

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK HALK EDEBİYATI BİLİM DALI

MİTOLOJİ, TASAVVUF VE SUFÎ İLİŞKİSİ
VARLIK VE GERÇEKLİK ALGISI
-YUNUS EMRE ÖRNEĞİ-

DOKTORA TEZİ

AHMED FARUK KEMALOĞLU

GAZİANTEP, Ağustos 2024

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
TÜRK HALK EDEBİYATI BİLİM DALI

MİTOLOJİ, TASAVVUF VE SUFÎ İLİŞKİSİ
VARLIK VE GERÇEKLİK ALGISI
-YUNUS EMRE ÖRNEĞİ-

DOKTORA TEZİ

AHMED FARUK KEMALOĞLU

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN

GAZİANTEP, Ağustos 2024

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

Tezin Başlığı : Mitoloji, Tasavvuf ve Sufi İlişkisi-Varlık ve Gerçeklik Algısı- Yunus Emre Örneği

Adı ve Soyadı : Ahmed Faruk KEMALOĞLU

Tez Savunma Tarihi : 23/08/2024

Doç Dr. Mustafa GÜLTEKİN danışmanlığında hazırlanan bu tez, kapsam ve niteliği açısından oy birliği ile Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

(Ünvanı, Adı ve SOYADI)

İmzası

Prof. Dr. Mehmet EROL (Jüri Başkanı)

Prof. Dr. Evrim Ölçer ÖZÜNEL

Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN

Doç. Dr. Bülent AKIN

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ÖZKAN

Bu tezin gerekli şartları sağlayarak yukarıda belirtilen jüri tarafından Doktora tezi olarak kabul edildiğini onaylarım.

Prof. Dr. Mehmet EROL

Enstitü ABD Başkanı

Sosyal Bilimler Enstitü Onayı

Prof. Dr. Mehmet SOĞUKÖMEROĞULLARI

SBE Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

İmza:.....

Adı ve Soyadı: Ahmed Faruk KEMALOĞLU

Öğrenci Numarası: 190539211012

Tezin Savunma Tarihi: 23/08/2024

ÖZET

MİTOLOJİ, TASAVVUF VE SUFÎ İLİŞKİSİ VARLIK VE GERÇEKLİK ALGISI -YUNUS EMRE ÖRNEĞİ-

KEMALOĞLU, Ahmed Faruk

Doktora Tezi,

Türk Dili ve Edebiyatı Ana bilim Dalı

Halk Edebiyatı Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN

Ağustos-2024, 500 sayfa

Anlam-değer ekseninde var olanlar üzerinde yeni bir varlık ve gerçeklik inşa etme vasfına sahip tek varlık olarak insan, tarihin içine düştüğü andan itibaren ilk kurduğu büyük anlatı dairesi olan mitsel-dinsel anlatılardan itibaren kendini belli bir ereğe sahip kılmıştır. Bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin büyük anlatısı yaratılış anlatısını ve buna bağlı olarak kutsalı merkeze alması ile varoluş sürecinde dinî düşüncenin ana gövdesinde zihinsel yapısını devam ettirmiştir. Tasavvufî düşünce de dinî yapının zihinsel formunu mitsel-dinsel düşünce zemini üzerinden belli formları da kullanarak devam ettirmiştir. Ana çerçevenin bu şekilde ele alındığı çalışmada metin merkezli bir metod benimsenmekle karşılaştırmalı ve yakından okuma teknikleriyle konunun kapsamına binaen ilahiyat ve felsefe disiplinlerinden derinlikli bir şekilde faydalanılmıştır. Ayrıca mitsel-dinsel ve tasavvufî düşüncenin ortak yapısal özellikleri tespit edilmeye çalışıldığı için fenomenolojik bir yöntem de benimsenmiştir. Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Yunus Emre'nin hayatı ve eserleri hakkında genel bilgiler verildikten sonra ikinci bölümde tasavvuf ile mitsel-dinsel düşüncenin genel kapsamı hakkında açıklamalar yapılmış, ardından varlık ve gerçeklik tasavvurunun düşünsel gelenekteki gelişimi üzerinde durulmuş ve nihayetinde mitsel-dinsel ve tasavvufî düşüncenin varlık ve gerçeklik algısındaki ortak noktaları arasında karşılaştırmalı bir şekilde durulmuştur. Çalışmanın asıl ve son bölümünde ise Yunus Emre'nin *Dîvân*'ındaki deyişlerinden hareketle mitsel-dinsel düşüncenin ana izlekleri olan kaos-kozmos, dönüşüm/başkalaşma, hatırlama/anımsama-unutma, birlik/bütünlük/tamlık başlıklarının aynı formda tasavvufî düşünce içindeki sürekliliği takip edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, mitsel-dinsel düşünce, tasavvuf, varlık ve gerçeklik.

ABSTRACT

PERCEPTION OF EXISTENCE AND REALITY FOR RELATIONSHIP BETWEEN MYTHOLOGY, SUFISM AND SUFI -CASE OF YUNUS EMRE-

KEMALOĞLU, Ahmed Faruk

Doctoral Thesis,

Department of Turkish Language and Literature

Division of Folk Literature

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mustafa GÜLTEKİN

August-2024, 500 pages

Human, as the only creature (being) who has characteristic of building a new existence and reality above the existing ones about meaning-value, has taken as a certain purpose/goal for oneself since mythic-religious narratives which are great narrative circle, created by oneself for the very first time, from the moment when one (human) fell into history. At this point, with relocating the creation/genesis narration, and therefore, the sacred to the central place, great narration of mythic-religious thought has maintained its mental structure on main body of religious thought during existence process. Sufistic thought has sustained mental form of the religious thought over platform of mythic-religious thought, by using certain forms, as well. In the study where main frame was addressed in this way, with adopting a text-centered method, theologic and philosophic disciplines were used deeply based on scope of the subject, by comparative and close reading techniques. In addition, a phenomenological method was adopted since common structural features of mythic-religious thought and sufistic one were tried to determine. The study consists of introduction and three chapters. After giving general information about Yunus Emre's life and works in the first chapter, explanations were made on general scope of sufism and mythic-religious thought in the second chapter; then, development of imagination (envisagement) of existence and reality in intellectual/ideational tradition was dwelt upon; and finally, it was dwelt comparatively on common points of mythic-religious thought and sufistic one at perception of existence and reality. In principal (essential) and final chapter of the study, we tried to follow continuity of headings of chaos-cosmos, transformation-alteration (metamorphosis), remembrance (recall)-reminiscence-forgetting, unity/integrity/wholeness, which are main paths of mythic-religious thought, within sufistic thought in the same form, based on folk songs (deyişler) in Yunus Emre's Book, *the Dîwân*.

Key Words: Yunus Emre, mythic-religious thought, sufism, existence and reality.

ÖN SÖZ

İnsanın varlığı beraberinde anlatı dünyasını zorunlu kılar. Dolayısıyla insanı insan yapan ve büyük anlatı dairesi içinde ona farklı bir yaşam alanı sunan varlık ve gerçeklik algısı kutsal merkezli mitsel-dinsel düşüncede temelini bularak dinî düşünce formuna sahip olan bütün ontolojik ve epistemolojik alanlarda yapısal olarak varlığını devam ettirir. Bu bağlamda tasavvufî düşünce içinde de aynı düşünsel çerçeve yine kutsal merkezli olarak yapısal sistematığı devam ettirmektedir. Yunus Emre'nin Türk tasavvuf düşüncesindeki muhkem yeri göz önünde tutulduğunda aynı düşünsel yapıyı onun söz, eylem ve deyişlerinde bulmak mümkündür.

Çalışmada bu ortak düşünsel zemini ortak şema ve formlar bağlamında Yunus Emre'nin *Dîvân*'ındaki deyişler üzerinden takip ve tespit etmek amaçlanmış olup ana izlekler üzerinde detaylı bir şekilde durulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilgisi, anlayışı ve sabrıyla önümü açan danışman hocam saygıdeğer Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN'e, lisans döneminden itibaren rehberlik yaparak alana olan ilgi ve merakımı günbegün artıran hocam Dr. İbrahim ÖZKAN'a teşekkür etmek bir nezaket gereği değil ilmen ve ahlaken benim için bir zorunluluktan da ötedir.

Şüphesiz çalışmanın diğer sahipleri olan sevgili eşim Gülyeter KEMALOĞLU'na, kızım Hayrunnisa ve bu sürecin yeni üyesi oğlum Yağız İlhami'ye en içten sevgilerimi sunmamak haksızlık olur. Onların varlığı ve anlayışı bu çalışmanın asıl sebebidir denilse eksik olmaz.

Son olarak bana okuma kültürü kazandırarak farklı görüşlere açıklığı öğreten babam İlhami KEMALOĞLU'nun bu çalışmanın asıl sahibi olduğunu zikretmem gerekir. Aslen onun varlığı bu çalışmayı ortaya çıkarmıştır.

Ağustos, 2024
Ahmed Faruk KEMALOĞLU

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖN SÖZ	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Problemi	13
B. Çalışmanın Amacı ve Önemi	14
C. Araştırmanın Yöntemi	17

I. BÖLÜM

YUNUS EMRE

1.1. Yunus Emre'nin Hayatı	18
1.2. Yunus Emre'nin Eserleri.....	30
1.2.1. Risâletü'n-Nushiyye	30
1. 2. 2. Dîvân-ı İlâhiyât.....	30

II. BÖLÜM

TASAVVUF, MİTSEL-DİNSEL DÜŞÜNCE, VARLIK VE GERÇEKLIK

2.1. Tasavvuf ve Kökenine Dair Tanımlamalar	33
2.2. Mitsel-Dinsel Düşünce Nedir?.....	57
2.3. Varlık ve Gerçeklik Üzerine.....	80
2.3.1. Mitsel-Dinsel ve Tasavvufî Düşünce'de Varlık ve Gerçeklik Anlayışının Ortak Noktaları.....	96

III. BÖLÜM**YUNUS EMRE DİVANINDA TASAVVUF VE MİTSEL-DİNSEL
DÜŞÜNCENİN ORTAK YAPISI BAĞLAMINDA VARLIK VE GERÇEKLİK**

3. 1. Kaos-Kozmos Dikotomisi.....	122
3.2. Dönüşüm/Başkalaşma.....	213
3. 3. Hatırlama/Anımsama-Unutma.....	293
3. 4. Bütünlük/Tamlık/Birlik.....	376

SONUÇ

KAYNAKLAR.....	472
ÖZGEÇMİŞ.....	500



GİRİŞ

İnsanın anlam-değer arayışı, onun insan olma sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak yapısal bir durumu haizdir. Anlam-değer veren bir varlık olarak insan, bu vasfıyla dünya içinde yeni dünya ya da dünyalar inşa etme yetisine sahip olarak adına insanlık denilen olgunun, bu olgunun ürettiklerinin baş sorumlusudur. Onun açan, donatan, kuran ve kurumsallaştıran, hayaller kurduran geniş ontolojik misyonu “sanki var, -mış gibi” düşüncesinin varlığı ve başarısına dayanır (Nutku, 1998, s. 60) İnsan bu düşünce formuyla fiziki-biyolojik ortaklık taşıdığı diğer var olanlar sınıfından ayrılır.

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin kökeni de insanın anlam-değer katıcı yapısıyla var olmuştur. Var olanların dışarıdan gelen bilgisine insan, onlara yaklaşımını nasılın bilgisiyle birlikte nedenin/niçinin bilgisiyle de yönlendirmiştir. Dolayısıyla insanın saf gerçekliğe yaklaşımı, sadece açıklama, analiz etme, çözümleme bağlamında gerçekleşmez; onu hayata bağlayan birleştirici, bütünleştirici mitsel-dinsel düşüncenin anlam-değer katıcı yönü ile de gerçekleşir. İnsanın logosa ihtiyacı olduğu kadar mitosa da ihtiyacı vardır (Sayar, 2020, s. 136). Mitsel-dinsel düşünce böylece rasyonel zeminden ziyade insana anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik imkânı veren duygusal/sezgisel bir zemine dayanır.

Bu bağlamda, insanın saf gerçeklikle ilişkisi oldukça geniş bir kapsamda modern dönem de dâhil olmak üzere anlam-değer yönüne matufsa ister istemez mitsel-dinsel düşüncenin birleştiren/bütünleştiren, yakîn kılan zemininden faydalanmak zorundadır. Mitsel-dinsel düşünce anılan vasfıyla insanla birlikte tarih sahnesinde yürüyen bir düşünce formunun temelidir.

İnsanın anlam-değer varlığı oluşu, kendisinin var olan şeylere yaşam, yükleme doğasıyla (Abraham, 2020, s. 28) birlikte yürür. Bu noktada mitsel-dinsel düşünceye getirilen eleştirilerin merkezi, söz konusu insani yapının hakikatının indirgemeci bir bakışa maruz bırakılmasıdır. Hakikat veya gerçekliğin sadece dış dünyada var olanların dolayımından neşet edeceği veya edebileceği düşüncesi, kökeni mitsel-dinsel düşünce olan insanın sembolik, anlam-değer katıcı ve yorumlayıcı esnek zihinsel yapısını “ruhsuz” bırakacaktır. Hakikat veya gerçekliğin, anlam-değer yargısının doğanın biyolojik birliği ve fiziksel çeşitliliği içinde kendi halinde bulunmaması, mitsel-dinsel düşüncenin zihinsel bir hakikate karşılık geldiğini göstermektedir. İnsanın ontolojik mahiyetinin nedenselliği aşan erekselliği/amaca yönelik oluşu onun anlam-değer varlığı olmasına yol açarak mitsel-dinsel düşünceye zemin kazandırmıştır. Bu noktada en önemli varış yeri şudur: “Gerçeklik, biricik ve türdeş bir şey değildir.” (Cassirer, 1980, s. 32) Bu insanın ontolojik yasallığıdır, zira insana dışsal hiçbir var olan olduğu haliyle, kendi nesnel karakteriyle gelmez. Nesneler, şeyler ve saf gerçekliğin canlı ve cansız bütün var olanları herhangi bir eylem, parlaklık, gösteriş vb. şeklinde kendi dışına yansıyan işaret, insanda bir anlam-değer varlığı olarak nasılın bilgisinin merakı dışında niçinin/nedenin bilgisinin merakını da uyandırır.¹

Niçinin/nedenin bilgisinin açtığı farklı varlık alanının olanağıyla gerçekliğin biricik bir şey olmaması veya saf gerçeklik üzerinde anlam-değer ekseninde yeni bir varlık ve gerçeklik tasavvuru inşa etmek mitsel-dinsel düşüncenin formunda bulunmaktadır. Söz konusu düşüncenin imkânının bu şekildeki biçimsel yapısı, model/arketip merkezli bir tasavvur sunmakla evrensel metafiziksel bir düşüncenin de ilk tohumlarını atar. Çünkü model/arketip merkezli düşüncenin temel saiki, söz konusu model bütünlüğü içinde bir yapı sunar. Bu bağlamda hem mitsel-dinsel hem de tasavvufi düşüncenin bütünlük/tam olmak talebi, modelin bilgisine, tasavvufi düşüncedeki karşılığıyla ayan-ı sabitenin -ezeli ilimler- bilgisinin elde edilmesine bağlıdır. Her iki düşüncede bu noktada kozmolojik ve teogonik bir kökenle hareket ederek saf gerçekliğin nesne ve şeylerine anlam kazanmak için değil, anlam kazandırmak için katılırlar: “Dilde, sanatta, mitosta karşımıza çıkan sembolik işaretler ise, bu varlık dışında, daha belirgin bir anlam kazanmak için “var” değildirler; tersine,

¹ “Kant bu konumu, fenomenal şeylerin empirik bakımdan gerçek, ama transendental bakımdan ideal olduklarını söyleyerek ifade etti.” (Cevizci, 2001, s. 46)

onlarda her varlık öncelikle anlamdan doğar.” (Cassirer, 2005a, s. 62) Var olanlar arasında, anlam-değer dünyasına sahip tek varlık olarak insan, önce bu-arada dünyaya anlam-değer verir, ardından “nasıl”ın bilgisine geçer. Dolayısıyla mitsel-dinsel düşünce için, saf gerçekliğin tarihsel zemini ve onda meydana gelen yaşanmışlıklar ikinci plandadır. Önemli olan, anlatılmak istenendir.

Mitsel-dinsel düşüncenin amacı, evrimsel paradigmanın savı olduğu üzere açıklamak ya da saf gerçekliğin nasılının bilgisini elde etmek değil, saf gerçekliği anlam-değer kurgusunda yeniden varlık ve gerçeklik boyutunda var etmektir. Dolayısıyla mitsel-dinsel düşünce, Pattanaik’in logos-mitos ayrımı üzerinden belirttiği misyonu taşır:

Logos güneşin nasıl yükseldiğini, bebeklerin nasıl doğduğunu anlatır. İnsanları aya götürmüştür. Ama hiçbir zaman nedenini açıklamaz. Güneş neden yükselir? Bebek neden doğar? İnsanoğlu neden yeryüzünde vardır? Cevaplar için yüzler mitosa çevrilmiştir. Mitos varlık için amaç verir, anlam verir, tasdik verir. (2016, s. 15, 16)

Bu noktadan hareketle mitsel-dinsel düşüncenin asıl misyonu anlam-değer katıcı yönünün göz ardı edilerek sürekli eleştirel bir zeminde ele alınması, burada mitsel-dinsel düşünce yapısının tek bir görünümünün ve tek bir sınıfa mahsus olduğu düşüncesine değinmek gerekmektedir.

Mitsel-dinsel düşünce, öncelikle üzerinde de duracağımız şekliyle kozmogonik ve teogonik bir kaynaktan neşet etmekte, dolayısıyla dayandığı kaynak kendisini dini düşünce ve türevleri içinde de devam ettirmektedir. Bu bağlamda mitsel-dinsel düşünceyi eğitimsiz, kırsal kesimde/çevrede yaşayanların inanç biçimleri ya da dünyayı şekillendirme yolu kabul etmek, çok basit bir indirgemeciliğe sıkışmaktır.² Özellikle dini düşüncenin yaratılış ve teolojiiye merkeze alması, bu eksende bir tasavvur, anlam-değer, dil ve çevre inşası, mitik düşünce ile aralarında sürekli bir geçişin, akışın olduğunun göstergesidir. Tasavvufi düşünce bağlamında da aynı yapının felsefi/teozofik üst bir dil kullanarak varlığını devam ettirdiği müşahade edilmektedir (Arslan, 2010, s. 84). Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin her ikisinin de var olduğu haliyle dünyaya kendi gerçekliği içinde yaklaşmaması, yaratılış

² Bu tavrın bir örneği olarak şu cümleler verilebilir: “Bununla birlikte, evrensel dinler zemininde, geleneksel inançların türlü şekillere bürünerek ve özellikle de büyü ve mistisizmle birleşmek suretiyle, geniş halk kitleleri arasında bir tür “alt-kültür” veya “halk dindarlığı” biçiminde hayatîyetlerini sürdürmeye devam etmeleri de, din bilimleri araştırmalarının çeşitli toplumlar ve dinlerinden örneklerini sıklıkla gösterdikleri evrensel bir vakıadır.” (Günay ve Güngör, 2015, s. 136)

ilkelerini ve bu ilkeleri içeren anlatılardan anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuru, ilkelerin yaşamın idamesi için sürekli hatırlanması, teosentrik düşüncenin - ister çoktanrıcılık isterse de tek tanrıcılık bağlamında olsun- var olanların kendi gerçekliği içindeki ontolojik nedenselliğini aşan ereksel/amaca yönelik tavrı, mitik düşünceyi, mitsel-dinsel düşünce yapmakla beraber tasavvufi düşünce ve onun öğretilerine de zemin hazırlar. Söz konusu ortaklık bu bağlamda sınıfsal bir ayrımı gözletmez. Burada ayrımın en sağlıklı şekli, düşünsel zemin ortak olmakla beraber, mitsel-dinsel düşüncenin daha soyut ve bazen de hemen hemen aynı düşünceler ve aynı anlam içeriğine sahip ifadelerle tasavvufi düşünce içinde yer almasıdır. Bu ortak zemini hazırlayan en büyük payda insanın, eşikteki/çelişik yapısıdır.

İnsanın eşikteki/çelişik yapısı, onun rasyonel/mantıki/hissi ve duygusal/sezgisel/irrasyonel³ şeklinde iki girişli bir varlık oluşundan (Morin, 2019, s. 79) ileri gelmektedir. İnsanın merkezde olduğu tarihi süreçte, antropolojik yönelimin değerlendirilmesinin “ilerledikçe sırtındakileri atma” şeklinde özetlenebilecek evrimsel paradigma çerçevesinde değerlendirilmesi, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünceye “ilkel/gerici” bir yafta vurmaktadır. İnsan, iki girişli bir varlık olması hasebiyle sadece rasyonel değil aynı zamanda irrasyonel zeminde de oluşunu devam ettirir ve aynı zamanda bilginin kaynağı da bu bağlamda tek bir düşünce şekline bağlanamaz. Dolayısıyla insan tarihsel süreci içerisinde, ihtiyaçlarını gördükçe elindekileri kullanıp atan saf pragmatik bir varlık değildir. Nasıl ki suyun katı, sıvı ve gaz hallerinin hepsi suyun fazlarında bir arada mevcutsa insan, tarihselliğindeki her aşamada da “fazlarını” geride bırakmaz, onlarla bir arada ve etkileşim halinde bulunur (De Landa, 2006, s. 14).

Düşüncenin ve duygunun “anakarası” olan mitsel-dinsel düşünce de insanı, insan yapmasıyla sürekli onun yanında, zihninde, zihinsel formlarında bulunur. Cassirer felsefesinden hareketle ifade edilecek olursa, dünyayı çeşitli şekillerde kendine has sembolik tasarımlarla tasavvur eden, din, dil, sanat, bilim ve mitin her bir formu zihinsel yapı içinde birbirinin üstünde ve kendi arasında geçişkensiz değil, aksine yan yana ve birbirleriyle akışlar halinde bulunur (Tufan, 2022, s. 134, 135). Dolayısıyla insanın tarihsel süreci ve tarihsel süreç içinde mensubu olduğu toplumda

³ Burada irrasyonel kavramından kastımız asla mantıksızlık şeklinde değildir. Söz konusu kavramla kastettiğimiz mantıki yapının dışında varlık ve gerçeklik alanına tekabül eden düşünce içinde araçsal aklın karşısındaki durumdur.

ait bulunduğu sınıfsal yapı fark etmeksizin mitsel-dinsel düşünceye sahip olması da gayet olağan bir durumdur. Kırsal kesimin/çevrenin düşüncesinde karşılığını bulan mitsel-dinsel düşüncenin İslami yüksek bir düşünce düzeyinde karşılığını bulması bu meyanda mümkündür. Mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin ortak zemini oluşturan unsurlar şu şekilde verilebilir:

1) İnsanın eşikteki/çelişik yapısında anlam-değer verme zorunluluğu taşıyan bir varlık olması. Mitsel-dinsel düşüncede en geniş hali kaos-kozmos dikotomisi iken, tasavvufi düşüncenin temelinde bulunan ruh-nefs karşıtlığı da aynı anlam aralığını karşılar.

2) Var olanın kendi gerçekliğinden memnun olmayan veya arkasında başka bir güç arayan bir eylem ve düşünce tarzı. Dolayısıyla bu ilke, ontolojik nedenselliği kırıncı bir yapıyı teşkil eder.

3) Dilin analogik ve sembolik değerinin ön planda olması. Dilin bu şekildeki kullanımıyla tasavvufi düşüncedeki teşbih düşüncesini de karşılaması.

4) İnsanın ortak bir tabiata sahip olduğu düşüncesi neticesinde genel-geçer ilkeler ve metafiziksel değerlerin tayin edilmesi ve bunun kaynağının yapısal oluşuyla insanda yaratılışından itibaren bulunması:

(...) (Guenon'un belirttiği gibi) bütün geleneksel kozmolojiler arasındaki akrabalığın genel anlamda tarihsel ödünç almalarla bir ilgisinin olmadığını söylemeye gerek yok, çünkü öncelikle şeylerin doğası, sonra da sezgisel bilgi vardır. (Burckhardt, 1994, s. 23, 24.)

Bu ortak zemine ek olarak tasavvufi düşünce içinde, mitsel-dinsel tasavvurun en yoğun olduğu düşünce çerçevelerinin şunlar olduğu kaydedilmelidir:

1) Hermetik Gelenek

2) İbnü'l Arabî Geleneği

3) Hakikat-ı Muhammedi/Nur-u Muhammedi Nazariyesi (Arslan, 2010, s. 88)

Çalışmamızda hermetik geleneğin, mitsel-dinsel düşünce içinde özellikle gök-yer dikotomisi bağlamında zaman zaman değinmekle beraber özellikle İbnü'l Arabî'nin düşüncelerinden ve devriyye türü bağlamında da Nur-ı Muhammedî düşüncesinin üzerinde durmaya çalıştık.

Yaratılış anlatısına dayalı büyük anlatı yapısına kavuşan, varlık ve gerçeklik zeminini büyük anlatı üzerinden kurgulayarak insani ontolojik ve epistemolojik ortaklıkları öne çıkaran mitsel-dinsel anlayışın, en temel karakteristiği onun kutsaldan bağımsız olarak anlatı olma kimliği, onun “hikâyesi” olan her insan için varlık sebebi oluşudur (Cassirer, 2005b, s. 235)

Mitsel-dinsel düşüncenin yapılanmasında üzerinde durulması gereken önemli bir olgu da dildir. Dilin varlığa açılan kapı olmasındaki ikili sistematigi insanın söz konusu iki girişli varlık olması olgusuna bağlı olmakla birlikte insanın anlatı kurma ihtiyacına binaen mitsel-dinsel anlatılara zemin hazırlamıştır. Böylece mitsel-dinsel ve devamında tasavvufi anlatının dilinin benzetim/analitik/teşbihi yönelimle sembolik bir gerçeklik alanı kurması mümkün olmuştur. Sembolik gerçekliğin uçsuz bucaksızlığı veya tam aksi yönde var olanın el altındaki hakikatini örtmesi tam da mitsel-dinsel düşünce paradigmasının insanın çelişik/eşikteki yapısına ne kadar paralel olduğunu göstermektedir. Sembolik gerçeklikle mitsel-dinsel düşünce burada anlam-değer katmak zorunluluğu kapsamında birleşirler (Lakoff ve Johnson, 2015, s. 239). Dolayısıyla dilin karmaşıklığı, mitsel-dinsel anlatının varlığına, insanın anlatı kurma ve anlatma, toplumsal ve kültürel şartlar bağlamında bunu yayma, bütünlük kurarak genel bir sistem sunma ihtiyacından neşet etmiştir (Barnard, 2015, s. 117, 118).

Dilin ikili yapısının bir başka yönü ise onun kurucu ve tamamlayıcı vasfa sahip oluşudur. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin kökenindeki teogonik yapılanma yaratılışı söz/dil aracılığıyla başlatmıştır. Böylece dil, açan, ayetleri/işaretleri vuzuha kavuşturan niteliğini “ilk zaman-mekân”da almıştır. Onun kurucu vasfı, bu-aradanın saf gerçekliği içinde insanın anlatı kurma ihtiyacına binaen insanın düşmüşlüğüne ve süreçselliğine bağlı olarak sürekli tamamlamaya, var olana kendinde varlık oluşuyla anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik katına taşımaya “sürekli” hizmet eder. Bu açıklamalar ışığında dil, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede gramatikal ve kuralla bağlı yapısıyla değil, anlam-değer eksenli “ölçülemez” yapısıyla kullanılır. Çünkü “yaşama ve içinde yaşadığımız dünyaya asıl anlamda *anlam* katan her şey, doğrudan söylenebilenin sınırlarının ötesinde bulunur.” (Eilenberger, 2023, s. 51)

Mitsel-dinsel düşünceyi, düşünce formu olarak değerlendirdiğimizde anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuruna imkân veren yapılanması onun soyut-somut dengesinde tasavvufi düşünce içinde, İbnü'l Arabî'nin hayal ontolojisiyle

paralel şekilde var olanı tahayyül âlemine taşıyarak soyutlamaya, el altında var olmayanı yine tahayyül âlemiyle somutlaştırmaya yardım eder. İbnü'l Arabî dışında, tasavvufî düşünce üzerinde görüşlerini belirten ve bizim de çalışmamızda da sık sık atıfta bulunduğumuz Bruckhardt, Schuon ve Chittick bu düşünce formunu tarif ederken özellikle dikey boyutun bu-aradalığa taşınmasında İbnü'l Arabî'nin hayal ontolojisini kullanır. Bu bağlamda Chittick'in ifadeleri, söz konusu düşünce formunun dikey boyutun anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuruna imkân sağlayan bu yapısına doğrudan *Mitolojik Muhayyile* şeklinde ayrı bir başlık açarak şu sözleri kaydeder:

İrfân geleneğinin iki gayesinin dogmacılığın üstesinden gelmek ve Hakk'ın mutlaklığını ortaya koymak olarak zikrettik. Bir üçüncüsü ise mitlerin beşer idrakine münasip bir konuma sahip olabileceği gerçeğini tanımak ve eğer gerekliyse mitolojik söylemi öğretimde yeniden canlandırmak. Aydınlanma süreci, kutsal kitaplar ve dinî öğretinin tipik bir niteliği olan mit ve sembolün bilişsel önemini reddetmek suretiyle araçsal rasyonalitenin üstünlüğünü ortaya koymada muvaffak oldu. (2020c, s. 93)

Mitsel-dinsel düşüncenin tasavvufî hayal ontolojisi içeriğindeki sürekliliğiyle birlikte dil, insanı “insan” olarak diğer türlerden ayıran bir kimlik sağlamakla birlikte insanın kendini bütünlüklü bir şekilde tasavvur etmesine de zemin hazırlar. Somut-soyut veya benzetim/analoji-sembolik gerçeklik kutupları insanın tamamlanmasının dil üzerinden gerçekleşen edimleridir (Eagleton, 2012, s. 26).

Mitsel-dinsel düşünce bu temel vasfıyla hayata ontolojik nedenselliğin dışında ereksel/amaca yönelik bir boyut katarak insanın mental yapısının anlam-değer ihtiyacında onun ayrılmaz bir parçası olmuş ve böylece dikey boyutun bu-aradaya müdahalesine olanak sağlayan kapıyı açmıştır. Bu noktada çalışmamızda sık sık anacağımız üzere nedenselliği aşan yapıyı şu şekilde açıklamak yerinde olacaktır. Nedensellik kendi içinde bir yapı olarak mitsel-dinsel içinde de geçerlidir. Onun nedenselliği, var olanlar üzerinden aşkına yönelik bir nedenselliktir. Dolayısıyla mitsel-dinsel düşünce kendi formu içinde bir nedenselliğe sahiptir. Özellikle kozmogenetik ve teogonik bir yapılanmayı merkeze aldığı için mitsel-dinsel düşünce nedenselliği bu-arada dünyadan başlatmaz. Dolayısıyla onun nedenselliği bilimsel düşüncenin nedensellik düşüncesinden ontolojik bir statü farklılığını barındırır (Cassirer, 2005a, s. 48).

Mitsel-dinsel anlatı ihtiyacının ortaya çıkardığı dilsel karmaşıklık insanın “doğasına” uyumlu olmakla birlikte onun Kutsal’a dair tanımlama ve tariflerinde de kendini gösterir. Kutsal, müphem, belirsiz ve muğlaklığını veya tasavvufi noktanın en uç ifadesiyle “hiçliğini” buradan alır. Hem “O” hem “O” değil düşüncesi ya da Kutsal’ı/Tanrı’yı bir “adsız” olarak “Hû/O” zamiri ile karşılaması dilin, mitsel-dinsel düşüncenin ve tasavvufi düşüncenin büyük anlatılarının Kutsal tasavvurundaki ortak kalıptır.

Mitsel-dinsel düşünce, büyük anlatılar kurduğu andan itibaren evrensel-ilkesel ve daha soyut, yaratan-yaratılan ayrımını başlatıp geliştirecek şekilde teşekkül etmiştir. Mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşünce arasındaki ortak ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik yapının kurgusu, dili ve düşünsel örgüsü aynı olmakla beraber, en temel farklılık tasavvufi düşüncenin özellikle teozofik tasavvuf döneminde büyük bir anlatı sunma gayretine girişmesiyle ifadelerin daha soyut ve yaratılışın başlangıcının bağlamsallıktan neredeyse tamamen koparılması olmuştur. Bu noktada tasavvufi düşüncenin önde gelen mutasavvıflarından İbn Arabî’nin “İlah-ı Mutekâd (İnanılan İlah)” düşüncesi (el-Hakîm, 2005, s. 361), mitsel-dinsel düşüncenin otantik bütünlüğünde var olan “Anlık Tanrı veya Kişisel Tanrı” tasavvuruna oldukça yakındır (Cassirer, 2018, ss. 25-31). Tanrı inancı ve algısındaki bu değişim, ontolojik farklılaşmanın sözünü ettiğimiz daha soyut ve evrensel bir kaide olarak telakkisini hazırlamıştır. Bu tarz bir teşekküllenme, mitsel-dinsel düşüncede “dışarıda olan ruhu/ikizi”, gittikçe “içeri” taşımıştır. Tasavvufi düşüncede bu içkinliğin temel mottosu iki sözde görülmektedir: “Tanrı insanı kendi suretinde yarattı” ve *Men ‘arefe nefsehu fekad ‘arefe Rabbehu -Kendini/Nefsini bilen Rabbini bilir*.

Bu-arada dünyanın saf gerçekliği içinde insanın en temel kaygısı, emniyet/güven kaygısı olduğu düşünüldüğünde insanın önce hayatta kalmak ardından hayata yeniden doğmak ya da başlamak şeklindedir. İnsan, bu-aradanın emin bir zaman-mekân haline gelebilmesi için geleneksel düşünce içinde düşmüşlüğüünün farkına varmalı özünün/kökeninin arayışıyla bu-arada dünyanın saf gerçekliğini kendisiyle birlikte tamamlamalıdır. İnsanın acziyetinin/eksikliğinin farkındalığı ona emniyet/iman alanı sağlamasındaki başlangıç noktasıdır. Bu bağlamda anlam-değer arayışı ve yeni bir varlık ve gerçeklik dünyası, bir kriz/gerilim üzerine oturur. Mitsel-dinsel düşüncenin kavramlarıyla ifade edilecek olursa kaos-kozmosun iki ucunun bu-aradalığına bağlı bir ara-değer olan insan, kozmolojik ve ontolojik kökeni bulunan

maddi ve manevi tamamlanmaya/bütünleşmeye doğru hareket etmektedir. Bu yolda hatırlayarak/anımsayarak dönüşümünü tamamlama çabasıdır.

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin tamlık/bütünlük talep eden çerçevesinin kozmolojik ve teogonik kökene bağlı kriz/gerilim anlatısına yol açması, insanın Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la ilişkisini belirlemektedir. İnsan, Kutsal'dan/Tanrı'dan/Yaşamsal Kaos'tan ayrı düşmekle doğum-ölüm, kaos-kozmos, iyi-kötü dengesinde sürekli bir anlam-değer arayışının içine düşmüştür. İnsan bu arayışında anlam-değer dünyasında ürettiklerini sürekli koruma arzusuyla düzene büyük önem verir (Girard, 2019, s. 174). Dolayısıyla kaos, kozmosun karşısında sürekli insanın anlam-değer konforunu bozan bir unsurdur.

Dünyanın saf fenomenal gerçekliğinin ontolojik nedenselliğinin döngüsel ya da çizgisel akışı karşısında insanın, insan olma sürecinde verdiği duygusal tepki olan korkuyu bastırmak veya yenmek için bilişsel alanda verdiği tepki, mitsel-dinsel düşüncenin büyük anlatıları ile gerçekliği bir örüntü halinde yapılandırıp belirsizlikten çıkararak bilinebilir bir hâle getirmektir. Mitsel-dinsel düşüncenin kaos-kozmos dikotomisi, kurulacak büyük anlatı ağının, başını ve sonunu göstererek kurgunun sınırlarını çizmektedir. Kaos-kozmos dikotomisinin bu bağlamda, insana biçtiği en temel misyon veya ondan aldığı en büyük nitelik, insanın ereksel/amaca yönelik varlık kutbunu işler hale getirmesidir. Amaç, kaosu kozmosa tebdil etmek, bu sırada da yaratılış ve inşa öncesi yaşamsal kaosun bütün imkânlarını kozmoslaştırma sürecinde harekete geçirmektir. Mitsel-dinsel düşüncenin sözü edilen iki uçlu ve geniş bağlamlı bu yapısal formülasyonu, dönüşüm, bütünlük, hatırlama gibi temel koordinatlar, büyük ve derin anlatı örgüsünün sona -eskatolojiye- doğru izleyeceği yolun temel uğraklarıdır.

Denge halinin korunmasında mitsel-dinsel düşüncenin kaos-kozmos ucundaki en bariz bilişsel faaliyeti dünyayı, doğayı ve tabiatı romantikleştirerek rasyonalize etmektir. Kastedilen rasyonalize etme faaliyeti, ölçümlenip hesaplanabilen -reason-, indirgemeci bir amacı taşımayan; aksine romantikleştirme eylemiyle saf gerçekliğin nedenselliğine bir aşkınlık, anlam-değer, dolayısıyla varlık ve gerçeklik kazandırmaktır -intellect- (Chul-Han, 2021, s. 30)⁴. Bu noktada mitsel-dinsel düşünce,

⁴ Chul-Han'ın Novalis'ten aktardığı “Değersiz olana yüksek bir anlam, alışıldık olana esrarengiz bir hava, bilindik olana bilinmeyenin gizemini, sonlu olana sonsuz bir görünüş [Schein] verirsem, onu

insanın bu-aradalıkla kurduğu araçsal bir ilişkinin ötesinde mistik ve sezgiseldir. Aynı ilişkisellik, var olanın sözü edilebilen saf gerçekliği bağlamını aşarak tasavvufi düşünce için de geçerlidir. Bu-aradalık, dünya veya içine düşülen var olanların arasında insan sadece araçsal bir ilişkiyle aradalığını dolduramaz. Yatay düzlemin saf gerçekliğinin nedenselliğin yol açtığı araçsal ilişki -teknîge yol veren ilişki- erek yönelimli/amaçsal bir varlık olan insan için yeterli değildir. Yeterliliğin yol açtığı erek/amaç “büyüsü bozulmamış bir dünya” tasavvurudur. Bu bağlamda hem mitsel-dinsel düşünce hem de tasavvufi düşünce için zorunlu olan anlam-değer arzusuyla neden/niçin bilgisi üzerinden kendi nesnel idealist yolunu, olanı değil, olması gereken bir dünya çizmektir. Böyle bir dünyada “hayat” elzem bir kurmaca olarak kendini arka plan olarak yerleştirir (Eagleton, 2012, s. 22).

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin yaratılış anlatıları büyük anlatıların her daim prototipi olarak aslında bize “hikâyenin” kuruluşunun ve neticesinin ipuçlarını da vermektedir. Dolayısıyla yaratılış anlatıları beraberinde son/eskatolojik anlatıları taşımaktadır. Yaratılış başlangıcının mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede herhangi bir rasyonel sebebe dayanmamaktadır. Burada söz konusu doğrudan içinde bir “nasıllık” taşımayan Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un iradesidir: “Evrenin yaratılmışlığı mutlak bir sav olduğundan, sürecin nasıllığını zaten dışlar (“Tanrı ‘ışık olsun’ dedi ve ışık oldu”), bilinen-bilinmeyen sınırını çizmez.” (Nutku, 1998, s. 52) Mitsel-dinsel düşüncede Türk mitolojisi özelinde gözlemlendiğinde Bay Ülgen yaratılışı “söz” ile var etmiştir. Aynı eylem tasavvufi düşüncede İslami bir görüntüyle Kün-Ol! emrinde de bulunmaktadır. Böylece Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la kurulacak ilk ilişki, “Söz”ü duymak ve sözün/dilin yaratıcı, varlığa yol veren imkânının farkına varmaktır.

Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la kurulabilecek ve bu-aradanın saf gerçekliğinin bilinemez, belirsiz kaotik hüviyetinden kaynaklı krizden doğan anlam-değer arayışının mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce içindeki yansıması, Kutsal’ı/Tanrı’yı/Yaşamsal Kaos’u bu-aradaya çekmek, bu-arada ile O’nun arasında süreklilik bağı kurmak olmuştur. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde felsefi literatürden ödünç aldığımız kavramlarla ifade edilecek olursa, tasavvufun ontolojik argümanı ile mitsel-dinsel düşüncenin kozmolojik argümanı aslında Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la bu-arada dünya ve insan arasındaki sürekliliği

romantikleştirilmiş olurum” (2021, s. 30) şeklindeki romantizm tarifi, duygusal/sezgisel ontolojik zemine işaret eder.

sağlamak amacındadır. Böylece mitsel-dinsel tasavvurda bu-arada dünya ıduk yer-sub olurken tasavvufi düşüncede her bir var olan işaret/sembol olur. İnsan, insan-ı kâmil, bilge şaman veya kahraman olur.

İnsanın, Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un müdahalesi veya sürekliliği ile sağladığı temel motivasyon ve eylem hazır/verili kutsalın bilgisinin “ne” hatırlanmalı/anımsanmalı sorusuyla birlikte şekillenerek hatırlayacak/anımsayacak “kim”leri/tipleri var etmesidir. İnsan-ı kâmil, bilge şaman veya kahraman tarihsel gerçeği değil, kutsal ve toplumsal bağlamda hatırlanmaya/anımsanmaya değer olanı hatırlar ve hatırlatır. Bu noktada zaman-mekân kompozisyonu her zaman için tarihsel nedensellik içinde değil, anlam-değer bağlamında var olur. Hatırlanması/anımsanması gereken zorunlu büyük anlatı -ne hatırlanmalı?- ve bunun teorik taşıyıcısının oluşu -kim hatırlar?- bütünlüğün/tamlığın da kurucusu ve hatırlatıcısıdır. Bu bağlamda mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin büyük anlatılarının mensupları için modern anlamda birey kavramı geçerli değildir. Dolayısıyla bütün bir geleneksel düşünce için önemli olanın, bütünün çizdiği ideal sınırlar oluşu, insanı büyük anlatının sağladığı toplumsal organizma içinde sıradanlaştırır, birey ancak toplumdaki işleviyle var olur (Eagleton, 2012, s. 28, 29). Sıradanlığın içinde kişiler ancak tip bağlamında şahsiyet kazanırken karakter oluşturan bir iç bene sahip değildir. Tipe ulaşan insan, insan-ı kâmil/sufi, şaman veya kahraman ancak kozmogonide zemin olarak ve mental yapıda da varlığını sürdüren kaos-kozmos dikotomisinde yerini belirleyerek bu vasıflarla donanır. Onların tarafının belli oluşu, toplumu varoluş krizinde hazır/verili kutsalın bilgisine eriştirir. Dolayısıyla sıradanlığın kapsamı kozmolojik olmakla birlikte aynı zamanda epistemolojiktir.

Kaos-kozmosun ara bir form sunmayan yapısı, sürekli kozmosun karşısında yer alan kaosu yayılmacı bir mantıkla kendine çekmeye çalışır. Ancak burada kaosun anlamının sadece olumsuz içerikle saptanması kaos-kozmos arasındaki çekişmeyi veya dengeyi tam olarak anlamayı engeller. Kaos, her şeyden önce kozmosa nispeten var olanların ve varoluşun kökenidir. Kaostan bilinemezlikten, belirsizlikten neşet eden kozmos için kaos sürekli bir dayanak, zemin sağlamaktadır. Bu noktada kaos hem yaratılış bağlamında hem de bu-arada dünyada kozmos amacında/ereğinde zorunlu koşuldur. Ayrıca Kutsal'ın/Tanrı'nın çalışmamızda Yaşamsal Kaos sıfatını anmamızı söz konusu açıklama çerçevesinde anlamak gerekirken aynı zamanda tasavvufi karşılık olarak “Sonsuz” ve “Mutlak” terimleri de Kutsal'ın/Tanrı'nın Yaşamsal Kaos

sıfatına karşılık gelmektedir. Bu durum kutsal tartışmasındaki kutsalın müphemliği, belirsizliği ve çelişikliği ekseninde de kendini göstererek aslında kutsalın yapısal durumunun bir özetidir. Kutsal, belirsizdir ve müphemdir, zira O, herhangi bir nesne veya şey üzerinde tecelli edebilir ya da tamamen aşkın kimliği ile tasavvuftaki ifadesiyle lâ-Taayyün mertebesiyle hiçbir şeye benzemezliğin Zatıdır. Bir tabunun varlığı ve ona yaklaşım tarzı kutsalın kaotik yapısını açıklar. Tabunun varlığı, onun yasak olmasından ileri geldiği gibi aksine ona yaklaşmanın belli bir inanç çerçevesinde mümkün olduğunu da izhar eder. İslamiyet'teki Mescid-i Haram kavramsallaştırması tam da bu açıklamaya denk gelir. O “Haram”dır, çünkü orada belli yasaklar vardır, ayrıca o kendi vaz ettiği inanca tâbi olmayanlar için de bir “Haram” vasfı taşır. Denilebilir ki, Kutsal/Tanrı asıl gücünü kaotik karakterinden alırken yine yaşam veren gücünü de aynı ilkeden alır. Tasavvufi düşüncenin sıkça atıf yaptığı ayet de bu bağlamda anlam kazanır: “O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtındır. O her şeyi bilir.” (Kur'an-ı Kerim, 57: 3)

Kaosun zemin hazırlayan ve yaşamı var eden bu zorunlu koşuluna ilaveten bu-arada dünyada amaç, kozmosun dairesine dâhil olarak varoluşsal krizden bir başka deyişle ontolojik kaygıdan kurtularak anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik dünyasını kurmaktır. Kaos-kozmos dikotomisi böylece insanın çelişik/eşikteki yapısına koşut, onun varoluşsal gayretine bir yanıt olma çabasıyla kendini anlam-değer bağlamında yanıt oluşturur.⁵ İnsan, düşüş neticesindeki ikili yapısının farkındalığıyla sürekli Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la “ilk zaman-mekân”daki tamlığın/bütünlüğün özlemini duyar. İnsan, tam olarak/bütünleşerek merkeze gelmeyi hayatının amacı/ereği haline getirir.

İnsanın eşikteki yapısının mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncedeki karşılığı, eşik düşüncesinin semantik içeriğine uyumludur, çünkü mitsel-dinsel somut dünyanın ve tasavvufi düşüncenin sufisinin içsel dünyasının yolu sürekli eşiklerle döşelidir. Her eşik, yeni bir sınavın, mücadelenin habercisidir. Eşiğin talebi, kendini açacak bilginin varlığıdır ve bu bilginin metodu hem mitsel-dinsel hem de tasavvufi düşüncede önce eylem sonra bilgi şeklinde yapılanmıştır. Eşik sahibi/iyeler -dağ, orman, su iyesi vb.- her zaman için kendisine yönelenden kutsal anlatı talep eder, kendi kurallarını çizer.

⁵ Eagleton bu düşünceyi şöyle tamamlar: “Bu, insanın varoluşu sorununa bir yanıt olabilir; ama ona bir çözüm getirmez.” (2012, s. 25) Eagleton'un bu tümcesi, çalışmamızın *Varlık Üzerine* başlığı altında varlık sorununa değinirken, sorunun “ıraksayan bir problem” olduğunu kaydeden Schumacher'in görüşüyle paraleldir.

Eşîği bu eylemlerle geçen artık eşinin/sahibinin hükmü altındadır ya da tam tersi de mümkündür. Eşikte olmak bu yönüyle sahiple kurulan ilişkinin mütakabiliyetine vurgu yapar. Tasavvufi düşüncede de varlığını mitsel-dinsel formülasyondaki şekliyle devam ettiren eşik kavram ve düşüncesi sufînin/dervîşin/arîfin seyr u sülûkunun menzilleridir. Her menzil ve makamın kendine has kutsalın bilgisini talep eden eylem ve zikirleri vardır.

Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un hiyerarşik bir varlık anlayışı çizdiği anlayışta tiplerin hatırlama/anımsama veya zikirle elde ettiği kutsalın bilgisinin kaynağı kendini arketipler/modeller veya tasavvufi düşüncedeki karşılığıyla ayan-ı sabitelerin -ezeli ilimlerin- bilgisinin elde edilmesiyle mümkündür. Anlam-değerin ölçülemezliği ve evrenselliği, logosa bağlı ontolojinin karşısında mitos merkezli bir ontolojik yapılanma var eder. Bahsedilen ontolojik yapılanma Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un emrinden hareket eder: "Yaptım oldu de!"- "Kün fe yekûn-Ol der ve olur." Arketip sözcüğünün ilk, başlangıç anlamının yanı sıra emir, buyruk anlamı taşıması onun değerini, yerine getirme zorunluluğunda açık eder (Agamben, 2022, ss. 10-15, 38-40). İlk olan emirdir, ilk olan emreder, buyurur. Arketip/model merkezli yapılanma olan her iki düşünce de böylece dîsel uzantısıyla bir tartışma ya da doğru-yanlış ölçümü talep etmez, "ilk olan emre" uyulmasını talep eder. Bu bağlamda Armstorng'dan biraz değiştirerek aktarmak gerekirse, yaratılış öyküleri tarihsel ve bilimsel bir paradigma çerçevesinde değil, "ilk emrin" sürekli bu- arada dünyaya müdahalesi ve sağaltıcı amacıyla düşünülmalıdır (Armstrong, 2006, s. 90).

A. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Çalışmamızda sözünü ettiğimiz genel ilkeler, ilkelerin çizdiği çerçeve ve bu ilkelerin sürekliliği üzerinde durarak her iki düşünce arasındaki aynı zemini gösteren belli başlı yapısal ortaklıklar üzerinde durmak istedik. Yunus Emre'nin *Divan*'ını seçmemizin temel sebebi ise, mitsel-dinsel düşünce yapısını deyişlerinde mitsel-dinsel düşüncenin kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik formunu kullanması ve buna bağlı olarak yine mitsel-dinsel düşüncenin sembollerine sıkça başvurulmasıdır.

B. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Çalışmamızın amacı, Yunus Emre örneğinden yola çıkarak mitsel-dinsel düşünceyi evrimsel-ilerlemeci paradigma ekseninde geliştirilen bakış açısıyla insanın zaman-mekândaki hareketinde “geride bırakılması gereken bir eksiklik” olgusu olmadığını, aksine insanın anlatı kuran ve saf gerçeklik dışına açılan her kapısının temelinde mitsel-dinsel düşünce formunun olduğunu dolayısıyla anlam-değer arayışına başvururken sürekli Cassirer’in deyimiyle “anakaradan” faydalandığını ve mitsel-dinsel düşüncenin anlam-değer kurgusundaki bu zorunlu zemin oluşunu tasavvufî düşüncenin içindeki sürekliliği bağlamında göstermektir. Yukarıda da bahsettiğimiz ve çalışmamızda da anlamı çerçevesinde sıkça vurgulayacağımız üzere “anakara” olan mitsel-dinsel düşüncenin ontolojisi doğru-yanlış ölçümü üzerine değil, anlam-değer arayışına dayanır.

Çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, öncelikle Tatcı’nın araştırmaları ekseninde genel hatlarıyla, Yunus Emre’nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, ikinci bölümde varlık düşüncesinin felsefî literatürdeki gelişimine, geleneksel ve modern dönemdeki algılanma tarzına, bu iki dönem içinde mitsel-dinsel ve tasavvufî düşüncenin neden geleneksel varlık düşüncesi içinde yer aldığına ve her iki düşünce arasındaki varlık tasavvurunun ortak yönlerine değinmeye çalıştık. Son bölümde ise çalışmamızın ana araştırma konusu olan varlık ve gerçeklik tasavvurunun anlam-değer eksenini üzerindeki gelişimini göstermek maksadıyla mitsel-dinsel ve tasavvufî düşüncedeki yapısal ortak noktalar üzerinde, kaos-kozmos dikotomisi, dönüşüm/başkalaşım, hatırlama/anımsama ve bütünlük/tamlık alt başlıkları kapsamında durduk.

Kaos-kozmos dikotomisi başlığı altında, sorunu mitsel-dinsel düşüncedeki algılanma tarzını da genişleterek eşik/perde/hicâb kavramları arasındaki anlamsal ortaklık kapsamında ele alırken belli başlı yaşantı ve eylem tarzlarını da -delilik gibi-anılan dikotominin bir yansıması içeriğinde değerlendirmeye çalıştık. Bu noktada özellikle kaos-kozmos dikotomisinde, mitsel-dinsel düşünce ve tasavvufî düşüncenin kozmolojisinin teogonik kökenindeki tasviri, sözleri ve eylemleri göz önünde bulundurarak kaosun olumsuz anlam çerçevesinde sürekli geri planda tutulan, yaşam verici güç/kudret anlamını da dikkate almaya çalıştık. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz üzere kutsalın yapısı, müphemliği, belirsiz karakteri ile kozmos kavramının tekdüzeliğinden ziyade kaosun olumlu manada sürekli yaratım ve müdahaleye imkân

veren içeriğine daha yakındır. Böylece Kutsal'dan/Tanrı'dan söz ettiğimiz yerlerde onun ayrılmaz vasfı olarak “Yaşamsal Kaos” tabirini de kullandık.

Dönüşüm başlığı altında kaos-kozmos dikotomisinin açtığı bütünlük/tamlık kurucu saf gerçekliğin zemininden/döngüsellikinden hareketle yataydan-dikeye giden dönüşüm kodlarını, bu kodlarda kullanılan mitsel-dinsel sembolleri ve bunların açıklamalarını verirken kaosun hem farkındalık yaratan hem de dönüşüm arzusunu kozmosa doğru yönlendiren niteliği üzerinde de durduk. Özellikle doğum-ölüm-yeniden doğum üçgeninde gelişen bu temanın kendi içinde mitsel-dinsel formun ana sembollerinin -yılan/kadın, yağma/kurban gibi- Yunus Emre tarafından dönüşüm bağlamında kullanıldığını tespit ettik.

Bir erginleme/inisiye/seyr u sülûk olan dönüşüm, hem hâlden hâle tedebbülü hem de vücûd değiştirmeye -don değiştirmeye- kadar geniş bir aralığı kapsar. Kendi içindeki makamları/eşikleri aşarak hâlden hâle, makamdan makama geçen sufi, en nihayetinde içindeki dönüşüme paralel şekilde merkeze varmakla suretini de değiştirme kudretine erişir. Böylece Şaman kuş donuna girebilirken Yunus Emre de doğan olup Tapduk Emre'nin koluna konar ve en nihayetinde bütün peygamberlerin de suretine bürünebilir. Böylece dönüşüm, nedenselliği kırıcı, saf gerçekliğin yasalarının dışında bir alan açar ve bilge şamanı, sufiyi/dervişi zaman-mekân bütünlüğünün sınırlarından kurtarır.

Hatırlama/anımsama konusunu ele alırken hatırlama eyleminin zorunlu olarak zamanın geçmiş boyutu ekseninde geliştirilen yorumlarına ve zamanın diğer boyutlarıyla aralarındaki ilişkiye değinirken, zamanın mekânla olan bütünlüğünü de problem alanına katarak mekânın hatırlama/anımsama eylemindeki konumuna da değindik. Her iki düşüncenin epistemolojik şemasının kutsalın hazır/verili bilgisine dayalı olması, onları bilgi edinme yolunda sürekli unutulana hatırlamaya/anımsamaya zorlamaktadır. Bilgi yaşamda rasyonel zeminde elde edilen çıkarım bilgisi değil, geçmişin kutsalının unutulana ancak hatırlanması/anımsanması gereken bilgisidir. Hatırlama/anımsama eyleminin neyin hatırlanması gerekir/neyin unutulmaması gerekir? sorusu etrafındaki teşekkülüne, kim hatırlar/hatırlayabilir? sorusu bağlamında da katkı sunmaya çalıştık.

Son bölümümüz tamlık/bütünlük başlığı altında ise, tamlık/bütünlüğün kozmogenetik ve ontolojik bir kökene sahip olduğundan hareketle insan-saf

gerçeklik/doğa arasındaki fiziki-biyolojik ortaklığa değindikten sonra insanın, kendi bütünlüğünü/tamlığını sağlamak amacıyla dilin ona benzetim/analojinin açtığı yoldan vardığı sembolik gerçeklik dizgesinin insanın, insan olma, “doğal varlık” olmaktan çıkmaktaki rolü üzerinde durduk. Dilin açtığı sembolik gerçeklik dizgesinin anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunun tamamlayıcı ögesi olduğunu göz önünde bulundurarak Yunus Emre’nin var olanları nasıl insanileştirerek anlam-değer dünyası kurduğunu göstermeye çalıştık. Sembolik gerçekliğin insanileştirme faaliyetine koşut olarak mitsel-dinsel düşüncenin ikizler tasavvurunun tasavvufi düşüncede de aynıyla devam ettiğini Yunus Emre’nin örnek aldığımız devriyyelerinde göstermeye çalıştık.

Bu noktada çalışmamızda kullandığımız bazı kavramlar ve içerikleri hakkında açıklama yapmayı gerekli görmekteyiz.

Öncelikle mitik düşünce veya mit tabirlerinin yerine mitsel-dinsel düşünce tamlamasını tercih ettik. Bu tercihin asıl sebebi, çalışmamızda da dikkat çekmeye çalıştığımız üzere mitik anlayışın anlam-değer merkezli olarak dini düşüncenin zeminini hazırlayıp ona bir kapsam sunması ve anılan kapsamdaki ilkelerin de aynı olmasıdır. Zikredilen tamlamayı tercih etmemizin bir diğer sebebi ise, Cassirer’in de aynı tamlamayı aynı düşünceler etrafında benimsemesidir (2018, s. 9, 19, 22, 25). Bu noktada Cassirer’in kullanımı bir yol gösterici olmuştur.

Açıklama yapılması gereken bir başka husus, *Mitsel-Dinsel Düşünce Nedir?* başlığı altında, mitsel-dinsel düşünceyi evrimsel paradigma ve yapısal paradigma olmak üzere iki ayrı anlayış bağlamında ele almaya çalıştık. Yapısal kavramını dar anlamda sadece *Yapısalcılık Okulu* ve temsilcilerinin -Levi-Strauss, O. Rank, Lord Raglan vb.- ortaya koyduğu kuramlar bağlamında ele almayıp kavramın içeriğini genişleterek insani düşüncenin ortaklığına ve bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin geleneksel-modern insan içindeki devamlılığına vurgu bağlamında kullanarak bu kapsamda üzerinde durulabilecek mitsel-dinsel düşünce üzerine araştırma yapan önde gelen temsilcileri de andık.

