolu da kişinin ‘aslını’ yâni vahdeti irâde etmesinden geçtiği ifade edilmiştir.

Asıl- sûret ilişkisi anlatılırken kullanılan figürlerden biri de *mankenler*dir. Dikkat edilirse mankenler, aslı olma ihtimâli olan bir şeyin, öncesinde onun benzeri bir sûretini karşılar. “*Ama gene de, bu mankenlerde, bu zavallı yaratıklarda, insanı dışarıdaki aydınlık hayata iten bir şey vardı.*” (K.K., s. 67) Mankenlerde, kişiyi ‘asıl’a iten, kişiyi bu şekilde düşünmeye sevk eden bir potansiyel bulunmaktadır. Bundan sonra romanda, mankenlerin işâret ettiği dünya hakkında bilgiler bulunmaktadır. “*Celâl’in yazılarını okurken hissettiği gibi, bu dünyanın içine o kadar fazla gömülmüş buldu ki kendini, esrarı çözmek için kendini her zorlayışta hafızasını kaybetmiş biri gibi, çaresizleşip çocuklaştığını hissetti. Mankenlerin hissettiği dünyanın ne anlama geldiğini bilmiyordu.*” (K.K., s. 192) **Gâlip**, **Celâl** ile yaşadığı benlik dönüşümünde nihayete ulaşmada kendini o kadar kaybetmişti ki, esrârı çözmekte zorlanmış ve mankenlerin anlatmaya çalıştığı gerçeği anlayamamıştır. Aynı şekilde bir tasavvuf yolcusu, yâni sâlik, kesrete düştüğünde varlıklar âleminin arka planında bulunan mânâyı anlayamaz, hakîkatı ve vahdeti bilemez. Bu durumda olan kimse **nefs-i emmârenin** etkisinden kurtulamamıştır. Sâlikin, nefsinin dünyevî zevklerden arındırıp, Allah ile arasındaki perdeleri kaldırması gerekmektedir. Ancak bu şekilde mankenlerin anlatmak istediği sırları, yâni mükevvenâtın yaratılışındaki sırları anlayabilir.

2.2.8. HURÛFİLİK

Hurûfiliğin temeli, eski çağlardan gelen ve harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanır. **Hurûfiliğin** ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle beraber gerçek anlamda milattan önce IV ve III. yüzyıllardan itibaren Ortadoğu’daki Helenistik-gnostik karakterli dinlerde ortaya çıktığı görülmektedir. **Hurûfîlik**, romanda kullanılan unsurlardan biridir. Harflerin birtakım sır ve hakikatleri ihtiva ettiği inancına dayanan **Hurûfîlik**, **Fazlullâh-ı Esterâbadî Hurûfî** (ö.796/1394) tarafından sistemleştirilmiştir. İran’da yaşayan Hurûfî, daha ziyâde **Bâtınîlik**’ten, kısmen de tasavvuftan etkilenererek sistemini geliştirmiştir. Bâtıl düşüncelerinden dolayı

Timur'un oğlu tarafından katledilmiştir.⁴⁶ Romanda geçtiği üzere “*Bütün Hurûfîlerin sonu kötüdür. Fazlullâh ki Hurûfîliğin kurucusudur, bir köpek gibi öldürülmüştür.*” (K.K.,s. 105) denilmek sûretiyle Hurûfîliğin konumuna açıklık getirilmiştir. **Hurûfîlik** hakkında romanda da teorik bilgi verilmiştir. (K.K., s.288) Burada ayrıca değinilmeyecektir.

Gâlip'in **Celâl**'i bulma arayışında harflerin sırlarından faydalandığı görülmektedir. Aynı şekilde **Celâl Sâlik** de köşe yazılarında Hûrûfîliği çokça kullanmıştır. “*Bu mânâları, hafiyeliğe ve Hurûfîliğe meraklı arkadaşımız, Celâl Bey'in yazıları içinden, Celâl'in, onları gizlediği harflerin içinden iğneyle kuyu kazar gibi, her birini tek tek kendisi bulup çıkarmıştı.*” (K.K., s. 104) **Celâl** için **Hurûfîlik**, vazgeçilemez bir unsurdur.

Gâlip, harfleri ve bunlara dair sırları **Celâl** ile bütünleşmesinde bir araç olarak kullanmıştır. “*Bir anda torbaların üzerindeki kelimelerin, harflerin, öteki gerçeği 'asıl gerçeği' gösterecek işâretler olduğunu hissettiği için umutlandı. Ama yanında geçen her yüzün anlamının da bir anlık bir parlaklıktan sonra sönüvermesi gibi, plastik torbaların üzerindeki kelimeler ve heceler de bir an yeni bir anlamla ışıdıktan sonra teker teker kayboluyorlardı.*” (K.K., s. 212) **Celâl**'i bulmada, bir mânâda asıl gerçeği bulmada, harfler ona yol göstermekte, tıpkı mankenler gibi arka plânlarındaki hakîkate işâret etmektedirler.

2.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR

2.3.1. CELÂL SÂLİK / MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-İ RÛMÎ

Romanda, köşe yazıları ve **Gâlip**'in kendisiyle yaşadığı benlik dönüşümü ile ismi çokça kullanılan **Celâl**, kendisi gibi olmaya çalışılan prototip şahsiyettir. Tasavvufî açıdan bakıldığında bu bir mürşit olabilir. Tasavvufta mürid, mürşidi gibi olmaya çalışır, bunun için kendisine verilen vazifeleri en iyi şekilde yapar. Aynı şekilde **Gâlip**, yoldaki engelleri aşarak dönüşümü gerçekleştirmeye, **Celâl** gibi olmaya çalışmaktadır.

⁴⁶ Hüsamettin Aksu, “Hurûfîlik”, , XVIII, 408 – 412.

Romanda **Celâl Sâlik** adının kullanılması, bir rastlantı değildir. **Celâl** ismiyle **Mevlânâ Celâleddin**'e; **Sâlik** soy ismi ile de romanda anlatılan olayların tasavvufi bir yolculuk olduğuna dikkat çekilmektedir.

Romanda **Celâl**'in, **Mevlânâ**'yı temsil ettiğine dair bazı deliller verilmiştir. *“Bu telefonu başka bir adla kaydetmiş olmalısınız. Rehberde Celâl Sâlik adına hiçbir numara yok. Celâleddin Rûmî var. Takma ad olmalı.* (K.K., s. 232) şeklindeki ipuçları bunu göstermektedir. Aynı şekilde başka bir yerde: *“ Celâl, Mevlânâ'dan kendinden söz eder gibi söz ediyor, kelimeler, cümleler arasında ilk bakışta göze çarpmayan sihirli bir yer değiştirmeden yararlanılarak, kendini Mevlânâ'nın yerine koyuyordu.”* (K.K., s. 252) beyânları ile **Celâl** burada **Mevlânâ**'nın yerine geçmiş, **Gâlip**'i hakikate ulaştıracak bir mürşit görevini üstlenmiştir.

3- ELİF ŞAFAK'IN *PİNHAN* ADLI ROMANINDA DİN ve TASAVVUF

Pinhan, Elif Şafak'ın 2000 yılında Metis Yayınlarından çıkan ilk romanıdır. Çalışmamızda eserin 2005 senesinde çıkan 6. baskısı kullanılmıştır. *Pinhan*, tarih ile tasavvufun beraber işlendiği bir roman olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.1. ÖZET

Pinhan'da birbirleriyle bağlantılı iki ayrı öykü anlatılmaktadır. İlk olarak *Pinhan* adlı *çift cinsiyetli* çocuğun, **Dürrî Baba Tekkesi**'ne katılıp, söz konusu iki başlılığından kurtulmaya çalışma serüveni anlatılmıştır. İkinci olarak İstanbul'un bir mahallesinde geçen olaylar anlatılmıştır.

İlk olarak romanda **Pinhan** adlı çocuğun hikâyesi anlatılır. *Pinhan* adlı çocuk, birgün arkadaşlarıyla oynarken, mahallede bulunan **Dürrî Baba Tekkesi**'nin bahçesindeki meyve ağacının üstünde siyahlı, sarılı gövdesinin üzerinde mavi şeritler ve şarabi lekeler barındıran bir kuşun boynunda fındık iriliğindeki boncuğu görür. Çocuklar, bu boncuğun deniz aşırı ülkelerden buralara gelen çok kıymetli bir *inci* tanesi olduğunda karar kıldıktan sonra bu ganimete ulaşmak için sapanlarını hazırlayıp, **Dürrî Baba Tekkesi**'nin bahçesine girerler. Fakat, *incili* kuşu yerinde bulamazlar. Çocuklar, bahçede umduklarını bulamayınca kızarlar ve hırslarını meyveleri talan etmekle çıkarırlar. Bu sırada ne kadar gürültü çıkardıklarının farkında olamayan çocuklar, enselenirler. Bu yedi çocuktan altısı hızla uzaklaşırken, **Pinhan** adını alacak çocuk kaçamaz. **Dürrî Baba Tekkesi**'nden sesleri duyup gelen yaşlı adama yakalanır. Bu karşılaşmada farklı diyaloglar yaşayan çocuk, **Dürrî Baba Tekkesi**'ne girer ve orada **Pinhan** adını alır. **Pinhan**, *tekkenin* en küçük elemanı olarak orada yaşamaya başlar. Bu arada, *tekke*de farklı karakterde birçok kişi ile tanışır. **Pinhan**, *tekke*de yaşamını uzun yıllar sürdürür.

Pinhan, *tekke* yaşantısı boyunca farklı boyutta olaylar yaşar. En önemlisi, **Pinhan**'nın, *ikibaşlılığın* yani *çift cinsiyetli* olduğunun farkına varmasıdır. **Pinhan**, *tekke*deki günlerinde, bu *ikibaşlılıktan* kurtulma çabası içine girer. Örneğin, *tekke*de girdiği bir odada bütün *kapılar* yüzüne kapanır. *Kapı* kendisinden vücûdundaki kılları

ister ve vücuttaki kılları *kapıya* verir. Bu mücadelesinde *ikibaşlılığını* teke indirmeyi başarır.

Romanda ikinci olarak, bir İstanbul mahallesindeki olaylar anlatılmıştır. Birinci bölümde **Pinhan**’ın yaşadığı *ikibaşlılığı*, bu kez **Akrep Ârif Mahallesi** olarak bilinen mahalle yaşar. Bu mahallenin ilk ismidir **Akrep Ârif**. **Akrep Ârif** denilen şahıs, fakir fukarâ dostu, iyi bir kabadayı, bir gönül adamıydı. Vefat ettiğinde adını mahalleye emanet etmişti. O günden bu güne mahalleli **Akrep Ârif**’e hıyanet etmemek için, ona lââyık olarak yaşamaya çalışmış, onun rûhunu şâd etmeye özen göstermişlerdir.

Akrep Ârif Mahallesi, huzurlu bir şekilde yaşamına devam ederken **Nakş-ı Nigâr** isimli kadının, ölmeden önce mahalleye hamam yaptırması, mahallenin isminin **Nakş-ı Nigâr** olarak değiştirilmesine sebep olmuştur. Bunda sonra mahallede işler karışır, huzursuzluklar başlar. Çünkü mahalle sâkinlerinin, ne **Akrep Ârif**’in şanlı adını terk etmeye, ne de **Nakş-ı Nigâr**’a olan minnet borçlarını inkâr etmeye yürekleri el veriyordu. Yani mahalle de ilk bölümde **Pinhan** adındaki çocuğun yaşadığı ikilem içine düşmüştür.

Romanda anlatılan mahallenin, *dört* ayrı *kapısından* ve bu *dört* ayrı *kapıdan* esen *dört* ayrı özellikteki rüzgârdan bahsedilir. Kuzey *kapısından* Bâd-ı Şahbâz eser ve mahalleye cesâret aşılar. Güney *kapısından* Bâd-ı Piçân eser, mahalleye güzellik katar. Batı *kapısından* Bâd-ı Berîn eser ve mahalle halkını mülâyim kılar. Son olarak Doğu *kapısından* esen rüzgâr da Bâd-ı Pürgü’dür. Bu da mahalle halkını küfürbaz kılar.

Bütün bu yaşananlar içinde mahalle halkı tamamen huzursuz olmakta ve artık buna bir çare bulunması gerektiğine inanmaktaydılar. Çünkü mahallede felâketlerin ardı arkası kesilmek bilmiyordu.

Romanda, ikinci bölüm, ilk bölüme bağlanılarak **Pinhan** tekrar sahneye çıkartılmıştır. Mahallenin önde gelen altı koca karısı vardır. Bunlardan **Sidikli Safiye**, nihayetinde mahallenin bu sıkıntıdan nasıl kurtulacağını **Pinhan**’a söyler. **Pinhan**’a: “Eğer senin *ikibaşlılığın*, bu hamamda tamamına ererse, bu mahallenin *dört* hıltı yatıştır; kavga durur. Eski huzurumuza kavuşuruz” der. Bunun üzerine **Pinhan** gözlerini kapar ve gözlerinin önüne **Dürri Baba** gelir.

Pinhan, mahallenin de kendisi gibi iki başlı olduğunu anlar. Bunun üzerine **Pinhan**, kendine yapılan teklifi kabul eder ve mahalle de böylelikle ikilemden kurtularak eski huzûruna kavuşur.

3.2. DÎNÎ ve TASAVVUFÎ TEMALAR

3.2.1. VAHDET-İ VÜCÛD

Pinhan, romanla aynı adı taşıyan başkahramanın, özünü bulma serüvenini yaşadığı fiziksel ve ruhsal değişim sürecini anlatan bir romandır. Doğuştan *çift cinsiyetli* olan ve bu durumdan oldukça rahatsız olan **Pinhan**, **Dürrî Baba** ile tanışarak, onun mânevî iklimine girer ve bu durumdan kurtulmaya çalışır. Ayrıca bu temaya paralel olarak **Akrep Ârif Mahallesi**'nin yaşadığı *iki isim arasında kalma* da romanın diğer ana temasıdır.

Pinhan romanının ana teması, varlığın birliği anlamına gelen *vahdet-i vücûd* ve *vahdetten - kesrete, kesretten vahdete* ulaşma çabasıdır.

Burada *vahdet-i vücûd*tan bahsetmemiz faydalı olacaktır. *Vahdet-i vücûd*, Allah'ın dışında hiçbir varlığın *hakîkatte* mevcut olmadığı esasına dayanır.⁴⁷ *Vahdet-i vücûd* düşüncesine göre, asıl itibâriyle *vücûd birdir*. Ancak *vücûd*un tecellileri yani tezâhürleri pek çoktur. Bu tecelliler ise mertebe mertebedir. *Mutlak Vücûd*un hakîkatini idrak etmek mümkün olmamakla beraber, bu hakîkat taayyün ederek, *izafî vücûd* mertebelerinde kendisini gösterince (tenezzül edince) idrak olunabilir.⁴⁸ Bu da *vahdet* demektir.

Romanda ilk olarak, **Pinhan**'ın *çift cinsiyetli* olduğunu fark etmesi ve bundan kurtulmaya çalışması anlatılmaktadır. “Gece çökünce, beş kardeş birbirlerine sokularak yattıkları yer yatağında, karanlığı fırsat, yalnızlığı kılıf bilen hüüzün, arz-ı endâm ediverirdi. Çocuğun etrafında nâralar atarak birkaç kez fırıl fırıl döndükten sonra, arsızca üstüne çöreklenir, acımasızca boğazını sıkarak, sesini soluğunu keserdi. Çocuksa, hüüzünle hesaplaşması sona erdiğinde, bir umutla ellerini vücudunda gezdirir; ama her seferinde bu karabasanın hakikat olduğunu görerek yattığı yerde

⁴⁷ Türer, a.g.e., 242; Ömer Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Ankara, 2003.

⁴⁸ Kara, a.g.e., 339.

tortop olur, kendi içine kıvrılırdı. O vakit toprağın yarılmasını, doğduğu günden bu yana kendisine musallat olan bu iki başlı illetle beraber yerin dibine geçip yok olmayı ne çok isterdi” (Pinhan, s.12) şeklinde ifade edilen çift cinsiyetli olma, **Pinhan**’ı sürekli rahatsız edecek ve **kesret** âlemine düşen bir ruh gibi, bu **kesretten** kurtulmak için **vahdet** yolculuğuna çıkmaya çalışacaktır. **Pinhan**’ın yolculuğu, **Dürrî Baba** ile tanışması ile başlar.

Pinhan kelime olarak, “saklamak, gizlemek, saklamak, görünmez kılmak” anlamlarına gelir. Zaten *Pinhan* da **çift cinsiyetli** olduğunu sürekli gizleyen biridir ve ne ilginçtir ki bu isim ona *Dürrî Baba Tekkesinde* verilir. “*Sırrını canından âlâ bilerek korumakta, ağyârın gözlerinden, yavuz dilden sakınarak yaşamakta...*” (Pinhan, s.13). Tasavvufî açıdan bakıldığında **Pinhan**, **kesret** (çokluk) âleminde ve bu **kesret** ile sürekli mücadele etmektedir ve **vahdete** ulaşma çabasındadır.

Pinhan, **çift cinsiyetli** olduğunu her hissettiğinde yerin dibine girecekmiş gibi psikolojisi altüst olur. Yani **Pinhan**, **kesret âleminde** olduğunu, **mâşûk**undan (Cenâb- ı Hak) ne kadar uzakta olduğunu anlayınca psikolojisi bozulmakta, âdetâ kendinden nefret etmektedir. **Pinhan**’ın **kesretten vahdete** olan yolculuğu bu şekilde başlamış olur.

İkibaşlılık, **Pinhan**’ın yanı sıra, romanda anlatılan mahallede de yaşanır. Bu durum, İstanbul’un köklü mahallelerinden **Akrep Ârif**, nâm-ı diğer **Nakş-ı Nigâr** Mahallesi’dir. Bu mahalle, **Pinhan**’ın yaşadığı dönüşümün son halkasıdır. Mahallenin taşıdığı iki isimden dolayı muzdarip olması, **Pinhan**’ın iki başlılığının kefareti olarak ödenmesiyle son bulacaktır. Başka bir ifadeyle **Pinhan**, bireyin; mahalle de âlemin **ikibaşlılığını** ifade eder. Mahalleli de, **Akrep Ârif**’e hıyanet etmemek için onun şânına lâyık olmaya, rûhunu şâd etmeye çalışmışlardır. Ancak **Nakş-ı Nigâr** adlı kadının ölmeden önce mahalleye hamam yaptırması mahallenin isminin **Nakş-ı Nigâr** olarak değiştirilmesine sebep olmuş ve mahallede işler karışmıştır. **İsim**, konunun açığa çıkması için kullanılan önemli bir metafordur. Çünkü **isim**, bir varlığın var olması, var olma sebebi demektir. **İsimler**, varlıkların **vahdet âleminde**, **kesret âlemine** geçişte kendisinde kalan *Rabbânî Feyzin* eseridir. Bunun için **isimler** çok önemlidir. “*İsimler büyüdür. Sade büyü mü, isimler hem de büyüdür. Mahallenin ismi Nakş-ı Nigâr olalıberi, bu sözdeki kerâmeti çok iyi*

*anlıyor, hatta iliklerinde hissediyordu sâkinleri” (Pinhan, s.71) “Sittin senenin Akrep Ârif Mahallesinde işler böyleydi. Böyleydi ama mahallenin adı Nakş- ı Nigâr olalıberi ortada bir tuhafılık vardı. Ne Akrep Ârif’in anlı şanlı adını terk etmeye, ne de Nakş-ı Nigâr’a olan minnet borçlarını inkâr etmeye yürekleri el veriyordu. İki taraftan çekiştirilmekte ve iki tarafı da memnun edememenin huzursuzluğunu duymaktaydılar.” (Pinhan, s. 81) İşte başlangıçtaki Akrep Ârif Mahallesi aynı **Pinhan** gibi artık iki başlıdır ve huzursuzdur. Artık Akrep Ârif Mahallesi de **kesrete** düşmüş ve eski ihtişamını kaybetmiştir. “Ne yardan ne de serden geçebildiklerinden, iki ismi birden taşımanın yollarını arıyorlardı. Bu iki ismin birbirleriyle geçinemediğini, er ya da geç birinin yekdiğerinin boğazına sarılacağını...” (Pinhan, s. 92) sözleri, mahallenin içine düştüğü bu ikilem dile getirmiş, muhakkak sûrette bu kesretten çıkılması gerektiği vurgulanmıştır. Bu gerçekleştiği takdirde, mahallenin eski huzuruna kavuşacağı, bozulan dengenin yeniden sağlanacağı savunulmuştur. “Eğer senin iki başlılığın bu hamamda tamamına ererse, mahallenin **dört** hıltı yatıştır; kavga durulur. Eski huzurumuza kavuşuruz. Emanete hıyanet etmek dengeleri bozmuşsa eğer; biz yaratılıştan hünsa birinin dengesini bu hamamda bularak hıyanetimizi temizleriz.” (Pinhan, s. 204) ifâdelerinden de anlaşıldığı gibi, **vahdet** olması hâlinde huzur bulunacağı ifade edilmektedir. Burada **kesret**, dengesizliğin; **vahdet** ise dengenin illeti / sebebi olarak görülmüştür.*

İkibaşlılığını anlamlandırma ve bundan kurtulma çabası içerisinde **Pinhan**, kendisinin yaşadığı ikibaşlılık ile mahallenin yaşadığı **ikibaşlılığı** karşılaştırır ve aynı şeyler olduğunu fark eder. Vücûdunun küçük bir âlem; âlemin de küçük bir vücut olduğunu anlar. Buna paralel olarak mahallenin *çift isimle* mücadelesi ile kendisinin **çift cinsiyetle** mücadelesinin farkına varır. **Dürri Baba**’nın dile getirdiği gibi “Biz nefsimizi silmekten değil, bilmekten yanayız.” (Pinhan, s. 205), **Pinhan**, burada **Dürri Baba**’nın düşüncesi paralelinde, nefsini irdelemiş, anlamış ve **kesretten vahdete** doğru olan yolculuğu böylelikle başlamıştır. “**Pinhan**, o vakit anladı ki vücûdu, şu koskoca varlık âleminin bir benzeridir. Ve vücûdu sittin senenin Akrep Ârif, yeni adıyla Nakş-ı Nigâr mahallesinin benzeridir. Ve nasıl kendisi iki başlı ise, işte bu mahalle de iki başlıdır.” (Pinhan, s. 205), Bu şekilde, nefsini bilmeden yana olan **Pinhan**, bunun vaktinin geldiğini anlamıştır. “**Pinhan**, o vakit anladı ki **vücudun şehrine** girme vakti gelmiştir. Madem ki kaleme alınmamış bir hikâyedir bunca

zamandır arayıp durduğu...” (Pinhan, s. 205) Evet **Pinhan**, artık çift başlılıktan kurtulmanın zamanının geldiğini, korkulacak bir şeyin olmadığını, insanın eşref-i mahlûkat olduğunu anlar ve **vahdete** ulaşmak için yola koyulur. Her türlü zorluğu aşarak *Dürri Baba tekkesinde* yolculuğunu bitirir. Ve orada farkına varır ki her şey bir oyundan ibaretmiş, her şey âdetâ bir ayna misâli yine kendisini görmekteymiş.

Romanın satır aralarında, **vahdet**’e giden yolun aralanması için kâinâtı doğru okumamız gerektiği vurgulanmaktadır: “*Görünenle yetinirsen eğer, sadece tırtıl bilirsin. Çirkindir ya tırtıl, gönlünü çelmez. Görünenin ötesine geçmek istersen eğer, aradan örtüyü kaldırıp da gönül gözü ile bakarsan, keleşi bulursun karşında, güzeldir ya keleş, gönlün ona akar. Lâkin gönül gözünle görürsen eğer, keleşe değil tırtıla sevdâlanırsın.*” (Pinhan, s.22) Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere çıplak gözle bakıldığında tırtılın görünüşü pek hoş değildir. Keleş olduğunda da değişik renklere ve şekillere bürünür, göze güzel görünür ve o güzelliği ile kişiyi aldatır. Halbuki gönül gözüyle bakıldığında, keleşin aslının tırtıl olduğu bellidir. Demek oluyor ki, olayların arkasındaki **sırrı**, **hakikatı** görebilmek için gönül gözüyle görmek gerekir. Yâni dünyevîleşmiş göz, olayların arkasındaki **sır** perdelerini aralayamaz. Bunun yanı sıra keleşin, tırtılın tekâmül etmiş (tamamlanmış) şekli olduğu ve tırtılın da çift başlı olduğu düşünülürse **Pinhan**’ın **çift cinsiyetli** olması gibi tırtıl **kesreti**, keleş de **vahdeti** temsil eder. Bu durum bir **halka** şeklinde devreder. “*Tıpkı o tırtıl gibi iki başlılığının da vakit tamam olduğunda yekta bir keleşe dönüşeceğini, utanıp sıkılmasının mânâsız olduğunu anlattı.*” (Pinhan, s. 32) Kendi nefsinin tanıyan bir kişi, Rabbi ile aralarındaki perde ve engelleri kaldırmak için riyazetle, zikirle, mücâhede çabalarsa vahdete ulaşabilir. Bu da **Pinhan**’ın yaptığı gibi *seyr ü sülûk* dediğimiz tasavvufî bir yolculuğa çıkmaktan geçmektedir.

Pinhan’ın bu yolculuğunda **dünyayı** ve **aklı** bir tarafa bırakması gerektiği, ancak bu şekilde **ikibaşlılıktan** kurtulabileceği ifâde edilmiştir. Tasavvufta **akıl** kişiyi tam sonuca götürmez. **Akıl** belli bir yere kadar vazîfesini yapar, sonra yerini **kalbe (gönül)** bırakır. Kişi **vahdete** eriştiği zaman da tüm kederleri, dertleri sona erer. “*Su dedi ki, velev ki Pinhan yanlış saymıştı. Akıl gözüyle iki parmağa denk düşenin sakın gönül gözü hesabı bir olmasını? Madem ki adı Pinhan’dı, zâhirde saydığını batında tekrar tekrar hesaplamalıydı. Zira eşiğin iki yanına serdiği, iki apayrı renkteki denizler, aslında tek ve hudutsuz bir ummandı. Hâl böyle ise iki yürek tek bir vücutta*

pekâlâ bağdaşır. O vakit husumet gider, ayrı gayrı kalmaz, kâbuslar tutunacak dal, kurulacak taht bulamazlardı. Ta kâlu beladan beri yazılan destanlar bunu anlatırdı.”

(Pinhan, s. 32) **Pinhan**’a yapılan bu uyarıda, tasavvufî yolculuğunu **akıl** ile değil, Cenâb-ı Hakk’ın tecellî ettiği yer olan **kalp (gönül)** ile devam etmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

3.2.2. NOKTA

Pinhan’da çokça kullanılan unsurlardan biri de **nokta**dır. **Nokta**, her şeyde isimlerinin ve sıfatlarının tecellî ettiği **Mutlak Varlık Cenâb-ı Hakk’ı, vahdet-i vücûd mertebelerinde** ilk mertebe olan **Ahadiyyet / Lâ-Taayyün** mertebesine karşılık gelir. “*Her hikâye, ezeli ve ebedi olmayan, alabildiğine hudutsuz bir andır. O vakit hayâl de hâfıza da anlar ki hikâyeler hep eskidir, aynıdır. Velhâsıl bunca süslü kelime, bunca harf tek bir noktada saklıdır.*” (Pinhan, s. 46), Tasavvufta **nokta**, harflerin başlangıcı ve sonudur. Harflerin hepsi, **noktanın** yayılmasından meydana gelmişlerdir. Bu bakımdan bütün harfler noktadan ibarettir.⁴⁹ “*O tek noktanın sırrına halka içre halkaların canları feda.*” (Pinhan, s. 33), “*Sen kendini küçük zannedersin. Hâlbuki en büyük âlem sende toplanmıştır. Ebru bunu fısıldar bize. Bir tek nokta en ince fırçanın ucuyla suya bırakılan minnacık bir nokta, olur sana umman u deryâ. Yayılır, kıvrılır, lamelif misali dolanır. Katreyiz âlemde, lâkin unutma ki tek bir nokta Pinhan, tekmil sırları içinde barındırır.*” (Pinhan, s. 60) şeklinde belirtilen ifadelerde dikkat çeken unsur, bize nokta nazariyesini hatırlatmaktadır. Buna göre, bütün varlıkların sûretleri, her an Allah’ın bilgisinde taayyün eder; bu taayyün, varlıkların zuhûruna (ortaya çıkmasına) sebep olur. Bu sebeple kâinât, gerçekte, Allah’ın zâtına ait sıfatların, belirmiş sûretlerin, yokluk âleminde zuhûrundan ibarettir. Bu nedenle âlemlerin varlığı, izâfidir; gerçek varlık, yalnızca Allah’ındır. Bu açıdan nokta, taayyün eden zât, kâinat ise âdetâ harflerdir.⁵⁰

Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, Allah’ın yaratma gücünü çok ilginç bir metaforik benzetmeyle şöyle açıklar: “Nasıl ki bir mühendis, yapmak istediği binâ için önceden bazı tasarımlara sahip olur ve bunları kâğıt üzerine çizerse, aynı şekilde Allah da bu

⁴⁹ Cebecioğlu, a.g.e., 486.

⁵⁰ Cebecioğlu, a.g.e., 487.

gibi tasavvurlara sahiptir ki bunlara *takdir* adı verilir. *Takdir* ise, aktif hâle gelir ki buna da *halk (yaratma)* denir.” Tanrı- evren ilişkisini izah ederken, *vahdet - kesret* noktasında karşılaşılan bazı sorunları aşmaya yönelik olarak geliştirdiği *varlık dâiresi* metaforunu *İbn-i Arabî* şöyle açıklar: “Bir dâirenin merkez noktasından çevreye uzanan her çizgi, benzerleri gibidir ve çevredeki başka bir noktaya ulaşmaktadır. Merkezdeki *nokta*, kendisinden çevreye doğru çıkan çizgilerin çokluğuna rağmen, ne sayıca artar ve ne de bizâtîhi çevredeki her noktaya mukâbil olur. Zirâ, merkezdeki bir *nokta*ya çevredeki başka bir nokta tekâbül etseydi, o zaman merkezdeki *nokta* parçalanmış olurdu ve merkezî *nokta* bir olduğu halde bir olması doğru olmazdı. İşte *kesret (çokluk dünyası)* tek cevherden böylece zâhir olmuş ve bu tek cevher kendi zâtında parçalanmamıştır. Şu halde *vâhidden, vâhid sâdır olur*” diyen kimsenin sözü yanlıştır. Kuşatıcı dâire için, belirlenmiş merkezdeki *nokta*, bizatihî *Vâcibü’l- Vücûd* olan Allah’tır. Asl olan, ilk *nokta*dır.⁵¹

Bütün varlıkların *sûretleri* de her an Allah’ın bilgisinden ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış, yâni taayyün, diğer varlıkların ortaya çıkmasına sebep teşkil eder. Bütün mevcûdât O’ndan tecellî etmiş ve yine O’na dönecektir. Varlıklar, özünde *Mutlak Varlık*ın hakikatini taşır. Dolayısıyla âlemin bütün varlığı izâfîdir ve gerçek varlık yalnızca Allah’ındır.⁵²

3.2.3. HALKA

Tasavvufta, *vahdet-i vücûd* felsefesinin ilk mertebesi olan *Lâ Taayyün* mertebesi, sırf *zât* mertebesidir. Allah’ın hakîkati dışında hiçbir varlık yoktur, her şey tek bir yerde *nokta*da başlamaktadır. *Halka* da buradan başlar ve buradan deverân eder. Ayrıca birçok *tarîkatte halka* şeklinde zikirler icrâ edilmektedir. Örneğin; *Mevlevîlikte* yapılan *semâ*, ayakta ve *halka* şeklinde mûsikî eşliğinde dönerek icra edilir. Aynı şekilde *Halvetîlerin Darb-ı Esmâsı halka* hâlinde oturarak, hafif sallanarak yapılır ve *deverân* dediğimiz *Kâdirî* zikri de ayakta ya da oturarak, dönerek yapılır. Bu kelimedeki metaforik anlama baktığımızda da *vahdet-i vücûd*daki varlıkların değişik mertebelerden geçerek *şehâdet âleminde* olduğu gibi

⁵¹ Ögke, *a.g.e.*, 85, 86.

⁵² Ögke, *a.g.e.*, 276.

kesrete düşmeleri ve bütün bunların sürekli *halka* şeklinde devam ettiği anlaşılabilir.⁵³ Bu nedenle romanda kullanılan “*Halka bir nokta idi başlangıçta / ne küçüktü ne büyük / ne yerdeydi ne arştaydı / çünkü sadece o vardı / nokta dediğinse ısırılmamış dişlenmemiş bir elma / elma diri elma sulu ve kan kırmızıydı / ne zamanki diş geçirildi elmaya / ne zamanki o kırmızı cevher oldu iki pâre / ben sen davası çıktı ortaya / ayrı düştük gayrı düştük / vakit yitirmeden dönelim dersin sılaya / bir iken çok olduk / çok iken bir olalım dersin hatırla / hafıza elmayı hikaye eder kuytularda...*” (Pinhan, s. 57) şeklindeki ifâdeler, *devir nazariyesinin* bir parçasını teşkil eder. Bu nazariyenin özü, tevhiddir. Nitekim dergâhlarda oluşturulan halkaya, *tevhid halkası* denilmiştir.⁵⁴

Bütün bunlar, tasavvuf ilmindeki *Halk-ı Cedîd* (yeniden yaratma), *Teceddüd-i Emsâl* (benzerlerin yenilenmesi) anlayışı ile örtüşmektedir. *Vahdet-i vücûd* doktrininde, varlıkların varoluş keyfiyetinin bir yönü de bu kavramlarla anlatılmaktadır. Romanda, “*Semâda her bir nokta, olup bir halka dönerdi kendi etrafında. O büyük ve hudutsuz halka.*” (Pinhan, s. 114), ifâdeleri ile her an bir değişim içerisinde olan mükevvenât kastedilmiştir. Mevcudât, Kur’ân’ın da ifâdesi ile “*her an yeni bir yaratılış hâlinde*”dir.⁵⁵ “*Döner durur halka, halka dediğin tepeden turnağa aşktır. Orada yer yoktur gazaba. Ben dönerim, o döner, halka döner. Öyle bir halkadır ki bu, kimsecikleri bırakmaz dışından*” (Pinhan, s. 57) Bu tecelliler, birbiri ardınca vükû bulup, birbiri ardınca yenilenmektedir ve tüm kâinâtı kapsamaktadır.⁵⁶ (*Teceddüd-i Emsâl*). Romandaki *halka* metaforu da buna işaret etmektedir.

3.2.4. İNCİ / DÜRR / MÂRİFET

Romanda, **Pinhan**’ı ilk etkileyen *incili kuş* olmuştur. Beyaz renkli, parlak, değerli bir taş olan *inci*, *hakîkate ait bilgi*, *mârifet* ve hikmetleri sembolize eder ve daima tevhîd denizi ile birlikte düşünülür.⁵⁷ **Pinhan**, gördüğü bu *inci* sayesinde *tekkeye* girmiş, *vahdete* ulaşana kadar sürekli bunu arayıp durmuştur. “*Ferahlamıştı.*

⁵³ Kara, *a.g.e.*, 204; Türer, *a.g.e.*, 123.

⁵⁴ Cebecioğlu, *a.g.e.*, 248.

⁵⁵ Rahmân, 55 / 29.

⁵⁶ Cebecioğlu, *a.g.e.*, 248.

⁵⁷ Ögke, *a.g.e.*, 269 - 270.

Çünkü kesenin içindeki **inci** burada, yanibaşındaydı ve her ne olursa olsun, başına ne gelirse gelsin asla boynundan ayrılmayacak, hep öyle ışıldayarak yolunu aydınlatmaya, ılık nefesiyle içimi ısıtmaya devam edecekti. (Pinhan, s. 10) Bu ifadelerden de anlaşıldığına göre, Pinhan'ı aydınlatan, kendisine güç veren şeyin **hakikate** ait bilgi olduğunu, yâni **mârifet** olduğunu anlayabiliriz. Kelime anlamı olarak “tanımak” anlamına gelen **mârifet** (irfan), tasavvufta, **vecd** ve **ilham** yoluyla, Allah, O’nun sıfatları, isimleri ve gayb âlemi hakkında elde edilen bilgidir. **Bakî**’nin (ö. 606 / 1209) ifâdesiyle “Allah’ı, Allah ile tanımaktır.”⁵⁸ Bu bilgi çeşidi tasavvuf ilmine has bir bilgi türüdür. **Marifet** olmadan yola çıkılmaz.

“Dürr” Arapça’da **inci** demektir. **Pinhan**’ın da gittiği **tekkenin** şeyhi **Dürrî Baba**’dır. Aradaki isim benzerliği tesâdüfî değildir. Ağacın üstündeki kuşun ağzında da bir **inci** tanesi vardır. **Pinhan**, kuşu gördüğünde **inciye** sahip olamamıştır; ama **Dürrî Baba** ile tanıştıktan sonra **inciye** doğal yoldan sahip olacaktır. Başka bir ifâde ile **Dürrî Baba Tekkesi hakikate** ait bilgilerin öğretildiği bir mekândır: “İnciyi görmeye, ona dokunmaya o kadar çok ihtiyaç duyuyordu ki, hiç düşünmeden, boynunda taşıdığı keseyi yırtarak, **Dürrî Baba**’nın hediyesini gün ışığına çıkardı. Onunla dertleşmek, ona akıl danışmaktı tek arzusu.” (Pinhan, s. 134) *Keşfu’l- Mahcûb* müellifi **Hucvirî** (ö. 456 / 1063) kitabında **mârifetten** söz ederken bununla ilgili âyetleri sıralar⁵⁹ ve buna göre **mârifeti** kalbin, Hakk ile hayat bulması ve diri olması, sırrın Hakk’ın haricinde olan şeyden yüzçevirmesidir şeklinde tanımlamıştır. Tasavvuf yolunun şeyhleri ise Allah hakkındaki sıhhatli bilgiye **mârifet** ismini vermişler, bundan ötürü **mârifeti**, ilimden daha üstün kabul edilmişlerdir.⁶⁰

3.2.5. KAPI

Romanda geçen kavramlardan biri de **kapi** kelimesidir. **Kapi**, **Pinhan**’ın **ikibaşlılıktan** kurtulmasını sağlayan bir figürdür. Tasavvufta **kapi**, şeyhlerin, müridlerini kabul ettiği **dergâh** ya da **tekke** mânâlarına geldiği gibi **ilâhî aşkı**

⁵⁸ Kara, a.g.e., 129-133.

⁵⁹ En’âm, 6 / 91, 122; Zâriyât, 51 / 56.

⁶⁰ Ali b. Osman el- Cüllâbi el-Hücvirî, *Keşfü’l- Mahcûb*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, 397-398.

hatırlatan *mârifet* ve *ilme-l yakîn* (kesin bilgi) anlamlarını da taşımaktadır.⁶¹ “*Sırtını dik tutup, elleriyle örttüğü apış arasını açığa çıkardı. Bunları yaparken bir kez olsun da dönüp kapıya bakmadı. Göreceğini görsün, gülecekse gülsün, kınayacaksa kınasın. Bu iki başlılık duyulacaksa duyulsun. Daha evvel hiç olmadığı kadar vurdumduymaz ve tasasızdı.*” (Pinhan, s. 50) ifâdelerinden de anlaşılacağı gibi *iki başlılıktan* kurtulmak için *kapının* gerekli olduğu vurgulanmıştır.

Kapı, tasavvufta değişim ve dönüşümün başlangıcını temsil eder. Romandaki ifâde ile, *marifeti* irade etmekte ve göğsündeki kılları yoldmaktadır. “*Kapı deminden beri yüksekte uçan, kibrinden yanına varılmayan, dorukları karlı bir dağ gibi olanca heybetiyle önünde dikilen ve geçit vermeyen kapı, biraz olsun açıldı. “Kıllarını ver” dedi.*” (Pinhan, s. 50) Çünkü *ilâhî aşk*, *akıl* ile değil *gönül* ile kazanılır. **Pinhan**’ın göğsündeki tüyleri yolması, *marifeti* dileme ile alakalıdır. Çünkü siyah bir göğsün arkasında *gönül* görünmez. *Gönlü* açmak için sineyi temizlemek gerekir. Buradak, “göğüs kıllarını temizlemek” deyiimi, “gönülde / kalpte bulunan Allah dışındaki her bir varlığa (masivâ) ait ilgi, bağ ve sevgiyi söküp atmak” anlamlarına gelmektedir.

3.2.6. SU

Romanda dikkati çeken diğer bir unsur da *sudur*. *Suyun* değişim ve dönüşüm aracı olarak kullanılmasıdır. Yaratılıştaki *dört* temel maddeden biri olan *su*, bir arınma aracıdır. Kâmil *mürşid*, insanın rûhunu ve beden evini inşâ ve imâr edip onu hakîkatten yeniden diriltmek amacıyla, onun içindeki kötü huy ve istekleri boşaltıp hakikâte yönelmek sûretiyle, insan gönlünü ve rûhunu arındırıp temizlemeye çalışır.⁶² “*Neyse ki hamamdaki su şırıltısı korkacak bir şey olmadığını fısıldıyordu kulağına.*” (Pinhan, s. 204) *Su*, Pinhan’ı fiziksel olarak değiştirdiği gibi, onu dertlerinden de arındırmıştır. *Su*, hayatın sırrıdır. Mitolojilerde hayatın kaynağıdır.⁶³

⁶¹ Ögke, a.g.e., 325.

⁶² Ögke, a.g.e., 370.

⁶³ Ögke, a.g.e., 85.

3.3. SAYISAL SEMBOLLER

3.3.1. DÖRT SAYISI

Romanda **dört** sayısı sıkça kullanılmaktadır. Bu sayı romanın geneline hâkim nitelikte kullanılmıştır. Roman, **dört** ana bölüme, her bölümde kendi arasında **dört** alt bölüme ayrılmıştır. Örneğin ilk bölüm *Toprak*'tır. Bu bölüm kendi içerisinde *elma*, *nokta*, *hafıza* ve *halka* gibi **dört** alt bölüme ayrılmıştır. Söz konusu **dört** bölüm, yaratılışın **dört** unsuru olan *toprak*, *hava*, *su* ve *ateş*dir. İnsan bedenini oluşturan bu **dört** unsur, insan için birer perdedir. Beden, rûha perdedir. Dolayısıyla bu perdeleri kaldırmak lâzımdır.⁶⁴ Maddenin **dört** unsuru ile beraber, bunlara paralel nitelikteki duygular da romanda kendini hissettirmektedir. Hava: Us (akıl), Ateş: İrâde, Su: Duygu, Toprak: Ahlâk gibi... “*Hal böyleyken dört unsur var insanda Safra dediğin ateştir; tabiatı sıcak ve kuru. Kan dediğin havadır; tabiatı sıcak ve rutubetli. Balgam dediğin sudur; tabiatı soğuk ve rutubetli. Sevda dediğinse topraktır; tabiatı soğuk ve kuru. Ola ki dördünde herhangi biri ötekilere galip gelirse o vakit vücut hasta olur.*” (Pinhan, s. 205), “*Âdem*’de dahi dört od mevcuttur. Mide odu, şehvet odu, soğukluk odu ve muhabbet odu. Hem dünyada dahi dört od vardır. Taş odu, ağaç odu, yıldırım odu, Tamu odu...”, “*Ve hem dünyada dört türlü su var. Evvel safi; ikinci acı; üçüncü koyu; dördüncü yer suyu. Amma tende dahi var: Evvel ağız suyu, tatlı... İkinci göz suyu acı... Üçüncü kulak suyu... Dördüncü burun suyu...*” (Pinhan, s. 204) Kullanılan bu ifâdeler âlemin yaratılışı hakkında bilgiler vermektedir.

Romanda, mahalle anlatılırken, mahallenin dikkat çeken bir yönü de mahallenin **dört** ayrı **kapısı** ve bu **dört** ayrı **kapıdan** esen **dört** ayrı rüzgâr anlatılmıştır. “*Bâd-ı Şahbaz kuzeyden eser ve mahalleliye cesaret aşıladı. Güney kapısından Bâd-ı Piçân, mahalleliye güzellik katardı. Bâd-ı Berin, batıdan eser ve mahalle halkını mülayim kıları. Son olarak mahallenin doğu kapısından esen Bâd-ı Pürgü de mahalle halkını küfürbaz yapardı.* (Pinhan, s. 82) Bu ifâdeler bize tasavvufta dört unsuru hatırlatmaktadır. Bunlar; **şeriat**, **tarikat**, **hakikat** ve **mârifet**dir. Bu dört unsur dört ana kapıya karşılık gelmekte, bu dört kapı onardan kırk makama açılmaktadır. Bu durum tasavvuftaki *dört kapı – kırk makam* anlayışını ifâde eder.⁶⁵

⁶⁴ Ögke, a.g.e., 198.

⁶⁵ Cebecioğlu, a.g.e., 373.

Bu anlayışın izlerini **Ahmed Yesevî** (v. 562/1166), **Hacı Bektaş-ı Velî** (v. 738/1337), **Yûnus Emre** (v. 720/1320) **Hacı Bektaş- ı Velî** gibi sûfilere görmekteyiz. **Hacı Bektaş- ı Velî**'ye göre *şerîat* bir ağaçtır, *tarîkat* onun dalları, *mârifet* yaprakları, *hakikat* ise meyveleridir. Bu dört merteye kırk makam ihtivâ eder. Kul Allah'a ancak bu makamları geçerse ulaşabilir.⁶⁶ *Şerîat* ile *zâhiri*, *tarîkat* ile *bâtını* temizlemek esastır. *Hakikat* ile kurb-i ilâhîye, *mârifet* ile de Allah'a ulaşılır.⁶⁷ “*Demir, kurşun, bakır, gümüş...*” (Pinhan, s. 83) Bu ifâdeler de *şerîatten hakîkate* giden yolun gittikçe zorlaştığını; fakat buna karşılık kazanımlarının arttığı temsil etmektedir. *Şerîat*, *demir* gibi serttir, kendisine göre kuralları vardır. *Mârifet* de gümüş gibidir. Daha zor ulaşılır ve kıymetlidir. *Şerîat* olmadan *hakikat* olmaz. *Hakikat* de *tarîkatsiz* bulunmaz. *Şerîat*, *tarîkat*in temelidir. *Şerîat* beden, *hakikat* ise ruhtur. Bu durum Pinhan'ın ulaşmaya çalıştığı *incîli* kuşta da görünmektedir. Dikkat edilirse kuşun tüyleri *dört* farklı renktedir. “*Siyahlı sarılı gövdesinin üzerinde mavi şeritler ve şarâbî lekeler bulunduran bu kuşun boynunda fındık iriliğinde parlak beyaz bir boncuk asılıydı.*” (Pinhan, s. 14) Kuştaki her bir renk, yaratılışın her bir unsuruna dayandırılmıştır. Ayrıca kuşun getirdiği *hakîkate* ulaşmak için *şerîat*, *tarîkat*, *hakikat* ve *mârifet kapılarının* aşılması gerektiği üzerine metaforik olarak durulmuştur.

Akrep Ârif Mahallesi'nin de *dört kapısı* vardır ve bu *kapıların* üzerinde birer harf vardır. Bu harfler ‘elif, ze, mim ve cim’ harfleridir. Harflerden anlamlı bir sözcük kurmaya çalışırsak ‘*mecâz*’ sözcüğünü elde ederiz ki, hakîkatin zıddı anlamıyla romanın dünyasını ifade etmesi bakımından anlamlıdır. Bu yönüyle romanda sayı metaforları ile beraber harf sembolizminin yapıldığı anlaşılmaktadır. “*Dört ayrı kapıya, dört ayrı rüzgârın mührü vurulmuştu. Her mühründe bir harf taht kurmuştu. Kuzey kapısının kenarları yabanî sarmaşıklarla çevrilmiş, mühründe selvi boyuyla elif, güney kapısının papatyalarla bazenmiş mühründe karnında noktasıyla cim, batı kapısının sümbül süslemeli buruk gülümsemesiyle ze ve doğu kapısının menekşe biçiminde kesilmiş mühründe ağzını bıçak açmayan mim harfi intizar ederdi.*” (Pinhan, s.82) Buradaki *mecâz* ifâdesi bütün mükevvenâtın (yaratılmışların)

⁶⁶ Ahmet Ögke, “Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şerîat, Tarîkat, Hakikat, Mârifet Kavramları ve Marmaravî’de “Dört Kapı- Kırk Makam” Anlayışının İzleri”, *G.Ü. Hac-ı Bektaş-ı Velî Araştırma Dergisi*, Ankara, 2001, 18, 65, 71.

⁶⁷ Kara, *a.g.e.*, 295; Türer, *a.g.e.*, 179.

bir gölge (mecâz) varlık olduğunu, asıl olmadığını, asıl olanın *Vâcibü'l- Vücûd* olan Cenâb-ı Hakk olduğu belirtmek için kullanılmış olabilir. Çünkü kişi, *şerîat, tarîkat, hakîkat* ve *mârifet kapılarını* aşmadan bu *mecâzı* anlayamaz.

3.3.2. YEDİ SAYISI

Sayı metaforu olarak edebiyatımızda en sık karşılaşılan sayı, *yedidir*. Çünkü *yedi* sayısı, birçok sembolizmi içinde bulundurmaktadır. *Yedi* kat gök ve yer, haftanın *yedi* gün olması, dünyanın *yedi* günde yaratılması, göğün *yedi* katı, gökkuşağının *yedi* renkten oluşması, cennetin ve cehennemin *yedi* kat olması... Bunu, romanda geçen *yedi* sembolizmi paralelinde çözmeye çalışalım:

Yedi sayısının, romanın başından sonuna kadar kullanıldığı görülmektedir. **Pinhan**'ın *yedi* arkadaşı, mahallenin *yedi* kocakarısı, göğün *yedi* katı ve insan teninin *yedi* katı romanda geçen başlıca sembollerdir. "*O gün yedi çocuk, her zamanki gibi bir araya gelmiş kendilerine keyifli bir meşgale aramaktaydılar.*" (Pinhan, s.13), "*Dört ayrı rüzgârın çok uzak diyarlardan taşıyıp getirdikleri tulsımlar, mahallenin yedi kocakarısının ellerinde yoğrulur, okunur, sırlanırdı.*" (Pinhan, s. 83) Burada yedi kocakarı, *nefsin yedi mertebesine* işaret etmekte, dört temel unsur olan *şerîat, tarîkat, hakîkat ve mârifet*in, bunların süzgecinden geçtikten sonra kazanıldığını dikkat çekilmektedir.

Romanda bu *dört* rüzgârın gerçek hikmetini kocakarıların bildiği anlatılmıştır. "*Her bir rüzgâr tahta tek başına çıkabilmek için can atarken onları barındıran vücudun, muhtemel bir kavgaya gitmemesinin yegâne hikmetinin kulak hırsızlığı yapan yedi koca karı bilirdi.*" (Pinhan, s. 102) Burada yine *yedi* kocakarıdan nefsin *yedi* mertebesinin anlaşıldığı görülmektedir. Çünkü söz konusu *dört* esas geçmek için *etvâr-ı seb'a* denilen nefsin belirli mertebelerini aşmak gerekmektedir. Tasavvufta, nefsin başlıca *yedi* mertebesi şunlardır:

1- *Nefs-i Emmâre*: Hayvanî ve şehvanî arzuların peşinde olan, kötülüğü emreden nefstir.

2- *Nefs-i Levvâme*: Kötülükten iyiliğe dönen, bir önceki kötü fiillerden dolayı kendisini kınayan nefstir.

3- *Nefs-i Mülhime*: Nefs bu mertebede dünyevî ve uhrevî şeylerden sıyrılarak sadece Allah ile meşgul olur. Bu mertebede, kişinin kalbinde **ilâhî aşk** ateşi yanmaya başlar.

4- *Nefs-i Mutmaine*: Bu mertebede sâlikin kalbinde ilahi aşk yerleşmiş, dünyayı ve orada olan her şeyi kalbinde çıkarmış olduğu için kalbi itminan içerisinde ve huzur doludur.

5- *Nefs-i Râziye*: Bu mertebede kul, Allah'tan gelen her şeye rıza gösterdiği için “*râziye*” denilmiştir.

6- *Nefs-i Marziyye*: Bu mertebede, sâlik Allah'tan râzı olduğu gibi, artık Allah da ondan râzıdır.

7- *Nefs-i Kâmile (Safîyye)*: Artık bu mertebede sâlik en mükemmel mertebeye ulaşmış ve “*kâmil*” sıfatını almıştır.⁶⁸

Tarikatın **dört** esasını yerine getirebilmek için **nefsin**, sırayla bu mertebeleri aşmış olması gerekmektedir.

3.4. DİNÎ – TASAVVUFÎ MEKÂNLAR

3.4.1. MEYHÂNE

Pinhân'ın inciye bulma serüveninde gittiği İstanbul sokaklarında bulunan **mevhâne**, tasavvufta **ilâhî aşk** şarabının alınıp satıldığı ve içildiği **âşıkın gönlüdür**. Kimi insanlar **tekkede** boyun bükerek ibâdet ederek âbid ve zâhid olmuşlar, kimileri de **mevhâne**yi (âşıkın gönlü) tercih ederek içtikleri **aşk şarâbı** yüzünden kendilerinden geçip sarhoş olmuşlardır.⁶⁹ “*Meyhâne*de demlenenlerin ortak kanaati derd-i hicrâna devâ bulunmadığıydı. Madem ki devâsı yoktu bu illetin, demlenmeye devam edip gâmi kederi ferâmûş etmekten, şu fânî dünyadan kâim almaktan başka tutaryol olmadığı âşikârdı.” (Pinhan, s. 150) Söz konusu ifadelerden, romanda kullanılan bu mevhâne, kulun aşk ile Rabbine yöneldiği mekândır.

⁶⁸ Türer, a.g.e., 135-139.

⁶⁹ Ögke, a.g.e., 226.

3.4.2. HAMAM / DERGÂH - TEKKE

Tekke, tarikat fâliyetinin icrâ edildiği bir tasavvuf müessesesidir.⁷⁰ Ribât, zâviye, âsitâne, dergâh gibi isimler de **tekke** mânâsındadır. Bu yerler, bağlı bulunduğu târikatın ismiyle anılırlar. Mevlevihâne gibi⁷¹

Pinhan, henüz bir çocukken **tekke**ye adımını atar. Kahramanın ilk iletişim yeri **tekke** olmuştur. **Tekke**, **Pinhan**'ın kendi içine eğilmeye başladığı, en azından varlığını fark ettiği bir ortam olmuştur. **Tekke**, **Pinhan**'ın değişim ve dönüşüm yeri olmuştur. “Sonradan adı **Pinhan** olacak çocuğun, **Dürrî Baba tekkesine varışının hikâyesi işte böyleydi.**” (Pinhan, s. 16) *Dürrî Baba tekkesi*, farklı zamanlarda ve yerlerden gelen şahısların bir arada yaşadığı mânevî bir ortamdır. **Tekke**ye gelen her kişinin **Pinhan** gibi bir hikâyesi vardır. **Tekke**, bu hikâyelerin yaşanılmasını sağlayan mekândır

Bütün bunlarla birlikte, romanın sonunda değişim ve dönüşümün tamamlandığı yer olan **Hamam**, nefsin terbiye edildiği yerleri simgelemektedir. Bu herhangi bir **dergâh** ya da **tekke** olabilir. **Hamamcı** ise **mürşid** ya da nefis terbiyecisini sembolize eder.⁷² “Eğer ki senin **ikibâşlılığın** bu hamamda tamamına ererse, mahallenin **dört hıltı yatıştır...**” (Pinhan, s. 204) Pinhan, hamamda temizlenirse iki başlılığı sona erecek ve varlığını oluşturan dört unsurun hakikatini kavrayarak bedensel isteklerini denetim altına almayı başarabilecektir. Tasavvufî açıdan bakıldığında bu mekân, **tekkedir**. Bir mürîd, **tekkede** tasavvufî yolculuğunu sürdürür, nefsini arındırır ve vahdete ulaşmaya çalışır.