Son olarak çalışmamızda sıkça kullandığımız saf gerçeklik tamlamasının içeriği hakkında bilgi vermek istiyoruz. Saf gerçeklik tamlamasını öncelikle doğada insan dışında verili, hazır bütün var olanlar bağlamında zemin/arz (earth) anlamında kullandık. Çünkü doğrudan insanın üretimi dışında ona sunulan bu nesne ve şeylerin

var olmaları bağlamında gerçeklikleri tartışılmaz konumdadır. Bu durum insanı bir canlı olarak fiziki-biyolojik birlik bağlamında saf gerçeklik alanına katarken insanın ereksel/amaca yönelimli bir varlık oluşu, onu saf gerçekliğin hazır bulunuşluğu karşısında tatmin etmez. Saf gerçekliğin bu semantikle kullanımında Anohin'in aktardığı *çın yer* (gerçek yer) (2006, s. 19) ifadesi ve Campagna'nın görüşleri yardımcı olmuştur (2021, s. 145).

C. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda metin merkezli bir yaklaşımı benimsemekle birlikte karşılaştırmalı ve yakından okuma teknikleriyle araştırma konusunu geniş bir şekilde ele almayı amaçladık. Özellikle kutsal merkezli bir araştırma nesnesi konu edildiği için, ilahiyat, felsefe ve halkbilimi disiplinlerinden faydalanarak disiplinlerarası bir yöntem benimsedik.

Aynı düşünce formunun sürekliliğini incelemek bağlamında, çalışmamızda, tarihsel-bağlamsal şartlardan ziyade insani yapısal ortaklıklar üzerinde durulması hedeflendiğinden dolayı bir başka yaklaşım metodu olarak kutsala bağlı düşüncenin evrenselliği çerçevesinde Tanrı, kutsalın bilgisi ve bunların çerçevesinde gelişen büyük anlatı kapsamında fenomenolojik bir yöntem de takip etmeye çalıştık.

BÖLÜM I

YUNUS EMRE

1.1. Yunus Emre'nin Hayatı

Yunus Emre'nin gerçek hayatı hakkında kesin bilgiler elimizde bulunmamaktadır. Nerede doğduğu, tahsili, Anadolu'nun hangi bölgelerinde yaşadığı, nerede öldüğü, hangi iş veya işlerle meşgul olduğu noktasında elde resmî hiçbir belge yoktur. Yaşadığı dönemden hiçbir kaynak ondan söz etmemektedir. Ondan söz eden ilk kaynaklar, Sünni ve Bektaşî geleneğine ait olup ölümünden yaklaşık 150 yıl sonra kaleme alınmıştır. Nefahatül Üns, Âşıkpaşazâde Tarihi, Şakâyık-ı Numaniye Sünni kaynaklar arasında yer alırken Bektaşî geleneğinde ondan bahseden en önemli kaynak 15. Yüzyılın sonlarında yazıya geçirilen Vilâyetnâme'dir (Ocak, 1996, s. 106).

Doğum ve ölüm tarihini Tatcı; İbrahim Hakkı, Burhan Toprak, Köprülü, Gölpınarlı, Kamil Kepecioğlu ve Adnan Erzi'nin verdiği bilgilerle kıyaslayarak Doğum: H. 648/M. 1240-1 Vefatı: H.720/M.1320-1 olarak vermektedir.⁶ Dolayısıyla Yunus Emre'yi I. Murat ve Yıldırım Bayezid ya da Orhan Gazi ve I. Murad dönemi şair ve şeyhlerinden gösteren Şakâyık-ı Numaniyye ile Âşıkpaşazâde'nin bilgileri doğru değildir, aksine o Osman Gazi'nin hükümdarlığı esnasında olgunluk yaşlarını idrak ettikten sonra vefat etmiştir (2020, ss. 42-44).

⁶ Tatcı, özellikle Adnan Erzi'nin belge olarak gösterdiği mecmuanın Yunus doğum ve ölüm tarihi hakkındaki tartışmayı neticelendirdiğini bildirerek mecmuanın ilgili kısmını aktarır (2020, s. 42, 43)

Farklı rivayetlere göre Yunus Emre'nin doğum yeri ile alakalı görüşlerin tutarsız olduğunu ifade eden Tatçı, muhtelif rivayetlerin işaret ettiği mekânları Bolu, Kütahya ve Sivrihisar'da Sarıköy adında bir köy olarak aktarmaktadır (2020, s. 45, 46).⁷ Tatçı, ulaşılan rivayetler neticesinde de Yunus Emre'nin Orta Anadolu'da bir merkezde yaşadığının kesinliğini ifade etmektedir.

Yunus Emre'nin isminin önüne zaman zaman bazı sıfatlar gelebilmektedir. Yunus Emre şiirlerinde mahlas olarak “Yunus, Âşık Yunus⁸, Miskîn Yunus, Dervîş Yunus, Koca Yunus, Yunus Dedem, Bîcâre Yunus” gibi mahlaslarla kendini ansa da Tatçı, en eski kaynaklardan itibaren “Yunus Emre” şeklinde tanındığını ve tanıtıldığını belirtmektedir. Ailesi ve çocukları hakkında da net bir bilgiye sahip olunmayan Yunus Emre'nin, şiirlerinde geçen birkaç beyit üzerinden gerçekleştirilen yorumla evlendiği ve İsmail adında bir veya birkaç çocuğunun olduğu şeklinde kesin olmayan bir bilgi de mevcuttur (Tatçı, 2020, s. 49-53).

Yunus Emre'nin doğum yeri ile ilgili tartışmalar aynı ölçüde ölüm yeri bağlamında da sürmüştür. Bu konuda Köprülü, Yunus Emre'nin mezar ve makamlarını sıralarken bunlar hakkında tarihi gerçekliği yönünden değerlendirme de yapar. Yunus Emre'ye ait olduğu iddia edilen mezarların muhitlerini Köprülü şu şekilde sıralar: Bursa'da Şibli Mahallesinde yer alan Abdurrezâk dergâhında Yunus Emre'nin adının geçtiği bir kitabeden dolayı onun mezarı kabul edilir. Manisa'nın Kula ve Salihli ilçelerinde Emre adlı köyde kâgir bir türbede Tapduk Emre, çocukları ve torunlarının mezarı bulunurken türbenin eşğinde de “Âşık Yunus”un mezarı bulunur. Erzurum Dutcu köyünde Tapduk Emre ve Yunus Emre'nin mezarları bulunur. Yunus Emre, Tapduk Emre ve onun şeyhi Sinan Efendi'nin mezarları “Kiçiborlu kasabası kurbündeki gadır-i ‘azîmin cânib-i şarkîsinde olan puşte tarafında bir karyede”dir. Köprülü'ye göre aktardığı bu bilgilerin hepsi Yunus Emre'nin gerçek mezarı olduğu iddiası, tarihi belge ve şartlar çerçevesinde zayıf bir ihtimaldir. Yunus Emre'nin mezar yeri hakkında Köprülü için en tutarlı bilgi Lamiî'nin Nefahatü'l Üns ve Zeyl'inde yer almaktadır:

⁷ Yunus Emre'nin doğum yerine ilişkin Köprülü'nün verdiği bilgi şu şekildedir: “Sivrihisar civarında, yahut Bolu mülhakatından Sakarya-suyu civarındaki karyelerden birinde yetişmiş bir Türkmen köylüsüydü.” (1976, s. 265)

⁸ Alptekin Âşık Yunus'un, Yunus Emre'nin halifesi olduğu yönünde bilgi vermektedir: “Yunus Emre'nin halifesi olduğu ve XIV. yüzyılda yaşadığı anlaşılan ikinci Yunus üzerine (...)” (2012, s. 158)

Şu hâlde beşinci ve son olarak Lâmi'î Çelebi'nin *Nefahât terceme* ve *Zeyl*'indeki rivâyetini tercih ederek Yûnus'un, Porsuk-suyu'nun Sakarya'ya karıştığı yerde gömülü olduğunu kabûl etmek kalıyor ki, bu da tamâmiyle müsbet olmamakla berâber, diğer rivâyetlere göre her hâlde daha akla yakın görünüyor. (1976, ss. 274-278)⁹

Gölpınarlı da Köprülü'nün saydığı mezar yerlerine Karaman, Aksaray, Afyonkarahisar'ın Sandıklı ilçesi, Ünye ve Sivas'a giden bir yol üzerini eklemektedir (2008, ss. 74-84). Bütün mezar yerlerini sıralayan ve Köprülü gibi tarihsel gerçeklik bağlamında değerlendiren Gölpınarlı da Yunus Emre'nin gerçek mezarının nerede olabileceği konusunda Köprülü'nün muteber kabul ettiği Porsuk suyunun Sakarya'ya karıştığı muhite yakın olan Sarıköy görüşüne itibar eder (2008, s. 84). Çağdaş araştırmacılardan Alptekin de Yunus Emre'nin ölüm yeri ve mezarı hakkında bilgi verirken onun mezarının Bursa'da bulunma ihtimalini vefat ettiği tarih ile kıyaslayarak zayıf bir ihtimal şeklinde değerlendirirken Osmanlı sahasına yerleştirilen Türkmenler arasında yaşıyorsa Eskişehir yöresinde gömülü olması gerektiğini ifade etmektedir (2012, s. 145).

Yunus Emre'nin eğitimi konusunda da ihtilaflı görüşler mevcuttur. Gölpınarlı, onun ümmi -okuma-yazma bilmeyen- biri olmadığını, medrese eğitimi almasa dahi iyi bir eğitim gördüğünü, buna ilaveten de iyi bir Arapça, Farsça bilgisinin bulunduğunu kaydederken (2008, s. 100, 101); Köprülü Yunus Emre'nin ümmiliği konusunda tereddütlü bir tavır sergilemektedir. Köprülü, Yunus Emre'nin ümmiliğini ele aldığı başlığın hemen giriş cümlesinde eldeki kaynak ve belgelere göre Yunus Emre'yi ümmi saymak gerektiği şeklinde görüşünü belirtse de (1976, s. 271) ilerleyen sayfalarda ara bir tutum takınarak, bu görüşünü biraz daha yumuşatmaktadır: “Biz, Yûnus'un eline kalem almadığı hakkındaki i'tirâfını ve eski kaynakların bu husustaki ifâdelerini aynen ve sarâhaten kabûl edemiyoruz.” (1976, s. 273) Bu görüşünün ardından dile getirdiği düşünceleriyle Gölpınarlı'nın görüşlerine yakın bir tavır sergileyen Köprülü, bu meyanda Yunus Emre'nin eserlerine göz atıldığında enbiya ve evliya menkıbelerini, İran mitolojisini, dönemin genel ilmi kaidelerini çok iyi bildiğini ifade etmekle beraber, Arap ve Fars edebiyatına ve medrese ilimlerine derinlemesine hâkim olmadığını da eklemektedir (1976, s. 273, 274). Gölpınarlı ve Köprülü'nün bu görüşlerine ek olarak Faruk Kadri Timurtaş ise Yunus Emre'nin Arapça ve Farsça

⁹ Köprülü'nün Yunus Emre'nin mezarlarına ilişkin çeşitli rivayetleri aktarırken hiç anmadığı bir yer olan Karaman'da, Öztelli, Yunus Emre'nin mezar yeri bulunduğunu savunmaktadır (Öztelli, 1997, ss. 42-45).

bilmekle beraber, İslami ilimleri ve İslam tarihini kısacası devrinin bütün ilimlerini “iyice” öğrendiğini kaydediyor. Hatta Timurtaş Yunus Emre’nin tahsil yerinin de Konya olduğunu görüşlerine ekliyor (1972, s. 15). Yunus Emre’nin ümmiliği, tahsil durumu meselesini tasavvufi düşünce bağlamında değerlendirmek daha uygun olacak gibi görünmektedir. Bu noktada Köprülü’nün görüşleri makul bir portre çizmekte ve kendisinin de ümmilik bağlamında yaptığı yorum, Yunus Emre’nin eğitim durumu hakkında daha gerçekçi durmaktadır (1976, s. 272, 273). Aynı görüşü Melikoff da benimser ve Yunus Emre’nin ümmiliğini şu şekilde özetler: “Ümmi (okumamış) olduğu görüşü yaygın olmakla birlikte, bu sözcüğü tasavvufi anlamı ile almak gerekir: “Her şeyi bilen, yalnız Allah’dır.” (2008, s. 135)

Tatçı, Gölpınarlı, Köprülü ve Timurtaş’ın bu görüşlerini de ele alıp kendi genel görüşünü Yunus Emre’nin tahsil yapıp yapmadığı açıkça ortaya çıkmamaktadır şeklinde serdedir. Söz konusu görüşüne ilave olarak da Yunus Emre’nin tahsil durumunu ümmilik bağlamında değerlendirirken, aldığı eğitimin medrese veya tekke merkezli olmasının önemli olmadığını, Yunus Emre’de bilginin “ledünni ilim”, yani bâtın ilmi şeklinde anlaşıldığını vurgular ve eğitiminin şifahi, yani sistemli bir tahsile bağlı olmadığını şu sözlerle ön plana çıkarmak ister: “Onun büyüklüğü, biraz da sistemli eğitimden geçmemiş olmasına yani ümmiliğine bağlanabilir.” (Tatçı, 2020, s. 60)¹⁰

Bir sufînin karakteristik bir özelliği olan irşat ve tebliğ faaliyetlerine dayalı sefere çıkması, seyahat etmesi olgusunu Yunus Emre’nin hayatında da gözlemlemek

¹⁰ Tatçı, Yunus Emre’nin tahsili konusunda İsmail Hakkı Bursevî’nin onun müftülük yaptığına dair bir bilgi de aktarmaktadır. İsmail Hakkı Bursevî, Ferahu’r-Rûh adlı Muhammediyye Şerhi’nde, Yunus Emre’nin ümmi olmakla birlikte hikmet sahibi bir sufi olduğunu kaydederken, “çıkıldım erik dalına” deyişinin şerhinde ise onun seyr u sülûktan önce müftülük yaptığını ifade eder (Tatçı, 2020, s. 54, 55)

Ayrıca Yunus Emre’yi kendi bağlam ve tarihi şartlarının dışında ele alan araştırmacılar içinde Sabahattin Eyuboğlu’nu da anmak gerekir. Sabahattin Eyuboğlu’na göre her türlü din ve inancın üstünde hümanist birisi olan Yunus Emre, İslami kültürden uzak, İslam öncesi Anadolu kültüründen beslenen Türkiye halklarının ortak inançlarının temsilcisidir: “İşte böyle uzar gider Yunus Emre’mizin destanı. Bu destan dindar olmaya, şu ya da bu peygambere inanmaya değil, insan olmaya çağırır bizi.” (Eyuboğlu, 1985, s. 22) Eyuboğlu’nun görüşleri çerçevesinde şekillendirdiği Yunus Emre’yi nasıl ele aldığını açık bir başka kaydı olarak şu ifadeler de dikkati çeker: “Bu halkçı ve devrimci şiiri hem yazmalar, hem de halk geleneği Yunus’a malederken bilginlerimizin ille de Kasım adıyla şiir yazan ve molla ağzıyla konuşan birine maletmeye kalkması garip olduğu kadar ilginç bir olaydır.” (Eyuboğlu, 1985, s. 21) Ocak, Eyuboğlu’nun Yunus Emre hakkındaki bu görüşlerini kesin bir şekilde reddeder: “Sabahattin Eyuboğlu ve günümüzdeki bazı takipçilerinin ileri sürdüğü gibi, Yunus Emre’nin, temeli payen Anadolu kültürüne dayalı, tanrısız, dinlerüstü bir hümanist şair olduğunu düşünmek, kesinlikle mümkün değildir.” (1996, s. 115) Ocak’a göre Yunus Emre, Mevlânâ, Hacı Bektâş gibi önemli sufi şahsiyetlerin hümanizmi “insandan ayrı bir yaratıcıyı, Tanrı’yı aşkla sevmekten kaynaklanan sūfî hümanizmi”dir (1996, s. 116).

mümkündür. Anadolu ve çevre bölgelere sefer ettiğini deyişlerindeki beyitlerden anlaşılmaktadır. Anadolu’da Maraş, Kayseri gibi şehirlere gitmiş¹¹, ayrıca Şam, Tebriz, Bağdat, Şiraz, Nahcivan ve “Yukarı iller” olan Azerbaycan’a (Gâh) kadar sefer etmiştir (Tatcı, 2020, s. 60). Hatta Azerbaycan Gah bölgesinde Baba Tapduk ile Yunus Emre’nin makamı bulunmaktadır.

Yunus Emre'nin bağlı olabileceği bir yol olarak devrinde Mevlevilik, Bektaşilik ve uzak bir ihtimal olarak da Kadirilik vardır. Ancak o bunların hiçbirine bağlı değildir. Mevlana'nın adını sık sık şiirlerinde anmasına rağmen tarikata intisabından bahsetmez. Hacı Bektaş’tan ise hiç bahsetmez, ancak buna karşılık Vilayetname’de Hacı Bektaş Yunus Emre ilişkisi kurulur,¹² hatta Baba Tapduk Hacı Bektaş’ın halifesi olarak gösterilir. Her ne kadar Hacı Bektaş ile Yunus Emre arasında organik bir halef-selef ilişkisi bulunmasa da bağlı oldukları yol ve tasavvufi anlayış aynıdır.

Yunus Emre’nin tasavvufi kimliği çokça tartışılan bir alan olmuştur. Öncelikle bu tartışmanın eksenini, Yunus Emre’nin sözlü kültür ortamının bir şahsiyeti olmasından kaynaklanan Ocak’ın da yerinde bir tespitiyle farklı ideolojik okumalardan kaynaklandığı açıktır (1996, ss. 98-108). Yunus Emre’nin bir sufi olduğu, özellikle taşra mensubu göçmen bir sufi olduğu genel kabul gören bir görüştür. Zaten devrinin kaynaklarında onun adının geçmemesi de kendisinin merkezden ve onun yazılı kültür çevresinden uzak oluşundan kaynaklanmaktadır.

Yunus Emre’nin tasavvufi kimliği ve onun bağlı olduğu tarikat silsilesi hakkındaki tartışma iki yoldan ilerlemektedir. Birinci görüşe göre Yunus Emre Melameti-Kalenderî bir derviş iken diğer görüşe göre bir Rıfai dervişidir.

Ocak’ın Yunus Emre’nin sufi kimliğine dair verdiği malumat, onun bir Melâmî-Kalenderî dervîşi olduğu yönündedir (1996, s. 117). Yunus Emre’nin söz konusu kimliğini şeyhi Tapduk Emre’ye bağlamakta ayrıca tarihi süreci de 9. Yüzyıldan itibaren Horasan’da teşekkül etmeye başlayan, içinde Budist ve Maniheizt mistik anlayışın İslamileştirilmiş şeklinin aşk ve cezbeyle dayalı yeni bir tasavvuf

¹¹ “Yûnus Emre, takriben 1240-1320 yılları arasında ağırlıklı olarak Eskişehir, Ankara ve Konya’yı içine alan sahada yaşamıştır.” (Ürkmaz, 2021, s. 183)

¹² Vilayetnâme’de Hacı Bektâş ile Yunus Emre arasında geçtiği rivayet olunan nefes-buğday menkıbesi, Yunus Emre’nin Hacı Bektâş’ın nefes evladını olduğunun aktarılması, Hacı Bektâş-Yunus Emre bağını kuran başlıca anlatılardır (Gölpınarlı, 1958, s. 48, 49).

anlayışı geliştirmeleridir. Bu tasavvuf anlayışı Basra ve Kûfe kökenli zühd, takva ve aşırı Allah korkusuna dayalı tasavvuf anlayışına bir tepki olarak gelişmiştir.

Söz konusu düşünceler bağlamında Melâmî anlayışın temel özelliğini Ocak şu sözlerle özetler:

Melâmetiliğin temel özelliği, azabından korkulduğu için nafile ibadet etmek suretiyle Tanrı'nın rahmetine layık olma, cehennemden kurtulup cennete girebilme ümidine dayalı zühdi tasavvufu reddetmesidir. Bu mektebe göre, insan bol bol nafile ibadet ederek, cehennemden korkup cennet ümidiyle yaşayarak değil, insanı "eşref-i mahlûkat" olarak yaratan Tanrı'yı ancak aşkla severek ve yalnızca onun sevgisini ta derinlerden duyarak, nefsi ve arzularını, dünyayı kınayarak mutluluğa ulaşılabilir. (1996, s. 118)

Bu bağlamda Yunus Emre'nin Melâmî-Kalenderî derviş kimliğine ilişkin *Divan*'ından;

Gerçek sana 'âşıkısam 'ârlanmaklık nemdür benüm

Şükrâne cânımı virem ger melâmet tonın geyem (209/5)

Hele biz iş bu yola gelmedük riyâyıla

Bu melâmetlik tonın bizümle geyen gelsün (237/2)

beyitlerini örnek veren Ocak (1996, s. 118), *Divan*'ın bütününe bakıldığında Melâmîliğin bir telâkki olarak benimsendiğini dile getirmektedir.¹³

Ocak, Yunus Emre'nin Melâmetî-Kalenderî şeyhi oluşuna ilişkin verdiği örnekler dışında şeyhi Tapduk Emre ve silsilesi hakkında dile getirdiği beyitleri sufi kimliği için daha kuvvetli deliller olarak değerlendirir:

Sorun Tapduklu Yûnus'a bu dünyeden ne anladı

Bu dünyanın karârı yoh sen neyimiş ben neyimiş (120/5)

Yûnus'a Tapdug u Saltug u Barak'dandur nasîb

Çün gönülden cûş kıldı ben niçe pinhân alam (201/41)

¹³ Gerçekten de Ocak'ın değindiği gibi Yunus Emre, *Divan*'ında sıkça melâmet terimini anmış ve onun anlam içeriğini dolduran görüşü benimsemiştir. Ocak'ın verdiği örnekler dışında farklı beyitler de aynı terimin anlayışı çerçevesinde söze dökülmüştür:

Yârenlerüm eydürler 'âşık melâmet gerek

Geldi benüm başuma ol söz yirinceyimiş (124/7)

Yûnus eydür ol melâmet şeyhliği 'âşıklığa sat

'Âşık da n'ister eyü ad bed-nâmı hoşdur 'âşıkun (146/7)

Benem bugün harâbât u melâmet

Benem ol yürüyen seyrân içinde (332/3)

Ocak'ın örnek beyitleri daha kuvvetli deliller olarak değerlendirmesini tarihi kaynakların verdiği bilgilere bağlamaktadır. Tarihi kaynakların aktardığı bilgilere göre, Barak Baba ve Sarı Saltuk Haydarî dervişidir, Tapduk Emre de onların mürididir. Yine tarihi kaynakların verdiği bilgiler, o dönem Anadolu'sunda *Tapduklular* adında Tapduk Emre'ye mensup bir Kalenderî zümresinin olduğunu aktarmaktadır (1996, s. 121).¹⁴ Bu cümleden olarak Ocak'a göre Yunus Emre'nin tarikat silsilesi şu şekildedir:

Sarı Saltuk → Barak Baba → Tapduk Emre → Yunus Emre.

Ocak gibi;

Yûnus'a Tapdug u Saltug u Barak'dandur nasîb

Çün gönülden cûş kıldı ben niçe pinhân alam (201/41)

Beytinden hareket eden Gölpınarlı da aynı çizgi üzerinde Yunus Emre'nin tarikat silsilesini vermekte, ancak onun Melâmetî-Kalenderî sufi kimliği hakkında herhangi bir bilgi aktarmamaktadır. Gölpınarlı'ya göre Tapduk Emre Barak Baba'nın halifesi iken Barak Baba da Sarı Saltuk'un halifesidir (2008, s. 17).

Ocak, Yunus Emre'nin Melâmî kimliğine bir başka örnek olarak medrese çevrelerinden dışlanmasını -bu dışlanmanın sebebi, tasavvufun şeriata bağlılığı ön plana çıkaran ve fıkıh ve kelim, fikh-ı batın olarak tamamlayan kimliğinin dışında mistik metafizik bir varlık anlayışı oluşturmasıdır- ve onun yaptığı seyahatleri örnek göstermektedir. Ocak'ın görüşlerini ve Melâmî kimliğini söz konusu örnekler bağlamında çerçevelemesini tasavvufi düşüncenin genel ilkeleri arasında da görmekteyiz. Çünkü sufilerin seyahat etmeleri, onların seyr u sülûkunun birer

¹⁴ Ocak'ın Melâmetilik görüşlerine ek olarak Hücvirî'nin melâmet bahsinde verdiği bilgiler toplumsal/örfi kozmos tarafından kınanma hususunda örtüşmektedir. Hücvirî'ye göre Hak ehli olan Allah'ın seçilmiş kulları -ehlullah- özellikle halkın melâmet ve kınamasına maruz kalmış hatta Hz. Muhammed dahi bu tarz bir tepkiyi peygamberlik görevini aldıktan sonra görmüştür (Hücvirî, 2020, s. 121). Hücvirî böylece melâmet ehli olma durumunu sünnet çerçevesine oturtmuştur. Ayrıca melâmetin türleri hakkında da bilgi veren Hücvirî bunları *istikamet üzere olmak, kasd ve terk olmak* üzere üçe ayırır. *Kasd ve terk* yoluyla melâmeti *istikamet üzere olmaktan* ayıran Hücvirî'nin bu türler hakkında verdiği bilgiler Yunus Emre'nin melâmet meşrebine dair arada bir konum taşıdığının ipuçlarını da verir: “*Kasd* şeklindeki melâmet şöyle olur: Bir kimse halk arasında büyük bir makam ve itibar kazanmış olur. Halk arasında parmakla gösterilen bir şahsiyet haline gelir. Bu durumda kalbi makama ve itibara meyleder, tabiatı halk ile alâka kurmaya heves eder. Fakat o kalbini halkın itibar etmesi arzusundan tahliye ederek Hakk ile meşgul olur. Bunun için melâmet yoluna girmeye kendini zorlar, şeriatçe zararlı ve sakıncalı bulunmayan bazı davranışlara teşebbüs etmek suretiyle halkın kendisinden nefret etmesine sebep olacak kadar işleri ileri götürür. Halka karşı takındığı tavır bu olur. Bu suretle artık halk onunla ilgilenmez hale gelir. Terk suretiyle melâmet şöyle olur: Küfür ve dalâlet, şeriatı terk etmeyi ve ona uymayı söyleyecek kadar tabii bir şekilde bir şahsı hakimiyeti altına alır. Ve bu şahıs yaptığı şeyin melâmet olduğunu söyler.” (Hücvirî, 2020, s. 123)

parçasıdır. Ocak da buna dikkat çekmiş ve “sufilerin bir başka özellikleri, ilahi aşkın yeryüzündeki tezahürlerini gözleyebilmek, kendilerini olgunlaştırabilmek, dolayısıyla aşk ve cezvelerini artırıp, başka insanlara da aşılatabilmek için sık sık seyahat etmeleridir.” ifadelerini kullanmıştır (1996, s. 119).

Gezerem Urum’u Şam’ı

Yukarı İlleri kamu

Çok istedüm bulımadum

Şöyle garîb bencileyin (277/2)

Vardugumuz illere şol safâ gönüllere

Baba Tapduk ma’nîsin saçduk el-hamdüli’llâh (292/4)¹⁵

Melâmîlik bahsedilen epistemik ve eylemsel tarifiyle bir açıdan zühdden teorik/teozofik tasavvufa giden sürecin bir göstergesi durumundadır.

Yunus Emre’nin Melâmî-Kalenderî sufi kimliğine başka bir yönden delil getiren Ocak, bu noktada cemâl (mahbûb) perestliği ele alır. Kalenderîler adlı çalışmasında (1999, ss. 155-158) bahsedilen tavrı, sufilerin güzel genç delikanlılara duyduğu aşk olarak tarif eden Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar* adlı çalışmasında (1996, s. 119, 120) cemâlperestliğin yanlış yorumlandığını, söz konusu tavrın Tanrı’nın güzelliğinin güzel yüzlü insanlarda tezahür ettiği şeklinde açıklamakta ve menşeyini İran sufilğine bağlamaktadır. Bu açıklamalar bağlamında Yunus Emre’nin *Divan*’ında da cemâlperestliğe ipucu olabilecek örnekler bulunduğu belirterek şu beyitleri aktarır:

Bencileyin gören kişi ben sevdüğümün yüzini

Delü ola taga düşe yavu kıla kendözini (359/1)

Ben nicesi deyübilem cemali tertibin anun

Kim can dudağıdur dadan anun kılncı tozum (Divanda: Dilile kim eydibile anun cemâli tertibin/Cân tutagı gerek dada anun kılncı tuzını) (359/3)

¹⁵ Terk idelüm il ü şârı
Dost için kılalum zârı
Ele getürelüm yârı
Gel dosta gidelüm gönül (160/4)
Dün-gün kılayın âh u zâr ‘âşık olayın il ü şâr
Dökeyin kanlu yaşımı zârlıklar eyleyeyin (283/5)

Yine Ocak (1996, s. 120), Yunus Emre'nin kullandığı “dost” teriminden hareketle kastettiği kişi veya kişilerin Tapduk Emre ve çevresindeki sufiler olduğuna dair örnekler aktararak cemâlperestlik bağlamında “dost” terimine yaklaşmaktadır:

“Dost sureti gözgüdürür bakan kendi yüzün görür

Gelsün ol kendüsüz gelen ben razımı ana direm”¹⁶

Yunus Emre'nin, Ocak'ın verdiği örnekler üzerinden ne kadar cemâlperest olduğu tartışmalıdır. Eğer Ocak'ın *Kalenderîler* adlı çalışmasındaki cemâlperestlik düşüncesi çerçevesinde Yunus Emre'ye yaklaşılabilecekse verilen örneklerin hiçbiri Yunus Emre'yi genç bir delikanlıya duyduğu muhabbeti aktarmamaktadır. Ayrıca örnek beyitler sembolik bir düzlemde de yoruma imkân vermektedir. Eğer Ocak'ın *Türk Sufiliğine Bakışlar* adlı çalışmasındaki cemâlperestlik düşüncesi bağlamında ele alınacaksa bu düşünce örnek alınan beyitler kapsamında daha uygundur. Bir başka nokta olarak belirtmek gerekir ki Ocak'ın menşeyini İran sufiliğine bağladığı cemâlperestliğin veya genç delikanlılara duyulan muhabbetin örnekleri daha eski devirlere kadar uzanmaktadır. Tanrı'nın güzelliğinin güzel yüzde tecelli ettiğine dair inanç, bu inancı yaşatan eylem ve inanışlar veya güzel yüzlü delikanlılara olan muhabbet ve sevgi ritüelleri Eski Yunan'a kadar gitmektedir (Donnay, 2018, s. 10).¹⁷ Burada dikkati çekmek istediğimiz husus, söz konusu yüz güzelliği anlayışının güzellik ideasının tecellisi olduğuna inanılan görüşün eskiliği ve bunun sadece Melâmî-Kalenderî anlayışa bağlanamayacağıdır. Kaldı ki sufiler, sadece yüzde değil bütün bir kâinatta Allah'ın tecellilerini temaşa etmeyi arzularlar.

Yunus Emre'nin Melâmî-Kalenderî bir derviş olduğuna ilişkin Divan'ından hareketle çözümlemeye bulunan Ocak'ın aksine onun bir Rifâî dervîşi oluşuna ilişkin görüşlerin tamamlayıcı kaynağı *Tüffahû'l-ervâh* adlı eserdir. Öncelikle çeşitli kaynaklardan hareketle Sarı Saltuk, Barak Baba ve Tapduk Emre arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışan Tosun'a göre silsilenin başı Sarı Saltuk'un şeyhi Mahmud Hayrânî'dir. Bu noktadan sonra Mahmud Hayrânî'nin şeyhinin kim olduğu önem

¹⁶ Dost yüzün ‘ıyân gördüm sır haberlerin sordum
Didi gizli bilmezsin uş söyledüm fâş oldu (394/4)
Vücûda gelmeyince kimse Hakk'ı bilmedi
Bu vücûddan gösterdi dost bize didârını (397/4)
Her kim ol dost didârını bunda ‘ıyân görmezise
Yarın ol ser-gerdân geze hiç bilmeye n’itdügini (401/6)

¹⁷ Eski Yunan'da ritüelistik bir tavır olmakla birlikte oğlancılığa kadar varan bu tarz eylemlerin eğitsel yönüne yaklaşan bir başka çalışma için bkz. Percy, 1996.

kazanmaktadır. Sarı Saltuk ile Mahmud Hayrânî arasındaki boşluğu dolduran İbnü's-Serrâc'ın *Tüffahû'l-ervâh* ve Ebû Bekr el-Ayderûs'un *en-Necmu's-sa'î* iki önemli tarihsel kaynağı zikreden Tosun'a göre özellikle *Tüffahû'l-ervâh*'ta bu konuda önemli bilgiler geçmektedir. *Tüffahû'l-ervâh*'taki bilgilere göre Mahmud Hayrânî tasavvufi eğitimini Ahmed er-Rifâî'den Üveysi yolla almıştır. Mahmud Hayrânî, Irak'ta Ümmî Âbîde'ye vardığında ise postnişin Şemseddin Ahmed el-Müsta'cildir. Sonuç olarak Yunus Emre, kaynaklardaki bilgilerden özellikle *Tüffahû'l-ervâh*'taki tamamlayıcı bilgilerden hareketle silsile bağlamında bir Rifâî dervişidir:

Sarı Saltuk da Anadolu'da Hayrânî'ye mürid olmuştur. Sarı Saltuk'un müridi, Barak Baba, Barak Baba'nın müridi Tapduk Emre, Tapduk Emre'nin müridi de Yûnus Emre'dir.

Yani Yûnus Emre bir Rifâî tarîkatı mensubudur ve silsilesi şöyledir:

Ahmed er-Rifâî (Üveysî yolla)

Şemseddin Ahmed el-Müsta'cil

Mahmûd Hayrânî

Sarı Saltuk

Barak Baba

Tapduk Emre

Yûnus Emre. (2013, s. 112)¹⁸

Bu iki görüşün dışında Tatçı, Tapduk Emre ve Yunus Emre'nin mensup olduğu tasavvufi okulu konusunda Zâhidiliğin (Halvetilik) hep göz ardı edildiğini kaydederek söz konusu ilişkiye de dikkat çekmek istemiş ve yukarıda Melâmî-Kalenderî ve Rifâî etrafında dönen tartışmalara açıklık kazandırmak için Sarı Saltuk ve Barak Baba hakkında tarihi kaynaklarda geçen malumatı aktarmakta ve öncelikle Barak Baba-Sarı Saltuk arasındaki münasebeti şu cümle ile özetlemektedir: “Şu halde Barak Baba, Saltuk'la alakalı olup belki de onun halifesidir.” (2020, s. 69) Devamında *Tüffahûl-ervâh* ve *en-Necmu's-sa'î* de atıf yapan Tatçı'ya göre, *en-Necmu's-sa'î*'de bahsedilen Barak Baba'nın Ahmed er-Rifâî'ye intisabı tarihen mümkün değildir (2020, s. 69). Barak Baba ve Sarı Saltuk arasındaki münasebeti *Vilâyetnâme*'den aktaran Tatçı, Sarı Saltuk, Barak Baba ve Tapduk Emre arasındaki silsile ilişkisini şu sözlerle ifade eder:

¹⁸ Bu silsileyi, Yunus Emre'yi dönemindeki tasavvufi çevrelerle ilişkisiyle birlikte ele alan Ürkmez'in çalışması da kabul etmektedir. Yunus Emre'yi Rifai dervişi olarak lanse eden ve bu bağlamda Ocak'ın görüşlerine karşı bir anti-tez oluşturan bu tanımlama girişiminde her iki çalışmada da öne sürülen en önemli kaynak Tuffetü'l Ervâh'tır (Tosun, 2013, s. 111; Ürkmez, 2021, s. 189, 190).

İmdi Velâyetnâme'nin bu bölümü Saltuk'un Hacı Bektaş-ı Velî'ye tarîkaten müntesip olduğu değil ricâl-i gaybtaki görevi vesilesiyle bey'atlı olduğunu göstermektedir. (...) Saltuk, Barak ve Tapduk Emre silsilesi Hünkâra tarîkaten değil ricâl görevi münasebetiyle bağlıdır (...) (2020, s. 73, 74)

Daha sonra Vilâyetnâme ile Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sindeki Sarı Saltuk, Barak Baba ve Hacı Bektaş ilişkisinin anlatılarını karşılaştıran Tatcı'nın vardığı netice, Tapduk Emre ve Yunus Emre'nin sülûkunun Sarı Saltuk'tan olmadığı yönündedir. “Yûnus'a Tapdug u Saltug u Barak'dandur nasîb/Çün gönülden cûş kıldı ben niçe pinhân alam” beytini bahsedilen çerçevede değerlendirilmesini savunan Tatcı, beytin açıklamasını şu şekilde aktarmaktadır:

Yunus'un burada söz konusu ettiği “nasîb”, Sarı Saltuk ve Barak Baba'nın Tapduk Emre makamına yirmi dört günlük ziyaretleri sırasında bu zevâta yaptığı hizmet ve huzurlarında sohbetlerinden aldığı manevî gıdadan başka bir şey değildir. (2020, s. 82)

Yunus Emre'nin sufi kimliği etrafındaki gelişen aktardığımız görüşlerin yanı sıra Yunus Emre'nin yine şiirlerinden hareketle onun insani, yani tarihsel bağlam ve şartlar içindeki yönü de ayrı bir önem kazanmaktadır. Yunus Emre halk tahayyülünde genellikle hoşgörü abidesi, bütün inanç ve düşünce sınırlarından azade kimlikler üstü bir konumda yerleşik bulunmaktadır. Ancak Yunus Emre, tarih içinde bir insan olarak davasını, idealini sürekli canlı tutmuş ve bu uğurda mücadele de etmiştir. Yunus Emre'nin davasını ister Melâmî-Kalenderî meşrep ekseninde ister Rıfâî dervişi oluşu ekseninde değerlendirelim onun nihai amacı sadece hoşgörü ve her karşı çıkana tatlı dil ile muamelede bulunmamış hatta kendi sözünün hakikatine derin bir bağlılıkla inanmıştır.

Bu zamana kadar yapılan Yunus Emre araştırmalarında Yunus Emre'nin inançlar ve kimlikler üstü konumu vurgulanarak, hoşgörü abidesi bir mutasavvıf olarak tanıtılmıştır. Divanında bu düşünceyi destekler şiirler bulunmakla beraber, Yunus Emre içinde bulunduğu sosyal çevreyle birlikte düşünüldüğünde kendisinin bir davası olduğu, bu davayı içinde bulunduğu sosyal çevreye anlatma ve kabul ettirme misyonunu kendine biçtiği görülmektedir. Yunus Emre'nin bu davası ise, dünya hırsından vazgeçmek, kuru ibadete düşkün olmamak, yani genel çerçeve itibarıyla epistemik ve ontolojik bağlamda var olana kendi prensiplerinden hareketle yaklaşan bütüncül tasavvuf görüşü vahdet-i vücûd anlayışıdır. Bu bağlamda davasını şiirleriyle dile getiren Yunus Emre, bu davayı tasavvuf-şeriat ikiliği üzerine kurarak, kuru, ahlakçı-zühdcü şeriat anlayışını yermekte, şeriatın zahid ve müftülerine kızmakta,

onların kendilerini anlamadığını dile getirmektedir. Yunus Emre davasını anlamayan, şeriat kanadında yer alarak kendisinin dil uzatanları “gönül kırmama” ilkesinin aksine sert ifadelerle eleştirmektedir.¹⁹

Aynı zamanda Yunus Emre’nin insan olarak -eşikteki konumu ile- insani duyguları bağlamında yaşaması, kızması, korkması da mümkündür. Ancak en nihayetinde onun savunduğu bir ideal -olması gereken- davası vardır ve bu noktada davasının karşısında olanların muhitinden uzaklaştığı gibi onlarla aynı muhit içinde münakaşaya da girmektedir:

Sonuç olarak Yunus Emre, dünyadan el etek çekerek miskin bir hayat yaşayan, dış dünyayı değil, iç dünyasını dizayn eden klasik bir sufi/derviş olmaktan ziyade, içinde yaşadığı sosyal çevreye, çevresine davasını duyurmak ve onlara düzen vermek isteyen bir derviştir. Davasını yaymak için de mücadelesini vermiş, hatta bu hususta davasını önemsemeyenleri sert ifadelerle yermekten çekinmemiştir (Oğuz, 2013, 79-89).

Oğuz’un Yunus Emre’yi belli tarihi şartlar içinde giderek değişlerinden örneklerle desteklediği görüş kanaatimizce sözlü kültür mantalitesinin ve Yunus Emre “gibi” bazı “hatırlanan gerçekliklere” nasıl yaklaşılması gerektiğinin ipucunu vermektedir. Tarihsel spekülasyonların ve bunlara bağlı şekilde gelişen farklı Yunus Emre kimliklerinden çıkarılacak sonuç, onun sözlü kültür kişisi olmasından kaynaklanan toplumsal bellekte anlam-değer temsili yönünden bir tip oluşudur. Onun toplumsal bellekteki imajı, tarihsel gerçekler etrafında şekillenen şahsi kimliği değil, “hatırlandığı” gerçekliğidir. Dolayısıyla anlama bağlı ve seçici bir tavır olan hatırlama eylemi, Yunus Emre’yi birden fazla hale getirmektedir.

¹⁹ Bir dava neferi olarak Yunus Emre’nin kişiliği, Ocak’ın onun tekkesiz, müritsiz bir derviş olmadığı görüşünü (1996, s. 117) kuvvetlendirmektedir:

Bize muhib olanları Hak’dan dilerüz anları
Dönüp münkir olanları tiz çıkarurlar aradan
Bunda el-ayak öpilür görenün cânı kapılır
Garîb müsâfir yapılır zavve vü mescid-hânen (265/3, 4)

1.2. Yunus Emre'nin Eserleri

1.2.1. Risâletü'n-Nushiyye

Yunus Emre'nin bu eseri Hicri 707/Miladi 1307-8 yılında mesnevi tarzında yazılmış tasavvufi bir nasihatnâme kitabıdır. Tatçı'nın Risâletü'n Nushiyye'ye ait en eski beş metni karşılaştırarak neşrettiği yeni baskıya göre, eserde manzum risâle “Fâ'ilâtün/ Fâ'ilâtün/Fâ'ilün” vezniyle yazılmış on üç beyitten oluşan mesnevi ile başlar ve sonra mensûr bir bölüm gelmektedir. Asıl mesnevi ise anılan mensûr bölümden sonra gelmektedir.

Metin başlangıçla beraber altı yüz beyitten oluşur. Asıl mesnevi “Mefâ'ilün/ Mefâ'ilün/Fe'ülün” kalıbıyla yazılmakla birlikte eserde çokça vezin kusurları vardır.

Eser belli bir plana bağlılık taşımamakla birlikte Yunus Emre'nin divanındaki deyişlerine göre daha az şiirsellik taşır. Mesnevide ahenk ve âşıkânelikten söz edilemese dahi sembolizm üst seviyededir. Didaktik bir hikâye olan eser, Mehmet Kaplan'a göre insanlığın hâlini anlatır.

Risâletü'n-Nushiyye'nin mensûr kısmı bilgi ve akla ayrılmıştır. Akıl, Tanrı'nın kadîm nurundandır ve akl-ı maâş, akl-ı maâd, akl-ı kül olmak üzere üç kısma ayrılır. Akl-ı maâş, dünyalık geçimi sağlar, akl-ı maâd ahiret bilgilerini temin eder ve akl-ı kül de Tanrı'nın tecellisidir.

Eserin akıl ve bilgi etrafında teşekküllenen mensûr kısmından sonra gelen manzum kısımlarda ruh ve nefsin, öfkenin, sabrın, kanaatin, nekeslik ve aklın hikâyeleri anlatılmakta ve Risâle, Yunus Emre'nin mesnevinin sonuna tarih düşmesiyle bitmektedir:

Söze târîh yidi yüz yidi-y-di

Yûnus cânı bu yolda fidî didi (Hicrî 707/Milâdî 1307) (Tatçı, 2020, ss. 170-172).

1.2.2. Dîvân-ı İlâhiyât

Yunus Emre'nin ikinci eseri olan *Dîvân*'ına ait yazmalar onun döneminde kaleme alınmış değildir.

Bilinen en eski yazmaların listesini yapan Tatçı (2020, s. 173, 174) söz konusu yazmalardaki olumsuz durumları;

İstinsâh hataları,

Şiir sayılarındaki farklılıklar,

Beyit ve mısraların yer değiştirmeleri,

Birbirleriyle karışıp iç içe giren veya ikiye, üçe bölünen şiirler,

Aynı şiirin farklı yazmalarda değişik beyit sayılarıyla kaydedilmesi,

Mahlas karışıklıkları vb. (Tatçı, 2020, s. 174, 175)

şeklinde sıraladıktan sonra en önemli sorunun Divân'daki şiirlerin hangi Yunus Emre'ye ait olduğunu ifade eder.

Divân'ın bu sorunlu yapısına ilişkin izlenebilecek bilimsel bir metod konusunda Cemil Rifat, Fuat Köprülü gibi araştırmacılardan örnekler veren Tatçı (2020, ss. 175-177), Sözlü-Kompozisyon Teorisi bağlamında -kendisi Oral Teori olarak ifade etmektedir- da Yunus Emre'nin araştırma konusu edildiğini kaydetmiş ancak bu yöntemi yetersiz bularak eleştirir.

Sözlü kaynaklardan derlenen Divân'ın şekil yapısına bakıldığında Yunus Emre'nin şiirlerini hece ve aruz ölçüsüyle kaleme aldığı, aruz ölçüsünün bahr-i recez, behr-i hecez, behr-i remel ve bahr-i mütekarib kalıplarının kullanıldığı görülmektedir. Yunus Emre'nin kafiye anlayışı ise döneminin şairlerinin serbest uygulamasını takip eder. Kulağa gelen her tür müzikâl ve benzer sesle kafiye oluşturur. Dolayısıyla Yunus Emre için kulak için kafiye anlayışı esastır (Tatçı, 2020, ss. 180-182).

Divân'daki nazım türlerine bakıldığında ise Yunus Emre'nin şiirlerinin genellikle ilahi veya nefes şeklinde adlandırıldığı görülmektedir. Mecmua ve cönklerde yazıya geçirilen şiirlerin çoğunun başında ilahi bulunurken Yunus Emre kendi şiiri için bir yerde nefes tabirini de kullanmaktadır. Söz konusu nefes tabiri ilahi nefhâ anlamında kullanılmış (Tatçı, 2020, s. 187) ve bu anlam deyişlerindeki dil, lisân, söz çerçevesindeki anlamlarıyla aynı içeriğe işaret etmektedir.

Divân'ın diline bakıldığında 13. Yüzyıl Anadolu sahasının Eski Anadolu Türkçesinin kullanıldığı görülmektedir. Eski Anadolu Türkçesi, gramatikal yapısı ve kelime ya da deyimleri dönemin diğer önemli sufi şairleri olan Sultan Veled, Ahmed Fakih, Gülşehri, Âşık Paşa tarafından da kullanılmıştır.

Anadolu Selçuklu Devleti döneminde ilim ve din dili Arapça, edebiyat dili ise Farsçaydı. Yunus Emre ve döneminin diğer önemli Türkçe şiir kaleme alan şairlerinin en önemli vasıfları edebi dil olarak Türkçeyi kullanmalarıdır. Bu bağlamda Yunus Emre'nin şiirlerinde Arapça, Farsça ve çok az da olsa Moğolca kelimeler bulunsa dahi kullandığı kelimelerin kahir ekseriyeti Türkçedir. Halk tarafından bilinen Arapça, Farsça kelimeleri deyişlerinde kullanmış hatta bunları Türkçe fonetiğe uyarlamıştır. Yunus Emre bu yönüyle Türkçe tasavvuf ve ıstılah dilinin kurucusudur (Tatcı, 2020, s. 191, 192).

Divân'ının genel panoramasına bakıldığında ana temaların Allah sevgisi, O'nun karşısında duyulan fakr ve acziyet hali, tasavvufun teozofik noktası olan vahdet-i vücûd anlayışı etrafında gelişen bir İslâm algısı ve benimsenen bu algı neticesinde zühtten sufiliğe/arifliğe doğru izlenen melâmîlik meşrebi gibi temalar olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Yunus Emre deyişlerinde tasavvufun varlık ve gerçeklik düşüncesi ekseninde sıkça atıfta bulunduğu ayet ve hadisleri de anar. Bu özelliklerle birlikte, devrinin sosyal ve mahalli olaylarının izlerinin de deyişlerinde görüldüğü Yunus Emre, Türklerin İslâm dini dairesine girdikleri esnada yaşadığı kültürel değişimlere benzetme yoluyla gönderimde bulunur (Tatcı, 2020, s. 197).

Divân'ında yer alan deyişlerde, düşünceleri ve yaşantısı paralel giden bir manzara çizen Yunus Emre, akıcı ve ahenkli bir üslup benimsemiş, klasik sufi literatürünün kavramlarını Türkçeleştirmiş, kendine özgü edebî ve tasavvufî bir lisan kurmuş ve bütün bu özellikleriyle Anadolu'da Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı'nın öncüsü olarak kendinden sonra gelen şairlerin dilini ve sanatını etkilemiştir (Tatcı, 2020, s. 197).

BÖLÜM II

TASAVVUF, MİTSEL-DİNSEL DÜŞÜNCE, VARLIK VE GERÇEKLİK

2.1. Tasavvuf ve Kökenine Dair Tanımlamalar

İslâm düşünce ve inanç geleneğinde köklü bir geçmişe sahip olan tasavvuf, çeşitli araştırmaların konusu olmuş, bu araştırmalar içerisinde birçok tanımı yapılmış bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel çerçevede bir hâl ilmi olarak değerlendirilen, ontolojik ve epistemolojik bağlamda bütünlüklü bir yapı sunan tasavvuf düşüncesi, mistik bir karakter taşıyan bir sistem arz eder. Tasavvuf düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik birliğinin ortaya koyduğu değerler sisteminin kaynağı metafiziksel bir boyut taşımakta, metafiziksel boyutun ana şemasını sufi/mutasavvıfın “kalı bela”da verdiği sözü “anımsayarak/hatırlayarak” dünyayı reddedip maddiyatı önemsememe, Tanrı’ya benzeme ya da Tanrı’nın ahlakı ile ahlaklanma, bunun için seyr u sülûk yoluna girme, O’ndan alınan keşf ve ilhâm/mükaşefe, bu süreç içerisinde sufi/mutasavvıfın kendine bir model olarak Hz Muhammed’in miraç olayını alması (Armstrong, 2017, s. 333; Aydın, 2021, s. 77; Ernst, 2022, s. 78; Schimmel, 2018, s. 14) oluşturur. Sonuç olarak tasavvuf düşüncesi, Tanrı’yla bir olarak/O’nun ahlakı ile ahlaklanarak veya O’nda kaybolarak Tanrı’nın karşısında olan her maddi varlığı redde ve bu yolla hakikâte erme, öze/kutsala dönüş düşüncesine dayanmaktadır.

Maddi varlığı reddediş, fiziki bir reddetme değil, varoluşsal, anlam/değer bağlamında bir reddediştir. Bu cümleden hareketle tasavvuf geleneğinin Tanrı merkezli ontoloji-epistemoloji kurgusu ve Tanrı'dan ayrılığı kabul etmeyen ana düşüncesi bütün bir varlığı, kutsalla ilişkisi üzerinden gerçek/anlamli/değerli kılar. Tasavvufî düşüncenin dayandığı bu esasa örnek olarak Cüneydî Bağdadî tasavvuf nedir? sorusuna “(Maddî ve nefsanî şeylerden) alâkayı keserek Allah ile beraber olmaktır.” (Kuşeyrî, 2021, s. 368) şeklinde cevap vermiştir. Aynı anlam çerçevesi üzerinden, bir diğer önemli sufi Ebu Amr Dımışkî de tasavvuf için “Tasavvuf, âlemi eksik gözle görmektir. Hatta âleme karşı gözü kapamaktır.” (Hücvirî, 2020, s. 101) tarifinde bulunmuştur. Bu söze dair Hücvirî, “Âleme karşı gözü kapamak (*gadd-ı basar*: Gözü aşağıya ve bakışları yere çevirmek), Rabbanî basiretin bekâsıdır. Yine kimse kendisiyle görmezse, Hakk ile görür hale gelir.” (2020, s. 101) açıklamasını yapar. Yine tasavvuf geleneği içerisinde kendine has bir yer edinen önemli bir sufi olarak Bayazid Bistamî'nin tasavvuf tarifi de, sufînin seyr u sülûk neticesinde vardığı Tanrı ile bir olma makamını, bu makama varmanın bir sonucu olarak sufînin iradesini yitirmesini göstermektedir: “Sûfiler, Hakk'ın kucağında (ve himayesinde) ki bebeklerdir”, demiştir. (Anne bebeğin ihtiyaçlarını temin ettiği gibi Allah da onların ihtiyaçlarını sağlar.)” (Kelabazî, 2019, s. 150)

Tasavvuf geleneğinin önde gelen sufîlerinin yaptığı bu tariflerin yanı sıra, tasavvuf düşünce ve geleneği üzerinde önemli çalışmaları olan Nicholson da tasavvufu “İslâmın din felsefesi”, ilahi hakikatlerin idraki şeklinde tanımlar (1978, s. 1). Nicholson'un tarifi içinde tasavvuf, teozofik bir cihet taşımaktadır. Günümüzün önde gelen tasavvuf araştırmacılarından olan Demirli de tasavvufu “Tasavvuf, pek çok tanıma sahip olmakla birlikte, kısaca kalbi arındırmak, mücahede ve riyazet yöntemleriyle nefsi olgunlaştırmak ve ahlakı güzelleştirmek diye tanımlanabilir.” şeklinde tarif etmektedir (Demirli, 2015, s. 151).

Tasavvufa dair geleneksel ve çağdaş araştırmacıların verdikleri tarif ve tanımlama girişimlerinde esas noktanın, kutsal/Tanrı ve O'nun karşıtlığı üzerinden kurulduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Tanrı'nın varlığı ve bilgisi karşısında bulunan sufi de aynı anlayış üzerinden giderek kendi varlığını bir bütün olarak hakikate/varlığa/gerçekliğe erişmek için O'nda yok etmeli, bunun için de O'nun ahlakı ile ahlaklanmalıdır.

Tasavvufa dair bu tanımlamalarla birlikte tasavvuf kelimesinin sufi kelimesine dayanmasına binaen, sufi kelimesinin etimolojisi üzerine ana ve modern kaynaklarda temel bilgiler verilmiştir. Tasavvuf literatürünün ana kaynaklarından *Keşfu'l-Mahcûb*'da Hücvirî, kelimenin kökenine dair dört farklı açıklama sunar:

Bir gruba göre yün (*sûf*) elbise giyindiği için sûfiye “sûfi” adı verilmiştir. Diğer bir cemaata göre (Câmid veya Allah'ın huzurunda *saff-ı evvelde* ve) ilk sırada bulundukları için mutasavvıflara, “sûfiye” ismi verilmiştir. Diğer bir gruba göre *Ashab-ı suffa* 'yı dost bildikleri için bu ismi almışlardır. Diğerlerine göre bu isim *safa*'dan müştaktır. Fakat lügat ve lisan kaidelerinin gereğine bakılırsa, bu isim bu mânalardan uzaktır. (2020, s. 95)

Sufi/tasavvuf kelimesine ilişkin aktardığı bu etimolojik açıklamalarından sonra Hücvirî, kelimenin anlam içeriğini “Şu işin ehli olanlar muamelelerini ve huylarını düzelttikleri, nefsin âfetlerinden de uzaklaştıkları için, onlara “sufiye” ismi verilmiştir.” şeklinde açıklamaktadır (2020, s. 95). Tasavvuf konusunda önemli bir diğer kaynak olan *Risâle*'nin yazarı Kuşeyrî de kelimenin etimolojisi hakkında Hücvirî ile aynı bilgileri vermiş ve mutasavvıflar topluluğu için kullanılan sûfiyye adının (müfredi *sufî adam*) Arapça kökenli bir kelime olmadığını, camid bir isim²⁰ olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Kelâbâzî de tasavvuf terimi bağlamında aynı etimolojik bilgileri takip ederek şu sonuca varmıştır: “Sûfi kelimesinin köküdür, diye ileri sürülen lafızlar görünüş itibariyle farklı ise de bunların manaları birdir.” (2019, s. 63) Kelâbâzî mana yönünden ortak bulduğu kelimeler içinde, kelimenin etimolojik olarak uygun kökeninin sûf (yün) olduğunu ifade eder: “Sûfi kelimesinin sûf (yün) kökünden geldiği kabul edilirse, lisan yönünden ibare sahih, lafız bakımından yapılan izahlar doğru olur.” (2019, s. 64)

İbn Haldun *Tasavvufun Mahiyeti* adlı eserinde, bâtinî fıkıh da olarak adlandırdığı tasavvufa mensup zümrenin “kendilerine lakap ve isim olarak sûfi ismini” aldıklarını dile getirdikten sonra, kelimenin kökenine dair üç görüş nakletmiştir. İbn Haldun'un naklettiği birinci görüşe göre sûfi kelimesi, sûf ya da sof (yün) tan türemiştir, bu noktadan hareketle sûfi de yün giyen kimseler manasındadır. İkinci görüşe göre ise, kelime köken olarak *suffâ* kelimesine dayanmaktadır. Tasavvuf, asıl anlayışını ve mahiyetini ehl-i suffadan almıştır. Hz. Muhammed, mescidin sofasını

²⁰ Câmid, câmide: Donmuş, donuk; cansız. Cism-i câmid: cansız cisim. Ecsâm-ı câmide: cansız cisimler. Mâ-i câmid: donmuş su. İsm-i câmid: a. gr. Tasrifî (çekimi) iştikakı (türesi) olmayan isim veyâ fiil. (Develioğlu, 2012, s. 140)

tahsisi üzerine ehl-i suffa olarak anılan kişiler arasında Ebu Hureyre Devsî, Ebu Zer Gıfârî, Bilal Habeşî, Suhayb Rûmî ve Selman Fârisî gibi muhacirler bulunmaktadır. Son olarak üçüncü görüşte ise İbn Haldun, kelimenin kökenini *safâ* kelimesine bağlayanlar için “kıyas yönünden hatalıdır.” ifadesini düşerek en son şu açıklamayı yapar:

Geriye şu ihtimal kalmıştır. Sûfî kelimesi bu zümreyi başkalarından ayırmak için kendilerine verilmiş özel bir isimdir. Daha sonra sûfî kelimesi kök kabul edilerek kendisinden çeşitli isimler türetilmiştir. Bu yolu tutanlara “mutasavvıf” ve “sûfî”, tutulan yola “tasavvuf”, bu yolda bulunan cemaate “mutasavvıfûn” ve “sûfiyyûn” denilmiştir. (2020, s. 80-81)²¹

Modern dönem tasavvuf araştırmacıları da sufi/tasavvuf kelimesinin etimolojik açıklamasını verirken tasavvuf düşüncesinin geleneksel kaynaklarının bilgilerinden hareket etmişlerdir. Bu açıklamaya uygun bir şekilde modern dönem araştırmacılarından A. Knysh, Hücvirî, Kuşeyrî ve Kelâbâzî’nin verdiği etimolojik açıklamaları izlemiş ve “en yaygın olan etimoloji, Arapça “yün” (sûf) kelimesine işaret etmektedir. Bu isimden türeyen Arapça “tasavvuf” mastarı, “yünden yapılan bir elbiseyi kuşanmak ya da giymek anlamını taşır.” açıklamasında bulunarak kelimenin etimolojik yapısında uygun terimin “yün” (sûf) olduğu noktasında Kelâbâzî ile aynı görüşü paylaşmıştır (2020, s. 19). Bununla birlikte, ilk dönem sufilerinin aslında zahid olduğu tarihî gerçekliğinden hareket eden Knysh, zahidlerin dünyevî hırs ve isteklere karşı koyup aşırı bir günah bilinci ile dünyadan ve onun arzularından kendilerini uzak tutarak yaşadıklarını dile getirmiş, bu yaşam tarzının bir sembolü olarak da “kaba yünden bir elbise”yi kıyafet olarak benimsediklerini ifade etmiştir. Bu noktadan hareketle, Knysh ilk dönem sufilerinin (zahidlerin) aynı hayat anlayışının bir neticesi olarak yün elbise giyen Hristiyan rahip ve keşişlerle benzerlik taşıdığını da dile getirmiştir (2020, s. 21). J. Baldick de sufi kelimesine ilişkin açıklama yaparken kelimenin sûf (yün) kökenine dayandırıldığı noktasından hareketle ilk dönem sufilerinin aslında Doğu Hristiyan keşişlerinin karakteristik yünden giysisini benimseyerek sûf (yün) kelimesinden sufi ismini aldıklarını ileri sürmüş, hatta

²¹ İbn Haldun *Mukaddime*’de kelimenin kökeni olarak sûf (yün) tan geldiğinin en uygun görüş olduğunu ifade etmiştir: “Ben derim ki: Eğer bu ismin türetilmiş bir kelime olduğu söylenirse, en uygun olanın “sûf” kelimesinden türetilmiş olmasıdır. Çünkü onlar genellikle, gösterişli elbiseler giyen insanlara muhalefet etmek için yünden yapılmış (kaba) elbise giyerler.” (2004, s. 669)

sufilerin giyim tarzında belli elbise ve renk seçiminde de Hristiyanlık etkisi olduğunu öne sürmüştür (2002, s. 28).

Tasavvuf/sufî kelimesinin etimolojisine ilişkin genel kabul görmüş bu açıklamalara ilaveten, kelimenin aynı zamanda köken olarak Yunanca “bilgelik” anlamına gelen “sophos”la da teması üzerinde durulmuştur. Schimmel, bu temasa “Yine de kelimenin kökeninin Yunanca “sophos” yani “bilgelik” kelimesi olduğuna ya da kelimenin Arapça “safa” yani “saflık” kelimesinden türetildiğini söyleyenler de vardır.” ifadeleriyle değinmiş (2018, s. 17), Baldick ise sufi kelimesinin kökenine dair, farklı araştırmacıların görüşlerinden hareketle üç farklı olasılıktan bahsetmiştir (2002, s. 52): Kelimenin sûf (yün) kelimesinden geldiği, Yunanca sophos, yani arif kelimesinden geldiği ve son olarak da bu ilk iki ihtimali birleştiren bir tür cinastan geldiği. Bu üç olasılıktan sonra kendi görüşünü aktaran Baldick’e göre kökene yönelik en zayıf olasılık kelimenin sophos (arif) kaynaklı olduğu ve diğer geri kalan kelimenin kökenine dair ihtimallerin arasında ise seçim yapmanın olası olmadığıdır.

Geleneksel ve modern dönem araştırmacılarının sufi/tasavvuf kelimesinin kökenine dair verdiği etimolojik açıklamalarla birlikte kelimenin kökenine ilişkin getirilen bütün açıklamaları şu şekilde vermek mümkündür:

1. Savet, durgunluk, bulanık olmayan anlamına gelen “safv” kökünden,
2. Zahitçe yaşayışları ile bilinen “Benû Sufe” kabilesinin adından,
3. Medine mescidinde yapılan “Suffa”dan,
4. Sıfat kelimesinden,
5. Bir çöl bitkisi olan “sufane”den,
6. Ense saçı mânasına gelen “sufatu’l-kafa”dan,
7. Yunanca hikmet anlamına gelen “sophos”tan veya filozof anlamına gelen “sophia”dan,
8. Saff-ı evvelden, namaz kılanların ilk safı,
9. Yün anlamına gelen “suf”tan. (Kara, 2019, s. 23)

Tarihî gelişim süreci içinde bir yaşam tarzından teorik bir alan ve düşünceye evrilen tasavvuf gelenek ve düşüncesi, sürecin bu gelişim çizgisi içinde öncelikle bir eylem/pratik ve ahlak hareketi olarak karşımıza çıkmaktadır (Demirli, 2009, s. 98). Eylem ve ahlak hareketi olarak ortaya çıkan ve katı bir zühd anlayışına bağlı olan bu ilk dönemin temel anlayışı, Nicholson’un Goldziher’den iktibas ettiği iki temel sebebe

bağlanmaktadır: “Aşırı günah şuuru” ve “İlahi cezaya karşı korku.” (1998, s. 690)²² Tasavvuf gelenek ve düşüncesinin ilk adımı olan zühd yaşamı, bu iki temel anlayış çerçevesinde hem siyasal hem de fikrîsel şartlara karşı bir tepkiyi de içinde barındırmaktadır. Zühd yaşantısı İslam toplumunun bir imparatorluk olma sürecinde yaşadığı genişleme ve refaha dayalı hayat anlayışına tepki olarak dünyevi istek, arzu ve makamları zemmetmeye yönelmiş bununla birlikte fikrî alanda bu sosyal ve siyasi şartların bir getirisi olarak “ilk zâhidler, öğretilerini yazma ve tedris etme işiyle ilgilenmiyor, üstelik -daha sonra ortaya çıkan eserlerden öğrendiğimiz kadarıyla- bunu yapanları eleştir”mişlerdir. (Demirli, 2010, s. 51) Zühd anlayışının tasavvuftaki çekirdek rolüne değinen Uludağ, bu rol üzerinden zühd anlayış ve yaşantısı ile tasavvuf geleneği arasındaki sürekliliğe dikkat çekmiştir:

H. I, II/M. VII ve VIII. asırda yaşanan ve uygulanan dinî, manevî, ruhanî ve ahlâkî hayat biçimine zühd, bunların temsilcilerine de zâhid adı verilmektedir. Tasavvufun doğuşu, zühd hareketinin gelişme ve ilerleme süreci içinde yeni bir şekle girmesi; katettiği mesafeden sonra değişik bir manzara göstermesi manâsına gelmektedir. Aslında zühd hareketiyle tasavvuf hareketini birbirinden kesin çizgilerle ayırmaya da imkân yoktur. Tasavvufun nüvesi, zühd hareketinin içindedir. Zühd hareketi de tasavvuf cereyanının içinde gelişerek varlığını devam ettirmiştir. (1979, s. 124)

Tasavvufî düşüncenin gelişiminde esas zemini oluşturan zühd anlayışı, bu dünyaya karşı maddi, fikri bir tepkinin sonucunda ruhun deruni boyutundaki içsel bir dünya arayışına dönüşmüştür (Karamustafa, 2017, s. 5). Bu dönüşümün neticesinde tasavvuf düşüncesi, reddedilen dünyadan ve bu dünyadan elde edilen, yani kazanılan varlık düşüncesi ile bilginin hakiki bilgi olmadığı (kesbî), hakikatin ve bilgisinin verili/hazır bilgi (vehbî/ledünnî bilgi) olduğu şeklinde ontolojik-epistemolojik kaynağını da tayin etmiştir. Dolayısıyla tasavvufî düşüncenin varlık düşüncesini kutsal/Tanrı merkezli ve bilgisini de Allah vergisi olarak değerlendirmek ve bu verili kutsal bilginin elde edilmesinin öncelikle belli eylemlere dayandığını belirtmek de

²² Zühd anlayışının çıkış noktası olarak “Tanrı korkusu”nu merkeze alması, Otto’nun kutsalın yapısına ilişkin dile getirdiği *tremendum* (ürperti) duygusunu ve bu duygunun sezgisel/mistik bağlamda gelişerek “demonik korku”dan Tanrı korkusuna” geldiği noktayı çağrıştırmaktadır. Bu düşünsel temas üzerinden Otto’nun tarif ettiği şekli ile din olgusunun gelişimindeki esas etkenin *tremendum* (ürperti) duygusu olduğu fikri, zühd anlayışından neşet eden tasavvuf düşüncesinin hangi duygu temelleri üzerinde geliştiği hakkında bilgi verebilir. Netice olarak zühd anlayışı Otto’nun tarif ettiği şekli ile göreceli ve demonik korkuya değil, dini bağlamda, duygusal boyutun gelişmiş aşaması olan Mutlak/Tanrı korkusuna dayanır. Bkz. Otto, 2014, ss. 45, 46-145, 146.

yerinde olacaktır (Demirli, 2009, s. 148).²³ Zühhd yaşantısından teorik/metafizik bir yöne doğru evrilen tasavvuf gelenek ve düşüncesi içinde gerçekleşen bu ontolojik-epistemolojik anlayış, ileride “ilim-marifet”, “şeriat-tarikat”, “havass-avam”, “zahid-arif” karşılaştırmalarına zemin hazırlayacaktır. Bu bağlamda zahid terimi tasavvuf düşüncesinin ilk merhalesini, başlangıcı ifade ederken arif terimi tasavvufi düşünce içinde kemâle eren, hakikatin bilgisine ulaşan kişiye karşılık gelmektedir. Arif teriminin bu manasına müteakbil, tasavvufun ilk teşekkül döneminde dünyaya ve maddiyata bir tepki olarak içsel yönelimi hedefleyen zahid kavramı anlamsal bir dönüşüme uğramış, zahid zahirperest olarak nitelendirilmiştir (Kara, 2019, s. 85).

Tasavvufî geleneğin çekirdeğini oluşturan zühhd dönemini takiben gelen dönem “tasavvuf dönemi” olarak adlandırılmıştır. H. 200/M. 815 doğan tasavvuf akımı, zühhd anlayışının âmel ve ahlak vurgusunun ötesine geçerek, merkezine marifet (irfan/gnostisizm), keşf ve ilhamı alarak dini anlama ve anlamlandırmada farklı bir bilgi kaynağına yönelmiştir (Uludağ, 1979, s. 125). Bu sürecin bir neticesi olarak bu dönemde tasavvuf “fıkıh-ı batın” ya da “batınî fıkıh” niteliğini kazanmıştır. Yani tasavvuf, fıkıh ve kelâm gibi dinin zahiri ilke ve kurallarını belirleyen ilimler yanında dinin içsel/deruni boyutundaki yaşamının kurallarını tayin eden bir yapıya kavuşmuştur (Demirli, 2017, s. 12).

Tasavvufî düşüncenin son aşamasını ise metafiziksel/vahdet-i vücud anlayışı oluşturmaktadır. Tasavvufî düşüncenin bu son evresinde tasavvuf, bütün bir varlığa farklı bir bilgi kaynağından bakan ve ilk döneminde dinin anlaşılmasında ve anlamlandırılmasında fıkıh, kelim gibi ilimlerle bağlı bir yol izleyen “fıkıh-ı batın” boyutunu terk ederek, tamamen bağımsız ve bu dini ilimlerin üzerinde kendine ayrı bir “hakikat” yolu çizmiştir (Uludağ, 1979, s. 126). Tasavvufun düşünsel olarak geçirdiği bu dönüşümünü, varlık-gerçeklik algısının zaman içerisinde dönüşüme uğrayarak bu dönüşümün ontolojik-epistemolojik kaynağı da belirlediği şeklinde neticelendirmek yerinde olacaktır.

²³ Tasavvufî gelenekte bilginin çaba sonucu değil, belli eylem ve ritüeller sonunda seçili (veli) kişilere verilmesi anlayışı, mitik epistemolojinin yapısı ve bu epistemedeki bilgiyi elde etme yöntemi ile benzerlik göstermektedir. Şaman adayının şaman olabilmesi için gerekli kutsal bilgisini elde etmek amacıyla aynı bir sufi gibi kendini riyazete sokması, çileye girmesi (erbain çıkarması), açlık ve oruçla kendini bu kutsal/verili bilgilere hazırlaması gerekmektedir. Her mistik karakterli yapıda görebileceğimiz kutsalın bilgisine erişilerek seçilmiş bir kişi olma durumu genel itibarıyla bir erginleme/inisiyasyon modelidir.

İbn Haldun da tasavvufi düşüncenin seyrini aktarırken, tasavvufun yaşadığı anlam ve amaç değişimini aynı düşünce çizgisi üzerinden vurgulamış ve onun “fıkıh-ı batın” kimliğini ön plana çıkarmıştır:

Biz diyoruz ki: Tasavvuf, bâtinî ve zahirî ameller icra edilirken bu husustaki hududu aşmadan Allah karşısında gösterilmesi gereken güzel edebe riayetkâr olmak, kalbî fiillere birince derecede önem vererek bunun gizli cihazını denetlemek ve bu suretle kurtuluşa harîs olmaktır. Tasavvuf yolunu esas itibarıyla diğerlerinden ayırt eden tarif şekli budur. Bu tarif, selef ve ilk Müslümanlardan sonra gelen sûfilerin tutmuş oldukları yolun tefsirini verir. Bunlardan sonra gelenlerde tasavvufun mânası değişmiş, hicapların kalkması sonucuna ulaştıran mücahede yolunu ifade etmek için kullanılması yaygınlaşmıştır. (2020, s. 82)

Tasavvufun zühdden vahdet-i vücudcu bir yapıya -pratikten teoriye- geçişi göstermektedir ki tasavvuf anlayışı duygusal bir zeminde gelişim sağlarken bu gelişim onun varlık, gerçeklik/anlam ve bilgi anlayışını derinden etkilemiştir. Tabii bu dönüşüm sürecinin en başat faktörü ise daha önce de ifade edildiği üzere İslam toplumlarında ortaya çıkan ve yaygınlık kazanan lükse ve refaha dayalı yaşam tarzıdır. Karamustafa'nın da ifade ettiği üzere ahlaki ve politik protesto biçimi olarak kendini ötekileştirme ve yoksunlaştırma eylemi olan “yün (suf)” giyme eylemi, “dünyadan elini eteğini çekme (*zühhd*), geçinme (*kesb*), Allah'a güven (*tevekkül*) kavramları etrafında gerçekleşen sosyal ve kültürel müzakerelerle kesin surette ilişkilirdi.” (2017, s. 13) Dolayısıyla tasavvufi anlayışın kökeninde dünyayı değer ve anlam yönünden bir reddetme tavrı bulunmaktadır. Bu tavır ilerleyen süreçlerde tasavvufi düşünce içinde kendine özgü özcü/kökenci/merkez anlayışına dayalı zihinsel bir yapı ve buna bağlı Tanrı-insan-âlem ekseninde varlık ve bilgi kuramı oluşturmaya neden olacaktır. Kabul etmek gerekir ki, tasavvufi düşüncenin bu yapısı, kutsal/öz vurgulu varlık, gerçeklik/anlam ve bilgi tasavvuru mitsel-dinsel düşüncede olduğu gibi evrene, varlığa ve bilgiye kendi varlığı üzerinden değer vermeyi uygun bulmamaktadır. Her iki düşünce yapısının esası, içkin ve aşkın olmak üzere birbirini tamamlayan kutsal öze dayanmaktadır. Netice olarak, varlık ve bilgi ne kadar bu kutsaldan/kaynaktan iz taşırsa, ne kadar öze/kökene yakın olursa o kadar değerli, anlamlı ve gerçek olmaktadır. Özellikle somut varlık ve nesnelerin kendi başına değer ve anlam taşıması bağlamında tasavvufi düşünce mitsel-dinsel düşünceye nazaran daha geniş ve net bir şekilde kutsal vurgusunu içinde taşır. Tasavvufi düşüncenin vahdet-i vücudcu/metafiziksel dönemi, anlam ve değer, dolayısıyla varlığın aslının tamamen

kutsal/Tanrı kaynaklı olduğu, Tanrı'nın varlığı karşısında bulunan varlıkların kendi başlarına bir gerçekliği olmadığı anlayışını benimseyerek kutsal-varlık/nesne karşılaştırmasında, varlığın anlam ve değerini bütünüyle kutsal üzerine inşa etmiştir. Bu bağlamda Afî'nin de vahdet-i vücud anlayışının sistemleştiricisi İbnü'l Arabî'nin mecaz anlayışını ele alırken yaptığı değerlendirme dikkat çekicidir:

Şey ve Gölgesi mecazıyla yakından ilişkisi olan "ayna" ve "hayaller" mecâzî". Bir, hayali değişik aynalarda yansıtılan bir nesne sayılır ki, her aynanın tabiatına göre (locus) farklı şekil ve suretlerde hayaller halini alır. Çok (*Halk Alemi*) ayna-hayalleri, bu âlemin ötesindeki Gerçek (*Hakiki*) Nesne'nin Gölgesidir. Bütün âlem bir gölge oyununa benzer. İbnü'l- Arabî diyor ki: "Ekranada gördüğümüz şeyin bütün hakiki olayları yansıttığına inanılmıyacak kadar, görülen eşyanın yansıtıldığı ekrandan uzaktayız". İbnü'l-Arabî bu mecâzın çift anlam taşıdığından tamamıyla haberdardır. Dolayısıyla herhangi bir ikilik zannını ortadan kaldırmak arzusuyla gölgenin kaynağı ile gölgenin kendisinin bir olduğunu kesinlikle belirtir. (1975, s. 32)

Afî'nin İbnü'l Arabî'nin varlığa bakışını ve varlığı hangi bağlamda gerçek/değerli ve anlamlı kabul ettiğini göstermektedir ki, az önce söylediğimiz üzere bu görüş tasavvuf düşüncesinin varlığı kutsal merkezli değerlendirmesinin açık bir örneğidir: "İbnü'l Arabî'nin sisteminde Madde o kadar manevileştirilmiştir ki, maddî olması mümkün değildir." (1975, s. 33) Yine Afî gibi İbn Arabî düşüncesindeki Tanrı, varlık, gerçeklik, âlem ilişkisi bağlamında bir değerlendirmede bulunan Kılıç da sufilerin âleme/evrene yönelik varlık ve gerçeklik tasavvurlarını şu şekilde açıklamaktadır:

Bu demektir ki sûfilere göre Âlem=*Vücûd* değildir ve olamaz. Çünkü âlem, zâten bütün eşyaya vücûd veren ve alan o *Vâcibu'l-Vücûda* karşı ontolojik bir fakr içindedir. Onun varlığı kendinden değildir. Allah'ın varlığı *bi'z-zât* iken gayrının (*mâsivallah*) varlığı *bi'l-gayr*dır. Sufiler işte bu mevcudâtın, yani fenomenal varlıkların ontolojik konumları için bazen *vücûd-ı i'tibâî* bazen de *vücûd-ı mecâzî* tabirlerini kullanırlar. (2019, s. 166)

Tarihi süreçte sistemleşerek yapısal ve kurumsal bir karaktere bürünen tasavvufî düşüncenin kökeni üzerinde de durulmuş ve bu eksende tasavvuf düşüncesinin kaynağı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Tasavvufun kökenine dair görüşler genellikle iki başlık altında toplanmaktadır. Bu görüşlerden ilki tasavvufun tamamen Kur'an ve hadis merkezli olmak üzere İslam dini kaynaklı olduğudur ki, Mahir İz bu görüşün bir temsilcisi olarak tasavvufun kökeni meselesine dair, farklı araştırmacılar tarafından tasavvuf düşüncesinin kaynağı olarak gösterilen İran, Hint, Yeni Eflatunculuk, İbrani-Hristiyan düşünce geleneklerine ilişkin

açıklamaları reddederek, tasavvufun köken bakımından dayandığı kaynakları Kur'an ve hadis bağlamında vurgular: "Hülâsa, İslâm tasavvufu İslâma yabancı, Hristiyanlık ve Budistlikten alınma değildir. Bunun kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerdir. Bununla beraber tasavvuf diğer dinlerde de vardır." (1969, ss. 85-89)²⁴ Yine tasavvufun Kur'an ve hadis kaynaklı bir gelenek ve düşünce sistemi olduğuna dair görüş bildiren bir başka araştırmacı da Carl W. Ernst'tir. Ernst *Tasavvuf Öğretileri* adlı çalışmasının önsözünde kesin bir dille tasavvufun "aslı inkâr edilemez biçimde İslâmî dinî gelenek"ten geldiği görüşüne, tasavvufun kökeninde Kur'an-ı Kerim ile Hz. Muhammed'in "olağanüstü önemli rol sahibi" olduğu ekler. Aynı zamanda Ernst, tasavvufun İslam dışı kaynaklara dayalı bir düşünce olduğu yönündeki eleştiri sahiplerinin İslam'a "düşman yabancı âlimler" ve tasavvufu İslam'dan ayrı evrensel bir anlayış olarak gören "modern tasavvuf öğretmenleri" olduğunu da ifade eder (2019, s. 15). Bir modern dönem sufisi olan Martin Lings de tasavvufun kökenine ilişkin ortaya konan görüşler arasında, tasavvufun yayıldığı ve etkin olduğu kültürel sahalardan çeşitli etkilere uğradığını kabul etmekle beraber, aslının İslâm Vahyi'ne bağlı olduğunu özellikle vurgular (1986, s. 14, 15). Lings'in görüşlerine uygun bir şekilde tasavvufun kökenine dair yaptığı açıklamada Nasr, tasavvufun Hint, Budizm, Zerdüş, Yeni-Eflantunculuk ve Hermetizmle etkileşim halinde olduğunu ifade ettiği görüşüne ilaveten, tasavvufun bu kaynaklardan sadece semboller, entelektüel yardımlar ya da dış biçimlerle ilişkili olarak etkilendiğini dile getirerek tasavvufun

²⁴ İz'in "bununla beraber tasavvuf diğer dinlerde de vardır" ifadesiyle kuvvetle muhtemel, tasavvufun mistisizm yönüne işaret etmektedir. İz'in görüşüne dair bu yorumdan hareketle aynı minvalde tasavvufun mistisizm çerçevesinde değerlendirilebileceği fikrini Burckhardt da şu sözlerle açıklamaktadır: "Bilimsel nitelikli el kitapları tasavvufu genellikle "İslam mistisizmi" olarak tanımlar. Tasavvufun İslam içindeki yerini göstermek üzere, eğer bu sıfat Yunanlı Kilise Babalarının ve onların yolundan yürüyenlerin bu sözcüğü kullandıkları anlamda, yani "sırlar" bilgisine ait olan şey diye anlaşılırdı, biz de "mistik" sıfatını rahatlıkla kullanabilirdik." (1982, s. 23) Bu görüşünün ardından Burckhardt tasavvuf ve mistisizm arasındaki farkı da şu şekilde ifade eder: "Böyle olmakla birlikte, İslam âleminde "Tasavvuf" adı, yalnızca, batını bir doktrin içeren ve müridinden müride geçişi zorunlu kılıcı, düzenli bir seyr-i sülûk içeren tarıklara verilir. Demek oluyor ki, "Tasavvuf"u "mistisizm" diye tercüme etmek ancak, mistisizme tasavvufun taşıdığı ve aslında temel olan kesin anlam verildiğinde mümkün olur. Konu bu şekilde anlaşıldığında sufileri gerçek Hristiyan mistikleri ile karşılaştırmakta bir sakınca yoktur." (1982, s. 24) Benzer görüşü R. Guenon da dile getirmiş ve mistisizm ile tasavvuf arasındaki farkları açıklamıştır. Detaylı bilgi için bkz. Tahralı, 1981. Kanaatimizce mistisizm ile tasavvuf arasındaki fark, sistematize olma ve kurumsallaşmaya dayanmaktadır. Netice olarak, tasavvuf, mistisizmin sistemleşmiş ve bu sistem etrafında kurgulanmış kurumsal yapısıdır. Tabii ki İslam dini geleneği içinde ele alındığında tasavvuf düşüncesinin sistem ve karakterini İslâmî öğeler oluşturmaktadır. Kutluer'in düşüncelerine atıfla mistisizm, ortak bir yapı ve anlayış sergilerken, her din veya ideolojiye bağlı mistik anlayış kendi kavramlarına sahip olarak ayrı bir terminolojiye de sahiptir (Kutluer, 2005, s. 189) Bu cümleden olarak Erol Güngör'ün de ifade ettiği gibi "belli bir iç tecrübe ve belli bir bakış tarzına ad olarak verilen mistisizm Hristiyan, Yahudi, Yunan mistisizmi şeklinde tarif edilebilir ve mistisizmin İslâmî karaktere sahip olan yapısına da "İslam tasavvufu" denilmektedir." (1993, s. 15)

özünün “Kur’an’ın vahyine ve Peygamberin iç gerçekliğine dayandığını” belirtir (2007, s. 105, 106). Tasavvufun, İslami bir karakter taşıdığını bununla birlikte Nasr’ın saydığı düşünce geleneklerinden de etkiler taşıdığını ifade eden Erol Güngör, tasavvufun kökenine dair araştırmaların ilk defa oryantalistler tarafından gerçekleştirildiğini belirterek bu ilk araştırmalarda önyargının hâkim olduğunu da dile getirmiştir. Güngör’ün tasavvufun kökeni için vardığı yargı ise şu şekildedir:

İslâm tasavvufu içinde sözü geçen yabancı tesirler çeşitli derecelerde bulunmakla birlikte bütün bu tesirler İslâm’ın kendi kaynakları (Kur’ân ve Sünnet) içinde asimile edilmiştir. Bu asimilasyon veya kaynaştırma işinin her zaman başarılı olduğu söylenemez, ama ortada bir "İslâm" tasavvufunun bulunduğu muhakkaktır. (1993, s. 41, 42)

Tasavvufun kökeni meselesinde, kaynağını Kur’an ve hadise dayandıran İslami görüşlerle birlikte, bu köken anlayışının karşısında yer alan ve tasavvufun yabancı gelenek, inanç ve felsefi kaynakların etkisi ile şekillendiğini iddia ederek İslâmî etkiyi göz ardı eden köken açıklamaları da mevcuttur. Nicholson, köken tartışması meselesinde bu görüşün önde gelen bir temsilcisi olarak tasavvufun menşei için “Gerçek şudur ki, sûfilik karmaşık bir şeydir ve dolayısıyla onun menşei sorusuna basit bir cevap vermek imkânsızdır.” (1978, s. 8) görüşünü dile getirmiştir. Bununla birlikte tasavvufun köken ve gelişiminde etkili olan kaynakları açıklayarak tasavvuf düşünce ve geleneğini hangi açılardan etkilediği üzerinde de durmuştur. Nicholson’a göre tasavvufî düşünce ve geleneğin kökeni olan zühd anlayışı, Hristiyan inancından beslenmiştir ve sufi adının kaynağı olan sûf (yün) elbise Hristiyan kökenlidir. Nicholson, Hristiyanlığın tasavvuf üzerindeki etkisine bir başka örnek olarak Hz. İsa’ya ait sözlerin sufi hâl tercümelerinde aktarılmasını vermektedir. Yeni-Eflatunculuk felsefî geleneğinin tasavvufun teşekkülünde oynadığı etkin role de değinen Nicholson bu etkiyi şu sözleriyle özetler:

Yeni-Eflatunculuğun, daha önce Hristiyanlığın içinde yoğurulduğu aynı mistik unsurun rengini bol miktarda İslâma aktardığı neticesine -ki bu, daha önce de belirttiğimiz üzere genel sebepler dolayısıyla pek muhtemeldir- ister istemez sürüklenmiş oluruz. (1978, s. 10, 11)

Tasavvufun kökenine etkisi bakımından gnostik anlayışı da değerlendiren Nicholson, marifet kavramını tasavvufun geleneksel klasik eserlerinde olduğu gibi epistemik yönü üzerinden ele alarak marifeti (gnosis) Hristiyan gnostisizmi ile ilişkilendirip bu bağlamda sufiliği “ilahi hakikatlerin idraki” olarak ifade eder (1978, s. 12). Tasavvufun menşeiine dair son olarak Budizm’e değinen Nicholson, tasavvufun

nefsi arındırma, zühd²⁵ ve fikri arınma amellerinin oluşumunda Budizm'e etkin bir rol atfederken, diğer taraftan da tasavvuf düşüncesi içinde yer alan kimi düşünce ve bu düşünce kavramlarının sanılanın aksine Budizm kaynaklı değil, Hint kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Bu yanlış kanıya örnek olarak da tasavvuftaki fenâ kavram ve içeriğini örnek veren Nicholson, onu Nirvana düşüncesi ile karşılaştırır ve fenâ kavramını Nirvana düşüncesinden, olumlu bir anlam içeriği taşıması bağlamında ayırt eder. Ancak Nicholson kavramlar arasındaki farklılığa dair bu görüşünü ifade etse de Rhys Davids'in Nirvana düşüncesi için yaptığı tariftten²⁶ hareketle fenâ kavramı ile Nirvana düşüncesinin, karma doktrini hariçte tutulduğu müddetçe, kelimesi kelimesine uyduğunu söyler ve fenâ kavramının oluşum ve içeriğinin gelişiminde İran-Hint düşüncesinin etkisi ile birlikte Budizm'in etkili olduğunu da vurgular (1978, s. 14-17). Nicholson, tasavvufun kökeni meselesine ilişkin bu farklı düşünce ve inanç gelenekleri üzerinden ilişki kurarken, daha sonra tasavvufun ilk dönemini şekillendiren zühd anlayışı ile teorik tasavvuf dönemini etkilendikleri kaynakları bakımından ayırmıştır. Daha önce de zikredildiği üzere aşırı günah şuuru ve Allah korkusu üzerine kurulu olan zühd anlayışı İslâmî anlayış ve gelenekten kaynaklanmaktayken, Yeni-Eflatunculuk ile vedanta anlayışını karşılaştırarak, Yeni-Eflatunculuk düşüncesi ile tasavvuf düşüncesi arasındaki benzerliğin, vedanta anlayışı ile tasavvuf arasındakinden daha fazla olduğunu vurgulayarak teorik/metafizik tasavvuf olarak tarif edilen dönemi Yeni-Eflatunculuk, Hristiyanlık ve gnostisizm birleşimi şeklinde sunmuştur (1998, ss. 698-701).

Tasavvufun kökeni meselesinde Nicholson'a ek olarak İslâmî etkiye çok fazla değinmeden genel perspektiften Batılı araştırmacıların çalışmalarından hareketle tasavvufun menşesine dair örnek açıklamalar sunan bir başka önemli araştırmacı A.

²⁵ Budizm ile tasavvuftaki zühd kavramına dair karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Bulan, 2017. Araştırmacı çalışmasının sonuç bölümünde "Dünyevîleşmeye karşı gerek Budizm gerekse İslâm tasavvufu mutedil bir zühd hayat tarzı önermektedir. Her iki sistemde de zühd hayatı, iç huzurun tesisi ve hakikate ulaşmada bir araç olarak görülmüş, gerçek zühd, dünyayı kesben terk değil kalben terk olarak değerlendirilmiştir. Buda'nın temel öğretileri ve İslâm tasavvufunda her türlü maddî ve manevî aşırıktan sakınılmasına vurgu yapıldığı halde her iki öğretilerde de zaman içerisinde zühd anlayışlarında aşırı gidildiği olmuştur. Birtakım Budist zâhidler ve İslâm sûfilerin veya toplulukların, dünya sevgisini kalben terk etmek için onu maddeten de terk ettikleri görülmüştür." ifadeleriyle vardığı neticeyle Budizm ile tasavvuftaki zühd anlayışının ortak bir düşünceden neşet ettiğine atıfta bulunmuştur (2017, s. 246).

²⁶ Davids'in Nirvana tanımı şu şekildedir: "Nirvana, aklın ve kalbin, günahkar, tutucu halinin yok edilmesidir. Böyle olmasaydı, Karma'nın büyük sırrına göre, bu halin yok edilmesi, sürekli olarak yenilenen ferdi varlığın sebebi olurdu. Bu yok olma hali, aklın ve kalbin karşıt durumunun gelişmesinin bir sonucudur ve ona paralel bir yolda yürümektedir. Bu karşıt duruma ulaşıncaya, Nirvana tamamlanmış demektir." (Nicholson, 1978, s. 16)

Schimmel'dir. Schimmel *İslam'ın Mistik Boyutları* adlı eserinde Palmer'ın *Oriental Mysctcis* çalışmasından yola çıkarak köken meselesinde İran etkisini ele alır ve bu etkinin H. Corbin ve S. H. Nasr gibi araştırmacılar tarafından tasavvufun teşekkülünde önemli bir yer edindiğinin vurgulandığını aktarır. Nicholson'ın yukarıda değindiğimiz zühd anlayışının İslam kökenli olduğu ve teorik tasavvufun ise kökende Yeni-Eflatuncu anlayışa dayandığı ayrımına da atıfta bulunan Schimmel, köken meselesinde Alfred von Kremer, Reinhart P. Dozy ve Max Horten gibi yine batılı araştırmacıların ileri sürdüğü Hint etkisinde de bahseder. Yine tasavvufun menşesine dair farklı bir görüş olarak Richard Hartmann'ın öne sürdüğü Türkistan etkisinden, aynı zamanda I. Goldziher'in görüşlerine atıfla da Budizm etkisinden söz eden Schimmel, bu etkilerin tasavvufun kökenine dair sağlıklı kanaatler içermediğini de eklemeyi ihmal etmemektedir. Köken meselesi bağlamında son olarak Çin ve Taoizm etkisine de değinen Schimmel, bu etkiye örnek olarak özellikle Toshihiko Izutsu'nun Taoizm ile İbn Arabî'nin düşünceleri arasındaki benzerliğe dikkat çeken çalışmalarına atıfta bulunmuştur (2001, ss. 28-30).²⁷

Tasavvufun kökeni ve oluşumu sürecinde etkilendiği kaynaklarla ilgili İslam dışı unsur ve geleneklere yer veren bir başka araştırmacı da J. Baldick'tir. Baldick, tasavvufun teşekkülünde özellikle Doğu Hristiyanlığı etkisi üzerinde durarak, tasavvufa bu inanç yapısından çeşitli uygulama ve düşüncelerin geçtiğini belirtmiştir. Hristiyanlığın etkisini özellikle zikir, monastisizm²⁸ (çilecilik), yün elbise giyme, akit (misak), velilik, melamilik gibi kavram ve uygulamalar üzerinden işleyerek yorumlayan Baldick, Yeni-Eflatunculuk, Şamanizm, Gnostisizm, Budizm ve Hint düşüncelerinin tasavvufun teşekkülünde olan etkilerinden de söz eder. Hristiyanlığın tasavvufi düşünceyi şekillendiren ana kavramlar üzerindeki derin etkisini açıklamaya çalışan Baldick, aynı zamanda Hristiyanlığın tasavvufi düşünce üzerindeki etkisinin

²⁷ Tasavvufun menşei meselesinde Schimmel sözü edilen çalışmasında sıklıkla İslâm dışı düşünce ve inançlara atıfta bulunarak köken tartışmasında kendine ait kesin bir açıklamada bulunmasa da *Tasavvuf Notları* adlı eserinde kendi görüşünü açık bir şekilde belirtmiştir: “Dolayısıyla tasavvufun temelini de bunlar oluşturur: Allah'ın mutlak hakimiyetinin yine Allah'ın ayetleriyle kavranabileceğinin idraki, Allah'ın vahyine duyulan sarsılmaz inanç ve Peygamber Aleyhisselam'a hürmet.” (2018, s. 15)

²⁸ “Monastisizm: Belirli bir disiplin altında manastır hayatı yaşamayı ifade eden bir terim; keşiş yaşıntısı. Hristiyanlıkta Monastik yaşam biçimine MS. 3. yy ortalarından itibaren rastlanır. Bu tarihte Mısır'daki Hristiyanlar arasında rastlanan bu durum 4. yy'dan itibaren Anadolu ve diğer batı bölgelerine yayılmış ve nihayet çeşitli tarikatların kurulmasıyla zirveye ulaşmıştır.” (Gündüz, 1998, s. 266) Baldick'in eserinde monastisizm için, İslam literatüründe rahbâniyye kelimesi ile karşılandığı ve çileciliğin monastisizmin bir unsuru olduğu açıklamasına yer verilmiştir (2002, s. 12, 3 numaralı dipnot).

Yeni-Eflatunculuk üzerinden de devam ettiğini, Yeni-Eflatuncu düşüncenin yanı sıra bir başka felsefî gelenek olan sinizmi²⁹ de ele alarak yine Hristiyanlık üzerinden tasavvufa etkisini toplumsal yapı ve adetleri reddederek yaşama bağlamında değerlendirmiştir. Sinizm üzerinden yaptığı bu değerlendirmeye birlikte Baldick, sinizm anlayışının köklerini ise şamanizme dayandırarak şamanizmi sihir, yağmur yağdırma, şamanın cennete uçuşu, üfürükçülük şeklinde uygulama ve inançlarla genel bir tarife tâbi tutar ve “şamanizm kelimesi dünyanın herhangi bir yerinde bu tarzdaki bütün dinler için kullanılmaktadır.” açıklamasında bulunur. Şamanizm bağlamında özellikle Orta Asya şamanizminin tasavvufun ilk teşekkül dönemlerinde, üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu da belirten Baldick, bu etkiyi yağmur için yapılan sufi raksı, güzelliğe gösterilen saygı, sufilere ilişkin “uçanlar” olarak anlatılan efsaneler ve günah olgusunun kasten tahriki üzerinden ele alır ve aynı zamanda irfanî/gnostik bilgiye dayalı bir mistik bir anlayış olan gnostisizmdeki ruhun yükselişi inancının Şamanizm kökenli olduğunu ifade eder. Köken ve teşekkül çerçevesinde ele aldığı diğer İslam dışı unsurlardan Budizm ve Hint inanç ve geleneklerine de değinen Baldick Budizm’in tasavvufun teşekkülünde “doktrinel” bir etkisinin olmadığını, olabilecek Budizm etkisinin de Maniheizim üzerinden Hristiyanlığa ve Şiiliğe geçişi şeklinde olduğu yönünde yayılmacı bir yorum getirmiştir, bu yorumuna karşılık Hint düşüncesinin etkisi ekseninde ise tantrizmdeki mistiğin ruhani organ ve renk uyumluluğunu ifade eden “renkler teorisi”nin tasavvufta da görüldüğünü, ancak bu düşüncenin tasavvufun merkezi anlayışına uzak olduğu belirtmiştir. Son olarak Baldick, tasavvufun oluşumunda Kur’an-ı Kerim’in etkisini de değerlendirirken, bu etkiyi Hristiyanlıkta bulunan kavram, inanç ve uygulamalarla birlikte ele alır. Kur’an-ı Kerim’deki belli ayetleri³⁰ Hristiyan çilecilği ile ilişkisi bağlamında ele alan Baldick, yine Doğu Hristiyanlığında “çok vurgulanan bir tema” olarak dile getirdiği sufilerin kalu belâ anlayışını “akit” kavramı etrafında yine sufilerin akitlerinde atıf yaptıkları ayetle ilişkilendirmekte ve ayrıca tasavvufî düşüncenin önemli yapı taşlarından olan

²⁹ Sinizm: “[İng. *cynism*; Fr. *cynisme*; Al. *zynismus*). İlkçağ Yunan felsefesinde Antisthenes tarafından kurulmuş olan felsefe okulunun belli bir ahlak anlayışıyla belirlenen felsefesine verilen diğer bir ad.” (Cevizci, 1999, s. 776) Baldick, sinizmi tasavvuf üzerindeki izdüşümü üzerinden değerlendirirken, tasavvufi zümre içinde bu grubun sufiler değil, dervişler olarak adlandırıldıklarını ve “açık bir şekilde İslam şeriatını çiğneyerek kendilerini Sufizm’den ayırdıklarını” ifade etmiştir (2002, s. 36). Baldick’in sinizmin tasavvufa olan bu yönüyle etkisi dışında, tasavvufi zümreler içinde bu anlayıştan hareket eden grupların toplumsal normların dışında “sapkın bireycilik” olarak değerlendirilmesi ve bu düşüncenin Kalenderiliğe yönelmesi hakkında bkz. Karamustafa, 2015.

³⁰ (5: 82, 83); (9:31-34); (57: 27).

zikir, yani hatırlama eylemini de Hıristiyanlıktaki “Tanrı’nın hatırlanması” teması olduğu vurgusu ile ele almaktadır (2002, ss. 28, 29-41, 42).³¹

Tasavvufun kökeni tartışmaları konusunda velayet kavramı ve onun türevleri kabul edilen kutb, gavs, insan-ı kâmil, ricalü’l-gayb kavramları etrafında teorik tasavvuf düşüncesinin teşekkülü bağlamında ele aldığı son dönemde yayınlanan kapsamlı çalışmasında Ocak yukarıda aktardığımız İslâmî köken-İslâm dışı köken tartışması noktasında tasavvufun kökeni konusunda daha kapsamlı ve tutarlı olarak değerlendirdiği ve kendisinin de benimsediği şu açıklamayı aktarmaktadır:

İki görüşün arasında (*İslâm dışı köken-İslâmî köken*) duran biliminsanları ise tasavvufun esas olarak İslam (Kur’an, Sünnet ve hadis) kaynaklı olduğunu, ama teorileşme aşamasında, İslam’ın yayılma sürecinde temasta bulunduğu antik, çağdaş felsefi ve mistik kültürlerden de etkilendiği görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşü paylaşılanlardan biri de Massignon’dur. Nadir de olsa onun gibi düşünen başka Batılı âlimler de vardır. Onlar tasavvufun İslam kökenli olduğunu, ama teorileşme döneminde zamanla Hıristiyan, Yahudi, Zerdüşî, Maniheizt, hatta Budist ve Taoist mistik kültürlerden belli ölçüde etkilendiğini ileri sürerler. (2021, s. 38)

Ocak, bu kanaatten devam ederek, tasavvufun gelişim sürecini köken ve teorileşme aşamaları üzerinden ele alırken, dönemin toplumsal ve tarihi etkilerini göz önünde bulundurarak, tasavvufu İslam kaynaklı bir düşünce ve gelenek kabul edip onu çevresel etkilere kapalı saf/katıksız bir yapı şeklinde kabul eden araştırmacılara -İz’in tasavvufun kökenine ilişkin yukarıda aktardığımız yaklaşımı bu duruma örnektir-bağlam merkezli bir eleştiride bulunmuştur. Menşe meselesinde toplumsal ve tarihi bağlam vurgusunu ön plana çıkaran Ocak’a göre tasavvufun teşekkül dönemine bakıldığında tasavvuf teorilerinin önde gelen sufilerinin aslen Arap kökenli olmadıkları, hatta birkaç kuşak öncelerine göz atıldığında gayri müslim çevrelere mensup oldukları ve sözü edilen büyük sufilerin birkaçı hariç İslam’ın anavatanı kabul edilen Hicaz bölgesinden değil, Mısır, Suriye, Irak, Maverâünnehr, İran ve Horasan’dan çıktıkları görülmektedir. Sonuç olarak Ocak, tasavvufun teşekkül

³¹ Erginli, Batılı araştırmacıların tasavvufun menşeyini İslam dışı yabancı kaynaklara bağlama çabasını oryantalizm ve mistisizm anlayışları çerçevesinde ele alarak üç noktayı vurgular:

1. İslâm’ın kendisinin orijinal olmayıp gerek dînî inanç ve pratikler ve gerekse dînî kaynaklar açısından Hıristiyanlık, Yahudilik ve diğer İslâm öncesi kültürlerin eklektik bir kopyası olduğu yargısı.
2. Gerçek İslâm’ın Selefi söylemlerden ibâret olduğu yargısı.
3. Tasavvuf konusunda ilk yayınlanan eserlerin çoğunluğunun mazmunlarla yoğrulmuş edebî niteliklere sâhip eserler olması.” (2018, s. 8, 9)

sürecini, köken ve gelişim bağlamında iki farklı safhaya ayırmış, bu safhaların kurumlaşan tasavvuf anlayışını İslam ve İslam-dışı öğelerin etkisini bir arada değerlendirerek bu değerlendirmesini teşekkül sürecindeki toplumsal ve tarihi dinamiklere bağlamıştır (2021, ss. 38-41).

Sonuç olarak tasavvufun menşei sorunu, çok yönlü ve tabiatıyla da birden çok cevabı içeren bir problemdir. Bu düşüncenin bir neticesi olarak da tasavvufun menşesine dair ileri sürülen görüşlerin tek bir köken vurgusunda yoğunlaştığını söylemek de oldukça güçtür. Köken meselesinin bu kadar farklı şekilde yorumlanmasında öne çıkan manzara, konu üzerine çalışan kişilerin tasavvufu savunmacı ve eleştirel bir gözle değerlendirdiklerini göstermektedir.

Ontolojik ve epistemolojik ortaklık üzerinden ele aldığımız mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşünce bu iki temel sütun üzerinden varlık, gerçeklik/değer/anlam birlikteliğini kendi içlerinde taşımaktadır. Her iki tasavvur ve tefekkür yapısının ontolojik ve epistemolojik bu ortaklığının ve az önce sözünü ettiğimiz birliktelik alanlarının kaynağı kutsala/öze/kökene/Tanrı'ya dayanmalarından ileri gelmektedir. Bu her iki yapı için varlık ve gerçeklik boyutunu, bunun bir sonucu olarak da anlam/değer verme işlevlerini aşkın bir konuma yükseltir. Aşkın konum kendi içinde maddi âlemi, yani dünyayı yadsımayı ya da kutsal/Tanrı karşısında daha değersiz kılmayı beraberinde getirmekle, atıfta bulunulan varlık ve gerçeklik boyutunun epistemolojik bir kaynak olduğuna da işaret eder. Sonuç olarak, her iki düşünce yapısı varlığın, gerçekliğin ve bunun bilgisinin asıl kaynağının “bu-arada” olan dünya üzerinden kabul etmeyerek kendi aslını “orada olan” farklı bir kaynağa dayandırmaktadır.

Kara'nın tasavvufu doğuran siyasi ve dini sebepleri aktarırken dile getirdiği ifadeler, bir anlamda tasavvufi düşüncenin ontolojik ve epistemolojik kaynağına da örtük bir göndermede bulunur:

Tasavvufi hayatın doğuş sebebi dinin temel yapısı ve insanın ruhî ihtiyaçları olmakla birlikte iki hareket bu gelişmeyi hızlandırmıştır. Bunlardan biri, İslâm dünyasında ortaya çıkan lüks, sefahat ve israf, diğeri ise dinî meseleleri yalnız akılcılıkla izah ederek onun manevî boyutunu göz ardı eden bilginlerin tutumudur. Sufiler zahitçe yani sade yaşayış ve davranışları ile birinci gruba, kalbî-ruhî yorumlarıyla da ikinci gruba muhalif bir tavır sergilemişlerdir. (2019, s. 22)

Kara'nın bu görüşünü destekler mahiyette, tasavvufun doğuşuna ilişkin Demirli de tasavvufun ahlak ve amel üzerine odaklandığını, ilk tasavvufi hareketlerin nazari ilimlere tepki olarak ortaya çıktığını dile getirmektedir. Bu bağlamda felsefe, kelam ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerin Tanrı-insan-âlem ilişkisini değerlendirirken akıl merkezli bir araştırma-tartışma yöntemi izlemesi tasavvufun epistemik yönden tepkisel boyutuna işaret eder. Tasavvufun esas problemi, Tanrı'nın ve onun insan-âlem ile olan ilişkisinin tartışılması, bunlara deliller getirilmesi değildir. Tasavvufun amacı, az önce adları zikredilen ilimlerin kuru akılcılığına karşı, Tanrı'ya yaklaşmak, O'nunla beraber olmak ve onu sevmektir (2017, s. 14, 15). Sonuç olarak tasavvuf, çıkış noktası itibariyle kendisi için öncelikli olanın Tanrı-insan-âlem ilişkisinde duygusal bir zemin olduğunu göstermekte, bu duygusal zemini kabullenmenin bir sonucu olarak rasyoneliteyi varlık, gerçeklik, anlam/değer algılarında daha geri plana koymaktadır.

Tasavvufi ve mitik varlık, gerçeklik ve bilgi sürecinde, varlık ve bilgi ilişkisi insandan Tanrı'ya doğru değil, Tanrı'dan insana doğrudur. Bu noktada Filiz'in İbn Sina'nın varlık ve düşünce arasındaki görüşlerine bağlı olarak aktardığı görüşleri tasavvufi varlık, gerçeklik, anlam/değer ilişkisinin İslam filozofları tarafından da aynı bağlamda ele alındığını göstermektedir: "(...) İbn Sina ise tam tersini düşünür. Ona göre varlık, zaten vardır; düşüncem ve çıkarsamam, buna dayalı olarak teşekkül eder. Kısacası, İbn Sina düşünceyi varlığa dayandırır." (1999, s. 230) Mitsel-dinsel düşünce için bu kadar net bir şekilde, doğrudan sadece Tanrı merkezli bir ifade olmasa da mitsel-dinsel düşüncenin ana vasıflarından olan özün varoluştan önce gelmesi³², burada tasavvufi düşüncenin Varlığı/Gerçekliği önceleyen bu tutumuna denk düşmektedir. Önce gelen Varlık/Öz/Kutsal mitsel-dinsel düşüncede şamanın/bilgenin, tasavvufi düşüncede sufilerin "seçilmesi", seçilmek için "kutsalı kışkırtan" eylemlere kendilerini tabi tutmaları düşüncesine zemin hazırlamış ve bilgi akışının bu yönde gelişimini sağlamıştır.

Tasavvufi düşüncenin kökeni, rasyonel bilginin (logos) karşıtı olan sezgisel bilgiye (muthos) dayanır ve bu bilginin kaynağı da kalptir. Tasavvufi düşünce geleneğinin bu tarz bir epistemoloji tercihi, daha önce de bahsettiğimiz üzere devrin

³² Geleneksel ontolojide "Varlık, düşünceden önce gelir." cümlesi ile "Öz varoluştan önce gelir." cümlesi arasında bir çelişki var gibi görünebilir. Ancak burada, ilk cümledeki Varlık ile ikinci cümlede geçen Öz kelimeleri ile kastedilen anlam her ikisinde de aşkın olan kutsaldır/Tanrı'dır. Buradan hareketle, ikinci cümlede yer alan varoluş kelimesi ile kastedilen ise modern ontolojik düşüncenin varoluş algısıdır.

diğer önde ilimlerinin varlık/gerçeklik ve değer anlayışına doğan tepkiden gelişmiştir (Affi, 1996, ss. 128-176). Bu tepkinin şeklini ifade eden Varlığa ve bilgiye bu tavırla yaklaşan anlayış, farklı ya da üstün bir gerçeklik alanın var olduğu görüşünü önceler. Bu çerçeveden ele alındığında insan mitsel-dinsel yapı içinde olsun tasavvufi yapı içinde olsun asla tek boyutlu bir varlık olarak kabul edilmez. Kılıç, tasavvufu bir metodoloji olarak değerlendiren yazısında tasavvufun varlık, gerçeklik ve bilgi alanının farklı bir düzeye intibak etmesinden hareketle “sezgisel ve matematiksel akıl” olmak üzere iki bilgi düzeyinden bahseder. Tasavvufun metodu sezgisel akla bağlı bir metoddur ve dolayısıyla tasavvufi düşüncede varlık ve gerçeklik olguları, miti tanımlamaya çalıştığımız bir önceki bölümde ifade ettiğimiz rasyonalite yani logos merkezli değil, muthos merkezlidir. Mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşünce bilgi kaynağı olarak bu ortaklık üzerinden inşa olunur (2004, s. 93).³³ Kılıç’ın da yazısında bu farklı boyut ve bilgi kaynağı üzerinden atıfta bulunduğu Russell, mistik bilgi ile rasyonel bilgiyi ayırırken mistik, kendi deyimiyle gizemci yöntemin dört temel ilkesini sayar. Bu ilkelerin başında “Gizemcinin başlangıçtaki olumsuz yönü, daha üstün bir bilgelige girişin, duyular yoluyla edinilen bilgiden kuşkulananmakla hazırlanabileceği görüşü” gelir. (1972, s. 16) Gizemci/mistik düşüncenin özelliklerini sırlamaya devam eden Russell, gizemci düşüncenin bölünmeyi ve zamanı reddettiğini (bütüncül) ve kötülüğün geçici olduğunu, çünkü kötülüğün rasyonel, analitik düşüncenin parçacı, ayrıştırıcı yapısından kaynaklandığına inandığını söylemektedir (1972, ss. 17-19).³⁴

³³ “Bu ilmin tanımına gelince: Bu ilim, sıfatları, isimleri ve mazharları bakımından Allah’ı, mebde’ ve meâd ahvâlini, âlemin hakikatlerini ve bu hakikatlerin tek hakikate ki, bu tek hakikat Allah’ın zâtıdır, dönüşlerini bilmek; cüz’î kayıtların sıkıntılarında nefsi kurtarmak adına yapılan sülûk ve mücâhedenin yolunu ve aynı şekilde nefsin mebde’ini ve mutlaklık ve küllilik niteliğini tanımaktır. Böylece bu tanımdan bu ilmin faydası da bilinmiş oldu. Bu ilim keşfidir, zevke dayalıdır ve vecd ve vücûd sahipleri ve müşâhede ehlinde başkasının bu ilimden nasibi yoktur.” (Kayserî, 2013, s. 43) Tasavvufa ilişkin bu açıklama tasavvufun varlık/gerçeklik görüşünden hareketle bilgi kaynağının ve yapısının farklılığını göstermektedir. Kayserî’nin bu açıklamaları muthos düşüncesinin varlık/gerçeklik ve bilgi mantığı çerçevesinden değerlendirildiğine, aynı yapıya işaret etmektedir: Kutsalın/gerçeğin/varlığın kendisi önce gelir, bilgisi verilidir ve bu gerçeklik boyutu rasyonalitenin (logosun) sahası değildir. Aynı zamanda tasavvufun genel çerçevesini çizmeye çalışan bu açıklama bizim mitsel-dinsel düşünce ile tasavvuf düşüncesi arasında kurduğumuz yapısal ortaklığın temel ilkelerine de atıfta bulunmaktadır.

³⁴ Russell’ın rasyonel aklın parçacı/analitik yapısından hareketle kötülüğün kaynağı olduğu şeklindeki mistik görüşün bu kanaatini, Kılıç ve Schuon’un tasavvufu kötülüğün ontolojik değil, yapay olduğu şeklindeki yorumları destekler. Çünkü Varlık olan Tanrı ve onun yansımaları hayırdır: “Hayır/Hayr: *i. ar.* İyilik, güzellik, fayda. 2. *tas.* Var olan her şey, bütün mevcudât. Mutasavvıflara göre var olan her şey hayırdır, yokluk ise şerdir. Onun için “Olanda hayır vardır,” *el-Hayr fi-mâ vakaa* derler. Tüm hayırların esası bu yapıp etmelerde, tutum ve davranışlarda edep gözetmektir.” (Uludağ, 2016a, s. 162) Russell’ın gizemci anlayışın mantalitesi olarak sunduğu analitik, bilimsel mantığın olumsuz değerlendirmesine Chittick’in şu ifadeleri örnek gösterilebilir: “Bu geleneğin penceresinden bakacak olursak; yani eşyaya ilâhî bağlam ve murad dışında bir nazarla birimsellik atfederek bakarsak, onların hakikatini bilememiş oluruz. [Bu belirleyici bakış harici bir bakışla] onları bildiğimizi zannettiğimiz

Varlığa, görünen gerçekliğe karşı bu keskin şüpheli tavra sahip mistikler, buradaki kullanımıyla sufiler, sezgisel şüpheyne sahip olmaları bakımından felsefi düşüncenin akli şüphesinden ayrılmaktadır. Mantık ve gözlem yoluyla algılanan varlığın ardında bulunan Gerçeklik düşüncesi, ister tek bir gerçeklik şeklinde kabul edilsin isterse de belli varlık gruplarının sahip olduğu görünmez gerçeklik şeklinde kabul edilsin, bütün mistik-metafizik varlık ve gerçeklik algısının ilk sebebidir. Dolayısıyla önce görünen her şeyi aşan bir gerçeklik kabulü elzemdir. Bu gerçeklik kabulü, mistiği, tek hakikat kaynağı kabul ettiğı gerçekliğe ulaştırmak için görünen ve gözlenen varlığın yöntemlerinden -mantık, akıl, kıyas vb.- ayırarak farklı bir varlık/gerçeklik ve bilgi kaynağına yönlendirmektedir. Gerçeklik hem ontolojik hem de epistemolojik kaynaktır, varlık, gerçeklik/anlam/değer tasavvuru bu aşkın ve tek Gerçeklik üzerine kuruludur. Dolayısıyla eğer Gerçekliğin kaybı söz konusu olacaksa değerin/anlamın da kaybı söz konusudur. En nihayetinde anlam/değer ve gerçekliğin aşkın gerçeğin kaybına bağılı yitirilmesi, Nietzsche'nin ünlü deyişiyne neticelenir: "Tanrı öldü." Jung da bu çerçevede insanın Tanrısız yapamayacağı, dolayısıyla anlamsız, varlıksız yapamayacağı üzerine arketip kavramı bağlamında değinir (2006, s. 149, 150).³⁵ Sonuç olarak tasavvuf ve mitik düşünce, Varlık, anlam/değer merkezli bir bütünlük sunarken, varlığa, dünyaya karşı da esas problematiği varoluşsal/anlamsal değer üzerinden kurmuştur. Dolayısıyla her iki düşünce, varlığın ve dünyanın "kendi gerçekliği" içindeki problemlerin kaynağını arka plana atmıştır. Her şeyi varoluşsal/anlamsal değer üzerinden değerlendiren tasavvufi ve mitik düşüncenin, somut nesne ve olaylara, insani ilişkilere kendi bağlam ve zamanı içinde yaklaşması pek mümkün görünmemektedir. Varlığın/anlamın Gerçekliği "aşkın" bir nitelik taşıdığı için, mitik ve tasavvufi düşüncenin model kişinin sorumluluğu da bu aşkın "Gerçekliğe" ya da onun "yeryüzündeki temsilcisine" karşı olacaktır.