3.5. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR

3.5.1. ŞEYH DÜRRÎ BABA

Dürrî Baba, **Pinhan**'dan sonra, romanın ikinci kahramanıdır. Burada **Dürrî Baba**, tasavvuftaki **şeyh** ya da **mürşide** tekâbüle eder. Şeyh, mürîdin, mânevî olgunluğa ermesi (*seyr ü sülûk*) için yardımcı olur. Romanda, **Dürrî Baba**, **Pinhan**'ı

⁷⁰ Kara, a.g.e., 265.

⁷¹ Türer, a.g.e., 161, 162.

⁷² Ögke, a.g.e., 369.

tekkeye alır, onu yetiştirir. **Dürri Baba**, kuşatıcı özelliği ve mânevî yüceliği olan; şefkat ve merhamet sahibi bir kimsedir.

Romanda **Pinhan, Dürri Baba** ile tanışır ve onun mânevî ikliminde *Dürri Baba* tekkesine adım atar. Bu tekke, farklı karakterdeki kimselerin bulunduğu, kendi çapında huzurlu ve sâkin bir tekkedir.

Tekkenin bahçesindeki meyvelere zarar vermek için çıktığı elma ağacında yakayı ele veren kahramanın ağacın altında onun inmesini bekleyen **Dürri Baba**, çocuğun gözlerinde onun sırrını görür ve ona elini uzatır. “Çocuk elma ağacının bir dalında donakalmıştı. Yaşlı adam elini uzatıp inmesine yardım etmeseydi orada öylece kalakalacak, maviliğin içinde hiç kıpırtısız, hiç telaşsız, öncesiz ve sonrasız soluklanacaktı.” (Pinhan, s.16) O andan itibaren **Dürri Baba**’nın eli, **Pinhan**’ın elini bırakmayacaktır. Romanın başkahramanına **Dürri Baba** tarafından yeni bir ad verilir. **Pinhan** adını alan kahraman için bu durum, yeni bir doğuşun ve aşamanın başlangıcı olmuştur. Nitekim tasavvufta da bir kişinin bir şeyhle intisâbı, yeni bir doğum tarihi olarak kabul edilir. Mürşid de onun için artık manevî bir “baba” gibidir. Fakat aralarındaki bu yakınlığa rağmen, **Dürri Baba** ile **Pinhan** arasında, anlamlandırılmayan, aşılamayan bir uzaklık vardır. “*Dürri Baba*’yı görememenin sıkıntısını da çekmekteydi. Meyve bahçesinde yakalanışından sonra, o mavi bulutları bir daha görememiş; nerede olduklarını kimselere sormaya cesaret edememişti. Bazı bazı, *Dürri Baba*’nın ayak seslerini ayırdedebiliyor, her şeyi göze alarak arkasından gitmek için atılıyor, fakat daha ikinci adımda soluğu tükendiğinden, yerine dönmekten başka çare bulamıyordu. *Dürri Baba*’nın maviliğini kendisinden esirgediğini düşünüyor, neden bunca zamandan sonra affedilmediğini anlamaya çalışıyor, içten içe kızıyor, öfkesini zaptetmek için yeni öfkeler ediniyordu. *Dürri Baba*’nın selamını almak, onu selâmlamak ve muhabbetinde yer almak için can atsa da içinde kabarıp duran bu dalgaların taşmasına mani olmayı başarıyordu. (Pinhan, s.21) Bu uzaklığa ve esirgenmişliğe rağmen **Pinhan, Dürri Baba**’ya olan muhabbetini ve bağlılığını kaybetmez. **Dürri Baba**, serüveninin sonuna kadar bir kandil gibi onun yolunu aydınlatacaktır.

Dürri Baba’nın romanda dikkat çeken önemli özelliklerinden biri, farklı karakterlerde ve farklı yaşam alanlarından gelen kimseleri birleştirmesi, kendince bir

yüce kimlik oluşturmastır. **Dürrî Baba**'nın şefkat ve muhabbet yönü, **Pinhan**'ın iki başlılığından birini etkilerken, **Pinhan**, çift cinsiyetliliğini farkında olmadan bu kahramanların özellikleriyle ile örtüştürme eğilimindedir.

Pinhan, kapıya bütün tüylerini verdikten sonra –ki bu şekilde *kesretten vahdete*, ikilikten-birliğe doğru uzanan yolda önemli bir aşama kat eder- uyandığında kendini **Dürrî Baba**'nın eşliğinde bulur. **Dürrî Baba** tekkeden ayrılarak, vahdete ulaşma çabası içerisinde olan **Pinhan**'a “özünden utanıp sıkılmaması” tavsiyesinde bulunarak bir **inci** tanesi hediye eder. Bu, romanın başında tekkenin bahçesine gizlice giren **Pinhan**'ın sahip olmak istediği **inci** tanesidir. **Pinhan**, bu şekilde **inci**yi de yanına alarak, ruhsal dönüşüm yolculuğuna başlamıştır.

Tekkede diğer bireyler gibi **Pinhan** da, **Dürrî Baba**'ya karşı büyük bir sevgi beslemektedir. Yüce Birey kimliğiyle bir kandil gibi çevresini ışıktandıran **Dürrî Baba** için de **Pinhan**, ayrı bir yere sahiptir. İlk karşılaşmaları, **Pinhan**'ın elma ağacının tepesinde yakalanması ile gerçekleşir. O esnadaki bakışmalarında, birbirlerinin deyim yerindeyse içlerine akarlar. **Dürrî Baba**, küçük çocuğun sırrını gözlerinden okur. **Dürrî Baba**'nın küçük çocuğun yere düşürdüğü sapanını elinde tutarak “dilersen bizdeki emanetini al” demesi ve ağacın tepesinden inmeyen çocuğa “*sen nasıl dilersen, gönlün ne yana akarsa*” (Pinhan, s.16) ifâdeleri çocuğun tekkeye süzülüp girmesi ve hikâyesini yaşamış olanların arasına katılması için aralık bir kapı olur. Ayrıca, **Dürrî Baba**'nın “*Bak kendine, cümle mahlûkâtın özünü gör*” (Pinhan, s.22) sözleri **Pinhan**'ı kendi içine yönelterek, ruhsal yolculuğunun kapılarını açar. Bu yönüyle tasavvufî mânâda **Dürrî Baba**, insan-ı kâmilî, mürşidi sembolize etmektedir.

4. İHSAN OKTAY ANAR'IN ROMANLARINDA DİN ve TASAVVUF

4.1. PUSLU KITALAR ATLASI' NDA DİN ve TASAVVUF

Puslu Kitalar Atlası, **İhsan Oktay Anar**'ın ilk romanıdır. Çalışmamızda 2008 yılında İletişim Yayınlarından çıkan 3. baskısı kullanılmıştır. Yazarın bu yapıtı dışında *Kitâbü'l- Hiyel* (1996) ve *Efrasiyab'ın Hikâyeleri* (1998) adlı iki romanı mevcuttur.

İhsan Oktay Anar'ın bu kitabı, ilk bakışta tarihsel bir roman izlenimi vermektedir. *Puslu Kitalar Atlası*, her ne kadar tarihsel bir zamanda geçen maceraları, o dönemin diliyle anlatan bir roman olsa da, tarihte gerçekten yaşanmış bir sorunu ya da olayı ele almamaktadır. Bu bakımdan tarih, *Puslu Kitalar Atlası* 'nda yalnızca bir atmosfer oluşturma ve dekor işlevi görmektedir.⁷³

Roman, yedi bölümden oluşturulmuştur. “Kostantiniye’de Birkaç Kişi”, “Günbatımı”, “Yeraltı”, “Yılanın Renkleri”, “Büyük Efendi”, “Ölümler ve Kahramanlar”, “Karanlık”. Romanın başlıca kahramanları, Arap İhsan, Uzun İhsan, **Bünyamin**, **Ebrehe**, Hınzıryedi, Zülfıyar’dır. Her bölüm kendi içinde sayılarla küçük bölümlere ayrılmıştır.

4.1.1. ÖZET

Roman, Kubelik’in yaşadıklarını anlatarak başlar. Kubelik, Venedik balyosunun kâtipliğini yapan biridir. Kubelik’in yazısı çok güzeldir. Yalnız kötü arkadaşları onu içkiye alıştırırlar. Böylelikle yazısı, eski güzelliğini yitiren Kubelik, defalarca falakaya yatırılır. Öyle ki Kubelik, dayak yemekten sakat olma durumu ile karşı karşıya gelir. Buna aldırmayan Kubelik, içmeye devam eder ve bir gün içkili halde esir gemisine biner ve esir tüccarlarının eline düşer. Bir dindaşı tarafından azat edilen Kubelik, meyhaneden çıktığında başına bir kerpeten düşer. Başına düşen kerpeten, onun için bir dönüm noktası olur ve dışçiliğe başlar. Daha sonra cerrahlığa soyunan Kubelik, bu işte çokça tecrübe kazanır. Bu arada daha önce aldattığı Arap

⁷³ Alaattin Karaca, “İhsan Oktay Anar’ın Puslu Kitalar Atlası Adlı Romanının Olay Örgüsü, Fantastik Özellikler ve Tema Bakımından İncelenmesi” *Araştırmalar*, S.14, İstanbul, 2005, 95.

İhsan her yerde Kubelik'i aramaktadır, onu bulur ve Kubelik'ten Rendekar'ın "Zagon Üzerine Öttürme" kitabını çevirmesini istemiştir. Kubelik bu çeviriyi yapar; ama bulundukları meyhânede kimse bu çeviriyi anlayamaz ve çeviri meyhanenin duvarına asılır.

Roman, bir baba ile oğlu arasında geçen hikâye ile devam eder. Baba, ayı oynatarak geçimini sağlamaya çalışmaktadır. Oğlu ise, baba mesleğini yapmak istemez. Zaten ayı da oğlunu sevmemektedir. Oğlu, bir gün yanında bir maymun alarak eve gelir. Hırsızlık yeteneği olan bu maymunu gören baba, evi terk eder ve bir süre sonra ölür. Maymun, birgün, fazla afyon alınca olduğu yere sızar ve sahibi onu dışarı atar. **Bünyamin**, onu bulup eve getirir. Bu arada **Bünyamin**'in babası Uzun Hasan, Kubelik'in getirdiği Rendekar'ın "Zagon Üzerine Öttürme"sini okur ve *rüyâ*ya dalar.

Vardapet ise, bir zamanlar bir kilisede zangoçluk yapan bir şahıstır. Kilisenin papazı, kendisinden sonra görevi alacak kişi için sınav yapar. Vardapet, sınavda hile yapar ve kiliseden kovulur. İş arayan Vardapet, tünel kazmakta maharetli olduğu için lağımcı ocağına alınır. Vardapet, **Bünyamin**'i bulur ve cesaretine güvenerek onu da lağımcı ocağına kaydeder. Babası Uzun İhsan, **Bünyamin**'e okuması için "Dünya Atlası"nı verir.

Uzun İhsan Efendi'yi birgün yeniçeriler evini yakarak alıp götürürler. Alibaz da savaş oyunlarından esinlenerek çocuklardan bir ordu kurar ve Uzun İhsan'ı kurtarmaya çalışır. Bu arada **Bünyamin**, kuzeyde çok soğuk bir bölgede Zülfıyar adındaki casusu kurtarmak için savaşa katılmıştır. Zülfıyar, **Bünyamin**'e *kara parayı* verir; ama **Bünyamin**'in şiddetli soğuktan yüzüne yapışan demir, onu tanınamayacak hâle dönüştürür. İstihbarat Teşkilâtının başındaki kişi olan **Ebrehe** de her yerde **Bünyamin**'i arar. Babası Uzun İhsan'a işkence yaparak gözlerini oyarak ellerini kesmişlerdir. Bu hâliyle Uzun İhsan'ı, dilencilerin başı Hınzıryedi'ye teslim ederler.

Hınzıryedi, Bağdat'taki hırsızlardan biridir. İşinde çok ehildir. Günlerden birgün dul kadın kılığına girer ve paşanın oğlu bu dul kadına âşık olur. Onu kaçıtır hamama götürürler. Hamamda hırsızın yüzündeki balmum çözülünce gerçek ortaya çıkar. Artık Bağdat'ta hırsızlık yapamayacağını anlayınca Sultan Murat'ın isteği üzerine İstanbul'da dilenciler loncasına katılır. Dilenciler ona gizliden domuz eti

yedirirler. Ancak hırsız, domuz etini çok sever ve domuz eti müptelâsı olur. Bunun için adı Hinzıryedi olmuştur. Domuz eti yediği için idama mahkûm edilir; fakat Zülfıyâr, sahte bir fermanla Hinzıryedi'yi kurtarır. Bundan sonra Hinzıryedi, **Ebrehe**'nin kurduğu istihbarat teşkilâtı için çalışmaya başlar. **Kara para**yı aramaya koyulurlar. Daha sonra Uzun İhsan da dilenciler kethudâsı Hinzıryedi'ye teslim edilir. **Bünyamin** de dilenciler arasına katılır ve babasını bulur. **Bünyamin**, **Ebrehe**'nin boğazına kaçan yemeği çıkararak onun hayatını kurtarır, babası Uzun İhsan Efendi de bir fiçıya saklanarak gemi ile İstanbul'dan ayrılır.

Yıllar önce sarayda bir Frenk casusu yakalanır. Padişah, casus ile sohbet etmiştir. Casusun sözlerinden çok etkilenen padişah, casusluk konusunda birkaç kişi yetiştirmesini ister. Belli sınavlardan sora Efraim adındaki şahıs İstihbârât Teşkilâtı'nın başına geçer. Efraim de ölmeye önce yerine **Ebrehe**'yi seçer. **Ebrehe**, İstihbârât Teşkilâtı'nın başına geçer. **Ebrehe**'nin amacı **Bünyamin**'i ve dolayısıyla **kara para**'yı bulmaktır. **Ebrehe**, türlü söz oyunları ile **Bünyamin**'i etkilemeye çalışır ve ona kehanet aynası hakkında bilgi verir.

Kehanet aynasının sırrı açıklandıktan sonra Hinzıryedi ve adamları teşkilâtı basarak **Ebrehe**'yi kara para ile beraber dilenciler loncasına gömerler. **Bünyamin** de bu şekilde **Ebrehe**'nin elinden kurtulur. Son olarak **Bünyamin**, babasının kendisi için yazdığı Puslu Kıtalar Atlası'nı koynundan çıkarır ve okumaya başlar.

4.1. DİNÎ -TASAVVUFÎ TEMALAR

4.1.2.1. KARA PARA / NEFİS / ŞEYTAN

Romanda kullanılan en önemli figür hiç şüphesiz **kara para**dır. **Kara para**, bir kalenin istilâsı sırasında yanlışlıkla **Bünyamin**'in eline geçer. İstihbarât teşkilâtının başında bulunan **Ebrehe** de her yerde **Bünyamin**'i aramaktadır. **Bünyamin**'in aşırı soğuktan yüzüne yapışan demir parçası, yüzünün şeklini oldukça değiştirmiş, tanınamaz hâle getirmiştir.

Bünyamin, babasını kurtarmak için katıldığı istihbârât teşkilâtında **Ebrehe**'nin çeşitli oyunlarına maruz kalır, onunla mücadele eder. Daha sonrasında

Ebrehe'nin oyunları bozulunca Hinzıryedi ve adamları taşkilâtı basınca **kara para**, **Ebrehe** ile beraber dilenciler loncasına gömülür.

Burada dikkat çeken durum **kara paranın** maddiyâtı, dünyalık şeyleri, (masivâ) **kesreti** temsil etmesidir.

Romanda ilk olarak bu nesnenin **Bünyamin**'in eline geçmesi anlatılmaktadır. *“Bünyamin casusun kendisine fırlattığı nesneyi yakalamaya çalıştı ama bu kaygan nesne ellerinin arasından kurtulup zırh gömleğine yapıştı. Delikanlı, zırhına yapışan garip şeyi güçlükle çekip aldığı anda, bunun kapkara bir mıknaatıslı para olduğunu gördü”* (P.K.A., s. 82) **Bünyamin** ilk olarak **kara para** ile böyle karşılaşmıştır. **Bünyamin**'in bundan sonraki macerası, **erdemli bir insan** portresi çizerek, **kötülükle, dünyalıkla, nefsiyle** mücadele etmektedir.

Bu paranın masivayı, maddiyâtı sembolize ettiğinin işareti yine romanda verilmektedir. *“Delikanlı, başlarına bunca belâyı açan o uğursuz kara paraya lanet etti. Kıraathaneden çıktıktan sonra koynundaki kitabın arasında bu tuhaf parayı alıp Haliç'e atmayı düşündü. Fakat fikrinden hemen vazgeçti. Galata rıhtımında bir fıçının üstünde oturup parayı inceledi. Mat ve zifiri siyahtı.”* (P.K.A., s. 90) Burada söz konusu paranın birçok özelliğinden söz edilmiştir. Paranın uğursuz olması *“O uğursuz kara para hâlâ kitabın arasındaydı.”* (P.K.A., s. 130) ve başlarına nice belalar açması, mat ve zifiri olması. Bu özellikler, masivâ ile birebir örtüşmektedir. **Kesrete** düşen kimsenin, kötülüklerin ya da dünyalık şeylerin peşinde koşan, bunlara sahip olan, bütün bunları bir araç olarak değil, amaç olarak kullanan kimse gibi, **kara para** da eline geçtiği kimsenin başına belalar açmaktadır. *“Günah yüklü paralar büyük efendi tarafından kuruşu kuruşuna inceleniyordu.* (P.K.A., s. 142) Paranın mat ve zifiri olması, onun kirli, kötülük kaynağı olması ve çok sinsi olması; kişiyi ne zaman kötülüğe bulaştıracağına belli olmamasındandır.

Bütün bu kötülüklerin kaynağına iki unsur yer almaktadır: **Nefs** ve **şeytan**. Nitekim romanda **Bünyamin**, **kara para**'nın üzerini temizleyince **şeytanın** tuğrasını fakeder. *“Tozu bir kâğıda yaydı ve parayı, kâğıdın altına yerleştirir yerleştirmes demir tozları birbirine yapışıp mıknaatısyeli çizgilerini ortaya çıkardılar. Fakat bu çizgiler alışıldık türden değildiler. Cıva buharından sersemleyen Bünyamin, bu çizgileri harf şeklinde görür. İblis aleyhılanenin tuğrasını seçti.”* (P.K.A., s. 202) Bu

durum, **kara para-şeytan** ilişkisini ortaya çıkarmıştır. Demek oluyor ki, söz konusu bütün kötülüklerin ve olumsuzlukların altından **şeytan** çıkmıştır. Yapılan sinsî oyunların kaynağının **şeytan** olduğu vurgulanmıştır. İnsanı dünyaya ve dünyalık mal-mülke yönelten en önemli unsur da, nefis ve şeytandır. **Hucvirî** bu konuda şöyle demiştir: “Nefs, bir günahı ortaya çıkarmadığı sürece şeytan kulun gönlünde dolaşmak için giremez, orada cevalân yeri bulamaz. Hevânın mayasından bir miktar bir şey ortaya çıkınca şeytan derhal onu alır, süsler ve kulun kalbi için cilalı hale getirir. Yâni başlangıç kişinin nefisinden gelmiştir. Aksi takdirde Hakk Teâlâ Kur’ân-ı Kerim’de şeytan için “Hiç şüphe yok ki has kullarım üzerinde hakimiyet kurmak ve güç sahibi olmak senin için mümkün değildir.”⁷⁴ şeklinde beyânda bulunmuştur. Buna göre şeytan hakîkatte kişinin nefisinden, hevâsından ibârettir.” demiştir.⁷⁵

Romanda dikkat çeken unsurlardan biri de şeytan-insan ilişkisidir. Allah’ın dünyayı yaratırken iyiyi ve kötüyü yarattığını; fakat insanoğlunun kötülüğe meylettği ve bu kötülükleri çoğalttığı ifade edilmiştir. “*Dünya yaratıldıktan sonra kalan boşluğun iki parçaya bölündüğünü söylemiştin. Parçalardan biri boş bir levha olarak Âdemoğluna verildi. Peki öteki parçaya ne oldu? İkinci parça düşmanına bağışlanan hediye kışkırtıcı Sabahın Oğlu’na verildi. Fakat o, düşler yaratmak yerine boşluktan bir para yaptı ve üzerine kendi sûretini darbetti. Tuğrasını böylece bastı parayı dünyaya saldıktan sonra yaratılmamış boşluğun ta kendisi olan bu paranın dünyada ne var ne yoksa hepsini, evet hepsini satın almasını beklemeye başladı. Zaten onun da beklediği şey gerçekleşmeye başladı. Parayı gören Âdemoğulları altın ve gümüşten onun sayısız benzerini yaptılar. (...) Aslında Sabahın Oğlu’na ait olduğunu bilemediler. Böylece onun suretini taşıyan para, dünyayı ve içindekileri almaya başladı.*” (P.K.A., s. 200-201) Burada anlatılanlar, aslında şimdiye kadar söylediklerimizi özetlemektedir. Allah, **Âdem**’i topraktan yarattı, ona varlıkların isimlerini öğretti. Bununla birlikte “**Âdem**’e secde edin” denildiğinde İblis, bunu yapmamış ve isyan etmiştir. Allah’tan kıyamete kadar insanları kendi tarafına çekme hususunda izin istemiştir.⁷⁶ Bu günden beridir Şeytan, insanları yoldan çıkarmaya, Allah’tan uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Nitekim romandaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere, şeytan, bunu başarmıştır.

⁷⁴ İsrâ, 17 / 65.

⁷⁵ el- Hucvirî, a.g.e., 323.

⁷⁶ Bakara, 2 / 22.

4.1.2.2. KUZHEY

Romanda dikkat çeken unsurlardan biri de *şeytan*ın bahsedildiği yerlerde genellikle yön olarak **kuzey**in işaret edilmesidir. Bilindiği kadarıyla tasavvufta **kuzey**, karanlığı, soğuğu, kötülükleri temsil etmektedir. Bunun yanında dalâleti, sapıklığı, cehâleti de sembolize etmektedir.⁷⁷ Bu durumda şeytan için **kuzey**in seçilmiş olması rastlantı değildir.

Şeytan, mekân olarak hep **kuzey**de ve siyah bir bayrakla temsil edilmiştir. *“En muhkem yeri kuzey köşesiydi ve diğer burçların tersine, burada siyah bayrak dalgalanıyordu.”* (P.K.A., s. 72) şeklinde ifade edilmiştir.

Ebrehe, en güvendiği adamı Zülfiyâr’ı, **kara parayı** bulması için **kuzeye** gönderir. Yâni, onca kötülüğün kaynağı olan **kara para** da **kuzey**deki bir kalededir. *“En güvendiği adamı Zülfiyâr’ı aradığı şeyi bulması için kuzeydeki bir Frank kalesine sokmayı başarmıştı.”* (P.K.A., s. 142) Çünkü **kuzey**, kötülüklerin kaynağı olan Sabah’ın Oğlu’nun yuvasının bulunduğu yerdir.

Ebrehe, **Bünyamin** ile olan konuşmasında, bir ara namaz kılmak istediğini söyler ve bunun için hazırlık yapar. Ardından, **Bünyamin**’in yanında namaz kılar. Fakat bir sorun vardır. **Ebrehe**, namaz için kibleye değil, kuzeye yönelmiştir. **Bünyamin Ebrehe**’ye: *“Namazını yanlış zamanda, yanlış yöne dönerek kıldın” dedi. “Elbette, eğer bu pusula ile bu saat bozuk değillerse. Çünkü kible yerine, tam kuzeye secde ettin.”* (P.K.A., s. 149) Evet, **Ebrehe**, **kuzeye** yönelerek namaz kılmıştır. Bu durum, **Ebrehe**’nin, *şeytanı* temsil ettiğinin en bâriz göstergesidir.

⁷⁷ Ögke, a.g.e., 281.

4.1.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR

4.1.3.1. EBREHE / ŞEYTAN

Şüphesiz ki romanda en çok dikkati çeken şahıs, fiziği, konuşması, mekânı ve tavırları itibâriyle *şeytanı* sembolize eden **Ebrehe**'dir. Romanda birçok yerde bu tasvirlerle dikkat çekilmiştir.

Ebrehe'nin romandaki sembolik ifadelerine geçmeden önce **Ebrehe** (ö.570) hakkında tarihi bilgiler vermek faydalı olacaktır. **Ebrehe**, bir zamanların Yemen valisi ve tarihte Fil Vak'ası olarak bilinen olayın kahramanıdır. **Ebrehe**, *Kalis* adında bir kilise yapar ve bütün Arapların Kâbe yerine burayı tavaf etmelerini ister. Bu gerçekleşmeyince *Mahmud* adlı filin de bulunduğu bir ordu ile Mekke üzerine yürümüştür. Kâbeyi yıkmaya çalışan **Ebrehe** ve ordusunun üzerine *Ebâbil* kuşları tarafından taşlar atılmıştır.⁷⁸ **Ebrehe** canını zor kurtarmış ve kaçmıştır. Bu olay Araplar tarafından bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir.⁷⁹

Romanda da **Ebrehe** benzeri bir kişilik ve yapı ile karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle **Ebrehe**'nin dış görünüşü bir kadını andırmaktadır: "*İstihbarat-ı Hümyûn'un bu defaki reisi, yüzü bir kadını andıran, çenesinde sakal yerine ancak birkaç kıl bulunan, şakakları ve ellerinin derisi altında mavi damarlar gözüken, adeta cam gibi saydam bir tene sahip olan Ebrehe adında bir casustu.*" (P.K.A., s. 140) Bu fiziği, onu başlı başına esrarengiz ve korkunç yapmaktadır.

Ebrehe'nin ilginç fiziği, bununla sınırlı değildir. Yüz hatları, gözleri, giyimi itibariyle farklı bir duruşa sahiptir: "*Kara sarığı ve kızıl cübbesiyle yarasa misali biri olan bu kişi, odadaki mavi dumandan hiç etkilenmemişe benziyordu. Uzun parmakları ve nice zamandır kesmediği kirli tırnakları zaç yağıyla meşgul olmaktan sararmıştı. Çenesi küçüktü ve bir kadınınkini andıran teni o kadar saydamdı ki, şakaklarında, alnında ve ellerinin üstünde mavi damarlar görünüyordu. Gözleri iriydi, ama kapkara gözbebekleri küçüktü. Yüzünde ve vücudunun diğer yerlerinde asit yaraları vardı. Köse olmasına rağmen çenesinde göze çarpan birkaç kıl, onun hükmedici bir görünüm kazanmasına yetiyordu.*" (P.K.A., s. 102) Burada, **Ebrehe**'nin

⁷⁸ Fîl, 105 / 1-5.

⁷⁹ Ahmet Lütfi Kazancı, "Ebrehe", *DİA*, X, 79- 80.

şeytanı temsil ettiği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Sarığının kara olması, yarasa misâli bir görüntü vermesi, uzun ve kirli tırnakları, vücûdunda beliren mavi damarlar, asit yaraları, gözünün yapısı gibi durumlar, bu görüşümüzü desteklemektedir. Bütün bunlarla beraber romanda sesi hakkında da bu doğrultuda ibâreler bulmak mümkündür: “*Odadan gelen tiz ve çatlak sesi işittiğinde Hinzıryedi’nin kanı dondu. Ses o kadar bet, zerafetten o kadar yoksundu ki, adeta kadın sesiyle sübyan sesi arası bir şeydi.*” (P.K.A., s. 101) Burada görüldüğü gibi, **Ebrehe**’nin sesi fiziğini tamamlamakta ve ortaya gayet esrarengiz bir varlık ortaya çıkmaktadır.

Ebrehe’nin **şeytanı** sembolize etmesi, sadece dış görünüşüyle değil, tavırları ve ölümsüzlük arayışı içerisinde olmasıyla da ortaya çıkmaktadır. **Bünyamin** ile olan konuşmalarında sürekli kafasını karıştırmak için sözler kullanır ve onu sürekli merakta bırakır. “*Zihnindeki belirsizliğin bir sonucu olarak delikanlının meraktan kıvrandığını gören ve bu hâliyle her türlü telkine gitgide açıldığını gören Ebrehe’nin yüzünde bir memnurluk ifadesi belirmişti.*” (P.K.A., s.175) **Ebrehe**, **Bünyamin**’i sürekli baskı altında tutmaya çalışmakta ve sözleriyle onu etkilemeye, ondan söz arası bir şeyler koparmaya çalışmaktadır. Bu durum, **şeytanî** bir zihniyetin ürünüdür ve **Bünyamin** sembolize edilerek insan - şeytan mücadelesi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Şeytanın özelliklerinden biri de insanlara ölümsüzlüğü aşılayıp, o kimselerin maddiyatla, tasavvuftaki ifadesiyle **mâsivâ** ile meşgul olup, **kesret** içerisine düşmelerini ve Cenâb-ı Hakk’ı unutmalarını sağlamaktır. **Ebrehe**’nin de bu tarz konuşmalarını bulmak mümkündür: “*Kıyametten kurtulmak mümkündü. Hemen hemen bütün elkimyacıları peşinde olduğu sonsuz hayata kavuşmak da, bütün bu şartlara rağmen mümkündü. Gördüğün topaç, beni büyük sonda kurtaracak bi aygıt. Sana bunun nasıl gerçekleştiğini de anlatacağım. Böylece boşluğu neden elde etmeye çalıştığımı da öğreneceksin.*” (P.K.A., s. 180) **Bünyamin**’in kafasını karıştırmak için kullandığı ifadelerde, **Ebrehe**’nin *sonsuz hayat* peşinde olduğu ve buna kavuşmak için bazı formüller üzerinde çalıştığı görülmektedir. Bunun en büyük sebebi *boşluğu elde etmeye* çalışmasıdır. **Kuzey**de olanların *boşluğa tapmaları* da bu açıdan bir rastlantı değildir. Bu yönüyle de **kuzey** yönüyle de **şeytan** arasında bir ilişki kurulmuş bulunmaktadır.

Ebrehe, yaşamı boyunca *kara paranın*, sonsuz gücün peşinden koşmuş, bilgiyi ve bilimi bu yolda kullanarak doğayı, yaşamın akışını ve kurallarını değiştirmek istemiştir.⁸⁰ “*Tabiatın bütün güçlerinin sahibi olmak istiyorum. Bunu da bir ölçüde aşardım.*” (P.K.A., s. 151) demesi bile, onun **Âdemoğlu** üzerinde ne kadar etkin olduğunu göstermektedir.

4.1.3.2. BÜNYAMİN/ ERDEMLİ İNSAN

İnsan- şeytan mücadelesinin anlatıldığı romanda, bir tarafta **Ebrehe**, diğer taraftan da **Bünyamin** karşı karşıyadır. **Ebrehe**, kara parayı ele geçirme, değişik teorilerle ölümsüzlüğü yakalamaya ve kötülük yapma peşindeyken; **Bünyamin** de bütün bu kötülüklere karşı ayakta durmaya çalışan, engellere rağmen erdemli olmayı başaran bir karakterdir.

Tarihi bilgiler ışığında bakıldığında, **Bünyamin**’nin romanda üstlendiği karakter ile tarihteki karakter biçimi paralellik gösterir. **Bünyamin**, Hz. Ya’kub’un en küçük oğlu ve Hz. Yûsuf’un öz kardeşidir. Kur’ân-ı Kerim dışındaki kaynaklarda özellikle Yahudî kutsal kitabında **Bünyamin** hakkında ayrıntılı bilgiler mevcuttur. Ahd-i Atik’te **Bünyamin** aynı isimle geçmekte ve Ya’kub’un Rahel adlı karısından doğduğu belirtilmektedir. (Tekvin, 35/16) Babası onun adını ‘uğur ve bereket anlamında **Bünyamin** koymuştur.⁸¹ Kur’ân-ı Kerim’de de Hz. Ya’kub’un Yûsuf dışındaki diğer çocuklarından zikredilmeden bahsedilmiştir.⁸²

Romanda *kara paraya* ulaşmak isteyen ve onu arayan **Ebrehe** ile farkında olmadan bu paraya sahip olan **Bünyamin** ve babası Uzun İhsan arasında yaşanan mücadele bu romanın çerçeve öyküsüdür. Bu öyküde aksiyon, **Bünyamin**’in öldü sanılarak diri diri mezara gömülmesinden sonra, mezarından çıkarılması, Vardapet’in isteğiyle baba evini terk ederek Lağımcı Ocağı’na katılması ve bir savaş sırasında, tesadüfen *kara paranın* kendisine verilmesiyle başlar. “*Bünyamin, casusun kendisine fırlattığı nesneyi yakalamaya çalıştı ama bu kaygan nesne ellerinin arasından kurtulup zırh gömleğine yapıştı. Delikanlı, zırhına yapışan şeyi güçlükle*

⁸⁰ Karaca, *a.g.m.*, 106.

⁸¹ Abdurrahman Küçük “Bünyâmin”, *DİA*, VI, 490–491.

⁸² Yûsuf, 12 / 8, 59, 69, 70, 76, vd..

çekip aldığında, bunun kapkara bir mıknaatlı para olduğunu görür.” (P.K.A., s.82) Bu, bir anlamda kahramanın renkli bir engere benzeyen hayatı tanımak için maceraya atılması demektir. Sonsuz bir güce ulaşmak için gerekli bir nesne olan **kara parayı** elde etmek isteyen **Ebrehe** ile, bu nesneye tesadüfen sahip olan **Bünyamin** ve babası Uzun İhsan karşı karşıya gelir. Bu ise, roman kahramanı **Bünyamin**’in hayatı tanımak için atıldığı macerada **‘kötülük’**le yüz yüze gelmesidir.⁸³

Romanda, hayat, bir maceraya benzetilmiştir ve bu maceranın kutsal olduğu gerçeği üzerinde durulmuştur. *“Yaşanılanlar ve öğrenilenler ne kadar acı olursa olsun, macera insanoğlu için bir nimetti. Çünkü dünyadaki en büyük mutluluk, bu dünyanın şahidi olmaktır.”* (P.K.A., s. 91) Kur’ân-ı Kerim’de geçtiği üzere Allah, hayatı ve ölümü hangimizin daha iyi işler yapacağını sınamak için yaratmış⁸⁴ ve iman edip salih amel işleyen kimselerin cennete girecekleri ifade edilmiştir.⁸⁵

Bünyamin’in lağımcı Ocağı’na katıldıktan sonra kuzeyde, oldukça soğuk bir bölgede yeraltında savaşması, Zülfıyar adlı bir casusu kurtarması, Zülfıyar’ın **Bünyamin**’e kara parayı vermesi; ancak bu arada **Bünyamin**’in yüzünün tanınamayacak ölçüde parçalanması, **Ebrehe** ve adamlarının kara parayı bulmak için **Bünyamin**’in peşine düşmeleri, delikanlının evlerinin yıkıldığını ve babası Uzun İhsan’ın başına gelenleri öğrenmesi,⁸⁶ dilenciler arasına katılması ve **Ebrehe**’nin yanında yaşadıkları, onun için birer imtihandır. Ve nihayetinde macera, sona erdiğinde roman kahramanı dünya kitabı (Puslu Kıtalar Atlası)nı okumuş, hayatı iyi ve kötü yönleriyle bizzat yaşayarak tanımış ve erdeme ulaşmıştır. Bu nedenle Puslu Kıtalar Atlası, esas itibarıyla insanın asıl bilgiye ya da erdeme ulaşmak için çıktığı hayat yolculuğunda -ki bu, dünya kitabını okuma yolculuğudur- şeytan tarafından aldatılmaya, yok edilmeye çalışılması ve kahramanın şeytanı (kötülüğü) alt etmesini konu edinir.

Bütün bunlar dikkate alındığında insanın, hayatta sürekli bir imtihan içerisinde olduğu, bu süreçte birçok engelle karşı karşıya olduğu ve bu engelleri aşabilenlerin, cennetle mükâfatlandırılacağı, aksine cehennem ateşi ile

⁸³ Karaca, *a.g.m.*, 95.

⁸⁴ Mülk, 67 / 2.

⁸⁵ Tin, 95 / 6.

⁸⁶ Karaca, *a.g.m.*, s. 96.

cezalandırılacağı belirtilmiştir. Bu durum, kutsal kitaplarda çokça işlenen bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yolculukta da insanın en büyük engelleri **şeytan ve nefis**dir. **Şeytan**, insanlara farklı şekillerde ve zamanlarda yaklaşarak onların erdemli birer insan olmalarını engellemek istemekte; insandaki **nefs-i emmâreyi** de kullanmaktadır.

4. 2. *AMAT*'TA DİN ve TASAVVUF

İhsan Oktay Anar'ın romanı *Amat*, ilk bakışta tarihsel bir macera romanı gibi algılansa da, aslında dinsel- felsefi alegorik bir öykü üzerinde kurulmuştur. Çalışmamızda İletişim Yayınlarından 2008'de çıkan 3.baskısı kullanılmıştır

Anar, 1670 yılında *İstanbul*'dan yola çıkan ve Akdeniz'e inen, denizde çeşitli düşman gemileriyle karşılaşp savaşıyan bir Osmanlı kalyonunun seferi sırasındaki maceralarından hareketle, yaratılıştan bu yana süren insan- şeytan mücadelesini anlatır.⁸⁷

4.2.1.ÖZET

Amat'ın yapımı için toplam 247 meşe ağacı *Navarin*'den getirilir. Önce 117 meşe, sonra 130 meşe ağacı daha gelir. *Amat* adlı 58 toplu kalyon **Nûh Usta** tarafından *Navarin*'den gelen meşe ağaçlarından yapılmıştır. 247 adet meşe. Tam da *Amat*'taki insan sayısı kadardır. Kaptanı **Diyavol Paşa**, ikinci kaptanı **Kırbaç Süleyman**'dır. 50 tüfenkçi yeniçeri ile birlikte güverteyi temizleyen, yelkenleri açıp kapayan, savaş zamanında da eline kılıcı alıp yan gemiye atlayan marineller, gabyarlar, topçular, zabitler, ayakçılar ve aşçı, marangoz, hekim, dümenci daha onlarca tür işle görevli bir sürü kişinin kaderi, bu ikilinin elinin altındadır.

Amat, amacı bilinmeyen, Padişah'ın emriyle çıkılmış bir gizli görev olduğu rivayet edilen seferine başlar başlamaz rekabet, kavga ve macerayla buluşur. Kaptan **Diyavol**, komutayı iki kaptan adayına bırakır. Kaptan adayları **Ali Reis** ve **Kırbaç Süleyman**'dır. Tabii ki bu rekabeti aksakallı **Ali Reis** değil, adını elindeki kırbaçtan alan deniz kurdu **Süleyman** kazanır. Ardından tuhaf bir rota boyunca, dalgalarla, rüzgârla, Venedik kadırgaları, kalyonları ve Malta Şövalyeleri ile boğuşarak ilerlerler.

Geminin gizli bir görevi vardır, bu niyetle yola çıkılır. Yalnız geminin yola çıktığı gün salı günüdür. Salı günü ise uğursuzluğu hatırlatır. **Kâbil**'in kardeşi **Hâbil**'i öldürdüğü gün, Havva anamızın adet olduğu gün Salıdır. Ayrıca Zekeriyâ

⁸⁷ Alâattin KARACA, "Amat'ın Dinsel ve Felsefi Teması", *Hürriyet-Gösteri Sanat Edebiyat*, S. 280, İstanbul, Mayıs 2006, 32.

Aleyhisselâm'ın karısı ile Firavun'un karısı da salı günü ölmüşlerdir. İşte böyle bir günde yola çıkarlar.

Geminin kaptanı **Diyavol Paşa**'dır. **Diyavol Paşa**, esrarengiz bir kişidir. Giyim- kuşamı, davranışları, konuştukları ile esrarengizdir. Kızıl bir cübbe, kara bir mintan giymiş üzerine kızıl bir kuşak ve cüzamlılar gibi bembeyaz bir yüzü vardır. Kamarasında bir boy aynası bulunmaktadır. Odasındaki kilimde de Yezidilikte şeytanı temsil eden Tavus kuşu motifi nakşedilmiştir. **Diyavol Paşa**'nın en dikkat çekici özelliklerinden biri de düşman gemileriyle çarpışmalar esnasında geçici bir süre ortadan kaybolmasıdır.

Romanda geçtiği üzere, **Diyavol Paşa** büyük bir günah işlemiştir. Bu büyük günahını unutmak için sarı renkli bir içki içer. **Diyavol Paşa**'nın amacı insanlara kötülük işletmek, onları günaha sevk etmektir. Yolculuk esnasında kaptanı olduğu Amat'a günahın ve günahkârların rengi olan kara sancağı çeker. Yâni Amat adlı gemi, aslında kaptanı **Diyavol Paşa** (şeytan) olan bir günahkârlar gemisidir.

İstanbul'dan *Navarin*'e giden bu gemide birçok güverte bulunmaktadır. Bunlar, Sâir, sakâr, cahîm, hutâme, lezâ hâviye güverteleridir. Kur'ân'da geçen cehennem katmanlarını hatırlatan bu güvertelerin de kendine ait özellikleri vardır. Çeşitli günahlar işleyen insanlar, işledikleri günaha göre sıcaklıkları farklı olan güverteye konulmuştur.

Gemide bir diğer şahıs da marangoz olan **Nûh Usta**'dır. Hatta rivayete göre Amat'ı da, o inşa etmiştir. Kaptan Efendi'nin kendisine hizmetçi seçtiği marangoz **Nûh Usta**, Amat'ı yapan kişi olarak bilinmekte ve bu yüzden kendisine mecnûn da denilmekteydi. Ayrıca iyi bir rüyâ tabircisi ve gâipten haber veren bir şahıs olarak bilindiği için kendisine saygıda kusur edilmiyordu.

Amat adındaki kalyon, *İstanbul* tersanesinden uğursuz gün olan salı günü çıkar. Kaptan **Diyavol Paşa**'dır. Yardımcıları **Kırbaç Süleyman**, **Ebuzer Reis** ve **Ali Reis**'tir. Çeşitli güvertelerden oluşan gemide en güzel iş, gemi mutfağına girip aşçı yardımcısı olmaktır. Çünkü bunun dışındaki aylakçılar güverteye kum döküp, ellerinde raspa taşlarıyla tahta ovalar ya da yerleri süpürürlerdir. **Eşek İsrail** de bu aylakçılardandı. Üç yıldır tütün müptelası olan İsrail, yaklaşık on dört yaşında gözükmetedir. **Eşek İsrail**'in kederi, yanlışlıkla gemideki teyakkuz borusunu

öztürmekle değişir. Seyir zabiti olan **Ebuzer Reis**, bunu duyunca olayın olduğu yere gelir. **İsrafil**, **Ebuzer Reis**'in kızacağını beklerken, **Ebuzer Reis** boruyu tekrar çalmasını ister. Boruyu tekrar öttüren **İsrafil**'i geminin borucusu yapar. **İsrafil**, sevinçten uçar; çünkü artık ayak işlerini yapmayacaktır.

Kaptan Diyavol, **Kırbaç Süleyman**'ın kamarasına girip ölümsüzlükle ilgili kitapları okuyabilmesi için kandırır ve mürettebatını bir camiye saldırtır. Mürettebat da istemese de bu emri yerine getirir ve camide ikindi namazı için gelen cemaatin üzerine topları yağdırır. **Diyavol**'un istediğini yapan **Kırbaç Süleyman**, artık, Efendi'nin kamarasına girip ölümsüzlükle ilgili kitapları okuyabilecektir.

Ölümsüzlük bilgisi hakkındaki merakını gidermek isteyen **Kırbaç Süleyman** yine **Diyavol**'un odasına girip kitapları karıştırırken Amat Adriya ile Ege Denizi'nin bittiği Çuha Ada'sı açıklarına varmıştı. Burada Venedik Kalyonu ile karşılaşır ve karşılıklı top atışları başlar. **Süleyman Reis**'in engin denizcilik tecrübesiyle Venedik kalyonu mağlup edilmiş olmakla beraber, Amat, ağır darbeler ve kayıplar verir. Gemide kanlar su gibi akarken **Diyavol** ortadan kaybolur. Herkes O'nu arar; ama bulamaz. Ortalık sakinleştikten sonra **Diyavol** ortaya çıkar.

Amat, Venedik kalyonları ile girdiği mücadelelerde hırpalanır ve bir tamirden geçmesi gerekmektedir. Bunun için Amat, Malta'ya doğru gider ve onca savaş gemisinin içinden **Süleyman Reis**'in kıvrak zekâsıyla geçilir ve kıyıya varılır. Kıyıdaki nöbetçilerle bir süre cebelleşen mürettebat, gemiyi tamir edip yola koyulurlar.

Diyavol Paşa, Amat'a kara bir sancak çeker ve bununla beraber pek de mübarek sayılmayan bir baykuşun grendi direğinde olduğu görülür. Bu arada **Diyavol**'un bir dediğini iki etmeyen **Kırbaç Süleyman**, sinir buhranı geçiriyor diye **Diyavol** tarafından kamaraya hapsedilir. Gemi hekimi **İbrahim Bey** tarafından kontrol edilmesi istenir. Bu arada ilginç bir şey olur. Gemi kaptanı **Diyavol**, gemideki herkesin günahkâr olduğunu söyler ve herkesin işlediği günahı teker teker ayrıntısıyla anlatır. Gemiye çekilen kara sancağın günahları örteceğini söyler.

Amat sisin içinde yol alırken, direktteki baykuş, hâlâ öterken, Amat'ın Venedik gemilerinin tam ortasında olduğu anlaşılır. Bu sırada gemi mürettebatının ganimet hırsı ağır bir sonla neticelenir. Venedik kalyonlarından gelen feryat

seslerinin nedeni bilinmeden göze kestirilen bir Venedik kalyonuna saldırırlar. Ama kötü giden bir şey vardır. Söz konusu Venedik kalyonu vebaya yakalanmıştır. Gemidekilerin ağızlarından kanlı köpük gelmektedir. Gemide veba olduğu geç anlaşılır ve bu veba Amat'a da bulaşır. Amat'ın mürettebatı da bir bir ölmeye başlar.

Süleyman Reis, Diyavol'un kendisine yasakladığı ölümsüzlükle ilgili kitabı okumuş ve gerçeği anlamıştır. *Kebire* adlı kitabın 333. sayfasını açar. Orada ölümsüzlüğe ulaşmak için ruhun şeytana satılması gerektiği yazmaktadır. **Diyavol**'un şeytan olduğunu anlayan **Kırbaç Süleyman**'ı gören **Diyavol, Süleyman**'ı hapseder. **Diyavol, Süleyman**'ı vebalıların olduğu güverteye koyarak ölümle baş başa bırakmak ister. Ancak **Kırbaç Süleyman**, şeytanın esiri olmak istemez. **Süleyman Reis** hayvanlar gibi ölmeyi değil, ebedi hayatı istemekteydi. **Süleyman**, iyilerin ödülü olan ebedi hayatı seçer. Amat'ın başındaki elifi düşürerek şeytanın egemenliğine son verir ve mürettebatı ile şeytanın esiri olmaktan kurtulur.

4.2.2. DİNÎ - TASAVVUFÎ TEMALAR

Amatta genel olarak, insanın bilme ve ölümsüz olma tutkusunu, şeytanın bu tutkuyu kullanarak insanları yoldan çıkarıp kendine kul köle yapma çabası ele alınır. *Amat*, şeytan, şeytana karşı gelen güç ve günahkârlar olmak üzere üç temel figürü işlemektedir.⁸⁸

4.2.2.1. ŞEYTAN, ŞEYTAN - İNSAN İLİŞKİSİ

Amat, **Nûh Usta** tarafından yapılan bir kalyondur ve bu geminin kaptanı **Diyavol Paşa**'dır. Romanda birçok *metafor* kullanılmıştır. Bunun en başta geleni geminin kaptanı olan **Diyavol Paşa**'nın *Şeytan*'ı sembolize ettiğidir. Romanda geçen bir çok ifâde bu durumu desteklemektedir. Her şeyden önce **Diyavol** adının *şeytan* anlamına gelen *diable* ya da *diabolos*'u çağrıştırmak için yazar tarafından özellikle seçildiği açıktır.⁸⁹

⁸⁸ Karaca, *a.g.m.*, 33.

⁸⁹ Karaca, *a.g.m.*, 33.

Öncelikle **Diyavol**'un yaşadığı mekân dikkat çekicidir. “Birçok ıvır zıvırla dolu bu kamarada neredeyse sabit hiçbir şey yoktu. Tavana asılı bir muşamba fener, gemi yalpa yaptıkça sağa sola sallanıyor ve böylece kamaradaki her şeyin gölgesi bir uzayıp bir kısalıyordu.”... “Olsa olsa her biri kara ilimlerin esrarını izah eden bu ciltler, kamaradaki kasâvet ve kederi âdeta doruğa taşıyordu. (Amat, s. 25) Anlaşılabileceği üzere **Diyavol**'un yâni **şeytan**'ın kaldığı bu mekân, onun iç dünyasını yansıtmakta önemli bir ipucudur. Kara ilimlerin esrârını izâh eden kitaplar da **şeytan**'ın sahip olduğu kötü hasletlerin ilimlerinin olduğu kitaplardır. “Bu iç karartıcı mekânın iskele tarafındaki sedire, ne gariptir ki üzerine bir tavus kuşu motivi nakşedilmiş kırmızı bir yorgan seriliydi. Aynı tavus zemindeki kilimde de vardı.” (Amat s.25) Burada da, **Diyavol**'un **şeytan** olduğuna dair önemli kanıtlar bulunmaktadır. Bunlardan biri de **tavus kuşu** motifidir. **Yezidilik**'te **şeytan**, “**tavus-u melâike**” olarak adlandırılır ve Hz. Âdem'den önce övülmeye değer tek değerdir. Onlara göre **şeytan**, melek tavustur ve bütün işlerin denetleyicisi, tanrının dünyadaki gölgesidir. Ayrıca yapılan tasvirde **tavus kuşu**'nun üzerinde bulunduğu yorganın **kırmızı renkli** olması tesâdüfî değildir. Çünkü **kırmızı**, kanın, savaşın, ateşin rengidir.⁹⁰

Diyavol'un şeytanı sembolize ettiği hakkında romanda birçok ibâre bulunmaktadır. **Diyavol**'un dış görünüşü ilginçtir. “İskele tarafındaki sedirde ise, önünde sırma göğüs atkıları bulunan kızıl bir cübbe, kara bir mintan, kızıl bir çift çizme ve kara bir çakşır giymiş, beline kızıl bir kuşak ve kızıl Cezayir fesine de kara destar sarmış, kızıl dudaklı ve cüzâmlılar gibi bembeyaz şahıslı bir şahıs, yâni Kaptan Efendimiz oturmaktaydı.” (Amat, s. 26), “Ama sarı tırnakları fazlaca uzun olduğundan düğmeleri iliklere geçiremiyordu.” (Amat, s. 67) Bu tasvirler göz önünde bulundurulduğunda **Diyavol**'un şeytanı temsil ettiği anlaşılmaktadır.

Diyavol'un tutum ve davranışları, esrarengiz bir görünüm arzeder. Ayna üstündeki bir delikten gemide olup biteni seyretmesi ilginçtir. “Aynanın üstünün daima örtülü olduğu, ama o mel'ûn mahlûkun bu örtüdeki küçük bir delikten kamarasını rahatça gözetlediği fikrini savunanlara daima küfür basardı” (Amat, s. 233) Ayrıca düşman gemileriyle savaş anında aniden ortadan kaybolması ondaki

⁹⁰ Kenan Has, *Sembolizm ve Hac*, İlâhiyât Yayınları, Ankara, 2005, 44.

şeytanî tavırları göstermektedir. “Eğer bunu başaramazlarsa iki gün sonra bütün ambar su altında kalacak, dört gün sonra ise Amat batacaktı. Süleyman kaptan kamarasına yöneldi. Kapıyı vurduktan sonra içeriden cevap gelmeyince mandalı çevirip kamaraya girdi. Efendimiz içeride yoktu.”... “Aslında Efendimizin saklanması için Amat’ta ne bir kuytu yer, ne de bir sebep vardı.” (Amat, s. 124) Bunların dışında da yapılan günahları teker teker bilmesi onun **şeytan** olduğunun başlıca kanıtlarıdır. “Göbelez Baba, şaşkınlıkla, “Orada kimse yoktu!” dedi, “Sen nasıl bilebilirsin bunu!” Efendimiz ona şu cevabı verdi: “Ben oradaydım. Ben sana günah işleyen ellerinden daha yakınum!” (Amat, s. 128) Bu ifadelerden, kendisinin kötülüğünün kaynağı olduğu açığa çıkmaktadır. Çünkü “günah işleyen elden daha yakın olmak” demek günah işlenmeden önceki süreci ifade eder. Bu sürecin arkasındaki baş mimar da şeytandır. O, günahın ve kötülüğün kaynağıdır. Bu, onun varlık sebebidir ve kıyamete kadar da va’didir. Aniden ortadan kaybolması ve güvendiklerini yarı yolda bırakması da **şeytan**’ın başlıca özelliğidir. Bu durum, Kuran-ı Kerim’de: “Hani **şeytan** onlara yaptıklarını süslemiş ve “Bugün artık insanlardan size galip gelecek yok, mutlaka ben de size yardımcıyım.” demişti. Fakat iki taraf yüzyüze gelince şeytan, arkasını dönüp, “Ben, sizden uzağım” demişti” şeklinde belirtilmiştir.⁹¹

Diyavol’un dış görünüşün yanı sıra başka durumlar da onun **şeytan** olduğunu göstermektedir. İnsanları günaha sürüklemesi **şeytan**’ın en bâriz yaptığı şeydir. “Demek yapamayacaklarını artık yapıyorlar, öyle mi? Peki yapmak istemediklerini yapmalarını nasıl sağlayacaksın? Onlara yapamayacakları değil, yapmak istemeyeceklerini yaptırt. Artık her ne olacak ise, bu şeyi yapabilirlerse Amat’ta benden sonra ikinci kişi sen olursun” (Amat, s.68) Görüldüğü gibi, **şeytan**, kişiye yapamadıkları değil, yapmak istemedikleri şeyleri yaptırmaya yatkındır. **Diyavol**, bu davranışıyla askerleri ve **Kırbaç Süleyman**’ı zor durumda bırakmıştır. Nitekim **Kırbaç Süleyman**’ı yoldan çıkararak ikinci vakti bir camiye saldırıda bulunmuştur. Burada **Kırbaç Süleyman**’ın, **Diyavol**’un emirlerine uyan bir memur olması, ona çok şey kaybettirmiştir. Yâni insan, **şeytan**’ı rehber edindiği zaman hatalar ve günahlar içinde yüzer. Kuran-ı Kerim’de **şeytan** hakkında “Her kim onu dost edinirse mutlaka o kimseyi saptırır ve onu cehennem azabına sürükler.” diye

⁹¹ Enfâl, 8 / 48.

yazılmıştır.”⁹² ibâresi geçmektedir. Daha sonrasında **Diyavol, Kırbaç Süleyman**’a birçok vaatte bulunmuş ve onu kandırmıştır. Zâten **şeytan**’ın başlıca özelliklerinden biri de insanlara değişik vaatler sunarak, insanları saptırmaya çalışmasıdır. Kur’ân’da: “*Onlardan gücünün yettiğinin ayağını çağrıyla kaydır. Atlıların ve yayalarınla onların üzerine yürü. Onların mallarına ve evlatlarına ortak ol. Onlara vaatlerde bulun. “Hâlbuki şeytan, onlara aldatmadan başka bir şey va’detmez.”*”⁹³ şeklinde açıklanmıştır. Bütün bunlarla birlikte **şeytan**’ın işlediği büyük günahtan bahsetmesi dinî kaynaklarda geçen **şeytan**’ın Hz. **Âdem**’e secde etmemesi hâdisesini hatırlatmaktadır. “*Neyi unutmak istiyorsun?*” diye sordu. Paşa Efendimiz de ona şu garip cevabı verdi: “*En büyük günahımı.*” (Amat, s. 95)... “*Diyavol, uzun zaman önce bir günah işlemiş ve pişmanlık çekiyor. İçmesinin sebebi de bu: Unutmak.*” (Amat, s. 206) Söz konusu bu günah, Allah’ın **Hz. Âdem**’i yaratırken meleklerine, Hz. **Âdem**’e secde etmelerini istemiş; meleklerin hepsi secde ederken, **şeytan (İblis)**, secde etmemiş ve isyan edenlerden olmuştur. Bu durum Kur’ân- ı Kerim’de şöyle açıklanmıştır: “*Hani melekler, “Âdem için saygıyla eğilin” demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygıyla eğilmişlerdi, İblis bundan kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.*”⁹⁴ **Şeytan**, **Âdem**’e, kibirlendiği için secde etmemiş ve kâfirlerden olmuştu. “*Dağlar, taşlar hep O’na secde eder. Eğer bana secde edersen, sana ölümsüzlük veririm. Bana “Evet” de, böylece sonsuz hayat senin olur!*” demişti.” (Amat, s. 229) **Şeytan**, secde etmek bir yana **ölümsüzlük** vaadinde bulunarak, insanların kendisine secde etmesini istemiştir. **Abdulkerim Kuşeyrî** (ö.16 Rebûlevvel 465 / 2 Aralık 1072) önemli eseri *er-Risâle*’de bu konuya şu şekilde bir yorum getirmiştir: Melekler **Âdem**’i beğenmemişler ve: “*Yâ Rabb, yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın?*”⁹⁵ demişlerdir. Bizzat **Hz. Âdem** de kendini beğenmemiş ve: “*Rabbim kendime zulmettim*”⁹⁶ demişti. Lâkin **Hz. Âdem**, Allah’ın takdîr ve rızâsını kazandığı için hakkında: “*Unuttu ve biz onu azimli bulmadık*”⁹⁷ buyurulmuştu. Görülüyor ki halkın yâni meleklerin ve **şeytanın** **Âdem**’i beğenmemeleri bizzat **Hz. Âdem**’in kendini

⁹² Hâc, 22 / 4.

⁹³ İsrâ, 17 / 64.

⁹⁴ Bakara, 2 / 34.

⁹⁵ Bakara, 2 / 30.

⁹⁶ A’râf, 7 / 23.

⁹⁷ Tâhâ, 20 / 115.

beğenmemiş olması hakkında rahmet vesîlesi olmuştur. Bu hadise vesîlesiyle Cenâbı Hakk bütün mahlûkâtına şunu öğretmiş ve anlatmıştır: Bizim nezdimizde makbul olan halk nezninde metrûktur, halkın makbulu olan da bizim nezdimizde mehcûr ve metrûktur. Yâni halk nezninde zındık olan Hakk nezninde sıddîk olabilir.⁹⁸

Romanın ilerleyen kesimlerinde **günah** ve **günahın rengi** temalarına değinilmiştir. **Siyahın günah(kâr)ın rengi** olduğu belirtilmiştir. Çünkü **siyahın**, üzerine düşen her kiri saklama özelliği vardır. Dolayısıyla **günahları** ancak siyah saklayabilir. “*Kaptan Efendimiz, kendisine nefretle bakan kalabalığa şunları söyledi: “ “Yoksa siz, gönlünüz kadar ak bir sancak mı bekliyordunuz? Lekesiz, tertemiz, bembeyaz! Sizin alnınız kadar ak! Öyle mi? Peh! Hepimiz günahkârsız ve siyah da günahkârların rengidir. Aramızda biri çıkıp da sakın söylemesin masum olduğunu!*” (Amat, s. 177) “*Kaptan Efendimiz, mürettebatın bütün günahlarını sayıp döktükten sonra şunları söyledi: “Siyah günahkârların rengidir. Çünkü her lekeyi saklar. Siz de günahlarınızın saklanması istiyorsanız, bu kara sancağın altında yaşayacak ve öleceksiniz.”*” (Amat, s. 179) Görüldüğü gibi **Diyavol**, yâni **şeytan**, mürettebatın bütün günahlarından haberdardır, zâten günahları işleten kendisidir. **Diyavol**, gemiye **kara bayrak** çekirmiştir. Bunun sebebinin de kaptanı **şeytan** olan bir gemide bulunan kimselerin işlediği **günahlar** ve **siyahın** bu günahları saklama özelliğidir. Ayrıca günah işleyen **kalpler kararır**. **Kara** renk ayrıca, ölümün ve sıkıntının rengidir.

Romanın sonunda, **Kırbaç Süleyman**, **Diyavol**’un okumasını yasak ettiği kitabı okur ve ölümsüzlük için gerekli şeyin farkına varır ve bunun da ruhun **şeytana** satılması olduğu sonucuna varır. “*Pôlei pneuma sou tõi diaboloi. Yahut ruhun Diabolos’a sat.*” (Amat, s. 210) Daha sonra **Süleyman**, gemide olup bitenlerin iç yüzünü öğrenir. **Diyavol**’un **şeytan** olduğunu, herkesi kendi hâkimiyeti altına almak istediğini anlar.

4.2.2.2. UĞURSUZLUK

Amat’ın birçok yerinde **uğursuzluk** teması yer almaktadır. “*Gemiyle salı günü sefere çıkılmaz,*” dedi. Çünkü **salı günü** kan günüdür. **Âdem** peygamberin oğlu **Kâbil**, öz kardeşini bir **salı günü** öldürmüştü. Ayrıca **Havva** anamız **salı günü**

⁹⁸ el- Kuşeyrî, a.g.e., 313.

adet oldu. Aynı gün ölen o kadar başka insan var ki!" (Amat, s. 20) Birçok yerde **salı gününün uğursuzluk** getirdiği belirtilmiştir.

Romanda **uğursuzluk** temasının ikinci belirtisi **baykuş**tur. **Baykuş**lar, iri gözleri ve gece ortaya çıkmalarıyla **uğursuzluğu**, karanlığı ve kötü haberi temsil ederler. "Gözleri karanlığa alıştıktan sonra grandi direğinin tepesindeki o koca gözlü yarattığı seçebildiler. Beti benzi atan ihtiyar Marinel, "Allah bizi korusun!" diye nida etti. "Eyyahlar olsun ki bu **baykuş** sesi! Gemiye **uğursuzluk** getirecek!" (Amat, s. 171) Gemide **baykuş**tan sonra felaketler gelmeye başlayacaktır.

Uğursuzluk teması, kendisini **sarı** renginin tasvirinde de göstermiştir. "Yüz binlerce altından yayılan, uğursuz ve sapsarı nur, aç ve asla doymayacak gözleri aydınlatmaya, katı ve soğuk kalpleri ısıtmaya devam edecekti." (Amat, s. 10) Burada da **sarı** rengin getirdiği uğursuzluğa değinilmiştir. **Sarı**, zayıflığın, inançsızlığın, sadakatsizliğin ve ihânetin rengidir. Bütün bunlar, *Amat* 'ta mevcuttur.⁹⁹

4.2.2.3. VEBA / GÜNAH

Romanda, *Amat*, yolculuğu esnasında **vebalı** Venedik gemileriyle karşılaşır. Bunlardan ganimet kazanmaya çalışan *Amat* mürettebatı, **veba** 'nın, kendi gemilerine bulaşmasına ve gemide birçok kişinin ölmesine neden olmuşlardır. "Zeminde kanlı balgam ve kusmuk lekeleri vardı. Cesetlerin koltuk altlarındaki hıyarcıkları gören Kırbaç Süleyman, "**Veba** var burada!" diye bağırdı, "**Vebadan** ölmüşler! Herkes gemiye! Şalopayı terk edin!" (Amat, s.201) Sisler, yâni **günah** içerisinde seyreden gemi, yeni bir **günaha** bulaşmıştır. Mürettebâtın gözü, dünyalık hırsı bürümüş **nefis**lerine hâkim olamamış ve yeni bir **günah** işlemişlerdir. **Veba**, burada **günahu** sembolize etmektedir. İnsanlar, **masivânın**, dünya malının peşine düştükçe, **günah** işlemleri o kadar kolay olmaktadır. Çünkü **nefs**, kötülüğe meyillidir. (*Nefs-i Emmâre*)

⁹⁹ Ögke, a.g.e., 55, 58.

4.2.2.4. İSRÂFİL ve SÛR'UN ÜFÜRÜLMESİ

Romanda, *İsrâfil* teması da yer almaktadır ve bunun için doğrudan *İsrâfil* kelimesi kullanılmıştır. *İsrâfil*, dört büyük melekten biridir. Görevi ise, kıyamet kopacağı zaman Allah'tan aldığı emir ile *sûra üflemektir*. Romanda da buna enzer bir görevle karşımıza çıkmaktadır: “*Birkaç çocuk bu zor işi denese de borudan ancak bir ‘fisss’ sesi çıkarabildiler. Ama bu sırada beklenmedik bir şey oldu. Boruyu eline alan İsrâfil, yanaklarını şişirerek üflediğinde âleti öttürdü. Öyle ki, gemide ne kadar adam varsa işlerini bırakıp bu şiddetli sesin geldiği tarafa baktı.*” (Amat, s. 56) Bu ifâdelerden bir kıyamet sahnesi çıkarmak mümkündür. “*Derken İsrâfil, gözlerini açıverdi! Alacakaranlık vakti Amatta kulakları sağır eden bir boru sesi işitildi.*” (Amat, s. 223) Bu bir anlamda *kıyametin kopuşu* anlamına gelmekte ve Allah'ın, *şeytana* verdiği sürenin de bittiğini gösterir.

Romanda geçen birkaç ifâde de *vahdet-i vücûd* izlerini görmekteyiz. ““*Uuut! Ree! Miii! Faaa! Soool! Laaa! Siii!...?*” Bu gamda sanki bir eksiklik vardı. Son sestten sonra ‘ut’ sesinin gelmemesi insanda tedirgin edici bir duygu uyandırıyordu. Kaptan Efendimiz, “*Birkaç ası önce Arezollu Guido seslere farklı isimler vermiş,*” derd. “*Son sesin ardından tekrar ilk sesin ardından ilk sesin gelmemesi dinleyeni rahatsız ediyor. İlâhinin Frenklerin, ‘hisli ses’ dediği ‘sa’ yahut ‘si’ sesiyle bitmesini değil ‘ut’ ile yâni ‘karar’ ile bitmesi de rahatlatıyor.*” (Amat, s. 94) Burada, hayatın ‘ut’ sesiyle başladığını ve yine ‘ut’ sesiyle bitmesi gerektiği söylenmektedir. Bu, yaratılan her şeyin O’ndan geldiğine ve yine O’na döneceğine bir işârettir. Bu durum, Kur’ân’da “*Biz şüphesiz her şeyimizle Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döneceğiz.*”¹⁰⁰ şeklinde ifâde edilmiştir. Farklı bir şekilde yorumlandığında da Cenâb-ı Hakk’ın tecellisi olan varlıklar, yine ona dönecektir anlamı çıkar.

Gemide dikkat çeken unsurlardan biri, meşe ağacı sayısı kadar mürettebâtın bulunmasıdır. “*Bir süre susan marangoz, “Amatın yapımı için bu meşeleri tâ Navarin’den getirmişler,” dedi. “Önce 117 meşe, ikinci parti olarak da 130 meşe ağacı gelmiş,” dedi. Toplam 247 meşe ağacı eder.” Gözleri fal taşı gibi açılan Göbelez Baba atıldı: “247 ha!” dedi, “Gemide her birimize tam 1 meşe ağacı düşüyor! Bu ne garip bir tesâdüftür! Ey Allah’ım! Yoksa bu bir imtihan mı?”* (Amat, s.

¹⁰⁰ Bakara, 2 / 156.

168) Burada gemide kullanılan ağaç sayısı ile gemideki insan sayısının eşit olmasını “*meşe ağacı*” *sembolizmi* kullanılarak, o insanların *rûhlar âleminde misâl âlemine*, oradan da *şehâdet âlemine* geçilmesinin kastedildiği kanaatindeyiz.

4.2.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR

4.2.3.1. Hz. NÛH

Amat’ın birçok yerinde **Hz. Nûh** teması yer almaktadır. Çünkü, *Amat*’ı inşa eden ve romanda **Nûh Usta** diye geçen şahıs **Hz. Nûh**’u sembolize eder.

Ulu’l-Azm denilen ve çokça çile çeken peygamberlerden olan **Hz.Nûh**, Kur'an-ı Kerim’de uzunca zikredilmektedir. Adı, kırk üç ayrı yerde zikredilen Hz. Nuh (a.s)’un kıssası, Kur’an’ın bir çok sûresinde işlenmiştir. el-A’raf, Hûd, el-Müminûn, eş-Şuârâ, el-Kamer ve kendi adıyla adlandırılmış olan, Nûh suresi... Nûh (a.s), Adem (a.s)’den yaklaşık olarak bin sene sonra gönderilmiştir. İyice azıtmış ve korkunç bir helâkle cezalandırılmayı hak etmiş bir topluluk olan Nûh kavmine, bu helâkten kurtulmak için rahmanî bir el uzatılmıştır. **Nûh (a.s)**, Cebrâil (a.s)’in gözetimi altında gemiyi yapmaya başlamıştır. Müşrikler yanına geldikleri her defasında onunla alay etmişlerdir. Bu durum Kur’ân’da şu şekilde açıklanmıştır: “*Gemiyi yaparken kavminin inkârcı ileri gelenleri yanına uğradıkça onunla alay ederlerdi. O da; Bizimle alay ediyorsunuz ama, alay ettiğiniz gibi bizde sizinle alay edeceğiz. Rezil edecek olan azabın kime geleceğini ve kime sürekli azabın ineceğini göreceksiniz*” dedi” **Nûh (a.s)**, gemiyi inşâ ederken, tahtaları birbirine mıhlar kullanarak çakmıştır “*Onu, tahtadan yapılmış, mihla çakılmış bir gemiye bindirdik*”¹⁰¹ Kendisine inananların gemiye binmesini istemiş, binmeyenler de şiddetli bir azapla helâk olmuşlardır.

Romanda geçen **Nûh Usta**’nın **Hz. Nûh**’u temsil ettiği kesindir. “*Amat*’ı Navarin’de bizzat inşa edip denize indirdiğini söylediği için gemicilerce bir yandan ‘mecnûn’ diye anılıp gizlice makaraya alınırken, bir yandan da onun aslında, gaipten haber veren bir mübârek kişi, remil de atan nefesi kuvvetli bir rüyâ tabircisi

¹⁰¹ Kamer, 54 / 13.

olduğu söylendiğinden, adama saygıda kusur edilmiyordu. Kaptan Efendimizi, aslında iyi bir marangoz olduğu söylenen Nûh Usta'yı neden, niçin ve nasıl bizzât kendi hizmetine atadığı da cevabı henüz verilmemiş sorulardan biriydi.” (Amat, s. 67)... “Kul Rıza ise “**Amat**’ kimin inşa ettiğini biliyor musunuz?” diye sorunca ortalığa bir sessizlik çöktü. Rıza Baba anlattı: Oradakiler Eşek İsrâfil’den Diyavol Paşa Hazretlerine kadar birçok isim saydılar. Fakat hiçbiri değildi. Sonunda Kul Rıza Baba, “Nûh Usta” dedi, “Karısı onun delirdiğini düşününce evi terk etti.” (Amat, s. 205) Görüldüğü gibi burada **Hz. Nûh**’un marangozculuk mesleğine değinilmiş, bununla gemiyi inşa ettiği, bunun yanı sıra mecnûn ve gâipten haber veren mübârek bir kişi olarak bilinmesi ve tanıtılması **Nûh Usta**’nın **Hz. Nûh**’u temsil ettiğine işâret etmektedir. “Para peşinde koşmayan ve paranın satın alamayacağı bir tek Âdemoğlu yoktu, deli marangoz hariç!” (Amat, s. 11)

Tevrat’ta da bu konuya değinilmiştir. “Kendine gofer ağacından bir gemi yap, içini dışını ziftle, içeriye kamaralar yap.”¹⁰² şeklinde anlatılmış ve *Nûh tufânı* uzunca işlenmiştir. Tevrat’taki ifâdelerde kamaralardan da bahsedilmesi, yazarın romanı yazarken Tevrat’tan da istifade ettiğini göstermektedir.

4.2.3.2. Hz. SÜLEYMAN

Romanda geçen **Kırbaç Süleyman**, **Hz. Süleyman**’ı temsil eden bir metafordur. Romanda, öncelikle **Kırbaç Süleyman**’ın nereden atandığı bilinmemektedir. “Çünkü bu sarı bıyıklı adam Süleyman Reis’ti, nâm-ı diğer ‘Kırbaç Süleyman’ yâni Ali Reis’le birlikte, kaptanlıktan sonra gelen ikinci büyük rütbeye nâil olabilecek iki namzetten biri!”... “O gece vakti, yüksek bir yerden geldiği rivâyet edilen bir emirle atandığı bu kalyonu kolaçan etmek için fazlaca zamanı da yoktu.” (Amat, s. 24) Yazarın, romanı zenginleştirmek için **Hz. Süleyman**’ı nereden geldiği belirsiz bir kişi olarak romana kazandırdığı kanısındayız.

Hz. Süleyman, **Hz. Davud**’un oğludur. Kitab-ı Mukaddes’e göre **Hz. Süleyman**, İsrâiloğullarının icraatlar yapmış büyük peygamber ve hükümdardır. Kur’ân-ı Kerim, **Hz. Süleyman**’ın bir İsrailoğulları peygamberi olduğunu açıklarken;

¹⁰² Kutsal Kitap, *Eski ve Yeni Antlaşma*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2003, 8.

Hristiyanların mukaddes kitabı İncil'e göre O, bir İsrail kralıdır. Devrinin en önemli hadisesi, Ken'anlıların kesin olarak itaat altına alınmasıdır. Bundan ayrı olarak **Hz. Süleyman** memleketini 12 eyalete ayırarak her birine birer vali tayin etmiş; böylece ülkenin daha iyi idaresini sağlamıştır.

Hz. Süleyman'ın hayatı ve faaliyetleriyle ilgili bilgileri daha çok Tevrat ve Kur'ân'da bulmaktayız. Kur'ân-ı Kerim dışındaki kaynaklarda O'nun hayatı hakkında efsânevî nakillere rastlanmaktadır. **Hz. Süleyman**'la ilgili en sağlam bilgiler Kur'ân-ı Kerim'de mevcuttur. Kur'ân'da, **Hz. Süleyman**'ın ismi çok geçer. Kur'ân ondan Allah'ın gerçek bir resûlü, bir nebî ve peygamberlerin bir numûnesi olarak söz ederken, kendisine has meziyetlerini de açıklar. Cenâb-ı Hakk'ın zaman ve şartlar gereği her peygamberine ihsan ettiği mucizelerden farklı olarak **Hz. Süleyman**'a da verdiği bir takım mucizeleri vardır. Kuşların dilinden anlaması, insan, cin ve insanlardan ordular yapması, rüzgârın kendisinin emrine verilmesi, erimiş bakır madenlerinin onun için sel gibi akıtılması, cinlerin bir kısmının emrinde çalışması gibi...

Romanda anlatılan “*Koskoca bir denizi yutmaya hazır bir dev gibi ağzını açtı. Derin bir nefes alırken ciğerlerini sanki fırtınayla doldurmuştu. Derken tam karşıdan uğul uğul uğuldayarak esen rüzgâra doğru öyle bir bağırdı ki, sesi gök gürültüsünü bile bastırdı. “Ey rüzgâr! Dur artık dur!”*... “*Yaşlı bir denizci sevinçle Kur'an-ı Kerim'den şu âyeti okudu: Velisüleymânerrıyha âsıfeten tecriy biemrihi ilelardilletiy bârekna fiyha!// Kasırga gibi esen rüzgarı Süleyman'ın emrine verdik!*” (Amat, s.100) ifadelerinde geçen **Süleyman Reis**'in **Hz. Süleyman**'ı temsil ettiği açıktır. Rüzgârın, **Hz. Süleyman**'ın emrine verilmesi ve metinde Kur'ân'dan verilen âyet bunu kanıtlar.¹⁰³

4.2.4. DİNÎ - TASAVVUFÎ MEKÂNLAR

4.2.4.1. CEHENNEMİN KATLARI

Romanda geçen en önemli mekân, *Amat*'ın katmanları ve sembolize edilen *cehennemin katmanları*dır. “*Amat'ın su altı kesimi de dalgaları yaran*

¹⁰³ Enbiyâ, 21 / 81.

bodoslamanın bitişiğindeki, mahkûmların atıldığı o hücrenin '**cehennem**' olarak adlandırılmasının nedeni, geminin burnuna çarpan dalgalar yüzünden buranın hem çok gürültülü hem de aşırı sallantılı olmasıydı." (Amat, s.50) Yazar, burada **Amat**'ın **katmanlarının cehennemin katmanları** ile sembolize etmek için bir ipucu vermektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de: "*Şüphesiz cehennem, onların hepsinin bulaşacağı yerdir. Onun yedi kapısı vardır ve her kapıya onlardan bir grup ayrılmıştır.*"¹⁰⁴ (Amat, s. 50) denilerek cehennemin yedi katının olduğu ve her katta farklı nitelikteki kişilerin gireceği vurgulanmıştır. Romanda **cehennem**, geminin en rahatsız yeri olarak nitelendirilmiştir. **Cehennem**, kelime anlamı olarak derin kuyu demektir. Burası da romanda belirtildiği gibi geminin burun kısmında derin bir yerdedir. Kur'ân-ı Kerim'de **cehennem** hakkında birçok âyet vardır.

İkinci olarak cehennemin **sa'ir** katından söz edilmiştir. "*Bunun üzerine Mâlik, gel işâreti yaparak celladı aşağıya 'Sa'ir' güvertesine çağırdı. Birlikte merdivenleri indiler. Ne gariptir ki burası fazlaca sıcaktı.*" ... "*Gel gör ki bunlar pek o kadar temiz kalpli hüsnüniyetli şahıslara benzemiyorlardı. Görünüşe bakılırsa bu Âdemoğulları, parasına tavla ve satranç oynamak, yaptıkları iyilikleri fukaranın başına kakmak, komşularına ezâ vermek gibi ağı günahlar işlemişler.*" (Amat, s.52) Burada **Sa'ir** tabakası ve oraya gireceklerinin özellikleri anlatılmıştır. Bu katman, Kur'ân- ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir. "*Onlar, Râb'lerinin âyetlerini ve O'na kavuşacaklarını inkar eden, böylece amelleri boşa çıkan, o yüzden de kıyâmet gününde amelleri için bir terazi kurmayacağımız kimselerdir. İnkâr etmeleri, âyetlerimi ve peygamberlerimi alay konusu yapmaları yüzünden onların cezası cehennemdir.*"¹⁰⁵ Burada söz edilen **cehennem, sa'ir**dir.

Üçüncü olarak, **cehennemin sakâr** mertebesinde söz edilmiştir. "*Ardından, Mâlik ile callât 'Sa'ir' katından 'Sakâr' güvertesine indiklerinde, içlerini çeke çeke ağlayıp âhûvân eden şahıslarla karşılaştılar. Karılarını, talâk-ı selâse ile boşayan kocalara hileli hülle yapan, analarına ve babalarına eziyet eden, Ramazan'da özürsüz oruç tutmayan bu insanların işledikleri günahlar burunlarından fitil fitil geliyordu.*" (Amat, s. 52) Bu mertebe de '**Sakâr**' mertebesidir. Özellikleri romanda

¹⁰⁴ Hicr, 15 / 43– 44.

¹⁰⁵ Kehf, 18 / 103 –106.

kısmen anlatılan bu katman, Kur'ân'da şöyle anlatılmıştır: “Ben onu **Sakâr**’a sokacağım. **Sâkar**’ın ne olduğunu sen nerden bileceksin? Geride bir şey koymaz, bırakmaz.”... “Sizi oraya ne soktu? Onlar şöyle derler: “Biz namaz kılanlardan değildik. Yoksula yedirmezdik. Batıla dalanlarla birlikte biz de dalardık. Ceza gününü de yalanlıyorduk. Nihâyet ölüm bize gelip çattı.”¹⁰⁶ âyetleri **Sakâr** katını bu şekilde anlatmaktadır.

Daha sonra dördüncü katman olan ‘**Cahîm**’den söz edilmiştir. “Bu günahkârları görüp yeterince ibret aldıktan sonra ‘**Sakâr**’ katından ‘**Cahîm**’ güvertesine indiler. Sıcaklık dayanılamayacak kadar artmıştı.” (Amat, s. 53) Burada da cehennem’in ‘**Cahîm**’ katından söz edilmiştir. Kur'ân'da: “Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış ve böylece şirke düşmüş olan kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedi kalacaklardır”¹⁰⁷ şeklinde anlatılmıştır. Burada geçen katman **cahîm** katıdır.

Beşinci katman olarak **Hutâme** geçmektedir. “Mâlik ve kaygusuzun etkisindeki cellât, ‘**Cahîm**’ katından ‘**Hutâme**’ güvertesine indiklerinde, ganimet malına hıyanet edenler, zina suçu işleyenler ve söz taşıyıp dedikodu yapan günahkârlarla karşılaştılar.” (Amat, s. 53) Bu katman, Kur'ân'da Hümeze Süresinin tamamında özellikleriyle beraber anlatılmıştır: “Mal toplayan ve onu durmadan sayan, insanları arkadan çekiştiren, kaş göz işâretiyle alay eden her kişinin vay hâline! O, malının kendisini ebedileştirdiğini sanır. Hayır! Andolsun ki o, **Hutâme**’ye atılacaktır. **Hutâme**’nin ne olduğunu sen ne bileceksin?”¹⁰⁸ şeklinde anlatılmıştır.

Altıncı olarak **Lezâ** katından bahsedilmiştir. “Derken **Hutâme** katından, sonra **Lezâ** güvertesine indiler. Burada da oflama ve inildeme sesleri işitiliyordu. Zina yapanlar, başkalarını hor görüp büyüklük taslayan kibirliler, savaşta ve kavgalarda firar edenler burada tokmaklarla dizleri ve elemleri kırıldıktan sonra da tekerleklerle geçiriliyorlardı.” (Amat, s. 53) Kur'ân'da: “Hayır ne mümkün şüphesiz cehennem, derileri kavurup çıkaran alevli bir ateştir. O, Hakka arka döneni ve

¹⁰⁶ Müddesir, 74 / 26–30; 42–46.

¹⁰⁷ Bakara, 2 / 81.

¹⁰⁸ Hümeze, 104 / 1- 9.

imandan yüz çevireni, servet toplayıp yığanı kendine çağırır."¹⁰⁹ şeklinde anlatılmıştır.

Son olarak **Hâviye** katından söz edilmiştir. "*Merak eden cellât, **Hutâme** katından nihâyet '**Hâviye**' güvertesine indi. Burası son derece sıcaktı. Ama etraf zifiri karanlıktı.*" (Amat, s. 54) Kur'ân'da cehennemin en alt katında munâfıkların olacağı belirtilmekle beraber,¹¹⁰ Kari'a Süresi'nde de '**Hâviye**' ismi bizzat kullanılmıştır. "*Ama kimin de tartıları hafif gelirse işte onun varacağı yer '**Hâviye**' dir. Sen '**Hâviye**'nin ne olduğunu ne bileceksin. O, kızgın bir ateştir*"¹¹¹ şeklinde anlatılmıştır. Cehennemin en alt ve en çetin katı da burasıdır.

¹⁰⁹ Me'âric, 70 / 15- 16.

¹¹⁰ Nisâ, 4 / 145.

¹¹¹ Kâri'a, 101 / 8- 11.

4.3. *SUSKUNLAR*'DA DİN ve TASAVVUF

İhsan Oktay Anar'ın *Suskunlar* adlı romanı İletişim Yayınlarından çıkmıştır. Çalışmamızda romanın İletişim Yayınlarından 2007 senesinde çıkan I. Baskısı kullanılmıştır. **Anar**, bu romanını musikî etrafında kurmakta ve musikî ile ilgili kavramları sıkça kullanmaktadır.

4.3.1. ÖZET

Suskunlar üç bölümden oluşturulmuştur. Birinci bölüm *yegâh*, ikinci bölüm *dügâh*, üçüncü bölüm de *segâh* bölümü olarak isimlendirilmiştir. *Yegâh* bölümünde yani ilk bölüm, *Yenikapı Mevlevihânesi*'nde görülen hayalet ile başlar. Hayalet, başında *mevlevî külâhı* ve üstünde etekleri açılmış tennuresi ile *semâ* yaparken görülür. Onu gören bekçinin beti benzi atar, eli ayağı gevşer. Çok geçmeden hayalet görüldüğü iddiası yayılır. Din âlimleri böyle bir şeyin mümkün olmayacağını ısrarla ve öfkeyle anlatmaya çalışırlar.

Romanın başlıca kahramanları Kalın Musa ve ailesidir. Bunlar: Kalın Musa'nın oğlu Veysel, torunları **Dâvut**, **Eflâtun** ve Kalın Musa'nın kardeşi Muhayyer Hüseyin'dir. Ayrıca **Muhteşem Neyzen Batın Hazretleri**, **Cüce İskender**, **Zâhir**, **Kâbil** romanın diğer kahramanlarıdır.

Kalın Musa, oldukça cimridir. Hatta eli cebine varmayacak kadar cimri olduğu için torunları **Eflâtun** ve **Dâvut**'un süt parasını çok gördüğünden, bakımlarını amcaları Muhayyer Hüseyin'e bırakır. **Dâvut**, meşhur bir udî tarafından ders alarak meşk edip ud çalmayı öğrenir. Daha sonra da **Dâvut**, çok meşhur bir musikî ustası olur. **Eflâtun** ise, **Dâvut**'a göre daha sakın ve uysal bir kişiliğe sahiptir. Muhayyer Hüseyin Efendi de ismini bir gün cemaat içine kazaen yellenmesi sonucu almıştı. Çünkü çıkan ses muhayyer makamındandı. Muhayyer Hüseyin Efendi'nin bir kahvehanesi vardır ve onu işletir. Romanda bir diğer kahraman olan **Muhteşem Neyzen Batın Hazretleri** de, adı üzerinde muhteşem olan ve bir o kadar da kusursuz olan bir şahsiyettir.

Bir gece **Dâvut**, hayaletin görüldüğü çevredeki esrareniz sokağa bakar. Oradan çok etkilenen **Dâvut**, bir şeyin kendisini o sokağa çektiğini hisseder ve arkadaşlarının ısrarlarına rağmen o sokağa girer. Orada Nevâ adında bir kadın görür ve ondan çok etkilenir. Nevâ'ya bakakalan **Dâvut**, bir an irkilir. Gelen Nevâ'nın annesiydi. **Dâvut**'a ismini soran kadın tehditler sıraladıktan sonra kızı Nevâ'ya musallat olan birinin olduğunu kendilerini bundan kurtarmasını ister.

Sofuayyaş Mahallesi'nde tanınan bir hoca olan **Pereveli Hacı İskender Efendi** her vaaz ettiğinde mahalleye musikînin, tegânninin haram olduğunu, dinde böyle bir şey olmadığını, bunu yapanların zındık olduğunu söylerdi. Kendisi musikî ve tegânniye çokça karşı olan biridir.

Bir gün **Dâvut**, amcasının dükkânındayken içeriye Neva'nın annesi girer. Bunu gören **Dâvut** heyecana kapılır. Kocakarı elinde bir kâğıt parçası ile gelmiştir. **Dâvut** o kâğıt parçasına baktığında kâğıtta bir saz semâîsi icrâ edilmiştir. **Dâvut**, aharlanmış kâğıttan eline bir şey bulaştığını görür. Kokladığında kokunun domuz yağı olduğunu anlar. Fakat, **Dâvut**'un tek aklına gelen Nevâ'ya nasıl kavuşacağıydı.

İkinci bölüm olan *Dügâh* makâmına **Eflâtun** damgasını vurur. **Eflâtun**, gaybtan sesler duyar. **Eflâtun**'da bazı değişiklikler olur. Gözlerine nur, yüzüne ışık gelmiştir. Arasına “Bir ıslık çalıyor duyuyor musunuz?” şeklinde sözler sarf eder. **Eflâtun**, bu ıslığın peşinden evden ayrılır. **Eflâtun** tekrar kaçmasın diye dedesi Kalın Musa, **Eflâtun**'u odaya kapatır. **Eflâtun**, bu odada tam sekiz sene kalır. Bir gün kardeşi **Dâvut**, kapıyı yine açık bırakır ve **Eflâtun**, yine o ıslığın peşinden gitmek üzere evden çıkar. Bu şekilde İstanbul sokaklarında ilerler. Gittiği yerlere: “Beni çağıran siz misiniz? Efendim, beni siz mi çağırdınız? şeklinde soru sorarak ıslığın geldiği yeri bulmaya çalışır. Ama her defasında sert cevaplarla karşılaşır. Bu şekilde İstanbul sokaklarında yedi defa, yedi yere giderek bu soruları sorar ve aynı cevapları alır. Ve nihâyetinde Galata Mevlevihânesi'nin yakınına geldiği zaman sesin buradan geldiğine kâni olur. İçeriden zikir sesleri gelen mevlevihâneye girer ve orda da aynı soruyu sorar: “Beni siz mi çağırdınız?” dediğinde, onu baştan aşağı süzen şeyh: “Biz insanlara gel diyenleriz, doğru yere geldin” der. **Eflâtun**, yeni girdiği mevlevihâne *ney* sesi duyar. Ve seneler boyunca kulaklarında eksilmeyen sesin bu ses olduğunu

farkına varır. Daha sonra bu sesi çalmak ister. Kulaklarına gelen sesi eline *ney* olarak çalar. Bu sırada onu dinleyen şeyh de kendinden geçer.

Üçüncü bölüm olan Segâh bölümünde, ilk olarak **Dâvut**'un serüveni devam eder. **Dâvut**, Nevâ'nın annesinin verdiği kağıttaki saz semâîsini çalınca, Asım'ın hayaleti gelir. **Dâvut**, bu hayaleti yakalamak için bir hayalet avcısı ile anlaşır. Ama başarılı olamaz.

Bir diğer kahraman olan **Zâhir** de *Neyzen Batın Efendi*'nin mahdumu olarak bilinmektedir. Birçok kâhin, onun geleceğini haber vermektedir. Hatta onun geleceğini müjdeleyen Zühre'den de parlak olan yıldız görünür. **Zâhir**, bir mânâda **Batın Hazretlerinin** temsilcisi olarak görülmüştür. Çemberlitaş Mahallesinde **Yahya** isminde biri tarafından yıkanır ve kirlerden arındırılır. **Zâhir**'in sesi çok güzeldir. Günlerden bir gün manavcılarının bulunduğu yerden geçerken boğazını temizler ve güzel bir nâğme seslendirir. Tatlı, yumuşak ve pırıl pırıl bir sedâsı vardır ve duyanlar çok etkilenirler. Daha sonra **Zâhir**, bir peygamber olarak görülmeye başlanır. Ama Çapraz Bayram Çetesi işin peşini bırakacak gibi değildir. **Zâhir**'in davetine on iki kişi icabet eder. **Zâhir**, daha sonra değişik mucizeler göstererek peygamberliğini ispatlamaya çalışır. Örneğin, felç olan Kalın Musa'yı sıvazlayarak iyileştirir. Bununla birlikte bir felçliye “kalk, yatağını topla evine git.” der ve adam kalkıp yürümeye başlar. Ama işler yolunda gitmez, on iki havarisinden **Yâkuta** onu ihbâr eder. Karşılığında otuz akçe alır.

Zâhir, son olarak iftarını Ağa Çayırı denen bir yerde açmak istediğini söyler. Yanındakilere rakısını bardağa doldurduktan sonra önündeki kavunu da bölüştürerek öğrencilerine verir. Rakının, kanı olduğunu, kavunun da eti olduğunu söyler. Daha sonra **Zâhir**, yobazlar tarafından dövülür ve bir tomruğa bağlanarak asılır.

Romanın sonlarında bir diğer olayda **Kâbil**'in olayıdır. **Kâbil** ve yandaşları bir Kıptî'yi mezarlıkta boğarak öldürürler. **Kâbil**, yanındakilere, nasıl kendisi kardeşini öldürdüyse de kendisinden sonra da bunun böyle devam edeceğini söyler, ve **Kâbil** de yeğenleri tarafından öldürülür.

Romanın sonunda, **Asım**, **Preveli İskender**, **Eflâtun**, **Dâvut** ve Nevâ'nın olayları sonuca bağlanır. **Dâvut**'un eline geçen saz semâîsinin geçmişi anlatılır. Kâğıttaki saz semâîsini Asım, Nevâ için yapmıştır. **Cüce İskender** de Nevâ'ya âşık

olmuştur. Bir gün kavga ederken Asım, **Cüce İskender**'in sağ elinin işaret parmağını satırla uçurur. Daha sonra fırsatını bulan Cüce İskender, Asım uyurken onun boğazını keser. Asım'ın Neva için bestelediği saz semâîsini de alarak oradan uzaklaşır. Bu bestenin üzerinde oynayarak besteyi aşkı değil nefreti anlatır hâle getirir. Ürksünler diye kâğıda domuz yağı sürer ve Neva'nın evinin önüne bırakır. **Tağut**, yedi musikîşinastan altısını öldürmüştür. Yedincisi de **Eflâtun**'dur. **Cüce İskender** de **Tağut**'un dediğine uyarak **Eflâtun**'u öldürmeye kalkar. **Eflâtun**'nun evine gider ve onu esir alır. Cüce İskender, **Dâvut**'un direnişi ile karşılaşır. **Cüce İskender**, amacının *hayat nefesi* denen, o nağmeyi dinlemek ve ölümsüz olmak olduğunu söyler. **Dâvut**'la boğuşur ve **Cüce** orada ölür.

4.3.2. DİNÎ- TASAVVUFÎ TEMALAR¹¹²

4.3.2.1. MÛSİKÎ

Romanda *mûsikî* ve ilgili kavramlar, sıkça kullanılmıştır. Roman, *mûsikî* makamlarından olan *yegâh*, *dügâh*, *segâh mâkâm*ından oluşturulmuştur. Bununla beraber *ney*, romanda önemli yer tutmaktadır.

Eserin ana sorunsalı, insanın yaratılışından bu yana ölümsüzlüğe ulaşma ve dünyaya egemen olma çabası, *şeytan*'ın Tanrı ve insanla olan ezelî mücadelesidir. *Suskunlar* da, *şeytan*'ın Tanrı'ya açtığı savaşı ve ölümsüz olma ihtirasını *mûsikî* / *hayat nefesi* bağlamında konu edinmektedir. Yâni romanda ulaşılmak istenen güç, Tanrısal hayat nefesiyle üflenen nağme; *ölümsüzlüktür*. Bu savaşın bir tarafında *Bâtın*, (insan) diğer tarafında ise *Tağut* (Şeytan) yer almaktadır.¹¹³

Romanda, *yaratılış* ve *mûsikî mâkâm*ları arasında ilişki kurulmuştur. Bu durum, *Tevrat* kaynaklıdır. Romanda geçen ifâdeler *Tevrat*'ın ilk bölümü olan *yaratılış* bölümünden¹¹⁴ alınmış olup, bu ifâdelerle hemen hemen aynı olduğundan sadece romandaki ifâdeleri vereceğiz.

¹¹² Romanda dikkat çeken dinî- tasavvufî bir mekâm yoktur.

¹¹³ Alâattin Karaca, “Suskunların Sıkı Öyküsü”, *Kitaplık Dergisi*, S. 112, Ocak, İstanbul, 2008, 102.

¹¹⁴ Kutsal Kitap, *Eski ve Yeni Antlaşma*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2001, 2.

“Başlangıçta sükût vardı. Ve her yer karanlık idi. Ve yaratan **Yegâh mâkâmında** terennüm eyledi. Ve bu ışıltılı nâğme ile etraf nûr oldu. Ve nâğme, boşlukta yankılanıp geri döndü. Ve yaradan, bu **yegâh nâğmenin** güzel olduğunu gördü. Ve akşam oldu ve sabah oldu. **Birinci gün.** (Suskunlar, s. 138)

“Ve yaradan, **Dügâh mâkâmında** terennüm etti. Ve suların ortasında bir azim kubbe peyda oldu. Ve kubbe, tâ arşa kadar yükseldi. Ve nâğme, işte bu kubbede yankılanıp geri döndü. Ve yaradan bu **dügâh nâğmenin** güzel olduğunu gördü. Ve akşam oldu ve sabah oldu, **ikinci gün.**” (Suskunlar, s. 138)

“Ve yaradan **Segâh mâkâmında** terennüm etti. Nâğme çöllerde ve enginlerde yankılanıp geri döndü. Ve terennüme devam etti. Nâğme ile mest olan toprak, ot ve tohum veren sebze ve meyve veren ağaçlar. Hâsıl etti. Ve akşam oldu ve sabah oldu, **üçüncü gün.**” (Suskunlar, s. 138)

“Ve yaradan **Çargâh mâkâmında** terennüm etti. Ve bu nâğme, vecde gelip ısıt ısıt ısıldayan yıldızların ve kendisiyle, Yaradan’ın hem gündüze hâkim olduğu, Güneş ve hem de geceye hâkim olduğu kamerin bulunduğu göklerde yankılanıp feri döndü. Ve yaradan bu **Çargâh nâğmenin** güzel olduğunu gördü. Ve akşam oldu sabah oldu, **dördüncü gün.**” (Suskunlar, s. 138)

“Ve yaradan, **Pençgâh mâkâmında** terennüm etti. Ve bu nâğme, envai çeşit deniz canavarlarıyla ve türlü türlü canlı mahlukâtla kaynayan deniz dibinde ve çeşit çeşit kanatlı kuşla dolu semâda yankılanıp geri döndü. Ve yaradan bu **Pençgâh nâğmenin** güzel olduğunu gördü. Ve akşam oldu ve sabah oldu, **beşinci gün.** (Suskunlar, s. 138)

“Ve yaradan, **Şeşgâh mâkâmında** terennüm etti ve gelecek olan yankıya kulak kabarttı. Ancak bu kez, nâğme yankılanmadı. Bununla birlikte Yaradan baktı ki, uzaklardan bir yerden aynı mâkâmda bir âvâz gelir, hemen tanıdı: Cins cins canlı mahlukâtın ve yürüyenlerin ve sürünenlerin ve denizdeki balıkların, göklerdeki kuşların ve her şeyin hâkimi ilân edip mübârek kıldığı insanın sesiydi bu. Ve akşam oldu ve sabah oldu, **altıncı gün.** (Suskunlar, s. 139)

“Ve Yaradan **Heftgâh mâkâmında** ‘es’ eyleyip sustu. Çünkü sesini yer ile gök arasındakilere işte böyle duyurmuştu. Ve Yaradan, **yedinci günü** mübârek kılıp takdis eyledi ve dinlendi. (Suskunlar, s. 139)

Romanda geçen ve **mûsikî** ile ilgili diğer husus, **ney**dir. **Ney**, hayat nefesi bağlamında kullanılmıştır. Romanda geçtiği üzere, **mûsikî**nin kökeni Tanrı'nın üflediği **hayat nefesidir**. Bu da bir anlamda bildiğimiz **rûhtur**. “*Ve yaradan, yerin toprağından adam yaptı ve onun burnuna, mâkâmı gizli bir nâğme üfledi. Adam, bu nâğmenin güzel olduğunu gördü. Çünkü adam artık yaşıyordu ve onu yaşatan da bu nefes idi. Ancak adam ve onun sol kaburga kemiği, meyveyi ısırap yasağı çiğneyince kendilerini diri tutan bu nâğmeyi unuttular ve Aden'den kovuldular.*” (Suskunlar, s.139) Burada yitirilen Cenâb-ı Hakk'ın varlıklara yüklediği **rûhtur**. **Elest Bezminde** ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ diyen Allah’a, **rûhlar**: ‘Evet sen bizim Rabbimizsin.’ diyerek tasdik etmişlerdir. Söz konusu bu **rûhlar**, zamanla dünyevîleşerek(masivâ) yâni **kesrete** düşerek, bu sözlerini unuttular. Peygamberlerin ve tarikatlardaki **seyr ü sülûk**un amacı da, dünyevîleşerek kirlenen bu **rûhu**, tekrar Cenâb-ı Hakk'ın verdiği şekle, o sâfiyâne hâline geri döndürmek veya buna yol açmaktır. “*Ne var ki Âdemoğulları, Hâbil ve Kâbil'den (...) Âhırzaman peygamberi Hazreti Muhammed Sallallâhu Aleyhi ve Selem Efendimiz'e kadar bütün devirlerde; tamburdan santurdan yongardan, davula kavala miskala kadar türlü türlü musiki âletiyle; bu nâğmeyi keşif yahut peydâ etmek için yırtınıp didindiler.*” (Suskunlar, s. 139) Bu durum **Tevrat**'ta da şöyle geçmektedir. “*Rab, Tanrı Âdem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu.*” (Tevrat, Yaratılış: 2/7) **Cüneyd Bağdâdî**'ye (ö. 297 / 909) musikî hakkında soru sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Cenâb- ı Hakk elest ve ezel bezminde ilk misâkta ruhlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye hitâb etmişti. Rûhlar da: “Evet öyle demişlerdi.”¹¹⁵ İşte o zaman bu kelâmın işitilmesinden hâsıl olan şevk ve lezzet rûhlara yerleşti. İnsanlar musikî dinledikleri zaman onu hatırlar ve harekete geçerler.” cevabını vermiştir.¹¹⁶

Ney, Tanrısal sesi, o **hayat nefesini** hissettiren bir müzik âleti olarak karşımıza çıkmaktadır. **Eflâtun** da gâipten gelen bir **ney** sesinin peşine düşer ve gâipten gelen o gizemli sesin kaynağını **Mevlevihâne**'de bulur. “*Seneler boyunca kulaklarında bir ıslık sesi eksik olmadığını söylemiştin. Burada ise, bu çığlığın aslında neyden üflenene bir ses olduğunu gördün.*” (Suskunlar, s. 145) **Eflâtun**, günlerce kendisine gâipten gelen ıslık sesinin peşine düşerek **Mevlevihâne**ye ulaşır ve

¹¹⁵ A'râf, 7 /172.

¹¹⁶ el- Kuşeyrî, a.g.e., 424.

kulağına gelen sesin bir **ney** sesi olduğunu anlamaktadır. Şeyh İbrahim Dede kendisinden, kulağına gelen bu sesi, **ney** ile üflemesin ister. “*Merak ettim. Kulağına gelen şu ıslığı, işte bu neyden çalabilir misin?*” (Suskunlar, s. 145) Aradığı nâğmeyi, bu **neyden** üflemeyi başarır ve bunun **hayat nefesi** olduğunu anlar.

Eflâtun’nun yaşadığı bu durum, tasavvuftaki **seyr ü sülûk** mertebelerine ve bu **mertebeleri** geçebilen **mürîd**in hâline benzemektedir. Çünkü **mürîd**, bir mürşidin denetiminde riyâzetle, zikirle, mücâhede ile mertebeleri geçerek, yolun sonunda kendi maddî sıfatlarından sıyrılarak, yok olarak (**fenâ**) **Cenâb-ı Hakk**’ın sıfatlarında var olurlar. Bu durum **fenâ mâkâmı**dır. Bu **mâkâm**, kulun beşerî vasıflardan ve aşağı arzulardan sıyrılıp, ilâhî vasıflarla donanmasıdır. Bu durumda kul, Allah ile o kadar meşgul olur ki nihayetinde kendi benlik bilincini kaybeder.¹¹⁷

Eflâtun da romanda geçtiği üzere kendisine gâipten gelen sesi, evinden **Mevlevihâne**ye kadar takip eder. Bu yolculuk **Eflâtun**’un **seyr ü sülûk**udur. Gittiği yerlerde karşılaştığı güçlükler de aştığı engellerdir (mertebeler). Bu engellerin de **yedi tane** olması, konumuzla birebir örtüşmektedir. **Eflâtun**, romanın değişik yerlerinde geçtiği üzere, ıslığı takip eder ve yedi defa “*Efendim, beni siz mi çağırdınız? Bana gelmemi söyleyen siz misiniz?*” (Suskunlar, s. 87, 89, 93, 98, 105, 114, 118) diyerek yaklaştığı kimselerden azar işitmiş ve nihâyetinde **Mevlevihâne**yi, bulmuştur. Yâni, **mürîd**, nefsin engellerini aşarak, **fenâ**ya ulaşmış ve **Cenâb-ı Hakk** ile yek vücût olmuşlardır. “*Sonunda olan oldu: Yegâh’a geçmişti! Bunda yanılmamıştım, kardeşim Eflâtun, Yegâh perdesinde karar etti ve Yaradanla, Yegâh’ta yekvücût oldu. O anda Ene’l-Hakk demeye bile gerek duymadı.*” (Suskunlar, s. 241) Ve **fenâ**ya ulaştıktan sonra “*O günden sonra, aldığı nefesi üflemek için bir neye ihtiyaç duymadı. Ve sessizliği sessizce dinleyenlerden oldu.*” (Suskunlar, s. 242) Varış yeri olarak da **Mevlevihâne** seçilmesi de tesâdüfî değildir. Bu mekân, **Mevlevilerin semâ** yaptıkları ve Allah’a vâsıl olma çabası içerisinde oldukları bir mekândır.

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, **yegâh** mâkâmının **vahdeti**; diğer mâkâmların da **kesreti** ifâde ediyor olmasıdır. Örneğin **Eflâtun**, **yegâhta** karar

¹¹⁷ Tûsi, a.g.e., 524.

kılmıştır. Bu durum, **Eflâtun**’un yolculuğu sırasında gitmesi gereken yer olan *tevhid* makamıdır.

Sonuç olarak kısaca şunları belirtmek mümkündür. **İhsan Oktay Anar**, *Suskunlarda* kullandığı *mûsikî teması* ile tasavvuftaki *seyr ü sülûk* unsuruna dikkat çekmiştir. Bu durumda **Eflâtun müridi**, ney *mürşidi*, yoldaki zorluklar *nefsin mertebelerini*, yegâh mâkâmı da *fenâyı vahdeti*, yâni *vahdet-i vücûdu* temsil etmektedir.

4.3.2.2. MEVLEVİLİK

Eflâtun’un ıslık sesini takip ederek vardığı yer bir *Mevlevihâne*dir. Yâni **Eflâtun**’un *vahdet*’e ulaştığı yer burasıdır. Bu durumda *Mevlevihâne*, âşıkın gönlünü temsil etmektedir.

Mevlevilikte yapılan en önemli zikrin adına *semâ* denilmektedir. *Mûsikî* eşliğinde ayakta ve dönerek icrâ edilir.¹¹⁸ Bunun yanı sıra, *mevlevî mukabelesi*, *âyini şerif*, *niyâz mukâbelesi*, *semâ*’-ı *râhi* gibi zikir çeşitleri de vardır.¹¹⁹ “*Mihrâbın önünde bir halka teşkil edecek şekilde sıralanmış otuz kadar Mevlevî, halka boyunca dönen upuzun bir dokuz yüz doksanlık tespihi çekerlerken, hep birlikte ilk hecede sağa ve ikincide ise sola eğilerek, defalarca ve defalarca ve defalarca İsm-i Celâl’i, yâni “Allah” adını zikrediyorlar.*” (Suskunlar, s. 120) Burada söz edilen, *Mevlevî Mukâbelesidir*.

Mevlevî Mukâbelesi, Mevlevîlerde, tarîkat âyini icrâ etme anlamında kullanılmıştır. Cehrî tarikatların bir kısmında, ayakta, bir kısmında oturularak daha çok oturarak ve ayakta zikir yapılırken, dervişler halka hâlinde birbirlerine karşı oturma âdeti, Mevlevîlerde de ‘*Devr-i Veledî*’ denen törende, post önünde birbirlerine karşı niyâz etme tarzında devam etmiştir.¹²⁰

Her tarîkatın mensuplarının giyim tarzları farklıdır. Mevlevîlerde de başa, *sikke* adı verilen bir tâç giyilir. *Sikke*’nin baş kısmına ‘*kubbe*’, başa geçen kısmına da ‘*lenger*’ adı verilir. “*Başlarında “sikke” dedikleri uzun serpuşlar, sırtlarında ise*

¹¹⁸ Eraydın, *a.g.e.*, 144.

¹¹⁹ Geniş bilgi için bk.: Eraydın, *a.g.e.*, 360- 369.

¹²⁰ Eraydın, *a.g.e.*, 361.

düğmesiz ve iliksiz siyah hırkaları vardı.” (Suskunlar, s. 121) Belden yukarısı dar, aşağısı geniş ve topuklara kadar uzanan, yakasız, kolsuz, önü bele kadar açık derviş elbisesine **tennûre** adı verilmektedir. **Mevlevîlerde** *hizmet tennuresi* ve *semâ tennûresi* olmak üzere iki türlü *tennûre* vardır. Birincisini, çilesini tamamlamamış, mutfak vs. hizmet görenler giyer. İkincisi de **semâ** icrâ edenler giyer.¹²¹

Semâ hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunlar, **semâ**nın caiz olup olmadığı hakkındaki tartışmalardır. Bu konuda çeşitli eserler de kaleme alınmıştır. **Cüneyd Bağdâdî** (ö. 297/909), **semâ**, zamana, mekâna ve ihvâna göre değişir demiştir. Zünûn Mısri, **semâ**’nın, ilâhi neşveden nasibi olmayan avâm için haram kabul edildiğini; riyâzet ve mücâhedenin meydana gelmesi için zâhidlerin yaptıkları **semâ**’nın mübâh, **kalplerin** ihyâsı için icrâ edilenin ise müstesna sayıldığını söyler.

Cüneyd Bağdâdî, **semâ** edenleri üç gruba ayırmıştır. Bunlar da sırasıyla avâm, zâhid ve âriflerdir. O’na göre **semâ**, avâma haram, zâhidlere mübâh, âriflere de müstahsendir.

Şibli’ye (247-334/ 861-945) göre de **semâ**, dış görünüş itibâriyle fitne, iç görünüş olarak ibret olduğunu söylemiştir.¹²² **Semâ** hakkında, bu ve benzeri görüşler çokça tartışılmıştır. Bunları uzatmak mümkündür. Romanda da bu tartışmalara değinilmiş; **semâ**’nın câiz olmadığını savunan **Preveleli Cüce İskender**’in görüşleri beyân edilmiştir. “*Cüce Efendi, çalgı çağanağa, şarkılara türkülere, hânendelere, sâzendelere, mevlidhanlara, âyinlere ve semâ’ya, hatta Kur’ân’ın tegânni edilmesine, kısaca mûsikîye savaş açmıştır.* (Suskunlar, s. 175) (...) “*Ancak bazıları vardır ki bunlar sarhoşlardan da beterdur. Çünkü bunlar, ‘aklın yokluğu’ demek olan şuursuzluğu, hiç utanıp sıkılmadan, hâşâ Allahû Subhânehû ve Teâlâ’ya bir yaklaşma olarak görürler. İşte bunlar mûsikî ve semâ’yı bir ibâdet olarak gören Mevlevîlerdir. Gidin bu zındıkların dergâhlarına! Ve onları bir seyredin. Onlar ellerini açmış dönüp dururlarken suratlarına bir bakın! Sarhoşlardan bir farkları var mı? Eli temiz Ömer efendi’nin El- Cevziyye’den naklettiği gibi, hepsi de sanki bardak bardak şarap içmiş, sarhoş olmuş gibidir! Hepsi, Şeytan’ın sesi olan mûsikîyi huşû içinde dinlemektedir.*” (Suskunlar, s. 177) Bütün bu görüşler, tasavvuf tarihinde süregelen musikî/raks tartışmalarını yansıtmaktadır. Bu tartışmalardan yola

¹²¹ Türer, a.g.e., 166; Eraydın, a.g.e., 362.