Problemin kaynağının varoluşsal ve anlamsal olduğu üzerinden hareketle gelişen tasavvufi ve mitsel-dinsel düşünce, bu paradigması içinde insana, dünyaya,

ölçüde cehl-i mürekebbe duçar oluruz ve ilmimizin hakikatinden emin olduğumuz ölçüde de bu hastalığımızın tedavisi zorlaşır. Üstelik cehl-i mürekkep bir yana cehalet temelinde yapılan faaliyetler dahi insanı sadece ferdî anlamda değil, toplum, çevre ve insanlık adına olumsuz neticelere sürükler. (...) Teksir, insan düşüncesini ele geçirdiğinde ortaya çıkan yegâne analiz, farklılaştırma, ayırıştırma, kopukluk, uyumsuzluk, dengesizlik ve çözülmedir." (Chittick, 2020c, ss. 50-77)

³⁵ Heidegger, Nietzsche'nin bu deyişini Jung'la aynı anlam üzerinden metafizik bağlamında değerlendirir: "Tanrı öldü" sözü, duyuüstü dünyanın etkin bir gücü olmadığı anlamına gelir. Bu dünya yaşam vermez. Batı felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için metafizik sona ermiştir. Nietzsche, kendi felsefesini metafiziğe, yani ona göre Platonculuğa karşı bir akım sayıyordu." (Heidegger, 2001, s. 18)

bütün bir varlığa bir “kriz hali” ile yaklaşır. Kriz halidir, zira varlık ve insan gerçekliğinden/özünden/kökeninden “ayrılmış”, “asıl vatanından sürülmüştür.” Anlam ve değer kaybıyla başlayan bu problemin/krizin mitik düşüncedeki yapısal terimlerden olan karşılığı kaos halidir. Kaos, hem mitik anlamda hem de tasavvufi anlamda her iki düşünce yapısının tamamlayıcı unsurlarından biridir. Tasavvufi anlamda asıl vatandan dünyaya sürülen sufi “krizde”, yani “kaos”tır.³⁶ Mitik bağlamda ise bu algının izdüşümü, kutsaldan kopukluğun ve buna bağlı olarak nizam/düzenin olmayışıdır. Kriz/kaos hâlinin yaratıcı bir yönü de bulunmaktadır ki kriz/kaos anları bu yönüyle de inşa edici anlardır. Tasavvufi düşüncede İbn Arabî’nin varlık görüşlerinden hareketle varoluşçu filozofların varlık görüşlerini “kriz” bağlamında değerlendiren Demirli şu ifadeleri kullanmaktadır:

Kanaatime göre İbnü’l-Arabî burada daha sonra Varoluşçu filozofların da dile getirdiği bir düşünceyi hatırlatıyor bize. Varoluşçu filozoflar; insanın, varlığın farkına varmasının, “kriz durumları” dedikleri bir anda olabileceğine dikkatimizi çekmişlerdi. (...) Demek ki, insanın günlük dildeki ifadelerine değil, -Jaspers’in ifadesiyle- “hayatın kriz durumlarında” ne söylediğine bakacağız. (2017, s. 30)

Bu ifadelerden anlaşılan, hayatın kriz/kaos-kozmos anları, varlığın anlamının idrak edildiği anlardır. Mitolojide de kabilelerin bir merkezi esas alarak o bölgeyi kozmoslaştırması, kutsala bağlaması aslen önceden sıradan/profan mekân olan bir yerin -kaosta olan mekânın- varlık/anlam/gerçeklik kazanmasıdır. Varlık/anlam/gerçeklik kazanma/kazandırma eylemi mitik düşüncede, karşılaşılacak herhangi bir kaos durumunda “ilk anın” kusursuzluğuna dair kutsal anlatı “hatırlanıp”, hayata geçirilip kozmoslaşma/kutsallaştırma hemen devreye girmesi ile olur. Mitseldinsel yapıda kaosun kozmosa yönelik yaratıcı niteliğini ve bunun neticesinde kutsalı tekrar dünyaya intikâl ettirmesini, tasavvufi düşünce ile karşılaştırarak okuduğumuzda, “tenzih” düşüncesine karşı “teşbih” düşüncesi ile bu dünyadan uzaklaşan/uzaklaştırılan Tanrı’yı dünyaya “geri getirmek” fikri ile yaşadığı

³⁶ Yunus Emre’nin
“Gezdüm Urum’ıla Şam’ı
Yukarı illeri kamu
Çok istedüm bulımadum

Şöyle garib bencileyin” 277/2 meşhur mısraları, mitik düşüncenin perspektifinden ele alındığında kaosu kozmoslaştırma işlevini yansıtmaktadır. Çalışmamızın ana bölümünde kaos-kozmos dikotomisine daha geniş pencereden farklı örneklere değinilecektir.

Varlığın/kutsalın/özün tarihi erimde yaşadığı kışkırtılması, talep edilmesi sürekliliğini görebiliriz.³⁷

Dünyaya, olaylara ve nesnelere varlık/anlam/değer/gerçeklik kavramlarından bakan ve bu anlamın/değerin/gerçekliğin kökenini öz/kutsal/Tanrı'ya bağlayan mitik ve tasavvufi düşünce için önemli bir olgu olan insanın asıl vazifesi bu varoluşsal/anlamsal krizin ortasında, özünü/kaynağını “anımsayarak/hatırlayarak” kaosu kozmos haline getirmektir. Yani insan kutsal gerçekliği/varlığı ve onun kutsal bilgisini “hatırlayarak/anımsayarak”³⁸ sufi terminolojideki ifadesiyle insan-ı kâmil/velî/evliya/mürşid olmalı, mitik evren ve varlık düşüncesindeki karşılığıyla şaman/bilge olmalıdır. Bu düşüncenin neticesi olarak denilebilir ki, tasavvufi ve mitsel-dinsel tasavvur için insan önce kozmolojik bir varlık, ardından tarihî bir varlıktır. İnsanın önce kozmolojik bir varlık oluşu, onun ayrıca zamanla ilişkisi noktasında “tarih içinde” bir varlık vasfı taşıdığına da işaret eder, yani özün önce gelmesi zamanın da önce gelmesine yol açmıştır.³⁹ Bu kozmolojik varlığın dönüşümü

³⁷ Tasavvufi varlık görüşündeki tenzih-teşbih kavramlarının önemi ve Tanrı anlayışına etkisi için bkz. Demirli, 2008; Demirli, 2017, ss. 149-161.

³⁸ Tasavvuf düşüncesinin varoluşsal ve epistemolojik bütünlüğünü kuran “anımsama/hatırlama” eylemi Kur'an-ı Kerim'in ayetlerine (7: 172-173) dayandırılmaktadır: “Rabbim Âdemoğulları'ndan onları sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz; Yahut, “Önce atalarımız Allah'a ortak koştu. Biz de nihayet onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi bātıla saplanıp kalanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin!” demeye kalkışmayasınız.” Yine tasavvuf düşüncesinde “anımsama/hatırlama” eylemine yönelik olarak zikredilen diğer ayetler, (33:41): “Ey iman edenler! Allah'ı çok çok anın.”; (13: 28): “Bunlar, iman edenler ve Allah'ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır. Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur.” Mitik düşünce ve varlık tasavvurunun da kutsal “anımsamaya/hatırlamaya” dayalı bir yapı olduğu göz önüne alındığında, tasavvuf geleneğinde de her sufi, mutasavvıf veya müridin Yaratıcı'ya daha dünyaya gelemeden evvel “asıl vatanında” verdiği sözü hatırlaması ilkesi ve bunun üzerine kurduğu varlık ve evren tasavvuru, düşünce ve eylem sistemi her iki yapının ortak zemin üzerine kurulu olduğuna dair bir ipucu vermektedir.

³⁹ Hocaoğlu, “varlık ve oluş”un “tarihsellik” ile ilişkisine değindiği yazısında zaman algısının tarih anlayışını nasıl şekillendirdiği ve bu algının “varlık” anlayışını hangi yönden etkilediği üzerine şu ayrımı yapar: “Mutlak Zaman anlayışı çerçevesinde, var-olanlar 'zaman içinde' var oldukları için, ‘Tarih İçinde’ var-olmaktadırlar, b: Gayri Mutlak Zaman anlayışı çerçevesinde, var-olanlar, 'zamanla birlikte' var-oldukları için, ‘Tarih ile Birlikte’ var-olmaktadırlar.” (2003, s. 34) Hocaoğlu'nun “Mutlak Zaman” için yaptığı “zaman içinde var olmak” tanımı, mitosun kutsal/“mutlak” zaman algısının tarihi ya da tarihe bakışı nasıl etkilediğini akla getirmektedir. Bu bağlamda Cassirer'in (2005b, s. 21) mitos ile tarihin arasında kurduğu ilişki Hocaoğlu'nun görüşlerine yakınlık arz etmektedir: “Mitosla tarihin ilişkisinde mitos tamamen birincil olarak, tarih ikincil ve türetilmiş olarak ortaya çıkar. Bir halkın mitolojisi, o halkın tarihi sayesinde oluşmaz; tam tersine, halkın mitolojisi vasıtasıyla onun tarihi kesin şekilde oluşur.” Yine Hocaoğlu ile Cassirer'in mitos ve tarih arasında kurduğu bu ilişki Eliade'nin (2018, s. 140, 141) arkaik insanın “tarihe tahammül ettiği” yönündeki geleneksel varlık ve zaman münasebetini de anımsatmaktadır: “Bununla birlikte, insanın olası duruşu ne kadar çeşitli olursa olsun, hepsi ortak bir özellik sergiler: Bir anlamı olduğu için ve son tahlilde gerekli olduğu için tarihe tahammül edilir. (...) Tarihte görülen hiçbir felaket keyfi değildir. İmparatorluklar kurulup yıkılır, savaşlar sayısız acılara yol açar, ahlâksızlık,

ise, onun varlığın gerçek anlamına ulaşmak için yapacağı “hatırlamayı/anımsamayı” merkeze alan eylem ve pratiklere dayanmaktadır. Buna bağlı olarak, verili/kutsal bilginin “seçilmiş kişisi” olacaktır. Mitik dünya algısının bilgesi, tasavvufi düşüncenin insan-ı kâmilî bu açıklamalar ölçeğinde değerlendirildiğinde düzenin/nizamın/kozmosun kutsal bilgisinin taşıyıcısıdır. Yani geleneksel varlık ve gerçekliğin insanı önce kozmolojik bir varlıktır, ardından kozmolojinin temel yapısının kaos-kozmos dikotomisi olduğunun bilincine varır ve en nihayetinde kozmosun/kutsalın bilgisine sahip olmak için kutsalı/Varlık ve Gerçekliğin verili/hazır bilgisini “hatırlar/anımsar.”

Mitik ve tasavvufi düşüncenin kozmolojik bütünlüğe sahip insanı, iki şekilde dönüşüm vasfına sahiptir. İlk önce gelen dönüşüm, kutsalın bilgisinin gerekli eylem ve pratiklerle anımsanarak insanı kutsala/kozmosa/düzene dâhil eden dönüşümdür ki, bu dönüşümün dikey/aşkın tarafıdır. Aşkın/dikey dönüşüm öncelikle insanı kozmolojik varlık haline getirme niyetini taşır. Diğer dönüşüm ise, dönüşen, kutsalın her şeye imkân veren bilgisine sahip olan insanın, kaosu/tarifsiz, tanımsız varlık alanını kutsala/kozmosa dönüştürmesidir. Dönüşüm bu tarafıyla da yatay bir niteliği haizdir ve beşer/insan tarihine yönelik bir amaç içerir. Bu iki temel vasa ek olarak, her tür imkân ve eyleme sahip olan insan şekli dönüşüme de sahip olur. Dönüşüm niteliğinin bu iki temel vasfı Türk mitolojisinde Oğuz Kağan Destanında özellikle iki ayrı tip üzerinden temsil edilmektedir. Destanda dönüşümün kutsal/dikey/kozmojik yönüne sahip olan kişi Oğuz Kağan’ın akıl hocası “bilge” İrkıl Ata’dır.⁴⁰ Bu dikey/kozmojik dönüşümün orta dünya/yeryüzünde uygulayıcısı ise dönüşümün yatay/insan tarihi kısmındaki temsilcisi ise Oğuz Kağan’dır.

Tasavvufi ve mitik düşüncenin dönüşüm ilkesi, bütünlük/tamlık ilkesini de beraberinde getirmektedir. Her iki tasavvurun temel anlatısı, yaratılıştan itibaren süregelen kopuşun giderilerek hem kutsal/Tanrı ile hem de evren/kâinat ile bütünlüğün sağlanmasını ana tema olarak işler. Daha önce değindiğimiz kaos-kozmos dikotomisi, anımsama/hatırlama, dönüşüm ilkelerinin amacı bu bütünlüğü/tamlığı sağlamaktır.

örf âdetlerin bozulması, toplumsal adaletsizlik, vs. her şey kötüye gider, çünkü bütün bunlar gereklidir, yani kozmik ritim, demiurgos, yıldızlar ya da Tanrı’nın iradesi tarafından *istenmişlerdir*.”
⁴⁰ İrkıl Ata ve adının etimolojik açıklamasına yönelik bilgiler için bkz. İnan, 1998a, s. 196, 197. Destanda Oğuz Kağan’ın gördüğü rüyayı İrkıl Ata’ya anlatması bir manada bilginin kutsaldan onay alması anlamına gelir ki bu da bilgi kutsala/anlama bağlanamazsa varlığı/gerçekliği olmayacak demektir.

Gök dünyasında kutsalla ya da Jung'un ele aldığı manada arketip kavramını kullanırsak kendi içindeki özle/kökenle; yeryüzünde diğer varlık ve nesnelerle kutsaldan kopuşu ilga etmeye çalışan her iki düşüncenin içeriği için bütünlük/tamlık en temel vasıflardan biridir.

Bütünlük/tamlık ilkesi doğuran düşüncenin kökenine bakıldığında insanın bu ilkeye ulaşmasında benzerlik kurarak evrenle/tabiatla ilişki kurduğu da bir başka boyutudur. Dolayısıyla mitik tasavvura sahip insan evrenle/tabiatla olan yakınlığını, “bu-arada” kendini “yabancı/öteki” hissetmemesi için benzerlik kurarak oluşturmak istemiş, varlık/gerçeklik/anlam arayışını kurduğu bu ilişkinin sonucu bütünlüğü/tamlığı isteyerek neticelendirmeyi hedeflemiştir. Cassirer insanın kendinden kurduğu benzerlik ilişkisinden hareketle evren/tabiat arasındaki yakınlığı nasıl kurduğunu şu sözlerle açıklar:

Mitik dünya kavrayışı da, duyuşal-mekânsal varoluşun en dar çevresinden, sadece aşamalı olarak ve adım adım genişletilen bir duyuşal-mekânsal varoluş çevresinden hareket eder. Dilin incelenişinde, mekânsal “yön” ifadelerinin, “ön” ve “arka”, “yukarı” ve “aşağı” yönleri için kullanılan kelimeleri, insan kendi bedeninin temasıyla kazandığı görülmüştü: İnsanın bedeni ve organları, tüm diğer geri kalan mekânsal ayrılıkların dolaylı olarak kendisine taşınacağı ilişki sistemidir. (l.c. 156 ff.) Mitos burada, organik-düzenlenmiş bir bütünü kavramak ve düşünme vasıtalarıyla “yakalamak” istediğinde, bu bütünü insan bedeninin manzarasında ve onun düzenlenişinde gözleme eğiliminde olduğu için, aynı yolu izler. Mitos gerçek beden ilişkilerini nesnel dünya üzerine “kopyaladığı” için, nesnel dünya, ilk başta mitosa saydam gelir ve mitos bu dünyayı belirli varoluş alanlarına ayırır. (2005b, s. 142)

Benzerlik ilişkisi üzerinden devam eden Cassirer mitsel-dinsel tasavvurun temel ilkelerinden olan bütünlük/tamlık ilkesine ulaşır. Bu bağlamda yukarıda zikrettiğimiz bütünlük/tamlık isteğinin bir başka yönü ele alınır ki, Cassirer'in de açıklamalarıyla o da evrenle/tabiatla olan yaratılıştaki birlik/bütünlüktür:

Dünya, yaşamakta olan bireylere çok çok ayrı durumlarda görünmesine rağmen, insanı veya insanüstü bir varlığın parçalarından oluştuğu için, bu dünyada, mitik-organik bir birlik niteliği varlığını sürdürür. Bir Rigveda kasidesinde, dünyanın, insan bedeninden, yani Purusha'nın bedeninden nasıl ortaya çıkmış olduğu, etkileyici biçimde tasvir edilir. (...) Bu durumda, dünyanın parçalan insan bedeninin organlarından başka hiçbir şey değildir. (...) Burada, mitik düşünmenin ilk zamanında mikrokosmos ve makrokosmosun birliği öyle şekillenmiştir ki, insan dünyanın parçalarından değil, dünya insanın parçalarından oluşmuştur. Aynı inceleme biçimine, fakat karşıt sistem içinde, mesela Hristiyan-Cermen düşünce çevresindeki inanışta rastlıyoruz. Âdem'in bedeninin sekiz

parçadan oluşturulduğu söylenir; öyle ki, onun eti yeryüzüne, kemikleri taşlara, kanı denize, saçları bitkilere, düşünceleri bulutlara benzer. Her iki durumda mitos, kaynağın birliği hakkında, bu karşılıklılığa bakarak hüküm vermek için, insan ile dünya arasındaki mekansal-fiziksel karşılıklılıktan hareket eder. (2005b, s. 142, 143)

Mitsel-dinsel düşüncede benzerlik ilişkisinin neticesi olan bütünlük/tamlık vasfı, sufi düşünce geleneğinin irfani boyutunda da -marifetullah- önemli düşünsel bir yöndür. Özellikle sufi geleneğin önemli düsturlarından olan Allah'ın insanı kendi suretinde yarattığı düşüncesi, bu görüşün devamı olacak şekilde sufinin Tanrı'da kendi ferdi kabiliyet ve niteliklerinden sıyrılarak, O'nun kendisine tam irade ile sahip olması, O'nun ahlakı ile ahlaklanmak düşüncesi bütünlük/tamlık vasfına ana düzlem hazırlaması bağlamında tasavvufi düşüncenin olmazsa olmaz ana sütunlarından birisidir. Bu yönüyle, Tanrı'nın bütün isimlerini kendi içinde fitrî olarak potansiyel hâlinde taşıyan insan -insan-ı kâmil aday- içinde taşıdığı bu saf öz ile birlikte diğer yaratılanlarda bulunan işaretlerdeki -ayetlerdeki- özün aynısını müşahade ederek kainat/evren ile kendi arasındaki bütünlüğü/kaynak ve öz birlikteliğini idrak edecektir. Bu bütünlük ilişkisi insan nefsi üzerinden devam ettirildiğinde kâinatla organik bir bütünlük taşıdıkları görülecektir (Chittick, 2020c, s. 51-157).⁴¹

Mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin dayandığı, açıklamaya çalıştığımız belli ilkeler, onların ikisi arasındaki ortak düşünce zeminini göstermesi açısından önemlidir. Köken/kutsal/Tanrı ilkesinin merkezi rol oynadığı her iki düşünce alanı özü önceleyen -geleneksel ontolojide varlığı- haliyle yapısını buradan hareketle inşa etmiştir. Özün/kutsalın/Tanrı'nın önce gelmesi neticesinde ardından gelen ve gelecek olan olay, olgu ve nesneler özün sunduğu kutsal model ve perspektif üzerine kurulmalıdır. Bu kuruluşun kaynağı maddi dünyayı aşan farklı bir varlık, dolayısıyla gerçeklik/anlam düzeyine yönelikken içkin anlamda da kâinat ve Tanrı ile bütünlük/tam olma hali sağlayacak insanın kendi içsel/deruni düzeyine taalluk eder. Şüphesiz bu bütünlük/tam olma hali -insan-ı kâmil- kendi içinde eksiklik/acizlik kabulünü de taşımaktadır. Maddi dünyanın varlık ve gerçeklik olarak kabulü ve değeri onun kutsalla/özle/Tanrı ile olan doğrudan tezahür ve yakınlığına bağlıdır. Bu cümlelerin bir devamı olarak da bu kaynak aynı zamanda doğru bilginin de “gerçek” kaynağıdır. Haliyle varlığın ve gerçekliğin aşkın-içkin taraflarına yapılan bu vurgu

⁴¹ Şamanizmde şamanın ruhlarla kurduğu iletişim, bu iletişimin gerçekleştiği boyut, “ruhun” bütün bir varlıklar için ortak bir hakikat alanını temsil ettiğine işaret ederek asıl bütünlük/tamlık zemininin varlığın görünmeyen aşkın ve içkin boyutunu olduğunu tazammun eder.

kozmozolojik bir anlayış bütünlüğü içinde evren-kendilik tasavvuru oluşturmakla birlikte, aynı zamanda yine bütünlüklü bir nazarla ifade edilecekse kutsal kaynaklı bir ontoloji, muthos/keşif/müşahade kaynaklı bir epistemoloji ve mistik/deruni/sezgisel değerlere bağlı aksiyoloji arz eder (Aydın, 2021, s. 80).⁴²

2.2. Mitsel-Dinsel Düşünce Nedir?

İnsana dair temel kodlarının zeminini oluşturan ve buna bağlı olarak zihinsel ve pratik anlamda bir “ilk”e işaret eden mit düşüncesi üzerine çeşitli tanımlar yapılmış, farklı yorumlarda bulunulmuştur. Mitin, insanın çevresiyle, doğayla kurduğu ilişkiyi açıklayan nedensel boyutuna atıfla “ilk bilim” olarak değerlendirilmesi, diğer taraftan mitin sosyal işlevine vurgu yapılarak kültürel ve toplumsal yapıya süreklilik kazandırması yönünden “ilk eğitim programı” şeklinde ele alınması, bir diğer taraftan yapısal/zihinsel boyutu ile insanın ayrılmaz bir parçası olarak kutsalla varoluşsal bir ilişki yönünden bir “ilk/kutsal anı ve tarihi” tanımlaması mit üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında karşılaşılan genel hatlardır. Bununla birlikte mite ilişkin yapılan tanımlama ve araştırmalardaki mit algısına tarihî süreç göz önünde bulundurularak bakıldığında “uydurma hikâye, boş söz, safsata anlayışından” “ilk kutsal anlatı, kutsal/gerçek tarih, insanın kökenine, dolayısıyla tanrı/tanrılar ve ilk atalarla birlikte olduğu ana atıf yapan, arketipler sunan” bir “ilk gerçeklik” anlayışına doğru geçiş yapıldığı görülür. Mitin tanım ve içeriğine dair değişim gösteren bu anlayışın arkasında mit araştırmalarında, evrimsel/ilerlemeci paradigmadan anlam/değer ve varoluş merkezli bir paradigmaya geçişin etkisi vardır. Miti tanımlama ve araştırma problemine dair bu iki paradigmadan ilki olan evrimsel/ilerlemeci paradigma miti, bilim ve rasyonalitenin karşıtı şeklinde “ilkel/geri” bir düşünme biçimi olarak redde dayanmaktayken, yapısal-zihinsel bakış açısı, insan zihninin her coğrafya ve zamanda aynılığı üzerinde durarak, aynı zamanda kutsalın insan zihninin

⁴² Bir hakikat temsilcisi olma iddiası taşıyan tasavvuf, bu bağlamda Tanrı ile aradaki mesafeyi kaldırmayı amaç edinmiş, Tanrı’da fena bulma düşüncesiyle ereksel bir yapıyı kendisi için çizmiştir. Amaç, Tanrı’nın bilinmesi ve tanınmasıdır. O’na yönelik bu amaç dışında kalanlar ve bunların tabi olduğu yasalar geri plandadır. Ereksel yapı beraberinde neden-sonuç ilişkisini geri plana atan bir anlayışı da ister istemez doğurmuştur. Bu noktada tasavvufi düşünceye yöneltilen eleştirilerin başında, onun nedensellik ilkesini önemsemeyerek rasyonel düşüncenin etkisini azaltması gelmektedir. Ocak (2021, s. 95) tasavvufun ontolojik ve keşif-ilhama dayalı epistemolojik yapısının rasyonel düşünceye etkisini şu sözlerle özetlemiştir: “Tasavvufi hayat ve özellikle 12. yüzyıldan itibaren İslam dünyasının istisnasız her tarafına yayılan tarikatlar çerçevesinde veya fiilen onların içinde olunmasa bile onların yarattığı manevi ve ruhani atmosferin tesirinde yaşanan hayatta rasyonel düşünce giderek kaybolmaya yüz tutmuştur. Onun yerini artık ilham, keşif ve keramete dayalı bilgi almaya başlamıştır.”

yapısal bir özelliği olduğuna atıfta bulunarak miti ve mitik düşünceyi kabule dayanmaktadır. Sonuç olarak mit değerlendirmelerinde evrimsel/ilerlemeci bakış açısı ile yapısal-zihinsel⁴³ bakış açısının ortaya koyduğu tanımlama girişimleri esas zemini teşkil eder.

Mitin, arkaik insanın temel motivasyon kaynağı olması, bu kaynağın kutsallık taşıması, arkaik insanın dini olmakla beraber doğal süreçleri nedensel bir formatta açıklamaya çalışması düşüncesi bağlamında mite ve dine dair evrimsel bir paradigma geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu noktada arkaik insanın düşünce şeklinin bu paradigma içinde ele alınmasının bir diğer nedeni de dönemin pozitivist-determinist anlayışının düşünce ve bilim dünyasında hâkim olmasıdır. Evrimsel bakış açısına göre, “mit ilkel bilimin ya da, daha açık olmak gerekirse, bilimin bilim öncesi eşdeğeridir.” (Segal, 2012, s. 26) Bu anlayışa göre, arkaik insanlar için mit, doğal dünyayı doğrudan ya da sembolik olarak açıklayan bir yapıdır. Haliyle bu düşüncenin neticesi olarak, mit, “ilkel” bir bilim şeklinde tarif edilmiştir. İnsanlık, tarihin ilerleme çizgisinde miti ve dini geride bırakacak, bilim, din ve mitin yerini alacaktır. Evrimsel paradigmanın önde gelen temsilcilerinden olan Edward B. Tylor, mit ve bilim arasındaki ilişkiyi bu temel karşıtlık üzerine kurar. Evrimsel anlayışın ana kaynaklarından olan *İlkel Kültür* adlı eserinin *Kültürün Gelişimi* başlığını taşıyan ikinci bölümün içeriği hakkında bilgi verirken, “Kültürün gelişimi büyük ölçüde, vahşi yaşamdan çıkıp barbarlığı geçerek uygar yaşama geçişte tekabül eder.” (1903, s. 26) alt başlığı onun evrimsel görüşünün açık bir ifadesidir. Evrimsel paradigmayı, mit-bilim karşıtlığına dayanarak açıklamaya çalışan Tylor, mitik inancın temeli olarak kabul ettiği ve din yerine kullandığı animizmdeki ruh inancının ilerleyen dönemlerde, ileri eğitim seviyesinde düşüncenin evrimsel seyrine bağlı olarak yerini düşüncenin “metafizik” ve “olumlu” evrelerine bıraktığı yönünde bir görüş de bildirerek bir anlamda dinin de evrimsel bir süreç neticesinde bilimsel açıklama alanından metafizik alana geçiş yaptığını ifade etmiştir (1871, s. 99).

⁴³ Yapısal terimini burada, halkbilimsel bağlamda sadece Levi-Strauss, Campbell gibi araştırmacıların çalışmaları üzerinden tarif edilen şekliyle ele almayıp daha geniş bir perspektifle insanın fitrî bir özelliği olarak aşkın ve içkin boyutlarıyla bir sistem, insanlık için her zaman ve zeminde geçerli büyük anlatı vasfı ile kullanmaktayız. Yapısal teriminin bu kullanım alanının genişliğine binaen yapısalcı ekol içinde değerlendirilmeyen Malinowski, Fromm, Jung, Eliade gibi önde gelen araştırmacıları da insanın fitrî yönünde hitap etmelerinden dolayı yapısal teriminin bu anlam genişliği içinde değerlendireceğiz.

Freud da *Totem ve Tabu* adlı eserinde Tylor'ın evrimsel paradigmasından hareket eder. Tylor'ın dile getirdiği kültürün evrimsel sürecinin anahtar kavramlarını⁴⁴ aktaran Freud, mitleri Tylor'ın görüşlerine paralel olarak animizm ile eşleştirir ve onu bir düşünce sistemi olarak sunar:

Animizm bir düşünce sistemidir. Belli bir olguya açıklama getirmekle kalmaz, evrenin tamamını tek bir bakış açısından tek bir bütünlük olarak kavramamızı da mümkün kılar. Otoriteleri izleyecek olursak, insan ırkı, çağların akışı boyunca şu tür üç düşünce sistemini -evrene ilişkin üç büyük tablo- geliştirmiştir: animistik (veya mitolojik), dini ve bilimsel. Bunlardan ilki olan animizm, belki de en tutarlı, en kapsamlı olanıdır ve evrenin doğası konusunda gerçekten tam bir açıklama sunar. Bu ilk insan Weltanschauung'u [dünya, evren görüşü], psikolojik bir teoridir. (1999, s. 136)

Freud, mitlere dair evrimsel görüşünü, öncüsü olduğu psikanalitik kuramda da uygulamış ve mitlerin insanlığın çocukluk evrelerine tekabül eden bir inanç tarzı olduğunu dile getirmiştir. Arkaik insan ile nevrotik insan arasında paralellikler kuran Freud, bu doğrultuda görüşlerini Ödipus mitine dayandırmaktadır. Ödipus'un kral olan babası Laios'u öldürmesi üzerinden insanın belli başlı yapısal özellikleri olan cinsellik, ikirciklik ve suçluluk duygularının çıkarımını yapan Freud için aynı zamanda bu mit, sanat, din ve ahlakın açıklanmasında kilit bir rol üstlenmektedir (1999, s. 223). Ödipus mitinden hareketle suçluluk duygusunu açıklamaya çalışan Freud, nevrotik insanla arkaik insanın olayları ve durumları algılamasında “ruhsal” niteliğine özellikle vurgu yapar. Hem nevrotik insan hem de “ilkel” insan, evreni, tabiatı, varlığı, nesneleri “kendi gerçeklikleri” içinde görmezler, mitik düşüncenin temel bir karakteri olarak her iki insan tipinin de kendi dışındaki nesne ve varlıklara bakışı, onların karşılık geldiği ruhsal bir varlığa ya da duruma dayanır. Bu düşüncenin bir sonucu olarak Freud görünen gerçeklik ile “görünenin ardındaki gerçeklik” arasındaki gerilimden hareketle nevrotik insan ile “ilkel” insanı, “görünenin ardındaki gerçekliğe” olan eğilimi açısından bir tutar:

Dolayısıyla ilkel insanlarda -kuşku duyduğumuz biçimiyle- ruhsal gerçekliğin başlangıçta olgusal gerçeklikle çakıştığını, bütün bulguların da gösterdiği şeyi gerçekten yaptıklarını varsayacak olursak, ilkel insanla nevrotik arasındaki benzetme çok daha kesin olacaktır. (1999, s. 229)⁴⁵

⁴⁴ “...from savage through barbaric to civilized life. (Vahşiden barbarlığa ve uygar yaşama)” (Tylor, 1903, s. 26)

⁴⁵ Freud, nevrotik insan ile mitik insan arasında kurduğu bu düşünsel ve davranışsal benzerliği kitle ile ilk insan topluluğunu karşılaştırarak da kurmaya çalışır. “Kitleyi, ilk insan topluluğunun yeniden bir dirilişi” (2021 s. 92) kabul eden Freud'un kitle psikolojisi için dile getirdiği düşüncelere baktığımızda

Miti evrimsel paradigmanın ölçütleri içerisinde değerlendiren bir diğer temsilci de Lucien Lévy-Bruhl'dür. Lévy-Bruhl, arkaik insan için mitin ve mitik düşüncenin, mistik bir bütünlük sağladığı düşüncesinden hareket ederken, ayrımı özellikle arkaik insanın mite ihtiyacını duygusal bir bütünlük isteği üzerinden kurar. Tylor ve Freud ise, miti ve mitik düşüncüyü insanlığın zihinsel gelişim çizgisinde geride bırakılması gereken bir evre olduğunu düşünür. Segal evrimsel görüş içindeki bu farkı Lévy-Bruhl'ün mistik bütünleşme ilkesi üzerinden “İlkeller dini, özellikle de miti, dünyayı kontrol etmek ya da açıklamak için değil, onunla bir ilişki kurmak, daha açık olmak gerekirse, yavaş yavaş kaybolan “mistik” bütünlüğe tekrar kavuşmak için kullanır.” (2012, s. 42) sözleriyle ifade etmiştir.⁴⁶

İnsanlığın zihinsel gelişim sürecini iki kısma ayıran Lévy-Bruhl, bu noktada arkaik toplum ve insanların düşünce yapısı için “pre-logic” yani “mantık-öncesi” değerlendirmesinde bulunur. “Mantık-öncesi” olarak adlandırılan arkaik toplumun düşünce yapısının temel niteliği, bu tür toplumların hayata bakışlarının ve deneyimlerinin tamamen mistik bir karakter taşıdığı yönündedir (2020, s. 21-24-31).⁴⁷ Lévy-Bruhl mistik karaktere sahip “mantık-öncesi” düşünce yapısına dair verdiği örneklerde, sık sık arkaik insan tarafından doğanın, hayatın, varlıkların doğaüstü güçlerle ayrılmaz bir bütünlüğe sahip olduğu ve bütün varlıkların aynı özü paylaştığı

duygusallık, sorumsuzluk, bilinçsiz ruhsal davranışlar, bireysel karakterin kaybı, düşünsel yönden gerileme gibi öne çıkan ifadelerin kullanıldığını görmekteyiz (2021, ss. 83-91, 92). Dolayısıyla Freud için kitle, irrasyonel ve duygusal bir oluşum iken, kitlenin karşısı olan birey daha rasyonel ve daha bilinçli bir kişidir. Freud'un bu görüşleri, evrimsel paradigma ölçeğinde kitlelilik ve onun zihni özelliği olan irrasyonaliteden bireysellik ve onun zihni özelliği olan rasyonaliteye doğru gelişimi/ilerlemeyi işaret eder.

⁴⁶ Segal'in bu görüşünü destekler nitelikte modern insanın da doğaüstü algı ve inancının olduğunu ifade eden Lévy-Bruhl, modern insandaki doğaüstü inancın, arkaik insandaki gibi içinde yaşanılan doğal dünya ile “iç içelik” taşımadığını dile getirir. İnsanın evrimsel düşünce yapısında -adına kutsal, metafizik ya da doğaüstü diyelim- olağanüstü düşünce gittikçe soyut bir hâl almıştır. Bu zihinsel süreç sonunda mitik düşüncenin doğa ve doğaüstünün birliği/bütünlüğü algısı, modern insanın düşünce dünyasında bulunmaz (2020, s. 30-104).

⁴⁷ Belirtmek gerekir ki, arkaik geleneksel toplumların, mitik düşüncesinin bir uzantısı olan döngüsel/dönüşümsel/devrî ilke, Lévy-Bruhl'ün bu anlayışından hareketle, sadece kutsala “dönüş” anlamında ele alınmamalıdır. Döngüsel/dönüşümsel/devrî ilke, aynı zamanda mantıkî/rasyonel olmayan zihin yapısının, aklî sınırlamalardan azade olmasından dolayı da nesnelerin/varlıkların/şeylerin birbirine geçişkenliği şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Yani döngüsel anlayış hem dikey boyutta kutsala yönelik iken, aynı zamanda yatay boyutta gerçekleşmektedir. Demirci (2013, s. 4) bu düşüncenin bir uzantısı olarak döngüsel/dönüşüm ilkesine dair şu açıklamayı yapmaktadır: “Modern insanla antik insanı ayıran en önemli zihniyet farklılıklarından biri, eski insanların düşünme formlarının metamorfik bir kalıp üzerine oturuyor olmasıdır. Metamorfoz arketipi, her türlü varlık tipinin birbirine dönüşebilecek şekilde özdeş bir yaşam alanını paylaştığı inancı üzerine oturur. Henüz bilimsel gözlem ve ampirik çıkarımların bulunmadığı bir dönemde varlıkların doğasına yönelik geliştirilen düşüncelerden kaynaklanan metamorfoz arketipi, varlıkların arasında ontolojik ve hiyerarşik bir farklılık görmemiştir.”

şeklinde algılandığı üzerinde durmaktadır.⁴⁸ Lévy-Bruhl’de arkaik insan için, doğa ve doğaüstü birbiri ile “iç içe geçmiş” bir yapıya sahiptir:

İlkel zihniyet açısından, doğa ve “doğaüstü”nün, nitelik düzeyinde farklı şekilde algılandıkları bile, tek bir gerçekliğe ait görüldüklerini söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla ilkel zihniyet mistik deneyimle diğerini birbirine karıştırmamakla birlikte, onları sürekli olarak iç içe görmekte ve ikisini birlikte tek bir deneyim olarak kabul etmektedir. Onları birbirinden ayırmakla ya da birinin bittiği yerde diğerinin başladığı gibi düşüncelerle ilgilenmemektedir. (2020, s. 26)

Arkaik insanın “mantık-öncesi” düşünce yapısı ile deneyime dayalı düşünce yapısına sahip insanı karşılaştıran Lévy-Bruhl, bilimsel ve deneyimsel bir zihniyete sahip günümüz insanın bu tür bir düşünce yapısındaki çelişkileri kabul edemeyeceğini dile getirir. (2020, s. 86)⁴⁹

Lévy-Bruhl’ün arkaik insanın düşünce yapısı için yaptığı “mantık-öncesi” nitelmesi ve “mistik bir bütünlük” içinde yaşadığı iddiası, mit alanında araştırma yapan önemli araştırmacılar tarafından eleştirilmiş ve yeniden değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur. Mit, kadim bilgelik ve hikmet arasında bir süreklilik kuran Schwarz, Lévy-Bruhl’ün arkaik insanın düşünce yapısı için “mantık-öncesi” nitelendirmesini “aşırı bir basitleştirme” olarak tanımlar (2019, s. 42).

Lévy-Bruhl’ün iddiasına yönelik eleştirel bir yorum getiren bir başka araştırmacı Pritchard da onun arkaik ve uygar insan arasında kurduğu düşünsel farklılığın üzerinde dururken, Lévy-Bruhl’ün tezinin yanlış anlaşılabilir noktalarını

⁴⁸ *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı* adlı çalışmasında Lévy-Bruhl, “İnsan ve Hayvan Arasında Önemli Bir Fark Bulunmadığı Düşüncesi” alt başlığında varlığın bir bütün olarak aynı öze sahip olması noktasında önemli örnekler verir. (2018, ss. 47-62) Lévy-Bruhl’ün bu düşüncesi, ister insanın henüz doğadan ayrılmamış hâli –uygarlaşmamış insan- şeklinde evrimsel bir bakışla değerlendirilsin isterse de sembolik anlamda değerlendirilsin burada dikkatimizi çeken husus mitik düşüncenin “bütünlük ilkesi” olmasıdır. Mitik düşünce hem evreni ve varlığı hem de sosyal hayatın her alanındaki olgu ve olayları, bir “bütünlük” ilkesi çerçevesinde değerlendirir. Bu ilkenin bir sonucu olarak, mitik düşünce ve onun ürünü olan mitler, arkaik insan için “tamamlayıcı” bir yapıdadır. Ancak belirtmekte yarar var ki, bu “tamamlayıcı” yapı sadece arkaik insan için geçerli bir durum değildir. İnsanı tarihsel bir varlık olarak ele aldığımızda, o, zaman içindeki bu yolculuğunda sürekli “tamamlanması” gereken durumlarla karşılaşacaktır. Çalışmamızın ana bölümünde insanın “eksiklik/acizlik” duygusuyla birlikte “bütünlük” ilkesine ve mitik düşüncedeki yansımalarına ayrı bir başlık altında detaylı bir şekilde değinilecektir.

⁴⁹ Her ne kadar Lévy-Bruhl’ün mite ve arkaik insanın düşünce yapısına dair görüşleri evrimsel paradigma içinde değerlendirilse bile diğer yandan da insanın özünde doğaüstünün bulunduğu ve bunun insanın zihinsel/düşünsel değil, duygusal bir yetisi olduğuna vurgu yapmaktadır. (2020, s. 104) Bu açıdan yaklaşıldığında Lévy-Bruhl’ün evrimsel görüşünün yanı sıra insanın düşünce sistemine yapısal bir yaklaşım sergilediği de söylenebilir. Lévy-Bruhl’ün evrimsel görüşü, ilerleyen süreçte insanın rasyonel ile irrasyonel boyutlarının ve kategorilerinin birbirlerinden ayrılacağı yönündedir.

daha sarıh bir hale getirmeye çalışmakta diğer taraftan da Lévy-Bruhl'ün düşüncesindeki hatalara da değinerek bir anlamda onun savını bütüncül bir perspektifle değerlendirmektedir. Lévy-Bruhl'ün görüşlerine yönelik eleştirilerini, arkaik insanın da rasyonel bir düşünce ve hayat pratiklerinde empirik bir metod izledikleri üzerinden geliştiren Pritchard⁵⁰, bu düşüncesi ile bir noktada Malinowski'nin tezine yaklaşan bir anlayış sunmakla birlikte Lévy-Bruhl'ün arkaik insanların pratik hayatta “mistik bütünlükten” sıyrıldıklarını kabul etmesine rağmen, görüşünü değiştirmedikçe ifade etmektedir:

Vahşilerin kendilerini teknik etkinliklere verdikleri zaman kimi kez düşlerinden sıyrıldıklarını Levy-Bruhl kabul etmek zorunda kalıyor ve onların temsilleri, önemli noktalarda kendi nesnel gerçeklikleriyle denk düşüyor ve işlemleri sonunda aranan amaca gerçekte uyum sağlayarak bitiyor. Ama o buna önem vermiyor ve görüş tarzında hiçbir şey değişmiyor. (1999, s. 103, 104)⁵¹

Lévy-Bruhl'ün arkaik-uygar karşıtlığını kurduğu düşünsel alan üzerinden eleştirilerini dile getirmeye devam eden Pritchard onun kurduğu düşünsel alan zıtlığının, bir anlamda zıtlık olarak değerlendirmesinin yanlış olduğunu, tam tersine bunların birbirini tamamlayıcı alanlar olabileceğini de ifade ederken Lévy-Bruhl'ün görüşlerinin arkaik insana dair düşünsel yapısını çözümlemesinin, döneminin etkisiyle evrimsel düşünceye bağlı kalmasından kaynaklandığını kaydetmektedir:

Lévy-Bruhl, nesnel ile gizemli açıklama arasında zorunlu olarak bir çelişkiyi varsayarken, yine bir yanlışlık yapıyor. İki açıklama birlikte olabilir, biri diğerini bütünlük; sonuç olarak bunlar kendi başlarına özel bir niteliğe sahip değildir. (...) “İster ilkel olsun, ister

⁵⁰ Pritchard, Lévy-Bruhl'ün arkaik insan için kullandığı “mantık-öncesi” kavramı ve içeriğinin çağrışımı ile ilgili yanlış algıyı gidermeye çalışırken bu bağlamda özellikle Lévy-Bruhl'ün arkaik insanların da bir düşünce dünyasına sahip olduklarını, ancak bu düşünce dünyasının bilimsel ve eleştirel bir niteliğe sahip olmadığını, arkaik insanların Aristoteles mantığı ile düşünmediğini ve olaylar ve olgular karşısında zihnin duygusal kategorisini kullandıklarını vurguluyor (1999, s. 97, 98). Pritchard'ın açıklamasının özet tümcesi ise şu şekildedir: “Mantık öncesi, mantıksal olmayan ya da mantık karşıtı anlamına gelmez.” (1999, s. 97) Pritchard'ın Lévy-Bruhl'ün savına getirilen eleştiriler için bir anlamda yaptığı bu savunma, onun yanlış anlaşılmasına yönelik tavrı nispeten azaltmaktadır. Kaldı ki Pritchard'ın bu açıklama girişimi, bir noktada Lévy-Bruhl'ün düşüncesinin tamamen de reddedilemeyecek olduğunu da göstermektedir. Özellikle arkaik insanın düşünme faaliyetini gerçekleştirdiği zihinsel kategoriye yaptığı vurgu, Cassirer'in mitik düşünmenin, zihnin anakarası olduğu yönündeki açıklamasına yaklaşmaktadır: “Cassirer'e göre işte bu katmanlı yapının “anakara”sını (Mutterboden) oluşturan mitsel dünyada (sonradan şeyssel belirlenime tâbi hale gelecek olan) doğal varlıklar, süreçler ve oluşumlar henüz yalnızca belli fizyonomik ifadeler olarak karşımıza çıkmakta, onlar adeta kendisine yönelende sevinç, bağlılık, korku, ürperme, öfke veya kızgınlık gibi duygulara yol açan kişileşmiş güçleri oluşturmaktadır.” (Hoşgör, 2018, s. 329)

⁵¹ Krş. “Biz ilkelin yalnızca bir mi, yoksa iki tane mi gerçeklik alanına sahip olduğu konusunda açık bir fikir edinmeye çalıştık ve onun, kült ve inancın manevi alanının yanısıra pratik faaliyetlerin ve ussal fikir yürütme biçimlerinin maddi dünyasına da sahip olduğunu saptadık.” (Malinowski, 1990, s. 25)

uygar, bir toplum içinde düşünce ve deneyim düzeylerinin sorunları, düşüncenin iki biçiminin karşılıklı ilişkisi olarak ilkel anlayış ve uygar anlayış diye bu denli karşıtlığa sahip değildir. Çünkü Lévy-Bruhl, kendi döneminin neredeyse tüm yazarları gibi, kafasını evrim ve ilerleme kavramlarına takmıştı ve bu sorunu azımsamıştı. (1999, s. 106, 108)

Evrimsel paradigmaya, arkaik ve modern insanda bulunan bilgi boyutundaki fark üzerinden hareketle katkıda bulunan bir başka araştırmacı da Henri Frankfort'tur. *Myth and Reality* başlıklı yazısında, sözü edilen farklı bilgi boyutlarından bahsederken, onların dünyaya karşı yaklaşımlarından yola çıkarak şu düşüncüyü ileri sürer: Modern insan dünyayı bir "O" olarak tasavvur ve tarif ederken arkaik insan dünyaya "Sen" olarak "yaklaşır." Bu iki yaklaşım tarzının bir neticesi olarak, bilimsel bilgi, ayırt edici, analitik iken, arkaik ya da mitik bilgi bütüncüllüğünü dünya ve çevreye "Sen" üzerinden "yakınlaşmakla" kurar (1946, s. 4).⁵² İnsanlığın gelişim çizgisini evrimsel paradigma üzerinden takip eden Frankfort'un bu görüşleri, duygusal/bütüncül ve rasyonel/analitik zihinsel gelişimin birbirlerini sıra ile takip ederek ilga eden bir anlayışı yansıtmaktadır.

Mitik düşünceye sahip arkaik insanın duygusal yapısının olaylar karşısında ağır bastığı ve hayatının belli dönemlerinde bu yapı doğrultusunda kararlar aldığı, bu kararları uyguladığı söylenebilir. Fakat bu şekilde karar alma ve uygulama mekanizması sadece arkaik insan için değil, günümüz insanı için de geçerli bir olgudur. Lévy-Bruhl'ün buradaki "mantık-öncesi" kavramsallaştırmayla ve Frankfort'un "Sen" yaklaşımı ile düştüğü hata, arkaik insanın rasyonel/mantıkî yapısını tamamen gözden kaçırması ve onu sadece irrasyonel bir varlık olarak görmesidir. Arkaik insanın düşünce yapısı için, bu bağlamda yapılacak daha sağlıklı değerlendirme rasyonel olan ile irrasyonel olanın birlikte var olması olmalıdır (Lvova, Oktyabrskaya, Sagalayev ve Usmanova, 2013b, s. 196, 197).

⁵² Evren/Dünya ve tabiatın, tabiattaki nesnelerin bir "bütün" olarak arkaik insanın kendisi ile arasına bir mesafe koymadan, kendine yabancılaştırmadan "Sen" olarak yaklaşması düşüncesinin, tasavvufi varlık algısında Tanrı'nın tek "Varlık ve Gerçeklik" olduğu inancından hareketle, metafizik bir dolayım ile üzerinden verilmektedir. Bu noktada insan eğer gerçek manada eşyayı, varlıkları tanımak, onların hakikatine erişmek istiyorsa Tanrı, insan ve nefsi arasında bütünlüğü kurmalıdır. Bütünlük, Tanrı'nın Hz. Adem'e öğrettiği isimlerin (ilk örnekler) insanın kendi nefsinde keşfiyle kurulacaktır (Chittick, 2020c, s. 114). Sonuç olarak, arkaik insanın "Sen" olarak evren/dünya, tabiat, varlık, eşya ile kurduğu ilişki ile tasavvufi düşüncenin yine aynı kavramlar üzerinden kurduğu insan-eşya ilişkisi ayrılık değil, birlik/bütünlük amacını taşır.

Arkaik toplum ve insanların düşünce yapısına dair evrimsel paradigma ile yaklaşan bu özellikle üç araştırmacının, birbirlerinden ayrıldıkları noktaları özetlemek gerekirse: Tylor, bilimin gelişiminden dolayı mitsel-dinsel düşüncenin misyonunu tamamladığını dile getirmiş, ancak modern toplum hayatında dinin metafizik, soyut, fiziksel alandan uzak bir hâl aldığını eklemeyi de unutmamıştır. Benzer şekilde Lévy-Bruhl de, mitsel-dinsel düşüncenin -kendi deyimiyle doğaüstü-, modern toplum hayatı ve düşüncesinde soyut bir şekil aldığını, bu hâliyle varlığını devam ettirdiğini ifade etmiştir. Freud, bu iki araştırmacıdan, mitsel-dinsel düşünceye dair daha sert bir şekilde yorum getirmesiyle ayrılır. Ona göre mitsel-dinsel düşünce ve onun ürünü olan mitik anlatı ve anlatılar, modern hayatta bir hastalık -nevrotik- hâlini almıştır.

Mit araştırmalarının önde gelen isimlerinden İşlevsel Kuramın öncüsü antropolog Bronislaw Malinowski, Lévy-Bruhl'ün arkaik insanın düşünce yapısı için “mantık-öncesi” kavramsallaştırmasına, yukarıda değindiğimiz düşünce doğrultusunda karşı çıkmış ve arkaik insanın düşünce yapısında, tam bilimsel bir düşünce sistemine sahip olmasa bile, bilimsel düşüncenin öncü bir yapısının olduğu görüşünü dile getirmiştir (Malinowski, 1990, s. 24). Bu düşüncesinin bir sonucu olarak Malinowski alan araştırmalarında, arkaik insanın manevi boyuta sahip bir düşünce dünyası olmakla birlikte, kendi deyimiyle “ussal” bir düşünce boyutunun olduğunu da ifade etmiştir:

Biz ilkelin yalnızca bir mi, yoksa iki tane mi gerçeklik alanına sahip olduğu konusunda açık bir fikir edinmeye çalıştık ve onun, kült ve inancın manevi alanının yanısıra pratik faaliyetlerin ve ussal fikir yürütme biçimlerinin maddi dünyasına da sahip olduğunu saptadık. (1990, s. 25)

Malinowski, arkaik insanın çeşitli gözlem ve deneyimlerine bağlı olarak pratik işlerini gerçekleştirdiklerini, gündelik yaşamlarındaki faaliyetlerinde bilgilerinin yettiği oranda rasyonel davrandıklarını dile getirirken, diğer yandan da bilgilerinin yetersiz kaldığı ve belirsizlik ihtimalinin hiçbir zaman göz ardı edilmediği durumlarda büyüye başvurduğunu kaydetmiştir (1990, s. 18, 19). Malinowski'nin bu görüşü, zımnen evrimsel/ilerlemeci bir bakışı taşıdığı algısını oluşturuyor olsa bile⁵³

⁵³ Malinowski'nin görüşlerinde evrimsel bir bakışa yönelik bir gönderme algısını dile getirmemizin sebebi, insanın bilgisi ve bilgisini kullandığı alanların artması sonucu “belirsizlik” alanın ortadan kalkacağı düşüncesidir. Hatta Goody'nin aktardığı üzere, Malinowski *Batı Pasifik Argonotları* adlı çalışmasında evrimselci paradigmanın öncülerinden J. G. Frazer'ın *Altın Dal*'daki din ve büyü arasında kurduğu ilişkiyi eksik ve yanlış gördüğünü, ancak Yeni Gine'de alan araştırmasına dayalı gözlemlerin kendisini Frazer'ın din ve büyü arasında kurduğu ilişkiye yaklaştırdığını belirtir (2017,

o, büyüünün çağdaş insan için de geçerli olduğunu/olabileceğini ifade etmiştir (1990, s. 20). Malinowski'nin arkaik insanların zihinsel yapısı için tarif ettiği bu ikili yapı - rasyonel: deneyim ve gözleme dayalı düşünce ve pratik faaliyetler; irrasyonel: belirsizliğe karşı büyü- Mardin'e göre "ilkellerin bilgisel sisteminin bile "boşluk"lar kabul etmeyen bir sistem olduğunu göstermişti." (2016, s. 47)

Gündelik hayat, varoluşsal sorunlar üzerine kurulu değildir. Toplumun ya da kişilerin temel, maddi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik düşünce ve eylemler, insanı anlam-değer bulmaya ya da vermeye yöneltmez. Bu cümleden olarak Malinowski, mitsel-dinsel düşünceyi, hayatın boşluklarını doldurmaya yönelik işlevsel bir çerçevede değerlendirirken, onun asıl yapısını ve amacını göz ardı etmiştir.

B. Malinowski'nin arkaik zihin için tarif ettiği ikili yapı ile karşı çıktığı evrimsel bakış açısına bir başka eleştiri de Levi-Strauss tarafından dile getirilmiştir. Ama Levi-Staruss, evrimsel bakış açısına karşı çıkarken Malinowski'nin arkaik halklara yönelik metodunu,

Malinowski'nin izlenimi, incelediği halkların ve genel itibariyle antropolojinin konusu olan bütün yazısız toplulukların düşüncesinin, tümüyle hayatın temel ihtiyaçlarınca belirlendiği veya belirleniyor olduğuydu. Herhangi bir halkın, -karnını doyurmak, cinsel arzuları tatmin etmek gibi- hayatın temel gereksinimlerince belirlendiğini bilerseniz, o vakit onların sosyal kurumlarını, inançlarını, mitolojilerini ve başka birçok özelliklerini de açıklayabilirsiniz.”⁵⁴

sözleriyle tarif ettikten sonra, onun yönteminin “faydacı” olduğunu söyler (2013, s. 49, 50). Levi-Strauss'un evrimsel bakış açısına karşı çıkarken eleştirdiği bir başka araştırmacı ise, daha önce evrimsel paradigma bağlamında görüşlerini aktardığımız Lévy-Bruhl'dür. Malinowski'nin yöntemi için “faydacı” nitelemesinde bulunan Levi-Strauss, Lévy-Bruhl'ün görüşlerini de “çoşkulu ve duygusal bir kavrayış” olarak değerlendirirken, Malinowski'den arkaik insanların düşüncelerinin “çıkar gütmeyi” noktasında ayrıldığını, Lévy-Bruhl'ün görüşlerinden de arkaik insanın düşüncesinin zihinsel olduğu yönündeki görüşü ile ayrıldığını ifade etmiştir (2013, s. 50).

s. 34). Malinowski'nin görüşünün orijinal metindeki karşılığı için bkz. Malinowski, 2005, s. 56. Fakat biz burada, daha önce de ifade ettiğimiz üzere insan için tarihî süreçte, “tamamlanma” isteği ve buna bağlı olarak “belirsizlik” durumları her zaman için geçerlidir.

⁵⁴ Toplamların zorunlu ihtiyaçları ve bu ihtiyaçların doğurduğu kurumlarla ilgili olarak bkz. Malinowski, 1992, ss. 105-127.

Levi-Strauss’a göre her toplumun kendine has yapısı bulunmaktadır ve bu yapı içerisinde dünyayı, evreni ve varlığı algılama, değerlendirme özelliği vardır. Dolayısıyla, dünyadaki bütün halklar ve toplumlar için tek bir yapıyı geçerli ve güvenilir kılmak -Levi-Strauss’un tek yapı ile kastettiği Batı kültürü ve medeniyetidir- bir anlamda kültürel çeşitliliğin ve zenginliğin tehlike altına girmesi demektir.

Batı medeniyeti ve kültürüne atfedilen “ilerleme” olgusunu izafilik bağlamında değerlendiren Levi-Strauss bu bağlamda ilerlemenin, evrimsel bakış açısının aksine sürekli ileriye doğru bir hareket olmadığını açıklamaya çalışır:

İlerleme” (eğer bu terim hâlâ daha önce uyguladığımızdan çok farklı bir gerçekliği belirtmeye uygunsa) ne kaçınılmazdır, ne de sürekli; atlamalar, sıçramalar ya da biyologların dediği gibi mütasyonlardan kaynaklanır. (...) İlerlemekte olan insanlık, her bir yeni hareketiyle onun için artık tırmanılmış olan basamaklara yeni basamaklar ekleyen, merdiven çıkmakta olan bir adama pek benzetilemez. (1995, s. 35)

Batı kültürünün kendine has kıldığı üstünlük düşüncesini, ilerleme kavramının inşa ettiği Batılı düşünce dünyasını, bu düşünce dünyasının arkaik toplum ve insanlara yönelik küçümseyici ve de evrimsel düşüncenin zorunlu kıldığı bakışı eleştirmek için Levi-Strauss, Maya medeniyeti köylülerinin Meksika ve Orta Amerika’da devasa anıtları nasıl inşa ettiklerini, inşa sırasında onlarca işçinin nasıl beslenebildiği sorularını sorarken, ayrıca, Maya ve Güney Amerika’nın çoğu bölgesinde gelişmiş, kompleks tarım sistemi ve sulama kanallarının kalıntılarının bulunduğunu ifade etmiş, Batının evrimsel ilerleme düşüncesine bağlı olarak arkaik toplumları değerlendirmenin yanlış olduğunu, bu toplumların “gerçek anlamda “ilkel”” olamayacağını belirtmiştir. Onları, modern Batı düşüncesi ve hayatından ayıran asıl sebep, bu toplumların değişmeyen, dengeli veya düzenli bir toplum yapısını benimsemeleridir. Zira Levi-Strauss’a göre Batı toplumu, dengesizliğe razı bir düşünce ve toplum yapısı sunar (2014, s. 41, 42). Levi-Strauss bu düşüncelerinin doğrultusunda mitsel-dinsel ve bilimsel düşünce arasındaki ilişkiyi, evrimsel bakış açısının aksine, birbirini dışlayan değil, “iki farklı gerçeklik seviyesinde aynı türden bir problemin ortaya çıkması” şeklinde yorumlar (2013, s. 44).⁵⁵ Bütün bu ifadeler

⁵⁵ Levi-Strauss, mitik ve bilimsel düşünceyi aynı kaynaktan doğan paralel iki gerçeklik olarak gördüğü düşüncesini *Yaban Düşünce* (1994) adlı eserinin temel tezi haline getirir. Journet’in de dediği gibi “Orada o açıklar ki, bilim ve büyü, ard arda gelen iki bilgi şekli değildir, ancak birinin muhakkak diğerinden kesin olarak daha başarılı olduğu, paralel bilgi tarzlarıdır. Gerektirdikleri zihinsel işlem türüyle değil, uygulandıkları olay tipiyle farklılaşmaktadır.” (2009, s. 194) Yine Levi-Strauss *Mitik Düşünce ve Bilimsel Düşünce* başlıklı yazısıyla da aynı tezi açıklamaya çalışmaktadır (2014, ss. 97-

bağlamında, Levi-Strauss'un arkaik toplumlar ve insanların yapı ve düşüncelerine dair açıklamaları, onların tek bir kavram ve kültür ekseninde değerlendirilemeyeceği, değerlendirilse bile arkaik toplumlar hakkında sağlıklı bir görüş elde edilemeyeceği yönündedir. En nihayetinde insanlığın oluşturduğu toplumlar arasında farklı kültürler bulunsada insan zihni her yerde birdir ve aynı kapasitelere sahiptir (2013, s. 53)⁵⁶.