¹²² Eraydın, a.g.e., 145.

çıkarak, musikî, raks, semâ gibi unsurların mübâh olduğunu savunanlar olduğu gibi, özellikle zâhir âlimlerinden bir kısmı bunu haram kılmıştır.

4.3.2.3. ÖLÜMSÜZLÜK VE ŞEYTAN

İhsan Oktay Anar'ın yapıtlarındaki ana temaların başında yer alan *şeytan-insan mücadelesi, ölümsüzlük tutkusu*, *Suskunlar*'da da önemli yer tutmaktadır. Muhteşem Neyzen Bâtın Hazretleri '*hayat nefesi*'ni üfleyerek, evreni ve insanı yaratan Tanrı'dır. **Tağut** ise *ölümsüzlüğe* erişmek için '*hayat nefesini*' nin peşinde koşan, bu uğurda, yoldan çıkardığı insanlar aracılığıyla, İstanbul'daki ünlü musikîşinâsları katlettiren bir cânidir.¹²³ "*Kostantiniyye'deki musikîde en usta yedi kişinin kimler olduğunu biliyor musun? (...) Adam, "Efendimiz!" dedi. Bâtın'ın nerede olduğunu bilmiyoruz. Söyle onlara bir gün bir gece bekledikten sonra gerekeni yapsınlar. Onun şu hayat nefesi olmazsa benim gibi ölümsüz olmana imkân yok.*" (*Suskunlar*, s. 190) ifadelerinden anlaşıldığı üzere **Tağut**, ölümsüzlük arayışı içerisinde. Bu durum, tutkularının peşinde olan şeytan ve dostlarının meziyetlerindendir.

Şeytan'ın özelliklerinin başında *ölümsüz* olma çabası ve kendisine uyan kimseleri, bu duyguyla kandırır. Kendisini uyan insanları, dünyevîleştirerek ölümü unutturur ve o kimselerde hiç ölmeyecekmiş gibi hissiyatlar ortaya çıkarır. "*Hayat nefesi* denilen o nağmeyi dinlemek ve mümkünse solumak için! Kostantiniyye'deki en büyük yedi musiki üstadından beşi öldü. Altıncısı da ölmek üzere. Geriye kalan yegâne üstâd olan ben, **Hayat Nefesi**'ni dinleyecek ve ölümsüz olacağım." (*Suskunlar*, s. 263) Görüldüğü gibi romanda **şeytan**'ı sembolize eden **Tağut**, sürekli *ölümsüzlük* peşindedir ve bunun için birçok kimseyi yoldan çıkarmıştır.

Bütün bunlarla birlikte, **Şeytan**'ın kandırdığı ve kendine yardımcı olarak seçtiği kimseler vardır. Bu kimseler aracılığıyla istediklerini yaptırır. "*Ebedi hayata kavuşmak için ruhlarını ve ölümlerini İblis'e satan, o tenleri kül gibi beyaz efendileri arkasında tam hissetmişti ki, ansızın bir ışık parıldadı.*" (*Suskunlar*, s. 42) Romanda

¹²³ Karaca, a.g.m., 102.

geçen **Çapraz Bayram, Cüce İskender** ve **Kâbil** karakterleri bunun açıkça göstergeleridir.

Romanda **Şeytan**'nın en çok esir aldığı şahsiyetlerden olan **Preveleli İskender Efendi**'dir. **Hacı İskender** olarak da geçer. Onun bir **Tağut (Şeytan)** dostu olduğunu şu ifâdelerden anlıyoruz: “*Hacı İskender bunları anlatırken gözlerinde beliren imân ışıltıları sanki cehennem aleviydi.*” (Suskunlar, s. 50) “*Hacı İskender Efendi'nin ölü ahtapot misâli elleri altı parmaklıydı. Sağ elinin işaret parmağına geçirilmiş görünen demir kılıfı, herhalde ona ya bir hekim ya da bir büyüücü tavsiye etmişti. Ancak mahalle sâkinleri, onun bu kusurunu bir uğursuzluk belirtisi olarak görmekten ziyâde, Allah vergisi bir meziyetin nişânı olarak yorumladılar. (...) Çünkü Hacı İskender asık suratlı, vakûr, gözlerinde imân ışıltılarının oynadığı bir din âlimiydi.*” (Suskunlar, s. 47) Şeytan, halka hitap eden ya da geniş kitlelere sahip insanları ele geçirmeye çalışarak daha etkili olmaya çalışmaktadır. **Preveleli Hacı İskender** de bunlardan birdir. Âlim olarak bilinmesine rağmen, sapık bazı düşünceler içerisinde olmuş ve şeytanın esiri olmuştur. Bu durum, onun dış betimlemesiyle desteklenmektedir.

4.3.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR

4.3.3.1. NEYZEN BÂTIN EFENDİ

Romanda **Neyzen Bâtın Efendi**, **Cenâb-ı Hakk**'ı temsil etmektedir. Nitekim romanda kusursuzlukla nitelendirilmiştir. “*Kusursuzluk, Neyzen Batın'a mahsustur.*” (Suskunlar, s. 141) denilerek Neyzen Batın Efendi'nin yüceliğine vurgu yapılmıştır.

Hristiyanlıkta kabul edilen görüş olan teslis inancına göre Hz. İsa, Allah'ın oğludur. **Neyzen Batın Efendi**'nin Allah'ı sembolize ettiğinin bir göstergesi de buradadır. “*Muhteşem Neyzen Batın Hazretlerinin ayağı kademli, başı devletli olsun! (...) Hâşâ huzurdan, bir mahdumu vardır ve ismi de Zahir'dir.*” (Suskunlar, s. 158) Burada, **Zâhir**, Hristiyanlarca Allah'ın oğlu olarak kabul edilen **Hz. İsa**'yı sembolize etmektedir. Romanda dikkat çeken unsur, yazarın **Neyzen Bâtın Efendi**'nin üzerinde fazla durmamasıdır. Bunun da Tanrı'yı kişileştirmeme kaygısından kaynaklandığı kanısındayız.

4.3.3.2. HZ. İSÂ

Yukarıdaki ifâdelerden de anlaşıldığı üzere, romanda geçen **Zâhir**, **Hz. İsâ**'yı sembolize etmektedir. “*Tanrı oğlu İsa Mesihle ilgili müjden başlangıcı*” (Markos, 1/1) Buradaki ifâdeler ve alıntılar da **İncil** kaynaklıdır.

İlk olarak, **Zâhir**, Çemberlitaş da ortaya çıkmış ve **Yahya** adında bir tellak tarafından yıkanmıştır. “*Çemberlitaş hamamının kapısında uzunca bir yoldan geldiği kokusundan belli, kir pas içinde bir şahıs belirdi ve demir kapıyı yumrukladı. (...) İşin erbabı olan bu tellağın, ellerinden ve kollarından, yaşı dolayısıyla mavi damarlar fırlamıştı. İsmi Yahya idi*” (Suskunlar, s. 167) İncil’de “*O günlerde Celile’nin Nasıra kentinden çıkıp gelen İsâ, Yahya tarafından Şeria Irmağında vaftiz edildi.*” (Markos, 1/9) Romanda **Yahya** ismi aynen korunmuş, *Şeria Irmağı* yerine *hamam* kelimesi kullanılmıştır.

Zâhir’in **Hz. İsâ** olduğu romanda birçok ifâdelerde ortaya konulmuştur. Şimdi bunları karşılaştırmalı olarak kısaca aktaralım: İlk olarak **Zâhir**, davasını anlatmak için İstanbul sokaklarında şarkı söylemeye başlar. “*Zâhir, manavların olduğu sokağa girince, öksürüp boğazını bir temizledi. Çünkü şarkı söyleyerek davasını insanlara duyurma ve onları davet etmenin zamanı gelmiştir.*” (Suskunlar, s. 172) “*Yahya’nın tutuklanmasından sonra İsa, Tanrı’nın müjdesini duyura duyura Celile’ye gitti.*” Markos, 1/14)

Daha sonra, **Hz. İsâ**’nın on iki havarisinden söz edilmiştir. “*Arkasını dönüp peşine takılan bir avuç insana, ûd, kanûn, kemençe, def, rebâb, tömbek, tambur, kudüm, çeng, bendir, miskal ve santur çalan on iki kişiye baktı. Evet! Bu kadarı yeterdi.*” (Suskular, s. 175) Buradaki on iki kişi, **Hz. İsâ**’nın *on iki havarisini* temsil etmektedir. “*İsâ, bulardan on iki kişiyi yanında bulundurmak, Tanrı sözünü duyurmaya göndermek ve cinleri kovmaya yetkili kılmak üzere seçti.*” (Markos, 3/14–19)

Her peygamber, peygamberliğin göstergesi olarak çeşitli mucizeler göstermişlerdir. Romanda da **Hz. İsâ**’nın mucizeleri İncil referanslı anlatılmıştır. “*Mâdem ki mübârek birisin, taşı ekmek yap da görelim! diye bağırdı. Bu söz üzerine*

hiddetlenen Zâhir de “Taşı ekmek yapacağıma, ekmeği taş yaparım daha iyi!” diye cevap verdi ve fırının önündeki tezgaha yığılmış ekmeklerden birini alıp adamın kafasına fırlattı. Bu darbeyle başı yarılan adam da kan revan içinde kaldı.” (Suskunlar, s. 174) İncil’de “Mâdem ki Tanrının oğluysan söyle şu taşlara ekmek olsun.” (Matta, 4/3)

H.z. İ.sâ’nın mucizelerinden biri de sakatları iyileştirmesiydi. “*Bu laf üzerine Zâhir döndü ve Kalın Musa’ya yaklaştı. Üstündeki yorganı açtıktan sonra, huysuz ihtiyarı omuzlarından ayakuçlarına kadar bir sıvazladı. Ardından “”Şimdi yürüyebilirsin artık, hiçbir hastalığın kalmadı”* (Suskunlar, s. 223) Burada da **H.z. İ.sâ**’nın bir felçliyi iyileştirilmesi mucizesi anlatılmak istenmiştir. Bu mucize de İncil’de “*Sonra felçliye, “Sana söylüyorum kalk, şilteni topla, evine git!” dedi. Adam kalktı, hemen şiltesini topladı, hepsinin gözü önünde çıkıp gitti.”* (Markos, 2/11) şeklinde anlatılmıştır.

Roman, **H.z. İ.sâ**’nın ihbar edilmesi ile devam eder. “*Ancak Yâkuta isimli bir santuri gelince sevinir gibi oldular. Otuz akçe karşılığında bu şahıs kudurmuş kalabalığı doğruca Zâhir Hazretlerinin yanına götürecekti. Ve bunu yaptı da.”* (Suskunlar, s. 233) **H.z. İ.sâ**’ya yapılan ihânet, İncil’de **Yahuda’nın İhaneti** başlığı altında anlatılmıştır. “*O sırada Onikiler’den biri –adı Yahuda İskariot olanı– başkahinlere giderek, “Onu ele verirsem bana ne verirsin?” dedi. Otuz gümüş tartıp ona verdiler. Yahuda, o andan itibaren İsa’yı ele vermek için fırsat kollamaya başladı.”* (Matta, 26/14–15)

Romanda daha sonra, **fısıh yemeğine** değinilmiştir. Bu ifâdeler de şöyledir; “*Aşçıyı da al ve buradan Ağa Çayırı’na git. Oradaki evlerden birisinin kapısını çal. Açan kişiye şöyle de: “Muallim, yâni Zâhir Efendi, iftarı senin evinde açacak ve yardımcılarıyla meşk edecek.” Bizler şimdi o tarafa gidiyoruz. Bu işi yap, gel ve bizi yolda karşıla.”* (Suskunlar, s. 229) Bu ifadeler, Matta’da da şöyle geçmektedir: “*İsa onlara, “Kente varıp, o adamın evine gidin.” dedi. O’na şöyle deyin: “Öğretmen diyor ki zamanın yaklaştı. Fısıh bayramını öğrencilerimle birlikte senin evinde kutlayacağım.”* (Matta, 26/18)

Hız. İsa, kendisine ihanet edildiğini havarilerine haber verir. “Bu sözden sonra birdenbire ciddileşti ve eliyle, çardağa asılı kafes içinde şakıyan kanaryayı gösterdi. “Beni iyi dinleyin!” dedi. “Şu kanarya nasıl şakıyorsa, sizlerden biri de beni onun gibi gammazlayacak!” Bu ifâdelerin İncildeki karşılığı da şöyledir: “Yemek yerlerken, “Size doğrusunu söyleyeyim, sizden biri bana ihanet edecek.” dedi. (Matta, 26/21)

Romanda, daha sonra *fısıh yemeğinden* söz edilmiştir. “**Zâhir**, cevap vermedi. Onun yerine kavunun parçalara bölüp şakirtlerine uzattı. Ardından ise, rakısını mairapaya doldurup onlara verdi ve şunları söyledi: “Alın! Bu kavunu yeyin! O, benim etimdir! Rakıyı da için! O benim kanımdır!”” (Suskunlar, s. 232) İncil’de kavun ve rakı yerine ekmek ve şarap kelimeleri kullanılmıştır. “Yemek sırasında **İsa**, eline ekmek aldı, şükredip ekmeği böldü ve öğrencilerine verdi. “Alın, yiyin” dedi. “Bu benim bedenimdir.” Sonra bir kâse alıp şükretti ve bunu öğrencilerine vererek, “Hepiniz bundan için” dedi.” Çünkü bu benim kanımdır.”” (Matta, 26/26- 29) Ve ardından **Hız. İsa**’ya yapılan çileler anlatılmaktadır. “ (...) Sofular, aseslerin arsasına dalıp **Zâhir** Hazretlerini tekmeler ve yumruklarla dövmeye başladılar. Yüzüne yediği tekmeden burnu kırılmıştı. Ama bu kadar kan, kâfi değil gibiydi. (...) Bütün vücûdu, kan, revân içindeydi.” şeklinde anlatılan *çile* de İncil’de anlatılmıştır. “Sonra valinin askerleri, İsa’yı vali konağına götürüp bütün taburu başına topladılar. (...)” (Matta, 27/27- 30)

Bütün bunlar, romanda anlatılan ve **Zâhir** ismi kullanılarak sembolize edilen kişinin, **Hız. İsa** olduğunu açıkça göstermektedir.

4.3.3.3. Hız. DÂVUD

Mûsikî üzerine inşâ edilen romanda, sesinin güzelliği ile meşhur peygamber olan **Hız. Dâvud** unutulmamıştır. Kur’ân-ı Kerim’den gelen rivâyetler; **Hız. Dâvûd**’un çok güzel bir sesi olduğunu, kendisine verilen Zebur’u okumaya başlayınca, dağların ve kuşların onu dinlemek üzere etrafında toplandıklarını bildirmektedir.

Yahudi kaynaklarında **Hız. Dâvûd**’un, *Mizmar* denen bir *mûsikî* âleti çaldığı kayıtlıdır. Kur’ân’da da: “(Her taraftan) gelen kuşlar da ona icâbet ederler, hepsi onun

nâğmesine katılırlardı, “Onun mülkünü kuvvetlendirmiştik. Kendisine hikmet ve güzel konuşma vermiştik.”¹²⁴ şeklinde ifâdeler yer almaktadır.¹²⁵ Tasavvufta **Hz. Dâvud**’tan söz edilirken ona hep ‘**hüzün**’ mâkâmı yakıştırılmıştır.

Romanda da sesi güzel ve çok güzel ud çalabilen kişiye **Dâvud** adının verilmesi tesâdüfî değildir. Burada temsil edilen **Hz. Dâvud**’tur. “*Ancak mastori, başındaki kırmızı baratayave kılık kıyafetine bakılırsa, gayrimüslim olmayan üçüncüyü ve diğer dört sâzendeyi müşterilerine takdim etmeye gerek duymadı. Sadece geceleri ud çalabilen bu sâzende istikbâl vadeden bir genç olduğu için, heyete kabul edilen Dâvud’tan başkası değildi.*” (Suskunlar, s. 33) ifadeleri bunu açıkça belirtmiştir.

4.3.3.4. HÂBİL ve KÂBİL

Hâbil ve **Kâbil**, kutsal kitaplarda adı geçen iki kardeşdir. **Kâbil**, kardeşi **Hâbil**’i öldüren ilk katil olarak geçmektedir. *Suskunlarda* da bu kimliği ile karşımıza çıkmaktadır. “*Aynı günün gecesi Kabil ve yamakları, Cerrahpaşa Mezarlığı’na yine geldiler. Daha önceki gecelerde olduğu gibi yamakları yine bir çuval taşıyorlardı. (...) Ama yeğenleri onun bu emrini yerine getirmede. İkisi de huzursuzdu. İçlerinden biri, “Sana ‘amca’ diyoruz ama babamızı senin öldürdüğünü de biliyoruz,” diye bağırdı.*” (Suskunlar, s. 235–236) ifadeleri yeryüzünün ilk kargaşa ve cinayetlerinin yaşandığı zamanı ve niteliğini anlatması açısından değerlendirilebilir.

Roman’da anlatılan **Kâbil**’in **Âmin**’i toprağa vermesi esnasında yol gösteren **karga**, Kur’ân’da geçmektedir. “*Bu esnada çuvalın içinden bir Ah! Sesi gelmişti. Tosunlardan biri “Kabil Amca! Feneri yakayım mı?” diye sordu. (...) Konuşsun diye dilinin ucu makasla kesilen bu hayvan, sağa sola bakarken arada bir duruyor ve “Toprağa göm!” diye çığlık atıyordu.*” (Suskunlar, s. 225) Kur’ân’da: “*Allah Hâbil’in cesedini nasıl gömeceğini göstermek üzere yeri eşeleyen bir karga gönderdi. O 'Bana yazıklar olsun! Kardeşimin ayıbını örtmek için bu kargadan da mı aciz oldum?’ dedi, böylece yaptığına pişmanlık duyanlardan oldu*”¹²⁶ Ayrıca, romanda **Kâbil**’in şu

¹²⁴ Sâd, 38 / 19- 20.

¹²⁵ Tûsi, a.g.e., 261.

¹²⁶ Mâide, 5 / 27–32.

sözleri, insanoğlu'nun katillik mesleğini **Kâbil**'den alarak sürdüreceğine birer işaretir: *“Benim ardımdan bu mesleği sizlerden biri yaşatacak ve o zaman benim parmağımda olan şu altın yüzük, Benim halefım olacak.”* (Suskunlar, s. 227)¹²⁷ Ve nitekim bu gerçekleşmiştir. *“Yeğeni konuşmasını devam ettirdi: “Öyleyse vâden artık dolmuştur. Şimdi seni öldüreceğiz, ama yavaş yavaş!” Ardından yamaklardan biri koluyla Kabil'in boğazını sıkarken, kan oluşu olmayan bir şişi, adamın karnının üç ayrı yerine sokup çıkardı. Kabil, acıyla yere yığılırken ürküp tam tepelerinden geçen bir baykuşun kanat sesleri işitildi. (...) İşte yumak o sırada bir ses işitti: “Şimdi Kabil sensin!” Konuşan kişi, karnından üç şiş yarası almış ustası, yâni amcasıydı. Acıyla kıvranan adam, zorla konuşmaya devam etti: O yüzük Kabil'in işaretidir. Tak onu parmağına!”*” (Suskunlar, s. 236–237) Bundan dolayı **Hız. Âdem**'den bu yana kavgaların ve cinayetlerin kaynağı olarak **Kâbil** olarak bilinmektedir.

¹²⁷ Karaca, *a.g.m.*, 106.

5. NAZAN BEKİROĞLU’NUN *İSİMLE ATEŞ ARASINDA* ROMANINDA DİN ve TASAVVUF

Çalışmamızda romanın Timaş Yayınlarından 2000 senesinde çıkan I. Baskısı kullanılmıştır. **Nazan Bekiroğlu**’nun bu ilk romanı “*sözün baş*”ı ve “*sözün sonu*” başlıkları altında iki ana bölümde anlatılmakta, “*Sözün baş*”ı bölümü de iki ana başlıktan oluşmaktadır. Bunlar: *İsim* ve *Ateş*... Bu başlıkların içinde de çeşitli yan başlıklar bulunmaktadır. *Nezuka, Murad: “Üçüncü”, Şehzade, Genç Osman, III. Selim, Düzme Solak, Efsane*...

Söz konusu roman iki ana konuyu işlenmektedir. İlki “*Numân ile Nihâde arasındaki aşk*” ikincisi, “*Yeniçeri ocağı, yeniçeri ocağının padişah ile ilişkileri, kuruluşu ve bozulma ve nihayetinde yıkılış öyküsü*” dür.

5.1. ÖZET

Esâme, Osmanlı Devletinde yeniçerilere verilen ve sadece onlarda bulunan, yeniçerilere belirli imtiyazlar sağlayan, yeniçerileri kütüğü mahiyetinde bir belgedir. Bu belgenin başkası tarafından kullanılması ya da başkasına devredilmesi mümkün değildi. Ancak gün gelir devlet, esâme satışına izin verir. **Numân** da, **Mansur** adında bir yeniçerinin esâmesini alarak yeniçeri ocağına katılır. Tabî esâme, satın alınınca bu arada esâmesini satın aldığınız kişinin her türlü mal varlığına da sahip olunmaktadır. İşte **Numân** da **Mansur**’un esâmesini satın alınca **Mansur**’a ait tüm mal varlığı **Numân**’a geçer. **Numân**’ın elinde **Mansur**’a ait bir dükkân anahtarı bulunur. **Numân**, dükkâna girdiğinde **Mansur**’un karısı ile karşılaşır. Bu dükkân değişik kokuların imal edildiği bir buhur dükkânıdır. **Mansur**’un karısı baştan aşağı karalar giymiş âdeta gizemli bir kadındır. **Numân**, kadına âşık olur ve kendisinde beliren aşkın sesini anlamlandırmaya çalışır. **Numân** bocalama içine girer ve yeni hâline bir anlam veremez.

Çeşitli kokuların üretildiği buhur dükkânı, ancak koku sanatından anlayan biri ile hayat bulabilirdi ve **Mansur**’un karısı bu koku işinden anlıyordu. **Numân**’ın yanında çeşitli kokular üretince **Numân** bundan etkilenir. Romanda, üretilen bu

kokulardan uzun uzun söz edilir. Yalnız, **Numân** evli ve Nur isminde bir kızı vardır. **Numân** karısı ve kızını bırakarak **Nihâde** ile evlenir.

Numân, bu birliktelikte sürekli şüphe içindedir. **Numân** aşkını, kalbi ile değil aklı ve kelâmı ile değerlendirince aşkıdan bir türlü itminana ulaşamaz.

Numân, yeni karısı **Nihâde**'den bir çocuk ister. Bunun yanı sıra **Numân**, sevgilisine yani yeni karısına dört defteri kendisi ile ilgili düşüncelerini yazması için verir. Kendisinden filbahri kokusunu da damıtmasını ister. Ancak **Nihâde**, bunların hiçbirisini yapmamakla beraber, çocuk yapmayı red eder. Tüm bunlar olurken **Nihâde**, uykusunda eski kocası **Mansur**'u sayıklar. Bunu duyan **Numân** çok üzülür.

Tüm bunlardan sonra **Numân**'ın kalbine kuşku ve tedirginlik girer. Tüm dünyası başına yıkılan **Numân**, verdiği defterleri yakar. **Nihâde** evi terk eder. **Numân**, **Nihâde**yi arar; ama bulamaz. Bu arada sahip çıkmadığı biricik kızı olan **Nûr** da ölür. **Numân**, yıkılmış bir şekilde yeniçeri kışlasına döner ve Vakâ-i Hayriye'de hayatını kaybeder.

Romanda ikinci olarak işlenen konu da, yeniçeri ocağının kurulması, bozulması ve yıkılması anlatılmaktadır. Bunlar anlatılırken, Osmanlı'nın son demleri hakkında da tarihî bilgiler verilmektedir.

Yeniçeri hakkında ilk olarak başlangıçtaki birlik ve beraberlikten söz edilir. Padişah ile aralarındaki bağlılık, yeniçeri ocağındaki sağlamlıktan, yeniçerinin devlet için var olduğu halis bir yeniçeriden söz edilir. Fakat bu, **Üçüncü Murat** zamanına kadar devam eder. **III. Murat** ile birlikte bozulma başlar. Çünkü artık Padişahlar görevlerini yerine getirmemekte, savaşta ordularının başında olma yerine yerlerinde oturmayı tercih etmektedirler. Yeniçeri ocağına canbaz, hokkabaz taifesi girmeye başlar ve yeniçeri bozulmaya başlar.

Bozulma sadece yeniçeri ile sınırlı kalmaz devletin diğer unsurlarından tutun da sanata kadar her şey bozulmaya yüz tutmuştur. Daha sonra merkezi yönetim zayıflar, başkaldırıları başlar. Yeniçeri ocağının altı üstüne gelir, yeniçeriler artık evlenebilir, ticaret yapabilir olmakla beraber, esâme defterlerinde yolsuzluk yapılır.

Yeniçeri ocağının bu gidişatına **II. Mahmut** dur der ve bu dönemde yeniçeri ocağı ortadan kaldırılır.

Romanda, yeniçeri ocağının bu durumu anlatılırken, araya değişik tarihi hikâyecikler de konulmuştur. Örneğin, **Nezuka** adlı çocuğun küçük yaşta memleketini terk edip ocağa devşirme olarak alınması, yeniçerilerin **Genç Osman**'ı katletmeleri, **Dördüncü Murat**'ın esâme defterleri ile ilgili yolsuzluklarla mücadelesi, yenilik yapmak isteyen **Üçüncü Selim**'in yeniçerilerce katledilmesi gibi yeniçeri ocağı hakkındaki hikâyecikler yer alır.

5.2. DİNÎ - TASAVVUFÎ TEMALAR

İsimle Ateş Arasında, **Nazan Bekiroğlu**'nun ilk romanıdır. Hikâyelerinde olduğu gibi bu romanında da okuyucu kendisini yoğun bir düşünce atmosferinde bulmaktadır. Bu atmosferin içinde; *aşk*, *ateş*, *varlık* ve *yokluk* gibi metafizik unsurlarla sık sık karşılaşmak mümkündür. Daha genel bir ifade ile rasyonel olanla değil; daha çok irrasyonel bir üslupla karşılaşmaktayız.

Nazan Bekiroğlu, söz konusu romanını iki tema çerçevesinde kurmuştur. Bir bölümde iki kişi arasında geçen bir aşkın serüvenini anlatır. İkinci olarak padişah ve yeniçeri ocağının belli bir zaman içinde geçirdiği değişimler, bu değişimlerin nedenleri ve bütün bunlarla beraber araya konulmuş birtakım hikâyecikler birbirine paralel olarak anlatılmaktadır.

Romanda genel olarak dikkatti çeken birkaç unsur bulunmaktadır. Birincisi, **İbn Haldun**'un *devletlerin de insanlar gibi ömürlerinin olduğu* tezidir. İkinci olarak, zaman zaman *kader* konusuna da değinilmiştir. Üçüncü olarak *akıl* ve *kalbin* işlev farklılıkları ve sınırlılıkları hakkında görüşler hatırlatılmaktadır. Son olarak da romanda anlatılanların *dinî* ve *tasavvufî unsurlar*, metaforlar taşıdığıdır.

5.2.1.VARLIK / YOKLUK - İSİM ve ATEŞ

Yazar, romanına başlarken her şeyin bir şey ile bir şey arasında olduğunu, tüm mevcudâtın da bu gerçeği temsil ettiğini söyleyerek bunu örneklendirir. “...her

şeyin bir şeyle bir şey arasında durduğu bu hikâyede...” (İ.A.A., s. 17) **İsim** ile **ateş** arasında, **vahdet** ile **kesret** arasında, **ölüm** ile **hayat** arasında, **Allah** ile **mâsivâ** arasında, **Efendi** (Cenâb-ı Hakk) ile **kul** arasında, **varlık** ile **yokluk** arasında, **şah** (Hakk) ile **köle** (kul) arasında...

İsim ile Ateş Arasında’da bir anlatım zenginliği ile karşılaşmaktayız. Gerçek anlatım ile metaforik anlatımın iç içe kullanıldığı, cümlelerin perde arkasında derin anlamların temsil edildiği bir romandır. Bu yönüyle eser, hakiki ya da mecâzî anlatımla tasavvufî bir temayı da içinde barındırmaktadır. Açık bir şekilde diyoruz; çünkü tasavvuftaki **vahdet-i vücûd** düşüncesini andıran cümlelerle birebir karşılaşmak mümkündür.

Tasavvuf düşüncesindeki **vahdet-i vücûd** anlayışına göre; gerçek varlığın bir tek olduğunu, bunun da Hakk’ın varlığından ibaret olduğunu, bunun dışındaki hakikî bir varlık olmadığını, gördüğümüz her şeyin onun isim ve sıfatlarının bir tecellisi ve sûreti olduğu ifade edildiğini tezimizin önceki bölümlerinde anlatmıştık. Bütün bunlar, **merâtib-i vücûd** dediğimiz varlığın çeşitli mertebelerini geçmesiyle, **mümkünler âleminde**ki yerini alır. “*Âlemin bir sebebi, bir de mümkünü vardı. İsimler önce, hayatlar sonraydı. Her isim, kuvveden çıkacak bir fiil saklardı.*” (İ.A.A., s. 27) Burada **isim**, varlığı temsil etmektedir. **Vahdet-i vücûd** felsefesinde **vücûdun mertebelerinde** görüldüğü gibi **a’yânî sâbitede** kâinata dair ilmî sûretlerin hakikatleri vardır. Bu ilmî sûretler çokluk âlemindeki varlıkların icâd edilmesine **illet** yâni **sebep** olurlar. **İsim**, tâki bu dönemdeki var olmayı içine alır. Daha sonra bu **ilmî sûretler**, kendisinden sonraki mertebelerden geçerek **şehâdet âleminde** belirir. “*Gülün, önce ilahi muhayyilede adının koyulduğunu, manasının sonradan yaratıldığını, bu dünyadaki suretinin ise en sonra geldiğini kavradığında imanı tamamlanan biriydim ben. Kolay olmamıştı; ama yolculuğun sûretten mânâyâ doğru olduğunu öğrenmiştim ben.*” (İ.A.A., s. 27) Bundan dolayı, adı konulmamış bir şeyin gerçekte var olmadığı belirtilmiştir, “*Bir esâme kâğıdı üzerinde duran ismini değil, her şeyin kendisinde saklı durduğu misâller âleminde bana yazılan...*” (İ.A.A., s. 30) denilerek misâl âlemine gönderme yapılmıştır.

İsim, rûhlar âlemindeki varlıkların da gerçekliğini bildirir. “*İsmi olan her şeyin bir de hikâyesi olduğuna dair, kalbimin taşıdığı teminatla anlattım. Mâdem ki*

isimler ezelde verilmişti ve ki Endülüslü bilgenin bir kitaba ilk cümlesi ile; hikmetleri kelimelerin kalbine Râb indirmiştir.” (İ.A.A., s. 292) “Her çocuk, tek bir fitrat üzere doğduğu için mi Nezuka, kendisine yeni **isim** verildi. Eski **ismini** böyle kolay unuttu. Rûhun aslını hatırlaması, verdiği söze geri dönmesi.” (İ.A.A., 49), Burada **elest bezmine** atıf vardır. Tasavvufi düşünceye göre, **rûh**, kendisinde birtakım ilâhî sırları ihtiva eder. **Rûhlar**, Allah ve O’nun ulûhiyetini tasdîk ettiklerine dair söz vermişlerdir. Fakat insanlar, dünyaya geldikten sonra bu maddeler hengâmesi içerisinde **elest bezminde** Allah’a verdikleri sözü unutup, gönüllerini Allah’ın dışında birtakım nesnelerin sevgisini yerleştirmişlerdir.¹²⁸ Bu açıdan tasavvufun gayesi, insanların Allah ile yaptıkları bu akdi hatırlatmak ve bu hakîkât çerçevesinde hareket etmeyi sağlamaktır.

Anladığımız kadarıyla, romanda “**isim**”, **mümkünler âlemini** yani varlıklar âlemini temsil etmektedir. “Tanrı, Âdem’e önce **isimleri** öğretmişti de hayatları sonradan vermiştir. Ki Âdem bildiği **isimlerle** meleklere üstün kılındı. Bir sürgünün adından onlarla tevbe kıldı. **İsimleri**, varlıkların beyanındaydı çünkü. **İsim**, hayattan evveldi. **İsim**, sebepti. **İsim**, her şeydi” (İ.A.A., s. 11) Bu ifadeler Kur’ân-ı Kerim’den alınmış ifadelerdir: “Allah, Âdem’e bütün varlıkların **isimlerini** öğretti. Sonra, onları meleklere göstererek “Eğer doğru iseniz, haydi bunların isimlerini bildirin.” dedi.”¹²⁹ Buna göre Allah, Hz. Âdem aracılığıyla insanlara yeryüzünü tanımalari için çeşitli isimler öğretmiştir. Bu yönüyle de “**isim**” kelimesi varlıklar âleminin, farklı bir ifadeyle **kesret âleminin** karşılığı olarak kullanılmıştır.

Allah tarafından Âdem’e öğretilen bu **isimler** melekler tarafından o zaman için bilinmediğinden ve melekler aracılığıyla değil de Hz. Âdem aracılığıyla bildirilmesi Hz. Âdem’in meleklere üstün kılındığını göstermektedir. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus, Allah’ın bildirdiği **isimlerin** de kâinata dair hakikatlerin **ilmi sûret**lerinin oluşudur. (a’yân-ı sabite mertebesi) “Çünkü arzın üzerinde bir fesat çıkarmamdan korkan meleklere, benim olmasa da bana emanet edilen isimlerle böyle üstün kıldım. O’na, beni yaratana böyle halife kıldım.” (İ.A.A., s. 294) Kur’ân-ı Kerim’de Bakara Sûresi’nde “Hani, Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.” demişti. Onlar, (melekler) “Orada bozgunculuk

¹²⁸ Türer, a.g.e., 28.

¹²⁹ Bakara, 2 / 31.

yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ediyoruz.” demişler. Allah da, “Ben, sizin bilmediğinizi bilirim.” demişti.” şeklinde ifâdeler bulunmaktadır.

İsim, varlık âlemini temsil etmektedir. “**İsmi** olan padişah varlıktı, onun yeniçerisi ise **varlık** uğrındaki **yokluk**. Padişah **efendilik**ti, yeniçeri **kulluk**. O kadar ki **efendiliği** ile var olan padişahın kulunu bağladığı son uç.” (İ.A.A., s. 13) **Efendi**, mâlik, patron, kendisine köle olan **kul**un sahibi olanı temsil eder (Cenâb- ı Hak). **Kul**dan sadır olan hep günah ve hatadır. **Efendinin** işi ise bunları bağışlamak ve **kul**una ihsanda bulunmaktır.¹³⁰ *Adı koyulmamış hiçbir şeyin gerçek anlamda var olduğuna ikna olamayan bir kalbin sahibiydim ben. Hayata kelimelerle hükmeden biriydim ben. Var olanla yok olan arasında fark bir isim. Onunla başlayan hayatımı, onun ismini bilmekle başlamak istedim.* (İ.A.A., s. 28) denilerek var olmanın isim ile mümkün olacağı ya da isminin olmadığı bir şeyin dolayısıyla mümkünler âleminde mevcûdiyetinin olmadığı belirtilmiştir.

Romanda gerçek hayattan, yaşanmış olaylar ile mecâzî olaylar iç içe anlatılmıştır. Osmanlı’nın **Kanûnî**’den sonraki durumu ve yaşananlar çeşitli hikâyelerle anlatılmaya çalışılmış olmakla beraber, yazarın yeniçeri ocağının serüvenini anlattığında da derûnî bazı düşünceleri de sürdürdüğü görülmektedir. “*Bu sebepler âleminde padişah bir isimdi.*” (İ.A.A.,s. 12), Burada padişah **ismi** temsil etmekte, yeniçeri ise **ateş** olarak ifade edilmektedir.

Padişahlar yaptıklarıyla dünyaya **isim**lerini duyururlar. İsmi yitirmiş bir padişahın varlığı ile yokluğu arasındaki fark pek bilinmez. “*İsmi*nin ulaşmadığı yerlere hükmü geçmezdi padişahın. **İsmi** kadar yaşardı her padişah. Padişah bu yüzden bir **isim** demektir. (İ.A.A., s.12) Yeniçeri ise padişaha bağlı oldukça vardır. Başta yeniçeri padişaha tam bir teslimiyetle bağlıdır. Ama daha sonraları bu bağlılık yavaş yavaş söner. Araya kadın ve mal sevgisi girer. Böylelikle padişaha olan bağlılık da sönmeye yüz tutar. Böyle olunca yeniçeri hem padişahını kaybeder hem de kendini yokeder. **Varlıktan yokluğa** doğru bir süreç yaşanmıştır. Padişah bir **isim**, yeniçeri bir **ateş** olarak nitelendirilmiştir. **Ateş** olarak nitelendirilen yeniçeri **ismi** yaktığı gibi en sonda kendisini de yakar. Çünkü **isim**, varlık demektir.

¹³⁰ Ögke, a.g.e., 161.

“*Ateş*” kelimesi, *aşk, yok olmak (isimsizlik* veya *fenâ*), *vahdete* dalmak gibi unsurların karşılığı olarak ifade edilmiştir. *Ateş*, kişinin düştüğü *aşk* sonrasında kendinden geçmesini, *fenâ* bulmasını temsil eder. *Ateş* hamlığı giderir, kalbi mücevher hâle getirir.¹³¹ Eserde aşkın ellerine teslim olamayan bireyin sorgulayışı neticesinde *ateşe* düşmesi anlatılmaktadır. Nitekim *Numân*, *Nihâde*’ye *âşık* olunca kendi ailesini unuttur; akli ile duyguları arasında kalıp *aşkı*nı yitirince kızının öldüğünü anlar. *Ateş*, insandaki ilahi nüve olarak görülmüştür. “*Padişah bir isim ve onun gözünün bebeği yeniçerisi, o bir ateş olduğundan ve her şeyin bir şeyle bir şey arasında durduğu bu hikayede...*” (İ.A.A., s.17) *Ateş*, bir anlamda *yokluk* demektir. *Yeniçeri*, isimleri bağlılıklarıyla vardı. *Aşk* ile bağlıydılar padişahlara. *Ateş*le yaşıyor. *Ateş*le sınıyorlardı. Her şey bir *isim*le başlar ve bir *ateş*le son bulur.

5.2.2.VAHDET - KESRET

Vahdetin teklik, birlik; *kesretin* de çokluğu ifade ettiğini, tezimizin önceki bölümlerinde değinmiştik.

Romanda *Numân*, *Nihâde*’nin hayatına çalıntı bir esâme ile girer. *Numân* evlidir. Karısı ve çocuğu vardır. Buna rağmen *Nihâde*’ye tutulur ve ona âşık olur. Bu *aşk*, ona karısını, çocuğunu, kendi dünyasını unutturur. Ama *Numân*, bu *aşkta kalbi* ile *aklı* arasında kalır, içindeki vesveseleri atamaz ve gerçek *aşka* ulaşamaz. Yâni *kesrete* düşer. “*Son kez düştüm aklımın ve kelimemin kılavuzluğundaki taşlık yola... Aklımın kalbimin, halimle sözümün, teslimiyetimle vehmimin arasında kaldım ben. Aklımı gösteren isim ile kalbimi gösteren ateş arasına düştüm, o uçurumda yittim ben. Aynı anda iki şey olunamadığı için aşkın saltanatında, o uçurumda yitirdim ben.*” (İ.A.A., s. 209) Bu ifadeler çerçevesinde *Numân*’ın, *aşkta* mantığının ve duygularının arasında kaldığı ve bu yüzden gerçek *aşka* ulaşamadığı anlatılmaktadır. “*Birgün insan, şah damarı unuttu ve olan oldu, kan kesildi nefes kesildi, ten soldu, güller kurudu. Artık döndüğümüz her yerde sevdiğimiz değil, aşkı değil korkuyu görür olduk. Akıl girmişti araya, aşk bitiyordu, izah etmeye, mazeretler bulmaya çalışıyorduk, korkumuzu ört pas etmek için, şüpheyi ört pas etmek için. Oysa şüphe giren toprakta güller büyüyemezdi. Aşka şüphe karışmıştı, suyun rengi bulandı.*

¹³¹ Ögke, a.g.e., 350.

Sonsuzu sonluda göremezdik artık çünkü mantık buna izin vermezdi.” (İ.A.A. s. 212) ifâdeleri kesrete düşen **aşkın** nasıl solduğunu apaçık ortaya koymaktadır.

Romanda anlatılan **Nihâde** ile **Numân**’ın aşkı ve padişah ile yeniçeri arasındaki ilişkilere tasavvufî anlayış açısından bakıldığında birkaç şey söylemek mümkündür. İlk olarak bir isim satın alarak yeniçeri ocağına katılan Numân, **Nihâde**’yi sever, aşkı uğruna ailesini terk edip **Nihâde**’yle evlenir. Romanda da kapkaranlık örtülü olarak betimlenen sevgili, bu yönüyle akli peşine düşüren bir gizemdir. “*Bu kadar aşına geliyorsa bana siyahlar içindeki bu kadın. Bütün ruhların toplandığı ezel meclisinde onun ismi benim kulağıma fısıldanmış olmalıydı.*” (İ.A.A., s. 29) “*Kapkaranlık bir örtüydü. Siyahlar içindeydi. Kendisinden sonraya bırakacağı simsiyah bir örtünün bütün ağırlığıyla onu sevdim.*” (İ.A.A., s. 63) **Nihâde**, bu yönüyle akli peşine düşüren bir gizemdir. Âşık, kendisini sevgilinin gizemine kaptırır ve bütün aydınlıkları kaybeder. “*Ama ardından ortaya çıkan daha esmer bir gecenin karanlığında boğuldu bütün aydınlıklarım.*” (İ.A.A., s. 63)¹³² Burada iki şey arasında kalmışlığın, yani bir **kesrete** sürükleniş söz konusudur ve sonrasında **vahdete** ulaşma çabası baş gösterir. “*Ben ki aklımla kâlim, kelâmımla hâlim arasındayım.*” (İ.A.A., s. 198), “*Ben altıda kaldım. her şeyin bir şeyle bir şey arasında durduğu, daha baştan uyarılmış bu hikayede çok şeyle bir şeyin arasında kaldım*” (İ.A.A., s. 26), “*Tek eşle iktifâ etmem gerektiğini söylüyordu meşrebim. Ama mâhiyetimle seyrim ayrı düşmüştü birbirinden.*” (İ.A.A., S. 35) Ama **Numân** mantığının etkisinde kalınca bunu başaramamıştır. “*Ama beyhude, çünkü aşkın bir tanımı kayıtsız şartsız güvenmek idiyse de bir tanı da kayıtsız şartsız güvenin tesisi değimliydi.*” (İ.A.A., s. 168) Tasavvufî düşüncede asıl olan, **kesre**ten – isimler –, **vahdete** –ateş– ulaşma çabasıdır. **Vahdete** ulaşan kimse **vahdet-i vücûd**’un son mertebesi olan **insan-ı kâmil** mertebesine ulaşır, burada **fenâ** bulur.

İkinci olarak tasavvuf ilmini diğer ilimlerden ayıran kendine has özelliklerin başında, onun keşf, müşahade ve sezgiye dayanıyor olmasıdır. Bu açıdan tasavvuf ilmi *irrasyonel* bir ilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tasavvuf ilmine özgün bir durumdur, bu olmadan zaten tasavvufî düşünceden söz edilemez. Buradan da anlaşıldığı üzere akıl ya da mantık tasavvufî düşüncede bizi sınırlı bir yere

¹³² Alaattin Karaca, “Nazan Bekiroğlu’nun İsimle Ateş Arasında Adlı Romanının Tahlili”, *Türk Dili*, S. 638, Şubat, İstanbul, 2005, 162.

götürecektir. Bunun dışında söz konusu düşüncede sonuca ulaştıracak olan derûnî hayat, **kalp** ve **gönül** kriterleridir. **Numân**, aşkı **kalbi**yle bulmaya değil de **aklı**yla bilmeye kalkışınca **aşka** ulaşamaz ve eşikte kalır.¹³³ “Bu yüzden silsile silsile uzandı önümde barikatlar. Aşamadım.” (İ.A.A., s. 171) “Bana inanmıyor musun dedi, Kayıtsız şartsız teslimiyet istedi. Bulanıksın dedim ona. Bu bulanıklığın ortasında aşkı kaybedecek gibi olduğumu söyledim. Bir yanardağ gibi dağıldı sözünün alevleri, sen nasıl aşıksın, dedi. Bir aşkı tartarsa ancak aşk tartar, **Akıl**, aşka denk değildir.” (İ.A.A., s. 166) Mevlânâ’nın da dediği gibi “Tahta bacaklarla yürüyen felsefenin (**aklın**), **aşk** meydanında alacağı mesafe yoktur.”

Romanda, **kesret** vurgusu en çok **akıl- kalp** ilişkisi kurularak anlatılmıştır. **Akıl** ile **aşk diyârında** gezmenin pek doğru sonuçlar vermeyeceği ifade edilmeye çalışılmıştır. **Aşk** kavramı, teslimiyeti simgelemekte, diğer bir ifadeyle **ateşe** düşmek **yokluğa** meyletmektir. Kişi aşk **ateşinde** yanınca ölümsüzleşir.¹³⁴ **İsimleri** varlıklarının işareti, **ateş** ise yokluğun işaretidir. Padişah ve yeniçeri birbirlerine **aşkla** bağlıydılar ve **aşkları** bağlılıktır. **Numân**, **Nihâde**’ye **aşık** olmuştur; fakat bu **aşkında** **aklı** ve duyguları arasında kaldığı için, hem **aşkını** hem de ailesini kaybetmiştir. “İçimdeki **aşka** rağmen, **akımla aşkın** iflasına tanık olmamla yittim ben. Bir yanımla yitik bir **aşk**, bir yanımla hâla tüten bir tütsüydü **kalbim**. Biri **aşkta** biri şüphede direnen iki kişiydim ben. Oysa **aşkın** kaldıramayacağı tek yükün, **aklın** çocuğu olan şüphe olduğunu çok iyi biliyordum.” (İ.A.A., s. 172), “**Akletmenin** yaman istilasına uğradım ben. **Aşkı kalbimle** değil, **aklımla** onaylamanın telaşına düştüm ben. Oysa **kalbin** tafsilatı **kalp** olduğunda sükûnet var. **Kalbin** tafsilatı fikir olunca muamma.” (İ.A.A.,s.172)

Numân ile **Nihâde** arasındaki aşk öyküsü **kesrete** düşen **Numân**’ın aşkını terk etmesiyle sona erer. Dolayısıyla bu öyküde, tasavvufî aşk anlatılarının ana teması olan **akılla kalp** arasındaki çatışma işlenir ve sonuçta gerçek aşka varmanın **kalple** olabileceği vurgulanır.¹³⁵

Çokluk âleminde **aşkın** tanımını yapmanın zor olduğu ifade edilmektedir. Ama nihayetinde aşkın da yaratılan bir şey olduğunu unutmamak gerekmektedir.

¹³³ Karaca, a.g.m., 161.

¹³⁴ Ögke, a.g.e., 350.

¹³⁵ Karaca, a.g.m., 161.

“İçerdiği bütün sonsuzluk vehmiyle aşkın dahi var olabilmek için ihtiyacı vardı kelimelere. Bu yüzden aşkın kendisi de bir isimdi.” (İ.A.A., s. 28) denilerek, **aşkın** da kendisinin de yaratılan bir duygu olduğu belirtilmiştir.

Üçüncü olarak da, tasavvufî yolculuk olarak tanımlanan **seyr-ü sülûk**ün tam olarak gerçekleşebilmesi için, **mürîd**in tam teslimiyeti irade etmiş olması gerekmektedir. **Mürşid**ine karşı bağlılığında herhangi bir şüphe olmamalıdır. Aksi halde bu yolculuk sonuçsuz kalır (**Rabîta**). Romanda da **Numân**, **aşk** duygusunda, içindeki şüpheleri gideremediği için bu **aşka** tam bir teslimiyet gösterememiştir. “Son kez düştüm **aklım** ve **kelâm**ın kılavuzluğundaki taşlık yola. Hisseden aşıklarla söyleyen kelimelerin arasının nerede açıldığını. Başlangıçta bilmediğini o zaman anladım. Kendimi **aşk** zannedirdim, oysa bir tarafım **kelâm**, bir tarafım **aşkı**tı benim. Tam anlamıyla hiçbir şey değildim ben. **Aklım**la **kalbimin**, **hâlimle** sözümün, teslimiyetimle vehmimin arasında kaldım ben. **Aklımı** gösteren **isimle**, **aşkımı** gösteren **ateş** arasına düştüm ben. O uçurumda düştüm ben. Aynı anda **iki şey** olunamadığı için **aşkın** saltanatında, o uçurumda yitirdim ben .” (İ.A.A., s. 209) Bu ifâdeler, **ismin** varlıklar âlemini yâni **kesreti**; **ateş** ise **vahdeti** temsil ettiğini göstermektedir. Böylelikle yazarın da ifadesiyle **aşk** sönmüş, **isim** kalmıştır.

Padişah ve yeniçeri arasındaki ilişkisinin gerisinde yatan tasavvufî izlenime bakıldığında da tam bir teslimiyet oldukça **aşkın**, bağlılığın olabileceğini hatırlatılmaktadır. “Cihanda bir padişah vardı bir de kendisi” (İ.A.A., s. 49) “Su sızmazdı aramızdan. Ten ve can kadar yakındık.” (İ.A.A., s. 103) Ayrıca burada özellikle bağlılığın olabilmesi için dünya sevgisine –**mâsivâ**- ehemmiyet verilmemesi gerektiği, aksi halde gerçek **aşka** ulaşamayacağı ifade edilmektedir. Biri **Nihâde**'sini kaybeder, diğeri de padişahını. “Aynı anda **iki şey** olunamadığı için **aşkın** saltanatında. O uçurumda yitirdim ben.” (İ.A.A., s.208) diyen yazar, bir **kalbe** **iki aşkın** sığmayacağını ifade ederek asıl olana ulaşılması gerektiğini anlatmaktadır. “**Aşkım**, **saf aşktan** ibaret kalsaydı, böyle dağılmayacaktım. bu kadar sormayacak ve **kelâm**ın muammasında bu kadar boğulmayacaktım. Ama **aşkın** masumiyeti bozulmuştu. İflâh olur bir yönüm kalmamıştı benim. Çünkü **aşk** neredeyse aslında bozulmuştu.” (İ.A.A., s. 175) Kesretin ve dünya sevgisinin var olduğu bir yerde vahdete ulaşmaktan söz edilemez.

Tasavvuf düşüncesine bakıldığında sûfîlerin de en çok üzerinde durduğu konuların başında dünya sevgisi yer aldığı görülmektedir. *Mâsivâ* olarak nitelendirilen dünya sevgisi, tasavvuf yolunun yolcuları için en büyük engel olarak görülmüştür.

Ayrıca **Nezuka**'nın bir devşirme olarak yeniçeriye katılma serüveni de derûnî izler taşımaktadır. Nitekim **Nezuka**, bulunduğu coğrafyayı terk etmiş ve yeniçeri olmaya gitmiştir. *Ateş* olmaya gitmiştir. “*Tanrı onu korusun da, ama niye öbürleri kalıyor da Nezuka gidiyordu. Katran karası kâbus. Alev ateş, kor yangın.*” (İ.A.A. s.46) Burada da Allah’a vâsıl olabilmek için dünya hayatından sıyrılmak ya da *akıl* diyârından sıyrılıp *kalp diyârına* bir yolculuğun olması gerektiği ifade edilmeye çalışılmıştır.

5.2.3. KADER VE İBN HALDUN’UN TARİH TEORİSİ

Roman, **Mansur** ile **Nihâde** arasındaki ilişkiyle yeniçeri teşkilatının tarihsel süreci arasında kurulan paralellik çerçevesinde ilerler. *Varlıktan yok oluşa* sürüklenen iki *aşk* söz konusudur. Birisi **Mansur**'un, öteki ise yeniçerilerin... Devletlerden, kurumlardan ve insanlardan, tarihin acımasızlığı sonrası geriye kocaman bir hiç haricinde sadece bir isim kaldığını söylemektedir. “*Hayat geçiyor. Geriye tarih kalıyor. O da yazıya nasıl geçmişse öyle kalıyor. Yazıya geçmeyen nasıl yaşandıysa öyle unutuluyor. Bu yüzden önemli sağdaki meleklerle soldaki meleklerin kaydettiği şey. Ki tarih, hayattan burada ayrılıyor.*” (İ.A.A., s. 275) Bu dünya içerisinde yaşanan tüm zamanlarda bizlerin de o kocaman hiçin bir parçası olduğumuzu ve boşlukta gerçekleri görerek kendimizi asıl olanın hûzûr veren dünyasına koşulsuz olarak bırakmamız gerektiğini ifâde etmektedir.

Cenâb-ı Hakk'ın varlıklar için bir yaşam boyu yapacağı şeyleri bilmesi *kader*, bunların gerçekleşmesi de *kaza* olarak adlandırılmaktadır. Örneğin, bizim gelecekte hangi durum ve konumda olacağımızı Allah bilmektedir. Bu, *küllî irâde*dir. İnsanlara da bu konuda bir irade verilmiş olup, buna da *cüz’i irâde* denilmiştir. Kelâm ilminin sınırları içerine giren bu mevzû, İslâm itikâdî mezhepleri tarafından her yönüyle tartışılmış ve farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kimi mezhepler insanın, *küllî irâde* karşısında *cüz’i irâdesini* kabul ederken; kimi görüşler de bunu red ederek, insanın irâdesini, rüzgarın önünde sürüklenen kağıt parçasına benzetmişlerdir. Romanda da

bunun izlerini bulmak mümkündür. “Çağlayanlar önünde kalmış kâğıt gemiler gibi iradesiz, ona akarken, benimkinden üstün bir irade tarafından bu **kaderi** yaşamak üzere seçilmişliğime hükmettim. Çaresizliğim oldu ona akışım. Meşru ve muaf kılınıyordum çaresizliğime. Suç var oluyordu da ben suçlu olmuyordum.” (İ.A.A., s.32) Bu ifâdelerde, **kader** anlayışına gönderme vardır. Bu da daha çok **cebrî** bir **kader** anlayışıdır. Buna göre insan, hiçbir iradeye sahip değildir. İnsan fiillerinde mecburdur. **Külli irâdede** her şey belirlenmiştir. Romanda, yaşanan bütün bunların ilahi kudret tarafından daha önceden takdir edildiği ifade edilmektedir. “Sebepleri önce yazan, sonra yaratan” (İ.A.A., s. 11), “Hayat dediğim de şunun şurasında bir deftere iz düşülmüş bir isimden başka neydi ki?” (İ.A.A., s. 21), “Ama bilgi, **kaderle** uyuşmazdı. Bilgimizin bütün kaviliğine rağmen, hangi isimle isimlendirilmeliydi ki bize ait kader, külli kaderimiz.” (İ.A.A., s. 241) ifadeleri romanda geçen kader hakkındaki başlıca ifadelerdir.

Romanda değinilen konulardan biri de **kader** bağlamında ortaya konulmuş olan **tarih teorisi**dir. Bu teori, Tunuslu tarihçi **İbn Haldun**’a aittir. **İbn Haldun**, 1332 yılında *Tunus*’ta doğmuş ve 1406’da Kahire’de vefat etmiştir.

Muhtelif emirlerle değişik görevlerde bulunan **İbn Haldun**, yaptığı bazı uygulamalardan dolayı hapis de yatmış, başvezirlik makamına dahi çıkmıştır. Büyük Arap tarihçilerindendir. En önemli eseri de *Mukaddime*’dir. Onu modern tarih filozoflarına ve sosyologlara yaklaştıran, söz konusu tarih kuramını geliştirdi. O’na göre, devletlerin de insanlar gibi ömürleri vardır. Onlar da insanlar gibi doğar, büyür ve yıkılırlar. “Devletlerin, insanlar gibi ömürleri olduğu, asırlar önce yaşamış Tunuslu tarihçinin büyüleyici teorisiyle çoktandır âşikâr kılındığı ama herkesin hem sebepler hem de çareler arayıp durduğu.” (İ.A.A., s. 15), “Belli ki **aşkların** da devletler gibi ömrü vardır. Doğuyor, büyüyor ve ölüyorlardı. Bunu bilmek türlü sûret tarih teorisinin içinde kendine yakın gelen yazdığının hükmüne, kadim olan kelâmdan apaçık bir delil bulan yazıcının” (İ.A.A., s. 174) ibareleri **İbn Haldun**’un tarih teorisi hakkında bilgi vermektedir.

İbn Haldun’un **tarih teorisi**, her şeyin bir kaderle var olduğunu, ümmetlerin de bâki olmadığını dile getirmiştir. “Tunuslu tarihçiye bakılırsa, devletler de insanlar gibi doğuyor, yaşıyor ve ölüyorlardı. Her şeyin bir kaderle var olduğu şu

âlemde, her şey zıddı ile kâim olduğu için, cehennem içinde zemherir taşıyordu ve ümmetlerin de bir kaderle yazımlı ömürleri oluyordu. Bu ömrü tedbirle uzatmak mümkün olsa da geçici ve bitimliydi.” (İ.A.A., s. 89) Kur’ân-ı Kerim’de bu görüşü desteklen şöyle bir âyet bulunmaktadır: “Her milletin, bir eceli vardır ve o son gelince biran geri de kalmazlar öne de geçmezler.”¹³⁶ “Yalan değildi kemâlin arkasından zevâlin geldiği. Olgunlaşan her şeyin, sonunda bozulduğu. Yalan değildi, devletlerin insanlar gibi, aşkların da devletler gibi ömürleri olduğu.” (İ.A.A., s. 296) İbn Haldun’un tarih teorisine bağlı olarak tarihi vakalarda bir determinizm hakimdir. “Aşkların da devletler gibi kaçınılması imkansız ecelleri olduğuna” (İ.A.A., s. 174) İbn Haldun’a göre cemiyet, muhtelif dereceleri olan zaruri bir tekâmüle tâbidir. Tabiatın, ona imkân verdiği en yüksek kemâl derecesine ulaştığında intihat başlar ve onu yavaş yavaş inkıraza sevk eder. Bu sükûta hiçbir şey mâni olamaz.¹³⁷

5.2.4. KIRMIZI ve SİYAH RENKLER

Kitabın başında *kırmızı* ve *siyah* renk mürekkepten söz edilmiştir. “Bir yeniçerinin isminin defterden silinmesi ya kırmızı mürekkeple oluveriridi ya da siyah mürekkeple.” (İ.A.A., s. 13) Anladığımız kadarıyla *siyah* renk, burada *fenâyı* temsil etmektedir. Nitekim Mısır literatüründe siyah renk yeniden doğumun, dirilmenin rengidir.¹³⁸ Yani tam bir *teslimiyet* sonrası oluşan *aşk* ve bu *aşk* da *yok oluş*, *fenâda* olduğu gibi kişinin kendisinde yok olup, Cenâb-ı Hakk’ta yeniden dirilmesidir. “Lâkin siyah mürekkebin söylediği müthiş olurdu. Siyah, eğer iptal serüvenini yazan mürekkebin rengiyse, o hanedan bir idam geçmiş demek olurdu.” (İ.A.A., s. 13). *Kırmızı* renk ise, tam bir teslimiyetin ifadesi olmayıp sadece bir hasretin olduğunu, bir *aşk*ın söz konusu olduğunu ifade eder. Bir mürit için bunu değerlendirirsek, Allah’a teveccüh etmek isteyen irade eden ve henüz yolun başında olmayı simgeler. Nitekim *kırmızı* renk *ateşi* sembolize etmesi yönüyle önemlidir.

¹³⁶ A’râf, 7 / 34.

¹³⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İbni Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940, 144–149.

¹³⁸ Has, *a.g.e.*, 45.

5.2.5. DÜKKÂN

Dükkân, en değerli *marifet* ve *hikmet* mücevherlerinin alındığı, satıldığı mekân ya da *ârif* ya da *âşık* olanın gönlünü temsil eder. Romanda da *dükkân* böyle bir benzetme için kullanılmış olabilir. *Dükkân*daki kokular da kişide sadır olan *hâl* ve *havâtır* anımsatmakadır. Romanda da, o *dükkânda* birbirlerine *âşık* oluyorlar, **Mansur**’un *yokluğa* dalması orada başlamaktadır. Zaten romanda, **Mansur**, bu dükkânda yaratılış gayesini anladığını ve bundan dolayı ölümden korkmadığını söylemektedir. “ *Niçin yaratıldığımı o gün o dükkânın gölgeleri arasında anladım. Ve niçin yaratıldığının bilgisine duyduğum güvenle, ne gün öleceğime dair merakı hepten arkamda bıraktım. Fikrimi de aklımı da yalnızca ona devrettim.*” (İ.A.A., s. 33) Yâni kişi *marifeti* elde edince yaratılış gâyesini en güzel şekilde anlar ve ölümden korkmaz.

5.2.6. SU

Hayat kaynağı olarak kabul edilen *su*, arınmayı ve temizlenmeyi ifade eder. Pak olarak yaratılan insan rûhunu temsil eder. Su, hayatın sırrıdır.¹³⁹ “*Nihade derdi ki her çiçek usaresiyle kaimdi. Hepsinin illeti su, cevheri su. Ama yine de suyun kokusu yoktu. Suyun kokusu yoktu ama bu yokluktaki hikmeti görüyordu Nihade.*” (İ.A.A. s. 75) İslâm anlayışına göre, her insan İslâm fitratı üzerine doğar ve daha sonraları yaşadığı şekliyle bir kişiliğe sahip olur. *Suyun* sayesinde dönüşüm sağlanır ve her çiçek kendi özündeki kokuyu bu sayede verebilir. Bu yönüyle *su*, maddi âlemden manevi âleme geçişin bir sembolü olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

¹³⁹ Ögke, *a.g.e.*, 85.

6- SADIK YALSIUZUÇANLAR'IN *GEZGIN* ROMANINDA DİN ve TASAVVUF

Gezgin, Mağribli bilge **İbn Arabî**'nin kendi rûhunda yaptığı ve bir ömre yayılan mânevi gezinin öyküsüdür. *Gezgin*, **Sadık Yalsızuçanlar**'ın ilk romanıdır. Timaş Yayınlarından 2006 yılında yayımlanmıştır.

6.1. ÖZET

Gezgin, ilk olarak bir filozof ile karşılaşır. **Gezgin**, yaklaşık on dokuz yaşlarındadır ve filozof da **Gezgin** 'in babasının arkadaşıdır. Kentin batı tarafında iki katlı bir evde oturmaktadırlar. Filozof, **Gezgin**'i samimi bir şekilde karşılar. Burada karşılıklı olarak otururlar ve sessizce bakışırlar. Bu esnada “Evet” ve “Hayır”larla birbirlerine cevap verirler. **Gezgin**, bu görüşmeden sonra filozof ile bir daha karşılaşmamıştır. Yıllar sonra onun ölüm haberini alır. Ünü çok yaygın olan filozofun cenaze töreni çok kalabalıktır. **Gezgin**'in de katıldığı cenâze töreninde, filozofun cesedinin ağırlığı ile yazdığı kitaplarının ağırlığı müsâvi gelir.

Gezgin'in annesi onu dokuz yaşında iken doksan beş yaşında yaşlı ama çok güzel bir kadının hizmetine vermişti. Yaşlı kadından manevi bir haz alır. **Gezgin**, İşbiliyye'den Kurtuba'ya döndüğünde yüreğine düşmekte acele eden bir aşk ateşi olduğunu görür ve bunu, kaderin bir parçası olarak görür. **Gezgin**, zaman geçtikçe içindeki aşk ateşinin arttığını görür. *Endülüs* 'e ve oradan da Cuma sabahı *Mekke* 'ye varır. Burada birçok edebiyatçı ve bilginle karşılaşır. Burada Şeyh Mekinüddin ve ablası Hicaz'ın en yaşlı kadını Fahrunnisâ ile de karşılaşır. Şeyhten hadis dersleri alır.

Bir gün, **Gezgin**'e üç harf görünür. Bunlar: K, Ü, N'dir. Bunları varlığın yaratılmasına bir sebep olarak gördü. Mekke'de kaldığı gün içerisinde Kâbe'ye sarılıp ağlayan bir kadın gördü. Kadın, aşk ateşinin verdiği ayrılığın hüznü ile doluydu. Bu sırada evine dönerken sokakta ağlayan bir adam görür ve onun yanına gider. Uzun süre suskun kalan adamın ağzından şu sözler dökülür: “Sevgili dostum, sevgi tarif edilemeyecek kadar yüksek bir düzeydedir. Allah, kendisini hakkı ile

sevenlerin kalbini öyle doldurur ki o kişilerin sadece bedenleri dünyada kalır.” der. **Gezgin** kendi kendine: “Bu, mârifete ulaşan kimselerin bilgisidir.” şeklinde söylenir.

Gezgin, *Şam*’a gider. Burada bir gece rüyâsında Allah Resûlü’nü görür. Allah Resûlü elindeki kitabı **Gezgin**’e vererek “Bunu al ve insanlara duyur, duyur ki bu hikmetlerden herkes yararlansın.” der. **Gezgin** de ismini sorar. Elçi de “Hikmetlerin Özü” şeklinde cevap verir. **Gezgin** de eksiksiz olarak bunu yerine getirir. **Gezgin**, ilahi varidâtlara mazhâr olmaya devam eder. **Rüyâsında Âdem**’i ve iki oğlunu görür. Daha sonra Mesih ile karşılaşan **Gezgin**’e Mesih, zühdü ve her şeyden sıyrılmayı önerir. **Gezgin**, eve gider babasına elinde dünyalık ne varsa kendisinden almasını söyler. **Gezgin**, artık her gittiği yerden bir tecrübe ile ve yeni bir yükselmenin tohumunu atarak geliyordu. Yine birgün, kıyı boyunca yürürken batmak üzere olan bir tekne görür. Teknedekilerin imdât çağrılarına cevap vermek isteyen **Gezgin**, şarap içen bir zencinin teknedeki beş kişiden dördünü kurtardığı görür. Burada zenciyle dost olur. Zencinin ismini Abdullah koyar ve uzun yıllar beraber kalırlar. Bundan sonra da iki defa rüyâsında Hızır’ı görür ve Hızır’dan çeşitli hikmetler alır.

Gırnata, Elmeriye ve Mürsiye’den sonra *Tunus*’a oradan da *Şam*’da *Gazaliyye Medresesi*’ne uğrar ve orada kendi **vahdet felsefesine** dayanan açıklamalarda bulunur. Birçok yeri daha gezme fırsatı bulan **Gezgin**, Allah’a daha da yakınlaşmayı, **kurbîyet** makâmını hayâl ediyordu. Birgün, yanındaki yoldaşı ve arkadaşı *Abdullah*’a bir kerâmetini gösterir. Gece kandilin yağı kalmayınca işaret parmağını yukarı kaldırır ve parmağı kandil gibi yanmaya başlar.

Gezgin, artık kendisini Allah’ın geniş arzında özgür ve huzurlu bir nokta gibi hissediyordu. Gittiği bir köyde Meryem adında bir kızla tanışır ve onunla evlenir. Birkaç yıl evli kaldıktan sonra vefât eden Meryem’in ardından, yoğun bir mânevi iklimin içerisinde bulur kendisini. Abdullah’a uzun bir sefere çıkacağını söyler. Abdullah, yalnız kalma ile karşı karşıya gözyaşı döküyordu. *Tunus*’a gider, oradan da *Kahire*’ye geçer. Aynı zamanda yeni mânevî açılımları da beraberinde getirir.

Gezgin’in bir sıkıntısı da Sultan’dır. Sultan, **Gezgin**’i bir türlü bırakmıyor, kendi idaresinde çalıştırmak istiyordu. **Gezgin** de, sultanın himâyesinde çalışmak istememektedir. Sadrettin ile tanışır ve annesiyle evlenir. Malatya’ya gider ve orada Abdullah’ın ölüm haberini alır. Mânevi oğlu **Sadrettin** de medresenin baş müderrisi

olur. Romanda **Gezgin** birçok yerlere gider, orada yeni insanlar ve bilginler ile tanışır. Böylelikle kendisini yetiştirir. Ama asıl önemli olan gittiği yerlerde yaşadığı durumlarda kendisinde sâdır olan yeni *hâl* ve *makâmlar*dır. Kendi *tevhid* görüşünü de açıklamış, kendi ifadesiyle, kendisi de nihayetinde “*marifetullâh*”a erişmiştir.

6.2. DİNÎ – TASAVVUFÎ TEMALAR¹⁴⁰

Sadık Yalsızuçanlar, “*Gezgin*” adlı romanında **Muhyiddin İbnü’l Arâbî**’nin hayatını ve bu süreçte yaşadığı mânevî durumları anlatmıştır. İlgili temalara geçmeden önce **Muhyiddin İbnü’l Arâbî**’yi kısaca tanımamız faydalı olur kanaatindeyiz.

6.2.2. NEFSİN MERTEBELERİ (ETVÂR-I SEB’A)

Gezgin romanında başlıca tema, **İbn-i Arabî**’nin gezdiği, uğradığı her yerde *nefsin* farklı mertebelerini yaşamasıdır. *Nefis mertebelerine* tezimizin önceki kısımlarında değinmiştik. Burada tekrara kaçmadan gerektiği kadar *nefsin mertebeleri* hakkında bilgiler vermeye çalışacağız.

Gezgin, seyahatine çıkarken, içinde yanmaya başlayan aşk ateşini anlamlandırmaya çalışır. Bu durum *nefsin mertebelerini* aşmak için de bir hazırlık demektir. “İlk aşkın acısı, **Gezgin**’i hayret vadisine doğru sürükledi. Burada, bir zaman kaldıktan sonra hayretin sürüklediği bir başka vadiye, gurbete doğru hareketlendi. Kimdi bu göğsünü daraltan, bilmiyordu.” (*Gezgin*, s.18) Bu durum, Allah aşkına dair ilk kıvılcımlarının olduğu zamandır. Allah’ın azâmetini hissederek tefekküre dalar ve ilk defa menzilini değiştirir ve *hayret* menzilinden, *gurbet* menziline geçer. Daha sonra seyahat ettiği her menzilde *nefsin* farklı *mertebelerini* yaşamaya başlar. Bunun için, kişinin **Gezgin** gibi bunu *irâde* etmesi ve *gurbeti* yaşaması gerekmektedir. “İç anlamı *yedi* düzeydir. Hangi mertebedeysen o dereceden bakarsın. Gördüğün şeyi bu sözün anlamına yorarsın.” (*Gezgin*, s. 70) Buradan da anlaşılacağı üzere, *nefsin yedi mertebesine* işâret edilmiştir. *Yedi düzeyden* kasıt, *nefsin yedi mertebesidir*. Kişi, her mertebede farklı ruh hâletine girer. En alt tabakada *nefs-i emmâre* yer alır. Bu *nefs*, kişiyi her zaman kötülüğe sevk eder.

¹⁴⁰ Romanda kayda değer dinî- tasavvufî bir mekân yoktur.

“Yolculuğun ilk günlerinden itibâren **nefsi** ile başı dertteydi. Allah’ın güzel elçisi gibi “ Onu temize çıkarmam, çünkü **nefis** her türden kötülüğe yöneltir.” düşüncesiyle başlamıştı.” (Gezgin, s. 56) Burada ifade edilmiş olan **nefs, nefs-i emmâre**’dir.

Gezgin, gezdikçe, okudukça farklı mertebeleri yaşamaya devam eder. Daha sonra, işin sırrına varmaya, kendi muhasebesini yapmaya çalışmıştır. “Okudukça işin sırrının nefsin sorgulanması üzerinde yoğunlaştığını fark ediyordu. Kendisinden ders aldığı iki olgun insan tanımişti bunu sürekli yapabilen. Uyguladığı nefis muhasebesi biçimlerini ve yollarını onlardan öğrenmişti.” (Gezgin, s. 109) **Gezgin**, artık **nefs-i emmâre**’nin etkisinden kurtulup, **nefs-i levvâme**’nin etkisine girmiştir. **Nefs-i levvâmede** kişi, kötülüklerden iyiliklere doğru dönüşüm içerisinde olup, önceki fiillerinden dolayı **nefsini** bir **kınama** içerisinde dir.¹⁴¹ “İnsan, sürekli Allah’ın huzurunda olduğu düşüncesine ulaşmaksızın, benliğin engellerini aşma yönünde bir atılım gerçekleştiremez. Sürekli O’nun katında olma duygusu, belki de nefsin sorgulanmasında son düzeydir.” (Gezgin, s. 110) Bu mertebede olan kişi sürekli Allah’ın huzurunda olduğu bilinciyle hareket eder ve **nefsini** sorgular.

İbn-i Arabî, **nefs-i levvâme** mertebesini geçtikten sonra **nefs-i mülhime** mertebesine ulaşır. “Her bir yönü gerçekten de belirleyen, kendisini onda açığa vurandır. Yâni varlık âleminde O’ndan başkası yoktur.” (Gezgin, s. 122) Bu mertebede kişi yapmış olduğu **zikir, riyâzet** ve **mücâhede** sâyesinde bir merhâle daha kat eder, kalbinde ilâhî aşk ateşi yanmaya başlar. Allah sevgisi ile meşgul olur.

Nefs-i mülhimeden sonra **nefs-i mutmaine** gelir. Bu mertebede, sâlikin kalbinde ilâhî aşk da yerleşmiş, dünyayı ve orada olan her şeyi kalbinde çıkarmış, her şeyde Hakk’ın fiillerinin tecellîlerini müşâhede eder hâle gelmiş olur. “Gerçekte şeyler O’na perdeydi ve eşya yitip gittiğinde, perdelediği Hakk’ın keşfedilmesine neden oluyordu. Keşfi açılan kişi, tıpkı Allah elçisinin sırtının arkasında olup bitenleri görebilmesi gibi, gerçeği görecek. **Gezgin** de bu mâkâma ulaştırılmış. Mutlâk gerçeği varolanda tanımak, sadece şeylerin belirmesi fakat yargıların yitmesiyle mümkündür. İnsanların dünya gözü, sadece şeylerin hükümlerini görebiliyordu. Oysa mânevî keşfin fethine ulaşanlar, varolanda Hakk’tan başkasını görmezlerdi.” (Gezgin, s. 201) **İbn Arabî** burada **keşf** ile aralarındaki perdeyi

¹⁴¹ Türer, a.g.e., 136.

kaldırmıştır. Burada **Arabî**'nin kalbinde, dünya sevgisi çıkmış ve böylelikle Hakk'ın fiillerinin tecellîlerini müşâhede eder hâle gelmiştir. *Nefs-i mutmaine* mertebesinde bütün eşyada Hakk'ın tecellîlerini *müşâhede* etmeye ve sonrada *keşf* ve *kerâmetlere* nâil olmaya başlar. Nitekim **İbn Arabî**, baş parmağında kandil yakmıştır. Daha sonra *nefs-i râziye* mertebesine ulaşır. Bu mâkâmda, sâlikte beşeri sıfatlar yok olur. Allah'tan gelen her şeye tam bir *rıza* gösterdiği için bu mertebeye *râziye* denmiştir. “*Ey kulum, Rabbin seni hiç terk etti mi?*” “*Kuşkusuz hayır.*” diye konuştu **Gezgin**. “*Öyleyse sakın gördüklerine bakıp Rabbinin rahmetini suçlamaya kalkışma. Her musibet bir günahın sonucu, bir mutluluğun da başlangıcıdır.*” ... “*Allah'ın bu dünyada mutlak adaletle hükmettiğine ilişkin inancını hiçbir zaman yitirmemişti. Biliyordu ki her şey güzeldir, ya bizzât veya sonuçları itibâriyle güzeldir. Çirkinin çirkinliği, güzelin güzelliğinin bilinmesi içindir. Bu yüzden çirkin de güzeldir.*” (Gezgin, s. 223, 224) Bu mertebede **İbn Arabî**, *râziye* mertebesinde. Bu mertebede Allah'tan gelen her şeye *râzı* olma vardır.

Kişi (sâlik), Allah'tan gelen her şeyden *râzı* olunca, Allah'ta kendisinden *râzı* olur. Bu mertebe *mârziye* mertebesidir. “*Sonra uyandım ve Allah'a hamd ettim. Rüyâmı şöyle yorumladım: ben, velilerin izleyenler kısmıdanım, Peygamberimizin diğer nebiler arasında düzeyi ne ise, benim de Allah velileri arasında makâmım odur. Ve belki de Rabbin, beni, velâyetin hâtemi kıldı.*” (Gezgin, s. 233) Bu ifâdelerden anlaşıldığı gibi Allah, ondan *râzıdır*. Bu mâkâma ulaşan kâmil zât, eşyanın hakikat ve sırlarına vâkıf olmuştur. Burada geçen ibârelerden biri de, “*velâyetin hâtemi*”dir. *Hâtemü'l- Evliyâ*, tasavvufun önemli konularındandır. Bu konu ilk olarak sûfî literatürüne kazandıran **Hâkim-i Tirmizî** (ö. 285/898)'dir. Bu konuda “*Hatmü'l- Evliyâ*” adıyla bir de kitap yazmıştır. **Tirmizi**, peygamberlerin birbirine üstünlükleri olduğu gibi, veliler arasında da bir üstünlük olduğunu iddia etmiştir. Velilerin en üstünü de *hâtemü'l evliyâ*dir. Ona göre, velâyet bayrağını elinde bulunduran *hâtemü'l-evliyâ*, Hz. Peygamberin diğer peygamberlere şefaet etmesi gibi, diğer velilere şefaet edecektir. Tirmizî'nin başlattığı bu anlayış giderek benimsenmiş ve **İbnu'l- Arabî** tarafından da sistemli hâle getirilmiştir.¹⁴²

¹⁴² Türer, a.g.e., 222-227.

İbn-i Arabî, (Gezgin), mertebeleri aşarak *insân-ı kâmil* olma yolunda önemli mesâfe almıştır. Kendisinde “*O vardı, ve O’ndan önce bir şey yoktu. Bu hâlâ böyleydi.*”... “*Kalbim tüm sûretleri kabul edecek hâle geldi artık.*” (Gezgin, s. 232) gibi bir hâl oluşmaya başlamıştır. Bu durum kendisinde mertebelerin sonuncusu olan *insan-ı kâmil* mertebesinin sâdır etmeye başladığını göstermiştir. “*Varlığın kendisinin parçaları olduğu kişi kâmil insandır. Eğer böyle olmasaydı, o, mârifet sahibi olamazdı.*” (Gezgin, s. 250) denilerek *mârifet* ve *kamil insan* arasındaki ilişki ortaya konmuştur.

Tasavvufun konusu insan üzerinedir. İnsanın, mertebeleri geçerek *Hakk’ı müşâhede* etmesi, kendi sıfatlarını değil, Allah’ı görmesi olayına vâkıf olan kişi *insan-ı kâmil*dir. **İbn Arabî** gezisinin sonunda *insan-ı kâmil* mertebesine ulaşır ve bütün sırlara vâkıf olur. Yani Allah’ın *zât, sıfât* ve *fiillerinin* en mükemmel şekliyle tecellî ettiği varlıktır.¹⁴³

6.2.3. MELÂMÎLİK

Tasavvuf tarihinin en çok dikkati çeken konularından biri *Melâmetiye*’dir. Tasavvufun kendi bünyesinden doğan ve onu en çok etkileyen düşünce akımlarındandır. III/X. asırda ortaya çıkmıştır. Horasan bölgesinde yaşayan meşhûr sûfi **Hamdun el-Kassâr** (ö. 271 / 884) tarafından sistemleştirilmiştir. *Melâmiliğin* o devirdeki adı *Melâmetilik* idi.

Şekli ve maddî unsurlara önem veren bir tasavvuf anlayışına tepki olarak ortaya çıkan *Melâmetiliğin* temel anlayışı, sûfilerde söz konusu olan bâzı kıyâfet, tören, gelenek ve zikir meclisleri ile Hakk’a vâsıl olmanın mümkün olmadığıdır. “*Bil ki hırka giymek ve bir yola girmenin zorunlu kuralları arasında hırkanın sadece tek bir kişinin elinden giyilebileceği yoktur.*”... “*İyi bil ki hırka yoldaki edebi simgeler. Bunu söyleme ihtiyacı duyuyordu, çünkü kimi cahiller, hırka giyerek bir yola girilebileceğini sanıyorlar.*” (Gezgin, s. 102) **Riyâ** tehlikesinden kurtulmak ve *ihlâs*’ı gerçekleştirmek için fiilen cemiyetin tüm faaliyetlerine iştirâk etmek ve

¹⁴³ Türer, *a.g.e.*, 139,140; Kara, *a.g.e.*, 141-147.

görünüşte halktan ayırt edilecek kıyâfet ve davranıştan sakınmanın ehemmiyeti üzerinde durulmuştur.

Arapça'da *levm* kökünden türetilmiş olan *melâmetiliği*, **İbn-i Arabî** en yüksek mertebe olarak kabul etmiştir. Melâmîlikte *kerâmeti* gizlemek esastır. *“Sanıldığıının aksine Melâmîlerden kerâmet belirmezdi. Onlar içlerinde daima olağanüstü âlemlerde aşarken, dıştan bakıldığında en sıradan insanın görünümünden daha bayağı görünürlerdi. Kimseden saygı görmezlerdi. İnsanlar arasında bilinmeksizin yaşarlardı. Bir sırrını açığa vurup da tanındıklarında hemen orayı terk eder, başka bir yerde başka bir yaşama başarlardı.* (Gezgin, s. 111) Romanda da *Melâmîlerin* bâzı özellikleri sıralanmıştır. Bu anlayışın esaslarını birbirine bağlantılı üç ana grupta toplayabiliriz:

- 1- Kınayanın kınamasından korkmazlar.
- 2- Hayrı gizlemek, şerri açığa vurmak.
- 3- Nefsi kötölemek.¹⁴⁴

İbn Arabî'nin *“Fas'taki son gülerinde, yolda rastladığı bir yoksul, Gezgin'e melâmetin sırrını sordu. “Onu” dedi, “Kutsal Kitap'ta ara, çünkü Melâmîler için şöyle denir: Onlar, kınayanın kınamasından korkmazlar.”* (Gezgin, s. 218) şeklinde cevap vermiştir. Burada görüldüğü gibi, Kur'ân'dan bir âyete işâret vardır. Melâmetî anlayış hakkında Cenâb-ı Hakk: *“Onlar, kınayanın kınamasından korkmazlar. Bu, Allah'ın bir lütfüdür.”*¹⁴⁵ şeklinde ibare bulunmaktadır.¹⁴⁶

Başlangıçta bu düşüncelere dayanan *Melâmîlik*, zamanla asli gâyesinden uzaklaşmış, başkalarının kınamasına vesile olacak davranışlarda bulunmak, iyi amelleri gizleyip, kötü amelleri açığa çıkarmak gibi düşünceler gâye hâline gelmiştir. Bu anlayış, giderek, batını ve Şîf unsurlarla karışarak *melâmet* adı altında her türlü kötü fiilleri işleme ve şeriâtı önemsememe şeklinde de tezâhür etmiştir.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Türer, *a.g.e.*, 153-155; Kara, *a.g.e.*, 256.

¹⁴⁵ Mâide, 5 / 54.

¹⁴⁶ el- Hücviri, *a.g.e.*, 143-152.

¹⁴⁷ et-Tûsi, *a.g.e.*, 469; Türer, *a.g.e.*, 154.; Eraydın, *a.g.e.*, 419-431.

6.2.4. VAHDET-İ VÜCÛD

İbn-i Arabî, *vahdet-i vücûd* felsefesini sistemleştiren kişidir. **İbn-i Arabî**'den önceki sûfîler, *tevhid* konusunda bâzı sözler söylemişlerdir; fakat bu düşünceyi sistemli bir felsefe hâline getiren **İbnu'l- Arabî**'dir. O, değişik kültür ve felsefelerden de istifâde ederek, bütün izâhlarına da nasslardan delil getirerek, kısaca *vahdet-i vücûd* denilen *tasavvuf felsefesini* kurmuştur.

Vahdet-i vücûd, felsefesinin temel anlayışlarına tezin başında kısaca değinmiştik.¹⁴⁸ Bu bölümde de gerektiği kadar, roman çerçevesinde konuya değinilecektir.

Vahdet-i vücûd felsefesinin temel anlayışına göre, sadece Allah vardır; O'nun dışında bir varlık yoktur. Mevcut olan varlıkların tümü, Hakk'ın tecellîsinden başka bir şey değildir. “*Yakamozlar yanıp yanıp söner. Onlar nehre vuran güneşin kaynağından gelen bir ışıkla görünüp görünüp yitiyorlar. Yaşamın bir mecâzı olarak nehrin bu hâllerini, dünya hayatının tecellilerine benzetebilirsiniz. Varlıklar gelir, ilâhi isimlere ayna olur ve biter. Geçiciliğin gerisinde bir ilâhi ismin güneş gibi şavkı vardır. O halde ona bakmalısın, o ışığa çevirmelisin bakışlarını.*” (Gezgin, s. 57) “*Varlığın birliğinden ötürü ben O'ydum, O ise, ben. Görünümü görüntüm olmuş, benim görünümüm de onun görüntüsüne bürünmüştü.*” (Gezgin, s. 70)) Bu ifâdeler bizlere, *Vahdet-i vücûd* hakkında birçok ipuçları vermektedir. Öncelikle güneşin kaynağından gelen ve nehre vuran yakamozlarla *varlıklarda tecelli eden ilâhi esmâ ve sıfatlar* arasında bağlantı kurulmuştur. Bu durumun *yaşamın bir mecâzı* olarak da ifâde edilmesi, mahlûkatın birer *mecâz* olduğunun, asıl olanın bunların gerisindeki **Cenâb-ı Hakk**'ın künhü ve hakîkati olduğunu belirtmek içindir. Bütün bunlarla beraber, varlıkların da **Cenâb-ı Hakk**'ın bir aynası olduğu, bütün bu geçici şeylerin arkasında **Mutlâk Varlık** olan **Cenâb-ı Hakk**'ın olduğu belirtilmiştir. Bütün bunlardan sonra *vahdet* gerçekleşir ve **Cenâb-ı Hakk**'ta yok olmak anlamına gelen *fenâ* gerçekleşir.

Vahdet-i vücûd felsefesinin temel anlayışı, asıl itibarîyle *vücûd*ün birliğidir. Ancak bu *vücûd*ün tazâhürleri pek çoktur. Bu tecellîler, mertebe mertebedir. Bu mertebeler, 4, 5, veya 7... gibi gruplarda sınıflandırılmaktadır. **Mutlâk vücûd**ün

¹⁴⁸ Bk: Elif Şafak'ın *Pinhan* Romanında Din ve Tasavvuf

hakikatini idrâk etmek mümkün değildir; ancak **ta'ayyün ederek** (ortaya çıkararak) izâfî vücûd mertebelerine tenezzül etmesiyle birlikte o nisbette idrâk olunabilirlik sahasına girer. ““Merkezde ilâhî zât vardır.” diye, başladı, “O, aynı zamanda sırların sırrı, bilinmezlerin bilinmezidir. Sonra **ehadiyyet** gelir, bu birliğin ilkesidir; ardından **vahidiyyet** gelir, bu da çokluk içindeki birliktir.” (Gezgin, s. 78) Burada adı geçen mertebe olan **ehadiyyet**, **vahdet-i vücûd** mertebelerinin ilk mertebesi olan **Lâ Taayyün** mertebesidir. Bu mertebeye göre **Vücûd-i Mutlâk**, varlığı kendi zâtından ve kendi zâtı ile olandır. Bu mertebe sırf **zât** mertebesidir. **Vücûd**, her türlü sıfat ve vasıf bağından ve bütün kayıtlardan münezzehtir. Herhangi bir varoluş, ortaya çıkma yoktur. **Vahidiyyet** mertebesinde de **zât**’ın isim ve sıfatlarının gereği olan bütün küllî ve cüz’î mânâların sûretlerini birbirinden ayrılmış olarak bilir. Bu mertebeye **ikinci taayyün**, **a’yânî sâbite**, **hakikat-i insaniye** de denilmiştir. Bu mertebenin en önemli özelliği kevnî sûretlerin yâni yaratılacak olan varlıkların sûretlerinin **ilmi sûretlerinin** varlığıdır. Bu **ilmi sûretler**, kesret âlemindeki varlıkların icâd edilmesine sebep (illet) olurlar.¹⁴⁹

Romanda **noktanın** da **Vahdet-i Vücûd** felsefesini aktarmak için kullanıldığını görmekteyiz. “Dilinden düşen son cümle “Nokta, her şeyin özüdür.” oldu.”... “Nokta benzersizdir. O’nun eşi ve benzeri yoktur. O, kuşkusuz işiten ve görendir.” (Gezgin, 128) Burada **nokta**, **mutlâk zâtın** kendisidir.

Vahdet-i vücûdta başlıca önemli unsurlardan biri de **aynîlik-ğayrîlik prensibidir**. “Kimi zaman, ben benim diyordu, kimi zaman O’yum. Ama “O, benim” demiyordu. O varolan idi ama varolan o değildi. O’ndan bir şeydir ama O’nun aynı değildir.” (Gezgin, s. 196) Yaratılan varlıklar, **Mutlâk Varlık**ın isim ve sıfatlarının tecellisi olduğu gibi, O’ndan farklıdır. Bu durumu şu şekilde örneklendirebiliriz: Bir şahsın gölgesi, o şahsa aittir, başkasına ait değildir. O kişinin hareketi, durması, gibi bâzı sıfatlarını taşıdığı için şahıs ile aralarında bir **ayniyet** vardır. Şahsın gölgesine herhangi bir şeyle müdahale edildiğinde mesela ıslatıldığına, şahıs ıslanmış olmaz; ışık vurduğunda ve gölge yok olduğunda şahıs yok olmaz. Bu bakımdan şahıs ile gölgesi arasında **ğayriyet** vardır. Bu örnekte olduğu gibi, bir gölge gibi olan âlem,

¹⁴⁹ Eraydın, *a.g.e.*, 212-229; Türer, *a.g.e.*, 244-254.

fenâ bulduğunda veya âlemde bir değişiklik gerçekleştiğinde *Hakk*'ın vücûdunda bir değişiklik olmaz. O, her türlü değişiklikten ve dönüşümden uzaktır.

6.2.5. HURÛFİLİK

Harflerin birtakım sır ve hakikatleri ihtiva ettiği inancına dayanan *Hurûfîlik*, **Fazlullah-ı Esterebadi Hurûfî** (ö.796/1394) tarafından sistemleştirilmiştir. *İran*'da yaşayan bu kişi daha ziyâde *Batınîlik*'ten, kısmen de tasavvuftan etkilenerek sistemini geliştirmiştir. Bâtıl düşüncelerden dolayı Timur'un oğlu tarafından katlettilmesine rağmen, *Hurûfîlik*, bilhassa Anadolu'da yayılma fırsatı bulmuştur.¹⁵⁰

Harflerin, birtakım sırları ihtivâ ettiği anlayışı tasavvufta da mevcuttur. Bu konuda eserlerinde en çok yer veren sûfi, **İbn-i Arabî**'dir. O, *Fütuhât-ı Mekkiye*'nin geniş bir bölümünü *Merâtibü'l- Hurûf*'a tahsis etmiştir. Fakat buna rağmen *Hurûfîlik* tarikatlar içerisinde tutunamamıştır. *Hurûfîlik*'ten en çok etkilenen tarikat *Bektâşîlik* olmuştur.¹⁵¹

İbn-i Arabî'yi anlatan *Gezgin* romanının çeşitli kısımlarında, *Hurûfîlik* felsefesinin izlerini bulmak mümkündür. “ “Bütün kelimeler noktanın içindedir.” dedi. “Tüm kitaplar bir cümlede saklanır. Cümle kelimedeyse, kelime harfte gizlenir. Harflerin yokluğu, kelimenin yokluğu, kelimenin yokluğu cümlede yokluğunu, cümlede yokluğu, kitabın yokluğunu düşündürür. Kelime, söz ya da yazıyla olsun mutlaka harfe ihtiyaç duyar. Kelime, harfin çiçeklenmesidir. Ve tümü noktadadır. Nokta bütün kitapların anasıdır.” (Gezgin, s. 54) “Harfler, mürekkebin işaretleridir. Hiçbir harf yoktur ki mürekkeple boyanmamış olsun. Harflerin rengi mürekkebin boyasıdır. Harflerin boyası ise, sadece yanılmalıdır. Onların içi, mürekkebin kalbindedir.” (Gezgin, s. 53) Söz konusu ifadelerde harf teması kullanılarak, *vahdet-i vücûd felsefesi*'nin anlatıldığı izlenmektedir. Burada *mürekkep*, Cenâb-ı Hakk'ı; *harfler* ise, *mevcûdâtı* temsil eder. Bunun özellikle *harfler* kullanılarak anlatılmaya çalışılması tesâdüfî değildir. Bunun yanı sıra, doğrudan *Hurûfîlik* izleri taşıyan metinler görmek de mümkündür. *Hurûfîlik*

¹⁵⁰ Türer, a.g.e., 152.

¹⁵¹ Türer, a.g.e., 153.

inancının temel unsurlarından biri de yaratılış ve sırlarını **harflerle** açıklamaktır. “Üç harf gördü ilkin: K, Ü ve N. Aslında iki harfti bu, Kaf ve Nun. Aynı biçimde açıkça görünen bu âlemin de iç ve dış olmak üzere iki yönü vardı. Dışı Nun, içi ise Kaf harfiyle görünüyordu. Böylece Kaf harfinin alınan solukla birlikte dışarı çıktığı yer, görünmez âleme giriş anlamına geliyordu.” (Gezgin, s. 27) Burada, Arapça’da yaratma anlamında oluşu ifade etmek için kullanılan KÜN fiilini atıfta bulunulduğu açıktır. Bu şekilde **Hurûfîlik** ve yaratılış hakkında bağlantı kurulmaya çalışılmıştır.

6.2.6. RİCÂLÜ’L- ĞAYB

Ricâlü’l-Ğayb, tasavvuf düşüncesinde, âlemi idare ettikleri kabul edilen veliler topluluğuna verilen addır. Bu konuda yine en geniş bilgiyi **İbn-i Arabî** vermektedir.¹⁵² “Sonra seçkinlerin nurları olan, olağanüstülük göklerinde dolaşan yıldızları çıkardı ve dört ilke için dört direk belirledi. İnsanları ve cinleri bu iki âlemde onlarla korudu. Onlar, yeryüzünün dönüşünü engellediler.”... “Sonra yedi abdalı yedi iklime gönderdi. Her abdala bir ülke düştü. Ve kutup için iki önder seçti.” (Gezgin, s. 41) Söz konusu bu görüşe göre âlemi idâre ettiklerine inanılan bir hükümet mevcuttur. Bu hükümetin başında **kutub** vardır. Buna **gavsü’l-â’zâm** ya da **gavs** da denir. **Kutbun**, sağ ve sol tarafında iki imâm vardır. Sağdaki melekût âlemini, soldaki ise mülk âlemini idare eder. Daha sonra **evtâd** denilen dört veli yer alır. Bunlardan her biri bir yönü temsil ederler. Daha sonra **abdâl** ya da **ahyâr** denilen yedi veli gelir. Bunlar da yedi iklimi idare ederler. Dünyada daima bir **kutub** bulunur.

6.2.7. KURB- KURBİYYET

“**Kurb**”, yakın olmak, yakınlaşmak anlamlarına gelir. Tasavvufî anlamda ise, Allah’a yakınlaşmak, O’na yakın olmak anlamlarını içerir. “Ulaştığım bu mertebenin adını bilmiyorum dedim. Ona, Allah’ın kendisine yakınlaştırmasından kinaye, kurbet denir dedi.” (Gezgin, s. 212) Allah’a yakınlaşmak **kurbettir**. **İbn-i Arabî**’ye göre, insanla Allah arasındaki münasebet, bir yakın olma yâni **kurbîyet** münasebetidir.

¹⁵² Türer, a.g.e., 159,160.

Allah, insanı kendi sûreti üzere yaratmıştır. Nefsini bilen Allah'ı bilir.¹⁵³ **Şihâbuddîn Sühreverdî** (ö. Muharrem, 632 / 1234) *Avârifü'l- Meârif* adlı eserinde kurbîyet ehli için şunları söylemiştir: “Allah **kurbîyyet** ehli dostlarına kudretinden bir şey gizlemez. **Kurbîyyet** ehli olan ârifler, ilâhî kudretin şu hikmet âleminde önümüze konan sebep perdeleri arasından devamlı tecellî ettiğini görürler.¹⁵⁴ **Gezgin**'de beliren hâl de bundan ibârettir.

6.2.8. İLMİ LEDÜN (LEDÜN İLMİ)

Ledün ilmi, tasavvufta, Allah'tan vasıtasız alınan bilgiyi, ilhamı ifade etmektedir. İlm-i ledün, çalışmakla elde edilmez, tamamen ilâhî bir mevhîbedir.¹⁵⁵ Bu ilme *ledünnî* denmesinin nedeni, bizim çabamızla değil, Rabbimizin katından gelmiş olmasıdır.¹⁵⁶ “*Hububât pazarının girişine yakın bir yerde tanımadığı bir kişi yanına yaklaştı, onu büyük bir ilgi ve sevgiyle selamladı. Donup kalmıştı, bugün düşte gördüğü kimseydi bu. “O'nun” dedi, “Son vakitte gelecek kişiyle ilgili düşüncelerini kabul et. Bir daha sakın ona karşı çıkma. Bu, bir mârifet yolcusunun yolculuğu sırasında uyması gereken en değerli kuraldır.” Ve gözden yitip gitti.*” (Gezgin, s. 66) ifadelerinden anlaşıldığı gibi söz konusu şahıs Hz. Hızır'dır.

Mutasavvıflar, “Biz ona (Hızır'a) ilmi ledün öğrettik.”¹⁵⁷ âyetini değerlendirerek, zâhir ilminden başka bir de **ledün ilmi (bâtın ilmi)** olduğunu kabul etmişlerdir. Bu ilim, **Hızır**'a doğrudan ve özel olarak verilen bilgidir. Bu şekilde elde edilen bilgiye de **mârifet** denir. Romanda da **İbn-i Arabî**, **nefs-i emmâreyi** geçtikten sonra **ledün ilmine** mazhâr olur ve yoluna devam eder. **Sühreverdî**'nin de değindiği gibi bütün varlığ ile Allah'a yönelmiş âriflerin kalplerinde oluşan **ledünnî ilimler** Allah ile bir nev'i konuşma sayılır. Kim kırk gün midesini aç tutup nefsi buna alıştırarak ihlâs ile Allah için amel ederse Allah, ona mânevî, **ledünnî ilimler**lerin kapısını açar.¹⁵⁸

¹⁵³ el-Kelâbâzî, *a.g.e.*, 159, 160; Türer, *a.g.e.*, 267.

¹⁵⁴ es- Sühreverdî, *a.g.e.*, 288.

¹⁵⁵ Canbulat, “Ledün İlmî”, *a.g.e.*, 396.

¹⁵⁶ Kâşânî, *a.g.e.*, 399.

¹⁵⁷ Kehf, 18 / 65.

¹⁵⁸ es- Sühreverdî, *a.g.e.*, 264.

6.2.9. SÛFÎ

Sûfî kelimesinin hangi kökten türediği konusunda değişik görüşler mevcuttur. Bâzı kimseler, tasavvufun İslâmî menşeli olmadığı yolundaki iddialarını bu kelimenin menşei hakkındaki düşünceleriyle desteklemek istemişlerdir. **Sühreverdî**'ye göre **sûfî** ismi Resulullah zamanında mevcut değildi. Bu ismin tâbiûn devrinde kullanılmaya başlandığı söylenmiştir.¹⁵⁹ Romanda tasavvuf kelimesinin menşei hakkında açıklamalarda bulunulmuştur: “*Abdullah, ona ilk kez burada aklına gelen bir şeyi ‘sûfî’ sözcüğünün kökenini sordu. **Gezginde** müthiş bir keyif hâli görünüyordu. “Bunların” diye başladı, “Tümü, Elçi’nin yolunu izleme sevdası içindedir. Yol, onun izidir. Bu yolu takip edene sufiyye denmiştir. Bu adın verilmesine dair çeşitli görüşler vardır ama, bunlar arasında en inandırıcı olan şudur: Arap’ların, Kutsal Kitap’ın dili üzere indiği Mudar Kabilesi’nden **Benu’s-Sufe** adında bir topluluk vardır. Bu aşiretten **er-Rabit** adındaki bir adamın annesi, ne kadar çocuk doğurduysa tümü ölmüş. Bunun üzerine kadın, “Eğer bir erkek çocuk dünyaya getirirsem ve bu yaşarsa, başına sûf yâni yün bağlayarak Kâbe’ye hizmet etmesi için vereceğim.” demiş. Dediği gibi çıkmış, sağlıklı bir çocuk doğurmuş ve büyüyünce adağını yerine getirmiş. İşte ondan gelen kuşağa **benu’s-sûfe** denilmiş. İslâm gelince, bu kabile Müslüman olmuş ve kullukta ile düzeyde bulunmuşlar. Bunlarla söyleşen ve dostluk kuranlara da yünlü elbise giydikleri için **sûfî** denmiş.* (Gezgin, s. 89) Görüldüğü gibi **Gezgin**’in yâni **İbn-i Arabî**’nin **sûfî** kelimesini kökeni hakkındaki görüşü budur. Bunun yanı sıra, **sûfî** kelimesinin kaynağı hakkındaki görüşlerin başlıcaları kısaca şöyle sıralanabilir:

- 1- **Safvet** , durgunluk, bulanık olmayan anlamına gelen “**safv**” kökünden
- 2- Medine mescidinde yapılan **suffadan**
- 3- Bir çöl bitkisi olan **sûfânen**
- 4- Yunanca hikmet anlamına gelen **sophosdan**
- 5- Yün anlamına gelen **sûftan**
- 6- Saf ve duru soydan gelenler anlamında **safevîden**¹⁶⁰ türemiştir.

¹⁵⁹ es- Sühreverdî, *a.g.e.*, 79.

¹⁶⁰ el- Hucvirî, *a.g.e.*, 111- 124; Eraydın, *a.g.e.*, 51-54; Türer, *a.g.e.*, 29-32., Kara, *a.g.e.*, 26-28.

6.2.10. SEKR (MÂNEVÎ SARHOŞLUK)

Sekr, kelime anlamı olarak sarhoş olmak, mest olmak, temyîz kabiliyetini kaybetmek, eşya arasındaki farkları görememek, sarhoşluk hâlinde hezeyan ve saçma şeyler söylemektir. Terim anlamı olarak, dini his ve heyecanların, aşk, şevk ve vecdin tesiriyle sarhoş olmak, kalbine gelen feyz ve ilâhî varidâtlar sebebiyle kendisinden geçmesidir. Bu durumun zıddı ise **sahv** yâni ayrılmaktır.¹⁶¹ “*Bunu söylemekle kalmıyor, benim bu sözü söylerken mânevi bir sarhoşlukla kendimden geçmediğimden, kulluğun gereklerinin ayırımına varamaz bir hâlde olmadığımı belirtiyorlardı. Bu düzeyi ben sekr hâlinde değil bilincimin açık olduğu bir anda söylemiştim.*” (Gezgin, s. 191,192) Burada, kalbe gelen vâridâtların etkisiyle, sâlikin idrakini geçici olarak yitirmesi olan **sekr** ile bunun zıddı olan **sahv** üzerinde durulmuştur. **Kelâbâzî** (ö. 380 /990) **sekri**, eşyadan değil de eşya arasındaki farkları görmekten gâip olmaktır. Bu ise **sekr** hâlinde bulunan kimsenin Hakk’a muvafakat hâlinde iken kendisine uygun düşen ve ona haz veren şeylerle zıddını ayırt edememesi, **sahvı** ise, kulun temyiz haline dönerek elem veren şeyle haz veren şeyi ayırt etmesidir şeklinde tarif etmiştir.¹⁶²

6.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR

Gezgin romanında **İbn-i Arabî**’nin hayatı anlatılmaktadır. Bunun dışında romanda adı geçen bazı önemli şahsiyetler şunlardır:

6.3.1. HALLÂC-I MANSUR (v. 309/921)

Tam adı **Hüseyin b. Mansur el- Hallâc el- Beyzâvî**’dir. *İran*’da *Beyzâ* şehrinde doğmuştur. Küçük yaşlarda Kur’ân’ı ezberlemiş, iki yıl **Sehl b. Abdullah et- Tüsteri**’nin (v.283/896) hizmetinde bulunmuştur. Birçok sûfinin sohbetlerine katılmıştır. Yaklaşık sekiz yıl zindanda kalır. “*Ene’l- Hakk*” sözünden dolayı idam

¹⁶¹ el- Hücviri, *a.g.e.*, 345; Kelâbâzî, *a.g.e.*, 173,174; Tûsi, *a.g.e.*, 333.

¹⁶² el- Kelâbâzî, *a.g.e.*, 173-174.

edilmiştir.(18 Zilhicce, h.309)¹⁶³ Romanda anlatıldığı üzere: “*O gün Hallâc’ı öldürdüler, ikinci gün küllerini savurdular*”... “*“Ben Hakk’ım” sesi geliyordu. Ertesi gün bedeninin tüm parçalarını toplayıp yaktılar. Yanmış ve küle dönüşmüş olan cesetten aynı ses geliyordu. Küllerini suya döktüler, suyun üzerindeki toprak zerrelere, “Ben Hakk’ım” sesi gelmeye devam ediyordu.*” (Gezgin, s. 125) şeklinde nitelendirilmiştir. Bu ifadeler, **Hallâc-ı Mansur**’un tasavvufî kişiliğini yansıtmaktadır.

6.3.2. BÂYEZİD BİSTÂMÎ (261/874) VE CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ (ö. 297/909)

Bâyezid Bistâmî, tasavvufun önemli simâlarından biridir. Önce fıkıh ilmi ile tanışmış daha sonra tasavvufa yönelmiştir. Tasavvufta *aşk* ve *vahdet* üzerinde durmuş, *sekr* kavramını tasavvufa o sokmuştur. “*Bâyezid hakkında Cüneyd ne dediğini biliyor musun? “Hayır!” dedi Abdullah. Gezgin sürdürdü konuşmasını. “Bâyezid, bizim aramızda, melekler arasındaki Cebrail gibidir. Bu yolun yolcularının erişebildiği son nokta, Bâyezid’in ulaştığı makâmın başlangıcı sayılabilir.*” (Gezgin, s.136) **Bistâmî**’de *vahdet-i vücûd* fikrinin ilk izleri görülmektedir. Fikirleri **İbn-i Arabî** ve **Hallâc-ı Mânsur** üzerinde etkili olmuştur.¹⁶⁴

Cüneyd-i Bağdâdî ise tasavvuf tarihinin en büyük sûfîlerinden biridir. *Nihavendlidir. Bağdat*’ta yaşamıştır. Tasavvufta *Bağdat* ekolünün başta gelen temsilcisi olmuştur. Zâhirî ve bâtinî ilimleri birleştirdiği için *tâcû’l- ârifin* ünvanını almıştır. *Temkini*, *sekr* değil *sahv* yolunu seçmiştir. Şathiyelerle dolu bir tasavvuf anlayışına iltifat etmemiştir.

¹⁶³ Eraydın, *a.g.e.*, s. 252-257.

¹⁶⁴ Kara, *a.g.e.*, 182; Türer, *a.g.e.*, 84; Hücvi, *a.g.e.*, 229.

7. EMİNE İŞİNSU’NUN ROMANLARINDA DİN ve TASAVVUF

7.1. *BUKAĞI*’DA DİN ve TASAVVUF

Emine İşinsu'nun *Bukağı* isimli romanı 2004'te Ötüken Yayınlarından çıkmıştır. Çocukluğundan başlayarak, eğitimi, tefekkürü ve eserleri ile **Niyâzî Mısrî**'yi anlatan kitap, IV. Murâd'ın hükümdarlığı dönemindeki olayları da yansıtmaktadır.

7.1.1. ÖZET

Yıl 1618 ve **II. Osman**'ın tahta geçtiği zamandır. Onun tahta çıktığı günlerde sarayın hekimbaşı **Mehmed Zihni Efendi**'nin **Kasım** adında ilk çocukları olur. **Kasım**'ın doğduğu gün *Malatya* 'nın *Aspozi Mahallesi* 'nde *Malatya* eşrafından olan **Soğancızâde Şeyh Ali Çelebi el- Nakşibendî**'nin, ismini **Mehmed** koydukları bir çocukları olur. **Mehmed**'in bir yıl sonra bir erkek kardeşi de olur. Onun da ismini **Ahmet** bırakırlar. **Ahmet**'in doğumundan altı ay sonra da **Kasım**'ın da sarışın, mavi gözlü bir kız kardeşi dünyaya gelir. Onun da ismini **Melekşân** koyarlar.

Mehmed ve **Kasım** dört yaşına geldiklerinde, aileleri onları eğitmeye başlarlar. **Kasım**, hocası **Mehmed Zihni Efendi** tarafından; **Mehmed** ise **Şeyh Ali Efendi**'nin pek sevdiği müritlerinden Trakyalı eski pehlivan **Koca Halil Derviş** tarafından eğitilir. **Mehmed**, okumaya büyük ilgi gösterirken, **Kasım** da harflerin şekillerine büyük bir merak duyuyordu.

Koca Derviş, **Mehmed**'in eğitimine devam ediyor, hâl ve hareketleriyle **Mehmed**'e örnek olmaya çalışıyordu. **Ali Efendi**, Koca Derviş'e kabına sığmayan ve çok hareketli olan **Mehmed**'in enerjisini başka tarafa yönlendirmek için ona güreş öğretmesini ister. Koca Derviş de **Mehmed**'e iyi bir güreş eğitimi verir.

Günlerden birgün Koca Derviş, **Mehmed**'e güreş öğretirken **Kasım**, evinin kapısına çıkar, Koca Derviş ile **Mehmed**'i izler. Koca Dervişin ısrarlarına rağmen **Kasım**, onların yanına gitmez. **Mehmed**: “Şımarık çocuk, sarayda büyümüş...” diye

söylenir. **Kasım** ve **Mehmed**'in yolları, **Kasım**'ın giydiği elbiseden dolayı kendisi ile dalga geçen öğrencilerden dayak yemesi ile kesişir. **Mehmed**, **Kasım**'ı diğer çocukların hışmından kurtarır ve o günden sonra da hem kendileri hem de aileleri tanışır. **Mehmed** ve **Kasım** iyi birer dost olurlar.