Mite ve mitsel-dinsel düşünceye karşı, bilimsel düşünce karşıtlığı noktasında bir reddediş tavrı gözlenirken, diğer yandan mitsel-dinsel düşünceye etik/ahlâkî noktada da bir karşı duruş söz konusudur. Mitin ve mitsel-dinsel düşüncenin etik/ahlâkî reddi bağlamında felsefe tarihinin önde gelen filozoflarından Platon'u anmak yerinde olacaktır. İ.Ö. 5. yüzyıl Yunanistan'ında mitostan logosa bir geçiş yaşanırken, bu geçişin bir yansıması olarak şair ve din adamlarının yerini bilim adamları ve filozoflar almıştır (Arslan, 2006, s. 211, 212). Bu bağlamda Platon ve sofistler, mitten logosa şeklinde tarif edebileceğimiz bir sürecin öncüsü olmuşlardır. Platon'un öncüsü olduğu bu görüşe göre mit, ilkel bir şey olarak tasavvur edilmiştir. (Morales, 2007, s. 57). Bu süreç içerisinde Platon mit eleştirisini Yunan tanrılarının ahlaksızlığı ve insan biçimliliği üzerine kurmuştur (Segal, 2012, s. 23).⁵⁷ Logosla mitos arasındaki zıtlığa dayalı bu mit eleştirisi hem Platon için hem de felsefenin gelişimi için temel teşkil etmektedir, zira felsefe logosa dayalı bir düşünme eylemdir.⁵⁸

104). Cassirer'in somut ve soyut kavrayış üzerinden yaptığı açıklamalar, Levi-Strauss'un mitik düşünce ile bilimsel düşünce arasında kurduğu yakınlığı anımsatmaktadır: "Eğer yerliden ırmağın genel bir betimlemesini, akış yönünü anlatmasını isterseniz bunu yapamayacaktır. Eğer ırmağın bir haritasını ve çeşitli dönemeçlerini çizmesini söylerseniz sorduğunuzu bile anlamadığını göreceksiniz. Somut ve soyut uzay kavrayışları ve uzaysal ilişkiler arasındaki ayrımı burada çok açık bir şekilde algılıyoruz. Yerli, ırmağın yolunu çok iyi bir şekilde bilmektedir ama onun bu bilgisi kuramsal anlamda soyut bir bilgi olmaktan çok uzaktır. Buradaki bilme, yalnızca seyretmiş olmaktan, görmüş olmaktan doğan bir bilmedir. Oysa gerçek bilgi bir tasarımı içerir ve önceden varsayar. Bir nesnenin tasarımı o nesneye yalnızca elle dokunmaktan çok ayrı bir edimdir." (1980, s. 50)

⁵⁶ "Ortaçağ Rus mujiği, Tahtacı yürüğü, Osmanlı serdengeçtisi, *insanlığında*, 21. Yüzyıl'ın Silikon Vadisi yazılımcısından, Wall Street borsacısından, Ay yolcusu astronotlardan farklı değildir." (Saydam, 2021b, s. 19, 1. Numaralı dipnot)

⁵⁷ Ksenophanes'in ifadelerini burada anmak gerekir:

"Öküzlerin, atların, aslanların elleri olsaydı, elleriyle de insanlar gibi resim yapabilseler ve yapıtlar oluşturabilselerdi, atlar atlara benzer tanrı figürleri, öküzler de öküzlere benzer tanrı figürleri çizerler ve onlara kendilerinininki gibi bedenler verirlerdi." Bu düşüncesinin bir sonucu olarak Ksenophanes'e göre "bütün tanrılar ve insanların üstünde bir tanrı vardır; biçiminin de düşüncesinin de ölümlülerinkilerle hiçbir ortak yanı yoktur." (Eliade, 2001, s. 192, 193)

⁵⁸ *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*'nde Francis. E. Peters *Lôgos* maddesine eklediği 2. Nolu açıklamada *logos-mûthos* karşıtlığı bağlamında Platon'a atıfta bulunur. (2004, s. 209) Devamında ise *mûthos* kelimesine eklediği 1. Nolu açıklamada: "Felsefenin mite yönelik geleneksel tutumu *mûthos-lôgos* karşıtlığında ifade edilir ve burada *logos*'un akılsal, analitik ve doğru açıklamayı imlediği kastedilir." (2004, s. 226) ifadesiyle Platon'un *mûtos* karşıtlığındaki tutumunun *logostan* yana olduğuna işaret eder. *Mûtos* ve *logos* karşılaştırmasında, bizim takip edeceğimiz yöntem, *mûthosun*, rasyonel/modern düşüncenin *logos* temelli varlık ve bilgi anlayışının yanında, varlığa, gerçekliğe ve bunların üretimi olan bilgiye erişimde *mûthosun* da bir başka ortak/yapısal kaynak olduğu

Platon mit eleştirisi noktasında önemli bir filozof olarak düşünce tarihinde yerini almış, diğer taraftan da felsefesini kurarken mitik düşüncenin yapılarından faydalanmıştır. Platon'un logos bağlamında miti/mitosu reddetmesi, onun mitik unsurlardan tamamen kurtulduğu ya da mitik düşüncüyü tamamen devre dışı bıraktığı anlamına gelmez. Felsefesini kurarken ve aktarırken, mitik yapıları kullanmış, mitosu/miti felsefesinin gelişiminin belli aşamalarında dönüştürmüştür. Felsefesini özcü bir anlayış üzerine inşa eden Platon, bir anlamda mitik düşüncenin, göksel arketip anlayışını da benimsemiş olmaktadır (Eliade, 2018, s. 23). Mitik düşüncenin öze dayalı yapısı, anlam ve değer elde etmeyi varlığın ya da nesnenin kendisine ait bir nitelik olarak görmez, varlık veyahut söz konusu nesne anlam ve değerini “kendisi dışında” kazanmaktadır. Varlığın anlamı ve bu anlam aracılığıyla elde ettiği varoluşu, “görünür âlemin” dışından kaynaklanmaktadır. Eliade mitik düşüncenin bu yapısından hareketle, “ilkel” ontolojinin Platoncu bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz.” yorumunda bulunarak Platon’u idealar felsefesinden dolayı arkaik ontolojiye geçerlilik ve anlam katan bir filozof olarak değerlendirir. (2018, s. 49).

Bilindiği üzere Platon’un, varlığın anlamını ve değerini “kendisi dışında asli, değişmez” olana bağladığı anlayışı felsefe literatüründe *idealar kuramı* olarak yer almaktadır. Platon’un idealar kuramı, temelde, varlığın ya da nesnenin gerçekliğinin kendisine bağlı olmadığını, aksine nesnenin sadece bir görünüşten ibaret olduğu görüşüne dayalı bir kuramdır. Kuramın bu içeriğine göre varlıklar, ancak idealarından pay aldığı, onlara benzediği ölçüde oluşurlar:

İdeaların kendileri doğada ilkörnekler olarak bulunurlar, öteki şeyler bunlar gibi görünürler ve bunlara benzerler; öteki şeylerin oluşmaları için idealarından pay almaları da bunlara benzemekten başka bir şey değildir. (2014, s. 41)

Bu bağlamda Platon’un idealar kuramı iki evren modeli sunmaktadır -ki biz bu ikili evren modelini mitolojinin gök ve yer dikotomisi ekseninde rahatça karşılaştırabiliriz:-

1. Tek tek nesnelerin yer aldığı ya da sürekli bir değişim halindeki âlem; gölgeler âlemi. Çünkü tek tek nesneler bugün varken yarın yok olabilirler. Bunlar *ideaların* silik birer kopyasıdır. Ama hiç kuşkusuz bunlar da bilinmeye değerdir. 2. *İdeaların* ya da ideal olanların âlemi. İşte bu âlem tek tek nesnelerin kendi *idealarından* pay aldığı, başka

yönündedir. Bu ortak/yapısal kaynak varlık ve gerçeklik tasavvurunun anlam-değer boyutunu oluşturan kaynaktır.

deyişle tek tek nesnelerin *idealar*ının bulunduğu, tam, eksiksiz, kusursuz veya mükemmel olan alemdir. En önemlisi de ancak ve ancak düşünceyle kavranır. (Dürüşken, 2014, s. 183)

Platon'un *idealar kuramı*na bağlı bir şekilde temellendirdiği felsefesi, bir yandan kendi içindeki ikili yapısıyla mitik evren modeline ve onun kutsallık/göksellik/özcülük niteliğinin ağırlığına vurgu yaparken, diğer taraftan yine felsefesinin belli başlı temel noktalarında mitik düşüncenin yapısal sembol ve ilkelerinden “kürenin/dairenin kusursuzluğu”, “köken”, “anımsama” gibi unsurları kullanmıştır. Küre/daire şeklinin, mitik düşüncenin zaman ve mekân formunda düzeni, dengeyi, istikrarı sembolize etmekle birlikte aynı zamanda çevreyi tamamıyla kuşatan, her şekli biçimi içinde taşıyan bir niteliği haiz olması, şekil ve içerik bağlamında “tamlığa ve eşitliğe” sahip olması hususunda küre/daire şeklinin Tanrı'ya -değişmez, sabit olana, tam olana- mâl edilmesi Platon'un diyaloglarında da karşımıza çıkmaktadır:

Tüm canlıları kapsayan varlığa en uygun biçim, tüm şekilleri kendisinde toplayan biçimdir. İşte bu nedenle tanrı evreni küre şeklinde yarattı. Bu sayede her kısım merkezden aynı uzaklıkta oldu. Bu biçim hem en muhteşem şekildir hem de tanrıya en fazla benzeyen biçimdir. (2015, s. 42)

İdealar kuramı ile varlığın ve nesnelerin anlam ile değerlerinin “kendilerinden kaynaklanmadığı” düşüncesi, Platon'u sonuç itibarıyla özcü/kökene bağlı bir filozof yapmaktadır. Mitin ve mitik düşüncenin “kökenin bilgisini” vermesi, bunun için Tanrı, tanrılar, tanrısal kahramanların ve nesnelerin “kutsal” anlatılarını anlatarak sürekli “ilk olanın” yani arketipin vazgeçilmezliğine vurgu yapması “öz/köken” bağlamında Platon'un felsefesinde de kendine yer edinmiştir. *Logostaki Mitos - Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi* adlı çalışmasıyla Kömürcüoğlu, Platon'u, felsefesini kurarken miti, akli devre dışı bırakması yönünden eleştirerek Yunan mitindeki kendinden geçerek *tanrıya benzeme düşüncesini*, akli devreye sokarak insanın kendi felsefi iradesiyle *tanrıya benzeme* şeklinde dönüştürdüğünü ifade eder (2019, s. 83).⁵⁹ Bununla birlikte, Kömürcüoğlu, Platon'un

⁵⁹ Platon bu noktada *mûthos* karşıtlığını sadece tanrıların ahlaksız eylemlerini anlattıkları için etik/ahlaki bir reddediş üzerinden kurmamakta, aynı zamanda *mûthos* karşısında *logos* tercihi ile epistemolojik bir tavır da takınmaktadır. Çalışmamızın ana bölümünde, mitik ve tasavvufi düşüncenin epistemolojik bir tavır olarak *logos* karşısında *mûto*stan yana olduklarını göreceğiz. Armstrong'un “Oysa tektanrıcular mistisizme döndüklerinde mitoloji, dinsel deneyimin ana aracı olarak kendisini yeniden gösterir. “Mit”, “mistisizm” ve gizem [mystery] sözcükleri arasında dilsel bir bağlantı vardır. Hepsi Yunanca *musteion* sözcüğünde türemiştir: gözü ve ağzı kapamak. Dolayısıyla üç sözcük de

aklı merkeze alarak, bilinçli bir şekilde *tanrıya benzeme* düşüncesini belli kavram ve temalar üzerinden verirken mitik düşüncenin yapısal bir niteliği olan “anımsama/hatırlama” ilkesine de bu bağlamda kullandığına değinir. Platon’un *idealar kuramına* dayalı bu “anımsama/hatırlama” olgusu, mitik yapıdan felsefi yapıya geçerken “geleneksel kültürde var olan tanrıdan etki alma, tanrının bir insanın içine girmesi gibi inanışlardan, insanın kendi çaba ve iradesiyle hatırlama sürecine girmesi (*anamnesis*), bu şekilde bir yükselme yaşaması hedeflenmektedir.” düşüncesiyle dönüşüme uğramıştır (2019, s. 111). Yine Eliade de Platon için öğrenme faaliyetinin anımsama anlamına geldiğine vurgu yapar (2001, s. 60). Bu düşünceler bağlamında Morales’in Platon’un mite bakışı için vardığı şu sonuç yerindedir: “Platon’un yapıtları pek çok mit içerir (...) ve tamamen onun icadı olan birçok hikâyeye mit haline gelmiştir. (...) Platon’un mite düşman olduğunu söylemek, hikâyenin sadece yarısını vermektir.” (2007, s. 58, 59)

Felsefe ve mit ilişkisi bağlamında, ancak Platon gibi mitik düşüncenin reddine dayanmayan, aksine onu varlığın, zihnin ve anlamın “anakarası” görerek yapısal bir bakışla ele alan bir filozof olarak Ernst Cassirer’in görüşleri kayda değerdir. Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi II-Mitik Düşünme* adlı çalışmasında felsefi perspektifle karşılaştırmalı şekilde ele aldığı mitik düşüncenin temel ilkelerini açıklamaya çalışmıştır. Cassirer, mitos, felsefenin ön hazırlayıcısı kabul ederek, bir anlamda mitik düşünce ile logosu karşılaştırır (2005b, s. 16). Cassirer’in, logosa dayalı, aklî, rasyonelite merkezli felsefeyi ve bilimsel düşünceyi işaret etmesi ve felsefi düşünüşün, mitik düşünmenin ardılı kabulü bizi, Cassirer’in mitik düşünme konusunda evrimsel bir bakış açısına sahip olduğu düşüncesine götürmektedir. Adı geçen eserinde yer alan şu ifadeler Cassirer’in evrimsel bir tavra sahip olduğunu ima etmektedir:

Mitik bilincin olgularına kısa bir bakış bile, gerçekten bu bilincin, aslında, empirik kavramın ve empirik-bilimsel düşünmenin kesin olarak zorunlu gördüğü belirli ana hatları tanımadığını gösterir. Burada her şeyden önce “gerçek” algı ile sırf “tasarlanmış olan”, gerçekleşme ile arzu etme, eşya ile sembol arasındaki bütün sınır ayrıkları eksiktir. (2005b, s. 66)

sessizlik ve karanlık deneyiminden kaynaklanır.” (2017, s. 312, 313) sözleriyle mit ile mistik düşünce arasında kurduğu bu bağlantı, düşüncemizi destekler mahiyettedir. Bu haliyle mistisizm bir anlamda mit ve tasavvufun kaynağı olarak epistemolojik tavrın yanı sıra ontolojik bir tavra da sahiptir.

Ancak Cassirer, mitik düşünmeye dair evrimsel yapıyı, insanın zihinsel dünyasının gelişiminde aşılması gereken bir evre olarak görmez.⁶⁰ Ona göre mit, din, sanat ve dilin kendine has bir gerçekliği, yapısı vardır: “Din ve dil, sanat ve mitos diğer formlardan karakteristik olarak farklı ve bağımsız bir yapıya sahiptir. Onlar zihinsel kavrayışın ve zihinsel biçimlendirmenin kendine özgü ‘kiplikleri’ni sergilerler.” (2011, s. 12, 13) Kendine has gerçekliği içinde zikredilen din, dil, sanat ve mitos alanlarına yönelik görüşlerini Kant’ın “sentetik birlik” felsefesini ve transendental akıl eleştirisini izleyerek kuran Cassirer için adı geçen alanlar “insanın zihinsel başarısı”dır (Hoşgör, 2021, s. 77, 78). Bu görüş üzerinden, modern insan dahi mitik düşünme yapısına ve bu düşünce yapısının neticesi olan davranışlara, tutumlara sahiptir. Daha önce üzerinde durduğumuz, Malinowski’nin arkaik insan için öne sürdüğü ikili düşünce yapısını, sözünü ettiğimiz bağlamda Cassirer de ele almış, bu şekilde bir düşünce yapısının günümüz insanın siyasal yaşamında da karşımıza çıkabileceğini dile getirmiştir:

Büyü ve söylencebilimin ilkel toplumdaki rolüne ilişkin bu betimleme insanın siyasal yaşamının hayli gelişmiş evrelerine de aynı rahatlıkla uygulanır. İnsan umutsuz durumlarda her zaman umutsuz araçlara başvuracaktır. İşte çağımızın siyasal söylenceleri umutsuz araçlar olmuşlardır. Eğer us bizi başarısızlığa uğratmışsa, geride yine her zaman *ultima ratio*, mucizevi ve gizemsel olanın gücü vardır. (1984, s. 281)⁶¹

Mit ile ilgilenen bir başka filozof olarak Nietzsche, mit ve kültür ilişkisini ele alırken, mit ona göre yoğunlaştırılmış bir dünya imgesi sunar, mitin hakikati ve kutsallığı vardır. Mit, hayatı düzenlemede kılavuzluk yapar. Nietzsche’ye göre “mit olmayınca her kültür kendi sağlıklı yaratıcılık gücünü yitirir. (...) Çünkü hakiki yaratıcılık eylemi, yaratılışın-başlangıcın ifadesi olan mitlerdir.” (Megill, 2012, s. 135) Bu ifadelerden hareketle Nietzsche’nin miti insan için hâlen yaratıcı bir güç olarak görmesi, ona yapısal bir nitelik atfettiğini gösterir.

⁶⁰ Hoşgör (2018, s. 328, 329), Cassirer’in insan zihnini, filo-genetik ve onto-genetik süreçte gelişen katmanlı bir yapı olarak düşündüğünü dile getirdikten sonra, zihnin her bir katmanına zihinsel bir işlevin denk geldiğini söyleyerek bu katmanlı yapıyı üç aşamada ifade eder: 1. aşamada, zihin henüz mitos düzeyindedir, 2. aşamada zihin dil düzeyine geçer ve zihne temsil fonksiyonu hâkimdir, son olarak 3. aşama ise saf-teorik aşamadır. Bu aşamada bilimin ve matematiğin saf soyut kavramsal dünyası hâkimdir. Benzer şekilde, İslâm düşünce kültüründe aklın *nazarî akıl*, *amelî akıl*, *temyîzî akıl* olarak üç katmanlı bir yapıda verildiğini görüyoruz (Fazlıoğlu, 2015a, s. 68) Ancak Fazlıoğlu burada aklın katmanlarını, Cassirer gibi zihin-dil gelişiminin birlikteliği ekseninde değil, hayatın hangi alanlarına yönelik olduğu bağlamında değerlendirmektedir.

⁶¹ Cassirer’in bu görüşlerine bizim katkımız, çalışmamızın ana bölümünde, duygusal ya da rasyonalite dışı durumlara sadece siyasal bağlamda rastlanmadığı, insanın tarihî süreçte varoluşsal kriz durumlarında da aynı duygusal kategori üzerinden tepki verdiği şeklinde olacaktır.

Nietzsche'nin mite dair yaratıcılık vurgusunu, psikanalitik bağlamda J. Campbell da değerlendirir. Her ne kadar mit yorumlama ve çalışmalarında psikanalitik kuramın kavramlarını kullanıp bu kuramın ilkelerini araştırmalarına uygulasa da Campbell'ın, Freud'un aksine mite ilişkin bakışı yapısaldır. Campbell, mitin yaratıcılık niteliğine vurgu yaparak bu bağlamda kahramanın mitik yolculuğunu "monomit" kavramı ile açıklar: "Kahramanın mitolojik macerasının standart yolu geçiş ayinlerinde sunulan formülün büyütülmüş halidir: *ayrılma-erginlenme-dönüş*: buna monomitin çekirdek birimi denebilir." (2013, s. 42)

Campbell'ın mit görüşü, bireysel bir nitelik de taşımaktadır. Onun temel karakteristiğini dile getirdiği mit anlayışı, diğer bir psikanalist kuram uygulayıcısı Otto Rank'ın aksine sadece kahramanların yaşamının ilk kısmına yönelik değil⁶², aksine arkaik olsun günümüz insanı olsun tüm insanların yaşamına, varoluşsal eylemlerine uygulanabilir. Zaten Campbell bu düşüncesini *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* adlı eserinin içeriğini tanıtırken aktarmaktadır: "İzleyen sayfalar bir bütün macera şeklinde, Sıradan Adamın kaderinin dünyadaki simgesel taşıyıcılarından bazılarının öyküsünü sunacaktır." (2013, s. 48)⁶³

Psikanalitik okulun önde gelen bir başka temsilcisi Erich Fromm da miti yapısal anlayışla değerlendiren bir başka araştırmacıdır. Fromm, Freud'un mit hakkındaki görüş ve yorumlarına değer verse de mite dair görüşleri Freud'unkinden oldukça farklıdır. Freud'un evrimsel bakış açısına karşı, Fromm, mitleri, arkaik toplumların fantastik anlatıları değil, geçmişten günümüze kadar gelebilen değerli hatıralar olarak değerlendirirken aynı zamanda mitin sembolik bir yapıya sahip olduğuna atıfta bulunarak, onları geçmişin bilgelikleri ve özdeyişleri olarak nitelendirir (2017 s. 189, 190). Fromm, Freud'un Ödipus mitine verdiği kilit rolden bahsederken, diğer yandan bu mitin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur, çünkü aslında Ödipus miti *Kral Ödipus*, *Ödipus Kolonos'ta* ve *Antigone* olmak üzere üç parçadan oluşmaktadır. Ona göre bu mitin insana vermek istediği

⁶² Rank, Otto, *Kahramanın Doğuş Miti-Mitolojinin Psikolojik Yorumu*, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016.

⁶³ Campbell'ın mit anlayışını geniş bir perspektifle ele alan Segal, Campbell'ın ortaya koyduğu mit teorisinde öne sürdüğü iddiaları kanıtlamaya girişmediğini, mitin evrensel, sembolik ve psikolojik olduğu vurgusunda örnek verdiği mitik anlatıların diğer mit teorileri için de kullanılabileceğini, yine miti farklı alanların sınırları içinde -metafizik, psikolojik, tarihi, antropolojik- hem değerlendirilebileceği hem de değerlendirilemeyeceği şeklindeki çelişik ifadeleri bağlamında eleştirmiş ve Campbell'a yönelik eleştirilerini ise şu cümleyle özetlemiştir: "Campbell, tezler yerine sözler öne sürmektedir." bkz. Segal, 2009, ss. 166-178.

mesaj, anneye olan cinsel yönelim değil, ataerkil yapıdaki aile babasının otoritesine isyandır (2017, s. 193). Özetle, Freud'un miti ve mitik düşüncüyü evrimsel bir anlayışla değerlendirmesinin aksine, Fromm aynı kuramın bir temsilcisi olmasına rağmen miti yapısal bir karakter olarak görmekle birlikte, Freud'un ele aldığı Ödipus mitini bir bütün halinde değerlendirerek daha farklı bir sonuca ulaşır.⁶⁴

Fromm gibi miti yapısal bir çerçevede değerlendiren psikanalitik ekolün diğer önemli bir temsilcisi de Jung'dur. Jung'un mite dair bakışını evrimsel paradigmanın önemli temsilcileri ve de Freud'un bakış açısı ile karşılaştırarak değerlendiren Segal (1998, s. 16), Jung için mitin, insanın doğuştan getirdiği bir yapı olduğu üzerinde durmaktadır: "Tylor, Frazer ve Freud'un aksine Jung, herkesin, yalnızca mitin icadının yerine getirdiği bir tür ihtiyaçla değil, bizzat mitlerle doğduğunu iddia eder. Daha doğrusu, hepimiz mitlerin hammaddesiyle doğarız (...)" Jung'un mit için bu düşüncesi, mitik tasavvurun insani "yapı" olduğuna dair bir vurgudur.

Evrimsel paradigmanın, dış dünyadan hareketle geliştirdiği mit perspektifi, ister istemez dış dünyada açıklanabilen olgu, nesneler ve bunlara dair bilgi arttıkça mite ihtiyaç kalmayacağı yönündedir. Ama Jung'un mitin yapısal, insanın doğuştan getirdiği bir olgu olmasına yönelik vurgusu, insan hayatında bilimsel/ampirik verilerle açıklanmayan olgulara bir anlam vermeyi olanaklı kılmaktadır. Bu düşünce üzerinden, yine Segal'in evrimsel bakış açısının temsilcileriyle Jung arasında yaptığı karşılaştırmada yaptığı şu yorum görüşümüzü destekler mahiyettedir:

Tylor, Frazer ve Freud için deneyim, doğuştan gelen ihtiyaçlardan olsa bile, mitlerin yaratılması için itici güç sağlar. Örneğin Freud'a göre, birinin ebeveyninin kişinin enstest dürtülerine verdiği tepkinin deneyimi, mitin yaratılmasını teşvik eder. Jung için, aksine,

⁶⁴ Fromm, mit görüşü için Freud'dan ayrılrsa da mitik düşüncenin gelişmiş bir hâli olan ve mitik düşünce ile aynı kaynaktan beslenen din anlayışının değerlendirilmesinde Freud'un yanında saf tutar. *Psikanaliz ve Din* adlı eserinin Freud ve Jung'un dine dair görüşlerini ele aldığı kısmında Fromm, Freud'un din anlayışının, Jung'un din anlayışına göre daha insani ve ahlaki olduğunu vurgulayarak şu ifadeleri kullanır: "Freud, dinin ahlaksal özünden yana konuşmakta ve bu ahlaksal amaçların eksiksiz biçimde gerçekleşmesine engel olan tanrıci-doğaüstü yönlerini eleştirmektedir. Dinin tanrıci ve doğaüstü kavramlarını, insan gelişiminde bir zamanlar gerekli ve ilerletici nitelik taşıyan ama artık gerek duyulmayan ve aslında gelişmenin önünde bir engel oluşturan aşamalar olarak açıklamaktadır. (...) Jung'a göre, dinsel deneyimi belirleyen şey, özgül bir tür duygusal deneyimdir; bu da ister Tanrı, isterse bilinçdışı diye adlandırılın, daha üstün bir güce teslim olmaktır." (1990, s. 28, 29) Fromm'un, Freud ve Jung'un din algısına dair bu görüşlerinde bir husus dikkati çekmektedir. Fromm, Freud'un din algısında dinî düşüncenin mitsel boyutunu -doğaüstü ve tanrı boyutunu- reddetmesini değerli bulurken dini bireysel/içsel ahlaki bir sistem şeklinde değerlendirmiş olmakla mite ve dolayısıyla dine evrimsel bir bakışla yaklaşmaktadır. Çünkü Freud'un din eleştirisinde başlangıç noktası çocukluğa ait otorite duygusunun hâlen devam ettirilmesidir. Fromm bu düşüncüyü eserinde "yetkeci din anlayışı" olarak eleştirir.

deneyim, yalnızca zaten efsanevi olan malzemenin ifade edilmesi için bir fırsat sağlar. (1998, s. 17)

Jung, bu düşüncelerini şu ifadesiyle netleştirir: “ilkel zihniyet mitleri icat etmez, onları deneyimler.” (1969, s. 101)

Jung’un miti hazır verili bir yapı olarak ele alması, mite psikanalitik anlayış bağlamında temel bir işlev yüklemesine sebep olmuştur. Bu temel işlev, mitin “bilinçdışını ortaya çıkarma”ıdır. Jung için mitin bir başka önemli işlevi, mitin bilinçdışını ortaya çıkarmakla kalmayıp aynı zamanda bilinçdışını deneyimlemeye ve ona erişmeye imkân vermesidir. (Segal, 1998, s. 17, 18) Bu açıdan ele alındığında Jung’un mit ve bilinçdışı ilişkisi, Freud’un tek yönlü mit ve bilinçdışı ilişkisine göre çift yönlüdür. Freud’a göre mit ve mitik düşünce evrimsel çizgide insan için geride bırakılması gereken bir aşama iken, Jung için mit-mitik düşünce evreni ve onun mekânı olan bilinçaltı ile insan karşılaşp kabullenerek onunla bütünleşmelidir. Dolayısıyla mit ve bilinçaltından kurtuluş Freud için bir nevrozun bir çözümü iken Jung için mit ve bilinçaltı ile karşılaşmamak, kaçmak nevrozun asıl sebebidir (Jung, 2021, s. 247).⁶⁵ Mitin, anlam ve değer verme bağlamında, Eliade’ye benzer şekilde varoluşsal işlevine de değinen Jung’dan⁶⁶, Segal, şu alıntıyı yapar: “Pueblo Kızılderilileri, Güneş Baba’nın oğulları olduklarına inanırlar ve bu inanç, yaşamlarına sınırlı varlıklarının çok ötesine geçen bir bakış açısı (ve bir hedef) bahşeder.” (1998, s. 19) Segal, Jung’dan yaptığı bu alıntıyı değerlendirirken, Jung için mitin, varoluşsal işlevinin etkisiyle insanı evinde hissettirdiği yorumunda bulunur (1998, s. 19, 20).

Jung, mitin modern ve “ilkel” toplumlardaki anlam ve işlevlerine de karşılaştırmalı bir şekilde değinmiştir. Jung mitik düşünce bağlamında “ilkel” düşünce yapısının, modern düşünceye göre kapsam, yoğunluk ve bilinç bakımından “çok daha

⁶⁵ Freud ve Jung arasındaki farkı, “ilkel” ve “arkaik” kelimeleri etrafında yorumlayan Göcen, Jung’un “arkaik” tabirini kullanmasını insandaki “yapı olarak zamanın hepsinde aynı olan” anlamında kullandığına değinerek “arkaik” tabirini olumlu bir atıf çerçevesinde kullandığına işaret etmiştir (2018, s. 207).

⁶⁶ Eliade ile Jung’un ortak kullanımında olan *arketip* kavramına her iki araştırmacının farklı anlamlar yüklediğini burada belirtmemiz yerinde olacaktır. Eliade *Ebedî Dönüş Mitosu* adlı eserinin başında bu farklılığa dikkat çekmiş ve Jung’la kendisinin *arketip* kavramını hangi anlamda kullandığını şu sözlerle açıklamıştır: “*Ebedî Dönüş Mitosu*’na ‘Arketipler’ ve ‘Tekrar’ alt başlığını düşmekle bir hata yaptım. Bu, Jung terminolojisi ile karıştırılma riski anlamına geliyordu. Ona göre arketipler kolektif bilinç dışının yapılarıdır. Bu adlandırmayı yaparken ben Platon’a ve Aziz Augustinus’a gönderme yapıyordum. Ona ben mitosta ortaya çıkan ve rit aracılığıyla ortaya konan “örnek model” anlamını atfediyordum.” (Schwarz, 2019, s. 272) Ayrıca arketip kavramının Yunanca “ilk” anlamında *arche* ve tip veya türler anlamında gelen *tupos* kelimelerinin birleşiminden gelen etimolojik kökeni, kavramı ilk defa kullanan filozoflar Philon, İrinaios, Plotinus’un, üçünün de arketip sözcüğünü kozmogonik bir ilke olarak tarif etmeleri ve Eliade ile Jung’un arketip kavramına dair karşılaştırmalı açıklaması için bkz. Moon, 2005, ss. 457-460.

az gelişmiş” olduğunu ifade eder (1969, s. 100). Segal, Jung’un mit bağlamında yaptığı bu “ilkel” zihin tarifi içeriğinden hareketle, her iki toplumun da tek taraflı düşünce yapısına sahip olduğunu dile getirirken, “ilkel”lerin modernlere göre tek taraflı olarak daha çok bilinçli olmaktan ziyade daha bilinçsiz oldukları⁶⁷ yorumunda bulunur. (1998, s. 30, 31). Modern toplumların düşünce yapısı için ise Jung, onların kutsallıklardan arınarak kendilerine dolaysız ve bilinçaltından bağımsız bir dünya kurduklarını aktarmaktadır. Modern düşüncenin mitik tasavvurdan arınması sürecini doğa bilimlerinin gelişimine bağlayan Jung, modernlerin bu düşünce yapısı içinde dünyayı doğaüstü olarak değil doğal gerçekliği içinde algıladıklarını aktarırken mitik tasavvurun bu çerçevede içinde zamanının geçtiğini ifade eder (1983, s. 300).⁶⁸ Ancak yine de hem modern hem de “ilkel” toplumların ve insanların mitleri vardır ve Jung’un ifadesiyle coşkulu entelektüel zamanlarda çok az kişi mitolojiden sıyrılırken kitleler asla sıyrılamaz (Segal, 1998, s. 34).

Mitin yapısal boyutunu kutsal ile olan bağı üzerinden ele alan Eliade, bu ilişki doğrultusunda kutsalı, arkaik insanın varoluşsal/anlamsal bir eylemi olarak görmektedir. Cassirer’in ve Jung’un mitik düşünceyi zihinsel bir olgu şeklinde değerlendirmesine, mit-kutsal birlikteliği üzerinden katılan Eliade, kutsalın evrimsel bir süreç sonunda geride bırakılacak bir aşama olmadığını, aksine kutsalın insan zihninin yapısal bir formu olduğunu zikreder (2017, s. 12).

Mitsel-dinsel düşüncenin varoluşsal niteliği, onun gerçek bir tarihi, anlatıyı anlatmasından ileri gelmektedir. Bu tarih tanrı, tanrılar ve mitsel ataların eylemlerinin anlatıldığı bir tarihtir. Bu bağlamda mitin gerçeklik anlayışı, kutsala dayalıdır. Kutsal olmayan, kaynağı/kökeni mitik zamanlarda -kutsal tarihte, anlatı ve eylemlerde bulunmayan hiçbir eylem ve nesne gerçek değildir, gerçek olmamasının bir neticesi olarak anlam/değer taşımaz. Bu noktada, mitsel-dinsel düşüncenin dünya zamanının -lineer tarihin- insanına bakışını ifade eden kavram “düşmüşlük”tür. Eliade’nin ifadesiyle “insanın ilk “düşüşü” yaşama düşüştür.” (2017, s. 154) “Düşmüş” insan, kutsalı/kökeni/özü hatırlamadığı sürece anlamsız-değersiz/gerçek olmayan insandır.

⁶⁷ Jung’un “daha bilinçsiz oldukları” tabirinden anlamamız gereken, arkaik insan için günümüz modern kullanımındaki anlamıyla küçümseyici bir tavrın takınılmadığıdır. Jung bu ifadesiyle, aslında arkaik insanın, modern insana göre bilinç hâlinde ziyade bilinçdışına daha açık olduğu vasfına işaret etmek istemektedir.

⁶⁸ Kişiliğinin bilinçaltı boyutunu reddederek ya da görmezden gelerek sadece bilinç düzeyine itimat eden insan topluluklarının nasıl bir dünya inşa ettiklerine ve bu dünyanın ne kadar yıkıcı olduğuna dair bkz. Jung, 2006, ss. 272-274.

Bu genel çerçevede denilebilir ki mitsel-dinsel düşüncenin varlığı, yapısı, anlatımı Kutsal'ın/Tanrı ya da tanrıların varlığına bağlıdır: “Tanrılar dünyası adı da verilen, gözle görünmez, ama daha güçlü bir gerçekliğe inanış, mitolojinin temelidir.” (Armstrong, 2006, s. 9) Mitsel-dinsel düşünce, bu durumda Gaster'in ifadesiyle “bir tarafta dünyevi ve şimdiki, diğer tarafta ölümsüz ve doğaüstü olarak iki şekilde görülebileceği bir kavram” sunar (2009, s. 145). Mitin bu ikili hem kavram hem de düşünce yapısı temel niteliklerinden biri olan kaos-kozmos düalizmine zemin hazırlar. Bu düalizm geleneksel ontoloji içinde “ara yeri” kabul etmeyen bir göstergedir.

Evren, evrendeki varlıklar, insanların eylemleri, nesneler asıl anlam/değer ve gerçekliklerini kutsalla olan bağından almaktadır. Dolayısıyla kutsala dayalı bu anlam/değer ve gerçeklik görüşünde evren ve evrendeki varlıklar “kendi başlarına bir anlam/gerçeklik” taşımamaktadırlar. Eliade bu düşünceler doğrultusunda arkaik insanın düşünce ve davranış yapısı olarak, kutsala dayalı anlam/değer ve gerçeklik kavramlarına vurgu yapar:

Arkaik insanın genel davranışı gözlemlenirse, şu olay göze çarpar: Ne dış dünyadaki nesnelerin, ne de insan faaliyetlerinin tek başlarına değeri yoktur. Bir nesne ya da bir eylem *değer* edinir ve bunu yaparken *gerçek* olur, çünkü öyle ya da böyle onları aşan bir gerçekliğe katılır. (...) Nesne, onu ortamdan farklılaştıran, ona *anlam* ve *değer* kazandıran *dış bir gücün* birikme yeri olarak ortaya çıkar. (2018, s. 16)

Bu noktada mite dair genel özellik, mitin her şeyden önce insanın hayatına varoluşsal anlam/değer katmasıdır.

Varlığın ve insani faaliyetlerin “kendi başlarına” bir anlam/gerçeklik taşımaması düşüncesi, mitin özcü/kökenci niteliğine bir atıftır. Mit bu noktada arkaik insana varoluşsal bir paradigma sunar: “Öz olan varoluştan önce gelir.” (Eliade, 2001, s. 125). Her varlığın özü/aslı fenomeninin “dışındadır.” Herhangi bir varlık veya eylem mitik düşüncenin bu yapısının bir sonucu olarak öze/kökene yönelik ereksel bir durum arz eder. Mit bu ereğe/amaca erişmek için arkaik insana hazır/verili bir bilgi, bu bilginin aktardığı tanrı algısı, yaratılış anlatısı ve kâinat düzeni sunarak örnek modeller/arketipler üzerinden “model merkezli bir düşünce” yapısına kavuşur. Bu örnek modellerin/arketiplerin başında da tanrı/tanrıların eylemleri gelmektedir. Arkaik insanın hedefi de tanrıların eylemlerini, yani örnek modelleri/arketipleri taklid ederek yatay düzlemde bu dünyayı anlamlı kılmak –kutsalla doldurmak- dikey boyutta da tanrı/tanrılar katına yükselmek, tanrı/tanrılara benzemektir. Tanrı/tanrıların

eylemlerinin arkaik insan için örnek model oluşturmaları, bu modellerin taklidi ile kaostan kozmosa –anlamsızlıktan anlamlılığa- geçiş bağlamında Eliade, Yahudi ve Hristiyan inançlarından örnekler vermektedir:

Yahudi-Hristiyan Şabat da *imitatio dei*'dir. Şabat istirahati Tanrı'nın ilk hareketlerini tekrarlar, çünkü Yaratılışın yedinci günü Tanrı "gerçekleştirdiği tüm eserlerden sonra" (Yaratılış, II, 1) dinlendi. Kurtarıcı'nın mesajı her şeyden önce taklit edilmesi gereken bir *örnektir*. Havarilerinin ayaklarını yıkadıktan sonra İsa şöyle der: "Size yaptığının aynısını yapmanız için bir örnek verdim. (2018, s. 37)⁶⁹

Mitik düşüncenin model merkezli yapısı, mitik düşüncüyü bir başka niteliği olan yaratılış eylemi ve düşüncesine taşımaktadır. Zira mit her zaman bir yaratılışı anlatmaktadır (Eliade, 2001, s. 16). Bu yaratılış, evrenin, insani herhangi bir davranışın, eylemin ya da herhangi bir nesnenin nasıl yaratıldığını anlatmakla, bir anlamda örnek modelleri oluştururlar. Yani mitik düşünceye sahip insan, herhangi bir eylemde bulunurken, bu eylemin tanrı/tanrılar ya da mitik ata tarafından ilk defa yaratıldığı şekli taklit etmektedir ki, bu anlamda mitik düşüncenin model merkezli niteliği ile yaratılışı anlatan niteliği birleşir: Yaratılış eylemi, örnek modelin/arketipin taklididir. Taklid edilen bu örnek model/arketipin başında da bütün yaratılma eyleminin ilki sayılan dünyanın yaratılışı, yani kozmogoni gelmektedir. "Şu halde her inşaatın veya imalatın ilk mükemmel örneği kozmogonidir. Dünyanın Yaratılması insanın her türlü yaratıcı davranışının, referans düzlemi ne olursa olsun, ilkörneği haline gelir." (Eliade, 2019, s. 42) Çünkü dünyanın yaratılışı, "ilk anın" bütün saflığını, gücünü, mükemmelliğini içinde taşır.

Mite dair bütün bu görüşlerini özetlemek amacıyla Eliade mit için beş temel özellik sıralar:

1. Mit, Doğaüstü Varlıkların eylemlerinin Öyküsünü oluşturur;
2. Bu Öykü, kesinlikle gerçek (çünkü gerçeklerle ilgilidir) ve kutsal (çünkü Doğaüstü Varlıklar tarafından yaratılmıştır) olarak kabul edilir;

⁶⁹ "Kutsal"a yönelik bu yorumlardan yola çıkarak onun temel karakteristiği bağlamında, Otto ve Eliade'nin "kutsal" tanımları üzerinde belli bir ayrımı vurgulamak yerinde olacaktır. Otto'nun kutsalı, tamamen farklı olanın –*numinous (kutsal/ilahi)*- profan dünyadan ayrımını vurgulayarak ona *mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans* kavramları üzerinden yaklaşan bir tarife dayanır ve kutsalın irrasyonel doğasını vurgularken (2014, ss. 35-73), Eliade, kutsalı irrasyonel yanı ile birlikte kutsal-dışı ile karşıtlığı üzerinden dinin "bütünlüğü içindeki" karakteristiği ile öne çıkarır (2019, s. 14). Yani Eliade için kutsal, bu dünya -profan- üzerindeki karşıtlığından hareketle algılanabilen, fark edilebilen bir olgudur. Otto *numinous (kutsal/ilahi)* olanın ilk önceliği olarak sezgisel/irrasyonel boyutu vurgularken, dinin aslında rasyonel kısmı ile olan ilişkisine ve bu ilişkinin tamlığına yönelik yorumda bulunur ve olgun/yetkin bir din anlayışının irrasyonel-rasyonel ilişki bütünlüğünden oluştuğunu da ifade eder. (2014, s. 181)

3. Mit her zaman için bir "yaratılış"la ilgilidir, bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini, ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır; işte bu nedenle de, mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar;
4. İnsan miti bilmekle nesnelerin "köken"ini de bilir, bu nedenle de, nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir; burada "dıştan", "soyut" bir bilgi değil de (mitin ya tören havası içinde anlatılması ya da kanıtını oluşturduğu ritüelin gerçekleştirilmesiyle) zorunlu olarak, şaşmaz biçimde "yaşanan" bir bilgi söz konusudur;
5. Şu ya da bu biçimde, insan, miti yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine irmek anlamında "yaşar". (2001, s. 28)

Bu bağlamda mitsel-dinsel düşünceye dair yapısal bir paradigma sunan bu ekolü insan zihni yapısı ile insan zihnini aşan yapı Kutsal/Tanrı bağlamında iki kolda değerlendirebiliriz. İlkine Cassirer, Campbell ve Jung'un görüşlerini ve insanın zihinsel kategorilerine işaret eden filozof olarak Kant girerken⁷⁰, ikinci yapısal görüşe Eliade'yi ve onun da atıfta bulunduğu filozof olarak Platon'u örnek gösterebiliriz. Yapısal mit değerlendirmesinde bu iki anlayış, her ne kadar birbirlerinden ayrı şekilde mitsel-dinsel düşünceye yaklaşımda içkin ve aşkın bir anlayış sunsa da her iki düşüncenin de ortak noktası, mitsel-dinsel düşüncenin bir kaynak/köken/öz olgusuna dayandığı ve varoluşsal bir kimlik taşıdığıdır.

Genel bir değerlendirme ışığında iki ana paradigma üzerinden temas etmeye çalıştığımız mit/mitsel-dinsel düşünce için öncelikle varılabilecek yargı, onun insanın çok boyutlu yapısına eş olarak ona farklı bir anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik

⁷⁰ Jung'un kendi algı ve anlayış çerçevesinde kullandığı arketip kavramı için Platon'un idealar kuramının temeli olan idealara yönelik "(...) zira bunun anlamı, bilinçdışı olsa da, aktif, yani canlı yapı ve biçimlerin, Platoncu anlamda idea'ların her psike'de olduğu ve bunların düşüncelerimizi, duygularımızı ve eylemlerimizi içgüdüsel olarak önceden biçimlendirdiği ve etkilediğidir." (2005, s. 20, 21) şeklinde ifade ettiği görüşleri, onun arketip kavramının içkin niteliğini vurguladığını göstermektedir. Jung'un arketip kavramının içkin niteliğine işaret eden bir başka görüşü de dini düşünceye değinirken bu noktada Otto'ya başvurmasıdır. Otto'nun kutsalın kendi içindeki yapısı için yaptığı açıklamalarda kutsalın *a priori* bir nitelik taşıdığını ifade etmesi kaynak/köken tartışması noktasında kutsalın içkin yönüne yapılan kuvvetli atfı göstermektedir. Jung, Otto'nun kutsal anlayışını merkeze alması neticesinde din için şu kısa tanımı yapar: "Din bana, *religio* teriminin başlangıçtaki anlamıyla açıklanabilecek, insan zihninin özel bir davranışı gibi geliyor, yani "kudretler" diye bilinen, ruh, cin, tanrı, yasa, fikir, ülkü gibi bazı dinamik öğelerin ya da insanın dünyasında, dikkate alınmaya değer, güçlü, tehlikeli, yardımcı öğelerin, ya da tapınılacak ve sevicecek derecede ulu, güzel ve anlamlı öğelerin dikkate alınması ve gözetilmesidir." (2006, s. 241) Buradaki içkin yönle ilişkin birbirine koşut düşüncelerden yola çıkılarak, felsefi alanda bu düşüncenin bir temsilcisi olarak Kant zikredilebilir. Cassirer'in mitik düşünce için onun zihinsel bir durum olduğuna yönelik düşünceleri, aynı zamanda Yeni Kantçı düşünceyi felsefi noktada benimsemesi, yine Otto'nun kutsala yönelik tanımlama girişiminde Kant'a atıf yapması, onun felsefi kavramlarını kullanması bu yoruma imkân vermektedir.

alanı sunduğudur. Bu farklı varlık ve gerçeklik alanı, içkin ve aşkın boyutları ile alındığında kendi içlerinde kuvvetli bir şekilde öz/köken/kutsal/insanlığın evrensel ortak alanı olduğu vurgusu taşımaktadır. Bu kuvvetli vurgunun beraberinde getirdiği ise, farklı varlık ve gerçeklik alanının kendisine has bilgi kaynağı olmasıdır ki, bu bilgi kaynağının modern dönemde keskin bir dönüşüme veya eksen kaymasına uğraması, mite/mitsel-dinsel düşünceye yönelik en başta ele aldığımız evrimsel paradigmanın olumsuz/alaycı tavrının temel sebebidir. Denilebilir ki, varlık ve gerçeklik tasavvurunun tanımlanamaz/betimlenemez olan insanın içkin veya onun muhakkak yönelmesi gereken aşkın boyutlardan mekân ve zaman ölçütleri içinde tanımlanabilir/betimlenebilir bir alana geçmesi, bunun neticesinde yeni bir varlık ve gerçeklik anlayışının gelişmesi, mitsel-dinsel düşüncenin verdiği anlam-değerin - kesinlikle bilgiyi değil- gözardı edilmesine, anlaşılamamasına neden olmuştur. Miti/mitsel-dinsel düşünceyi varlığın ve gerçekliğin “doğrudan bilgisini” veren bir anlayış olarak arkaik toplumların nesnel-bilimsel öğretisi kabulünden yola çıkan evrimsel paradigmanın mit/mitsel-düşünce bağlamındaki vardığı yargı, yanlış bir yargıdır. Bu yargı, miti/mitsel-dinsel düşünceyi, varoluşsal, anlam-değer merkezli asli niteliğinden soyutlayarak, mite/mitsel-dinsel düşünceye kendi yapısına ait olmayan bir vasıf yüklemiştir. Mitin/mitsel-dinsel düşüncenin dolaylı bir şekilde Kutsal’a/Tanrı’ya/ yönelik bir girişiminin olmaması, bunun karşıtı bir şekilde doğrudan Kutsal’a/Tanrı’ya/varlık ve gerçekliğe yönelik bir amacı taşıması, onu bu dünyanın içindeki yasalara bağımlı olmaktan kurtararak bir noktada metafiziksel düşüncenin evrensel yasalarına zemin hazırlamaya yöneltmiştir. Mit/mitsel-dinsel düşünce bu değerlendirmeler ölçeğinde, kendisi için kurduğu “büyük anlatı” yolu ile insanlara, toplumlara varlık alanında anlam-değer sunarak onlara nihai bir erek/amaç göstermiştir.⁷¹ Erek eksenli/amaca yönelik bu düşünce, ereğe/amaca ulaşmak için kendi içinde kati surette uyulması gereken modeller/arketipler sunar ki, bunlara uyulmasının temel sebebi ilk olmaları yönü ile Tanrı ya da tanrıların, kutsal/mitsel

⁷¹ Tatar’ın ifadeleri, mitin/mitsel-dinsel düşüncenin büyük anlatılarının anlam/değer bağlamı oluşuna bağılı olarak her zaman ve zemin için geçerli olduğu fonksiyonunun kutsal metinlerdeki kıssalar için de geçerli olabileceği şeklinde bir yorum imkânı sunmaktadır: “Bir olayı, kıssa konusu haline getiren şey, olaydaki anlam fazlalığıdır. Bu anlam fazlalığı yani olayın sadece olaya muhatap ya da konu olanları değil, farklı zaman ve mekânlardaki insanları da ilgilendirecek bir öneme sahip olması, onun kıssa konusu haline gelmesine yol açmaktadır. Kıssaları kıssa yapan şey, bazı olaylardaki anlam fazlalığını farklı zaman ve mekânlara taşıyarak hem olayların önemini (farklı insanlarla bu olaylar arasındaki bağı) yeniden ortaya çıkarması hem de bu esnada kendisini bir olay haline getirmesi yani farklı zaman ve mekânlarda düşünce ve tutumlarda değişikliğe yol açmasıdır.” (2009, s. 108, 109)

ataların düşünce ve eylemlerini içermeleridir. Dolayısıyla mit/mitsel-dinsel düşünce varlık, gerçeklik ve bilgi kaynağı olarak muthosu/sezgisel olanı merkezine almakla, merkezde de kutsalı benimsemekle ontolojik, epistemolojik yapısını bütünlüklü bir şekilde inşa eder. Her varoluş mitin/mitsel-dinsel düşüncenin “büyük anlatı”sının sunduğu “daire” içinde tezahür eder.

2.3. Varlık ve Gerçeklik Üzerine

Günlük hayatta insanların sosyal ve bireysel yaşamda kullandığı, genel kavramlar arasında herhangi bir düşünce sürecine girmeden, verili bir şekilde her insan ve toplum yapısında bulunan kavramlar vardır. Bireylerin ve toplumların tarihi süreç içerisindeki yapıları bu kavramlar üzerine kurulu olsa da bu kavramlar üzerinde tek tek düşünülüp, içeriği üzerinde tartışma yapılarak uzlaşısı sonucu ortaya konan kavramlar değildir. Bu nitelikleri haiz olan kavramlar arasında çalışmamızın eksenini oluşturan varlık ve gerçeklik kavramları da bulunmaktadır.

Felsefi anlamda -özellikle varlık konusunda- üzerinde geniş tartışmalar yapılan bu kavramlar, mitoloji ve tasavvuf ekseninde de insan hayatının verili/hazır bir neticesi olarak kendine merkezi bir yer edinmiştir. Dolayısıyla varlık kavramı için de insanın herhangi bir tartışma ve düşünme sürecine girmeden bu kavrama sahip olmasından dolayı kavramın bedihî ve kabli/a priori olduğu (apaçık ve önsel oluşu)⁷² kabul edilir (Kaya, 2013, s. 139). Yani varlık kavramından anlaşılması gereken insanın, insan olmakla beraber sahip olduğu en genel kavram -tümel- olmasıdır. Varlığın en genel kavram oluşu ve apaçıklığı, insan, mekân-zaman ve bütün bunları kuşatıcılığı bağlamında akli, hissi (algılanabilir) ve duygusal bütün varoluşsal alanların⁷³ öncülü olma zorunluluğudur. Varlık açıklanan bu kavram haliyle, saf

⁷² Varlık kavramının bedihîliği ve tarif edilebilirliği tartışması bağlamında bkz. Türker, 2021, ss. 21-48.

⁷³ Varlık, bu kapsamıyla Kendi Başına Varolan ya da Dış Dünyada Varolan, Düşünce Varolan ve Dilde Varolan şeklinde sınıflandırılabilir. Dış Dünyada Varolan, saf gerçeklik alanına karşılık gelerek henüz onu anlam dünyasına -Düşünce Varolan- katmayan öznenin bağımsız varlıktır. Düşünce Varolan, kavramlar aracılığıyla zihinsel yapıyı var eden, Dışdünyada Varolanı anlamlı kılan varlıktır. “Düşünmede varolanlar, düşünsel, anlaksak zihinsel, ussal yapılardır: kavramlar, tasarımlar, imgeler, düşünceler; (...) Düşünmeden bağımsız dışdünya -gerçeklik- düşünme alanında, düşünmede her seferinde -düşünme dışdünya bağıntısı ne türlü olursa olsun- yeniden kurulmaktadır.” (1994, s. 36, 41) Son olarak Dilde Varolan ise, dışdünyada varolanla dolaylı, zihinde varolanda doğrudan ilişki halinde olarak düşünme faaliyeti gerçekleştiren insanın tasarım ve yeniden kurgusunda aracıdır. Yani dil içten ve dıştan etkileşimin, insanın düşünmede varolan kavramlarına tekabül ettiği müddetçe varlığını, buna bağlı olarak da iletişimin gerekliliğini yerine getirir. Dolayısıyla iletişimde, Düşünce Varolan kavram ve tasarımlar, yeterli koşul iken, dil dolayımı gerekli koşuldur. (1994, s. 54, 55) Daha geniş bilgi için bkz. Çotuksöken, Betül, 1994, ss. 29-56. Varlık çeşitleri konusunda benzer bir ayrımı İslam Felsefe geleneği içinde İbn Sina da yapmıştır: bkz. Atay, 1974, s. 11, 12.

gerçeklik alanını karşılamakla birlikte aynı zamanda anlam-değer eksenli, insanın bu arada olan yaşamını kurmasını sağlayan bütünlüklü yapısının temelidir. Bu cümleden olarak sadece varlık üzerine düşünülebilir, tartışılabilir, hayal kurulabilir, hayat inşa edilebilir, medeniyet ve din anlayışı kurulabilir hatta yokluktan bile ancak varlığın yokluğu ölçüsünde söz edilebilir.⁷⁴ Varlık kavramının bütün boyutları kuşatan a-priori durumu, bütün oluşların temeli durumundadır. Dolayısıyla varlık tümel ilk ilkedir.

A priori bir kavram ve durum olarak varlık problemine dair çeşitli açıklama ve düşünceler ileri sürülmüştür. Öncelikle varlık bilgisinin, görünenin somut-maddi görünümünden hareketle, insanın da maddi yönü ile bu görünüme de katılmasıyla bir öncül oluşturduğu kabul edilmelidir. Bu şekilde varlık, somut/maddi/fiziki görünüm alanı ile saf gerçeklik olarak kendini açığa vurur. Saf gerçeklik alanı, kendinde, ontolojik nedensellik bağlamında düzenini sağlayan bütün varlıkların görüldüğü mekândır. İnsan, ağaç, dağ, nehir, hayvan hepsi saf gerçeklik alanının ontolojik olarak zorunlu nedenselliğine bağlıdır. Bu durum, ontolojinin nedensellik ilkesi bağlamında kurduğu biyolojik birliktir. Sonuç olarak denilebilir ki, saf gerçeklik alanının bütün varlıklar için geçerli olan nedenselliği, anlam-değer bağlamında işaret edilen varlık, varoluş ve gerçeklik problematiğinin sadece zemini, problemin ortaya çıkışında bir dayanak noktasıdır.

Saf gerçeklik olarak dünya zeminindeki ontolojik nedenselliği kırarak, nedenselliğin sebep olduğu düzenlilikten amaca geçişi sağlayan, yani ontolojik bir erekselliğe sahip bir varlık olarak insan, varlık, varoluş ve gerçeklik düşüncesini anlam-değer noktasına, bu noktadaki tartışmaya çekebilen tek varlıktır. Çünkü, “Ontoloji şunu gösterir: Nedensellik bütün varlık tabakalarının, ereksellik ise yalnız insan varlığının kategorisidir.” (Nutku, 1998, s. 118)

İnsanın varlık, varoluş ve gerçeklik probleminde ereksel/amaca yönelik bir varlık oluşu, anlam arama eyleminin onun temel bir motivasyonu olmasıyla (Frankl, 2009, s. 113) birleşir. Ontolojik manada amaç ve anlam-değer birlikteliğiyle insanın yaşam bütünlüğüne taalluk etmesi neticesinde, varlık, varoluş ve gerçeklik problemi en nihayetinde insanın, hayata yönelik bütünüyle ele aldığı, hayata karşı çözümünün

⁷⁴ “Fakat yokluğa nispet edilen zorunluluk, varlığa kıyasla kavranan bir zorunluluktur ve varlığın zorunluluğunda olduğu gibi vücuti bir durum bildirmez. Yani varlığın zorunluluğu düşünülüp kavranabilen bir anlam iken yokluğun zorunluluğu yalnızca varlığın zorunluluğunun değillemesinden ibarettir.” (Türker, 2015, s. 23)

buradan başlayacağını bildiği bir problemdir. Yani varlık problemi en temel problem, çözümü de en nihai çözümdür. Varlık probleminin çetrefilli yönü de işte bu amaç ve anlam-değer birlikteliğindeki “geniş” bağlamdan kaynaklanmaktadır ve bundan dolayı da kanıt ve isbat metoduyla halledilemeyeceği için Schumacher’in deyiimiyle “ıraksayan problemlerin”⁷⁵ en önemlisidir, yani bu problem iki uç kutup üzerine kuruludur ve problemin birden çok çözümü vardır. Sonuç olarak varlık ve gerçeklik olgularının bir zemin olmaktan çıkarak anlam-değer boyutunda ele alınması bu kavramları, anlam-değer alanının da a priori kavramları, çıkış noktaları haline getirmiştir.

Varlık problemi, insanoğlunun “insanlığı” ile yaşıt bir sorudur ve bu soru yine onun “varlığına” bağlıdır. Problem, insanın, hayata bilinçli bir andan itibaren katılımıyla birlikte en temel problem alanını teşkil etmiştir. İnsanın hayata bilinçli katılımı az önce sözünü ettiğimiz ereksel/amaca yönelik bir varlık oluşunda yatar. Zira “Amaç koyma ve amaca yönelme, yalnızca doğaya bağımlı kalmayan, dünyaya açık bir varlıkta; yalnızca bir şeyin bilincinde olmakla kalmayan, kendinin de bilincinde olan bir varlıkta ortaya çıkar.” (Nutku, 1998, s. 118). Özbilinç sahibi olarak merak etme, bilme ve anlama/idrak etme, yorumlama yetilerine sahip insan, öncelikle kendi geçmişine dair *nereden geliyorum?* ve daha sonra şimdi ve geleceğe dair *ne yapıyorum?*- *nereye gidiyorum?* sorularını sormaya başlamış, dış dünya ve çevre ilişkisi üzerine de *ben kimim?* sorusunu da temel bir problematik haline getirerek kendisini varlık probleminin içine çekmiştir. Bu bağlamda hem dış dünyanın saf gerçekliği içinde somutluğuyla birlikte varlık olarak karşılanması hem de anlam-değer dünyasını kurma noktasında varlık probleminin ortaya çıkması, insanının sözü edilen yetilerine sahip olmasına bağlıdır. Bu yetilerin sadece insan türüne has olduğu düşünüldüğünde varlık mevzusunun bir sorun olarak ele alınması, insanın kendisine yönelik bir düşünme ve eylem biçimidir. Netice itibariyle varlık, varoluş ve gerçeklik probleminin problem olarak ele alınması, değerlendirilmesi ve sonuca ulaştırma çabalarına bakıldığında en önemli nokta “ben” bilincinin oluşmaya başlamasıdır. “Ben” bilincinin oluşumuyla, varlık ve varoluş problemi insandan çevreye, çevreden insana doğru gidiş-geliş hali taşıyan canlı bir sorunsaldır. Heidegger de *Varlık ve Zaman*’da varlık sorusunu sorabilen tek varlığın insan olduğunu ifade ederek varlık problemini insan ile, onun zaman ve mekân içindeki ilişkileri ile bir arada ele alır:

⁷⁵ Schumacher, E. F. *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1990, ss. 143-160.

Yani Dasein öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi Dasein'a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açılır. Bir başka deyişle, bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, Dasein'ın bir varlık belirlenimidir. Dasein'ın ontik müstesnalığı, onun ontolojik olmasında yatar. (2008, s. 12)

İnsanın “Ben” bilincine ulaşması kendisi için “öteki”ye de işaret etmektedir. Varlık, varoluş ve gerçeklik probleminin bir ayrılık ve bu ayrılığın farkına varılmasıyla başlaması noktasında kurulan “ben” ve “öteki”/özne-nesne ilişkisi geleneksel ve modern ontolojide varlık, varoluş ve saf fenomenal gerçeklik üzerine inşa edilen gerçeklik sorunsalının da başlangıç noktasıdır. Bu ilişkiler üzerine kurulu varlık, varoluş ve gerçeklik sorunsalında, varlığın ne olduğu ile onu tanımlama çabaları ve tanımlama çabaları sonucu ortaya konan varlık tasavvuru üzerine kurularak temelde geleneksel ve modern olmak üzere iki ontolojik anlayış öne çıkmıştır.

Varlık kavramının sözlük tanımlarına bakıldığında, sözü edilen her iki ontolojik anlayışın görüşleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Varlık kavramı, ideal olanı, öz olanı, olması gerekeni, oluş ve bozuluşun dışında kalıcı olanı karşıladığı gibi, doğal fenomenleri, görünen maddeleri ve nesneleri karşılamak için de kullanılmaktadır. Doğal gerçekliğin alanına yönelik olarak kullanılan Varlık kavramı, varoluş olarak kabul görmektedir. Dünya ve onun doğal fenomenleri, görünme yönüyle Varlık kavramına dâhilken, akış halinde olmaları da oluşa karşılık gelmektedir. Bu açıklamalara ek olarak, Varlık, tüm var olanları kapsamına dâhil eden kavram olarak da en üst mevkidedir (Akarsu, 1998, s. 189; Cevizci, 1999, ss. 884-888, 889).

Varlık kavramının geleneksel ontolojik düşüncedeki kullanımı, “varlık”ı sabitlik/değişmezlik üzerinden ele alıp bu nitelikleri de insanüstü, metafiziksel bir alana refere ederek tarif eden “varlık” düşüncesidir. Varlık kavramı, geleneksel ontolojinin özcü anlayışı doğrultusunda tam, olgun, mükemmel, eksiksiz sıfatları ile tarif edilerek, bu sıfatlarının sunduğu içeriklerle sabiteyi/donuk ana eksenini karşılar. Bu manada tam ve eksiksiz olan, kendi dışında hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, bundan dolayı da herhangi bir harekette bulunmayan tek bir varlık olacaktır. İnsanın ve içinde bulunduğu bu-aradanın -mekân olarak dünya, zaman olarak ise şimdi- oluşum, bozuluş, değişim ve hareket ana vasıfları olarak düşünüldüğünde, sabiteyi, mükemmelliği aşkın bir varlığa izafe etmek gerekmektedir. Bu düşünceden hareketle

geleneksel ontolojik yaklaşım varlık kavramını aşkın bir hüviyete sahip olan Tanrı için kullanmıştır. (Hocaoğlu, 2003, s. 20, 29; Köktürk, 2017, s. 300).⁷⁶

Geleneksel ontolojide özünden/kökenden/kutsaldan ya da Tanrı'dan ayrılan, "düşen" insan bu ayrılığının farkına vardığı andan itibaren "ben" bilincine sahip olarak kaybettiği, ayrı düştüğü özünü (essence) aramaya, ona kavuşmaya çalışmıştır. Ayrı "düştüğü" özünün aşkınlığı karşısında insan bu sefer inşa edici, kurucu bir akıl olarak özne olma rolünü öze vererek "ben" kimliğini ona izafe ettiği için kendine kalan rol bir "öteki" olarak kurucu aklın "nesnesi" olmaktır. Etken özne-edilgen nesne bağlamında ve nesnenin bu özneye bağımlılığı noktasında geleneksel ontolojinin vardığı sonuç "öz olan" varoluştan önce gelir." tümcesidir (Eliade, 2001, s. 125). Sonuç olarak, tam, eksiksiz, bütün ve aşkın bir özün varlığı geleneksel ontolojinin varlık ve gerçeklik tasavvurunda varlık kavramını sabit olan aşkın öze refere ederek, saf gerçeklik alanının oluş/süreç halini, tarif edilen varlık karşısında değersiz ve eksik addederek varlık tasavvurunda ağırlığı öze vermesidir. Bu şekil bir varlık tasavvuru, oluşu/hareketi/süreci/saf gerçeklik olan dünyayı ancak eksiksiz ve tam olana kendini "sabitledikçe" Varlık olarak kabul edecektir. Amaç, oluşun belirsizliğinin, belirsizliğin doğurduğu güvensizliğin sabit ve belirli olanla ilga edilmesidir.

Felsefe tarihine bakıldığında bu varlık ve varoluş tasavvurunun temelinin Parmenides'in Varlık görüşüne kadar uzandığı görülmektedir. Varlık'ı tam, bütün, eksiksiz ve katışıksız, ezeli ve ebedi, zamandan bağımsız olarak mahiyetine ilişkin ana vasıfları sıralayan Parmenides, insanın varlık problematiğinde öze dayalı, varlık probleminin çözümünü metafiziki ontolojik çerçevede sunan ilk filozoftur (Kenny, 2017, s. 232). Dolayısıyla Parmenides'in varlık tasavvuru, geleneksel ontolojinin varlık tasavvuruna uygun olarak, insan karşısında güçlü ve yetkin bir öze işaret eder.⁷⁷

⁷⁶ Hocaoğlu devam eden sayfalarda varlık ve oluşu bir bütün olarak değerlendirirken, "oluş" kavramına sadece hareket, dinamizm nitelikleri üzerinden yaklaşarak, modern varlık anlayışına bir noktada karşı çıkmaktadır. Zaten, görüşlerinin devamında varlığa yönelik ayrımında değindiği husus olarak "oluş"u "mümkün varlık"ın bir özelliği olarak sunuyor ki, bu durum tasavvufi düşüncenin varlık algısına karşılık gelmektedir. Ancak yine de Hocaoğlu Varlık, kavramından "varlık ve oluş"u bir arada bütün olarak ele aldığını, buna ek olarak Tanrı'nın Varlık ve Oluş'u ile mümkün varlık ve oluşunun birbirinden farklı olduğunu da altını çizmektedir.

⁷⁷ Parmenides'in varlık tasavvurunda etkili olan bir kişi olarak Ksenophanes'i burada bir daha zikretmek yerinde olacaktır. Aristoteles'e göre Ksenophanes'in öğrencisi olan Parmenides'in onun etkisinde kaldığı söylemek, tarif ettiği varlık tasavvuruna bakıldığında imkân dâhilindedir. Çünkü Mit Nedir? başlığı altında alıntılarımız haliyle Ksenophanes mitik düşüncenin Tanrı tasavvuruna karşı çıkmaktaydı. Mitik düşüncenin -Homeros'un- insanbiçimci tanrı düşüncesine karşı gelen Ksenophanes soyut bir Tek Tanrı inancını benimseyerek şu ifadeleri dile getirmişti: "Bir Tanrı, bütün tanrıların ve insanların üstünde/Faniler gibi ne bedeni var, ne ruhu" (Kenny, 2017, s. 324)

Özcü/kökenci düşüncenin Parmenides'te bulunan temellerini sistemleştiren, felsefe tarihinde varlık ve Tanrı tasavvuru noktasında tartışmasız bir yere sahip olan Platon'un varlık tasavvuru, daha önce de aktardığımız üzere *idealar kuramı* üzerine kuruludur.⁷⁸ Platon'un *idealar kuramı* ikili bir yapıya dayanmaktadır ki bu ikili yapının temel amacı, az önce sözünü ettiğimiz öze dayalı varlık düşüncesindeki şekliyle saf fenomenal gerçeklik alanı olarak oluşlar dünyasını Varlık içine katmak amacıyla idealara yaklaştırmak ya da her bir gerçekliğin pay aldığı ideaları göstermektir. Varolan görünüş âleminin sürekli bir akış, oluş ve bozuluş halinde bulunmasına karşılık⁷⁹ bu varolan nesnelerin, sabit, değişmez, bağlı oldukları özü taşıyan ideaları bulunmaktadır. Bu özler, ezeli ve ebedidirler. Her bir nesne veya şey idealardan aldıkları pay ile var olmaktadır. Ancak burada unutulmaması gereken, rasyonalist bir filozof olarak Platon'un ideaları ancak zihinsel yolla kavranabilir, keşfedilebilir (Dürüşken, 2014, s. 186, 187-191; Kenny, 2017, 236). Denilebilir ki Platon özcü varlık düşüncesi ile her şeyin ölçüsü olarak insanı değil, Tanrı'yı -İyi İdeasını⁸⁰- merkeze almıştır (Schwarz, 2019, s. 184). Dikkat edilirse Platon, özcü varlık düşüncesine saf gerçekliğin oluş ve akış halinden ulaşmıştır. Bu da sürekli ifade edeceğimiz üzere, varlık tasavvurundan önce saf gerçeklik alanının zaruri oluşunu göstermektedir. Varlık düşüncesinin çıkış noktasının verili/hazır bir bilgi olarak tartışmaya mahal vermeden kabulünü sağlayan da görünen saf gerçeklik alanının “var olması”dır.

⁷⁸ Parmenides'in Varlık düşüncesinin tek, bütün, parçalanamaz kendi içindeki katılığına karşılık Platon'un Varlık düşüncesi kendi aralarında ilişkileri olan birbirinden farklı idealar düşüncesine dayanmakta ve bu idealar İyi ideası altında toplanarak hiyerarşik bir yapı oluşturmaktadır. Yine Parmenides'in Varlık'ı maddi bir şey iken, Platon'un ideaları maddi olmaktan öte, tinsel, ruhsal şeylerdir (Arslan, 2006, s. 256; Kenny, 2017, s. 236).

⁷⁹ Platon *idealar kuramı*nın temellerini, Herakleitosçu hocası Kratylos'un akış, oluş ve yokoluş şeklinde özetlenebilecek varlık düşüncesine karşılık, varlığın değişmez, sabit, evrensel ve nesnel bir yapıda olması gerektiği yönünde bir amaçla atmıştır. Bununla birlikte akış düşüncesinin öncelikle maddi-fiziki bilime konu olacak alanlarda sabit bir gerçekliği temin etmeyeceği, bu anlayışın sadece doğa bilimleri alanında değil varlığın bütün alanlarında da sabit bir gerçeklik, dayanak bırakmayarak, değer, kültür, sistem, yapı, ahlak gibi insani anlam dünyasında belli bir boşluğa, Sofistler gibi kaos ve kargaşaya yol açacağından *idealar kuramı* kendine sadece düşünsel noktada değil, ahlak, bilim, değer alanlarında da geçerlilik ve uygulama imkanı bulmuştur (Aristoteles, 1996, s. 108, 109; Arslan, 2006, s. 229; 242, 243).

⁸⁰ İnsan zihninin keşfettiği ideaların bağlı olduğu en üst idea İyi ideasıdır. İyi ideası bütün ideaların bağlı bulunduğu eksen ideadır. Bu bağlamda İyi ideasının en temel özelliği idealara idea özelliği vermek ve onlara varlık kazandırmaktır. İyi ideasının öncü durumu için Arslan'ın şu sözleri adı geçen ideanın gücünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “Biz İdealar, yani akısal kavramlar, gerçekler sayesinde duyuşal dünyayı görürüz. Ama İyi ideası sayesinde de akısal kavramları, gerçekleri görürüz.” Dolayısıyla İyi ideası öncü vasfı ve diğer ideaların da varoluş sebepleri ile birlikte değerlendirildiğinde, aynı zamanda bütün olumlu anlamlara nispetle ele alınıp sonuca varıldığında Tanrı kavramına da karşılık gelmektedir (Arslan, 2006, s. 236; Dürüşken, 2014, s. 190).

Geleneksel ontolojinin özcü varlık tasavvurunda bir başka önemli filozof olarak Yeni Platonculuğun kurucusu kabul edilen Plotinus bulunmaktadır. Onun üç temel ilkeye dayandırdığı sudûr teorisi özellikle yaratılış sürecinde Kutsal'ın/Tanrı'nın rolü, etkisi bağlamında özü merkezine koymakta, Kutsal/Tanrı ile evren/âlem daha dar ise anlamda dünya ile benzerlik ilişkisine zemin hazırlamaktadır. Platon'un idealar kuramının ikili yapısı görünüş âlemini kabulü ederek, görünüş âleminin varlık ve gerçeklik kazanmasını idealara yönelik olması ile açıklamıştır. Kendi teorisinde, Platon'un kuramındaki İyi ideasının idealara varlık vererek onları idea yapan merkezi rolünü ve Parmenides'in Varlık'ını birleştirerek, Varlık'ı, Bir veya İyi olarak adlandıran Plotinus (Arslan, 2010, s. 86, 87; Kenny, 2017, s. 348), O'na hiçbir sıfatın erişemeyeceğini, O'nun tanımlanamaz ve sınırlanamaz bir zata sahip olduğu söylerken, Bir'i diğer varolanlara ait bütün benzetme, sıfat ve açıklamalardan tenzih etmektedir. Bir veya İyi, yalın ve basit bir halde tek gerçek olarak Varlık'a sahiptir. Yalın ve basit olan tek gerçek olarak Bir'e hiçbir yüklem getirilemez, çünkü Bir'in yüklem alması demek özne-nesne ayırımına sebebiyet verir ki bu da Bir'in veya İyi'nin birleşik olmayan yalın yapısını bozmaktadır. Bir ya da İyi mükemmel olmasından dolayı hiçbir şeyi aramaz, hiçbir şeye muhtaç değildir, bundan ötürü taşmış - feyz/sudûr- ve bu taşması -aşırı feyezani- başka bir varlığı Akıl/Nous/Entelekti meydana getirmiştir. Bu taşmanın asli yapısı, Bir'in kendini dışarı çıkarması değil, Güneş'in ışığı ile olan arasındaki benzerlik gibidir: Bir her şeyin ilkesidir, ancak o her şey O'na benzese de, O şey değildir (Kenny, 2017, s. 348; Schwarz, 2109, s. 195) Plotinus'un taşma/sudûr düşüncesi, üç temel hipostaz üzerine kuruludur: Bir/İyi/Tanrı, Akıl/Nous/Entelekt ve Ruh/Nefs/Can (Arslan, 2010, s. 79; Russell, Schwarz, 2019, s. 195). Bir'den zorunlu olarak sudûr eden ilk Varlık, Akıl/Nous/Entelekt'tir. Nous'un önce Bir'e sonra da kendine yönelik iki yönelimi olmak üzere sezgisel, doğrudan kavrayış bulunmaktadır. Akıl/Nous, Bir'i temaşa ederken kendi içine çekilir, yalnızca Bir'e yönelir. Bir, Akıl'ın/Nous'un üstündedir ve Akıl/Nous Bir'in güzelliğine bakarak O'na doğru yükselir (Dürüşken, 2014, s. 343, 344). Akıl'ın/Nous'un Bir'e ya da Tanrı'ya yönelik bu bağımlılığı ve Akıl'dan/Nous'tan da Ruh'un/Nefs'in sudûr etmesi neticesinde Arslan'ın şu özet cümlesi de çıkarılabilir: “Şeylerdeki belirlenmişliğin, akılsallığın kaynağı, Akıl (Nous) aracılığıyla Tanrı'dır.” (Arslan, 2010, s. 84) Plotinus'un üçüncü ve son hipostazı Ruh/Nefs'tir. Nasıl ki Akıl/Nous, Bir'den sudûr ettikten sonra, O'na dönerek temaşa ediyorsa, Akıl/Nosu'tan sudûr eden Ruh/Nefs de aynı şekilde sudûr ettiği andan itibaren Akıl/Nous'a yönelerek hemen onu

temaşa etmeye başlar. Böylece Ruh/Nefs'e varlık veren onun Akıl/Nous'u temaşa etmesidir. Ruh/Nefs, Akıl/Nous'a karşı bu temaşa eylemi ile aynı zamanda madde âlemindeki nesnelerin de varlık sebebidir. Dolayısıyla Ruh/Nefs dünyanın, doğanın içkin, hâkim unsurudur (Kenny, 2017, s. 351) Ruh/Nefs'in içindeki insan ruhları da Ruh/Nefs'le birlikte Bir'i arzular (Arslan, 2010, s. 92). Üç temel hipostazın madde dünyasına kadar devam eden bu sudûr süreci, Bir/Tanrı'dan maddeye doğru giderek zayıflayan bir ışıkla bir iniş sürecini açıklamaktayken -bu durum geleneksel ontolojinin Varlık'tan uzaklaştıkça nesnelerin eksikliğini/acizliğini açıklayan görüşün tekrarıdır.- bir diğer taraftan Akıl/Nous ve Ruh/Nefs'in sürekli Bir'e dönük olarak onu temaşa etmesi, arzulaması da yükseliş aşamasıdır. Plotinus'un sudûr teorisindeki iniş ve yükseliş eksenli döngüsel sürecin kaynağı, Bir'in hem etken hem de ereksel neden olmasıdır (Arslan, 2010, s. 84)⁸¹

Geleneksel ontolojinin genel hatlarıyla varlık, varoluş ve gerçeklik problemine bu tarz yaklaşımı karşısında modern ontolojinin “ben” ve “öteki” üzerinden kurduğu “özne”-“nesne” bağlamındaki problem, atıf alanını değiştirerek yeni bir boyut kazanmıştır. Modern ontoloji varlık ve varoluş probleminde kurucu akıl olarak özne görevini insana vererek onu “ben” yapmış, “ben” bilincinde olan her insanın karşısındaki varlığı -insan veya insandışı varlık ayrımı olmaksızın- “nesne” konumuna yerleştirmiştir. İnsan, varlık ve varoluş probleminin çıkış noktası olarak dolayısıyla “ben” bilinci ile sürekli “özne” konumundadır. Sartre'ın;

Demek ki “başkası” hem varoluşum, hem de kendimi bilişim için gerekli. Nitekim, benliğimin tanınması, içerin ortaya çıkarılması başkasının da tanınmasına; beni düşünen, bana karşı ya da benim için bir -şeyler isteyen bir özgürlük olarak onun da ortaya çıkarılmasına yol açıyor. Bundan sonra, “özneler-arası” adım vereceğimiz bir evren buluyoruz karşımızda. (1985, s. 85)

⁸¹ Geleneksel ontolojinin tarihi içinde yer alsa da varlık problemine, söz konusu edilen filozoflardan daha farklı yaklaşan Aristoteles, Varlık'ı İlineksel Varlık ve Doğru Anlamda Varlık şeklinde ayırarak, asıl Varlık konusunun Doğru Anlamda Varlık olduğundan hareketle Varlık için “asıl anlamında var olan bir şeyin, “bir şeyi o şey yapan şey”, yani onun tözünü ifade eden şey olduğu açıktır.” (Aristoteles, 1996, s. 306, 1028a/10, 15) açıklamasını yapar. Töz ve Mutlak Varlık beraberliğini kurmaya çalışan Aristoteles, Tözün öz tümel, cins ve özne olmak üzere dört anlamını verir ve Töz-özne ilişkisi ekseninde, biri olmadan diğerinden tam anlamıyla töz bağlamında söz edilemeyeceği için madde-form beraberliğini açıklamaya çalışır (1996, ss. 310-312). Aristoteles için madde-form birlikteliği dışında Saf Form olarak tek bir Varlık'tan söz edilebilir: Tanrı. O, saf mükemmel, maddesi olmayan Saf Formdur (Arslan, 2007, s. 141) Aristoteles, Varlık'a ilişkin bu yöntemiyle, yukarıda Varlık'a dair görüşlerini aktardığımız filozoflardan ayrılır. O varlık bilimi için, en yüksek payeyi verirken (Aristoteles, 1996, s. 296) ona giden yolun metodu şu şekilde özetlenebilir: “(...) Platon en tümel varlığı, iyi ideası, temel alarak varolanları açıklarken; Aristoteles tekil tözleri temel alarak varlığı, en tümel olan, açıklar.” (2018, s. 130)

düşünceleri insanın modern ontolojideki otoritesine işaret etmektedir. İnsanın “ben” bilincinde özne olmasının çıkış yolu ise ona ait, verili/hazır özün -bu bağlamda geleneksel ontolojinin Tanrı’sının- reddi yatmaktadır ve yine Sartre dünyayı var eden Tanrı düşüncesinin, varlığı hep bir edilgenlik içinde ele almaya yönelttiğinden (2011, s. 41) bahsederek modern ontolojinin çıkış noktasını dile getirir: “Varoluş özden önce gelir.” (1985, s. 61) Bu bağlamda *kendinde-varlık* ve *kendi-için varlık* olmak üzere iki varlık çeşidi karşımıza çıkar ki, bunlardan ilki olan kendinde-varlık, kendi-için varlık olan insanın dışında ne etken ne de edilgin, ne olumlu ne de olumsuz vasıfları haizdir. *Kendinde-varlık* olarak “Varlık vardır. Varlık, kendinde olandır. Varlık, ne ise odur.” (Sartre, 2011, ss. 42-44).⁸² *Kendinde-varlık*’ın karşısında, bir kendilik bilincinin nihai sonu hiçlik olan *kendi-için varlık* bulunmaktadır. *Kendi-için varlık* “ne ise o olmayan ve ne değilse o olan varlık”tır. (2011, s. 140) *Kendi-için varlık*, varlığının temeli kendisi olmayan bir varlık olarak, kendine yönelik her kendilik çabasında aslında hiçliğe düşecektir. İnsan olgusu ile varlık alanına giren hiçlik, varlıkla ancak imkân bulan bir olgudur. İnsanın *kendi-için varlık* olması durumunun bir sonucu olarak “İnsan-gerçekliği, kendi varlığı içinde ve kendi varlığı için varlığın bağrındaki hiçliğin biricik temeli olarak varlıktır.” (2011, s. 140)⁸³

Varlık problemine varlık sorusunun gerçek anlamının ne olduğunun unutulduğunu ifade ederek başlayan Heidegger de modern ontolojinin önde gelen filozoflarından biridir. Onun varlık düşüncesinin merkezi kavramı *Dasein*⁸⁴ burada olan/orada olan insandır. İnsanın “orada olması” “varlık ile varolanlara göre “o arada” olmak demektir, yani hem bir varolan olmak, hem de varlığa ilişkin bir önanlayışa sahip olarak varlık sorusunu sorabilecek olmak, demektir.” (Cevizci, 2006, s. 818)

⁸² “Söz konusu varolanın kendi varlığı içinde kendine mesele ettiği varlık hep benimkidir. Bu sebeple ontolojik açıdan *Dasein*, hiçbir zaman mevcut-olan bir varolan cinsinin durumu ve örneği olarak kavranamaz. Oysa söz konusu varolanlar kendi varlıklarına “kayıtsız”dırlar, daha doğru bakacak olursak onlar, kendi varlıklarına ne kayıtsız ne de kayıtlı kalacak biçimde “var”dırlar.” (Heidegger, 2008, s. 44, 45)

⁸³ Tasavvufi düşüncedeki hiçlik makamı ile Sartre’ın hiçlik olgusu birbirinden ayrı düşüncelere dayanır. Öncelikle tasavvuf düşüncesinin “hiç”i, varlık sebebi olarak insanın kendisini değil, Kutsal’ı/Tanrı’yı merkeze almaktadır. İnsan, kendisinden aşkın, yetkin ve tartışmasız bir güç karşısında eksikliğinin farkında olarak bir “hiç” olduğunu anlayacaktır. Sartre’ın “hiç” düşüncesi ise, insanın bu dünyaya “fırlatılmışlığı” noktasından hareketle, insanın fenomenal dünyada köken bilgisine -doğmuş olmayı, dünyaya geldiği yeri-yurdu, zamanı, çevreyi seçememe vb.- sahip olmamasıyla kendi-için varlık bilinciyle, kendinde-varlığın aksine olarak “varolduğu” halini benimsemeyip ayrıca benimsememenin sonucu olarak kendine, kendiliğine varamayıp “ne o ne bu” olan bir varlık olarak dilemma arasında bir “hiç”tir.

⁸⁴ Kelimenin varoluşçu felsefedeki kullanımı ve semantik dönüşümü için bkz. Cevizci, 2006, s. 29, 30.

Dasein'ın varlık sorusunu sorup bir problematik haline getirebilmesi, onu ontolojinin öznesi yapmıştır. Varlık probleminin öznesi olan *Dasein*'ın varlığı, onun ne oluşu, özü ancak onun kendi varlığı olarak varoluşundan hareketle anlaşılabilir. Sonuç olarak, “*Dasein*'ın “özü” kendi varoluşunda yatar.” (Heidegger, 2008, s. 44) *Dasein*'ın bu şekilde tarifi, bizi Sartre'ın *kendi için-varlık* düşüncesine götürür. Çünkü *Dasein*, çevresindeki mevcut-olanların kendilikleri içinde *-kendinde-varlık-* olan şekliyle ele alınamaz. Mevcut-olanların varlığı, *Dasein*'ın dünyasallığı içinde kurduğu bütün ilişkiler bağlamında kendini var edecek bir varoluş değildir. Onlar “söz konusu varolanlar kendi varlıklarına “kayıtsız”dırlar, daha doğru bakacak olursak onlar, kendi varlıklarına ne kayıtsız ne de kayıtlı kalacak biçimde “var”dırlar.” (Heidegger, 2008, s. 44, 45)

Dasein mevcut-olan varolanlardan bu şekilde ayrı haliyle, temel anlama/anlamlandırma amacını, “dünyasallığı” içinde gerçekleştirir. Dünyada olan *Dasein* için anlama/anlamlandırma daima “dünya-içinde olmakla” birdir. Dünyayı anlamak bu noktada aynı zamanda dünya-içinde olmayı anlamak olduğundan varoluş, iki nokta üzerinden aslında dünyayı anlamak demektir. Dünya-içinde olmak bakımından *Dasein* anlama eylemini ilgilenmek ve itina göstermek şeklinde gösterir (Heidegger, 2008, s. 154, 155). Dünyanın “her günlüğü” içinde bulunan *Dasein*, “hep-beraber-olmaklık” durumunun bir neticesi olarak dünyaya düşkündür. Ama bu düşkünlük onun sahil kendi-olma imkânıdır da (Heidegger, 2008, s. 185). Dolayısıyla, buradaki düşkünlük için Heidegger olumsuz bir anlam atfetmez:

Öte yandan *Dasein*'m düşkünlüğünü, çok daha saf ve yüksek bir “asli durumdan” aşağıya “düşüş” olarak da anlamamak gerekir. Zira söz konusu asli durumla ilgili olarak ne ontik bir tecrübeye sahibiz, ne de ontolojik bakımdan bu hususta herhangi bir yorum imkanımız veya rehberimiz bulunmaktadır. (2008, s. 186)

Dünyaya “her günlüğü” ve “hep-beraber-olmaklığı” açısından “düşkün” olan *Dasein*'ın bu düşkünlüğünü “fırlatılmışlık” tamamlar. Fırlatılmışlık, *Dasein*'a bir öz tayin etmeyerek ona “varolmak” halini sağlayan bir karakterdir. Dolayısıyla “fırlatılmışlık” “sadece “olup bitmiş bir olgu” olmayıp, henüz tamamlanmamış bir vakadır.” (Heidegger, 2008, s. 189) Çünkü *Dasein* olarak insan, dünyada ve dünya-içinde olmakla sürekli “varolmakta”, “tamamlanmamakta”dır. “Fırlatılmışlık” durumunun takipçisi olarak insanda bu dünya-içinde olmaklığının bir duygu durumu olarak kaygı gelmektedir. Kaygının, yeri ve yönü, zamanının tespit edilememesi, yani

belirsizliği, *Dasein*'ın dünya-içinde olmaklıkla zorunlu olarak yapısında taşıdığı varoluşsal bir nitelik haline gelir. Ancak kaygının belirsizliğinin bir başka yönü ise *Dasein*'ı en zati varlık olasılığına da motive edebilmesidir: “Havf *Dasein*'da en zati varlık imkanına doğru var olmayı, yani kendi-kendini-seçmenin ve kendi-kendini-yakalamanın serbestliği için hür olmayı açılar.” (Heidegger, 2008, s. 198)⁸⁵ Dünyasallığının zorunlu hali olarak *Dasein*'ın yapısal bir karakteri haline gelen kaygının devam etmesi ile ölüme-doğru varlık olmasıyla bir başka karakteristiği daha dünyada-olmaklığının bir başka zorunluluğudur. Ölüme-doğru bir varlık olarak *Dasein* için ölüm, bir son, “hitama-ermek” olma durumunu içerebilir, ancak tamamlanmışlık durumunu içermez. *Dasein*'ın bu vasfını karşılayan tanım ise “daimi noksanlık”tır. Daimi noksan bir varlık olarak *Dasein*, dünyada, dünyasallığının bir gereği olarak hep noksan kalacaktır. *Dasein*, daim, noksanlık halini, ancak ölüm olan farklı bir varlık alanına geçtiğinde kaldıracaktır ki, bu durumda da o, *Dasein* karakterini kaybedecektir. Yani *Dasein*, dünyada ve dünya-içinde olmakla, bu dünyada henüz hazır bulunmayan ölümün tüm ontolojik durumu ile karşılaşamayacaktır. Bu bağlamda *Dasein*, hitama-doğru bir varlıktır. Dolayısıyla ölen *Dasein*, hitama-ermişse *Dasein* olmaz, o ancak hayattayken hitama-doğru bir varlık olabilir. Netice itibariyle ölüm, *Dasein* için hayata gelmesiyle varlık sahasında olan varlığın bir başka ucudur. Dünyaya fırlatıldığı andan itibaren ölüme doğru da ilk adımını atan *Dasein* için ölüm, yaşamın bir fenomenidir “Bir insana can geldiği andan itibaren o insan can vermeye de hazır olur.” Ölümün, *Dasein*'ın varlığıyla beraber açığa çıkması, ölüm olgusunu *Dasein*'ın en doğrudan, “zati” varlık imkânı haline getirir (Heidegger, 2008, ss. 257-266) Ölüm, dünyasallığına, dünyada olmaklığına anlam-değer katan, ölümden doğan kaygıyla varlığını kurmaya çalışan *Dasein* için, varoluşsal bir olasılık alanı açar. O zaman ölüm, *Dasein* için hem varolduğu andan itibaren yaşayacağı bir zorunluluk hem de dünyasallığına anlam-değer katma imkânı sunacak ana faktördür.

Heidegger'in *Dasein*'ı, varlıkla varolan arasında orada/burada olan bir oluş halindeyken, oluş aslen onun varlık özüdür. Oluşun öz olarak kabulü, aslında bütün modern ontolojiyi dünyaya ve dünya üzerinde kurulan ilişkilerle anlam-değer

⁸⁵ Aynı minvalde Fazlıoğlu da (2015b, s. 28) şu sözleri dile getirir: “Unutulmamalıdır ki, akl-ı fitrî ile yönlendirilen korku, hayret, endişe, tedirginlik insanî anlamın kaynağıdır.” Felsefi düzlemde dile getirilen bu görüşler, karşılığını, mitik anlatıların “hayatta kalma” amacı için üretilmesi ve anlatıların sunduğu, işaret ettiği eylem ve düşüncelerin güvenlik/nizam/düzen hedefi ile bütünleşmektedir.

kurgusuna yöneltmiştir. Dasein’ın temel vasfı olan dünyasallığı, dünyada-olmaklığı da bu öncüle işaret eder. Dünyada olmak, dünyada olmanın zaruri getirisi olan oluş, ilişkisel yakınlık, yakınlığın doğurduğu anlam-değer dünyasının “özü”dür.

Geleneksel ve modern ontolojinin varlık ve gerçekliğe ilişkin düşüncelerinin sunulan genel yapısı, her iki ontolojik görüşün de esasında tasavvura bağlı bir düşünce olduğuna işaret eder. Varlık düşüncesinin, bir tasavvur problemi olması yönünden ele alınmasıyla birlikte daha önce de değindiğimiz üzere saf gerçeklik alanı, zorunlu bir dayanak olmasıyla probleme dâhil edilmektedir. Saf gerçeklik *kendinde-varlık/mevcut-olan* olarak varlık haliyle zaman-mekân ve uzay koordinatlarında “yer kaplayan” bir nesnellik iken⁸⁶, yani kozmosun *nasılının bilgisi* ile değerlendirilen bir zeminde bulunurken, Varlık nedir? sorusunun kapsamına girmekle birlikte, kozmosun *neden/niçin sorusuna* dahil edilmiştir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin dayandığı geleneksel ontolojinin varlık ve gerçeklik tasavvuru ile modern ontolojinin oluşa bağlı varlık ve gerçeklik tasavvuru arasında problemin kaynağı her ne kadar farklılık gösterse de probleme dair sundukları anlatılar, eylemler, “bütünsel örgüler” problemin çözümü için saf gerçekliğin *nasılının bilgisine*⁸⁷ dayansa dahi bu bilgi ancak bir zemin oluşturma işlevi görmektedir. Her iki ontolojik anlayış ne kadar farklı temeller üzerine yükselirse yükselsin, insanın bu-arada varlığının zorunlu bir sonucu, varoluşu ve gerçekliği onun eksikliğinin bilincine vararak kendine güvenlik ve

⁸⁶ “(...) varlık tefsiri kendine öncelikle dünya-içinde varolanların varlığını cihet kabul etmektedir. Bu meyanda, en yakınlarımızdaki el-altında-olanın varlığı atlanarak varolan, öncelikle mevcut nesneler rabıtası (*res*) olarak kavranmaktadır. Bu nokta da varlık, gerçeklik anlamını kazanır.” (Heidegger, 2008, s. 212)

⁸⁷ Kozmosu *nasılın bilgisi* üzerine kurulu evrimsel paradigma, insanın gelişim tarihinde Kutsal’ı/Tanrı’yı geride bırakılması gereken bir aşama olduğu düşüncesini içinde taşır. Dolayısıyla artan bilgi sayesinde artık metafiziksel “spekülasyonlara” ihtiyaç kalmayacağından Kutsal/Tanrı, doldurduğu “boşlukların” giderek azalmasıyla tarih sahnesinden çekilecek, evrimsel paradigmanın araştırma alanında “Boşlukların Tanrı’sı” şeklinde anılacaktır (Berry, 2022, s. 56). Fakat bu şekilde düşünülse de tanımsız ve belirsiz bir dünyanın da anlam-değersel bir kaotik boşluk taşıması bağlamında Kutsal’ın/Tanrı’nın sürekli bir zorunluluk olduğu açıktır. Saf gerçekliğin kaotik boşluğu olan dünya -Türk mitolojisinde *Orta Dünya*, çünkü *Orta Dünya* gökyüzünün iyi ruhlarının, yeraltının körmöslerinin, kötü ruhlarının mücadele alanı olmasından dolayı iyi-kötü müdahalesine daima açıktır- mitsel-dinsel ve tasavvufi tasavvur bağlamında değerlendirildiğinde anlam-değer merkezli bir kozmosa ihtiyaç duymaktadır. Anlam-değer merkezli dünyanın kurulumu için ise gerekli olan *neden/niçin bilgisidir*. Nihayetinde “Boşlukların Tanrı’sı” tamlamasını *Mitsel-Dinsel Düşünce Nedir?* başlığı altında değindiğimiz “belirsizlik, tamamlanmamışlık” açıklamaları bağlamında düşündürmek, konunun mit ile varlık ve gerçeklik tasavvurundaki birbirini tamamlayan uçlarını göstermektedir. Başlangıç ve bitiş -kozmoji ve eskatoloji- arasındaki boşlukları yatay düzlemde ziyade dikey düzlem üzerinden bir anlatı örgüsüne sokmak isteyen mitin Kutsal/Tanrı tasavvuru da bu amacına uygun olarak boşlukları/belirsizlikleri anlam-değer kozmosu ile tamamlamak ister.

öngörülebilirlik bağlamında anlam-değer üreterek insan tarafından verilen ya da sunulan bir duygu durumudur (Saydam ve Kızıltan, 2021b, s. 36).

Schopenhauer'in tasavvur veya tasarıma bu bağlamda önem atfederek yaptığı değerlendirme, varlığı bir tasavvur olarak ele alırken varlığın gerçekliğine ilişkin de bir yorum imkânı sunar. Eğer varlık tasavvur edilen ve insan zihninden ayrı düşünülemeyen bir olgu ise, asıl varlık insan ve onun bilincidir, dolayısıyla var eden, kuran ve gerçekliği, anlamı-değeri tayin eden de onlardır (2018, ss. 99-106). Schopenhauer'in bu düşünceleri bizi konunun girişinde zikrettiğimiz varlığın anlam-değer merkezli bir problem olduğu düşüncesine götürür.

Varlık ve gerçeklik problemi, anlam-değer üzerine kurulu bir inşa etme, belirleme veyahut sınırlama sürecidir. Varlık ve gerçekliğin bir problem olarak ele alınmasının önkoşulu öncelikle insanın kendini hem geleneksel hem de modern ontolojide eksiklik/acizlik hali içinde olduğunu kabul etmesine bağlıdır. Çünkü insan bu-aradanın “arasında” yaşar. Sözü edilen eksiklik/acizlik geleneksel ontolojide aşkın, yüce bir yaratıcıyla kişinin kendini karşılaştırmasından doğarken, modern ontolojide de bu-aradaya fırlatılmışlığın belirsizliğinden doğar.

İnsanın bu-arada olmasının zorunlu karakteristiği olan eksiklik/acizlik durumu, insanı geleneksel ve modern ontolojik anlayışta bu dünya içinde tanımsız, belirsiz kaotik bir ortamla baş başa kaldığının ilk işaretidir. Bu kaotik ortamda karşılaştıran insanın varoluşsal en temel hali ise kaygı durumudur. Ontolojik bağlamda kaygı durumu, bu noktada hem varoluşsal eylemin karşısında her an gerçekleştirebilecek bir yokluğun hissi hem de varoluşsal eylemi tetikleyen ana motivasyondur (May, 2018, s. 143). Geleneksel ve modern ontolojinin bu kaotik alan karşısında yapması gereken ilk eylem, varoluşunu, varlığını sınırlandırılmamış, kozmoslaştırılmamış bu evrende kendi zihinsel dünyasına, bilincine katarak anlamlı hale getirmesidir⁸⁸:

Salt kendi başına varolma, bulanık, belirsiz bir varoluştur; düşünmeyle karşılaştığı an her türlü varolan artık salt kendi başına varoluşunu yitiriyor; bulanıklığı ortadan kalkıyor; belirginleşiyor. (Çotuksöken, 1994, s. 30).

Çotuksöken'in “kendinde varolan” için dile getirdiği bu görüşlerinin izdüşümü, Cassirer'in sembolik formlar felsefesini geliştirirken Kant'tan hareket

⁸⁸ Ancak geleneksel ontoloji anlamlandırma eylemini Kutsal/Tanrı üzerinden dolayımlayarak yaparken, modern ontolojinin kişisi anlamlandırmayı bu-aradalıkta kurduğu ilişkisellik üzerinden yapar.

etmesi noktasında da görülmektedir: “Sembolik formlar, varlığı anlamada ortaya çıkan dolayımlardır; onlar varlığı kendiliği içinde bilince taşımazlar. Burada zihin -ışığın kırılmasında olduğu gibi- bir prizma olarak düşünülebilir. Her türden sembolik form gerçekliğin zihindeki dönüşümüne denk düşer. Buradaki dönüşümün ardından gerçeklik dışarıya yansımaktadır. (...) Zihinden yansıyan şey, varlığın kendisinde bir bakıma içkinse de, zihin onu yeniden oluşturur; varlık artık kaynağın aynısı, salt bir yansıması olarak görülemez.” (Hoşgör, 2021, s. 78, 79) Dolayısıyla geleneksel ve modern ontoloji, bu-aradanın bütün boyutlarıyla eksikliğini gidermek, tamamlanmaya doğru varmak için saf gerçekliği kendi zihinsel dünyasına, yani anlam dünyasına katma zorunluluğu taşır.

Varlık ve gerçeklik probleminin, tasavvur olarak gelişimi insana ait varoluşsal en önemli yetkinlik olan bilme faaliyetinde göstermektedir. Bilmek, varlık probleminin farkında olunmasına sebebiyet verir. Bilmek, varoluşsal bu temel yönelimiyle ben-öteki/özne-nesne ayrımının da zeminidir. İnsan, bilme eylemiyle anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurunu inşa ederken, insan olabilmektedir:

“Bilme” eylemi olmayan için, anlam, evren, doğum ve ölüm gibi varoluşsal ve epistemolojik herhangi bir problem yoktur. Bundan dolayı insanın *insan olması* bir anlamda varoluşsal ve buna bağlı epistemik sorular ve sorunlarla gerçekleşmektedir. (Gezgin, 2020, s. 121)⁸⁹

Aynı zamanda bilme yetkinliğinin asli amacı, anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurunda bilen-bilinen ayrımı arasındaki çizgiyi kaldırmaktır. Bu bağlamda, özellikle geleneksel ontolojinin varlık ve gerçeklik tasavvuru, ontolojik ve epistemolojik bir birliğe dayanmaktadır.⁹⁰ Ancak şunu da özellikle belirtmekte fayda vardır ki, modern ontoloji de varlık ve gerçeklik kurgusunu bu-arada olan insanın “dünyasallığı”na bağlı olarak bu-arada kurduğu “ilişkisel”, yani yakınlık kurma üzerinden bina eder.

⁸⁹ “Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir.” İnsan Suresi 1. Ayet. Aynı bağlamda Bakara Suresinin 31, 32 ve 33. ayetlerinde ilk insan Hz. Adem’e isimlerin öğretilmesi ve Hz. Adem’in de isimleri öğretmesi, insanlığı evren ve kültür kurucu bir konuma yükseldiğini açıkça göstermektedir. İnsanın misyonu, isim koyması, dili kullanması ve buna bağlı olarak tanım ve kavramlaştırmalar yapması, onun yeryüzünün *kurucu gücü* olduğunu göstermektedir. Kur’an-ı Kerim’de geçen *halife* kavramı bu hakikate işaret etmektedir.

⁹⁰ “Bu bağlamda metafizik ve epistemolojik arasındaki bağıntı, gerçekliğin nesnel yapısı olarak kurulan şey ile genellikle insan bilincinde öznel olarak yer aldığı düşünülen şey arasındaki nihai özdeşlik ilişkisi anlamına gelir. Yani kısaca, “özne” ile “nesne” arasında mesafe olmaması, mesafe olmaması gerektiği anlamına gelir.” (Izutsu, 1971, s. 10)

Geleneksel ve modern ontolojinin varlık ve gerçeklik problemini ele almada, birliği, özne-nesne arası mesafeyi kaldırmayı -kaynak ve amaçları farklı olsa da- amaç edinmesi, problemi insanın “beni” üzerinden kurulu bir çerçeveye sokmaktadır. Her iki ontolojik anlayışın da yersizlik-yurtsuzluk, ayrılık, düşüş, yabancı olma, kaygı gibi genel varoluşsal problemlere bağlı olarak yapılandığı göz önüne alındığında etkin veya edilgin, özne veya nesne olsun, insanın “ben” farkındalığına bağlı olduğu inkâr edilememektedir. Her ne kadar geleneksel ontolojinin uzantıları olan mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce, “ben”lik iddiasını taşımayıp hatta reddetse de ayrılığın/düşüşün anlatıları “ben” duygusunun oluşmuş olduğunun zımni bir kabulüdür.⁹¹ Dolayısıyla “ben” kimliği, insanın varlık ve gerçeklik probleminde, saf gerçekliğin fenomenlerine doğru nereden hareket edeceğini gösterir. Saf gerçekliğin problem için zemin işlevi, “ben” kimliğine “kurucu” rolünü vererek varlık ve gerçeklik problemini anlam-değer alanına taşır. Bu durumda varlık ve gerçeklik problemi, insan için, bu problemi kendi üzerine almış “ben” için anlam-değer eksenine taşınmak zorundadır, netice olarak “her şeyin kendinde ve kendi başına varlığı zorunlu olarak öznel olacaktır.” (Schopenhauer, 2020a, s. 43) “Ben”in anlam-değer katkısı dolayısıyla, kaynağı kendinden olsun veya aşkın olsun fark etmez, özne artık varlığı ve gerçekliği “mana verdiği” ölçüde var eder. Mana verilen her “varlık”, bir yorumlamadır (Jaspers, 1981, s. 88).

Geleneksel ve modern ontolojiyi ortak ve ayrı noktaları açısından özetlersek şu sonuçlara varmış oluruz. Anlam-değer tayini her iki ontolojinin problemlerinin kaynağıdır. Ancak anlam-değer konusunda aralarındaki fark, geleneksel ontoloji için anlam-değer, verili/kutsal öz halinde sunulur ve toplumun bilgisi bu kutsalın verili bilgisine erişen, eriştiği kutsalın bilgisiyle toplumu bir kutsal büyük anlatı etrafında örgütleyen bir öncüdür. Denilebilir ki, geleneksel ontolojide özden/kaynaktan/kutsaldan kopuşu “ayrılık, “düşüş”, “ceza” şeklinde olumsuz bir kavram ve anlamlarla doldurur ve olumsuz hâlin neticesinde anlam-değer kaybedildiği için aranır, hatırlanmaya çalışılır. Modern ontolojide ise, “fırlatılmışlık”ın bir belirsizliğe bırakılma halinden kaynaklı kaygı durumunun yanı sıra “bir fırsat” olarak da telakki etmiştir. Modern ontolojinin özü reddedici ya da en azından dünyasallığa

⁹¹ “Bir zaman cetveline yerleştirilecek olsa Yaratılış Mitolojilerinin bilinç kıyısında gerçekleştiği söylenebilir. Bilinç öncesi olmadığımızı, “ben” algısından anlayabileceğimize değinmiştik. Dahası Tanrı gibi bir idenin varlığı, zihinsel kapasitenin artık soyut algıları benimseyebildiğinin açık bir göstergesidir. Tanrı kavramının kişinin “ben”inden çıkması da yine “ben” algısının henüz oluştuğunu ve bu “ben” algısı ile Tanrı algısı arasında net bir çizgi çizilemediğinin göstergesi olabilir.” (Eryılmaz, 2021, s. 149, 150)

müdahale ettirmeyen görüşü, insana kaybettiği bir anlam-değer vazetmez, aksine anlam-değeri kendisinin “yaratma”sını talep eder. Anlam-değer dünyasallığı içinde bu-aradallığının farkında olan Dasein/Kendi-için varlık olan her insanın “kuracağı” bir yapıdır:

Eğer dünya, hakikaten erek ve anlam bakımından belirlenmiş olsaydı, o zaman insanın da bu dünya teleolojisi yasasına bağlı olması gerekirdi ve Hegel’de olduğu gibi insan, onun en asli bir gerçekleştircisi olurdu. Fakat Hartmann’a göre, bu, şu demektir: O zaman insanın özgürlüğü, kendi özel haysiyetinden sıyrılırdı. İnsanın ise en yüksek ödevi, anlam-yaratıcısı olmaktır. Her yerde anlamı hazır olarak gören bir dünya görüşü ise insanın bu ödevini inkâr eder. (Wein, 2019, s. 50)

Yine her iki görüş, varlık ve gerçeklik tasavvurunda saf gerçekliği bir mevcudiyet olarak kabullenme zorunluluğunu yapısal bir şekilde kendinde taşır. Çünkü, insan bu-aradanın arasında kalan bir varlık olarak, saf gerçekliğin fenomenal alanında kendisi de bir kendinde-varlık olarak saf gerçekliğe aittir. Saf gerçekliğin verdiği bilgi, insan dâhil bütün canlıların ortak bilgisi olarak biyolojik birliğin bilgisi şeklinde tarif edilebilir. Bu bilgi yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, *nasılın bilgisidir*. Saf gerçekliğin *nasılının bilgisi* anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuru çerçevesinde her iki ontolojik görüşün zorunlu epistemolojik zeminidir. Bu zorunlu epistemolojik zemin, kozmosun anlam-değer eksenli kuruluşunda her iki ontolojinin varlık ve gerçeklik tasavvuruna *neden/niçin bilgisini* hem sağlar hem de onu insana “yakınlaştırır.” Sonuç olarak geleneksel ve modern ontolojiler, bu tavırlarıyla, kaynakları ne kadar farklı olursa olsun, varlık ve gerçekliği anlam-değer içinde bütün bir yapıda -öznel idealizm veya nesnel idealizm- kurgularlar.

Son olarak her iki ontolojik görüşün merkezinde özne rolünde olsun nesne rolünde olsun insan bulunmaktadır. Her ne kadar özcü, Kutsal/Tanrı kaynaklı bir temel öncülünden hareketle varlık ve gerçekliği anlam-değer noktasında kurgulayarak insanı nesne rolünde tutsa da geleneksel ontoloji, varlık ve gerçeklik tasavvurunda seçilmiş dahi olsa insana ihtiyaç duyar. Sözü edilen insan savaşçı bir kahraman olarak Türk mitolojisi özelinde Oğuz Kağan, Alp Er Tunga gibi savaşçı, lider hükümdarlar olabilirken, Kutsal’ın/Tanrı’nın asıl bilgisine, yani anlam-değer bazlı amacın/ereğin bilgisine şaman/bilge sahiptir. Irkıl Ata, Ergenkon Destanında demir dağı eriten Demirci veya Dede Korkut bu açıklamalar bağlamında Kutsal’ın/Tanrı’nın bilgisinin asıl sahibi olarak kolektif bilinçaltının uyarıcılarıdır. Onların sözünün üstüne söz söylenmez, dolayısıyla onların “hatırlayarak aktardıkları” sözleri, toplumsallaşmanın

en önemli gerekliliğidir. Modern ontolojinin merkezinde olan insan ise özne rolündedir. Özne rolü, kendinde varlık bilincini oluşturma gayretinde olan her insan için mümkündür. Özne rolünün insanda olması şüphesiz, modern ontolojide “özün varoluş olduğu” şeklindeki açılımıdır. Özne insan için, bu-aradaliğe fırlatılmışlığının belirsizliğinin giderilmesi, anlam-değeri anımsayarak değil, yaratarak mümkündür. Çünkü “İnsan kendi kendini kurar. Önceden kurulmuş, tamamlanmış, sona ermiş değildir. Ahlâkını seçerken kendi kendini de kurmuş olur.” (Sartre, 1985, s. 91) İnsanlar sosyal, ekonomik, psikolojik vb. herhangi bakımdan birbirlerine eşit olmasalar da insanın varoluşunu gerçekleştirmedeki merkezi rolü bağlamında her insan “Existenz” olma açısından eşitlenir. Her insan, kendi seçim ve edimleriyle, varoluşunu kendi kurar (Akarsu, 1987, s. 207).⁹² İnsana varlık ve gerçeklik tasavvurunda özne veya nesne rolünü vererek merkezi role oturtmasıyla aslında her iki ontolojik görüş şu olguyu kabul etmektedir: “İnsanoğlu fitrî olarak realiteye mânâlı bir düzen empoze etmeye zorlanır.” (Berger, 1993, s. 51) İnsanın bu fitrî anlam-değer katma zarureti yine her iki varlık anlayışının insanın eksikliğinden kaynaklı, bu dünyada kendini gerçekleştirme, tam kılma amacı üzerinde ortak bir kabule de sahiptir. Sonuç itibarıyla denilebilir ki geleneksel ve modern ontoloji özne ve nesne her ne kadar rollerini farklı varlıklara atfetse de insan olmadan varlık, varoluş ve gerçeklik probleminden söz edilemez. O kaos-kozmos dikotomisinin kaostan kozmosa, kozmostan kaosa hareket ettirici ve bu döngüyü anlamla doldurucu ana faktördür.

2.3.1. Mitsel-Dinsel ve Tasavvufi Düşüncede Varlık ve Gerçeklik Anlayışının Ortak Noktaları

Varlık problemi insanlık tarihi boyunca mistikler, filozoflar, çeşitli dini öğretilerin kurucuları tarafından ele alınmış, oldukça çeşitli cevaplar içeren geniş bir literatür meydana gelmiştir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin perspektifi içinde ele alındığında varlık ve gerçeklik probleminin başlangıç aşaması, insanın kültürleşme sürecinden dolayı ayrılma/düşüş -doğadan ayrılma ya da ilahî/göksel kökenden ayrılma/düşüş- ve ayrılığın farkındalığının sağladığı “ben” bilinci daha önce de zikrettiğimiz üzere onu varlık problemiyle karşı karşıya bırakan ilk aşamadır.

⁹² Akarsu’nun Jaspers’in varoluş düşüncesi için aktardığı ifadeleri, tasavvuf düşünce geleneği içindeki her insanın insan-ı kâmil aday olması ile birlikte düşünülebilir.

Mitsel-dinsel ve tasavvufi varlık ve gerçeklik tasavvurunun ayrılık/düşüş önkabulüne bağlı neticesi, kişinin bu-aradılığı kabullenememesi, kendini evinden, “asıl vatanından” kopmuş bir kriz hali ile baş başa bırakır. Jaspers ve Schopenhauer’ın varlığı/varoluşu acı çekme, kriz ortaklığı üzerinde ele alması, yani varlık/varoluş ve gerçeklik problemini, düşüşün doğurduğu dengesizlik hali üzerine kurması, mitsel/dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin varlık ve varoluş problemleri için hangi noktada soru sormaya başladıklarının da bir göstergesi durumundadır. Jaspers’in varoluşa yönelik “Acı çekme de binlerce biçimde ortaya çıkan bir sınır-durumdur. Yalnız mutluluk olsaydı, varoluş uykusu içinde kalırdı. İnsan mutsuzluk içinde daha kolaylıkla kendisi olur.” (Akarsu, 1987, s. 210) sözleri ile Schopenhauer’ın;

İstirap, hayatımızın ilk ve doğrudan konusu olmadıkça varoluşumuz dünyadaki en değersiz ve uygunsuz şey olur (amacından bütünüyle sapar). (...) Her bir münferit ıstırap öyküsünün bir istisna gibi görüldüğü doğrudur, fakat genel olarak ıstırap kuralıdır. (2010, s. 13)

sözleri her iki düşünürün varlık ve gerçeklik problemini gündelik, iletişimsel hayat içinde ele almadıklarını gösterir.