Mehmed'in kardeşi **Ahmet**, babasıyla sürekli tekkeye gider ve oradaki faaliyetlere katılırken, **Mehmed**'in öyle bir isteği yoktur. **Kasım** ve **Mehmed**, Koca Dervişten hayat dersleriyle beraber güreşi de iyi bir şekilde öğrendiler. Bir gün **Kasım**, **Mehmed**'i evine davet eder. **Mehmed**, **Kasım**'ın annesiyle tanışır. **Kasım**'ın kız kardeşi olan **Melekşân** da oradadır. **Mehmed**, **Melekşân**'ı görür görmez ona ilgi duyar ve “ben büyüyünce bu kızı alacağım” der içinden.

Mehmed'in babası, onun tekkede sohbetlere ve zikirle katılmasını ister, ancak **Mehmed**, babasının bu isteğine olumsuz cevap verir. Aslında **Mehmed**'in istediği, babasının bağlı olduğu Nakşibendilikte olduğu gibi, içten yani hâfî zikir değil, Halvetî'lerde olduğu gibi cehri yani sesli zikirdir. **Mehmed**, babası gibi Nakşî değil Halvetî olmak arzusundadır ve bunu babasına izah etmekten çekinmektedir. Bu arada **Kasım**'ın babası vefat eder, **Mehmed** de bir an olsun **Kasım**'ı yalnız bırakmaz. Derken **Kasım**'ın amcası gelir ve onları İstanbul'a götürme kararı alır. Çocuklar yaklaşık on yaşlarındayken, birbirlerine mektuplaşma sözü vererek, ayrılırlar. Bu dostlukları böyle uzun yıllar sürmüştür.

Mehmed, Halvetî tekkesine devam eder ve ilk hocası olan **Şeyh Hüseyin Halvetî**'nin elini öper ve ona intisâb eder. Bu arada IV. Murat, devletin başına geçmiş, sert bir yönetimle halkı idare etmeye çalışıyordu. Yıl 1635. **Mehmed** on yedi yaşında Halvetî olur, **Kasım** da Enderun Mektebi'ni bitirir ve saraya önemsiz bir kâtib olarak atanır.

Mehmed, Halvetîlikte gün sayarken, sürekli kendi nefsinin eksikliklerinden rahatsız olmuştur. **Mehmed** artık kabına sığmaz. Bir yandan zikirlerine devam ederken, diğer yandan, iyi bir Arapça eğitimi almak ister. Bunun için Diyarbakır'a gitmek istemiştir. Babası da vefat ettikten sonra **Mehmed**, hem zâhir ilmini öğrenmek, hem de çeşitli sûfilerle tanışmak için seyahatler planlar ve bunu Derviş Ağası ile de paylaşır.

Mehmed, İlk olarak *Diyarbakır*'a daha sonra *Mardin*'e, sonrasında da yaklaşık yirmi üç yaşlarındayken *Mısır*'a gider. *Mısır*'dan sonra *İskenderiye* ve *Kahire*'ye de gider. *Mısır*'da Kadirî bir şeyh bulur ve ona intisâb eder bu arada da El-Ezher'deki eğitimini de devam ettirmektedir. Burada üç yıl kaldıktan sonra şeyhi ona zâhirî ilim talebinden vazgeçmedikçe tarîkat ilminin inceliklerini kavrayamayacağını söyleyerek El-Ezher'i bırakmasını ister. Bu arada içinden geçen bir şiirde mahlasının Niyâzî olduğu içine doğar ve bunun ebce hesabını yaptığında yetmiş sekiz sayısı ile karşılaşır. Bu herhalde benim öleceğim yaştır diye içinden geçirir. **Mehmed Niyâzî**, şeyhinin bu teklifi karşısında ikileme düşer ve Allah'tan kendisine yardım etmesini ister.

Mehmed Niyâzî, **Kasım**'a ve Koca Derviş'e mektup yazar ve onlardan mektup almaya devam eder. **Mehmed**'in gönlü, **Kasım**'ın kardeşi olan **Melekşân**'a olan ilgisini devam ettirmekte ve onunla ilgili **Kasım**'ın yazdıklarını dikkatlice okumaktadır.

Mehmed Niyâzî, *Bağdat*'tan sonra *İstanbul*'a gider. Amacı, içinde alevlenen mürşidini bulmaktır. Nihayet *İstanbul*'a gider ve **Kasımlara** misafir olur. **Kasım**, onu görünce hem şaşırır hem de çok sevinir, sabah namazına kadar muhabbet ederler. *Mısırî*, *İstanbul*'da bir tekkede halvet çıkardıktan sonra gönlü onu *Bursa*'ya sürüklemişti. *Bursa*'yı *İstanbul*'dan daha çok seven **Mehmed Niyâzî**, *Bursa*'ya kalbi ısınır, sanki şeyhi, bu şehirdeymiş gibi bir hisse kapılır. *Bursa*'da **Sebbâğ Ali Dede**'nin evinde kalır ve bu süre içerisinde *Bursa*'yı ve burada bulunan Allah dostlarını ziyaret etmiştir. Bir süre *Bursa*'da kaldıktan sonra, gönlü bu kez *Uşak* der. **Mehmed Mısırî**, *Uşak*'ta *Elmalılı Sinan Ümmî Tekkesinde* kalır. Doğrusu bu isim **Mısırî**'nin kulağına çok hoş gelmişti. Söz konusu tekkede bir süre hizmet ettikten sonra, **Şeyh Sinan Ümmî**'nin *Elmalı*'dan *Uşak*'a hareket ettiği haberi alınır. Şeyhi karşılamaya gidilir. Bu karşılama esnasında **Şeyh Sinan Ümmî**, **Şeyh Mehmed Efendi**'ye: “Senin hizmetinde **Mısırî Mehmed Efendi** adında bir derviş varmış,” diye sorar. **Şeyh Mehmed Efendi** “Evet” karşılığını verir. **Mehmed Niyâzî Mısırî**, rüyâsında da gördüğü şahsın bu olduğunu anlar ve elini öperek ona inâbet eder. Nihayetinde Niyâzî *Mısırî*, yirmi dokuz yaşında şeyhine kavuşur. Bir süre şeyhi ile kalan **Mısırî**, *Elmalı*'ya gitmek üzere yola çıkar.

Şeyhi ile beraber *Elmalı* 'ya giden **Mısırî**, burada şeyhin denetiminde mânevî eğitimine devam eder. **Niyâzî Mısırî**, şeyhinin dediğini hemen yerine getirir, tekkeye sırtında odun taşır. **Mısırî**, mânevî eğitimini sürdürürken kendisinde bazı hâllerin vâki olduğunu şeyhine anlatır. Şeyhi de onun **İbrahim** peygamberden kalan beşinci menzilde olduğunu söyler. **Mısırî**, böylelikle bedenlen yaptığı riyâzeti bırakır.

Senelerce tekkeye buğday ve un taşıyan **Mısırî**'nin sırtında yaralar çıkar. Bu yaralarını tedavi ettirir. Bu şeyhi **Sinan Ümmî**'nin kulağına gider. **Sinan Ümmî**, **Niyâzî Mısırî**'nin artık olgunlaştığına kanaat eder ve ona hilâfet verir. **Niyâzî Mısırî**, icâzeti aldıktan sonra son defa vaaz verir, şeyhinin elinden öper ve *Elmalı*'dan ayrılır. **Sinan Ümmî**, bunun üzerine **Mısırî** için şunları söyler: “Aslında bu ummân bu kaba sığmaz.”

Bundan sonra *Uşak* 'a gider. Burada **Şeyh Mehmed Halvetî**'nin tekkesine gelir. Orada çileye girer. *Afyon* 'a bağlı *Çal kasabası*ndan bir heyet gelerek **Şeyh Mehmed Efendi**'den kendilerine dini anlatacak birilerini vermelerini istemiştir. **Şeyh Mehmed Efendi**, bu iş için **Mısırî**'nin uygun olduğunu ifade ederek teklifi **Mısırî**'ye götürür. **Mısırî** bunu kabul eder ve kasabaya gider. Kasabada bir süre hizmet eden **Niyâzî Mısırî**, buradaki dedikodunun çokluğundan dolayı buradan ayrılır. Daha sonra *Kütahya* 'dan gelen bir heyetin isteği doğrultusunda *Kütahya* 'ya gider. *Kütahya* 'dan memnun kalır ve oradaki hizmetlerini yaklaşık bir yıl sürdürür.

Bütün bunlar olurken Osmanlı yönetiminde etkili olan Kadizâdelerin etkisiyle zikir ve deveran yasaklanmıştır. Bu **Niyâzî Mısırî**'yi oldukça üzer. **Şeyhi Sinan Ümmî**'nin ölümüne çok üzülen **Mehmed Niyâzî**, Bursa'ya gider, burada vaaz ve irşâd faaliyetlerinde bulunur. Amma iyi gitmeyen bir şey vardır. O da **Vânî Mehmed Efendi**'nin de tahrikleriyle, **Mısırî** ilk uyarısını alır. **Kasım**, çocukluk arkadaşına mektup yazarak dikkatli olmasını tembihler. **Mısırî**, bu arada **Mustafa Efendi**'nin **Gülsüm** adındaki kızı ile evlenir.

Kadizâdelerin, **Vânî Mehmed Efendi**'nin deveran ve zikrin yasaklanması hususunda ısrarları sürerken dönemin sadrazamı **Köprülü Fazıl Ahmed Paşa**, **Mısırî**'yi *Edirne* 'ye davet eder. **Niyâzî**, bu davete icâbet eder ve kırk gün boyunca *Edirne* 'de kaldıktan sonra *İstanbul* 'a geri döner.

Zikir ve deveran yasağı uzun süre devam eder. Bir Cuma günü, **Mısırî**'nin Ayasofya Camii'nde vaaz vereceğini duyan halk, buraya akın eder. Bunların içinde önemli devlet adamları ve Sultan IV. Mehmed de vardır. Burada etkili bir konuşma yapar ve kürsüden iner inmez zikir ve deveran'ın serbest edildiği haberin duyar.

Mısırî, *İstanbul*'daki zikir ve deveranın serbest bırakılması olayından sonra, *Bursa*'ya gider. Burada **Şeyh Mehmed Efendi**'nin vefât ettiği haberini alır ve son derece müteessir olur. **Bursa**'da kendisine bir dergâh yapılır. Burası bundan sonra *Niyâzi Dergahı* olarak kalır. Burada faaliyetlerini sürdürürken, **Köprülü Fazıl Ahmed Paşa**, kendisini tekrar *Edirne*'ye davet eder. Bu gidişinde verdiği vaazda kendisini tutamaz ve devlet adamlarını eleştirir. Ayrıca gizemli ve cifre dayalı bazı tahminlerde bulunur. Devlet aleyhinde yaptığı bu konuşmalardan sonra **Azbi Çavuş** nezaretinde *Rodos*'a sürgün edilir. **Şenkzâde Mehmed Efendi**'yi *Bursa*'da yeni yapılan tekkesinin başına koyar. **Azbi Çavuş** da yolculuk esnasında ondan etkilenir ve ona intisab eder. Ayağına “bukağı” takılarak hücreye konulur. Bu şekilde dokuz ay kaldıktan sonra serbest bırakılır ve *Bursa*'ya döner. *Bursa*'ya döndükten sonra, tekrar tasavvufi faaliyetlerine devam eden Mısri, cifre dayalı sözler söylemesi, Hz. Hasan ve Hüseyin'in nübüvvetlerini ileri sürmesi, onun devlete şikayet edilmesine sebep olur ve *Limni Adası* sürgününe gönderilir. **Niyâzî Mısırî**'den iki yıl sonra Halvetiye Tarikatı şeyhlerinden **Karabaş Ali Efendi** de buraya sürülür.

Niyâzî Mısırî burada boş durmaz ve tasavvufî faaliyetlerini burada da sürdürür. *Limni*'de iki yıl kaldıktan sonra serbest bırakılmasına rağmen o burada kalmaya devam eder. Daha sonra *Bursa*'ya döner. Burada on altı ay kaldıktan sonra tekrar *Limni*'ye sürgün edilir. Buradaki halk tarafından çok iyi karşılanır. **Niyâzî Mısırî**, gerek yaşının ilerlemiş olmasından, gerekse yaşadığı çileli hayattan sonra kendisini ibadet ve zikre verir, ebedi yolculuğa hazırlar. Nihayet yetmiş sekiz yaşında kuşluk vakti *Limni Adası* 'nda vefat eder.

7.1.2. DİNÎ - TASAVVUFÎ TEMALAR

Bukağı, **Niyâzî Mısırî**'nin hayatını anlatan bir romandır. **Niyâzî Mısırî**, evliyânın büyüklerinden, on yedinci yüzyıl tekke edebiyatı şairidir. **Halvetî** yolunun Mısriyye kolunun kurucusu ve şeyhidir. Asıl adı **Muhammed**, mahlâsı **Niyâzî**'dir.

Romanın genel teması **Niyâzî Mısri**'nin hayatı bağlamında, *vahdet-i vücûd*, *tasavvuf istılahları*, **Halvetîlik**, ve *tekke unsurları* üzerine inşâ edilmiştir.

7.1.2.1.VAHDET-İ VÜCÛD

Niyâzî Mısri, **Halvetîlik** yolunu seçmiştir. *Halvetîler* de **İbn-i Arabî**'nin sistemleştirdiği *Vahdet-i Vücûd* felsefesini benimsemişlerdir. “*İbn-i Arabî*’ye dolayısıyla *vücut birliğine* inananlara büyük saygısı vardı, ancak kendisi, ne kadar, nereye kadar inanıyordu, bunu bilmiyordu” ... “Kendi şeyhi Hüseyin Efendi ve halveti dergâhına devam edenlerin pek çoğu aynı inançtaydı.” (Bukağı, s. 114) “Biz de *İbn-i Arabi* takipçisi olarak deriz ki...” (Bukağı, s. 264) Burada *Halvetîlerin* de *vahdet-i vücûd* felsefesini benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Halvet, gönlünden Allah’tan gayrısını uzaklaştırmak ya da Allah’tan gayrisından uzaklaşarak O’na yaklaşmak üzere yalnız kalmak anlamlarına gelmektedir. **Halvetîlik** de İslâm tarikatlarının en büyüklerinden olup *tarikatlara* anası olarak kabul edilmiştir. **Halvetîlikte** kişinin kendi istidâdı, yâni doğuştan gelen özellikleri üzerine yetişme sözkonusudur. Bu durum *Halvetîliğin* birçok kola ayrılmasına ve diğer tarikatlardaki *seyr ü sülûk*ta yok olma (fenâ) anlayışına karşılık, müridin, Allah’a doğru giden ve kendisine en uygun yolda yürümesini hedef alır. Tarîkatın temel anlayışı, insanın, her varlıkta Allah’ın nişanını görecektir kadar benliğinden arınması, sonra da Allah’ta var olmasıdır. Bu anlayış da *vahdet-i vücûd* felsefesiyle örtüşmektedir. Zikrin amacı da Allah’tan başka bir varlığı düşünmemek, her varlık türünde Allah’ı görmek, çokluktan kurtularak birliğe ulaşmaktır. İnsan, elinde olmayan birtakım sebepler yüzünden kötülükle kaynaşan ruhunu, zikir ile arıtır; Allah’ın tecellîsi için bir ayna niteliğindeki gönlünü her türlü heves pasından temizler.

Vahdet-i vücûd’ta zât, sıfat ve fiiller açısından *tevhid*in üç mertebesi kabul edilmiştir. “Mısri derviş, üç tevhidin ne anlama geldiğini de anlatır mısın bize? “Anlatayım.” dedi. “*Fiiller tevhidi* arkadaşlar, kul; namaz, oruç, zekât, hac gibi şeriatça emredilen hususları yerine getirerek, şirk haram yeme, zina, adam öldürme gibi haram durumlardan sakınarak, fiillerin selâmet ehline girer. *Sıfatlar tevhidine*

geline; çeşitli ibâdet ve zikirler, insan kalbinde bulunan kötü duyguların yâni kin aldatma, gıybet, haksızlık, tecavüz, haset, kibir, riyâ gibi duyguların çıkarılıp, **nefs-i emmâreden nefs-i mutmaine** aşamasına gelip, güzel sıfatlarla bezenmesidir.”... “**Zât tevhidine** gelince; Yüce Allah dışında bütün eşyadan ve insanlardan varlığı kaldırıp, Allah’ı çok zikretmek ve fikretmekle mümkün olur. Böylece fikir ve Zikir çakmağından doğan ateşin nuru, kalp âlemini aydınlatır ve sonuçta bu ateşin nuru Allah’tan başka hiçbir şeyin hakiki varlığının bulunmadığını gösterir, işte **vahdet-i vücûd** inancı budur.” (Bukağı, s.182) Romandaki ifâdelerden de anlaşılacağı üzere, **tevhid**in üç mertebesi vardır. Bunlar: **tevhid-i ef’al**, **tevhid-i sıfât**, ve **tevhid-i zât**’tır.

Tevhid-i ef’al, **mârifet** sahibinin yâni **ârifin**, insan, melek ve şeytandan sâdır olan bütün fiillerini mâsivâdan tecrid edip, onları Allah’a izâfe etmesidir. **Tevhid-i sıfât**, **ârifin** bütün sıfatları mâsivâdan tecrit edip, Allah’a izâfe etmesidir. **Tevhid-i zât** ise de varlık olarak sadece bir tek zâtı –Cenâb-ı Hakk- ve O’nun muhtelif mertebelerindeki tecellilerini görmektir. Bu da **vahdet-i vücûd**dur.¹⁶⁵ **Mısri**’nin **vahdet-i Vücûd** görüşü sorulduğunda da “**Vahdet-i Vücûd**, yâni **vücûd birliği**, içinde on sekiz bin âlemi barındıran şu koskoca âlemde yalnız bir tek **vücûd**, bir **tek hakikat** vardır; o, Yüce Allah’ın **vücûdu** ve **hakikatidir**. On sekiz bin âlemin aslı ve esası O, birdir. Ya biz insanlar çokluk ne oluyor dersen, derim ki; onların hepsi birbirine görünür ve görünmez bağlarla bağlanmış O’nun tecellilerinden ibarettir.” (Bukağı, s.301) Bu sözler, **vahdet-i vücûd** ve **Niyâzî Mısri**’nin bu konudaki düşüncelerini yansıtmaları açısından önemlidir.

7.1.2.2. ZÂHİR - BÂTIN İLMİ

Dinlerin çoğunda yer alan erdem ve etik öğretilerin genel adı **zâhir ilmidir**. Bu, dinin ubûdiyete sınıksız sarılma hususundaki emridir. **Bâtın ilmi** ise, mistik gerçeğin doğrudan tecrübe edilmesidir.¹⁶⁶ Yâni rubûbiyeti temaşa etmektir.

Amelleri sıhhatli kılmanın ilk şartı, bunlara ait bilgileri öğrenmektir. Bunlar **zâhir ilmine** ait bilgilerdir. Namaz, oruç, alış- veriş muameleleri v.b. bunlar öğrenmek ve çalışmakla elde edilen bilgilerdir.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Türer, a.g.e., 246; Eraydın, a.g.e., 73.

¹⁶⁶ Robert Frager, *Kalp, Nefs, ve Ruh*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2003, 14-15.

İnsana lazım olan ilk şey, Kur’ân, hadis ve selef-i salihinin üzerinde ittifâk ettikleri hususlara uygun bir biçimde ve ehl-i sünnet ve cemaatin tuttuğu yolun doğruluğunu kesinlikle öğrenecek miktarda **zâhir ilmini** öğrenmek gereklidir.¹⁶⁸ **Niyâzî Mısırî** de “*Hem ben ilimde öğrenmek istiyorum. Diyorum ki dinimi önce ilim olarak bileyim, yâni zâhirî olanını bileyim, mânevi yolu anlamak, o zaman daha kolaylaşacak sanki.*” (Bukağı, s. 45) şeklinde düşünmüştür.

Sûfiler, **zâhirî ilim** dedikleri, okuma ve öğrenmeyle elde edilen akli ve nakli ilimlerin yanı sıra, bir de **bâtınî ilimlerin** mevcudiyetini kabul etmişlerdir. **Bâtınî ilim**, ibâdet, riyâzet, zikir, tefekkür vs. sonucu, Allah’ın kuluna ihsan ettiği ilimdir. Bu durum romanda dikkat çekici bir örnekle karşımıza çıkmaktadır. “*Hazreti Geylânî hafif tebessüm etti, “Dirhemler zâhir ilmidir. Öğren ve onunla amel et, dedi, dinarlar ise tarikat ilmidir, onu ancak sana görülmüş müşşidinin yanında elde edebilirsin ve senin şeyhin, bu şehirde değildir.”*” (Bukağı, s. 121) **İbn-i Arabî** de insan bilgisini **aklî bilgi** ve **mârifet** olarak ikiye ayırır. Ona göre, bilginin kaynağı akıl; **mârifetin** kaynağı da nefis (rûh)tir. **Mârifet**, Allah’a yakınlık kurmak sûretiyle elde edilir ve aklî bilgiden daha değerlidir. Aklî bilgi, ihtimalî iken, **mârifet**, kesin bilgidir ve ilâhi kaynaklıdır.¹⁶⁹

Zâhirî ilim ile **bâtınî ilim** arasında çok sıkı bir bağ vardır. **Şeriatın** takip etmediği **hakikat** küfürdür. **Zâhire** dayanmayan **bâtın**, batıl olduğu gibi, **bâtına** dayanmayan **zâhir** de batıldır.¹⁷⁰

Zâhir ve **bâtın ilminin** ehemmiyeti konusunda tasavvuf tarihi boyunca değişik tartışmalar olmuştur. Genelde **bâtın ilminin** üstünlüğü vurgulanmış; fakat itidâl ehli sûfiler **zâhir** ve **bâtın ilimlerinin** birbirinden ayrılmaz iki parça olduğunu vurgulamışlardır. “*Düşündüm de, dedi, Hâk yolunun sana tam açılması için zâhir ilmini bırakman gerekecek. Çünkü artık maddi ilim, ilerleyeceğin yolda sana yardımcı değil, engel olur. Allah ile aralarındaki perdeleri açmak değil, aralayamazsın bile.*” (Bukağı, s. 120) Büyük sûfilerin çoğunluğu önce **zâhir ilmini** öğrenmiş, daha sonra **hakikat ilmi** dediğimiz **batınî ilim** ile mertebelerini yükseltmişlerdir.

¹⁶⁷ Kelâbâzi, a.g.e., 130.

¹⁶⁸ Kelâbâzi, a.g.e., 130.

¹⁶⁹ Türer, a.g.e., 237.

¹⁷⁰ Türer, a.g.e., 238.

7.1.2.3. HALVETÎLİK

Halvetîlik hakkında bu romanın girişinde kısa bir bilgi verilmiştir. Romanda, **Halvetîlik** hakkında geçen müstakil bilgiler bulunmaktadır. Çünkü roman, bir *halvetî* olan **Niyâzî Mısırî** etrafında dönmektedir.

Romanda **Halvetîlik** hakkında şu teorik bilgiler verilmiştir: “*Halvetîlik, bir bakıma ehl-i beyt sevgisinden doğmuş, bu sevginin yoğun olduğu bölgede Horasan’da meydana çıkmıştı. Kurucusu Seyyid Yahya Şirvanî idi. Onun şeyhi Abdullah Sıraceddin Ömer’di. Bu zât, halveti çok seviyordu, ömrü boyunca pek çok kez halvet çıkarmış, bu yüzden ona “Halvetî” lakabı verilmişti. Seyyid Yahya’nın yolladığı bazı halifeler Anadolu’ya gelmiş, Osmanlı topraklarında Halvetîliği yaymışlardır. Özellikle Osmanlı’nın yükselme döneminde birkaç Halvetî şeyhi padişahların savaşlarına katılmış, dualarının bereketiyle askere destek vermişler, II. Bayezid, Yavuz, Kanuni gibi sultanlarla yakınlaşmışlardı.*” (Bukağı, s. 58)

Halvetiye tarikatında cehrî zikir esas alınmıştır. *Seyr ü sülûk* esnasında **Halvetîler** sırasıyla şu isimlerle zikrederler: *Lâ ilâhe illallâh, Allah, Hû, Hakk, Hayy, Kayyûm ve Kahhar*. Bunlara ‘usûl’ adı verilir. *Usûle* ait bu yedi isim sırayla nefsin yedi mertebesine karşılık gelir. “*Halveti dergâhına devamla başlayalı iki yıl olmuş. Hüseyin Efendi, Mehmet’in günlük virinde değişiklik yapmış, onu bir kademe daha yükseltmiş; zikrettiği ‘lâ ilâhe illallâh’ üzerine ‘Allah’ esmâsını ilâve etmişti. Böylece yedi ismin ikincisini çekmeye başlamıştı.*” (Bukağı, s. 68) Bu durum onun bir mertebe daha yükseldiğini gösterir.

Toplu halde yapılan **Halvetî** zikrine *darb-ı esmâ* denir. *Halvetîlerin bir dergâhı ilgisini çekmişti; onların, ayakta el ele tutuşup bir daire teşkil edip lâ ilâhe illallâh diyerek zikretmeleri tam da istediği gibiydi.*” (Bukağı, s. 42) Toplu zikirde, tarikat mensupları zikir halkasının sağ tarafında, müntesip olmayanlarda sol tarafında bulunurlar. Şeyhin idaresinde ayakta ve oturarak zikirden sonra devrana başlanır.¹⁷¹

¹⁷¹ Türer, a.g.e., 185.

7.1.2.4. NEFS, NEFSİ EMMÂRE

Normal şartlarda *nefs* denildiğinde *nefsi emmâre* kastedilir. Bu *nefs*, insanı her zaman kötü şeyleri yapmaya sevk eden *nefs* çeşididir. “*Nefis!.. Hımm, abe nasıl anlatsam ki; ruh mu desem, ruhu ile bedeni ile insan mı desem, her ikisini de iddia eden din bilginleri de çıkmıştır. Şeyhime göre, ruhuyla bedeni ile insanın kendisidir. İnsanın şu kötü geçici dünyaya fazla bağlanmasıdır. Öyle bir bağlanma ki maneviyatı tamamıyla terk ettirir.*” (Bukağı, s. 53) Kişi, bu *nefs* ile dünyaya daha çok bağlanır ve Rabbi ile aralarındaki perdeler kalınlaşır, kalbi kaskatı kesilir. **Hucvirî**’ye göre *nefs*, şerrin kaynağı, kötülüğün temelidir. Kişinin bu *nefs*e muhalefet etmesi bütün ibadetlerin başı ve mücahedelerin kemâlidir. Allah şöyle buyurmuştur: “O kimse ki, nefsinin hevâsından ve arzusundan nehyetti, işte onun yurdu cennettir”¹⁷² şeklinde ifâde edilmiştir.¹⁷³ Ayrıca **Gezgin**’inde söylediği gibi *nefs*in mâhiyeti hakkında âlimler değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Bir gruba göre *nefs* kalıba ve bedene tevdi edilmiş olan şeydir. Diğer bir gruba göre de hayat gibi kalıbın ve bedeninin sıfatı olan bir şeydir.¹⁷⁴

7.1.2.5. HAVF - HAŞYET

Havf ve *haşyet*, korku demektir. *Havfullah* ve *haşyetullah* ise Allah’tan korkmak, Allah korkusu anlamlarına gelir.¹⁷⁵ “*Sonraki aylarda büyük bir Allah korkusu sardı içini. Her zaman korkmuştu Allah’tan, ama bu kez farklıydı. Allah, onun için daima kızgın ve cezalandırıcı bir varlıktı.*” (Bukağı, s. 62) Tasavvufçulara göre, kimi cehennemden ve oradaki azaptan, kimi Allah’ın azabından kimi de Allah’ın kendisinden korkar. Allah’ın zâtından korkmak, aşkın mâşukunu üzmesi gibi bir şeydir. Âriflerin korkusu işte budur. Avam halk ise cehennem gireriz diye

¹⁷² Nâzi’ât, 79 / 40.

¹⁷³ el- Hucvirî, *a.g.e.*, 309 – 325.

¹⁷⁴ el- Hucvirî, *a.g.e.*, 309.

¹⁷⁵ Kara, *a.g.e.*, 109.

gazabından korkar.¹⁷⁶ **Havf**, Allah'ın kahrından, azabından korkarak dinde sabit olmaktır.

Havf, **hasyetten** daha geneldir. **Havf**, Allah'ın azabından, **hasyet** ise Allah'ın büyüklüğünden korkmaktır. **İttikâ** ise korku ve kaygı ile beraber, sakınmak eylemin içine alır. Yâni Allah'tan sorumluluk bilinci duyarak korkmaktır.¹⁷⁷

7.1.2.6. KERÂMET

Kelime anlamı olarak, “ikram, ihsan, lütûf” anlamlarına gelen **kerâmet**, ıstılahta ise, mü'min ve salih bir kimsede meydana gelen ve tabiat kanunları ile izâhı mümkün olmayan olağanüstü hadiselerle verilen addır.¹⁷⁸

Kerâmet, velâyetin şartı değildir. Yâni **kerâmetin** her velîde mutlaka bulunması gerekmez. Ehl-i sünnet âlimlerince haktır.¹⁷⁹ **Kerâmeti** kabul eden İslâm âlimleri, Kur'ân'da geçen Hz. Süleyman'ın veziri Asaf b. Behriyâ'nın Seb'a Melike'si Belkis'in tahtını göz açıp kapayıncaya kadar getirmesi hadisesi, Hz. Meryem'in mabede girişinde Hak Teâlâ tarafından, yanına rızıklarının konulması olayını delil olarak göstermişlerdir.¹⁸⁰

İki çeşit **kerâmet** vardır. Deniz üzerinde yürümek, havada uçmak gibi **kerâmetlere** '**kevnî(maddî) kerâmetler**'; ilim, irfân ve ahlakla ilgili **kerâmetlere** de '**hakikî kerâmetler**' denilmektedir ki asıl olarak muteber kabul edilen **kerâmet** çeşidi budur. Bazı kimseler kendilerinden bir **kerâmet** zühûr edince, bunu bir meziyet kabul ederek aldanırlar ve aslî vazifelerini ihmal ederler. Bundan dolayı da asıl maksada ulaşamazlar.¹⁸¹ “Şeyhlerinden sual ettiğim zaman da bana olmadık **kerâmetler** anlatıyorlar. Sanırım şeyhliği bir **kerâmet** tezgahı olarak görmekteler. Kimse onların ilminden, irfanından söz açmıyor. Varsa yoksa **kerâmet**. Nedense bu kadar çok **kerâmet** beni boğuyor ve hepsini göz bağcığı olarak görüyorum.” (Bukağı, s. 126) Bu şekilde **kerâmet** konusu, tarikat çevrelerinde oldukça istismar edilen bir konudur.

¹⁷⁶ Abdulhâkim Yüce, *Râzi'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1996, 239.

¹⁷⁷ Bursevî, *Ta'rifâtü'l-Fevâid ve'l-Furûk*, (Yazm.), Süleymâniye Ktp., Kâsidedicizâde, nr.: 660, 112.

¹⁷⁸ Kelâbâzi, *a.g.e.*, 106- 116; Kara, *a.g.e.*, 156- 160; Hücvirî, *a.g.e.*, 326- 362.

¹⁷⁹ Eraydın, *a.g.e.*, 123- 126.

¹⁸⁰ Türer, *a.g.e.*, 228.

¹⁸¹ Türer, *a.g.e.*, 231.

Bazıları sahip oldukları **kerâmeti** dünyevî menfaatlerine alt ettikleri gibi, müritler, şeyhlerinin en tabii hareketlerine bile **kerâmet** nazarıyla bakarlar.¹⁸²

7.1.2.7. TASAVVUFÎ HÂLLER (AHVÂL)

Hâl, kulun, mânevî bir terbiyeden sonra kazandığı güzel hasletlerin, onda yerleşip istikrâr bularak, her hâliyle belli olmasıdır. **Tasavvufî hallerin**, bir kısmı kirlerden arınmış Salih amellerin neticesi, bir kısmı ise çaba ve kazanım olmaksızın ilâhî hibeler olarak meydana gelirler. **Haller**, Allah’a giden kimselerin konakladığı on menzilin ismidir. Bunlar: muhabbet, gayret, şevk, kalak, ataş, vecd, dehşet, heyman, berk ve zevktir. Kul bu menzillerin tekil ve alt mertebelerinden küllî ve ulvî mertebelerine doğru yükselir.¹⁸³ **Hâl**in meydana gelmesi kulun irâdesi dışındadır.¹⁸⁴ “Söyledim ya insan yola girince çeşitli **hâller** yaşar, bazen de kendisini senin gibi yerden yere vurur. **Hâl** niçin vardır, geçmek için!.. Biri gider. Diğeri gelir, böyle bileceksin.” (Bukağı, s. 66) denilerek **hâllerin** gelir-geçer olduğu üzerinde durulmuştur.

Hâller, amellerin bir neticesidir. Sağlıklı bir amel ile **ahvâl** meydana gelir. **Hâl**, Allah’ın kuluna bahşettiği bir ilâhî lütûftur. **Hâl**in elde edilmesinde kulun mücâhedesı yoktur. **Hâl**, sâbit ve kalıcı değildir, devamlı değişmeye müsaittir.¹⁸⁵

7.1.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR

7.1.3.1. ÜSTÜVÂNÎ MEHMED EFENDİ ve ABDÜLEHAD-I NÛRÎ

EFENDİ

Kadıızâdeli-Sivasî tartışmasında **Üstüvânî Mehmed Efendi** (v.Şam 1072/1661), padişahın yanında hünkâr şeyhliğine seçilir. **Üstüvânî**, bu nüfûzu mutasavvıflar aleyhine kullandı. Karşısında da bir **Halvetî** şeyhi olan **Abdulahâd**

¹⁸² Türer, *a.g.e.*, 231.

¹⁸³ Kâşânî, *a.g.e.*, 42.

¹⁸⁴ Eraydın, *a.g.e.*, 187.

¹⁸⁵ Kelâbâzî, *a.g.e.*, 129-133; Kara, *a.g.e.*, 126.

Nurî Efendi (v. İst., 1061/1651) durdu.¹⁸⁶ “*Kasım kadızâdeler ve tarikatler kavgasının şimdi, daha ziyâde, vaiz Üstüvâvî Mehmed Efendi ve Halvetî şeyhi Abdolehât Nuri Efendi arasında devam ettiğini söyledi.*” (Bukağı, s. 144) Söz konusu zamanlarda yaygın başlıca tartışma olan tarikatlar ve raks konusu hakkında **Kasım**, *İstanbul*’daki durumu bu şekilde anlatmıştır.

7.1.3.2. ŞEYH KARABAŞ-I VELÎ (v. 1090/1679)

Niyâzî Mısırî ile aynı dönemde sürgün edilen **Karabaş-ı Velî** (v. 1090/1679) *Limni Adası*’na getirilmiştir. “*Bir süre sonra mânevî yolunda yoldaşı, fakat hiç tanışmadıkları İstanbul’dan Şeyh Karabaş-ı Velî de Limni Adası’na sürgün edildi.*” (Bukağı, s. 284)

Şeyh Karabaş-ı Velî, Üsküdar’da yaşayan **Halvetî** şeyhlerindendir. Halvetiyye- Şabaniyye tarikatının Karabaşıyye kolunun kurucusudur. İlk tahsilini *Arapkir* ve *Çankırı*’da yaptı. Yaklaşık yirmi yıl Arap ülkelerinde dolaştıktan sonra Üsküdar’a gelerek inzivaya çekilmiştir. Daha sonra vaizliğe başlamış 1679 yılında da *Limni Adası*’na sürgüne yollanmıştır. Dört yıl sürgün hayatı yaşadktan sonra Üsküdar’a döner. Hac dönüşü *Kahire* yakınlarındaki *Geylan Köyü*’nde vefât eder.¹⁸⁷

7.1.3.3. VÂNÎ (MEHMED) EFENDÎ (v. 1096/ 1685)

Doğduğu yer *İstanbul*’da *Vânî Köyü*’dür. **Vânî Efendi**, başta **Halvetîler** olmak üzere diğer tarikatların faaliyetlerine karışarak çeşitli kutuplaşmalara sebep olmuştur.¹⁸⁸

Saraya yakın ve tasavvufî muhitlere karşı olan meşhur **Vânî Mehmed Efendi**, **Mısırî**’nin açıktan tenkit ettiği biridir. “*Fakat, o Vânî Efendi’nin, padişahımızın hocası olmasına üzüldü.*” (Bukağı, s. 197) Zikir meclislerinin

¹⁸⁶ Kara, a.g.e., 76.

¹⁸⁷ Kerim Kara, “Karabaş-ı Velî”, *DİA*, XXIV, 369–371.

¹⁸⁸ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarih Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, 122.

yasaklamasında onun büyük rolü olduğu için, **Mısırî** tarafından iğneleyici bir şekilde eleştirilmiştir.¹⁸⁹

7.1.3.4. HÜSAMEDDİN EFENDİ (UŞŞÂKÎ) (v.1001/1592)

*Şeyh Hüsamettin Efendi tekkesi, Beyoğlu'nda, Kasımpaşa Hacı Ahmet Efendi Mahallesi'ndedir. Şeyh Hüsameddin Efendi, tekkenin ilk şeyhidir.*¹⁹⁰ “*Kasımpaşa'daki Uşşâkî tarikatı piri Hüsameddin Efendi tanıdığım, sevgim ve saygım olan bir zâttı.*” (Bukağı, s. 140) Halvetiyye'nin Uşâkî kolunu kurmuştur. **Şeyh Emir Semerkandi**'ye intisap etmiştir. Şeyhinin vefâtından sonra onun mâkâmına geçmiştir.¹⁹¹

7.1.3.5. YÛNUS EMRE

Niyâzî Mısırî, hece vezni ile **Yûnus Emre**'yi örnek almıştır. **Mısırî**'nin **Yûnus**'tan etkilendiği açıkça ortadadır. **Mısırî**, adeta **Yûnus**'un eserlerini şerh etmiştir.¹⁹² “*Mehmet, “Canımın içi Yunûs da yaratılanı severim yaratanda ötürü demiyor mu?” diye düşünüyordu. Yûnus Emre ile o kadar doluydu ki, şiirlerinde görülen açık etkisinden başka, sanki her zaman, onu somutlaşmış bir şekilde karşısında görüyordu.*” (Bukağı, s. 114) denilerek bu etki dile getirilmiştir.

7.1.3.6. BİRGİVÎ MEHMED EFENDİ (v. 981/1573)

16. y.y. ikinci yarısına gelindiğinde Osmanlı'da Râzî Ekolü'nden farklı olarak tesirleri günümüze kadar devam eden **Birgivi Mehmed Efendi**, Kadızâdeli- Sivasî çatışmasının tohumlarını atmıştır. ‘*Tarîkat-ı Muhammediye*’ adlı eseri esas alınmıştır. “*Galiba Birgivi diye bir zâtın “Tarîkat-ı Muhammediye” isimli kitabını esas almışlardır.*” (Bukağı, s. 81) Bu eserde, tarikatların yozlaşan yönlerinin açıkça söylenmesi dikkat çekmektedir.

¹⁸⁹ Kara, *a.g.e.*, 567, 568.

¹⁹⁰ Ramaza Muslu, *18. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, 106

¹⁹¹ Öngören, *a.g.e.*, 98, 222.

¹⁹² Aşkar, 162, 163, 171.

Mutasavvıfları çokça tenkit eden **Birgivî**'ye göre, bazı sûfîlerin zikir diye yaptıkları birtakım hareketlerin raks ve benzerlerinin ibadet sayılması oldukça tehlikeli bir iştir, böyle inanç içerisinde olanların başlarına büyük bela gelmesinden korkular görüşündedir.¹⁹³

İbn Teymiyye, **el-Cezviyye**'nin etkisinde kalan **Birgivî**, Kadızâdeliler hareketinin alt yapısını oluşturmuştur.¹⁹⁴

7.1.4. DİNÎ - TASAVVUFÎ MEKÂNLAR

7.1.4.1. ABDULKÂDİR GEYLÂNÎ TEKKESİ

Mehmed, *Şeyhuniye*'ye gider orada birçok sûfî dergâhını ziyaret eder. Bunlardan birisi de *Abdulkadir Geylânî Tekkesi*'dir. “*Mehmet, Abdulkâdir Geylânî tekkesini buldu. Dergâh on altı sütûn üzerine kurulmuş, tavanı güzel nakışlarla bezenmiş bir yerdî. Beyaz mermer döşeli avlusunun ortasında kubbeli büyük bir havuz vardı.*” (Bukağı, s. 116) şeklinde tasvirlerde bulunur. **Mehmed** bir müddet burada kalır ve Kadirî tarikatının adabını öğrenir.

Niyâzî Mısırî'nin *Mısır*'da kaldığı tekke olan **Geylânî Tekkesi**ni *Evliyâ Çelebi* ziyaret eder ve buranın özelliklerinden bahseder. Etrafı yüksek duvarlarla çevrili, geniş bir avlu içinde yer alan tekkeye, doğu ve batı tarafından iki kapı ile girilmektedir. Külliye ve içinde bulunan Tekke, modern mimari anlayışla yeniden düzenlenmiştir. (1974)¹⁹⁵

¹⁹³ Öngören, *a.g.e.*, 378.

¹⁹⁴ Aşkar, *a.g.e.*, 31-37.

¹⁹⁵ Abdüsselâm Uluçam, “Abdulkadir Geylânî”, *DİA*, I, 239–240.

7.2. HACI BAYRAM'DA DİN ve TASAVVUF

Emine Işınsu'nun *Hacı Bayram* adlı romanı, üçüncü baskısı 2007 yılında Elips Yayınlarından çıkmıştır. Bu romanında **Işınsu, Hacı Bayram Veli**'nin hayatını romanlaştırmıştır. Anlatılanlara, Osmanlı Devleti'nin Yükselme Devri'ndeki durumunu anlatan hikâyeler de kısa bir şekilde konulmuştur. Bu yönüyle roman, tarihi bilgi de içermektedir. Roman dokuz bölüme ayrılmış olup, her bölüm sayı ile ayrılmıştır.

7.2.1.ÖZET

Günlerden bir gün, *Ankara*'nın *Solfasol Köyünde*, yaz aylarında **Koyunluca Ahmet** adlı şahsın hamile olan hanımı Nazlı, dere kenarına çamaşır yıkamaya gider. Burada erkek olduğunu bildiği iki kişinin üzerine geldiğini görür. Bu arada nereden geldiği bilinmeyen bir ses “Dokunmayın ona, o bir velî anasıdır.” der. Nazlı, içindeki erkek çocuğun velî olduğu hissine kapılır.

1353 senesinde **Koyunluca Ahmet** ile **Nazlı**'nın bir erkek çocukları olur. İsmi **Numân** koyarlar. Köydeki kadınlar, çocuğu köyün erenlerinden olan İzzettin Hoca'ya okutmalarını isterler. Ne gariptir ki, çocuğun kırkı çıkar çıkmaz, çağırılmadan İzzettin Hoca ile Ali Efendi gelip **Numân**'ın üzerine okurlar. İzzettin Hoca, **Numân**'ı kendisinin okutacağını söyler. Günler geçtikçe **Numân** büyür, yaşına rağmen olgun bir çocuk görünümü verir. Köyde sürekli bir çınarın altında oturan, pek az konuşan Meczup Ali, **Numân**'ın babasına: “Bu çocuk çok akıllı, artık derslere başlaması gerekir.” derdi. Koyunluca Ahmet de **Numân**'ı İzzettin Hoca'ya götürür. İzzettin Hoca, **Numân**'ın yaşlıları gibi oynamasını, şimdilik erken olduğunu söyler. **Numân** da babasından müsaade alarak Meczup Ali ile beraber köy halkını sabah namazına kaldırmaya karar verir.

Numân, beş yaşında İzzettin Hoca'da derslere başlar. Bu arada Safiyyuddin adında bir kardeşi olur. Günler geçer **Numân** derslerde çok başarılı olur ve Kur'ân ilimlerini öğrenir. Babası ona Sarıkız adında bir at hediye eder. **Numân**, bu atı çok sever.

Numân on beş yaşındayken sıkı bir imtihandan geçerek Kara Medrese'ye kabul edilir. Kara Medrese'de Bekir Ağabey'in kontrolü altına verilir. Onunla sıkı bir dost olurlar. Bekir, ona köyde yaşadığı aşkı anlatır. **Numân** da köyde Gülçiçek adında bir kıza âşık olur. Gülçiçek'e kayıtsız şartsız âşık olan **Numân**, annesinden Gülçiçek' istemelerini arzulamıştır. Kızı Gülçiçek'i gözünden sakınan Râhime Nine, biraz da kibirlenerek, **Numân**'ın annesini reddeder. Gülçiçek de kaçmayı reddedince, **Numân**, iyice zorda kalır. Bu derdini samimi arkadaşı Bekir'le paylaşırken, bir yandan da Meczup Ali, **Numân**'ın gönlünün aşka ve sevgiye açık olduğu için seviniyordu. **Numân**, Meczup Ali ile beraber önce çınar altında daha sonra herhangi bir evin odunluğunda beraber kalmaya başlarlar. Bekir de gelir, samimi arkadaşını burada ziyaret eder. Meczup Ali kendinden geçer, sürekli cezbeye girer. **Numân** da ona uyararak bu şekilde davranmaya çalışır. Aslında bu, **Numân**'ın ismi konulmayan ilk tasavvufî tecrübesidir. Meczup Ali – ki **Numân** ona hep Ali Amca derdi- bir gün soğuktan olsa gerek hastalanmış ve hayata gözlerini hayata yummuştur. **Numân**, bu ölümünden çok etkilenir.

Numân, her defasında Gülçiçek'i hatırlıyor, hangi tarafa bakarsa baksın onu görüyor. Ailesi de **Numân**'ı sıkıştırır. **Numân** da köyde Meryem'i görür ve içindeki Gülçiçek'in aşkına rağmen onunla evlenir. Bir çocukları olur ve ancak bir ay yaşayabilir.

Numân, medresede kısa zamanda tüm derslerden icâzet alır ve müderrislik sınavlarına girmeyi hak eder. Ancak hocalarından Abdulkadir Yusuf Hoca, kendisinin yazamadığı tefsiri, **Numân**'ın yazacağını düşününce, aklından sınavda ona zorluk çıkarmak vardı. Jüride de var olan Abdulkadir Hoca'nın da etkisiyle **Numân**, o yıl müderrislik sınavını kazanamaz. **Numân**'ın müderrislik hayali bir sonraki yıla kalır. Nitekim öyle olur. **Numân**, bu sınava çok iyi hazırlanır ve sorulan sorulara eksiksiz cevap verir ve sınavı geçer. **Numân**, artık Kara Medrese'de müderristir.

Meryem ile **Numân**'ın bir erkek çocukları olur. İsmi Ahmet koyarlar. Bu işe en çok koyunluca Ahmet sevinir. Bir çocuğunuz daha olursa Meryem'in babasının ismini koyarsınız der. Yıllar sonra Meryem, ikiz çocuk doğurur. Biri kız, diğeri erkektir; ama ne yazık ki kız çocuğu ölü doğmuştur. Erkek çocuğun ismini de

Meryem'in babasının adını koydular: Ethem. Daha sonraları İbrahim ve **Mehmed** adında ikiz çocukları da olur. **Numân**'ın yakın arkadaşı Bekir de evlenir ve çocukları olur.

İlimdeki bu üstünlüğüne rağmen Müderris Numân'ın ruhunda bir sıkıntı vardı. O, bu sıkıntıdan ancak bir mürşid-i kâmilin huzuruna varmakla kurtulabileceğini bilir ve bir fırsatını bekler. Nitekim bir gün dersten çıktığında yanına birisi gelir ve: "Ben Şücâ-i Karamânî'yim. Kayseri'den senin için geliyorum. Sana bir haberim ve dâvetim var." der. **Numân**, bu sözlerin sonunda kendisi için mühim bir haberin olduğunu anlar. "Hoş geldin, safâlar getirdin. İnşâallah hayırlı haberlerle gelmişsindir. Anlat! Anlat!" diyerek hayretle sorar. "Beni şeyhim ve mürşidim Hamîdüddîn-i Velî Hazretleri gönderdi ve: "Git Ankara'da Kara Medresede Numân adında bir müderris vardır. Ona selâmımı ve dâvetimi söyle. Al getir. O bize gerek..." demiştir. Ben de, bu vazîfe ile huzûrunuza gelmiş bulunuyorum." der.

Numân, bu haberi sevinçle karşılar ve davete icâbet eder. Bunu yakın arkadaşı Bekir'e anlatınca, Bekir şaşkınlıktan ne yapacağını bilemez. Çünkü arkadaşının, kendisini bu konuya bu kadar kaptırdığını tahmin bile edemezdi.

Müderris Numân, bu sözleri dinler dinlemez: "Baş üstüne, bu dâvete icâbet lâzımdır. Hemen gidelim." diyerek müderrisliği bırakır. Şücâ-i Karamânî ile Kayseri'ye giderler. Kayseri'de Somuncu Baba diye meşhûr Hamîdüddîn-i Velî ile bir kurban bayramında buluşurlar. O zaman, Hamîd-i Velî; "İki bayramı birden kutluyoruz." buyurarak, Nûmân'a, Bayram lakabını verir. Şeyhi ona, Ebheriyye, Nakşiyye ve Halvetiyye kollarından hangisine tâlip olmak istediğini sorar. **Numân** da üçünü de istediğini şeyhine bildirir.

Hamîd-i Velî, Nûmân ile başbaşa sohbetlere başlayarak, onu kısa zamanda olgunlaştırır. Zâhirî ve bâtinî ilimlerde yüksek derecelere kavuşturduktan sonra ona; "Hacı Bayram! Zâhirî ilimleri ve bu ilimlerde yetişmiş âlimleri ve derecelerini gördün. Bâtinî ilimleri ve bu ilimlerde yükselmiş evliyâyı ve derecelerini de gördün. Hangisini murat edersen onu seç!" buyurur. Hacı Bayram da, velîlerin yüksek hâllerini görerek, kendisini tasavvufa vermek ister ve bu yolda daha yüksek derecelere kavuşmak için çalışır. Hocasının teveccühleri ile zamanının en büyük velîlerinden olur.

Hacı Bayram-ı Velî, hocası ile hacca gider. Hac vazîfelerini yaptıktan sonra Aksaray'a gider ve orada hocasının 1412 (H. 815) senesinde; "Halîfem, vekîlim sensin." emri üzerine, bu ağır vazîfeyi üzerine alır. Aynı sene, hocası vefât edince, defin işleriyle meşgûl olup, cenâze namazını kıldırır. Aksaray'da vazîfesini bitirdikten sonra Ankara'ya döner. Ankara'da, dinîn emir ve yasaklarını insanlara anlatmaya, onlara doğru yolu göstermeye, yetiştirmeye başlar. Bu arada **Numân**, annesinin de vefat ettiğini duyar ve çok üzülür.

Günler, aylar geçerken, bir hasat mevsiminde tarlada **Hacı Bayram** çalışırken, yanındakilere birazdan buraya bir gencin geleceğini ve kesinlikle o gençle ilgilenilmemesini ister. Kısa bir süre sonra **Hacı Bayram**'ın dediği gibi olur ve ufukta bir genç görünür. Selam verir ama, selamı alan olmaz. Biraz nefeslendikten sonra çalışmaya başlayan genç, yemek molası verilince de yemeğe dâvet edilmemişti. Bu işte bir hikmet sezmişti genç, ama neydi? Bir süre sonra **Hacı Bayram** onu yanına çağırır ve kendisini tanıttırmasını ister. Genç, tasavvufa ilgi duymuş ve yollara düşmüş *Ankara*'ya gelmişti. **Hacı Bayram**, köse olan bu gencin ismini **Akşemseddin** koyar ve ona sıkı bir riyâzet verir, onu yetiştirmeye çalışır. **Akşemseddîn** bundan sonra hocasının yanından hiç ayrılmaz. Sohbetlerini kaçırmayarak, kalplere şifâ olan nasihatlerini zevkle dinlemeye başlar. **Hacı Bayram-ı Velî**'nin teveccühleri altında, kısa zamanda bütün talebe arkadaşlarının önüne geçer, nefsini terbiye etmekte herkesten ileri bir seviyeye ulaşır.

Akşemseddîn'e icâzet verdiğinde, bâzıları; "Efendim! Sizde yıllarca okuyan talebelere hilâfet vermediğiniz hâlde, bu yeni gelen **Akşemseddîn**'i kısa zamanda hilâfet ile şereflendirdiniz?" derler. **Hacı Bayram-ı Velî** de: "Bu öyle bir kösedir ki, bizden her ne görüp duydu ise hemen inandı. Gördüklerinin ve işittiklerinin hikmetini de bizzat kendisi anladı. Fakat yanımda yıllardır çalışan talebeler, gördüklerinin ve duyduklarının hikmetini anlayamayıp bana sorarlar. Ona hilâfet vermemizin sebebi işte budur." diye cevap verir.

Zamanla kendisine intisâb edenlerin çoğalması bazılarını rahatsız eder ve vezirlerden biri padişaha durumu anlatır. Padişah, iki askerini **Hacı Bayram**'ı alıp saraya getirmeleri için gönderir. Bunu, daha önce kalp gözü ile gören **Hacı Bayram**, **Akşemseddin** ile yola çıkar. Askerlerle karşılaşan **Hacı Bayram**, aradıkları şahsın

kendisi olduğunu söyler. Askerler de bunun, kötülük yapabilecek bir insan olamayacağını anlamaları bir yana, **Hacı Bayram**'a hayran kalırlar. Onu götürmek istemezler; fakat **Hacı Bayram**'ın isteğiyle padişahın yanına giderler. Padişah da durumun farkına varır ve onları memnuniyetle kabul eder, saygı ve hürmette eksiklik etmezler. Kendisine verilen hediyeleri kabul etmeyen **Hacı Bayram**, sultandan müritlerinden vergi alınmamasını ister. Sultan da bunu kabul eder. Fakat zamanla bu haberi işiten kötü niyetli insanlar, gelip mürit olmak isterler. Bunun farkına varılır ve **Hacı Bayram** müritlerini zor bir sınavdan geçirir. İçinde, iki koyun bulunan çadırın içine müritlerini çağırır. **Hacı Bayram-ı Velî**; "Dervişlerim, müridlerim! Bana intisâb eden talebelerimi bugün burada kurban etmem emrolundu. Canını, malını bana feda eden, çadıra girsin." buyurdu. Bu arada iki müridi çadırdan içeri girer. Bir süre sonra çadırın kenarından kanlar akmaya başlar. Bunu gören kalabalık etrafa kaçar. **Hacı Bayram**, bu iki müridinin ismini sultana gönderir. Diğerleri de, vergi vermeye devam ederler.

Hacı Bayram-ı Velî, ömrünün sonuna kadar İslâmiyeti yaymak için uğraşır. Talebelerine ve sohbete gelen herkese, Allahü Teâlânın emirlerini bildirip, yasaklarından kaçınmanın şart olduğunu anlatır. Hayatı, hep verâ ve takvâ üzere, haramlardan şiddetle kaçıp, şüpheli korkusuyla mubâhların fazlasını terk etmekle geçer. Ciğerleri iflas eden **Hacı Bayram**, 1429 senesinde *Ankara*'da vefât eder.

Romanda, Osmanlı'nın kuruluş ve yükselme dönemlerine ait tarihi bilgi verilir. Bu, yaklaşık 1347 Orhan Gazi döneminden, 1420'li yıllara kadar, yani II. Murâd zamanını kapsar.

7.2.2. DİNÎ - TASAVVUFÎ TEMALAR

Hacı Bayram Velî'nin hayatının anlatıldığı romanda, *tasavvuf istilahları* ve *Bayramîlik* temaları öne çıkmaktadır.

7.2.2.1. TEVHÎD ve VAHDET-İ VÜCÛD

Hacı Bayram bir sohbet esnasında *tevhidin çeşitlerinden* söz etmiştir. Şöyle ki: "*Tevhid, üç kısımdır; birincisi, füller birliği; bu mâkâmda, gerek bizlerden gerek*

çevremizde görünen, örneğin bulut, dağ, hayvanlar birer sûrettir. İşte bu sûretlerden çıkan fiillerin yâni işlerin cümlesi Cenâb-ı Hakk'ın'dır. (...) İkincisi, **sıfatlar birliğidir**. Bu mâkâmda; hayat, ilim, irâde, kudret, işitme ve görme, söz söyleme sıfatları Allah'ındır. (...) Üçüncüsü, **zât birliğidir**. Buna göre, **Vücûd**, Hakk'ındır, başka bir şeyin müstakil vücûdu yoktur. (...)” (Hacı Bayram, s. 188) Burada, **tevhid**in üç merhalesinden söz edilmiştir.

Daha sonra, **tevhid**in üçüncü merhalesi olan **vahdet-i vücûd** üzerinde durulmuştur. “Kâinat ve içindeki her şey, bilmediğimiz, görmediğimiz kâinatlar ve içlerindeki her şey Allah'tandır, yanlış anlama Allah değildir, bunlar ancak O'nun tecellisidirler ve onun ruhu ile ayaktadırlar. O halde, tek kimlik onundur, başka kimlik yoktur, bütün varlıklar onun görünen yüzüdürler. (...) **vahdet-i vücûd** görüşüdür bu, bir müridin daha başlangıçta, bu görüşü kabul edip benimsemesi gerekir.” (Hacı Bayram, s. 209) Ayrıca bu durum, **mârifet** ile de ilişkilendirilerek anlatılmıştır. “Her şeyin varlığı, güzel Allah'a aittir. **Mârifet**, her nereye baksan O'nun yüzünü görmektir.” (Hacı Bayram, s. 122) Roman'da uzunca **vahdet-i vücûd** temaları işlenmiştir. Daha önce üzerinde çokça durduğumuzdan ve romandaki ifadeler vasıtasıyla da **vahdet-i vücûd** anlatıldığı için bu konu üzerinde durmuyoruz.

7.2.2.2. NEFSİN MERTEBELERİ

Daha önce **nefsin yedi mertebesi** olduğunu belirtmiştik. Hacı Bayram'da da bu mertebeler, **Hacı Bayram-ı Velî**'nin bir müridi ile konuşmasında söz konusu olmuştur. Şimdi bu ifâdeleri aktaralım: “Birinci kısım **nefsânî sevgidir**. Nefs tabakalarının en altındaki **emmâre nefstedir**. ‘Ben’, ‘Ben’ diyen sevgisidir. ‘Her şey benim olsun.’, ‘Hep bana.’ diyenin sevgisidir. Bu yüzden, onun ihtiyaçlarını karşılayıcı, onun arzularını gerçekleştireni sever. Karşı taraf artık vermemeye başladıktan sonra bu sevgi biter. İkinci kısım, ‘Sev beni, seveyim seni.’ diyenin sevgisidir. Yâni bir kişi başkasını seviyorsa, diğeri de onu sever. Bu şartlı sevgidir. **Emmâre nefis** ile **levvâme nefis** arasında bir yerdedir. Bu kişi, iki tarafa da kaçabilir. Üçüncü kısım, bu kısımda, insanın akli ve idraki gelişmiştir. Gönül şehrinde akıl tarafına ılık damlalar düşmekte, onu yıkamaktadır. İnsanlar arası gerçek sevgi budur. Bu insan, aşamasını yapmış, belli bir olgunluğa erişmiştir.

Gönül şehri genişlemiş **mülhime nefise** doğru epey bir yol katetmiştir. Dördüncü kısım, burada artık gönül, sevgili Allah’a yönelmiş, tevhidi, yâni birlik ve bütünlüğün mânâsını anlamaya başlamıştır. (...) O’nun yarattıklarına karşı olan Yüce Sevgisinin de farkına varır. Yaratılanı yaratandan için sevmeye başlar. **Nefsi mutmainnenin** sevgisi budur. **Nefsi râziyede** sevgi kadar Cenâb-ı Hakk’a yönelmiş, içindeki sevgi o kadar artmıştır ki, O’ndan gelecek belaya da, hayır ve şerre de aynı derecede râzıdır. (...) **Nefsi Marziyede** kişi, bu benzeme amacıyla o kadar ileri gitmiştir ki Yüce Allah da ondan râzı olur. **Kâmile nefiste** insan tam bir birlik ve bütünlük içindedir, aşk denizinde bir deniz değil, denizle bir olmuştur gayrı.” (Hacı Bayram, s. 339–340) şeklindeki ifadeler, **Hacı Bayram’ın nefsin mertebeleri** hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır.

7.2.2.3. LEDÜN İLMİ (İLM-İ LEDÜN)

Mutasavvıflar, “Biz ona (Hızır’a) **ilmi ledün** öğrettik”¹⁹⁶ âyetine dayanarak zâhir ilminden başka, bir de **ledün ilmi** olduğunu kabul etmişlerdir. “*Ve yavaş yavaş bilgilenip olgunlaştıkça, âyetlerin ardındaki, satır aralarındaki anlamları keşfedebilirsin. Yâni ledünni ilme erme yolunda olsun.*” (Hacı Bayram, s.29) ifadeleriyle, sezgi ve ilhama dayalı bilgi teorilerini ledün ilmi üzerine binâ edileceği belirtilmiştir.

Hızır’a melek vasıtasıyla gönderilen veya herkese tebliğ etmek üzere verilen dini bilgiler **Zahiri ilim** ve **şeriat ilmi**; Hz. Hızır’a doğrudan ve özel olarak verilen dini bilgiler ise **ledün ilmi**, **hakikat ilmi** veya bâtın ilmidir. Bu şekildeki bilgiye **mârifet** adı da verilir.¹⁹⁷

7.2.2.4. SÛFİ KELİMESİNİN MENŞEİ

Sûfi kelimesinin menşei hakkında farklı görüşlerin olduğunu daha önce belirtmiştik. (*Gezgin’de Dini- Tasavvufi Temalar / Sûfi Kelimesinin Menşei Teması*, s.) Burada, romanda geçtiği üzere kısaca değineceğiz.

¹⁹⁶ Kehf, 18 / 65.

¹⁹⁷ Türer, a.g.e., 53.

Romanda tasavvufun menşei “Kuzum, bu **Sofi** yahut **sûfi** kelimesi nereden çıkmış? **Sof**, Yunanca, ‘hikmet’ anlamına gelen ‘sofya’ dan alınmış, efendim bazılarının izah ettiği gibi, **sûfiler** yün giyer de, yüne **sof** derler de falan filan, doğru değildir.” (Hacı Bayram, s. 220) ifâdeleriyle anlatılmıştır. Burada **sûfi kelimesinin menşei** hakkındaki bir görüş tercih edilmiştir. Bu da **sûfi** kelimesinin Yunanca **hikmet** mânâsına gelen ‘sofos- sophia’ dan geldiği görüşüdür.¹⁹⁸

7.2.2.5. HALVET

Halvet, tarikat eğitiminde önemli bir unsurdur. Kendisine verilen üç dervişin eğitiminden sorumlu olan **Hacı Bayram**, **halvet** hakkındaki görüşlerini onlara şu şekilde anlatmıştır. “**Halvet** hücrelerini gördünüz. O, boş ve karanlık hücrelerde dört gün boyunca yalnız kalacaksınız. (...) **Halvetin** kaynağı, Peygamberimiz Efendimizin Hira mağarasına çekilip, Allah’la ilgili derin düşüncelere dalması ve Hazreti Musa’nın Tûr-i Sina’daki kırk gün kalışdır.” (Hacı Bayram, s.282) **Halvette** genellikle kırk gün kalınması Kur’ân’daki şu âyetten mülhemdir: “Musa ile otuz gece bana ibâdet etmesi içim sözleştik ve buna on gece daha ilave ettik. Böylece Rabbi’nin tayin ettiği vakit kırk geceye tamamlandı.”¹⁹⁹ Âyette de Allah, Hz. Musâ’ya kırk gün vakit vermiştir.²⁰⁰

7.2.2.6. SEYR Ü SÜLÛK

Seyr ü sülûk, tarikata giren bir sâlikin işin başında vuslat mâkâmına ulaşmasına, yâni tarikattaki gâyesini gerçekleştirmesine kadar yapmış olduğu kalbî ve mânevî yolculuk anlamındadır. Romanda geçtiği üzere **Hacı Bayram**, **seyr ü sülûk** hakkında şu görüşlerini beyân etmiştir.²⁰¹ “Hacı Bayram, ilk olarak **sülûk** konusunda konuştu: **Sülûk**, bir ahlak terbiyesidir, dedi. **Salike**, mürid de diyebilirsiniz. Güzel Allah’a kavuşturmaya hazırlar. Yâni, müridin karar almasıyla

¹⁹⁸ Türer, a.g.e., 30.

¹⁹⁹ A’râf, 7 / 142.

²⁰⁰ Tûsi, a.g.e., 516; Türer, a.g.e., 127; Kara, a.g.e., 106.

²⁰¹ Türer, a.g.e., 133.

başlayan ve onun düzenli bir şekilde çalışarak yürümesini sağlayan metottur.” (Bayram, s. 284) diyerek, tasavvufî yolculuğun amacı hakkında görüşlerini aktarmıştır.

7.2.2.7. SOHBET ve FAKR

İnsan sosyal bir varlıktır. Beşerin birbirleriyle olan münasebetleri son derece önemlidir. Kötü huylu insanlarla düşüp kalkan insanların kurtuluşa ereceklerine inanmak saflık olur. Kemâl sahipleri ile beraber olanların ahlakî olgunluğa ermesi mümkündür. Bu nedenle irşâd ve tebliğin en önemli kaynaklarından biri de Asr-ı saadetten bu yana devam edegelen sohbetlerdir.²⁰²

Mürşidlerin sohbetleri, gönüllere şifâ veren mânevî bir ilaçtır. **Sohbet**, insanları gayeye ulaştıran bir vâsıta olarak kabul edilmelidir. Bu tür sohbetler, müridi kötülüklerden uzaklaştırır, kişiyi şeytana yem olmaktan korur.²⁰³ “*Hacı Bayram ertesini gün, sohbet ve fakr konularında konuştu. Gençler dedi, sohbet, müridin, mürşidini anlayabilmesi, onun gönül yolunu ve fikirlerini benimsemesi açısından son derece önemlidir. Sohbet, mürşitle mürid arasında karşılıklı bir gönül bağlantısı vardır.*” (Hacı Bayram, s.285) diyerek sohbet âdâbı hakkında bilgi vermiştir. **Ebû Bekr Tamestânî** (v. 340 / 951) bu konuda şunları söylemiştir: “Allah ile sohbet ediniz. Eğer buna gücünüz yetmezse Allah ile sohbet edenlerle sohbet ediniz ki, bunların sohbetindeki bereket ve feyz Azîz ve Celîl olan Allah ile sohbet etme mertebesine vâsıl eylesin.”²⁰⁴

Fakr ise, dünyadan, topyekûn mâsivâdan hiçbir şeye gönülde yer vermeyerek, mâlik olunan şeyleri Hakk’ın rızasına sunmak ve O’nun yolunda harcamaktır. “**Fakr**, yoksulluk ve noksanlık anlamlarına gelir. Birincisi maddeten ve mânen yoksul halk kitlesinin **fakrıdır** ki bu, gönlün ve aklın çalışmaması ve malı olmamaktır. Yâni mânevi ve maddi **fakirliktir**. İkincisi, akılcı ve manen yüksek kişilerin **fakrıdır** ve bu kendi vücudundan fânî olmaktır. Yâni kendi varlığının ‘geçici’, ‘yok’ olduğunu bilmektir.” (Hacı Bayram, s. 285) Tasavvufta esas olan mânevi **fakirliktir**. Mânen fakir olan, beşerî sıfatlardan sıyrılıp, kendini bir şeye

²⁰² Eraydın, a.g.e., 131.

²⁰³ Eraydın, a.g.e., 134.

²⁰⁴ el- Kuşeyrî, a.g.e., 385.

mâlik görmeyen kimsedir. Bunlar, sayısız mal, mülk ve mansıba sahip olsalar bile, hiçbirine bel bağlamazlar. Yâni sahip oldukları mülkün vs.nin kulu olmayıp, onu kendilerine kul ederler.²⁰⁵ **Yahya b. Muaz**'a (ö. 258 / 871) *fakr* nedir diye sorulunca: “*Fakr*ın hakîkati, kulun Allah'tan başka bir şeyle müstağnî olmamasıdır. Allah'tan başkasına ve özellikle sebeplere itimat ve istinat etmemektir.” şeklinde cevap vermiştir.²⁰⁶

7.2.2.8. BAYRAMÎLİK

Hacı Bayram Veli'ye nisbet edilen *Bayramîlik*, her tarikatta olduğu gibi, bazı esaslar üzerine kurulmuştur. *Bayramiyye*'nin üç temel esası vardır. Bunlar: Cezbe, Mahabbet ve Sırr-ı İlâhî'dir.²⁰⁷ Bu bilgi romanda da anlatılmıştır. “*Bayramiliğin dayandığı üç temel esas vardır, bunlar: Cezbe, muhabbet yahut sevgi ve sırrı ilâhidir ki bilhassa sırrı ilâhi büyük önem taşır. Ve cezbe ile sevgi, sırrı ilâhiye yol açarlar. Şimdi mânâları: Cezbe, sözlük anlamı malum; bir şeyin bir şeye çekilmesidir. Tasavvufta ise Yüce Allah'ın kulunu, kendisine çekmesidir. (...) Sevgi ise sözlükte muhabbet, âşık olma, beğenme anlamlarına gelir. (...) Kulun sadece Allah'ı istemesi ve Büyük Allah'ın da, bu kuluna ilâhi hâller vermesine sevgi yahut muhabbet denir. İlâhî sır'a gelince, sözlük anlamında sır, bir şeyi gizlemek demektir. Tasavvufta ise sır, tarikat ve vahdet, yâni birlik, bütünlük sırlarını Yüce Allah'a ait gizlenmesi gerekenleri, yabancı olanlara açık etmemektir. Bayramilik'te ilâhi sırları elde etmek hedeftir.*” (Hacı Bayram, s. 301, 302) *Bayramiliğin* temel esasları romanda bu şekilde aktarılmıştır.

Bayramiyye Tarikatı'nda *cehrî zikir* benimsenmiştir. Muayyen gecelerde okunan evrâdı vardır. Bazen *hâfî (gizli) zikir* de yapılır. “*Zamanına ve yerine, gönlün arzusuna göre; bazen sesli yâni cehri, bazen de sessiz yâni hâfî zikir yaparız. Usulümüze göre, her iki zikir şeklinde de gözler yumulur, hâfî zikirde mümkün olduğu kadar nefes de tutulur. Zikir esnasında Güzel Allah'tan başka her şeyi*

²⁰⁵ Eraydın, *a.g.e.*, 182; Kara, *a.g.e.*, 81.

²⁰⁶ el- Kuşeyrî, *a.g.e.*, 360.

²⁰⁷ Kara, *a.g.e.*, 280.

*gönül*den çıkarmak gerekir.(...)” (Hacı Bayram, s. 302) Bu şekilde yapılan zikre, *gönle* varmak da denilir.²⁰⁸

Bayramiyye tâcları, altı terekeli beyaz keçedendir. **Tâc**ın tepesinde yine beyaz keçeden, birbiri içinden üç daire vardır. ‘Gül’ ismi verilen bu daireler, tevhidin üç derecesine işarettir. (*Tevhid-i Ef’âl, Tevhid-i Sıfât, Tevhid-i Zât*)²⁰⁹ “Somuncu Baba’dan hatırladığıma göre, on iki dilimli kırmızı tâcınız vardı, şimdi değişmiş, neden acaba? (...) Erdebili şeyhlere karşı bir hoşnutsuzluk doğdu. Bu yüzden **tâc**ımızı altı dilimli ak çuhaya çevirdik. (...) Birbiri üzerinde üç daire ise ki buna ‘gül’ denir, tevhidin üç derecesine işaret eder.” (Hacı Bayram, s. 303) ifadeleri ile **Bayramiye tâcları** hakkında bilgi verilmiştir.

7.2.2.9. AHÎLİK (FÜTÜVVET)

İlk devirlerden beri tasavvufla iç içe olan **fütüvvet**, “gençlik, yiğitlik, mertlik” gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise, bu konuda ilk defa müstakil bir eser yazan **Sülemî** (412/1021)’nin tarifine göre “Allah’ın emirlerine uymak, güzelce ibadet etmek, her türlü kötülüğü terk etmek, zâhirî ve bâtınî ahlâkın en güzeline sahip olmaktır. Bu anlamda **fütüvvet**, tasavvuf ahlâkından ibarettir. Başkalarının kusurlarını araştırmamak, insaflı elden bırakmamak, fakirlerden nefret etmemek, zenginlere yaranmamak, mal biriktirmemek, cömert ve şefkatli olmak gibi hedefleri vardır.”²¹⁰ “**Ahîlik**, Anadolu’da, esnaf ve zanaatkâr birliğine verilen isim. Şehir, köy ve kasabalarda esnaf ve zanaatkâr kuruluşlarına eleman yetiştiren, esnaf ve zanaatkârları düzenleyen, kontrol eden bir teşkilât” (Hacı Bayram, s. 151) Hicri II. asırdan sonra **fütüvvet teşkilâtı** kurulmuştur. **Fütüvvet teşkilâtı**, Türkler arasında **Ahîlik** adını almıştır.

Ahîlik teşkilâtı, zamanla iktisâdî ve sosyal hayata yön veren bir müessese hâline gelmiştir. Bu müessese, tasavvuf ve tarikatlarla süreli irtibat hâlinde olmuş,

²⁰⁸ Eraydın, a.g.e., 410.

²⁰⁹ Eraydın, a.g.e., 410.

²¹⁰ Kara, a.g.e., 261; Eraydın, a.g.e., 338, Türer, a.g.e. 156

böylece tasavvufun derûnî ideallerini sosyal ve iktisâdî hayata adapte eden canlı, dinamik ve itici bir güç olmuştur.²¹¹

Ahîlik, yapı itibariyle de tarîkatlara benzemektedir. Meslekteki merhaleler, her mesleğin bir piri oluşu, mesleğe girenlerin günlük hayatlarını tanzim eden fütüvvetnâmelerin mevcudiyeti vs., bu teşkilâta bir tarikat görünümü kazandırmaktadır. Teşkilât, kendi içerisinde bir hiyerarşiye sahiptir. Fakat yapı itibariyle bazı farklılık arz etmektedirler. Çünkü **ahîlik** ya da **fütüvvet** bir tarikat değil, bazı amaçlarla kurulan bir teşkilattır. “Çünkü *Ahi şeyhleri öbür şeyhlere benzemezler. Ahîliğin içinde kendi prensipleri vardır, Az çok politikaya karışırız, icabında muharebeye girer, icabında şehir idarecisi oluruz.*” (Hacı Bayram, s. 30) denilerek, Âhî şeyhleri ile diğer şeyhler arasındaki fark belirtilmiştir.

7.2.4. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR

7.2.4.1.ŞEYH AMİDÜDDİN AKSARÂYÎ ve ŞUCÂEDDİN KARAMÂNÎ

Hacı Bayram, o zamanki adıyla **Numân**, yaklaşık kırk yaşlarındayken medresenin hademesi **Numân**’ı çağırarak, kendisini bir şeyhin beklediğini söyler. Buna pek ihtimal vermeyen **Numân**, o mevkiye geldiğinde şeyh, **Numân**’ı yanına çağırarak, “*Fakir dedi adam. Şeyh Hamidüddin Hazretlerinin halifelerinden Şucaeddin Karamanî’yim.*” (Hacı Bayram, s. 190) demiştir. **Şucaeddin Karamanî**, kendi şeyhi olan **Hamidüddin Aksarayî**’nin kendisini çağırdığını söyler. Şimdi bu iki zâtı kısaca tanıyalım:

Şeyh Hamidüddin Hazretleri, (v. 815/1412) Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarında Anadolu’da yetişen âlim ve velilerden olup ‘**Somuncu Baba**’ olarak meşhur olmuştur. 1349’da Kayseri’de doğmuştur. **Hacı Bayram** (ö. 8331/143), Şeyh **Hamidüddin Aksarayî**’nin halifesidir.²¹²

²¹¹ Tüerer, *a.g.e.*, 157.

²¹² Öngören, *a.g.e.*, 21; Aşkar, *a.g.e.*, 187; Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, 27.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında, Anadolu'da yetişen velilerin büyüklerindendir. İsmi '**Hamid**'dir. Babası'nın vefatından sonra *Şam*'a giderek Hankâh-ı Bayezıdiyye'den ilim öğrenmiştir. **Bayezid Bistami**'den feyz almıştır. **Alaadin Erdebili**'nin huzuruna varıp ondan ders alır ve ona hizmet eder. Birçok yer gezen **Aksarayî**, *Bursa*'da bir fırın kurar ve somun satmaya başlamıştır. Bursa'dan sonra *Aksaray*'a gider ve ömrünün sonuna kadar orada Allah'ın emirlerin yaymaya çalışır. **Hacı Bayram Veli** ile hacca gitmişlerdir.

Hamid Aksarayî, 1412'de geride iki erkek çocuk bırakarak vefât etmiştir. Türbesi Aksaray Kabristanının ortalarında'dır.²¹³

Şucaeddin Karamanî ise doğum ve vefat tarihi bilinmemekle birlikte II. Murad zamanında yaşamıştır. *Edirne*'de vefat etmiştir. Somuncu Baba'dan feyz almıştır. Aslen Aksaraylı olup, Karamanî nisbesiyle meşhur olmuştur.

Zamanın büyük velisi **Şeyh Hamid-i Aksarayî**'nin sohbetlerinde bulunup, ondan feyz almıştır. Yüksek derecelere kavuştuktan sonra, *Edirne*'de talebe yetiştirmiştir. Rivayete göre, kendi mezarının duvarını kendisi yapmış, her kerpici, yerine üç ihlâs okuyarak koymuştur.²¹⁴

7.2.4.2. ŞEYH BEDREDDİN

Hayatı hakkında bilinenler, büyük oranda torunu **Hafız Halil**'in yazdığı *Menâkıbnâme*'ye dayanır. Günümüzde Yunanistan topraklarında bulunan *Simavna Kasabası*'nda doğmuştur. Doğum tarihi hakkında çeşitli tarihler verilmiştir. (1358–59/1365) III. Alaaddin Keykubat'ın veziridir. Eğitimine *Edirne*'de başlar. Çeşitli ülkelere gider ve eğitim görür. Tasavvufi kişiliği de bilinmektedir.²¹⁵

Yaklaşık 61 yıllık hayatında **Şeyh Bedreddin**'nin yaptıklarının çok azı bilinir. **Şeyh Bedreddin**'in yetişmesinde özellikle çağın şeyhlerinden **Muhammed b. Mahmud Ekmelüddin**'in etkisi vardır. *Mısır*'da ders görmüş ve ileri seviyelere ulaşmıştır. Şer'i ilimlerin yanı sıra tasavvufi ilimlere de yatkınlığı vardır. Nitekim

²¹³ Evliyâlar Ansikloedisi, "Şeyh Hamidüddin Aksarayî" Türkiye Gazetesi Yayınları, İstanbul, 1993, XI/ 3–14.

²¹⁴ Evliyâlar Ansiklopedisi, XI/ 357.

²¹⁵ Kara, *a.g.e.*, 77.

bunun için *Tebriz*’e gider. **Mısır**’da **Şeyh Hüseyin Ahlatî’nin** yanında çile çıkardığı söylenmektedir. **Şeyh Hüseyin Ahlatî’nin** yerine geçen **Bedrettin**, şeyh derecesine yükselmiştir.

Edirne’ye gitmiş ve **Musa Çelebi’nin** kazaskeri olmuş, Ankara Savaşı (1402)’ndan sonra çıkan karışıklıklardan sonra *İznik*’e sürülmüştü. Yaklaşık 1410–1413 yılları arasında kadılık yaptığı ileri sürülmüştür.

Tasavvuf konularını en iyi işlediği eseri *Vâridât*’tır. Bununla birlikte **İbn-i Arabî’nin** *Fûsusu’l-Hikem*’i üzerine yorumların yer aldığı, *Meserretü’l-Kulûb* adında bir eser yazmıştır. Diğer eserleri de fıkıh alanında *Câmiü’l-Fusuleyn*, *Letâifü’l-İşârât*, *Teshil*, tefsir alanında *Nuru’l-Kulûb*’tur²¹⁶

Şeyh Bedrettin’in biraz da konumuzu ilgilendiren tarafı, onu tasavvufi düşünceyi ve yaşamı ilgilendiren kısmıdır. “*Fetret devrinde 1411’den 1423’e kadar Osmanlı’ya hükmetmiş bulunan Musa Çelebi’nin kazaskeri Şeyh Bedrettin, bilhassa fıkıhta ileri gitmiş bir din âlimiydi. Kısa zamanda çevresinde işsizler, çapulcular, ayak takımı toplandı. Çünkü Şeyh Bedrettin daha ziyâde siyasi sohbetler yapıyordu.*” (Hacı Bayram, s. 305) Zâhir ilimlerde ileri gitmiş olmasına rağmen, sürekli siyasî açıklamalarda bulunan **Bedrettin**, görüşleri sayesinde Müslüman olmayanlarla bâtinî çevrelerden yandaş toplamaya başlar ve ehli sünnet itikadına sahip olan Osmanlı Devleti’ni ortadan kaldırmak istemektedir. .

7.2.4.3. EŞREFOĞLU RÛMÎ (v. *İznik*, 874 / 1469 – 70)

754/1353 tarihinde *İznik*’te dünyaya gelmiştir. *Suriye*’de *Hama*’da **Hüseyin Hamevî**’ye intisab etmiş ve şeyhinin kendisini Rûmî diye çağırmasından sonra bu isimle anılmaya başlanılmıştır.

Emir Sultan’a intisâb etmiş, o da **Eşrefoğlu**’nu **Hacı Bayram Velî**’ye göndermiştir. İlk mürşidi **Hacı Bayram-i Velî**’dir. Halifesi **Abdurrahi-i Tirsî** olup, mürşidi gibi şairdir.²¹⁷ **Şeyh Hüseyin Hamevî**’ye intisâb etmiş, Kadirî şeyhi olarak

²¹⁶ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Şeyh Bedrettin ve Vâridât*, Der Yayınları, İstanbul, 1987, 143-156.

²¹⁷ Kara, *a.g.e.*, 28.

Anadolu'ya dönmüş, Kadirî tarikatının Osmanlı topraklarındaki ilk şeyhi olmuştur.²¹⁸

Emir Sultan'ın davetiyle **Hacı Bektaş Veli**'ye intisâb eden **Rûmî**, şu sözleri sarfetmiştir: “*Sultanım, dedi. Eşrefoğlu Abdullah Muhammed'tir. Ancak söylemesi ayıp bu fakir şiir de yazar. Mahlas olarak sadece Eşrefoğlu kullanırım.*” (Hacı Bayram, s. 321) Daha sonra, on bir sene **Hacı Bektaş Veli**'nin yanında kalır. Kızı Hayrunnisâ ile evlenir, **Hacı Bektaş Veli**'nin damadı olur. Kadiriye tarikatını Anadolu'da yaymıştır.²¹⁹

İznik'te 855/141 yılında yazılan *Müzekki'n-Nufûs* (nefislerini temizleyen), *Envâru'l-Âşıkîn*, *Muhammediye Mârifetnâme* adlı eserleri vardır. Mensur olmakla beraber, eserlerini şiirle süslemiştir. Eserlerinde nefsin mertebeleri, gönül terbiyesi, tasavvufî ahlâk ve bazı tasavvufî terimleri açıklamıştır.²²⁰

7.2.4.4. AKŞEMSEDDİN (v. Göynük, 863/1458)

Doğum yeri *Şam* ya da Osmancık olduğu ihtiyatlı olan **Akşemseddin**, Osmancık ve Amasya'da tahsil görür. Tasavvuf mesleğine girerek **Hacı Bayram Veli** ve Zeynuddin Hâfi'den feyz alır. Önceleri **Zeyneddin Hâfi**'ye mürid olup, Halep'e gitmişse de bir ay sonra Ankara'ya **Hacı Bayram-ı Veli**'ye intisâb etmiştir. Göynük'e yerleşerek hayatının sonuna kadar burada irşâd ile meşgul olur. **Akşemseddin**, “*Yâ köse, dedi. Sen ne biçim riyâzet eylersin. Böyle giderse sonunda nur olursun.(...) Bundan sonra senin ismin Akşemseddin olsun. Böylece Muhammed artık, Akşemseddin olarak çağırıldı.*” (Hacı Bayram, s. 319).

Devrin meşhur tabiplerinden biri olan Akşemseddin'in, en meşhur müridi Kayseri'de dergâh kuran **İbrahim Tennûrî**'dir. (v. Kayseri, 887/1482)²²¹

Hacı Bayram Veli'nin yanında yetişen en meşhur dervişlerden biri olan **Akşemseddin**'nin *Makâmât-ı Evliyâ* isimli eseri de tasavvufî dünyanın terimlerine

²¹⁸ Kara, a.g.e., 355.

²¹⁹ Hür Mahmut Yücer, *19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, 341–366; Aşkar, a.g.e., 218.

²²⁰ Kara, a.e., 149.

²²¹ Kara, a.g.e., 28.

tahsis edilmiştir. Yetiştirdiği şahsiyetlerle Osmanlı döneminin önemli şahsiyetlerinden olmuştur.²²²

Hacı Bayram'dan sonra Bayramîlik iki ana kola ayrılmıştır. Şemsiye-i Bayramiyye ve Melâmiyye-i Bayramiyye. Bayramiyye'nin Şemsiyye kolu Akşemseddin tarafından kurulmuştur.²²³

7.2.4.5. EMİR SİKKİNÎ (BIÇAKÇI ÖMER DEDE) (v.880/1475)

Hayatı hakkında bilgiler oldukça sınırlıdır. Kendisinden bahseden kaynaklar adı ve nereli olduğu konusunda çelişkili ifadeler vermektedir. Halk arasında Bıçakçı Ömer olarak tanınmıştır. “*Bıçakçı Ömer derler. Seyyid derler. Emir Sikkini derler efendim, asıl ismim Ömer'dir.*” (Hacı Bayram, s. 299)

İlk tasavvuf eğitimini **Somuncu Baba**'dan aldığı ileri sürülmektedir. Şeyhinin ölümünden sonra halifesi **Hacı Bayram Veli**'ye intisap etmiştir. Mezarı *Göynük*'tedir.²²⁴

Hacı Bayram Veli'nin ölümünden sonra **Hacı Bayram** halifelerinden Bursalı **Bıçakçı Seyyid Ömer (Emir Sikkînî)** de *Göynük*'e gelir ve Bayramiyye'nin Melâmiyye kolunun kurar.²²⁵

7.2.4.6. ŞEYHULİSLÂM MOLLA FENÂRÎ (v. 834/1431)

Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhulislâmıdır. Asıl adı **Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır**. 1350 (h. 751)'de *Fener Köyü*'nde doğmuştur. Birçok âlim ve şeyhten ders almıştır. *Mısır*'da ders görmüştür. Özellikle **Seyyid Şerif Cürcânî**'den ders almıştır. Tasavvuf'ta önemli mâkâmlara ulaşmıştır. **Fenârî, Somuncu Baba**'dan (**Hamid Aksarâyî**) feyz almıştır. 1424 (h. 828) yılında II. Murad onu ilk şeyhulislâm olarak tayin eder. Zeyniye tarikatı mensubudur. (Şeyh Zeyneddîn-i Hafî) Kıymetli eserleri vardır. 833/ 1430 yılında ikinci hac yolculuğunda *Kahire* dönüşü *Bursa*'da vefat etmiştir.

²²² Kara, *a.g.e.*, 147.

²²³ Öngören *a.g.e.*, 155.

²²⁴ Haşim Şahin, “Ömer Dede Sikkini”, *DİA*, XXXIV, 55–56

²²⁵ Öngören, 167; Aşkar, *a.g.e.*, 187.

Molla Fenârî, Osmanlı Devleti'nde tasavvufa ilgi duyan ilmiye mensuplarının önde gelenlerindendir. Tasavvuf kültürüne olan ilgisi eserlerinde açıkça gözükmektedir. Şu sözleri bunu desteklemektedir: “*Cemaatin ön safında bulunan Şeyhulislâm Molla Fenâri ise çok heyecanlanarak yanındakilere şöyle dedi: Evvelki mânâ, bizim bildiğimiz, ikinci mânâ kimimizin bildiği, üçüncü mânâ ise hiçbirimizin bilmediğidir!*” (Hacı Bayram, s. 227) Tasavvufî düşüncelerinin şekillenmesinde **İbn-i Arabî'nin** tesiri açıkça görünmektedir.²²⁶

7.2.4.6. ŞEYHULİSLÂM MOLLA FENÂRÎ (ö. 834/1431)

Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhulislâmıdır. Asıl adı **Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır**. 1350 (h. 751)'de *Fener Köyü*'nde doğmuştur. Birçok âlim ve şeyhten ders almıştır. *Mısır*'da ders görmüştür. Özellikle **Seyyid Şerif Cürcânî**'den ders almıştır. Tasavvuf'ta önemli mâkâmlara ulaşmıştır. **Fenâri, Somuncu Baba**'dan (**Hamid Aksarâyî**) feyz almıştır. 1424 (h. 828) yılında II. Murad onu ilk şeyhulislâm olarak tayin eder. Zeyniye tarikatı mensubudur. (Şeyh Zeyneddîn-i Hafî) Kıymetli eserleri vardır. 833/ 1430 yılında ikinci hac yolculuğunda *Kahire* dönüşü *Bursa*'da vefat etmiştir.

Molla Fenârî, Osmanlı Devleti'nde tasavvufa ilgi duyan ilmiye mensuplarının önde gelenlerindendir. Tasavvuf kültürüne olan ilgisi eserlerinde açıkça gözükmektedir. Şu sözleri bunu desteklemektedir: “*Cemaatin ön safında bulunan Şeyhulislâm Molla Fenâri ise çok heyecanlanarak yanındakilere şöyle dedi: Evvelki mânâ, bizim bildiğimiz, ikinci mânâ kimimizin bildiği, üçüncü mânâ ise hiçbirimizin bilmediğidir!*”

²²⁶ Tahsin Görgün, “Molla Fenâri” *DİA*, XXX/ 245–248; Evliyalar Ansiklopedisi, “Molla Fenâri”, Türkiye Gazetesi Yayınları, VIII/ 278–285.

7.3.BİR BEN VARDIR BENDE BENDEN İÇERİ'DE DİN ve TASAVVUF

Emine Işınsu'nun *Bir Ben Vardır Benden İçeri* romanı **Yûnus Emre**'nin hayatını anlatmıştır. Çalışmamızda Elips Yayınlarından 2007'de çıkan 2. baskısı kullanılmıştır.

Roman, genel olarak dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “*Bir Garip Yûnus, Vardı...*”da **Yûnus**'un hayat hikâyesi anlatılmıştır. İkinci bölüm “*Garip Yûnus, Derviş Yûnus Oldu!*”da **Yûnus**'un derviş oluş süreci anlatılmıştır. Üçüncü bölüm olan “*Derviş Yûnus, Âşık Yûnus Oldu*” bölümünde de Moğol istilası zamanında **Yûnus**'un gezdiği yerleri, bu sırada geçirdiği tasavvufi iç yolculuğu anlatılmıştır. Son olarak dördüncü bölümde **Yûnus**'un *didar yolunda olması* ve nihayetinde vuslata erişmesi anlatılmıştır.

7.3.1. ÖZET

Yûnus, küçüklüğünde babaannesinin anlattığı ölüme dair hikâyelerden dolayı, ölümden, kabirlerden her zaman korkar. Uyuduğunda yine bir kâbusla uyanır, bundan babaannesini sorumlu tutardı. **Yûnus**'un hep içinden şiir yazmak geçer. **Yûnus**'un bulunduğu köyde iki tane hoca vardı. Bir tanesi çok sevdiği Sevgi Hoca lakaplı Arif Hoca, diğeri de Yobaz Hoca olarak bilinen **Kasım** Hoca'ydı. **Yûnus**, Arif Hoca'nın yanına gidip ondan güzel nasihatler alırdı. Günler geçti **Yûnus**, on sekizinde Zehra ile evlenir; fakat içinde Nurefşan'ın aşkı bir türlü çıkmak bilmez. Nereye baksa onu görmektedir. Nur... Nur... der başka bir şey demez. Bir ara Konya'ya gitmeye yeltenir; ama mezarlıkta uyuyakalmıştır. Tekrar eve döner. O, Arif Hoca'sı öldükten sonra artık mezarlıklardan korkmaz.

Marangozluğu öğrenen ve köyün marangozu olan **Yûnus**'un içinden Nur'un aşkı bir türlü bitmek bilme bir yana; başta karısı Zehra olmak üzere başkalarının bunu anlayacağından korktuğu için çok tedirgindir. İçini okuma hevesi saran **Yûnus**, Konya'ya gider. **Mevlâna**'yı uzaktan gören **Yûnus**, hoca aramaya koyulur. Zembilli Sıtkı Hoca'yı bulur, ona gider. Oğlu marangoz olan Sıtkı Hoca, **Yûnus**'taki kabiliyeti görür ve ders vermeyi kabul eder. Bu arada zaten az çok marangozluğu

bilen **Yûnus**'u oğlunun yanına verir, böylece **Yûnus**'un geçimini de sağlamış olur. Sıtkı Hoca ile derslerinde çok başarılı olan **Yûnus**, Sıtkı Hoca ile bazen Allah aşkı ve **Mevlânâ** üzerine de konuşmaktadırlar. Ve sonraları **Yûnus**, tekrar evine döner. Duyduğu bir haber canını çok acıtmıştır. Nurefşan ölmüştür. Bunu öğrenince tekrar uzaklara gitme isteği kendisinde peyda olur.

O yıl kuraklık hüküm sürmektedir. Ekmek yapacak buğday bile tükenmiştir. Sürekli **Taptuk Emre** adında mübarek bir zâtın yanına giden Aziz, Sulucakarahöyük'te **Hacı Bektaş Veli** adından mübarek bir şeyh olduğunu, ihtiyaç sahiplerine buğday verdiğini duyurur. Bunun için **Yûnus**, Sulucakarahöyük'e doğru yola çıkar. **Hacı Bektaş**'ın huzuruna vardığında meramını anlatır. **Yûnus**, şiir söylediğini anlatmaktan çekinmişti ki, **Hacı Bektaş**, "Şiir söyleyen bir **Yûnus Emre** işitmiştim, yoksa o sen misin?" der. **Hacı Bektaş**, **Yûnus**'a isterse kendisine buğday yerine nefes vereceğini söyler. **Yûnus** da köy halkı adına geldiğini, köyde kuraklığın olduğunu ve buğdaya ihtiyaçlarının olduğunu söyleyerek buğdaylarını alır ve oradan ayrılır. Yolda büyük bir hata yaptığını anlayan **Yûnus**, geri döner, saatlerce tekkede **Hacı Bektaş** ile görüşmek için bekler. Saatler sonra haber gelir. **Hacı Bektaş**, **Yûnus**'un **Tapduk Emre**'ye gitmesini istemiştir. **Yûnus**, **Tapduk**'un dergahına gider. Orada Bodur Musa ile tanışır ve beraber **Tapduk Emre**'nin huzuruna giderler. **Tapduk Emre**, **Yûnus**'u dinledikten sonra, köyüne gitmesini ve kendisine haber verileceği söylenmiştir. Buğdaylarla köyüne doğru yol alır. Aklında yine Nur vardır. **Yûnus**, yol boyunca nefis, akıl üzerine düşünür ve bu düşüncelerle uzun uzun cebelleşir.

Köye dönüp buğdayları bırakan **Yûnus**, dergâhtan haber beklediği sıralarda oğlu Ahmet Gökçek'ten sonra Elif Aygülü adında bir kızı oldu. **Yûnus**, kendi iç hesaplaşmasından kurtulamadığı gibi Nur da bir türlü aklından çıkmıyordu. Nereye baksa Nur. Nur, onu ilâhî aşka götürüyordu.

Yûnus Emre, Bodur Musa ile beraber **Tapduk Emre**'nin karşısına çıkarlar. **Tapduk Emre**, **Yûnus**'u karşısına alarak onunla konuşur, bazı hakikatlere karşı **Yûnus**'u bilgilendirir. **Yûnus**, şeyhi ile o kadar bütünleşmiştir ki nereye baksa onun nurunu görüyordu. Artık **Yûnus**, nefisini kötü huylardan arındırmanın peşindeydi.

Daha sonra **Yûnus**, halvete girer. Artık **Yûnus**, nefsin mertebelerini geçerek derviş olmayı geçip, gerçek bir halk âşığı olur.

Tapduk Emre, **Yûnus**'a verdiği sözü unutmamış, evini dergâhın olduğu yere getirmesini istemiştir. **Yûnus** da evini, dergâhın bulunduğu yere getirir. Geçimini marangozlukla sağlamaya çalışıyordu. Bu arada annesi ve hanımı Zehra da kilim dokuyarak maddi destek olmuşlardır.

Günlerden bir gün, **Tapduk Emre**'nin de müsaadesini alarak Bodur Musa ve **Yûnus** Konya'ya giderler. Daha önce geldiği Konya'da ders aldığı Sıtkı Hoca'nın vefat ettiği haberini alır. Konya'yı gezip tanıdıktan sonra Mevlânâ'nın sohbetlerine katılırlar, ondan feyz alırlar. Bir müddet burada kaldıktan sonra tekrar dergâha dönerler.

Dergâha döndüğünde **Yûnus**, şeyhinin şaşırtıcı teklifi ile karşılaşır. **Tapduk Emre**, **Yûnus**'un dışarı çıkıp, gezip dolaşmasını ister ve ona iki yıl izin verir. **Yûnus**, yollara düşer. Bazen bulduğu kervanlarla, bazen tek başına yol kat eder. Gittiği yerlerde halkı aydınlatmakta aynı zamanda şeyhi **Tapduk Emre**'nin ismini ve görüşlerini yaymaktadır. Nihâyet Şam'a ulaşmıştır. Şam'da değişik görüşteki insanlara tasavvufi bazı konuları anlatmış, farklı görüşte insanlarla karşılaşmıştır. Şam'a da şeyhinin adını duyurduğunun mutluluğu ile oradan ayrılır ve geldiği yoldan geri dönmeye başlar. Yolda, soğuktan yarı donmuş bir şekilde bulunur. **Yûnus**, gözlerini açtığı anda gürül gürül yanan odunları görür. Şam'a giderken, bir köyde imam olarak yetiştirdiği Hüseyin, onu görünce dayanamayıp göğsüne atlar ve ağlar. **Yûnus**, kendine gelir ve eriyen karlar altında tekrar yollara düşer. Gönünde, Söğüt taraflarında Osman Gazi'yi ziyaret etmek vardı ama, zaten gecikmiştir. Bütün gün yürüyerek dergâha varır. Gözleri iyice görmez olmuş şeyhinin yanına varmıştır. Belli bir süre şeyhi ile yalnız kaldılar sonra Bodur Musa'yı görür ve ona içtenlikle sarılır.

Nihayetinde sesler kesilir. Odasında bir gariplik vardır. Hücrenin içi ışık dolar. **Yûnus**: "Nur bu." der. Işıktan gözlerini açamaz artık. İşte o an, göz kapaklarının ardından ne gördü bilinmez, yere düşer ve secdeye kapanır.

7.3.2. DİNÎ - TASAVVUFÎ TEMALAR

Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri romanının genel teması **Yûnus Emre**'nin hayatı, tekke yaşantısı ve yaşadığı mânevi tecrübelerdir. Dolayısıyla bu romanda, **nefsin mertebeleri** ve **mürîd- mürşid ilişkisindeki** temel kavramlar işlenmiştir. Dinî-tasavvufî temalara geçmeden önce **Yûnus Emre**'nin hayatına bakmamızda fayda görmekteyiz:

Tarihî hayat ve şahsiyeti hakkında pek az şey bildiğimiz **Yûnus Emre**'nin doğum ve vefât tarihi tam olarak bilinmemektedir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmaya ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde küçük-büyük Türk Beylikleri'nin kurulmaya başladığı 13.yy ortalarından Osmanlı Beyliği'nin filizlenmeye başladığı 14. yy'nin ilk çeyreğinde Orta Anadolu havzasında doğup yaşamış bir Türkmen kocası, şair bir erendir. Yûnus'un yaşadığı yıllar, Anadolu Türklüğünün Moğol akın ve yağmalarıyla, iç kavga ve çekişmelerle, siyasî otorite zayıflığıyla, dahası kıtlık ve kuraklıklarla perişan olduğu yıllardır. 13. yy'ın ikinci yarısı, sadece siyasî çekişmelerin değil, çeşitli gayr-ı sünni mezhep ve inançların, batınî ve Mutezilî görüşlerin de yoğun bir şekilde yayılmaya başladığı bir zamandır. İşte böyle bir ortamda, **Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî**, **Hacı Bektâş-ı Velî**, **Ahî Evrân-ı Velî**, **Ahmed Fâkih** gibi ilim ve irfan kutuplarıyla birlikte **Yûnus Emre**, Allah sevgisini, aşk ve güzel ahlakla ilgili düşüncelerini, her türlü batıl inanca karşı gerçek İslâm tasavvufunu işleyerek Türk-İslâm birliğinin oluşmasında önemli vazifeler ifa etmiştir.

Doğduğu yer konusundaki tartışmalar, Eskişehir'in Sarıköy'ü ile Karaman arasında yoğunlaşmaktadır. Menâkıbnâmelerle şiirlerinden çıkarılan bilgilere göre Babalılardan **Taptuk Emre**'nin dervişidir. **Hacı Bektâş-ı Velî** ile ilgisi **Vilayetnâme**'den kaynaklanmaktadır. Yine şiirlerinden tasavvuf yolunu seçtiği, iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Anadolu kentlerini dolaştığı, Azerbaycan ve Şam'a gittiği, **Mevlânâ**'yla görüştüğü, giderek şeyh olduğu da bu bilgiler arasındadır.

7.3.2.1.VAHDET-İ VÜCÛD

Herhangi bir tarikat kurmayan **Yûnus Emre**, şekle değil mânâya değer veren, *Vahdet-i Vücûd* ve *ilâhi aşk* odaklı bir yol çizmiştir.

Romanda, ilk olarak âlemin yaratılışı konusunda bilgi verilmiştir. “*Cenâb-ı Hakk, henüz belirişlerin ortaya çıkmadığı bir zuhursuzluk âleminde gizli bir hazine idi, bilinmek istedi ve belirdi. Ve bütün yaratılanlar ortaya çıktı.*” (B.B.V.B.B.İ.,s.162) **Kenz-i Mahfî** denilen *âlemin yaratılışı* konusu, tasavvuf felsefesinde önemli yer kaplamaktadır. Romanda geçen ifâdeler, tasavvuf erbâbınca kudsî hadis olarak bilinen meşhûr bir hadise dayanır. “Ben gizli bir hazineydim. Bilinmek istedim; mahlûkâtı yarattım ki bilineyim.” Bu hadise istinâden, varlıklar âleminin yaratılışını da Allah’ın başkası tarafından bilinmek istemesinin bir neticesi olarak izâh etmişlerdir.²²⁷ Cenâb-ı Hakk’ın bu âlemi yaratmaktan maksadı bilinmeyi istemesidir. Ortaya çıkan şeylerin belirişine sebepse, **Âdem** (İnsan)’i dilemektir. Varlığa ilâhi sıfatlar, sırrına ise **Âdem** denir. **Âdem**-insan, mevcudâtın bir özetidir. Daha sonra **elest bezmi** denilen ruhların yaratıldıktan sonra Allah’a verdikleri sözden bahsedilmektedir. “*Tâ o zaman bezm-i ezelde yanıbaşımda mı duruyordun Nurum? Yooo, yooo! Nereye dönsem seni görüyor olmalıydım! Tâ ki O, soruncaya... “Rabbimiz değil miyim?” deyinceye .. Öyle mi nurum? Fakat biliyorum cevap verip: ‘kâlubelâ dediğimizde yan yanaydık!’*” (B.B.V.B.B.İ., s. 74) İnsanlar dünyaya geldiklerinde, dünya hengâmesine düşer ve **elest bezminde** Allah’a verdikleri sözü unutup, gönüllerine Allah sevgisi dışında bir takım nesnelerin sevgisini yerleştirmiş, böylelikle gizli ya da açık bir şirke düşmüşlerdir. Tasavvufun gâyesi de insanlara, verdikleri bu sözü hatırlatmaktır.²²⁸

Roman, ismi ile **vahdeti** çağrıştırmaktadır. “*Yûnus: “Bir Ben Vardır, Benden İçeri...” diyordu.*” (B.B.V.B.B.İ., s. 244) **Yûnus**’un bu sözleri kendi içinde başka bir için bulunmasına, yâni varlığın özünde yer alan ilâhi tecellilere işâret etmektedir. Daha sonra **Yûnus**, **vücûdun** tekliğinden söz etmiştir. “*Mesela Vücut’un tekliğini biliriz de zaman zaman ikililiğe düştüğümüz olur, şu gönül ve akıl meselesinde de öyle. Sonra yaradandan gelen öz ruhumuzla bildik ruhumuzu tekleştiremeyiz daha. Bilirim sen*

²²⁷ Türer, a.g.e., 58.

²²⁸ Türer, a.g.e., 28.

de, ben de var gücümüzle o Öz'e benzemeye, tekleşmeye çalışırız ama... Ama.. Nefsini tam yok ettiğim zaman" (B.B.V.B.B.İ., s. 228) Görüldüğü gibi öze ulaşma çabası vardır. Dolayısıyla bunun yolu **nefsi terbiye etmekten** geçer. Zâtı ve şahsıyla tanıyamadığımız Allah'ı, tecellileriyle ve sıfatları ile tanırız. Allah'ın zatı sıfatlarla, sıfatlar da varlıklar, hareketler ve olaylarla perdelidir. Varlık perdesini aralayan bir kişi hareketleri, hareketler perdesini geçen sıfatların sırlarını, sıfatlar perdesini aralayan da zatın nurunu görür ve orada erir.

Tasavvufun önemli konularından olan ve **tasavvuf felsefesi** olarak takdim edilen **vahdet-i vücûd** ile yine tasavvufta dile getirilmiş olan **vahdet-i şuhûd** arasında bazı farklılıklar mevcuttur. *"Hiç olmazsa vahdet-i şuhutçular, bu sözleri ancak vecd hâlinde arada sırada söylerler ve sonra akılları başlarına gelince tevbe ederler. Bu vahdet-i vücûdçular da ise işte böyleydi, ne Allah'tan ne kuldan utanırlar."* (B.B.V.B.B.İ., s. 334) Bu durum kısaca şöyle izâh edebilir. **Vahdet-i Vücûd** nazariyesinde âlemdeki varlıklara **vücûd** izâfe edilemeyeceği, onların birer gölge varlıklar olduğunu, yegâne hakiki vücûdun Hakk'ın vücûdu olduğunu, mükevvenâtın Hakk'tan ayrı müstakil **vücûd**ları bulunmadığını, yâni **vücûd** planında Allah- âlem ayırımının yapılamayacağını ve âlemin Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibâret olduğu anlayışı vardır. **Vahdet-i Şuhûd** ise buna benzemekle beraber esasta bazı farklılıklar göstermektedir. Buna göre yaratıcının bu âlemde sözü edilen şekilde hiçbir münasebeti yoktur. O'nun her şeyi ihâtası ve yakınlığı, zâtıyla değil, ilmiyledir. O, hiçbir şeyle birleşik değildir. O, O'dur, âlem de âlemdir. O, niceliksizdir. Allah ve kainat arasında bir aynileşme yoktur.²²⁹

7.3.2.2. NEFSİN MERTEBELERİ

Daha önce bu konuya değindiğimiz için burada tekrara kaçmadan kısa izâhlarda bulunacağız.

Yûnus'un macerasının anlatıldığı romanda en dikkat çekici unsur **nefsin mertebelerini** yaşayarak ve bunun farkında olarak yola çıkmasıdır. Romanın başlarında **fenâfillâh**'a ulaşabilmek için bu mertebelerin aşılması gerektiği

²²⁹ Türer, *a.g.e.*, 263-270.

vurgulanmıştır. “*Bilir misin anacığım, âşıklar dilinde miskin, Allah’ta yok olmuş olan yâni ‘Fenâfillah’ mertebesine ulaşmış olan demektir.*” (B.B.V.B.B.İ., s. 103) **Fenâ**, yok olmak, zevâle ermek anlamına gelir. Tasavvuf ıstılahında, sûfîler, farklı tanımlamalarda bulunmuşlardır. İnsanda beşeri hasletlerin ve nefsânî arzuların değil, ilâhî irâdenin hâkim olması anlamına gelmektedir. Yâni bir bakıma, eşyadan fânî olmak, Hâk Teâlâ’da dirilmek, her şeyde onun tecellilerini görmektir. Bu mertebeye erişen kişi, bütün varlığını adayarak, kendisinin ve dünyanın O’nun varlığı karşısında bir hiç olduğu şuuruna varır.²³⁰ “*Yaradanın isimlerinden yola çıkan, bilgisini hazmetmiş bilgin kişilere, isimlerin özü olan Allah’tan bilgiler ulaşır. Benliğini yok eden, fenâfillâh, Allah’ta yok olma mertebesindeki insan, cümle sorulardan ve dünya meselelerinden ve kirlerden arınmış nefsi ile isimlerin özü ve Ahâd olan Gerçek Varlık’a secde eder.* (B.B.V.B.B.İ., s. 161) Nefsini kötü hasletlerinden arındıran ve böylelikle nefsin üst mertebelerine ulaşmış kişi (**sâlik**), **fenâfillâh**’a kavuşur ve “*Ve nurun birbirine geçen, bilinmedik parlak renkleri arasında, tam karşısında kendisini gördü. Yûnus boylu boyunca. Mansur’un ‘Ene’l- Hak’ sedası yüreğini parçalayıp, diline kadar geldi.*” (B.B.V.B.B.İ., s. 356) sözlerine geçen mertebeye ulaşır.

Yûnus, evrenle kaynaşmıştır, her nereye baksa orada **Hakkı** müşahade eder. Orada son derece dinamik, canlı, sürekli bir oluş vardır. O oluşa katılma, Allah’ın tecellîlerini bir başka gözle görmektir. Evrende asıl olan aşktır, sevgidir. Aşkın kaynağı Allah katındadır ve oradan bir parça aşk bütün evrenlere yayılmıştır. Allah’ın oluşu idare eden sevgisi bütün varlık ve olaylarının en içine, onu karakterize edecek şekilde yerleşmiştir. Varlıkların ve olayların gerçek anlamına, oradan evrenin anlamına ve Allah gerçeğine ulaşmak için, her şeyin özüne doğru gidilmelidir. "Fenâ mertebesi"ne ulaşan mutasavvıf, ancak o mertebede kendisini Allah’ın halifesi gibi görüp bütün oluşa, Allah’ın bu evren ve evrendeki varlıklara çizdiği boyutlar içerisinde, ama bütün zaman ve mekânlarda, bütün varlık katmanlarında ve hâllerinde katılır. Nihayet , "*sonun başlangıçla birleştiği safha*" ya geçilir.

Romanda anlatılan nefsin mertebelerine (etvâr-ı seb’a) de daha önce değinildiği için kısaca şu şekilde izah edebiliriz. Romanda da geçtiği üzere, “*Tasavvufta nefsin kademeleri vardır. Çünkü hayvansal benlik ‘emmâre’den sonra,*

²³⁰ Kelâbâzî, a.g.e., 182-193; Türer, a.g.e., 130,131; Kara, a.g.e., 161-166.

kınayan nefis, **'levvâme'**ye geçilirdi. (B.B.V.B.B.İ., s.131) **Tapduk Emre** ile konuşmasında “ “*Merak etme,*” dedi,” “*Nefsin kötü huylarından kurtuldukça, daha iyi anlarsın, sabırlı ol, kötü huylarınla mücadele et. Mesela şu gıybet, nasıl bir kötülüktür, anlamaya çalış.*” şeklinde izahlar getirilmiştir. Burada **Tapduk Emre**, **nefs-i emmâre**'ye işâret etmiştir. **Etvâr-ı Seb'a** denilen nefsin yedi mertebesinin ilki **nefs-i emmâre** –ki buna hayvansal benlik de denilmiştir- ikincisi **nefs-i levvâme**, üçüncüsü de **nefs-i mülhime**'dir. “*Terk ettiğin nefis mertebelerini sakın küçümseme, mesela levvâme ile ilgili Cenâb- Hakk, Kur'ân'ın Kıyame Süresi'nde, bu nefise yemin ederek konuşur. Önemlidir. Mülhime'ye de Şems Süresi'nin birinciden onuncuya kadar olan âyetlerinde rastlarız. Son âyette o, şöyle buyurur: “Ki o nefsi temizleyip arıtan, tam kurtulmuştur. Ve onu kirletip gömen tam kaybetmiştir.”*” (B.B.V.B.B.İ., s. 186) Burada geçen **nefs-i levvâme** ile ilgili âyet şöyledir: “*Kusurlarından dolayı kendini kınayan nefse de yemin ederim ki diriltip hesaba çekileceksiniz.*”²³¹ şeklindedir.

Nefs-i Mülhime'den sonra **nefs-i mutmaine** gelir. Bu mertebede kişide ilâhi aşk yerleşmiş, dünyayı ve orada olan her şeyi kalbinden çıkarmıştır. Her şeyde Hakk'ın tecellilerini görür. Bu mertebeye erişen kimseler ya da **sâlik**, Allah'tan başka hiçbir şeye değer vermediği için son derece cömerttir. Romanda, “*Evet, bir ötesi mutmaine. Bu nefis sahibi insansa; O'nun nuru ile aydınlanmış, 'Rabbine dön' hitabına yetenek kazanmıştır. Bu insan, bütün enirleri yerine getirir, bütün yasaklardan kaçır; gönlünde tam bir teslimiyet vardır.*” (B.B.V.B.B.İ., s. 186) şeklinde açıklanmıştır.

Nefs-i Râziye mertebesinde Allah'tan gelen her şeye rıza gösterme mevcuttur. Romanda “*Râziye'de ise nefis, Allah'tan râzı olma gerçeğine ulaşmıştır. İlk basamağındasın Yûnus, dikkat et evlâdım.*” (B.B.V.B.B.İ., s. 187) ... “*Ve bilki râziye, Allah'tan yok olmanın ilk mertebesidir. Kur'ân- ı Kerim'de Fecr Süresinin yirmi sekizinci âyetinde, “Dön Rabbine O'ndan râzı olarak.” âyeti buna işâret etmektedir.*” (B.B.V.B.B.İ., s. 186) denilerek Kur'ân'dan örnek verilmiştir.

Bu mertebelerin sonunda **marifet** ya da **marifetullah** denilen bilgi oluşur. Bir mânâda bu, **hakikat bilgisidir**. “*Evet, hakikat bilgisi, ben buna mârifet de derim,*

²³¹ Kıyâme, 75 / 2.

*bâzı şiiirlerimde rastlarsınız, evet **mârifete** ulaşan biri, artık üstün insan olmuştur. Bu dünyadan geçtiği gibi, ahiretten de geçer”* (B.B.V.B.B.İ., s. 280) **Nefs-i Mazriye** mertebesine ulaşan Cenâb-ı Hakk’ın sanatlarını tefekkür etmiş, O’nun taksimine rıza göstermiş, **mârifetullahı** elde etmiş olur.

Mârifet, tanımaktır. İlim ise bilmektir. Kısaca **mârifet**, vecd ve ilham yoluyla Allah’ın ve O’nun sıfatları, isimleri ve gayb âlemi hakkında elde edilen bilgidir. Allah’ı, Allah ile tanımaktır. İlim yolunda olanlara âlim, **mârifet** ve **irfân** yolunda olanlara da **ârif** denir. **Mârifet**, akla, hisse ve nassa dayanmayan ve **Zâhiri** olmayan, batını bilgiler anlamına gelir. Amel, taat, ibâdet, ve dini ahkâmın tatbik edilmesinde hâsıl olan **mârifet**, istidlâlî, kıyâsî, akli, mantıki ve nakli ilimlerden çok farklıdır. Sûfîler, Allah’ı tanımanın yolunun akıl ile değil, keşf ve **mârifet** ile olduğunu ifâde etmişlerdir.²³² **Mârifetullah** da Allah’ı tanımaktır. Bütün bunların gerçekleştiği yerde **gönül**’dür. “**“Gönül” dedi Yûnus, “Muhakkak ki Hakk’ın tecelli makamıdır, çünkü O, onu yer bellemiştir kulunda. Bu yüzden gönül yıkmak, çok büyük bir günahıdır.”**” (B.B.V.B.B.İ., s. 324) Gönül terbiyesiyle uğraşan sûfîler, Kur’ân’da geçtiği üzere “**Âyetleri dinlediklerinde kalpleri titrer**”²³³ hâle gelirler. Çünkü gönül, Hakk’ın tecellî mâkâmıdır.

Gönül, fuâd, kalp kavramları, aralarında nüanslar olsa da birbirinin yerine kullanılan kelimelerdir. Örneğin, romanda **gönül, kalp** yerine de kullanılmıştır: ‘**Kalp kırmak**’ deyimini gibi.

7.3.2.3. TEKKE / SEYR Ü SÜLÛK

Seyr ü sülûk, tamamıyla psikolojik bir olaydır. Müridin, tarikat prensipleri çerçevesinde yapmış olduğu ibâdet, duâ, riyâzet, halvet, tefekkür vb. neticesinde, ruhun tedrici olarak saflaşması ve ilâhi hakikatleri kavramasına mâni olan perdelerin kalkıp asli berraklığını kazanması demektir.²³⁴ “**Konu, Bakara Süresinden bir âyetti; “Yüzünüzü ne tarafa çevirerseniz, Allah’ın vechi oradadır.” İşte bu ayet gereği diyordu Mustafa Dede, “O’nun yüzü, bu dünyada görülebilir; ancak bu görüş; seyr**

²³² Kara, *a.g.e.*, 129-133; Türer, *a.g.e.*, 138; Kelâbâzi, *a.g.e.*, 193-195; Tûsi, *a.g.e.*, 33-37; Hûcviri, *a.g.e.*, 397-407.

²³³ Enfâl, 8 / 2.

²³⁴ Türer, *a.g.e.*, 133; Tûsi, *a.g.e.*, 456.

ü sülûk ile mümkün olur.” (B.B.V.B.B.İ., s. 201) Burada görüldüğü gibi Allah’ın vechini görmenin ya da Allah ile aradaki perdelerin kalkmasının şartı *seyr ü süluk* ile yâni manevi terbiye ile belli bir seviyeye ulaşmakla mümkündür. Bunun için de *mürît ve mürşit* arasında *râbita*nın olması gerekmektedir.

Râbita, bağlantı, bağlantı vasıtası, alaka, münasebet mânâlarına gelmektedir. *Râbita*, tasavvuf ıstılahı olarak sâlikin kâmil bir şeyhe kalbini bağlayıp, huzuruna ve gıyabında o şeyhin sûreti ve bilhassa ruhaniyetini hayalinde, kendi ile birlikte muhafaza ederek, yanında bulunduğu zamanki edebe bürünmesi demektir.

Rabita, bir bakıma, müridin cismen beraber olmadıkları anlarda da ruhen mürşidin huzurunda olmasını ve böylece mürşidin mânevî otoritesinin devamlılığını temin eden bir vasıta durumundadır. “*Yüreğim çadırtıyor, bir de ne yana dönsem o güzelliğin içinde sanki Tapduk’unun nurunu görüyorum. Kaldıramıyorum bu güzelliği!*” (B.B.V.B.B.İ., s.160) ibareleri kullanılarak aradaki mânevî bağın kuvvetinden söz edilmiştir.

Bu süreçte önemli unsurlardan biri de mürşidin verdiği ve yapılmasını istediği virdler/zikirlerdir. “*Hergün okunması gerekli olan bazı tesbihlerimiz, okunması gereken dualarımız vardır. Buna ‘Vird’ denir*” (B.B.V.B.B.İ., s. 152) Şeyh, müridin derecesine göre, ona değişik *vird*ler verir. *Vird*, müridin yaptığı zikirdir. Gece yapılabilecek *vird-i leyli*, gündüz yapılabilecek da *vird-i nehârî* denir.

Seyr ü sülûka girmiş *sâlik*, *vird*lerden sonra belli bir seviyeye genlince, o kimseye *halvete* girilmesi önerilir. “*Yûnus’un aklına, çileye giren Mevlevî dervişleri geldi. Bu halvete, çile gibi bir şey olmalıydı. Dayanabilecek miydi?*” (B.B.V.B.B.İ., s.141) *Halvet* de bu şekilde tasavvufî yolculuğun önemli bir unsurudur.

Halvet, tarîkat eğitiminde önemli bir unsurdur. *Halvet*, hiçbir kimsenin ve dünya malının bulunmadığı bir yerde ruhun Allah’la konuşması demektir. Tarîkatlarda, nefsi terbiye ve ruhu tasfiye için zaman zaman *halvete* girerek belli bir süre Allah ile baş başa, dünyevi meşgâle ve düşüncelerden uzak bir şekilde ibâdet ve zikirle meşgul olarak vakit geçirilir. *Seyr ü sülûke* girmiş *sâlik*, *vird*lerden sonra belli bir seviyeye genlince, o kimseye *halvete* girilmesi önerilir. “*Yûnus’un aklına, çileye giren Mevlevî dervişleri geldi. Bu halvete, çile gibi bir şey olmalıydı. Dayanabilecek miydi?*” (B.B.V.B.B.İ., s. 141) Halvetin belli bir süresi yoktur; fakat

genellikle kırk gün kalmak âdet hâline gelmiştir. Bundan dolayı *halvete*, *çile* de denmiştir. *Çile*, Farsça’da *kırk* demektir. *Halvet*, şeyhin kontrolünde ve belli bir mekânda yapılır.²³⁵

7.3.2.4. SEMÂ

Lügâtte, oynamak, güzel sesle ve *ney* kudûm, çenk refakatinde coşmak anlamına gelen *semâ*, *Mevlevî* zikrine verilen addır. Musiki eşliğinde, ayakta ve dönerek icrâ edilir. Zikir esnasında dervişler hareketleriyle çeşitli dini-tasavvufi temaları sembolize ederler. Diğer adı *mukâbeledir*.

Mevlânâ semâ hakkında: “*Semâ, dirilerin huzûr ve sükûnudur. Canın canı olan bunu bilir.*” (B.B.V.B.B.İ., s. 244) **Mevlânâ**, *semânın*, âşıkların gıdası olduğunu, onda canan ile buluşup, birleşmenin lâtif bir hayâlî olduğunu söyler ve *semâ* yapanın o anda midesini boş tutmasının gerekli olduğunu söylemiştir. *Semâ*, bir vasıtaadır. Gâye *semâdan* meşrû olarak faydalanma, bu vesile ile insanlara Hakk’ın kelâmını dinletmektir.²³⁶ **Kelâbâzî**, *semâ*’nın hâl sahiplerinin teneffüs yapması, mürid ve mücahede sahiplerinin vaktin getirdiği yorgunluktan uzaklaşıp hoş ve birzaman geçirmeleri maksadiyle yapıldığını söylemiştir.²³⁷

6.3.3. DİNÎ - TASAVVUFÎ ŞAHISLAR

7.3.3.1. MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-İ RÛMÎ (v. 672/ 1273)

Yûnus’un gönlünün okuma- yazma hevesine kapıldığı zamanların başında *Konya*’ya gider. İçinden **Mevlânâ**’yı bulup, onun müridi olma tutkusu vardı. Ve nihâyetinde “*Bu gelişinde Yûnus, Mevlânâ’yı uzaktan izlemişti.*” (B.B.V.B.B.İ., s. 34) ve bir ara göz göze gelirler. *Konya*’da **Sıtkı Hoca** ile tanışır ve onun öğrencisi olur.

²³⁵ Türer, *a.g.e.*, 126-128; Tûsi, *a.g.e.*, 211,212

²³⁶ Eraydın, *a.g.e.*, 44-147; Türer, *a.g.e.*, 122.

²³⁷ et- Ta’rûf, *a.g.e.*, 220- 221.

7.3.3.2. HACI BEKTAŞ-I VELÎ

Romanda, **Hacı Bektâş-ı Velî**'den de bahsedilmiştir. Çünkü **Yûnus**'un mürşidi olan **Tabduk Emre**'nin mürşidi, Hacı **Bektâş-ı Velî**'dir. “*Üzerinde koyun postu serilmiş bir kerevetin üzerinde bağdaş kurmuş, oturuyordu Hacı Bektâş. Gül yüzünde inanılmaz derecede bir tebessüm vardı.*” (B.B.V.B.B.İ., s. 68) **Yûnus**'u yanına çağırır. **Hacı Bektâş** ile tanışır ve kendisini ona tanıtır.

Yûnus, **Hacı Bektâş**'ın yanına köyü için, buğday istemeye gitmiştir. O yıl, aşırı bir kuraklık hüküm sürmüştür. **Yûnus**, buğdayı ister. Fakat **Hacı Bektâş** bir öneriyle **Yûnus**'a karşılık verir. **Hacı Bektâş**. “*Eğer istersen sana o buğdayların yerine sana nefes veririm ister misin?*” (B.B.V.B.B.İ., s. 70) der. **Yûnus** da işin farkında değildir. Köylünün kendisini beklediğini söyler ve buğday ister. Sonrasında da **Yûnus** yaptığı hatayı anlar. Müridlerden biri “*“Ne budala adamsın,” dedi, “sana nefes veren hünkâr, elbet köylünün buğdayını verecektir. Birinci sınavı geçtin, ama ikincisini geçemedin.*” (B.B.V.B.B.İ., 70) diyerek **Yûnus**'un hata yaptığını söyler. Sonraları, **Hacı Bektâş**, onu **Tapduk Emre**'ye gönderir.

Bektâşîler arasındaki ana'nelere göre **Hacı Bektâş**, Hz. Ali soyundandır. Altıncı imam **Musa el-Kazım (v.183 / 799)** neslinden Horasan'ın hükümdarı olan **Seyyid İbrahim-i Sâni** ile **Hatem Hatun**'dan **Nişabur** şehrinde dünyaya gelmiş, **Lokman-ı Perende** adlı bir mutasavvıf tarafından yetiştirilmiş, **Türkistan**'ın büyük şeyhi **Ahmet Yesevî (v. 562/1167)** ile görüşmüş, onun işareti üzerine Anadolu'ya gelmiş, Kırşehir civarında **Sulucakarahöyük**'te yerleşmiş, burada birçok derviş ve halife yetiştirmiş, bunları çeşitli yerlere irşat görevi ile göndermiş, nihayet orada vefat etmiştir.

Hacı Bektâş'ın asıl adı **Bektâş** olup, babası **İbrahim-i Sâni** diye lakaplandırılan **Seyyid Muhammed b. Musa Sâni**'dir. Zamanına yakın kaynaklarda ve vakfiyelerde de kendisinden daima **Hacı Bektâş** şeklinde bahsedilmektedir.

Vilâyetnâme, **Bektâş**'a ‘Hacı’ denilmesini, gençliğinde gösterdiği bir keramete bağlıyor: Hocası Lokman-ı Perende hacca gitmiş, hac törenlerini yerine getirmiş, Arafat'a çıktığında yanındakilere: “Bugün arefe günü; bizim evde yemek pişiriyorlardır.” demiş. Horasan'daki **Bektâş-ı Velî**'ye bu söz malum olmuş; bir

tepsiye yemek koyup bir anda tepsiyi Mekke’de Arafat’a götürmüş, halk bu olayı duyunca, ona **Hacı Bektaş el-Horasanî** demişlerdir.

7.3.3.3. TAPDUK EMRE

Tapduk Emre, kesin olmakla beraber 1200 ile 1300’lü yıllar arasında günümüzde *Aksaray* olarak adlandırılan İç Anadolu bölgesinde yaşamıştır. **Tapduk Emre**, **Hacı Bektâş Veli**, **Mevlânâ** ile aynı çağda yaşamıştır. **Tapduk Emre** ile ilgili bilgiler oldukça azdır. **Tapduk Emre**, **Yûnus Emre**’nin hocasıdır. **Yûnus Emre** gibi bir şahsiyeti yetiştirmiştir. Bu manada o, dergâh sahibi bir pir, rehber ve mürşittir.

Tapduk Emre, **Hacı Bektâş Veli** ile aynı çağda yaşamış ve Hünkâr ile ilişkiler geliştirmiştir. Hatta bazı kaynaklara göre **Tapduk**, **Hacı Bektâş**’ın halifesidir. **Tapduk Emre** hakkındaki en önemli bilgi, **Hacı Bektâş Veli**’nin *Vilayetname* adlı kitabında geçmektedir. Bu menkıbede anlatılan olaylar hem **Tapduk Emre**’nin hem de **Yûnus Emre**’nin Aleviliğinin kanıtlarıdır.

Romanda geçtiği üzere, **Yûnus**, Sivrihisar’ın kuzey tarafında Sarıköy’de yaşamaktadır. Anadolu’da kıtlık yaşanan bir yılda **Yûnus**, buğday istemek için ambarları dolu olan **Hacı Bektâş**’a gider. Giderken boş gitmemek için dağdan bir çuval alıç toplayıp götürür. **Hacı Bektâş**, gelenin temiz kalpli biri olduğunu anlayınca, dilerse buğday yerine nefes vereyim der. **Yûnus**, nefes’in ne demek olduğunu bilmediğinden, ille de buğday diye tutturur. Buğdayı alıp oradan ayrılır. Biraz gittikten sonra nefesi niye almadım diye pişmanlık duyar ve tekrar geri döner. Amma iş işten geçmiştir. **Hacı Bektâş**, biz o nefesi (nasibi) **Emre**’ye verdik, gitsin ondan alsın der. “ *“Hünkâr haber yolladı,” dedi, “senin kilidini Tapduk Emre’ye verecekmiş, varıp onu bulacak ve nasibini ondan alacakmışsın.”* (B.B.V.B.B.İ. s. 73) Bunun üzerine **Tapduk Emre**’nin kapısına gelen **Yûnus**’a, **Tapduk**, -hizmet et, nasibini al- der. Bunu kabul eden **Yûnus**, yıllarca şeyhine odun taşır. **Yûnus**’un getirdiği odunlar içinde hiç eğri ve yaş odun olmaması **Tapduk**’un dikkatini çekmiştir. **Tapduk Emre**’nin yanında yıllarca hizmet eder ve tasavvufa dair dersler görür, mertebesini yükseltir.

8. SONUÇ

Dünyada insanlık tarihine eşdeğer bir geçmişi olan din olgusu ile edebiyat arasında yakın bir ilişki vardır. Bu nedenle, edebiyat ve din ilişkisi çok önemli bir konudur. Edebiyat, dinî- tasavvufî ifadelerin aktarılmasında müstesna bir yere sahiptir. Aynı şekilde tasavvuf da kavram ve düşünceleriyle edebiyatta önemli bir konuma sahiptir. Yâni her iki bilim dalı, karşılıklı olarak sürekli bir bağlantı hâlinindedir.

Feridüddin Attâr, Şeyh Gâlib eserlerinde dinî- tasavvufî unsurların edebiyatta işlenmesinin en güzel örneklerini ortaya koymuş, bildiğimiz kadarıyla bu şekildeki anlatımın da en eski / klâsik örneklerini oluşturmuşlardır. Günümüz roman yazarlarının da bir kısmı bu geleneği devam ettirmiş, tasavvuf - edebiyat ahengini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Çağdaş Türk romanında, dinî- tasavvufî unsurlar, gerek açık bir şekilde gerek mecâzî ifâdelerle olsun işlenmeye çalışılmıştır. Bu şekilde incelemeye çalıştığımız romanlarda *kader anlayışı, vahdet-i vücûd, vahdet - kesret, fenâ - bekâ, varlık - yokluk, havf - recâ, tekke ve tarikat esasları, mürid - mürşid ilişkisi, seyr ü sülûk, kalp, gönül, aşk, mârifet, insan - şeytan mücâdelesini, mûsikî* gibi tasavvufun bel kemiğini oluşturan kavramlar metaforik (mecâzî) olarak işlenmiştir.

İncelediğimiz romanları iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Birincisi metafor kullanarak yazılan romanlar, ikinci olarak da biyografi kullanılarak yazılan romanlar. Araştırmamızda metafor kullanılarak dinî – tasavvufî unsurları ifade etmeye çalışan romanları şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- *Kara Kitap*, Orhan Pamuk
- 2- *Pinhan*, Elif Şafak
- 3- *Puslu Kıtalar Atlası, Amat, Suskunlar*, İhsan Oktay Anar
- 4- *İsimle Ateş Arası*, Nazan Bekiroğlu

Kara Kitap'ta Orhan Pamuk, **Şeyh Gâlib**'in *Hüsn ü Aşk* adlı eserinden de esinlenerek tasavvufî bir yolcuğu konu edinmiştir. Roman, Gâlib'in karısı **Rüya**'nın birgün, arkasından on dokuz kelimelik bir vedâ mektubu bırakarak esrarengiz bir

şekilde ortadan kaybolmasıyla başlamaktadır. Bunlar, *Milliyet Gazetesi*’nde köşe yazarlığı yapan **Celâl** adında üvey ağabeyleri ve diğer aile fertleri ile beraber *Nişantaşı*’nda *Şehrikalp Apartmanı*nda oturmaktadırlar.

Karısı **Rüya**’nın kaybolmasından sonra **Gâlip**, amansız bir arayışa çıkar. Değişik paranoyaklar içine düşen **Gâlip**, karısının üvey ağabeyisinin de aynı zamandan beridir gazeteye uğramadığını fark eder. Bu durum **Gâlip**’i iyice kuşkulandırır. **Gâlip**, gördüğü her şeyin kendisi için bir ipucu olabileceği mülâhazası ile hareket eder. İstanbul sokaklarında karşılaştığı fahişeler, karanlık sokaklar, aklına gelen ilginç düşünceler, hep karısını bulmak içindir. **Gâlip**, **Celâl**’in evinden tutun da köşe yazılarına ve kullandığı Hurûfî unsurlara kadar her şeyi araştırır. **Gâlip** bundan sonra öyle bir noktaya gelir ki artık **Celâl** gibi düşünmeye başlar ve **Gâlip** bir benlik dönüşümü geçirir.

Bu romanda anlatılan serüven, **Şeyh Gâlip**’in *Hüsni ü Aşk*’ında kullandığı anlatım tarzına benzemektedir. Burada asıl anlatılmak istenen *tasavvufî yolculuktur*. Buna *seyr ü sülûk* denmektedir. **Gâlip**, yola çıkan bir *mürîd*, **Celâl** –ki Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî’den esinlenmiştir- de *mürşid*, yolda çektiği zorluklar da nefsin her bir engeline işaret etmektedir. Bu yolculuk olumlu tamamlanırsa *vahdet* gerçekleşmektedir.

Elif Şafak *Pinhan* romanında **Pinhan** isimli bir çocuğun çift cinsiyetli olması ve bundan kutuluş serüvenini; aynı şekilde isminin değişmesinden sonra eski ismi ile yeni ismi arasında kalan mahallenin bundan dolayı yaşadığı huzursuzluklar anlatılmıştır.

Pinhan adlı çocuk birgün arkadaşlarıyla *Dürrî Baba Tekkesi*’nin bahçesinde üzerinde inci bulunan bir kuşun peşine takılınca **Dürrî Baba**’ya yakalanır ve bu olay onun tekkeye katılmasın vesîle olur. Tekkede ikibaşlılıktan kurulmaya çalışır. Aynı şekilde *Akrep Ârif Mahallesi* sâkinleri huzurlu bir şekilde yaşamlarına devam ederken **Nakş-ı Nigâr** adındaki kadının ölmeden önce mahalleye hamam yaptırması mahallenin isminin bu şekilde değişmesine neden olmuştur. Bu iki isim arasında kalan mahalle sürekli huzursuzluklar yaşar.

Pinhan romanındaki ana tema *kesretten vahdete* ulaşma çabasıdır. Aynı şekilde **Nazan Bekiroğlu**’nun *İsimle Ateş Arasında* adlı romanında da bu unsurlar

işlenmiştir. Bu eserde de ilk olarak **Numân**'nın **Nihâde** adlı kadına âşık olması ve kendi ailesini terk edip **Nihâde** ile evlenmesi fakat bu evlilikte şüpheler içinde olduğundan dolayı istediği bir evliliği gerçekleştirememesi anlatılmıştır. **Numân**, geriye döndüğünde de ailesini bulamaz. Böylelikle hem ailesini kaybetmiş hem de **Nihâde**'yi kaybetmiştir. Romanda ikinci olarak Yeniçeri Ocağı ve padişahlar arasındaki bağlılığın zayıflaması sonucu bozulan ülke yönetimi anlatılmıştır. Bütün bunlarda belirtilen unsur **vahdet – kesret** ilişkisi ile örtüşmektedir.

İhsan Oktay Anar'ın romanlarında da anlatılan unsurlar genel olarak insan – şeytan mücadelesi, mûsikî evrenin yaratılışı temalarıdır. *Puslu Kıtalar Atlası*'nda **Bünyamin**'nin bir istihbarat teşkilâtı'nın başında bulunan **Ebrehe** ile olan **kara para** mücadelesi anlatılmıştır. Burada **Bünyamin erdemli insanı**, **Ebrehe** de **para**'yı kullanarak **erdemli insanları** yoldan çıkarmaya çalışan **şeytan**'ı temsil etmektedir. *Amat*'ta, ismi **Amat** olan bir gemi ve mürettebatı hakkında bilgiler anlatılmaktadır. **Amat**'ın kaptanı **Diyavol**'dur. **Diyavol** burada esrarengiz fiziği ve davranışları ile **şeytan**'ı simgelemektedir. Bunun karşısında da **erdemli insanı** temsil eden **Kırbaç Süleyman** bulunmaktadır. **İnsan – şeytan mücadelesi** bu düzlemde anlatılmaktadır. **Anar**'ın çalıştığımız son romanı da *Suskunlardır*. *Suskunlarda* da **mûsikî** teması kullanılarak **evrenin yaratılışı** anlatılmıştır. Aynı şekilde **insan – şeytan mücadelesi** burada da karşımıza çıkmıştır. **Ölümsüzlüğe** ulaşmak isteyen **Tâgût** ile bunun karşısında duran **Eflatun** teması işlenmiştir. Bunların dışında *İncil*'den alıntı yapılarak **Zâhir** metaforu ile **Hz. İsa**'nın çilesi anlatılmıştır.

İkinci kategoride ele aldığımız romanlar da herhangi bir mutasavvıfın hayatını anlatan biyografik romanlardır. Bunlar: **Sâdık Yalsızuçanlar**'ın *Gezgin* romanı ile **Emine Işinsu**'nun *Hacı Bayram*, *Bukağı* ve *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* romanlarıdır. *Gezgin* romanında **Sâdık Yalsızuçanlar**, ünlü mutasavvıf **Muhyiddin İbnü'l-Arabî**'nin hayatını ve bu esnada yaşadığı tasavvufî tecrübeleri anlatmıştır. **Emine Işinsu**'da *Hacı Bayram* romanında **Hacı Bayram-ı Velî**'nin hayatını, *Bukağı*'da **Niyâzî Mısrî**'yi ve son olarak *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* romanında da **Yûnus Emre**'nin hayatlarını ve tecrübelerini anlatmıştır.

Bütün bunlar dikkate alındığında seçilen konu ve konunun işleniş üslûbu, üç çeşit tasnifi gerektirmektedir:

1- Tasavvufî kavramları, çoğunlukla vahdet-i vücûd, vahdet – kesret ilişkisi gibi unsurları mecâzî bir şekilde kullanan romanlar,

2- İnsan – şeytan mücadelesini dinî unsurlar da kullanılarak anlatan romanlar,

3- Biyografik romanlar.

Tasavvufî kavramları metaforik bir şekilde ortaya koyan romanlarda genellikle *vahdet – kesret, seyr ü sülûk, vahdet-i vücûd* gibi konular işlenmiştir. Bu romanlara baktığımızda *Kara Kitap, Suskunlar* ve *Pinhan* romanlarında mecâzî bir şekilde özellikle *seyr ü sülûk* üzerinde durulmuştur. *Kara Kitap*'ta **Gâlip**, karısı **Rüya**'yı aramaya çıkmış bu yolculukta değişik engellerle karşılaşmış fakat buna rağmen *mürşidi Celâl* ve *köşe yazıları* sâyesinde bir benlik dönüşümü yaşamıştır. *Suskunlar* da insan – şeytan mücadelesi anlatılmakla birlikte, mûsikî çerçevesinde 'Tanrısâl ses'e ulaşma anlatımıdır. Burada da **Eflatun**'un hikâyesi karşımıza çıkar. Bir sesi tâkip eden **Eflatun**, diğer insanların azarlamasına rağmen, sesin bir *Mevlevîhâne*den geldiğini anlar ve orada *neyle Tanrısâl sese*; yâni *vahdete* kavuşur. Yine *Pinhan*'da **Pinhan** adlı çocuğun çift cinsiyet (ikibaşlılık)'ten kurtulması *vahdet*'e ulaşması ve bu süreçteki serüveninden söz edilmiştir. Söz konusu romanlarda *vahdete* ulaşma çabası metafor kullanılarak *tasavvufî yolculuk* unsurlarına göre gerçekleştirilmiştir. Fakat gördüğümüz kadarıyla *Kara Kitap*'ta bu yolculuğun son kısmı muğlâk kalmıştır. **Gâlip**, romanın sonunda **Celâl** ve **Rüyâ**'yı bir yerde ölü olarak bulmuştur. Romanda bu durum ve öncesi hakkında net bir bilgiye rastlamadık. Doğu anlatı geleneğinden istifade edilerek de oluşturulan romanda bu netice daha açık bir şekilde ortaya konulabilirdi.

Pinhan ve *Suskunlar* romanlarında *seyrî sülûk* unsurları olan *mürîd, mürşîd, yoldaki engeller* ve *vahdetin gerçekleşmesi* daha açık bir şekilde işlenmiştir. **Pinhan**'nın *Dürrî Baba Tekkesi*'ne katılması, **Dürrî Baba**'ya intisâb etmesi, *tekkede* yaşadığı nefis tezkiyeleri, incili kuşu elde etmek için çektiği sıkıntılar ve nihâyetinde ikibaşlılığından kurtulması, aynı şekilde *Suskunlar*da **Eflâtun**'un kulağına gelen ısıklık sesini tâkip etmesi, bu sırada işittiği azarlar, yaşadığı sıkıntılar ve sonunda bir *Mevlevîhâne*'de istediğini elde etmesi olayları bize bu romanlarda *seyr ü sülûk*ün önemli bir tema olarak işlendiğini göstermektedir.

Romanlarda işlenen diğer önemli bir husus da tasavvuftaki *vahdet – kesret* temalarıdır. Bu temalar özellikle *Pinhan* ve *İsimle Ateş Arasında* romanlarında çokça işlenmiştir. *Pinhan* romanında *vahdet – kesret* unsurları *seyr ü sülûk*un bir parçası olarak anlatılırken; *İsimle Ateş Arasında* romanında müstakil bir şekilde *Vahdet – kesret* üzerine kurgulanan bir roman karşımıza çıkmaktadır. Bu unsuru anlatan romanların genel kaygısı *kesretten vahdete* ulaşma olmuştur. *Vahdet* olmadan gerçek bir aşkın ve teslimiyetin olamayacağı temel konudur. Yine **Elif Şafak**’ın *Pinhan*ında **Pinhan** isimli çocuğun çiftcinsiyetli olmasından kurtulup tek cinsiyetli olabilesi için verdiği mücadele ve mahalle isminin **Akrep Ârif** mi **Nâkş-ı Nigâr** mı olması gerektiği ve nihâyetinde eski ismin kalması, bu şekilde mahallenin huzûr bulması *kesretten vahdette* ulaşma çabasının romanlarda mecâzî bir şekilde anlatıldığı şeklidir. *İsimle Ateş Arasında* romanında da **Numan**’ın *kesrette* kalışı ve bundan dolayı aşkında tam bir teslimiyetin gerçekleşmemesi ayrıca Yeniçeri Ocağı ile Padişah arasındaki bağlılık ve bu bağlılığın zamanla bozulması bu açıdan değerlendirilmesi gereken temalardır.

Çalışmamıza konu olan romanlarda işlenen önemli temalardan biri de *vahdet-i vücûd* olmuştur. Biyografi anlatan romanlarda doğrudan konuyu anlatan sûfinin *vahdet-i vücûd* hakkındaki görüşü belirtilmişken; diğer romanların bir kısmında herhangi bir metafor kullanılarak okuyucuya aktarılmıştır. Örneğin **Orhan Pamuk**’un *Kara Kitap*’ında karısını arayan **Gâlip**, benlik dönüşümü yaşar ve **Celâl** gibi düşünmeye başlar, onunla özdeşleşir. Bu benlik dönüşümünde hayatın bir taklit olduğunu ve bunun utanılması gereken bir durumdan ibâret olduğunu görmüştür. Bu durum âlemin arka planındaki *taayyün mertebelerini* hatırlatılmakta ve sonrasında düşülen *kesretten* sözedilmektedir. Romanda bunu anlatmak için *manken* metaforu kullanılmıştır. *Manken*ler aslı olma ihtimali olan bir şeyin öncesinde onun benzeri bir sûreti karşılar. İşte **Gâlip** de yolculuğunda *manken*lerin anlatmak istediği gerçeği anlayamamış ve nihâyete varmakta zorlanmıştır. *Pinhan* romanında da **Pinhan** yaşadığı *kesrette* Cenâb-ı Hakk’a ne kadar uzak olduğunu farkına vardığı için psikolojisi bozulmuştur. Bundan sonra bu durumundan kurtulma gayreti ile hareket ederek *vahdete* ulaşma çabası içerisinde olmuştur. Yâni bu romanda *vahdet-i vücûd*, *vahdet – kesret* bağlamında işlenmiştir. Bunların dışında *vahdet-i vücûd*ün

sistemleştirici olan **İbnü'l-Arabî**'nin hayatını anlatan *Gezgin* romanında da kendisinin **vahdet-i vücûd** hakkındai görüşleri belirtilmiştir.

İkinci kategoride değerlendirdiğimiz ve **insan – şeytan** mücadelesini anlatan romanlar da **İhsan Oktay Anar**'ın romanlarıdır. Bunlar *Amat*, *Suskunlar* ve *Puslu Kıtalar Atlası*'dır. *Amat*'da kaptanı **Diyavol** olan bir geminin hikâyesi anlatılmıştır. Burada **Diyavol**, **şeytanı** sembolize etmiştir. *Suskunlar*'da **şeytanı Tâğût** sembolize etmiştir. **Tâğût**, ölümsüzlüğe ulaşmak için **hayat nefesini** yakalamaya çalışan ve bu uğurda nice insanları yoldan çıkaran **şeytan**dır. *Puslu Kıtalar Atlası*'nda da kara **paraya** ulaşmaya çalışan ve istihbârât teşkilâtının başı olan **Ebrehe**, **şeytan** temsil etmiştir. Bu romanlarda **şeytan** hakkında ortaya çıkan ortak usurlar şunlardır: Fizikî açıdan anormal olmaları, her zaman kendilerini destekleyen bir yandaşlarının olması, **ölümsüzlüğe** ulaşma çabası ve bu çabayı insanlara da aşılama eğilimi, kadın, para, ölümsüzlük duygusu gibi **nefse** hoş gelen şeyleri kullanması başlıca eğilimleridir. Burada dikkat çeken unsurlardan biri de **şeytan**'ın karşısında her zaman ona karşı çıkan birilerinin olmasıdır. **Diyavola** karşı **Kırbaç Süleyman**, **Tâğût**'a karşı **Eflâtun**, **Ebrehe**'ye karşı **Bünyamin**.

Yaptığımız son tasnife göre de biyografi şeklinde yazılan romanlar **Emine Işınsu**'nun romanları ve **Sâdık Yalsızuçanlar**'ın *Gezgin* romanlarıdır. **Emine Işınsu** *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* romanında **Yûnus Emre**'yi, *Bukağı* romanında **Niyâzî Mısırî**'yi, *Hacı Bayram* romanında ise **Hacı Bayram-ı Velî**'yi anlatmıştır. Bu sûfilerin hayatı anlatılırken yaşadığı tasavvufî tecrübeye paralel olarak tasavvufî ıstılahlar da anlatılmıştır. Tezimizde bu kavramlar ve görüşler belirtilmiştir. *Gezgin* romanının diğer biyografik romanlardan biraz farklılık arz etmektedir. **İbnü'l-Arabî**'nin hayatının anlatıldığı romanda, yaşadığı tecrübeler ve bu tecrübeler sonucu aştığı **nefs mertebeleri** açık bir şekilde değil de romanın içinde gizli olarak bırakılmıştır. Bu yönüyle bu eser metaforik bir anlatım tarzı olan biyografik eser olarak görülebilir.

Çalışmamızda şimdiye kadar belirttiğimiz tasavvufî unsurlar yanında, tezimizin isminde de geçtiği üzere dinî temalar da kullanılmıştır. **Şeytan** ve **şeytan – insan mücadelesi** kutsal kitaplarda geçen önemli konuların başında yer almaktadır. Bilhassa Kur'ân-ı Kerim'de bu konuda çok sayıda âyet mevcuttur. Tezimizin içinde

bunların bir kısmına değindik. Bunun dışında *cehennem*in *katmanları* Kur'ân'da geçen dinî bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî birer şahıs olarak da **Hz. Nûh, Hz. Süleyman, Hz. İsâ ve Hz. Dâvut** romanlarda adı geçen ve mecâzî bir şekilde de kullanılan peygamberlerdir. Örneğin *Amatta* gemiyi yapan **Nûh Usta Hz. Nûh**'u, *Kırbaç Süleyman* **H. Süleyman**'ı, *Suskinda* geçen **Zâhir Hz. İsâ**'yı ve son olarak **Dâvut** da **H. Dâvud**'u sembolize etmektedir.

Şimdiye kadar anlattığımız bütün bu unsurlar dinî ve tasavvufî tecrübenin üzerinde çalıştığımız 2000 sonrası Türk romanlarında gerek mecâzî bir şekilde gerekse ilk anlamlarıyla kullanıldığını göstermektedir. Doğal olarak romancılarımız, dünya anlayışlarını ve tecrübelerini kullanarak bunları ortaya koymuşlardır. Kimi yazarlarımız sözkonusu düşüncelerini içselleştirerek aktarırken, kimileri de bunu sadece aktarmakla yetinmişlerdir. Tabi ki bütün romanlarımız bununla sınırlı değildir. Bunlar prototip olarak seçtiğimiz romanlardır. Sözkonusu romanları bize bu konuda fikir verme açısından değerlendirmek daha doğru bir anlayış olacaktır.

Netice itibariyle, söz konusu romanlarda dinî - tasavvufî düşünce ve kavramlar, Çağdaş Türk Edebiyatı üslûbu ile kendine özgü metaforlarla ve sembollerle ifade edilmiştir. Bu durum 1980 sonrası değişerek ve gelişerek devam etmiştir.

Bütün bunlardan hareketle çağdaş Türk edebiyatında olduğu gibi çağdaş romanında da bir dönüşüm olmuş, dinî-tasavvufî konular toplumun gereksinimleri ve yapısına paralel olarak değişik tarzlarda işlenmeye çalışılmıştır.

9. BİBLİYOGRAFYA

a) Yararlanılan Romanlar

- ANAR, İhsan Oktay, *Amat*, İletişim Yay., İstanbul, 2006.
-, *Puslu Kıtalar Atlası*, İletişim Yay., İstanbul, 2008.
-, *Suskunlar*, İletişim Yay., İstanbul, 2007.
- BEKİROĞLU, Nazan, *İsimle Ateş Arasında*, Timaş Yay., İstanbul, 2002.
- İŞINSU, Emine, *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*, Elips Yay., Ankara, 2007
-, *Bukağı*, Ötüken Yay., İstanbul, 2004
-, *Hacı Bayram*, Elips Yay., Ankara, 2007.
- PAMUK, Orhan, *Kara Kitap*, İletişim Yay., İstanbul, 2008.
- ŞAFAK, Elif, *Pinhan*, Metis Yay., İstanbul, 2005.
- YALSIZUÇANLAR, Sadık, *Gezgin*, Timaş Yay., İstanbul, 2006.

b) Diğer Kitaplar

- ARTUN, Erman, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Akçağ Yay., Ankara, 2001.
- AŞKAR, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Ta'rifâtü'l Fevâid ve'l Fırûk*, (Yazm.), Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr.: 660.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul, 2004.
- ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İFAV Yay., İstanbul, 2001.
- EYYÜBOĞLU, İsmet Zeki, *Şeyh Bedrettin ve Varidât*, Dergâh Yay., İstanbul, 1987.
- FİLİZ, Lütfi, *Noktanın Sosuzluğu*, Pan Yay., İstanbul, 2004.
- FRAGER, Robert, *Kalp, Nefs ve Ruh*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenk Yay., İstanbul, 2003.

- GÜRER, Dilaver, *Füsûsü'l Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- HAS, Kenan, *Sembolizm ve Hac*, İlahiyât Yay., Ankara, 2005.
- el-HÜCVİRÎ, Ali b. Osman, *Keşfü'l Mahcub, (Hakikat Bilgisi)*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1996.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin, *Füsûsü'l Hikem*, (Çev.: M. Nuri Gençosman), Kırkambar Yay., İstanbul, 2003
- KAM, Ömer, *Vahdet-i Vücûd, DİB. Yay.*, Ankara, 2003.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatler Tarihi*, Ergâh Yay., İstanbul, 1999.
-, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergâh Yay., İstanbul, 2005.
- KÂŞÂNÎ, Abdu'r-Rezzâk, *Islahât's-Sûfiyye (Tasavvuf Sözlüğü)*, Çev.: Ekem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004.
- el-KELÂBÂZÎ, Ebûbekir, *et- Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, Haz.: Sülyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1992.
- el-KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *er- Risâle (Kûşeyri Risâlesi)*, Haz.: Sleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1999.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yay., Ankara, 2003.
- KUTSAL KİTAP, *Eski ve Yeni Antlaşma*, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2003.
- MACÎT, Muhsin, *Gelenekten Geleceğe*, Kapı Yay., İstanbul, 2005,
- MENGİ, Mine, *Eski Türk Edebiyat Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara, 2002.
- MUSLU, Ramazan, *18. yy. Osmanlı Toplunda Tasavvuf*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- ÖGKE, Ahmet, *Vâhib-î Ümmî'den Niyâz-ı Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van, 2005.
- ÖNGÖREN, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul, 2003.
- es-SÜHREVERDÎ, Ebû Hafs Şihaüddin, *Âvârifü'l Ma'ârif (Tasavvufun Esasları)*, Terc.: Dilaver Selvi, İstanbul, 1999.
- TÜRER, Osman, *Tasavvuf Tarihi*, Sehâ Yay., 1998.

et-TÜSÎ, Ebû Nasr Serrâc, *el- Lûma' (İslâm Tasavvufu)*, Terc.: H. Kamil Yılmaz, Erkam Yay., İstanbul, 1996.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940.

YILDIRIM, Suat, *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, İstanbul, 1982.

YILMAZ, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, OSAV Yay., İstanbul, 2001.

YÜCE, Abdulhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Çağlayan Yay., İzmir, 1996.

YÜCER, Hür Mahmut, *19. yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İnsan Yay., İstanbul, 2003

c) Makaleler

AKSU, Hüsametdin, “Hurûfilik”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII / 408 – 412.

AYDIN, İbrahim Hakkı, “Kenz-i Mahfî”, *DİA*, Ankara, 2002, XXV / 258- 259.

CANBULAT, Mehmed, “Ledün İlmi”, *Dini Kavramlar Sözlüğü, DİB. Yay.*, Ankara, 2007, 396.

....., “Kalb” *Dini Kavramlar Sözlüğü, DİB Yay.*, Ankara, 2007, 358.

Evliyalar Ansiklopedisi, “Molla Fenâri”, Türkiye Gazetesi Yay., İstanbul, 1993, VIII/ 278–285.

Evliyâlar Ansiklopedisi, “Şeyh Hamidüddin Aksarayı” Türkiye Gazetesi Yay., İstanbul, 1993, XI/ 3–14.

GÖRGÜN, Tahsin “Molla Fenâri” *DİA*, İstanbul, 2005, XXX / 245–248.

KARA, Kerim, “Karabaş-ı Veli”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV / 369–371.

KARACA, Alâattin, İhsan Oktay Anar’ın Romanlarında Din ve Tasavvuf (Suskunlar Örneğinde), *1980 Sonrası Türk Romanı Sempozyumu, Bildiriler*, E.Ü. Yay., Kayseri, 2009.

....., “Amat’ın Dinsel ve Felsefî Teması”, *Hürriyet Gösteri- Sanat Edebiyat*, S. 280, Mayıs, İstanbul, 2006, 32- 35.

....., “Nazan Bekiroğlu’nun İsimle Ateş Arasında Adlı Romanının Tahlili”, *Türk Dili*, S. 638, Şubat, İstanbul, 2005, 159- 171.

-, “Suskunların Sıkı Öyküsü”, *Kitaplık*, S. 112, Ocak, İstanbul, 2008, 99- 106
-, “İhsan Oktay Anar’ın Puslu Kıtalar Atlası Adlı Romanının Olay Örgüsü, Fantatik Özellikleri ve Tema Bakımından İncelenesi”, *Arayışlar*, S. 14, İstanbul, 2005, 93- 108.
-, “Fındık Sekiz ve Mistik İç Yolculuğu Öyküsü”, *Kültür ve Edebiyat*, S. 61, Nisan, İstanbul, 2004, 60- 65.
- KAZANCI, Ahmet Lütfi, “Ebrehe”, *DİA*, İstanbul, 2004, X / 79- 80.
- KÜÇÜK, Abdurrahman, “Bünyâmin”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI / 490–491.
- ÖGKE, Ahmet, “Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şeriat, Tarikat, Hakikat, Mârifet Kavramları ve Marmaravî’de “Dört Kapı- Kırk Makam” Anlayışının İzleri”, *G.Ü. Hac-ı Bektaş-ı Velî Araştırma Dergisi*, Ankara, 2001, 18, 63- 74.
- PAÇACI, İbrahim “Akıl”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, *DİB* Yayınları, Ankara, 2007, 17.
- ŞAHİN, Haşim, “Ömer Dede Sikkini”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/ 55–56.
- ŞAHİN, İbrahim, Bindokuzyüzseksen: Edebiyatın Lberal Süreci, *1980 Sonrası Türk Romanı Sempozyumu, Bildiriler*, E.Ü. Yay., Kayseri, 2009.
- TÖRENEK, Mehmet, 1990’lı Yıllarda Türk Romanı, *1980 Sonrası Türk Romanı Sempozyumu, Bildiriler*, E.Ü. Yay., Kayseri, 2009.
- ULUÇAM, Abdusselâm, “Abdülkadir Geylânî”, *DİA*, İstanbul, 1988, I / 239–240.

ÇAĞDAŞ TÜRK ROMANINDA DİN VE TASAVVUF
(1980 SONRASI)

TAŞ, Cumhur

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

Tez Yöneticileri: Doç. Dr. Ahmet ÖGKE
Doç. Dr. Alâattin KARACA
186 Sayfa - 2009

10. ÖZET

Çağdaş Türk romanında *din* ve *tasavvuf* teması değişik şekillerde işlenmeye çalışılmıştır. Kimi yazarlar *din* ve *tasavvufu* içselleştirerek kullandıkları gibi, bazıları da *din* ve *tasavvufu* edebî ürününü oluşturmak için sadece malzeme olarak kullanmıştır.

Çalışmamızda ele aldığımız ve 2000 yılından sonra kaleme alınan romanlarda da bu postmodern ve içselleştirme unsurlarıyla karşılaşmaktayız. İncelediğimiz 10 romana baktığımızda bazı romancıların *dinî- tasavvufî* temaları, şahısları ve mekânları işlemek için metafora (mecâz) başvurduğunu, bir kısmının da bu yönetime başvurmadan açık bir şekilde ya da sadece benzetmelerden istifade ederek romanı oluşturduğunu gördük. Araştırmamızda incelediğimiz 10 roman şunlardır: **Orhan Pamuk**'un *Kara Kitap*'ı, **Elif Şafak**'ın *Pinhan*'ı, **İhsan Oktay Anar**'ın *Suskunlar*, *Amat* ve *Puslu Kıtalar Atlası*, **Nazan Bekiroğlu**'nun *İsimle Ateş Arasında*, **Sadık Yalsızuçanlar**'ın *Gezgin* romanı ve son olarak **Emine Işın**'ın *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri*, *Hacı Bayram* ve *Bukağı* romanlarıdır.

Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ında birgün arkasından on dokuz kelimelik bir not bırakarak evden kaçan karısı **Rüyâ**'yı arayan **Galip** anlatılmaktadır. **Galip**, bu arayışı sırasında değişik engellerle karşılaşır ve bu süreçte bir gazetede köşe yazarı olan **Celâl Sâlik**'in köşe yazıları **Galip**'e rehber olur. Bu şekilde kurgulanan romanda *şehrikalp apartmanı*, *apartman aralığı*, *köşe yazıları*, *Galip*, *Celâl Sâlik*, *Rüyâ* metaforları kullanılarak bir *sâlik*in tasavvuf yolculuğu esnasında karşılaştığı durumlar anlatılmaya çalışılmıştır.

Elif Şafak'ın *Pinhan* romanında yine metaforlar kullanılmıştır. Bu romanda da çift cinsiyetli **Pinhan** adlı çocuk ve iki isim arasında kalan bir mahallenin durumu anlatılmaktadır. *Pinhan*'da da *çift cinsiyet*, *mahallein iki ismi*, *mahallenin yedi kocakarısı*, *hamam*, *mahallenin dört kapısı* gibi metaforlarla tasavvufta *vahdet-kesret* kavramları anlatılmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde **Nazan Bekiroğlu**'nun *İsimle Ateş Arasında* romanında da **Numan** adlı kahramanın kendi ailesini bırakarak başka bir kadınla yaşadığı aşk ve bu aşkta da kalbi ile aklı arasında kalması ile

yeniçerinin Padişaha bağılılığı ve bu bağılılığın sonradan bozulması konuları *isim*, *ateş*, *su*, *dükkan*, *akıl- kalp* metaforları kullanılarak işlenmeye çalışılmıştır.

İhsan Oktay Anar'ın romanlarında genellikle *insan- şeytan* mücadelesi anlatılmaktadır. *Amat*'ta *şeytan* tarafından idare edilen bir gemi, *Puslu Kıtalar Atlası* 'nda başkanı *şeytan* olan bir istihbarat teşklâtından bahsedilmiştir. *Suskunlar* 'da da *musikî* ve *rûh* ilişkisi (Tanrısal ses) anlatılmıştır.

Emine Işınsu'nun *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* romanında **Yûnus Emre**, *Bukağı* romanında **Niyâzî Mısırî** ve *Hacı Bayram* romanında da **Hacı Bayram Velî** gibi tasavvufun önde gelen şahsiyetleri, metafor kullanılmadan sadece benzetmelerle anlatılmıştır. Son olarak **Sadık Yalsızuçanlar**'ın *Gezgin* romanında da **İbnü'l Arabî**'nin hayatı ve bu süreçte yaşadığı tasavvufî haller konu edinmiştir.

SUMMARY

Theme of religion and sufism/mysticism is treated with various ways in Modern Turkish Novel. While some writers used religion and sufism as digesting, the others also used them as a material for making up literary product.

We are also meeting these postmodern and digestion elements in novels which we deal with in this thesis and was written after 2000 year. When we look at ten novel that we investigated, we saw that some novelists appeal to metaphor (majaz) for dealing with religious-sufistic themes and persons and places, and the others compose their novels either clearly without consulting this method or as benefiting from merely smiles. Here are ten novels we studied in our thesis: *Kara Kitap* (Black Book) by **Orhan Pamuk**, *Pinhan* by **Elif Şafak**, *Suskunlar* (silents), *Amat ve Puslu Kıtalar Atlası* (Misty Continents Island) by **İhsan Oktay Anar**, *İsimle Ateş Arasında* (Between name and fire) by **Nazan Bekiroğlu**, *Gezgin* (traveler) by **Sadık Yalsızuçanlar** ve finally *Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri* (There is an ego at me, but interior from me), *Hacı Bayram* (Haji Bayram) and *Bukağı* (Fetter) by **Emine Işınsu**.

In **Orhan Pamuk's** *Kara Kitap*, it is told that **Galip** who seek his wife **Rüya** who escape from house a day as leaving a nineteen wordily note after her. **Galip** faces different hindrances during his this seeking and columns of **Celal Salik**, a columnist in a newspaper in this process, guides him (Galip). It is tried to tell situations which a salik (sufistic traveler) faced in sufistic travel in the novel which it fictionalized in that way as using metaphors such as şehrikalp (shahrikalp) apartment, apartment gap, columns, Galip, Celal Salik, Rüya.

It used also metaphors in novel of *Pinhan* by **Elif Şafak**. In this novel, it is told situations of a street which stayed between two names and of a bisexual child named **Pinhan**. In *Pinhan*, it is tried to relate concepts of *wahdet-kasrat* (oneness-muchness) in sufism with metaphors such as bisexual, two name of street, seven crone of street, Turkish bath, four door of street. Likewise, in **Nazan Bekiroğlu's** novel titled *İsimle Ateş Arasında*, it is tried to deal with topics that hero named **Numan's** leaving his family and living a love with a woman and staying between his heart and mind, and janissary's devotion to sultan and dissolution of this devotion as used metaphors such as fire, water, shop, mind and heart.

Struggle between human and devil/satan is told **İhsan Oktay Anar's** novels in general. In *Amat*, it is talked about a ship managed by satan; in *Puslu Kıtalar Atlası*, it is mentioned an intelligence service whose chief is satan. Likely, in *Suskunlar*, relation between music and soul (Divine sound) is related.

It is told famous person of sufism such as **Yunus Emre** in **Emine Işınsu's** novel, *Bir Ben vardır Bende benden içeri*, **Niyâzî Misrî**, in her novel of *Bukağı*, *Hacı Bayram Vefî'nin her Hacı Bayram* novel using merely smiles and without using metaphor. And finally, **Sadık Yalsızuçanlar's** *Gezgin* Novel also deals with life of **Ibn Arabî** and his sufistic situations in this process.