Metafiziksel bir bakış açısının ürünü olan mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin merkezinde Kutsal’ın/Tanrı’nın olduğu kesin kabulü, her iki yapının bütün anlatısının onun vazettiği kurallardan meydana geldiğini gösterir. Dolayısıyla Varlık ve varoluş problem alanı da bu teosentrik metafizik üzerine kurulu düşünce içerisinde bütün temel-esas niteliklerini aşkın alandan almaktadır. Bu noktada varlık ve gerçeklik “hakikati”, mekân ve zaman bağlamında dünya, varlık olarak insan üzerinden kurgulanmaz. Varlık ve gerçeklik probleminde çözülmesi gereken asıl problem teosentrik metafizikteki asli varlık kutsalın/Tanrı’nın bu-arada ile, bu-arada olan insan ile ilişkileri, münasebetleri en genel açıklamasıyla kutsalın/Tanrı’nın gelişen müdahalesidir. Netice olarak, varlık ve gerçeklik düşüncesinin problem olarak tayini ve çözümünde, insan, zaman ve mekân kutsal/Tanrı karşısında onun “yaratılmışları” durumundadır. Zaman ve mekân da bu varlık ve gerçeklik problemi bağlamında insanın içinde bulunduğu bu-arada olma durumu sunar (Köktürk, 2017, s. 193). Varlık ve gerçeklik probleminin hakikati bulma yönünde çözümü için, mekân ve zaman ile insan, aşkın olana bağlılığı noktasında varoluşu tamamlamaya çalışan faillerdir.

Tasavvufi anlayışta varlık düşüncesinin aşamaları, tasavvufun tarihi sürecine paralel seyretmektedir. Zühte dayalı tasavvuftan metafiziksel/teozofik tasavvufa geçiş,

aslında daha önce de sözünü ettiğimiz üzere tasavvufun alanını belli bir ilim dalı olarak genişletmesine ve en nihayetinde bütün ilimlerin ana kaynağı olacak şekilde metafiziki bir alana yönelerek onlardan farklı varlık düşüncesi kurması şeklinde düşünsel bir dönüşüm barındırmaktadır. Tasavvuf anlayışındaki bu dönüşüm süreci için ilkin tasavvuf, fıkıh ve hadis ilimlerinin karşısında bir rol alarak keşf ve ilhama dayalı hakikat olma amacı gütmüş, ancak adı geçen ilimlerin mensuplarından gördükleri tepki neticesinde tasavvufun şeri bir ilim olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Tasavvufun öncelikle kendisini fıkıh ve hadis ilimleriyle karşılaştırarak kurmaya çalıştığı fıkıh-ı batın anlayışının dönüşümü İbn Arabî'nin tasavvufun bir önceki aşamasındaki keşfe dayalı epistemik tutumunu benimsemesinin yanı sıra onu fıkıh ve hadis şeri ilimlerinin onayından, onlardan meşruiyet kazanma çabasından çıkararak metafiziki, dolayısıyla bütün bir varlık ve uzantılarını kapsayan ontolojik üstün bir hüviyet kazandırmayı amaçlamıştır. Bu amaç doğrultusunda İbn Arabî tasavvufi geleneğin ana kavramlarını metafiziki ontoloji bağlamında dönüşüme tabi tutmuş, ayrıca vahdiyet, ahadiyet, varlık, ilâh-ı mut'ekad, ayan-ı sabite gibi kavramlar üreterek bu kavramları tasavvufun metafiziki ontolojik ve epistemolojik kaynakları haline getirmiştir. Bir önceki aşamada ahlaki olgunluğu ve bunun için yapılması gereken eylemleri merkezine keşf epistemolojisi bağlamında yerleştiren, ilim âleminde kabulü için fıkıh ve hadis ilimlerinden meşruiyet talep eden fıkıh-ı batın olarak tasavvuf, ikinci aşamada varlık sorunsalını metafiziki ontolojik çerçeve içinde tanımlayıp yine keşf epistemolojisini kullanarak üstün bir kuşatıcı ilim olarak meşruiyet sağlayan konuma evrilmiştir. Bu aşamada ise tasavvuf, varlığı merkezine alarak ona yönelmede, ulaşmada farklı bir epistemoloji izleyerek varlık sorunsalını cevaplandırmaya çalışan felsefe ve kelâm ile aynı düzleme geçmiştir.⁹³ Tasavvufun kendi dünya görüşü ve epistemolojisi içinde yaşadığı bu dönüşüme bakıldığında varlık problemine yönelik düşüncelerin İbn Arabî ve takipçileri tarafından ortaya atıldığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla tasavvufun varlığa ilişkin bütüncül yaklaşımı ve bu doğrultuda izlediği epistemik yöntem kökensel olarak zühre anlayışa dayansa da asıl kimliğini metafiziki ontolojik bir amaç taşıdığı ikinci aşamada göstermektedir.

Varlık problemine sufilerin yaklaşımı İbn Sinâ'nın varlık görüşü üzerine temellendirmelerine dayanmaktadır. İbn Sinâ ile "Varlık Olmak Bakımından Varlık" olarak tayin edilen metafiziğin konusu, sufiler tarafından "Varlık Olmak Bakımından

⁹³ Daha geniş bilgi için bkz. Kartal, 2015.

Varlık *Hak*'tır." önermesine dönüştürülerek İbn Sinâ'da metafiziğin nihai amacı olan olan Mutlak Varlık yani Tanrı, sufiler tarafından metafiziğin konusu haline getirilmiştir (Demirli, 2017, s. 49, 50). Varlık probleminin metafiziksel bir düzeyde ele alınmasıyla beraber, tasavvufun varlık ve gerçeklik tasavvuru, merkezine Kutsal'ı/Tanrı'yı alarak problemi temellendirmeye çalışmıştır. Aristoteles'in "Varlık olmak bakımından varlık" düşüncesi (1996, ss. 187-189) ile nedensellik bağlamında sudûr teorisini benimseyen İslam filozoflarının düşüncesinin varacağı noktanın Kutsal/Tanrı olması, bütün bir maddi unsur, nesne ve şeylerden hareketle Kutsal'a/Tanrı'ya giden bir yol çizmiştir. Çıkış yolu mevcudât olan bu varlık ve gerçeklik görüşünün vardığı nihai sonuç Kutsal'ın/Tanrı'nın İlk Sebebe, Zorunlu Sebebe ya da Koşulsuz Varlık oluşudur. Bu bağlamda İbn Sina varlık tasavvurunda Aristoteles'i izlemiş, saf gerçekliğin varlıklarından hareketle, İlk Sebebe'ye ulaşmıştır. Yani varolanların amacı, kendilerini var eden Kutsal'ı/Tanrı'yı/İlk Sebebe'yi göstermektir. Bu varlık görüşü, tenzihçi Tanrı tasavvuruna yol açarak, Tanrı'yı bu dünyadan uzakta, hiçbir şeyle kıyaslanamaz ve betimlenemez şekliyle tarif etmektedir. "Sonuç olarak Tanrı'dan söz ettiğimizde, olumsuzları kullanmak ve hakkında konuştuğumuz başka her şeyden O'nu ayrı tutmak daha iyidir." (Armstrong, 2017, s. 276)

Sufilerin İbn Sina'nın metafizik görüşünün sonucu olan Tanrı'yı, metafiziği konusu yapmaları neticesinde ontolojik bir kesinlikten hareketle önce Varlık'ı, Vücud-ı Mutlak'ı merkeze almışlardır. Her şeyin sahibi ve yaratıcısı olan Tanrı'nın bilinmesi onun ilahi isimleri sayesinde mümkündür. Seyru sülûka giren derviş, tabiatın kendini bir ilahi tecelligâh, ayet olarak sunmasını yaşadığı marifetünnefsen marifetullaha doğru yükselişinde görmektedir. Bu bağlamda İslam filozoflarının kozmolojik bir çıkarımla vardıkları Tanrı/Yaratıcı düşüncesi, sufilerce İlke olarak benimsenmiş ve ontolojinin İlk Kaynağı haline gelmiştir. Yaratıcı'dan/İlk İlke'den hareketle varlığın mümkün oluşunu açıklamaya çalışan sufiler, bu farktan hareketle ilahi isimler teorisi ile de Tanrı ve âlem/evren/dünya arasında kesintisiz bir süreklilik ilişkisi kurmuşlardır. Var olanın varlığı, Varlık'ın/Vücud-ı Mutlak'ın/Vacibü'l Vücûd'un varlığına ve O'nun dünyaya olan feyezana muhtaçtır (Demirli, 2017, s. 50-52). Tanrı'nın varlığının, var olanların, fenomenlerin zorunlu temeli olarak tayini teozofik/metafiziksel tasavvufun Tanrı tasavvurunu âlemin/dünyanın içine çekerek Vahdet-i Vücûd düşüncesinin de zeminini hazırlamıştır.

Tasavvufî düşüncede varlık, birden çok -mevcudât âleminin- karşılığı olarak kullanılmamıştır. Bu kavram, gerçekliği içinde taşıyan Tanrı/Yaratıcı için kullanılmış, geri kalan diğer tüm nesneler, şeyler, fenomenler “varlık” kavramının sahibi olarak görülmemişlerdir. *Vacibü'l Vücûd* -Mutlak Varlık/Zorunlu Varlık/Bulunuşu Zorunlu Varlık- (Kılıç, 2019, s. 224) olarak Tanrı, kendi kendine yetme yetkinliği, tüm imkânların sahibi olması sebebiyle bir tek O hakiki bir Varlığa sahip olabilir. (Uludağ, 2016a, s. 37-383). İzutsu’nun, İbn Arabî’nin varlık ve gerçeklik arasında kurduğu bağı açıklarken kullandığı ifadeler, yukarıdaki düşüncenin bir özeti mahiyetindedir:

Hâlbuki İbn Arabî’ye göre bu kabil “gerçek”, kelimenin tam anlamıyla gerçek değildir. Başka bir deyimle böyle bir şey, gerçeği itibarıyla Varlık (*Vücûd*) değildir. Uyumakta olup da eşyâyı rüyâsında gören bir kimse için gördüğü eşya nasılsa bu hissi âlemde, gerçekliği açısından, Varlık da bize o nisbettedir. (1998, s. 21)

Tasavvufun varlık ve gerçekliğe ilişkin bu düşüncesi, Varlık ve Gerçeklik’in bir olduğu görüşüne dayanmaktadır. Sadece Varlık, Gerçektir, dolayısıyla sadece Gerçek Var Olan’dır. Bu bağlamda insanın yaşadığı, zaman, mekân ve uzam boyutlarında içinde bulunduğu bu-arada olarak dünya fenomenal çerçevede Gerçek dolayısıyla Varlık kabul edilmez. Bu-aradanın gerçekliği, ancak Varlık’ın/Gerçek’in birer yansıması, tezahürü/hiyerofanisi olmasıyla. Bu-aradanın sözü edilen vasfı ile öne çıkan fenomenleri, tasavvufun varlık ve gerçeklik tasavvurunda yukarıdaki açıklamalar ışığında Varlık’ın/Gerçek’in birer sembolüdürler (İzutsu, 1998, s. 23). Bu açıklamalar bağlamında bu-arada fenomenal dünyanın ayniyeti⁹⁴ Varlık/Gerçek’tir.

Tasavvufun varlık ve gerçeklik birliğinin ayniyet anlayışında kurulması Nasr’ın görüşlerinde de kendine yer bulmuştur. Tanrı’yı “Tek Gerçeklik” olarak tanımlayan Nasr için Gerçek, bu vasfını “tüm evrensel imkânların, hatta onun da ötesinde evren üstü her türlü imkânın kaynağını içinde barındır”masıyla elde eder. Bu cümleden olarak Nasr’ın tabiriyle Nihai Gerçeklik aynı zamanda Sonsuzdur, O’nun sonsuzluğu sadece sınırsız, had hudud çizilemeyen manasında değil, bir diğer taraftan

⁹⁴ “Günlük Türkçede çok sık kullandığımız “aynı anda”, “aynı zamanda”, “aynısı”, “aynen”, “aynı şekilde”, “aynı şey”vb. gibi “tıpkı, misli, benzeri” manasındaki “aynı” ile metafizik manadaki *ayn* arasında kelimenin etimolojik kökeninde beraberlik varsa da kullanım sahaları farklılaşmıştır. Aslı Arapça olan kelimenin lügat manası asıl, öz, kök, göz, nazar, kuyu, menba, ileri gelen kişiler (*ekâbir*) vb. gibi çok geniş manalara gelen bu terim İbn Arabî’de teknik bir istilâh olmuş ve öz, asıl, hakikat, esas, kök, zât, ana kaynak, menba, köken, göz, gözbebeği manalarında kullanılmıştır. “O, âlemin aslıdır, hakikatidir” demek istenilmektedir, yoksa “O, âlemle aynıdır” manasında değildir.” (Kılıç, 2019, s. 74, 174. Numaralı dipnot)

tüm imkânları taşıması bağlamında da sonsuzdur (2019, s. 18).⁹⁵ Sonsuz, mükemmel ve saf iyi olan Nihai Gerçeklik ya da Gerçek, -bu sıfatlarıyla Varlık imkânını taşımaktadır. Mutlak Hayır olan Gerçeklik/Varlık bu imkânı ile kendinden ayrı bu fenomenler dünyası, bir eksiklik-tamamlanmamışlık ve buna bağlı olarak kötülük mekânı -ya da kötülüğü mümkün kılmasıyla “dayanak” noktası- olmaktadır. Bu-arada olarak dünya eksiktir, yarım; ona ait olan nesne ve eşyalar da bu-aradalığın bir neticesi olarak ontolojik ve epistemolojik noktada eksik kalacaktır (Saydam ve Kızıltan, 2021a, s. 10).

Tasavvufî düşüncenin varlık ve gerçeklik tasavvuru ile birlikte değerlendirildiğinde aynı metafizikî anlayışı merkeze alan mitsel-dinsel düşüncenin de varlık ve gerçeklik tarifini aşkın olan kutsaldan ve onun fenomenlerinden almaktadır. Kutsalın, varlık ve gerçeklik kazandıran müdahalelerinin, kaos-kozmos kurucu kavramları etrafında ele alındığı görülmektedir. Bütün bir varlık ve gerçeklik tasavvurunun ilk adımı olarak kaos-kozmos dikotomisi mitsel-dinsel düşüncede Kutsal’ın Varlık’ının/Gerçeklik’inin “geçişkenliğine” imkân zemini hazırlaması noktasında tasavvufun Varlık ve Gerçeklik arasında kurduğu ayniyet vurgusunu içinde taşır. Nasıl ki tasavvufî Varlık/Gerçek görüşüne göre, Mutlak Varlık dışında bir varlık yok ise ve mevcudât olarak dünyaya ait fenomenlerin, şeylerin veyahut nesnelerin Varlık/Gerçek olma ihtimalleri ancak Mutlak Varlık’tan/Gerçek’ten pay almalarıyla, O’nun tecelli mahalli olmalarıyla mümkünse aynı yapı mitsel-dinsel düşünce için de geçerlidir. Yani fenomenler dünyası, ay altı âleminin varlığı veya gerçekliği ancak Kutsal’dan/Tanrı’dan pay aldığı müddetçe geçerlidir (Izutsu, 1995, s. 38) Dolayısıyla Mitsel-dinsel düşüncenin kaos-kozmos dikotomisi bağlamında tasavvufun bu Varlık/Gerçek ayniyetini gerçekleştirdiğini, bu “geçişkenliğe” imkân sağladığını, Eliade’nin Achilpa’ların yola çıktıklarında kendilerine bir merkez ve de dolayısıyla yön tayin eden -belirsiz alanları yön kavramı ile kozmoslaştırma- kutsal direği yanlarında taşımaları örneğinde tespit etmekteyiz (2019, s. 32). Sonuçta, hem mitsel-dinsel düşünce için hem de tasavvufî düşünce için tanımsız, belirsiz ve sınır çizilmeyen saf gerçeklik olan dünya, olgusal varlık ve gerçeklik düzeyinde bulunmakla anlam-değer bağlamındaki her iki düşünce yapısına göre Varlık ya da Gerçek değildirler. Saf gerçekliğin kaotik boşluğu olarak var olan fenomenal dünya ancak Kutsal’ın/Tanrı’nın

⁹⁵ Kaos-kozmos başlığı altında ele alacağımız bu iki kurucu unsursan kaosun, yaratıcı/yaşamsal kudreti tasavvuftaki Tek Gerçek Olan Tanrı’nın tüm imkânlarla sahip olması ile paraleldir.

müdahalesi, akışı, O'nun *Hayr*'ının etkisi ile tanımlanarak, bilinerek Varlık'a dahil olur. Yoksa aksi bir durumda "Göklerin etkisi olmasa Ay-altı alem kaos içinde kalır." (Nasr, 1985, s. 266)

Tasavvufi varlık düşüncesinin Varlık'ı/Gerçeklik'i yukarıda tasvir edilen karakteriyle bütün bir kuşatma -ihata- hali sunar. Evren, dünya ve insan her bir noktadan Varlık/Gerçeklik olan Kutsal/Tanrı tarafından kuşatılmış, yani çevrelenmiştir. Dolayısıyla varoluşsal eylem ve söylem halinde bulunacak insan, ontik bir varlık olmanın zorunluluğu olarak bu gerçeklik çevresinde anlam-değer anlatısını kuracak (Chittick, 2020b, s. 76, 77) ve teosentrik metafiziğin sunduğu anlam-değer eksenli varlık, varoluş ve gerçeklik dünyası, insanı, sözü edilen Kutsal/Tanrı merkezli büyük bir anlatı çerçevesine, yaratılışın diğer bütün boyutlarıyla kuşatarak "hapsederken" bir diğer taraftan insanı, mahpus durumundan kurtarmak için ona özne/fail olarak da merkezi bir nitelik atfedecektir.

Tasavvufi düşüncede, kuşatılmışlıktan çıkışta nihai amacın Varlık ve Gerçeklik olan Kutsal'ı/Tanrı'yı bilmek olduğu düşünüldüğünde, bu nihai amacın yolu olarak verilen cevap da insanın kendisini bilmesidir (marifetü'n-nefs).⁹⁶ İşte bu dairevi/döngüsel süreç (Tanrı < > İnsan) tasavvufun anlam-değer bazlı varlık ve varoluş probleminin çözümüne işaret eder. Bu düşünceler ışığında Heidegger'in yukarıda zikrettiğimiz, insana biçtiği doğrudan varlık probleminin onunla olan ilintisi, tasavvufi düşünce içinde Kutsal/Tanrı-insan ilişkisinde de karşımıza çıkar:

İnsan sadece ve sadece "kendini bilerek" ve tanıyarak Allah'ı bilebilir. Burada insanın "kendisi" yani "nefs" ifadesinin tedricen genişleyen bir anlama sahip olduğunu hatırlamalıyız. En geniş anlamıyla nefis, insanın kendini bir fert ve içtimai bir varlık olarak bir çevre içerisinde tanımasıdır. Başka bir ifadeyle insanın âlem içinde bir varlık olarak kendini tanımasıdır. (Demirli, 2017, s. 153)

Kuşatılmışlık içinde bulunma ve kuşatılmışlığın en güçlü iradesini yansıtan mitsel-dinsel düşüncedeki sembolik karşılık gök/gökyüzüdür. Gök/gökyüzünün bütün bir evreni kuşatması noktasında ona atfedilen tanrısallık tasavvufi düşüncenin Varlık'ının kuşatmasını andırmaktadır. Türk mitolojisinde gök kavramının iki niteliği ön plana çıkmaktadır. İlki, "aşkınlık, yücelik, kudret sahibi olmak" manasında Tengri/Tanrı iken ikinci nitelik göğe ait güneş, ay, yıldız, bulut vb. varlıkların

⁹⁶ "Çok cehd idüp istedüm yir ü göği aradum
Hiç mekânda bulmadum buldum insân içinde" (339/3)

bulunduğu, yeryüzünün karşıtı olarak somut mekânsal bir gönderimde bulunur (Arslan, 2011, s. 63). Bu somut mekânsal nitelik gökyüzü, Türk mitolojisinde yeryüzünün “kare” olarak tasavvur edilmesine karşılık, daire veya kubbe şeklinde tasavvur edilmiştir. Gökyüzünün kubbe şeklinde tasviri, Göktürk ve Uygur yazıtlarının kaplumbağa şeklindeki temaların üzerine dikilmesinde açık bir örneğini sunmaktadır (Roux, 1994, s. 84).⁹⁷ Bu iki temel niteliğe ek olarak genel bağlamda, eski Türkler için mitsel-dinsel düşünce sistemlerinde gök, Tanrı’nın sembolüdür. Tanrı’nın bir sembolü olması neticesinde, göğün iradesi en üstün irade kabul edilmiştir (Beydili, 2005, s. 218). Mitsel-dinsel düşüncede insan bu kuşatılmışlıktan kurtulmak için Gök’le iletişime geçmeli, ona ulaşmaya çalışmalı, onun bilgisini elde etmelidir. Kuşatılmışlık ilgisi üzerinden ele alındığında her iki düşünce de kuşatanın -çevreleyen-in farkındalığı ve bilgisiyle ancak bu-aradalıktan kurtulabilir.⁹⁸

Mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncede varoluşsal eylem ve düşüncelere yol açan Kutsal’dan/Tanrı’dan ayrılığın sebep olduğu bu-aradaya düşerek “oluşun” dengesizliğine maruz kalmak her iki düşünce yapısı için Varlık/Gerçeklik’in tamlığının karşısına, bu-aradanın eksikliğini ima edercesine “varoluş” kavramını koyacaktır. Kelimenin “var” ve “oluş” kelimelerinin birleşimi de arada kalmışlığı imlemektedir. “Var” olan, henüz tamamlanmamıştır, “oluş” halindedir, ancak bir yandan da “var” kabul edilir. Bu noktada varlık ve varoluş kavramları kendi içinde bir ayrıma giderek bir yandan varılacak hedef olarak Varlık’ı/Kutsal’ı/Tanrı’yı işaret ederken, varoluş, Varlık’a ulaştıracak soru ve sorun ile birlikte bu-arada olan insanın Varlık’a, haliyle tamlığa yönelik bütün söz, eylem ve tutumlarını içerir. Yani varlık kavramı, tam ve eksiksiz olanın, mükemmel olanın bütün bir vasfı iken, varoluş bu tamlık yolunda eksiklik/acizlik, eksikliğin doğurduğu kaygı halinden kurtuluşun tavrıdır. Bu bağlamda sözü edilen varlık ve varoluş probleminin farklı bir gerçeklik

⁹⁷ Gökyüzünün daire ile kubbe ve yeryüzünün de kare şeklinde tasviri, geleneksel varlık ve gerçeklik tasavvuruna sahip toplumların dünya tasavvurlarında görülen ana temalardan biridir. Yakın zamanda Çin’de yapılan arkeolojik kazılara dayalı bir araştırmada da aynı tasavvurun örnekleri sıralanmaktadır. Eski Çin toplumunda da gökyüzünün kubbe şeklinde tasavvur edildiği, kullandıkları atlı arabaların kare, arabanın üstünü örten şemsiyeyi bir kubbe olarak tasarlayıp kullandıkları görülmektedir. Bkz. Tseng, 2011, s. 47, 48.

⁹⁸ Kuşatılmışlık veya çevrelenmişlik Kutsal/Tanrı sembolü olması dolayısıyla en güçlü sembolik karşılığını gök/gökyüzünde bulmaktayken, kuşatılmışlık aynı zamanda mitsel-dinsel düşüncede içinde yaşanan mekânın sadece saf gerçeklik algısıyla değerlendirilmediğinde *ıduk yer-sub* (kutsal yer-su) düşüncesiyle karşımıza çıkmaktadır. Yatay düzlemin kuşatılmışlığında ıduk yer-subun merkezi rolü varken, dikey düzlemde bütün bir saf gerçekliğin var edicisi olarak ona “varlık” kazandıran Gök, yani Tanrı kuşatmanın, çeperin en güçlü ve yetkin “sahibi”dir.

alanından neşet ettiği göz önüne alındığında varlık terimi, olumlu bir içerik taşımaktadır. Varoluşun bir süreç olarak eksiklik ve acizliğini yaşayan insan için, bir başka noktadan bakıldığında bu süreç içinde, akış ve yönünü, merkezini tayin etme çabası, onun Varlık’a yönelmesinde gerekli bir durumdur. Yani “var” olanın “oluşu” Varlık’a/Gerçeklik’e doğrudur. Chittick’in, Ahmed Sem’ânî’nin Kur’an’daki düşüş kıssasını tasavvufi açıdan ele aldığı ifadelerine kattığı yorum, Jaspers’in az önce sözünü ettiğimiz varoluşun gerçekleşmesi noktasında varlık-varoluş zıtlığının, başka bir açıdan da “oluş”un Varlık’a/Gerçeklik’e yönelmesi gerekliliği düşüncesi ile paraleldir:

Allah’ın Adem’i niçin yarattığını açıklarken, Sem’ânî iki temel ilahî isim kategorisini göz önünde bulundurur: lütuf sahibi ve merhametli ile, bunlara zıt kutupta bulunan kahredici ve gazaplı isimleri. Adem cennetteyken, Allah’ın kendisine öğrettiği tüm isimlerin anlamlarını henüz tam olarak kavramış değildi. Güzellik ve rahmet isimlerini biliyordu, ama celal ve gazap isimlerini bilmiyordu. Bu anlayışı kazanmak için yeryüzüne, Allah’ın kahr evine inmesi gerekiyordu. (2020a, s. 242)

İnsanın “Allah’ın kahr evine inmesi”, zıtlığın, dolayısıyla varlık, varoluş ve gerçeklik probleminin başladığının ilk işaretidir. Zıtlık ya da ikilik bu bağlamda insanın bu-aradaki farkındalığı üzerinden kurulan temel yaratıcı fonksiyondur.

Zıtlık durumunun mitsel-dinsel düşünce içeriğinde karşılığı mitik büyük anlatıların kurucu unsurları olan kaos-kozmos dikotomisidir. Kaos-kozmos dikotomisi, varlık, varoluş ve gerçeklik problemindeki kurucu fonksiyonuyla büyük anlatının içindeki her eylemin/davranışın, sözün/dilin, nesne ve şeylerin temel karakteristiğidir. Aşkınlığın dikey boyutundan başlayarak, Tanrı Ülgen ile Erlik arasındaki mücadeleden itibaren, yeryüzündeki saf gerçeklik alanının insan dâhil bütün fenomenlerine kadar varlık, varoluş ve gerçeklik durumu bu dikotominin varlığı ile -özellikle anlam-değer bağlamında- mümkündür. Kaos-kozmos dikotomisinin, açıklamalar ışığında takip edildiğinde kendi içinde bir bütünlüğü işaret ettiği de söylenebilir. Kaos, dikotominin bütünlüğü içinde genellikle olumsuz bir semantik algıya sahipken asıl fonksiyonu, “bütün imkânların barınağı olarak” yaşamsal/yaratıcı gücün kaynağı olmasıdır. Kaos, “yaşamsal kaos”tur.⁹⁹ Kozmos ise, bütün imkânların

⁹⁹ “Boy topluluğu üyelerinin tek bir ortak atadan türedikleri fikri, geleneksel dünya görüşünün genel yapısında görülmektedir. Aynı zamanda arkaik bilinç, insan soyunun kökenleri konusu nu da ihmal edemezdi. Toplumdaki bütün önemli süreçler, dünya süreçleri ile karşılaştırılırken dünya süreçleri ideal model ve matris olmalıdır. Bilindiği gibi, arkaik mitolojik görüşler, kozmo-genez süreci öncesindeki durumu parçalanmamış olarak tasvir etmektedirler: Gelecekteki gök ve yer, madde ve

sahibi olan kaosu, biçimlendirerek saf gerçekliğin “kaotik” boşluğuna *nedenin/niçinin bilgisi* doğrultusunda anlam-değer merkezinde varlık ve gerçeklik kazandırır. Nihayetinde kaos-kozmos dikotomisi büyük anlatıyı tam bir örüntü halinde¹⁰⁰, içindeki bütün parçaları ile kuran, kurgulayan kurucu unsurlardır.

Mitsel-dinsel düşüncenin varlık ve gerçeklik tasavvurunda bu iki kavram arasında geçişe, kaosu kozmoslaştırma amacına hizmet eden temel kavram olarak arketip kavramı kendini açığa vurmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz mitin model merkezli düşüncesinin de zeminini oluşturan arketip terimi, “ilk olana”, “ilk modele” gönderim yapan semantiği ile -aşkın ve içkin boyutlarla birlikte- dünyaya, dünyadaki fenomenlere varoluşsal bir atıf alanı çizmiştir. “İlk” olan arketipin bu vasfı onun hem arketipe mevzu olan nesne, şey veya eylemin “ilk” olmasına hem de söz konusu nesne, şey veya eylemin formunun “ilk” olmasına bir göndermedir. Dolayısıyla arketip terimi, içerik ve form olarak herhangi bir insani olgu veya olayın, fenomenin, şeyin ya da nesnenin “ilk” bütünlüğünü tarif eder. Arketipin “ilk” olma niteliği beraberinde mükemmellik karakterini de getirmektedir. Zira bu bağlamda arketip, henüz bozulmamış/ “düşmüş” insanın eylem ve yaşantısından önce var olmuştur, dolayısıyla bir anlamda tarih/zaman üstüdür. Arketipin kendi içinde yer alan mükemmellik düşüncesi, sözünü ettiğimiz anlam çerçevesinde fiziki bir tekâmülü değil, onun içindeki saflığı/pür hali imler.

Eliade ve Jung tarafından mitsel-dinsel düşünce bağlamında kurdukları teorilerde ana kavramlardan birini oluşturan arketip terimi, Eliade tarafından aşkın Jung tarafından içkin manada kullanılsa da her iki araştırmacı için de “ilk” olana, “kökensel”, “öz” olana işaret eder. *Mit Nedir?* başlığı altında da alıntıladığımız üzere Jung için arketip, Platon’un idealarının her psikede olması ve bu “içkin” ideaların insanın düşünce, duygu ve davranışlarımızı önceden şekillendirmesidir (2005, s. 20, 21; 2006, s. 276; 2020, s. 101, 102).

Arketipin modelleme ya da kategorizasyon niteliğinin tasavvufi düşünceyle temas ettiği terimi olarak ayan-ı sabite anlayışı öne çıkmaktadır. Mitsel-dinsel düşünce

su daha ayrılmamıştır. V. N. Toporov’un söyleyişi ile kozmik ikilem yaratıcılık, yani genel doğum şeklinde tek bir özelliğe sahiptir.” (Lvova vd., 2013b, s. 44) Ayrıca “yaşamsal kaos” düşüncesinin Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşündeki düşünce, inanç ve uygulama örnekleri için bkz. Lvova vd., 2013b, ss. 37-58.

¹⁰⁰ Ricouer’un Aristoteles’in olayların düzenlenişi ya da olayların sistemli düzenlenişi şeklindeki *mythos* çözümlemesi, (2007, s. 74) mitsel-dinsel anlatının yapısal “örüntü” niteliğine güçlü bir göndermedir.

bağlamında göz önünde tutulduğunda arketip terimi, tasavvufi anlayışın ayan-ı sabite görüşünün aynısı olmasa da yukarıda bahsettiğimiz üzere ayniyet -öz, asıl, kaynak-kavramı bağlamında bir ilişki zemini kurulabilir. Jung'un kolektif bilinçdışı bağlamında içkin boyutunu ön plana çıkardığı ya da Eliade'nin kutsal söylem ve eylemin ilk örneği olarak kabul ettiği çerçeveden ele alınsın arketip terimi, ayan-ı sabite düşüncesi ile varlığın, varoluşun aslı, özü olması bakımından birleşmektedirler. Jung'un kendilik bilinci taşıyan insanı, kolektif bilinçdışı ile, dolayısıyla bu alanın arketipleriyle bütünlüğünü temin eden bir varlık olarak varoluşunu, içindeki özü ile bir olmaya, özünü yakalamaya borçlu iken, Eliade'nin arketiplerini taklid eden, "ilk" halindeki söyleyen ve eyleyen bilge kişi ve toplumlar da kutsalla bütünlüğünü arketip üzerinden kurmaktadır. Ayan-ı sabite düşüncesi de saf gerçekliğin fenomenal dünyasının aslını, özünü göstermesi bağlamında, bu-arada olarak dünyanın Varlık/Gerçeklik kazanmasındaki yaratılış sürecinin ana uğrak noktasıdır. Dış dünyada var olan nesne ve şeylerin Tanrı ilmindeki bilgisi olan ayân-ı sâbite, bu tarifi ile sadece Tanrı'nın sahip olduğu eşyanın hakikatleridir (Uludağ, 1991, s. 198). İbn Sinâ'nın mahiyet-varlık ayrımından hareketle, İbn Arabî tarafından geliştirilen ve özgün bir görüş olarak değerlendirilen ayan-ı sabite düşüncesi İbn Sina'nın Varlık düşüncesindeki Külli Akıl'ın tümel, Külli Nefs'in tikel suretlerini alarak bu suretleri geliştirdiği ayan-ı sabite düşüncesi ile ezeli hakikatlere dönüştürmüştür (Türker, 2021, s. 172). İbn Arabî'nin ayan-ı sabitesi arketip kavramı ile ayrıldığı nokta ise şudur: Eliade'de insanın bu dünyanın yeniden yaratılışında, kozmoslaştırılmasındaki ilk modeller; Jung'da kişinin kendilik bilincine erişmesinde, bütünlüklü bir yapıya kavuşmasında insanlığın keşfedilmesi gereken ortak zemini iken, İbn Arabî'de ayan-ı sabiteler Tanrı'nın zihninde bulunan ve O'nun yaratış eylemindeki modellemeleridir. Bir tarafta insan için ilk örnek olan arketip, diğer tarafta Tanrı için yaratılmışların bilgisi söz konusudur. Bir tarafta insan için "gerekli olan" arketip diğer tarafta Tanrı'nın muhtaç olmadığı, ancak yaratılış eylemine "dayanak" olduğu ayan-ı sabite vardır.¹⁰¹

¹⁰¹ Tasavvufun Tanrı algısında, "Vardan Var eden" şeklinde "Yapıcı Tanrı" vasfı öne çıkmaktadır: "Tanrı evreni, onu hayal ederek (imgeleyerek) yaratmıştır. Bu fikir -Tanrı'nın evreni kendisinden, imgelem ile yarattığı fikri -Hristiyanlık'ta da bilinir ve Musevi mistisizminin merkezidir. İbn Arabî'ye göre, insanın aktif imgelem aynı zamanda teofanik imgelemenin de organıdır; Tanrı'nın insanları yarattığı gibi, bu imgelem de Tanrı'yı yaratır, fakat yaratılan imge, Kendini Kendine gösteren Tanrı'dır." (Spiegelman vd., 1994, s. 115) "Yapıcı Tanrı"nın felsefi literatürdeki karşılığını Platon *Timaios* diyalogunda şu sözlerle açıklar: "Evren hakkındaki bir diğer soru evreni ortaya çıkaranın hangi örneğe göre hareket ettiğidir. Her zaman aynı kalana göre mi doğmuş olana göre

Bu düşüncelere ek olarak İbn Arabî'nin

“Her şeyde O’na ait bir ayet var

O’nun aynı olduğunu gösteren.” (2007b, s. 328)

mısraları, köken/Kutsal/Tanrı vurgusunu *ayn* (öz, asıl, kaynak) üzerinden göstermesiyle, arketip terimi ile içkin ve aşkın boyutları ile bir arada düşünüldüğünde, her iki düşünce yapısında varlık ve gerçeklik tasavvurunda özellikle tasavvufi düşünce tarafında değerlendirildiğinde insanın kozmolojik bütünlük, denge ve uyumu yakalamadaki ana kavram olduğu da görülmektedir. Tasavvufta, insanın Kutsal’ı/Tanrı’yı bilmesinin kendini bilmesiyle mümkün olacağı mottosu, insan-ı kamilin bir anlamda -Jungçu arketip anlamında düşünüldüğünde- kendi içindeki Tanrı imgesini bulmasına bağlıdır.¹⁰²

Tasavvufun ve mitsel-dinsel düşüncenin kutsal/Tanrı ile insan arasında varlık, varoluş ve gerçeklik tasavvurunun anlam-değer üzerinden kurduğu karşılıklı etkin ilişkinin varmak istediği nokta birlik/bütünlük ilkesidir ki, bu görüşe bir önceki başlık altında değinirken bu ilkenin çıkış noktasının “benzerlik” ilkesi olduğunu Cassirer’den yaptığımız alıntı ile vurgulamıştık. Mitsel-dinsel düşüncenin de temel ilkesi olan benzerlik/birlik/bütünlük evrene ya da dünyaya kutsal merkezli yaklaşırken, birlik/bütünlüğü Kutsal/Tanrı-insan ve âlem üzerinden kurmaktadır.

Mitsel-dinsel düşünce içinde insan üzerinden kurulan bütünlük, öncelikle toplumun bilgisi şaman/kam üzerinden gerçekleşmektedir. Kutsalın verili bilgisine sahip olarak ayrıcalıklı bir mevkide bulunan şaman, şaman olabilmek için öncelikle kendisi Kutsal’ın/Bay Ülgen’in bilgisine sahip olmalıdır. Bu amaçla erginleme faaliyetine giren şamanın ya da bir sufînin Kutsal’ın bilgisine ermedeki metodu, önce eylem sonra bilgi şeklinde özetlenebilir (Demirli, 2009a, s. 148; Bayat, 2006, ss. 46-

mi? Evreni oluşturan iyiye ve evren güzelse değişmeyen ilk örnekten yola çıkılmıştır. Diğer türlü ise doğmuş olandan yola çıkılmış demektir. Ancak evreni oluşturanın değişmeyenden yola çıktığı malumdur. Çünkü evren ortaya çıkanların en güzelidir ve onu oluşturan da en becerikli olandır. Eğer evren bu şekilde ortaya çıkarıldıysa, değişmeyen örneğe göre ve akılla kavranabilecek ve hissedilebilecek şekilde yapılmış demektir. Bu durumda evren bir şeylerin kopyası olmak zorundadır.” (2015a, s. 38/29) Türk mitolojisinin yaratılış mitinde de yapıcı Tanrı olarak Bay Ülgen, evreni yaratıcı söz, su ve Erlik’in suyun altından getirdiği toprağa/balçığa “dayanarak” yapmıştır. Burada ayan-ı sabite gibi, Tanrı’nın bilgisinde evrenin yaratılışına ilişkin soyut bilgiler görülmemekle birlikte, “Yapıcı Tanrı” Ülgen, tasavvuf ve Platon’un felsefesindeki “Yapıcı Tanrı”sı ile örtüşüdür. Bkz. Bayat, Fuzuli, 2011, ss. 304-310; Lvova vd., 2013a, s. 126, 12.; İnan, 1986, s. 13.

¹⁰² Ayan-ı sabite düşüncesi ile Jung’un arketip kavramını karşılaştırarak aralarındaki ortak noktaları vurgulayan çalışma için bkz. Öztekin, 2011, ss. 293-303.

54).¹⁰³ Dolayısıyla şaman ya da sufının epistemik bütünlüğü onun Varlık’la bütünleşmesinin ya da Varlık’a sahip olmasının tamamlayıcı yönüdür. Denilebilir ki, epistemolojik ve ontolojik eylemlerin birliği, insan özelinde şamanın veya sufının Varlık’la tamamlanmasını sağlar.

Bütünlük/birlik ilkesinin bir başka yönü de maddi bütünlüktür ki, farklı kültürlerin yaratılış mitlerinde evrenin, daha sınırlı anlamda dünyanın yaratılışının maddi unsurları insanın parçalarından meydana gelmiştir.¹⁰⁴ Cassirer’in ifadesiyle,

İnsanın bedeni ve organları, tüm diğer geri kalan mekansal ayrılıkların dolaylı olarak kendisine taşınacağı ilişki sistemidir. (1. c . 1 56 ff.) Mitos burada, organik-düzenlenmiş bir bütünü kavramak ve düşünme vasıtalarıyla “yakalamak” istediğinde, bu bütünü insan bedeninin manzarasında ve onun düzenlenişinde gözleme eğiliminde olduğu için, aynı yolu izler. Mitos gerçek beden ilişkilerini nesnel dünya üzerine “kopyaladığı” için, nesnel dünya, ilk başta mitosa saydam gelir ve mitos bu dünyayı belirli varoluş alanlarına ayırır. (2005b, s. 142)

En nihayetinde bütünlük/birlik, bu paragrafta açıklandığı haliyle insan ve maddi dünya arasında -kökensel olarak ruha dayalı olduğu unutulmamalıdır- “mitolojik anatomi”nin varlığını göstermektedir.¹⁰⁵

Mitsel-dinsel düşüncede varlık ve gerçekliğin birlik/bütünlük ilkesinin maddi unsur bağlamında bu şekilde serimlenmesi, birliği/bütünlüğü sağlayan zaruri unsur olan dayanak/mekân/zemine işaret etmektedir. Birlik/bütünlük ilkesinin mekânsal zuhur edişi en açık hali ile mekânın kozmoslaştırılması eyleminde görülür. Kozmoslaştırılma eylemi, sadece mekânın maddi anlamda ele geçirilerek oradan geçim sağlamak değil, bunun üstünde bir değeri olan bir eylem olarak o mekânı kutsalın/Tanrı’nın akınına, dolayısıyla anlama-değere açmaktır. Çünkü mitsel-dinsel

¹⁰³ “İnsanlar ne psikolojik bakımdan, ne de toplumsal bakımdan birbirlerine eşittirler. Ancak, kendi içten özgürlükleriyle “Existenz” olabilme şansı bakımından eşittirler. Yani her insan özgür olarak Existenz olabilir, her insanın Existenz olma olanağı vardır.” (Akarsu, 1987, s. 207) Akarsu’nun Jaspers’in varoluş düşüncesi için aktardığı bu ifadeleri, Jaspers’in tasavvuf düşünce geleneği içindeki her insanın insan-ı kâmil aday olması ile birlikte düşünülebilir. Ayrıca İbn Arabî’nin insan-ı kâmilin bütün bir Kutsal’ın verili bilgisiyle kozmik ağırlığı ve zarureti ve Gavs, Kutb gibi kavramlara zemin hazırlaması konusunda bkz. Ocak, 2021, ss. 238 vd.; İzutsu, 1998, ss. 385-396.

¹⁰⁴ Söz konusu bütünlüğe, *Bütünlük-Tamlık* başlığı altında örnekleriyle detaylı şekilde değineceğiz.

¹⁰⁵ “Manevi alanın geleneksel toplum tarafından bu denli basitleştirilmiş olan bir çeşit fizyolojileri, muhtemelen, insanın bir bütün olarak algılanmasından kaynaklanmaktaydı. Öyle ki, Güney Sibirya Türk lehçelerinden alınan aşağıdaki kelimeler aynı kökten gelmektedir:

Püdün: Bütün, zarar görmemiş;

Püdüm:Dış görünüm, beden düzeni, doğa;

Püdütü: Düzen, doğa, varlık. Örneğin: *kiji sünezi püdütü boyı*; insanın ruhu/görünümü/onun kendisidir, onun varlığıdır.” (Lvova vd., 2013b, s. 64, 65)

düşünce “Tanrılarla dolu demek, anlamla, anlatıyla dolu demektir.” (Chul-Han, 2020, s. 22) Dolayısıyla mitsel-dinsel düşünce için varlık, varoluş ve gerçeklik en nihayetinde anlam-değer yüklü bir durumdur ve anlamın kaynağı kutsaldır. Levi-Strauss’un da mitsel-dinsel düşünce bağlamında verdiği örnek, mitik kişinin saf gerçekliğin mekânsal boyutuna anlam-değer katarak, onu nasıl Varlık’a, dolayısıyla anlama-değere bağladığını göstermektedir:

Dağlar, dereler, pınarlar ve gölcükler onun [yerli] için yalnızca güzel ve ilginç görünüşler değildir. Her biri kendisinden geldiği bir atanın yapıtı olmuştur. Kendisini çevreleyen görünümde, ululadığı ölümsüz ataların eylem ve kahramanlıklarının tarihini okur. Bu varlıklar hala kısa bir an için insan biçimini alabilir; onların birçoklarını da babalar, dedeler, kardeşler, anneler, kızkardeşler olarak, dolaysız deneyimiyle tanır. Onun için bütün yurt, eski, ama hep yaşayan bir soy ağacı gibidir. Her yerli, totemsel atasının tarihini kendi eylemlerinin çağların başlangıcı ve yaşamın şafağıyla, yani bugün bildiğimiz dünyanın en güçlü ellerde yoğrulup biçimlenmekte olduğu dönemlerle bir bağlantısı olarak düşünür. (1994, s. 284, 285)

Mekânın anlam-değer merkezli yapılandırılmasını Türk mitolojisi üzerinden takip ettiğimizde, Dede Korkut destanlarında geçen yer adlarının sadece coğrafi bir bağlamda olmayışı, onların aynı zamanda epik zihinde metafizik bir güvenlik alanı sağlayarak varlığa/varoluşa yönelik temel fonksiyonları yerine getirmesi önemli bir örnektir:

Kitab-ı Dede Korkut’ta tasvir edilen dünya tabi ki, epik dünyadır. Onu hidronimlerle (çay adları), oyronimlerle (orman adları), toponimlerle (yer adları) karıştırmamak gerekir. Oğuz İli coğrafi bakımdan bütün benzeri yakın tarafları ile beraber ozanın düşüncesinde canlanan epik mekândır. Bu epik mekânın real ve aynı adı taşıyan coğrafi yerlerden prensip itibarıyla farklı olduğu her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. (Bayat, 2018a, s. 113)

Mitsel-dinsel düşüncenin varlık ve gerçeklik tasavvurunu esasen maddi düzeyde algılamadığının, az önce sözünü ettiğimiz metafiziksel bir emniyet alanı da oluşturduğunun bir başka dikkate değer göstergesi Türklerin vatan algısında, vatan kabul ettikleri bölgelerin atalar ruhlarının da mekânı olması olgusudur. İnan’ın da kaydettiği üzere “bazı dağlar o veya bu kabilenin “mukaddes töz”ü sayılır.” (1986, s. 52) Kabilenin veyahut boyun kutsal bir dağa sahip olması, soyun ata ruhunun, dağ iyesi ile birleşmesiyle oluşmaktadır. Bundan dolayı bir boyun ya da kabilenin kökeni/kaynağı o dağın varlığına bağlıdır. Netice olarak bu durum, kabilenin kutsal dağı vatan tutmasını sonucunu yol açmıştır. Dağın kutsal vatan kabul edilmesine bağlı

olarak eski Türklerde Ötüken yışla ve Bodun İnli dağları kutsal vatan telakki edilmiştir. Bununla birlikte kutsal vatan kabul edilen boyun dağı, o boyun hamisidir (Bayat, 2012, ss. 222-227).

Tasavvufi düşünce de varlık ve varoluş problematiğinde mekânla temasını kutsal/Tanrı üzerinden inşa etmektedir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere İbn Arabî'nin Tanrı tasavvurunda tenzihçi düşünceye olduğu kadar teşbihî düşünceye de ağırlık vermesi, kutsalı/Tanrı'yı bu dünyaya çağırarak içindir (Afifi, 1975, ss. 34-39). İşte bu bağlamda sufilerin dünyaya yönelik retçi tavırları, dünyanın maddi yapısına yönelik değil, onun kutsaldan/Tanrı'dan soyutlanmış anlamsızlığı-değersizliği yönündedir. Eksikliğin olması, Varlık'ın olmamasından kaynaklanmaktadır. Zaten hem mitsel-dinsel düşüncenin hem de tasavvufi düşüncenin amacı, ayrı düşülen Varlık'a ererek, eksikliğini/acizliğini gidermektir. Kutsal/Tanrı merkezli varlık anlayışının neticesi olarak, mükemmel Varlık'tan kopuş/ayrılık/düşüş, varoluşsal insanı, bu varoluş niteliğinden dolayı özden uzaklaştırıcı bir duruma işaret ettiği için varoluş, insanın özünü zenginleştirmez, varoluşun -bu-arada bulunanın, mekân ve zaman ile sınırlı insanın- yönü bozulmaya doğrudur (Topçu, 2020, s. 27).

Başka bir deyişle, bir şeyi belirli bir şey kılan esas, onun at, çiçek, insan ya da saf Varlık, yani Allah olmamasına sebep olan kendine mahsus "varlık noksanlığı"dır. Öyleyse, bu açıdan bakıldığında, mutlak Varlık'tan ayrı müstakil bir zâtiyet olarak âlem, ancak bir hayalden ibaret olabilecektir, zira kendi varlığının kaynağı değildir. (Addas, 2015, s. 87)

Noksanlığın giderilmesi, Varlık'ın bilinip tanınmasıyla insanın kendi nefsindekini tabiat üzerinden görmesiyle birbirini tamamlar. Tanrı-insan ve âlem üçlüsü, bir noktada anatomik bir bütünlük halidir:

İnsan nefsi, bütün kâinatı nesnesi olarak alabilen müdrik bir öznedir. Nefs ve kâinat öylesine birbirlerine girmiş bir haldedirler ki -Tu Weiming'in isimlendirmesiyle- aralarındaki münasebet, gayet uygun bir şekilde "organizmal" olarak nitelenebilir. İki yüzü olan tek bir organizma olarak anlaşılabilirler. (Chittick, 2020c, s. 157)

Bütünlük/birlik ilkesinin son ve tabii en gerekli alanı ruhsal olanıdır. Her ne kadar bu-arada dünyanın, saf gerçekliği içinde varlıklar birbirinin aynı değilse de mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşünce bağlamında saf gerçekliğin "ötesi" merkezi bir önemdedir. Tasavvufi düşüncede her varolan olarak mevcudât âlemi, görünüşünün arkasındaki "öteye" bir "işaret", "bir semboldür." Bu cümleden olarak "mesele gerçeğin keşfedilmesi değil hatırlanmasıdır." (Schuon, 2006, s. 8) Roux'un (1994, s. 83) Türk mitolojisi için "ruhların ortak ancak aralarında yoğunluk farkının

bulunduğu” şeklinde özetlenebilecek düşüncesi de “öteyi” yakalama ve “bir” olduğunu “hatırlama” noktasında mitsel-dinsel düşünce içinde ruhsal bütünlüğün/birliğin nihai erek olduğunu gösterir.¹⁰⁶

Bütünlük/birlik ilkesi varlık ve gerçeklik probleminin çözümünde mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce için Kutsal/Tanrı, insan ve dünya arasındaki köken birliğine dayanır. Kökeni bir ve bütün olanın aralarında “ayrılık”tan söz edilse bile “ayrılık”ın kabul edilmeyeceği açıktır. Roux, bir anlamda teo-ontolojik birliktelik olarak adlandırılabilen bu yapıyı Türk mitolojisi özelinde şu sözlerle kaydeder:

Hayatının doruğunda çok özgü şekilli olan ve ortadan kaldırılamaz gibi görünen elemanlardan oluşan insanın, Gök, dünya, mağara, su, ışık, erkek, kadın, hayvanlar, bitkiler gibi en değişik kaynaklardan gelmesi ve insanın, kendisine rağmen, ancak bir zerresi olduğu ve en iyi koşullarda tamamen yansıttığı Bütünün bir parçası olması dolayısıyla, bu hususa hayret edilebilir mi? (1994, s. 239)¹⁰⁷

Mitsel-dinsel düşünce için varlık ve varoluş problemi, kendini, hayatın anlamının ortaya çıktığı anlarda açığa vurmasıyla aslında kendi varlık ve varoluş problemi için zamanı/bu-arada olmayı kabul etmiştir. Yani zaman, içinde bulunulan zaman/maruz kalınan zaman olarak varlık ve varoluş problemine çözümü hazırlayan ana uzantılardan biridir. Varlık ve varoluş probleminin bu-arada gerçekleşen boyutu ile birlikte mitsel-dinsel düşüncenin de asli amaçlarından biri bu-aradayı -şimdiye-, zamanın geçmiş ve gelecek olarak adlandırılan iki kutbuna büyük anlatısının içerdiği anlam/değer işlevi ile bağlamaktır (Saydam ve Kızıltan, 2021b, s. 17). Mitin canlı bir söylem oluşu, onu her daim bu-aradanın -şimdinin- anlatısı yapmaktadır (Batuk, 2006, s. 16). Mitsel-dinsel düşüncenin zamana yönelik bu algısı içinden kurduğu anlatıya bakıldığında, insanın tarihsel bir varlık olduğu kabulünün reddi de beraberinde gelmektedir. Bu-aradaya “düşen”, varlık ve varoluş probleminin başlangıç ile sonuç kısmının öznesi olan insan, bu-aradanın geçmiş ve gelecek arasındaki sallantısını, geçmiş bu-aradaya -şimdiye- taşıyarak sabitlemeye çalışır. İşte bu noktada zaman da, varlığın ve varoluşsallığın ana boyutlarından biridir. Bu-aradaya -şimdiye- taşınan ve insana ontolojik bir unsuru olan kaygı durumundan doğan iman/güvenlik sağlamakla

¹⁰⁶ “(...) Platon’un düşüncesinde ruh, tanrısal kökenlidir. Doğmadan önce, hakikatin ışığıyla göz göze gelmiştir. Bu yüzden mecaz manada Unutma Nehri’nin sularından içip gaflet uykusuna yatmış olsa da, temelde hakikatle bağlantısı asla kopmaz.” (Saydam ve Kızıltan, 2021a, s. 102)

¹⁰⁷ Bütünlük/birlik ilkesinin Türk mitolojisi ile tasavvuf düşüncesi arasındaki ilişkisini, koruyucu hayvan ruhlarının tasavvufi düşüncede, menkıbelerdeki sürekliliği bağlamında veli/pir kavramı etrafında ele alan çalışma için bkz. Çelepi, 2018, ss. 261-285.

yükümlü mitsel-dinsel düşünce ve onun büyük anlatısı, zamanı, modern ontolojinin aksine varlık ve zaman ilişkisinde olduğu gibi insanın kendi-için olduğu, kendini gerçekleştirdiği anlara sıkıştırmaz, zamanı bütün boyutlarıyla şimdiye indirger. Bir yandan içinde bulunulan bu-aradaki varlığın şimdisinin reddine dayanan, diğer yandan da geçmişi şimdiye taşıyarak güvenlik amacıyla hayatta kalma işlevi sağlayan mitsel-dinsel düşünce varlık ve varoluş bağlamında şimdi üzerinde paradoksal bir niteliğe sahiptir. Bu paradoks mitsel-dinsel düşüncenin insanı için, ona sürekli yanlış bir zamanda, bu düşüncenin bir devamı olarak da yanlış bir varlıkta/varoluşta olduğunun kaygısını verir (Gezgin, 2020, s. 124).¹⁰⁸ Gezgin'in, May ve Heidegger'le birlikte insanın varoluşuna ilişkin ontolojik bir nitelik olarak vurguladığı kaygı durumunun kaynağı, tasavvufi düşünce içinde de insan ve dünya-evren ya da âlem üzerinden karşılığını bulmaktadır. Mitsel-dinsel düşüncenin mitik anlatılarının belirsizlik ve eksiklik/acizlik kaynaklı kaygı durumuna yönelik oluşturmaya çalıştığı güvenlik alanı, tasavvufi düşüncede de Tanrı-insan münasebeti üzerinden kurularak, insanın bu dünyadaki kötülük ya da kaygı halinin temel sebebinin aynı mitsel-dinsel düşüncedeki saikler üzerinden geliştiği görülür. Chittick'in, İbn Arabî'nin Tanrı'nın Zâtı için yaptığı "salt iyi" yorumundan hareketle vardığı sonuç, mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncedeki ontolojik kötülük veya kaygının durumunun temel sebebinin belirsizlik olduğuna dikkat çeker:

Buna göre, yaratıkların karşılaştığı ontolojik "kötülük" onların mümkün oluşlarından (*el-îmkân*); yani onların belirsiz ontolojik durumlarının, salt Varlığın zorunluluğu ile salt yokluğun imkânı arasında ortada bir yerde bulunmasından. Eğer evrene kötülük girerse, "bu, sadece mümkün varlık yönünden olur, Tanrı tarafından değil. (2020b, s. 363)¹⁰⁹

¹⁰⁸ "Kaygu eli irmezidi gussa gözi görmezidi

Endişe şehriden taşra bir ulu mekândayidum" (169/4)

¹⁰⁹ Bu bağlamda bir önceki başlıkta değindiğimiz tasavvufi düşüncenin temel kavramlarından olan *Hayr* akla gelmektedir. Ayrıca dikkat çekilmesi gereken başka bir husus olarak kaos-kozmos dikotomisi başlığında ele alacağımız şekli ile imkânın ait olduğu yere göre kaotik veya kozmogonik bir mahiyet kazanmasıdır. Tüm İmkânların sahibi olarak Kutsal/Tanrı yaşamsal/yaratıcı kaosun karşılığı iken imkânların dâhilinde mümkünler âlemi olan evren/zemin/yeryüzü/dünya ve insan ise yaşamsal/yaratıcı kaosun "şekillendirileceği", kaosun söze/dile, eyleme/ritüele döküleceği kozmos alanıdır. Yani yaşamsal/yaratıcı kaosun kozmos olması için zaruri unsur Kutsal'dan/Tanrı'dan ayrı bir somut, saf gerçeklik alanıdır. Ayrıca Schuon'un (2017, s. 58) insan için yaptığı "İnsan, tıpkı Evren gibi bir belirlenim ve belirlenimsizlik dokusudur; belirlenimsizlik Sonsuz'dan kaynaklanırken, belirlenim Mutlak'tan kaynaklanır." yorumuyla, kaos-kozmos dikotomisi açısından insan için Kutsal'la/Tanrı'yla tam bir bütünlük perspektifi çizer. Yine Schuon'un (2017, s. 93) dişil öge için Kutsal'ın/Tanrı'nın Sonsuz vasfına işaret ederek belirlenimsizliğe cinsiyet bağlamında karakter atfetmesi, yani Kutsal'ın/Tanrı'nın yaşamsal/yaratıcı kaos yönünün dişil öge ile tarifi, mitolojide Kozmosun/Logos'un erkek ile (Jung, 2020a, s. 103), temsil edilmesi, yaratılışın yaşamsal/yaratıcı kaostan meydana gelmesi düşünceleriyle değerlendirildiğinde nitelik, işlev ve eylem birlikteliğinin cinsiyet algısı bağlamında somutlaştırıldığı görülür.

Nihayetinde bu ifadeler tasavvufun varlık ve gerçeklik algısının dayandığı, insanın olandan olması gerekene, realiteden ideale yönelik tutumunun “ya da eksiklikten mükemmelliğe götürecek” erekselci anlayışın açıklamasıdır (Chittick, 2020c, s. 54).

Mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin öze/kutsala/Varlık’a/Tanrı’ya dayalı zihinsel ve aşkın varlık anlayışı, insan için doğrudan ve olduğu gibi bir gerçeklik sunmamaktadır. Bu düşünsel yapılara sahip insan ve toplumların, varlık ve varoluş problemine yaklaşımı gerçekliği, kendi katı gerçekliği içinde değil, dolayına sokarak dünya içinde kurgusal bir dünya oluşturmaya yöneliktir. Algılanan, müşahade edilen bu dünyadaki nesne, olay ve olgular bütünü insan ve onun aşkın olana yönelik yapısı üzerinden -Cassirer’in deyimi ile sembolik formlar üzerinden- yeni bir dünya haritası sunar. Bu bağlamda dünya asla maddi/somit, saf gerçeklik haliyle ele alınmayan, aksine mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin sunduğu öz/kutsal/Varlık/Tanrı üzerinden dolaymlanarak -bu dolayımleme ontolojik ve epistemolojik bağlamda doğrudanlığı hedefler- tasarımılanan anlam/değer yüklü bir dünyadır. May’in şu sözleri bu düşüncelerle paralellik arz eder: “Dünya, kişinin içinde var olduğu ve tasarımına katıldığı anlamlı ilişkiler yapısıdır.” (2018, s. 162)

Mitsel-dinsel düşüncenin büyük anlatıları olan mitler, özellikle yaratılış mitleri, köken mitleri, dünyanın yaratılışı ile dünyaya, insanın kökenine dair anlatıları ile insana, herhangi bir varlık veya nesneye dair anlatıları ile de dünyadaki diğer varlıklara yönelik öncelikle sözde, kutsalda bir anlatı zemini oluşturarak varlık ve varoluş problemine doğrudan müdahil olmaktadır. Çünkü bu mitik anlatıların yokluğu aynı zamanda varlığın, varoluşun gerçekleşeceği bu dünyanın ve varoluşu gerçekleştirecek olan insanın “var olmaması” demektir. Çünkü büyük mitik anlatılar, insanın bu dünya yolculuğundaki kılavuzudur. Pettazzoni’nin “Dünyanın yaratılışını anlatmak, dünyanın korunmasına yardım eder; insanın, toplumun ya da kabile grubunun menşeyinin anlatılması, insan türünün korunmasına yardımcı olur.” ifadeleri mitik anlatıların varlık kazandırma ve varlığın sürekliliğini sağlama hususunda merkezi konumda varoluşsal değer taşır (2006, s. 282). Hemen bu açıklamalar ışığında mitik anlatıların, başlangıcı/yaratılışı eksenine alması ve akabinde yaratılış anını bir mekân üzerinden tarife girişmesi, varlık ve varoluş probleminde mitsel-dinsel düşüncenin varoluş-zaman-mekân üçlüsünü ortak bir alanda tuttuğunun göstergesidir. Aynı anlayışın bir başka yansıması olarak tasavvufi düşüncenin varlık ve gerçeklik

tasavvurunda da sürekli hatırlanan ya da hatırlanması gereken elest bezmi, mitsel-dinsel düşüncedeki yaratılış mitlerinin sunduğu varoluşsal anlamı-değeri taşır. Amaç, ayrı düşülen Kutsal'a/Tanrı'ya yaratılmadan önce verilen misakı -ahdi/yemini-hatırlayarak bu-aradanın mekân ve zaman tarafından kuşatılmışlığından kurtulmaktır. Her iki anlayış için yaratılış anlatıları saf/fenomenal gerçeklik olarak dünyayı, insanı ve bu varlıkların var olmalarına bağlı olarak da varlık, gerçeklik ve anlam-değer kurgusunun zeminidir. Yani anlatının amacı, bu-arada olan dünyayı, insan ve şeyleri *nasılın bilgisi* etrafında nedensellik ile açıklamak değil, adı geçen olguları yönedikleri amaç/erek doğrultusunda *niçinin bilgisi* ile anlamlandırmaktır.

Mitsel-dinsel düşüncenin mitik anlatılarının yaratılışla başlayıp aynı zamanda bir sonu işaret eden eskatolojik anlatıları da barındırması, varlık, varoluş, anlam-değer/gerçeklik kurgusunun zaman üzerinden esasında iki ucun bütünlüğünü sağlama amacında olduğunu da gösterir. Mitolojinin eskatoloji anlatılarına bakıldığında özellikle vurgulanan kutsalın/Tanrı'nın, onun vazettiği ilkelerin, törenin, yasanın "unutulması"dır.¹¹⁰ Yani hayat anlamını kaybetmiştir. Nasıl ki birey için hayatın yaşanabilir olması onun anlam-değer dünyasının varlığı ile ilişkili ise, aynı düzlem üzerinden dünyanın sonunun gelerek kıyametin kopması da varlık ve varoluşun gerçekliğini kaybetmesi, yani anlamsız-değersiz oluşudur. Bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin yine zaman bağlamındaki zamanın asli boyutu olarak geçmiş kabul ederek onu şimdiye taşıma niyeti görülmektedir. Dolayısıyla zamanın gelecek olan boyutu, çürümeye, yozlaşmaya, kıyamete doğrudur. Kutsal'ın/Tanrı'nın yaratılış anındaki ilk eylem ve ilk nesnelerindeki kutsalın saf bilgileri unutulmuş, dolayısıyla zamanın ilerlemesi zorunlu olarak bir sona doğru olmuştur. Bu durum Kutsal'dan/Tanrı'dan ya da Varlık'tan kopuşun bir neticesi olarak varolanların, dünyanın ondan uzak düşmesiyle geleneksel ontolojinin varlık tasavvuru ile de uyumludur. Denilebilir ki dünyanın ve insanın var olmasıyla beraber son olması da kesinleşmiştir. Ancak tekrarlayacak olursak sonun/kıyametin/kalğançı çakın geliş sebebi, bu-arada olan dünyaya gelirken insanda hazır/verili bulunan kutsalın bilgisinin unutulmasıdır. Bu düşüncenin paralelinde Kılıç'ın şu ifadeleri tasavvufi düşüncenin

¹¹⁰ "Kutsala yapılan asıl saygısızlık, tanrısal eylemin unutulmasıdır. "Hata", "günah", "kutsala saygısızlık", insanın bugünkü yaşam biçiminin tanrısal bir eylemin sonucu olduğunu "anımsamamış olmaktır." (Eliade, 2001, s. 139) Unutmanın Tanrısal boyutunun Türk mitolojisindeki karşılığı şu cümlelerde açıkça görülmektedir: "Mangdaşire'yi Tanrı yanına aldı. Onu bulmazsınız, ben Tanrı'nın elçisiyim, ben de gideceğim. Tanrı nerede durursa orada kalacağım. Siz öğrendiklerinizi unutmayınız. Tanrı'nın yargısı budur." (İnan, 1986, s. 19)

de mitsel-dinsel düşüncedeki varlık, varoluş ve gerçekliğin zamanla ilişkisi -zamanın sonu- bağlamında taşıdığı ortaklığı göstermesi bakımından ilgi çekicidir:

Modern anti-kutsal yaklaşım, kutsal dışı yaşantılar, günahların büyükleri, bebek ölülerinin çöp tenekelerinden toplanması, canlı canlı yakılarak hayvanlara zulmedilmesi, tabiata zulmedilmesi, insana zulmedilmesi, bütün insanlık dışı suçların artması ve yaygınlaşması, insanın onurunu, şerefini zedeleyici suçlar ve bütün bu günahlarda devam etme, ısrar etme insanlığın etrafındaki o kutsal zarı delmiştir. O zar bir kere delindi mi onun tedâvisi mümkün değildir. İnsanoğlu her zaman günah işledi. Târihte de günah işledi. Günah insanın yanında yer alan bir şey. Fakat bu günahlar ontolojik değildi. Tedavisi vardı. (2018b, s. 108)

Kılıç'ın kutsal üzerinden kurgulanan geleneksel ontolojinin kıyamet senaryosunu tasavvufi düşünce kapsamında verdiği bu ifadeleri ile paralel şekilde Türk mitolojisindeki kalgançı çak anlatılarıyla ontolojik bağlamda zamanla ilişki noktasında aynı anlamı-değeri ihtiva ederler:

Kalğançı çak geldiği zaman gök demir, yer sarı bakır olur. Hanlar hanlara saldırır, uluslar birbirine kötülük düşünür, katı taşlar ufalır, sert ağaçlar kırılır. Kişi bir dirsek (arşın) kadar küçük olur. Başparmak kadar erkek olur. Erlerin dizgini kısa olur (güçlülerin elinde oyuncak olurlar.) Ayak takımı bey olur. Baba çocuğunu, çocuk babasını tanımaz (saymaz.) Yaban soğanı pahalı olur, At başı kadar altına bir kap yemek verilmez. Ayakaltında altın bulunur onu alacak kimse bulunmaz. (İnan, 1986, s. 24)

Bu bağlamda mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin kutsaldan kopmanın sonucu ürettiği eskatoloji senaryolarının benzerliğinin yanı sıra, asıl önemli olan, her iki yapının da kendisini “zamanın sonunda” olduklarını düşünmeleridir. Aynı zamanda her iki düşünce yapısının zamanın sonuna yönelik anlatıları, tasvirleri kökene/kutsala yönelik bir “unutulmadan” kaynaklanmayı merkezine almakla birlikte, bir başka ortak nokta anlatıların dilinin, söylemlerinin ve örneklerinin de benzer olmasıdır. Bu bağlamda denilebilir ki her iki düşüncenin son/kıyamet/kalğançı çak anlatıları sebep-sonuç ilişkisi içinde gelişmemiş, insanın kaos, kargaşa halinin baskın bir görüntü sergilediği zamanlarda gösterdiği kategorik tepkilerdir. Yaratılış ve eskatoloji anlatılarının bir başka dikkat çekici yönü ise, sürekli vurguladığımız, geleneksel varlık anlayışının onto-epistemolojik karakteridir. Kutsal'ın/Tanrı'nın hazır verili bilgisine sahip olmak, insanın, nesne ve şeylerin kökeninin bilgisine -yaratılıştaki bilgisine- sahip olmak nasıl ki varlık ve gerçekliğin ana sebebi ise, Kutsal'ın/Tanrı'nın verili bilgisinin unutulması da aynı şekilde varlık ve gerçekliğin sonunun ana sebebidir.

Mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin varlık, gerçeklik ve anlam-değer inşasında ortak olduğu bir alan olarak söz/dil¹¹¹ de önemli bir durak noktasıdır. Sözün/dilin, insanın varlığını zaman düzeyinde anlatı ile, mekân düzeyinde eylem, davranış ve ad verme ile açımlayan yapısal bir olgu olduğunu gözden ırak tutmamak gerekmektedir. Dil bu yönü ile insanın bu-aradaki halinde varlık problemine ilişkin güvenlik alanını kurmasında varlık durumunun tamamlayıcı bir uzantısıdır. Özellikle kozmoslaştırma eyleminin başat unsurunun yaratılış mitinin anlatılması olduğu düşünüldüğünde dilin mitsel-dinsel düşünce için önemi bir kez daha kavranmış olur. “O halde dil, sadece gramer ve sözcüklerin analizine dayalı bir etkinlik olmanın ötesinde ontolojik alanı işgal eden bir varlık olarak insan yaşamının her alanını yönlendirme gücüne sahiptir.” (Kahraman, 2014, s. 76) İnsan, bu-aradaki varlığını ve varoluşunu kurmadaki en büyük yardımcısının dil olmasından dolayıdır ki, insanın kaotik belirsiz dünyada kendini gerçekleştirmeye yönelik eylem ve faaliyetlerinin bir uzantısı olarak bunların dil ile de tamamlandığı görülmektedir. Yani insan dünyayı mekânsal anlamda müşahhas düzeyde inşa ederken diğer yandan bu inşayı ve bu inşa üzerindeki eksiklikleri dil ile tamamlama gayretindedir. Büyük anlatıların anlamsal inşası dil ile mümkündür. Dil, bu haliyle insan için varlığını gerçekleştirmeye çalıştığı bir başka önemli varoluş alanıdır. “Herder’e göre de insan dil sayesinde kendi varlığını fark etme gücünü yakalamıştır.” (Kahraman, 2014, s. 85) Bu düşünceler neticesinde insanın varlık alanında kurduğu mekânsal ve zamansal varlığın tamamlayıcısı dildir. Dilin varlığın tamamlayıcı olması vasfının yanında bir başka yönü de insanın doğuştan varoluşsal olarak sahip olduğu dil aracılığıyla varlığı inşa etmesidir. Geleneksel düşüncede “hayvan-ı natika” olarak temel vasfı ile tanımlanan insan bu haliyle varlığı, gerçeklik ve anlam-değer dünyasını dil ile kurar. Heidegger’in “dil, varlığın evidir.” (1998, s. 254) sözü bu noktada dilin varlık alanında kurucu rolünü vurgularken örtük olarak onun varlığın tamamlayıcı uzvu olduğuna da işaret eder. Dilin bu iki yönlü anlam-değer dünyasına yönelik temel fonksiyonları -kurucu ve tamamlayıcı-

¹¹¹ Burada söz ve dil kavramlarını birlikte kullanmamızın sebebi, sözün, geleneksel ontolojideki metafiziki kökensel birliğidir. Yani, söz ile kastedilen Kutsal’ın/Tanrı’nın dilidir. Gezgin’in (2020, s. 25) insan türüne ait yapısal bir kök dilden bahsetmesi ile Saussure’nin dil ve söz ayrımında, dilden “dilyetisinden söz çıkınca kalan şeydir.” (1998, s. 124) şeklindeki yorumu, dilin, sonradan öğrenilen bir olgu olmadığını, aksine insanın yapısal, onun bütününe ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. O zaman buradaki kullanımıyla söz, Gezgin ve Saussure’nin açıklamaları ışığında değerlendirildiğinde “kök dil”i ifade eder. Geleneksel ontolojideki temel onto-epistemolojik birlik düşünüldüğünde, bu “kök dil”, aynı zamanda Kutsal’ın/Tanrı’nın sözüdür.

Wittgenstein'in şu cümlesi ile sonuçlandırılabilir: "Dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler." (2013, s. 133)

Mitsel-dinsel düşüncenin büyük anlatılarındaki dilin "söz" gücü ile vurgulandığını bilerek buna ek olarak bu kutsal büyük anlatıya ulaşmanın ise farklı bir dil tecrübe ve bilgisine dayandığını da belirtmek gerekmektedir. Bu noktada mitsel anlatıların dilinin sahibi olan şamanların insani pratik anlamda kullandıkları dili aşmaya çalıştıkları, tasavvufun mistik düşüncesindeki dilin yetersizliği veya sınırlandırıcı yönüyle ortaklık taşımaktadır. Dil, bu-arada olarak insanın varlık, gerçeklik ve anlam-değer dünyasına hitaben varoluşun ana parametrelerinden biri iken, mistik bütünlük bağlamında sınırlandırıcı bir olgu olabilmektedir, "çünkü bizi dünya deneyimimizin kavramları içinde tutar." (Armstrong, 2017, s. 312). Metafizik ontoloji çerçevesinde ise dil varlık eksenli olduğu için varolanların hepsini -düşünsel, dilsel, dışarıda varolanlar olarak- kuşatmaktadır.

Dilin sınırlandırıcı sisteminin bu-arada olarak dünya üzerinden kuruluşunun karşısına, varlık ve gerçeklik, anlam-değer inşa etme noktasında yine dilin açık bir alan oluşturduğunu, kapalı bir sistematize sunmayıp yaratılışın doğrudan, bir nedensellik bağı kurmadan hemen gerçekleşmesiyle varlık ve gerçekliğin, anlam-değerin ortaya çıkışı onun kendi içindeki döngüsel kurgusuna göndermede bulunur. Dil, nedensellik kurmadan varlık ve gerçekliğe yol vererek anlam-değer tayininde sınır aşan fonksiyonuyla değerlendirildiğinde Cassirer'in (2018, s. 57) -mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin kurucu ilkeleri olan kaos-kozmos dikotomisine de refere ederek- dil ve mit arasında kurduğu ilişki bağlamında dile getirdiği düşünceler dikkate değerdir. Nedensellik dışı bir eylem işleviyle dil/söz neredeyse bütün büyük kültürel dinlerin yaratılış anlatılarında Yaratıcı Kutsalın ya da Tanrı'nın varlığı var etmedeki ilk aracıdır. Dolayısıyla "Var olan her şey onun gönlünün düşüncesi ve dilinin buyruğuyla varlığa gelmiştir (...)" Sözü edilen büyük kültürel dinlerin içinde yer alan Türk mitolojisinin yaratılış anlatısı da Cassirer'in vardığı kanıya uygun düşmektedir. Dünyayı yaratmadan evvel sıkılan ve derin düşünceler içinde olan Bay Ülgen'e Ak-Ene tarafından yaratma ilhamı verilmiş, bu yaratılış "gücünün" sürekliliği dile/sözün gücüne olan inanca bağlanmıştır:

"Bir Ak-Ana (Ak-Ene) var idi, yaşardı su içinde,

"Ülgen'e şöyle dedi, göründü su yüzünde:

"-Yaratmak istiyorsan, sen de bir şeyler Ülgen,

“Yaratıcı olarak, şu kutsal sözü öğren!
 “De ki hep, “Yaptım oldu!” Başka bir şey söyleme!
 “Hele yaratır iken, “Yaptım olmadı!” Deme!
 “Ak-Ana bunu dedi, sonra kayboluverdi,
 “Denize dalıp gitti, bilinmez noluverdi.
 “Ülgen’in kulağından bu buyruk hiç çıkmadı,
 “İnsana bu öğüdü iletmekten bıkmadı:
 “-Dinleyin, ey insanlar! “Var’ı yok demeyiniz!
 “Varlığa yok deyip de, yok olup gitmeyiniz!” (Ögel, 2010, s. 433)

Sözün, nedensellik dışı bir şekilde varlığa yol vermesinin bir başka örneği, sözün dolayısıyla mitin kutsallığına sığınan Oğuz Beylerinin davranışlarında da görülür. Abdulla’nın da kaydettiği üzere, “Beyler de eğer söz söylerlerse, yani söze tapınırlarsa sözün onlara cevap vermeye, arzularını yerine getirmeye hazır ve kadir olduğuna inanırlar. Destanda kullanılan şöyle bir ifade beylerin söylediği sözün gücüne, kudretine güzel bir işarettir: “Ol zamanda beylerin alkışı alkış, kargışı kargış idi.” (Abdulla, 2015, s. 80)

Dilin/sözün nedensellik dışı bir fonksiyonla yaratılışı başlatma kudretine sahip olması, onun mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşünce içindeki asıl kurgusunu vermektedir. Dil/söz yaratılışın ve dolayısıyla varlık ve gerçekliğin ilk tezahür uğrağı olarak kendi içsel gramatik yapısından hareketle değil, anlam-değer ile olan ilişkisinden hareketle anlaşılmaktadır (Campagna, 2021, s. 209). Sonuç olarak bu düşünceler çerçevesinde söz/dil, insan ile Kutsal/Tanrı arasında yakınlık sağlarken, yine bu yakınlık üzerinden saf gerçekliğin dünyası ile görünmeyen Kutsal’la/Tanrı ile bağ kurar (Couliano ve Eliade, 1997, s. 40).

Dilin/sözün anlam-değer ekseninde mitsel-dinsel düşüncedeki yaratıcı kudreti, tasavvufi düşüncenin de merkezinde yer almaktadır. Varlık ve gerçeklik tasavvurunun inşasında dilin/sözün gücü mitsel-dinsel düşünce ile paralel düzlemde işlerlik kazanmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de sufilerin sıkça atıfta bulunduğu “Ol der ve olur.” ayeti mitsel-dinsel düşünce bağlamında yukarıda sözünü ettiğimiz varlığın açığa çıkmasında nedensellik bağıntısı aşan bir yorumla ele alınmıştır. Nedensellik aramayan bu yaratıcı kudretin varoluşsal anlamda tasavvufi karşılığı dil/söz bağlamında *Ol (kün)* emridir:

Hakikatler yokluk hallerinde ve ilahi emir varlık ile onlara ulaştığında, onu kabul istidadına sahiptir. Allah var olmalarını istediğinde ‘ol’ (*kün*) demiş, onlar da oluşmuş,

dış varlıklarında ortaya çıkmışlardır. (...) Bileşik olarak meydana gelmiş ilk kelime ise, ‘ol’ (kūn) sözüdür ve üç harften oluşur. Kef, Vav ve Nun. Bu üç harften her biri de, üç harften oluşur. Böylece kökü üç olan dokuz sayısı meydana gelir. Üç, tek sayıların ilkidir. Basit sayılar dokuzun varlığıyla kūn kelimesinden meydana gelmiş, böylelikle *kūn* ile sayılan ve sayının varlığı ortaya çıkmıştır. Öncüllerin üçten oluşması, buradan kaynaklanır. Bununla birlikte onlar görünüşte dörtten oluşur. Çünkü bir, iki öncülde tekrarlanır. Öyleyse öncüller üçtür. Varoluş, (mutlak) bir’den değil, tek’ten (birimin birliğinden, üç sayısının bir olması gibi) meydana gelir. (İbn Arabî, 2007b, s. 32)

Ol’ (kūn) yaratıcı emrini meydana getiren harfleri dokuz sayısına nispetle değerlendirmeye devam eden Arabî, harflerin sayısal değeri olan dokuzu feleklerin - gökyüzünün katları- ile irtibatlandırarak dünyadaki varolanların varoluş ve yok oluşlarını da feleklerin ve gezegenlerin hareketine bağlamaktadır (İbn Arabî, 2007b, ss. 32-35). Yani yaratılışın Ol’ (*Kūn*) emri varlığı dilsel ve zamansal-mekânsal düzeyde oluşa bağlayan ilk eylemdir. Bütün bu örneklerden çıkarılacak sonuç şudur ki: Dil/söz öncelikle kurucu/yaratıcı bir varlık durumudur. Bu bağlamda belki de yaşamsal/yaratıcı kaos içeriğinde değerlendirildiğinde Heidegger’in sözünü biraz daha açımlayarak söylersek dil, varlığın tüm imkânlarının barındığı evidir.¹¹²

Tüm imkân tamlaması etrafında dili değerlendirmeye devam ettiğimizde onun varlık alanına yönelik bir başka uzantısı olarak tasavvufi düşüncenin dil/söz bağlamındaki varlık tasavvurunun önemli bir diğer varoluşsal alanı mecaz ya da sembolik ifadelerdir. Gündelik ve zaman-mekân sınırına tâbi insan dünyasının dilinin şey ve nesnelere dair sözcüklerinin doğrudanlığı, dilin de semantik açıdan sınırlı olmasına yol açarken, sufilerin dil ile Varlık arasında kurduğu icat edilen dilin Varlık’ı tam olarak sunamayacağı, dolayısıyla evrensel dil (kök dil/dil yetisi) ve icad edilen dil (lisan) ya da söz arasındaki ilişkinin bir başka boyutuna yol açarak, ona bir anlamda perde/hicâb olacağı ya da Varlık’ı açacağı sembolizm üzerinden kurdukları bir başka Varlık-dil ilişkisi söz konusudur.

Zeyd’e göre sufiler, ilk olarak kendileri anlamayan fıkıh ulemâ çevresi ve onlara bağlı iktidar sahiplerinin baskısından kurtulmak, ikinci sebep olarak da sahip

¹¹² “Söz karadan akdan degül yazup okimakdan degül

Bu yürüyen halkdan degül Hâlik âvâzından gelür” (42/3)

“(Yunus sözlerinin) Yaratıcı’nın nidâsından geldiğini söyler. Bu yüzden bu sözleradeta birer nefha-i ilâhiyedirler. Tanrı’nın maddeye üflediği manadırlar. Yunus bu mevzun sözlere şiir yerine “nefes” adını verir ki bu tâbirin tasavvufi düşüncede “nefes-i Rahmânî” kavramı ile irtibatı vardır. Zira içine “rûh ilkâ edici nefes” üflenmiş kelâm, dölleyici kelâmdır, hayata getirici kelâmdır.” (Kılıç, 2017, s. 78)

oldukları marifet ilminin neticelerini bu ilme sahip olmayanların anlamayacağından dolayı sembolik dilini iki sebebe bağlamaktadır. Bununla birlikte sembol kullanımının bir başka temel sebebi şüphesiz âlemin ya da dünyanın sadece fenomenal bağlamda sadece saf gerçeklik durumunda kendi sebep-sonuç ilişkisinde değerlendirilmemesi, daha önce de vurguladığımız üzere evrenin birer teofani, yani tecelli yeri olmasıdır. Dolayısıyla varolan saf gerçeklik olarak dünyanın her nesnesi, kendisine değil, doğrudan kendini izhar ettiği nitelikleriyle Kutsal'a/Tanrı'ya işaret eder ve her işaret ya da ayet İlahi İsimlerin yansıdığı, kendi vasıf ve işlevlerine göre İlahi İsimlerden pay alan birer semboldür. Sembol kelimesinin açıklaması için Tillich'in yaptığı ayrım yerindedir. Dolayısıyla sembol, anlamını kendini açığa vuran fenomenden değil, fenomene eklenen daha aşkın bir güçten alarak verili bir anlam barındırır:

Semboller ile işaretler arasındaki temel ayrım şudur: İşaretler, işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ve gücüne her hangi bir şekilde katılmazlar. Oysa semboller, sembolize ettikleri şeyle aynı olmamalarına rağmen, onun anlamına ve gücüne katılırlar. (Tillich, 2002, s. 229)

Tillich'in sembol tanımı, sufilerin kullandığı işaret kavramına denk düşmektedir. Çünkü sufilerin işareten ve bu kavrama, kavramın içeriğine bağlı olarak geliştirdikleri işari tefsir metodu Tillich'in anlam ve güç merkezli sembol tarifinin karşılığıdır (Zeyd, 2012, s. 18).¹¹³ İbn Arabî'nin tek bir dil üzerinden (kök dil/dil yetisi) dili iki ayrı boyutta değerlendirmesi, dilin Varlık ve mevcudâtla arasındaki aşkın boyutu açıklamaktadır. Nasıl ki mevcudât, Varlık'ın/Gerçeklik'in birer yansıması, teofanisi ise, insanın kullandığı dil de Varlık'ın/Gerçeklik'in dilinin zahiri planda zuhur etmesidir:

Dil hususundaki bu ayrım, iki farklı türe değil iki farklı düzeye işaret eden, dilin mahiyeti ile sûreti ya da dilin yegâne cevheri ile farklı ârâzları arasında yapılan bir ayırımdır.

¹¹³ Dilin sembolik değeri noktasında genel bağlamda mistiklerle kullandıkları, kurdukları dil arasındaki sembolizm ilişkisini ele alan Stace, mistiklerin kullandıkları dili çeşitli açılardan açıklamaya çalışan görüşleri tek tek ele alarak, görüşlerin mistikler ve dili sembolik kullanımlarındaki ilişkiyi eksik kaldıklarını ileri sürerek kendisi yeni bir görüş öne sürer: “Benim görüşüm şu. Kullanmak zorunda kaldığı dil, deneyimi hakkında sözcül olarak doğrudur ama çelişkilidir. Onun dildeki sıkıntısının temelinde bu vardır. Sıkıntılıdır çünkü o da diğer insanlar gibi mistik olmayan anlarında mantıksal olarak düşünen bir insandır. O yalnızca Bir'in paradoksal dünyasında yaşayan bir varlık değildir. Çoğunlukla, mantık kuralları alanı olan mekân-zaman dünyasında yaşamaktadır. Başka insanlar nasılsa o da bu mantık kurallarının zorlayıcılığını hissetmektedir. Bir'in dünyasından geri döndüğünde deneyiminden aklında kalanları diğer insanlara sözcüklerle anlatmak ister. Sözcükler ağızından çıkar ama kendisinin çelişkili konuştuğunun farkına vardığı için şaşırır, zihni allak bullak olur. Kendisine bunu, dilde yanlış bir şeylerin olduğunu düşünerek açıklanan deneyiminin anlatılamaz olduğunu söyler. “(...) (*dili oluşturan*) kavramlar ancak deneyim anımsanınca ortaya çıkar, deneyim yaşanırken değil.” (Stace, 2004, s. 309, 310)

Birinci düzeyde dil, bütünüyle varlığı kuşatan ve özü itibarıyla tek olan ilâhî kelâmı ifade etmek için kullanılır. İkinci düzeyde ise dil, vahiyle ya da vahyin dışında her konuşan kimsenin farklı ve çok olan sözüne denk düşer. (Çakmaklıoğlu, 2007, s. 180)

Sonuç olarak dilin/sözün mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufî düşüncede Varlık, gerçeklik ve insan üçgeninde iki temel varoluşsal işlevi vardır. Bunlardan ilki, dil/söz, yaratıcı/yapıcı fonksiyonuyla saf gerçeklik alanını düşünsel dünya içinde kavramlarla, kavramların içine kattığı anlamlarla var eder. Bu durum Kutsal'dan/Tanrı'dan insana doğru dilin anlam-değer bağlamındaki dikey boyutudur. Dilin varlık ve gerçeklik bağlamındaki ikinci işlevi ise, aşkın olandan ya da özden gelen yaratıcılığın, saf fenomenal gerçeklik alanında müşahade edilerek sembolik bir karakter kazanmasıdır. Dil/söz bu tarifi ile dikey boyutun insandan öze/Kutsal'a/Tanrı'ya olan yönelimini işaret eder. Dilin/sözün ontolojik döngüsel yapısı, şamanların/kamların ya da mürşidin/velinin kökenin bilgisine sahip olmakla - yaratıcı dil/söz- öze/Kutsal'a/Tanrı'ya dönüşü -hatırlanan ve sembolik olan dil/söz- sağlayan döngüsel/dairevi varlık ve gerçeklik tasavvurunu tamamlar. Dil her iki işleviyle yukarıda da değindiğimiz üzere, sınırlandırıcı değil, aksine saf gerçeklik alanını açımlayan, ona görünüşünün dışında imkân veren bir yapıdır.

BÖLÜM III

YUNUS EMRE DİVANINDA TASAVVUF VE MİTSEL-DİNSEL DÜŞÜNCENİN ORTAK YAPISI BAĞLAMINDA VARLIK VE GERÇEKLİK

3.1. Kaos-Kozmos Dikotomisi

Kaos ve kozmos dikotomisi, geleneksel ontolojinin ve bu ontolojiye ait büyük anlatıların öne çıkardığı “kurucu” unsur olarak karşımızda durmaktadır. Her şeyin temel ilkesi olarak büyük anlatılara ilk önce kaosla başlanması, bu noktada kelimenin yaratılış, varlık-varoluş ve onu tamamlayan zaman-mekân, simgesel âlem kapsamındaki eksen kavram olduğunu göstermesi açısından en kayda değer noktadır. Kökenin zorunlu ilkesini tamamlayan ise kozmostur. Bir anlamda bu iki kavram bütün bir varlık ve gerçeklik sahasının başlangıç ve sonunu, aynı zamanda başlangıç ve son arasındaki her alanda yaşayan dönüşümün aktif motivasyonlarına da işaret eder. Bu bağlamda öncelikle bu dikotomiye oluşturan kavramların sözlük açıklamalarına değinmek, kaos ve kozmosun bu “ilksel kaynak” niteliğinin kavramsal çerçevesini çizmek elzem bir durumdur.

TDK *Türkçe Sözlük*’te kaos “Evrenin düzene girmeden önceki biçimden yoksun, uyumsuz ve karışık durum; kargaşa (2011, s. 1302) anlamları ile verilmekteyken, kozmos “gök ve evren” (2011, s. 1494) kelimeleri ile açıklanmıştır. Çağbayır *Ötüken Türkçe Sözlük*’te (2007c, s. 2393) sırasıyla kaosun dört farklı anlam içeriğini vermektedir: “1. Boşluk. 2. Sonsuz karanlık. 3. Dünyanın yaratılışından önce bütün madde elemanlarının içinde bulunduğu karışıklık hâli; kargaşalık. 4. Toplumsal olay ve durumlarda beliren kargaşa; belirsizlik.”

Yine aynı sözlükte kozmos da güzellik, yıldızlararası, bilimsel gerçekle varlığı bilinen ve düşsel olarak tasarlanan her türlü evren; evren; acun, Afrika kökenli, parçalı yapraklı ve altın sarısı, parlak kırmızı veya beyaz çiçekleri olan otsu bir süs bitkisi, (Cosmos) ve Rus uzay araçlarının genel adı (2007c, s. 2771) olmak üzere farklı anlamlarla karşılanmıştır. Felsefi bağlamda kozmos kavramını açıklayan Peters de *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*’nde kozmosu “duyulur ve algılanır evren, süs, doğal ve görülebilir evren, fiziki evren,” açıklamalarıyla sunduktan sonra, “süslenme, düzen ve nizam” (2004, s. 201, 202) anlamları kapsamında, kelimenin içreğini, fenomenlerin uyumu noktasında çeşitli karşılıklarıyla vermeye devam eder.¹¹⁴ Aynı felsefi düzlem üzerinden kavramları açıklamaya çalışan Akarsu da (1998, s. 75) kozmosu “evren” maddesinde açıklamaktadır: “1- Gerçekliğin tümü. 2- Gök cisimlerinin tümü. Uzaysal gerçekliğin tümü. 3- (Pythagoras’tan beri) Düzenli, birlikli bir yapı oluşturan bütün. Düzenli, uyumlu birlik.” Akarsu’nun kozmos için sunduğu açıklamalar, Peters’in aynı kelime üzerinde yaptığı açıklamalarla felsefi düzlemde ortaklık taşımasının yanı sıra fenomenlerin uyumlu birliği noktasında da birleşmektedirler. Felsefi bağlamda evrendeki maddi yapının düzenine yönelik bir anlam taşıyan kozmos kelimesinin karşıtı olan kaos da yine felsefi açıdan ele alındığında maddi niteliğe yönelik bir atfı da içinde taşır. Bununla birlikte kaos aynı zamanda, yönetsel ve hukuksal sınırlar içinde de yasayı temsil eden kozmosun karşısındadır. Bu cümleden olarak:

İlk maddenin, evrendeki düzenden önce söz konusu olan, düzensiz, karmakarışık, şekilden yoksun ve ayrılaşmamış hâli. Dünyanın yaradılışından önce, bütün maddi öğelerin içinde bulunduğu karışıklık, kargaşalık. Evrendeki egemen gücün yasa ve düzen değil de, rastlantı olduğu durum. (Cevizci, 1999, s. 491)

şeklinde Cevizci kelimenin farklı anlamlarını aktarırken¹¹⁵ Akarsu’nun (1998, s. 110) da kaos kelimesine yönelik verdiği açıklamalar Cevizci’nin maddi olmayan, biçimden yoksunluk bağlamındaki açıklamaları ile aynıdır: “Evrenin, düzene girmeden önceki biçimden yoksun, uyumsuz ve karışık durumu.”

¹¹⁴ Peters kelimenin anlam genişlemesine ilişkin “*Kosmos*, bu son yan-anlama [yani “düzen olarak evren” anlamına] Empedokles’in zamanında kesinkes ulaşmıştı.” açıklamasını not olarak düşer. (2004, s. 202)

¹¹⁵ Peters, kozmosu yasa (nomos) ve doğa yasası, ardından bu yolla bu yasanın koruyucusu olarak ilahi/tanrısal bir karakter kazanması noktasında ilk ortaya atanın Herakleitos olduğunu dile getirir (2004, s. 203). Kozmosun “düzen” anlamı üzerinden bu dönüşümü, onun maddi, insan üretimi olan düzen sağlayıcı unsurlara kaynaklık yaptığı anlamını da içinde taşır.

Felsefi ve düşünsel alanda açıklamalarını verdiğimiz ilkesel kavramlarımız için dikkat çeken ortak nokta adı, geçen kavramların iki zıt kutbu temsil etmeleridir. Bununla birlikte açıklamalarda verilen karşıt durumun tarifinin evrenin, varlığın var olması ve olmaması, var olanın uyumu ve bu uyumun getirdiği düzen anlamları etrafında geliştiği de dikkate alınmalıdır. Ayrıca kaosa yönelik, düzenden önce düzene yönelik bütün maddi biçimlerin bulunduğu şeklinde yapılan tanım, mitsel-dinsel düşüncenin temel anlatıları olan özellikle yaratılış mitlerinde bu yönü ile karşımıza çıkmaktadır.

Mitoloji sözlüğünde mitsel-dinsel bağlamda ele alınan kaos ve kozmos kavramları, felsefi bağlamda verilen açıklamalara yakın anlamlar taşımaktadır. Azra Erhat *Mitoloji Sözlüğü* adlı çalışmasında kaosu Yunan mitolojisi bağlamında ele alarak kelimenin Yunanca “khainein” filinden türediği olasılığından söz ettikten sonra kaosun boşluk, biçime girmemiş ve varlık haline gelmemiş öğelerin karışımı şeklinde anlamlar içerdiğini Hesiodos ve Ovidius’tan yaptığı atıflara dayandırmaktadır (2007, s. 172).¹¹⁶ Yine Yunan mitolojisi bağlamında kaos kavramına değinen bir başka araştırmacı Bayladı da kelimeyi, Erhat’ın verdiği anlamlarla karşılamakta, kaos için uçurum, kaos, boşluk sözcüklerini verdikten sonra, “Eski Yunan düşüncesine göre Evren’in yaratılmazdan önce var olan her şeyin içinde olduğu boşluk ve düzensizlik, karmakarışıklık.” açıklamasını yapmaktadır (Bayladı, 2005, s. 273) Türk mitolojisi bağlamında dikotomik yapının ana kavramlarını değerlendiren Beydili, kaosa ilişkin yaptığı açıklamada, onun yaratılışın asıl kaynağı ve başlangıcı olması boyutuna değinmektedir. Dolayısıyla kaos, sözü edilen yönü ile evrenin, varlıkların, insanın, nesne ve canlıların bu dünyadaki sürekliliği için ana faktördür. Bir başka yönü ile kaos, yaratıcılık ve başlangıcın doğum yeri olması ile birlikte aynı zamanda yok edici, belirsizleştirici işlevi de barındırır. Netice olarak kaos, başlangıcın ve sonun ilk adımıdır (Beydili, 2005, s. 292) Kozmosu da kaosa olan rabıtası üzerinden değerlendiren Beydili, kozmosun oluşumunun ilk şartının kaos olduğunu ifade ederek

¹¹⁶ “Anlatmak isterim yeni biçimler alışını
Değişen nesnelerin, sizin işiniz bunlar,
Yardım edin bana başladığım işde ey tanrılar.
Ulaştırın bu türkümü doğanın kaynağından
Günümüze. Denizler, karalar, bunları kuşatan
Gökyüzü varolmadan, tek görünümlüymüş evrende
Doğa, chaos deniyordu ona, kımıldamaz, biçimsiz,
Düzensiz bir yığın, ağır. Nesnelerin türlü öğeleri
İçinde karmakarışık, ışık vermiyordu yeryüzüne” (Ovidius, 1994, s. 21)

kaos ve kozmosu döngüsel bir süreçte birbirlerini süreklilik içinde tamamlayan kavramlar şeklinde tarif etmektedir. Evren, dünya, insan ve canlılardaki süreklilik, hareket ve devinim bir anlamda kaos>kozmos>kaos>kozmos...şeklinde süregiden devinimi gerçekleştirmektedir (2005, s. 335, 336). Abdulla da kaos-kozmos diktomisini değerlendirirken önceliği, köken, yaratılışı içinde taşınması bağlamında kaosa vermekle Beydili'nin kaos için yaptığı açıklamaya yaklaşmaktadır:

Kaosu düzenden önceki, ama düzensizlik olmayan; özel bir yapı (belki yapısızlık) olarak tasavvur etmek, değer verdiğimiz dünya süreçlerinin ve yapılarının birinden diğerine uyumlu geçişini de belirleyebilirdi. Kaos şekilsizliktir, fakat aynı zamanda şekilliliğin başlangıcı ve temelidir. Kaos düzensizliktir, fakat aynı zamanda düzenin temelidir, kaidesidir vs. (2015, s. 46)

Felsefi ve mitsel-dinsel açıklamalar çerçevesinde değindiğimiz kaos ve kozmos kavramları için yaptığımız atıflardan çıkarılacak anlamları şu noktalarda toplamak mümkündür: Öncelikle kaos ve kozmos, biri düzensizlik ve belirsizlik diğeri düzen ve biçim verme anlam içerikleriyle karşıt iki uçtur. Bununla birlikte kaos, kozmosun sebebidir ki, bu noktada kaos yaratılış ve başlangıcın kökenidir. Kozmos da bu kökenden kaynaklanır; yaratılış ve başlangıcı düzen, biçim verme, sınırlama ve belirli kılma işlevleriyle devam ettirir. Kaos-kozmos arasındaki bu ilişkide kaos, aslen yaşamsal/yaratıcı kaostur. Mitsel-dinsel düşüncede bir başka anlam dönüşümü olarak kaosun belirsizlik, biçimsizlik, düzenin bozulması ve dünyanın sonu anlamlarının olumsuz çağrışımından dolayı yeraltı dünyası ve karanlık ile ilişkilendirilmesidir. Zikredilen son anlamıyla kaos aynı zamanda kötülüğün de kaynağıdır (Bayat, 2018a, s. 150).

Geleneksel ontolojinin dayandığı mitsel-dinsel düşünce kaos-kozmos dikotomisine dayalı ilkesel zihniyetinin kaynağını kutsal ve kutsal olmayandan devşirerek evrenin, dünyanın, varlığın, insanın, üretilen kültür, anlam ve değer dünyasının iki karşıtlık kutbu üzerine var edildiği ifadesi ile makrokozmostan mikrokozmosa varlık ve gerçeklik anlatısının anlam-değer merkezli asli boyutuna işaret eder. Yani kaos ve kozmos dikotomisi, evren, varlık ve insanın yapısal olarak aynı zıtlık “bütünlüğü” üzerine inşa edildiğini imler. Bu haliyle sözü edilen dikotomi, tam bir ayrılığı değil, bütün içinde ayrılığı ifade eder.

Geleneksel ontolojinin çift kutup üzerine kurulu düzeninin takip edildiği en eski anlatılar olan mitsel-dinsel metinlerin yapısı, onları üreten arkaik insanın mitsel-

dinsel düşüncesinin bir yansımasıdır. İnsan ve onun ürettiği büyük anlatıların ortak çıkış noktası, insani düşüncenin varoluşsal bağlamda gerilim üzerine kurulu “imkân” varlığı olmasının paradoksal olma olgusuna dayanmaktadır (Nutku, 1998, s. 61). İnsanın bu paradoksalılığı “çelişme içinde korku ile cüreti, iç bunalımı ile hayat sevincini birleştirmektedir.” (Ülken, 2016, s. 23) İşte Kutsal/Tanrı, insan, evren/kâinat üçgeninde gelişen bu büyük anlatıların kurulu olduğu sistem Levi-Strauss’un da ifade ettiği üzere bazı zıtlıkların farkına varılmasıyla ortaya çıkan mitsel-dinsel düşünceye bağlıdır ve mitsel-dinsel düşünce farkına varılan bu zıtlıklar arasında bir uzlaştırma amacı taşır (Levi-Strauss, 2012, s. 322). Zıtlık, imkân, paradoks kavramlarının insani fitri yönü ile mitsel-dinsel düşünce arasındaki bu ilkesel bağlılık görüşlerine paralel şekilde, -kaos ve kozmos dikotomisinin insani yönüne matuf olarak- Cassirer de, “Tüm insan etkinliklerinde çeşitli biçimlerde betimlenebilecek olan temel bir kutuplanmaya rastlıyoruz.” ifadesiyle bu karşıtlık/zıtlık durumunu, paradoksalılığı yapısal bir olgu olarak sunar. Ona göre bu karşıtlığın doğurduğu gerilim, gelenekle yenilik, eski ile yeni gibi düşünce ve kavram çerçeveleri içinde insanın kültürel alandaki üretimlerine de yansımaktadır. Ancak bu gerilim birbirinden kopuk ve ayrı, uyumsuzluk doğuran bir hali tarif etmezler. Bu uyumsuzluk ve kopukluk hali her biri ayrı ilkelere dayanmakla beraber kendi içinde birbirini tamamlayan bir çelişkiler “bütünü” arz eder. (Cassirer, 1980, ss. 209-213). Türk mitsel-dinsel düşüncesi için de Ögel, kaos-kozmos dikotomisinin düşünce alanında bir prensip olduğunu ifade ederek bu ikili düşünce sisteminin hayatın her alanına etki ettiğini dile getirmiş ve Tanrı-Şeytan, iyilik-kötülük, sabır-hiddet, bilgi-cehâlet, sadakat-vefasızlık, yükseklik-alçaklık, acıma-zâlimlik benzeri karşıt kavramların ikili düşünme prensibinin düzenini temin ettiklerini vurgulamıştır (Ögel, 2010, s. 422) Ögel’in ikili düşünce sistemini bu şekilde ahlaki değerler üzerinden vermesi, mitsel-dinsel düşünüşün kaos-kozmos dikotomisinin varlık ve gerçeklik tasarımı anlam-değer merkezliliğin baskın olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak mitsel-dinsel düşünce ve kurucu ilkeleri kaos ve kozmosun varlık ve gerçekliği anlam-değer merkezinde tasavvur etmesi, onun evren özelinde dünya tasarımı etik/ahlaki -iyi ve kötü- bir yol benimsediğini de göstermektedir.

Kaos-kozmos dikotomisinin, birliğin içinde karşıt konumları oluşturmaları şeklinde serimlenmesi, Eliade’nin geleneksel toplumların dünya algısından

bahsederken, kaos-kozmos dikotomisini kutsal ve kutsal-dışı olma hâli bağlamında söz etmesinde de görülmektedir:

Geleneksel toplumların ayırt edici özelliği, meskûn topraklarıyla, onları çevreleyen meçhul ve belirsiz uzam arasında var olduğunu örtük bir biçimde ifade ettikleri karşıtlıktır: Meskûn toprak, “Dünya” (daha doğrusu “bizim dünyamız”), Kozmostur; geri kalan ise artık Kozmos değil, bir tür “öte dünya,” karakoncoloslarla, demonlarla, “yabancı yaratıklar”la (zaten bunlar da demonlar ve hayaletlerle özdeşleştirilir) dolu kaotik, yabancı bir uzamdır. (...) Bir yanda “Kozmos,” öte yanda “Kaos” vardır. (2019, s. 29)

Kaos-kozmos dikotomisinin karşıtlık vasfının yanı sıra daha önce değindiğimiz karşıtlık içinde birlik niteliğine de değinen Eliade, “karşıtların birliği” bağlamında kaos-kozmos dikotomisinin en bariz vasfı olarak “eşik” kavramını kullanır. Eşik kavramının içeriğini “karşıtların birliği” anlam çerçevesinde dolduran nitelik paradokstur. Eşiğin paradoks niteliği “birleşmenin” olmazsa olmazıdır:

Uzamin, dinsel insan tarafından yaşandığı biçimiyle türdeş olmayışını ortaya koymak için, beylik bir örneğe başvurulabilir: modern bir kentteki kilise. İnanan insana göre bu kilise, bulunduğu sokaktan nitelikçe farklı bir uzama aittir. Kilisenin içine girilmesini sağlayan kapı, uzamdaki sürekliliğin kesintiye uğradığı noktadır. İki uzamı birbirinden ayıran eşik, aynı zamanda iki varoluş tarzı, din-dışı ve dinsel varoluşlar arasındaki mesafeyi de belirler. Eşik hem iki dünyayı ayıran ve karşı karşıya getiren sınır, hem de bu iki dünyanın iletişim içine girdikleri paradoksal yerdir. Kutsal-dışı dünyadan kutsal dünyaya geçiş bu [ara kesitte] gerçekleşir. İnsan konutlarının eşiğine de benzer bir ritüel işlev yüklenmiştir ve ev eşiklerine gösterilen itibarın nedeni budur. Ev eşiğinden geçilmesine birçok ritüel eşlik eder: Reveranslar yapılır veya secdeye kapanılır, dindar bir bağlılıkla el sürülür, vb. Eşiğin “bekçileri” vardır: insanların kötü niyetine karşı olduğu gibi, iblis güçlere, salgın hastalık kuvvetlerine karşı da evin girişini savunan tanrılar ve ruhlar. (...) Eşik, kapı uzamdaki kesintiyi somut ve doğrudan bir biçimde *gösterirler*; dinsel açıdan büyük önemleri de buradan kaynaklanır, çünkü aynı zamanda *geçiş* simgeleri ve araçlarını da oluştururlar. (Eliade, 2019, s. 25)

Türk kültür ve düşünce dünyasında da kutsiyet taşıyan eşik sözcüğüne ilişkin açıklamalar yapan Gökalp, sözcüğü, “eş” kökünden getirerek kelimenin semantik yapısının değişimine dikkat çekmektedir. İnsanın manevi alanda takipçisi olan üç ruhtan bahsederek kelimeye ilişkin bilgiler vermeye başlayan Gökalp, bu üç ruhu eş, sur ve kut şeklinde manevi yoğunluğuna göre sıralar. En latif ruh katmanı olarak eş kelimesini ilk sıraya koyan Gökalp’e göre eş “cemat, nebat, hayvan ve insanda yani bütün mevcudatta bulunan bir ruhtur.” (1976, s. 46) Sur ise “mütenneffis” olan bütün

varlıklarda (bitki, hayvan ve insan) bulunurken, kut sadece ata ve insana mahsustur (1976, s. 46, 47).¹¹⁷ Gökalp, eş kelimesinin “refik, arkadaş” anlamlarına dönüşümünü de verdikten sonra, -daş ekiyle birlikte eş kelimesinin kullanımını da yolda eş olana yoldaş, gönülde eş olana gönüldaş şeklinde örnekler üzerinden göstermiştir. Yine kelimenin Arapça karşılığının *tâbi’a* şeklinde olduğu bilgisini de veren Gökalp, ardından Kaşgarlı Mahmut’un eş kelimesi için “tabiat-ün mine’l-cin” anlamını kullandığına da işaret etmiş ve kelimenin, kadınlar arasında her erkeğin bir eşi olduğu inancına yönelik “peri” anlamındaki kullanımını da zikretmiştir. Kelimenin etimolojik ve semantik içeriklerine ilişkin verdiği bilgilerden sonra Gökalp (1976, s. 47, 48), eşik kavramını Türk kültüründe taşıdığı anlamı, görünmeyenin görünenin asıl sahibi olduğu şeklindeki kutsallık algısı etrafında ele almıştır. Bu bağlamda, nasıl ki erkeklerin görünmeyen eşleri “periler” varsa evin de bir eşi, yani sahibi, perisi bulunmaktadır. Ayrıca ırmakların, tepelerin, dere ve tarlaların da eşleri yani perileri vardır. Bu sahip olma anlamı ile birlikte eşik kavramı, tekin olmama, çarpma anlamlarını da içermektedir. Eşiğin çarpma, belirsiz olan “dışarıya” tehlikenin sınırını gösterme işlevi, onun “içeriye” güvende tutma amacını taşımaktadır. Bu işlev bağlamında kullanılan kelime grubu ise “sınur perileri”dir.

Eşik çarpar, zira önce maddi ve coğrafi mekânın asıl sahibinden, onun bilgisi ile izin alınmalıdır. Mitsel-dinsel düşüncedeki kutsal anlatı ve eylemlerin temel amacı da, eşikten “çarpılmadan” geçiş içindir.¹¹⁸ Eşik kavramını coğrafya, mekân ve bütün

¹¹⁷ Gökalp’in söz konusu ettiği üç ruh, tasavvufun geleneksel kaynaklarının insanı bütünlüklü tarifine benzer bir açıklama sunar. Hücvirî’nin insan tarifi yaparken “İmdi bil ki, muhakkiklere göre en kâmil insanın terkibi üç manadan meydana gelir. Birincisi ruh, ikincisi nefis, üçüncüsü bedendir. Bunlardan her ayn ve varlık için bir sıfat mevcut olup, bu sıfat onunla kaim olur. Ruhun akıl, nefsin heva ve bedeninin his sıfatı vardır.” (Hücvirî, 2020, s. 262) sözleri, insanı Gökalp’in insan için sahip olduğu üç ruha ya da temel vasma işaret eder.

¹¹⁸ Eliade’nin mitsel-dinsel düşüncenin temel anlatı ve ritüellerinin insan için sınır-durumu ifşa edici anlam taşıdığını söylemesi, eşiğin “sınırını” geçişteki durumudur: “Yayılmış olsunlar veya kendiliğinden keşfedilmiş olsunlar, simgelerin, mitlerin ve ayınların yalnızca tarihsel bir durum değil de, her seferinde insanın sınır bir durumunu, yani insanın Evren’deki yerinin bilincine varırken keşfettiği bir sınır-durumu ifşa ettiklerini fark etmek için, sorunu inceleme zahmetine girmek yeterlidir.” (2018, s. 45) Geçiş anlarında veyahut bireyin toplumsal statü ya da rolünün değişiminde, yani hayatın belli bir “eşiğinin aşılmasında/sınır-durumlarında” -doğum, ergenlik, evlenme, ad verme, kırk çıkarma vb.- muhakkak olması gereken bu eşiği/sınırı geçmeye imkân veren anlatı ve ritüellerdir. Dolayısıyla mitsel-dinsel düşüncenin varoluşsal eriminde, sadece maddi olgunluk hiçbir zaman geçerli ve de yeterli değildir. Bundan dolayıdır ki düşmana karşı mücadele eden Oğuz Kağan’ın varoluşsal tamamlayıcısı Irkıl Ata, Bayındır Han’ın da tamamlayıcısı Dede Korkut’tur (Bayat, 2020, s. 28). Bu iki varoluşsal kutbun bütünlüğü/birliği, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunun devamı için elzemdir: “Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Glaukon,

bir görünen varlık alanının asıl sahibi şeklinde değerlendirmenin bir devamı olarak Gökalp (1976, s. 48), Türk mitolojisindeki yer-su inancının Türk devletinin asıl koruyucuları olduklarını ifade ederek şu genel kanıya varmıştır: “Demek ki, her hıttanın siyâsî hâkimiyetini temin eden de, oranın Yer-Su’su idi.” Gökalp’in “eş” sözcüğüne ilişkin açıklamaları ışığında, mitsel-dinsel düşüncenin başka bir varlık ve gerçeklik alanına, olması gerekene/ideal olana tâbi olduğunu düşüncesinin ipucunu vermektedir. Gökalp’in eş sözcüğüne dair semantik açıklamaları sonucunda vardığımız, maddi nesnel varlığın, varlık ve gerçekliğinin tâbi olduğu olması gerekene/ideal olana bağlılığı ya da asıl sahibin “olması gereken olduğu” düşüncesi Türk kültüründe önemli bir geçiş dönemi olan doğum ve sonrasında yapılan ritüellerde de görülmekte ve bu sahiplik ilişkisi yine eş kelimesi ve türevlerince ifade edilmektedir. Kaşgarlı Mahmut’un Türk mitik sisteminin Mitolojik Ana arketipinin uzantısı olan Umay’ın çocuğun plasentası, yani “eşi” anlamında kullanılması çocuğun tâbi olduğu asıl sahibini göstermektedir (Bayat, 2012, s. 62). Bu bağlılık ilişkisinin uygulamadaki karşılığı ise doğumdan sonra çocuğun “eşinin” ya da “sonunun”, çocuğun kendisi sayılmasından dolayı temiz bir beze sarılarak belirli, bilinen bir yere gömülmesidir (Örnek, 2018, s. 198).

Türk düşünce ve kültür geleneğinde eşik kavramının semantiğine ve değerine değinen bir başka araştırmacı olan Kalafat da bu bağlamda kavramın bir geçiş noktası olduğu, kutsiyet taşıdığı anlamlarının sürekliliğini vurgular. Altay Türklerinde eşığe basılmadığını, evin doğu tarafında olması gereken kapısının eşığıne, güneş buradan içeri gireceği için hürmet edildiğini aktaran Kalafat (2004, s. 90), kamlık inancındaki eşik algısının Anadolu’daki eşik inancında da kutsiyet bağlamındaki kültürel sürekliliğine dikkat çekmektedir:

Kamizmde eşik= “Çocko”da oturulmaz. Oturan öksüz kalır inancı vardır. Eşikte ayakta da durulmaz. “Eşik ömrü ölçer” denir. Ayrıca eşığe asılınmaz, asılmak hayır getirmez. Anadolu’da eşığe basılmaz, eşikte oturulmaz, oturanın kısmeti kesilir inancı vardır. Türk dünyasının birçok yerinde evin eşiginde görüşülmez, vedalaşılmaz, içeri girmeli veya dışarıya çıkmalı inancı vardır. (Kalafat, 2004, s. 100)

Dilek’in açıklamaları, Kalafat’ın aktardığı kutsiyet merkezli eşik tasavvurunun Kırgız ve Karakalpak Türklerinin eşik tasavvurları için de geçerli olduğunu

bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına.” (Platon, 2010, s. 182)

göstermektedir. Bu bağlamda Kırgız Türkleri için kapı eşiği kutsal ve sahipli bir sınır iken, Karakalpak Türklerinde de eşik, kapı sözcüğü bağlamında ele alınmıştır. Kapıya *ergenek* adı veren Karakalpakların inancına göre, *ergenek* evi/çadırı kötülüklerden, kötü ruhlardan korumaktadır. Karakalpaklarda eski bir gelenek olan ölüleri kapı önüne gömme âdetinin bir uzantısı olarak yeni gelin eve girmeden eğilerek eşiği selamlar ve eve/çadıra sağ ayağıyla girer (Dilek, 2021, s. 317).

Türk kültüründe varoluş mücadelesini tasvir etmesi yönü ile büyük önemi haiz olan Ergenekon Destanı da eşik tasavvuru bağlamında, eşiğin geçişkenlik fonksiyonunu temsilen kaos-kozmos dikotomisinin mekânsal ve varoluşsal bir örneği suretindedir. Varlıkları, düşmanları tarafından yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan Göktürkler, bu yaşam mücadelesinde, dağ ve sık ormanlarla kaplı, giriş için dar bir geçitten başka bir yer olmayan “dümdüz” ve “çayırılık” Ergenekon ovasına sığınmışlardı. Burada yıllar boyunca konaklayan Türkler, birbirleri ile evlenerek çoğalmış, çeşitli oymaklara bölünmüş ve en nihayetinde bu ovaya sığamayarak bir çıkış yolu aramışlar ve demir dağı eriterek Ergenekon’dan çıkmışlardı.¹¹⁹ Destanın ana ekseninin Türklerin varoluşsal mücadelesi olgusuna ek olarak varoluşun devamının eşiğin geçilmesine bağlı olduğu esas noktadır. Yani varlığın dolayısıyla varoluşun devamı Ergenekon’un “düz” ve “çayırılık” ovasını çevreleyen eşikler olan dağ ve ormanları aşmaya bağlıdır.¹²⁰ Aşılan eşiklerden sonra artık “içeride” hali varoluşsal durumun yaşamsal formun “kendilik” halidir. Ergenekon ovası “düz” ve “çayırılık” resmi ile kozmosun simgesel özelliklerini de barındırmaktadır ki, düzlük, kutsala bağlı kapalılık ve öngörülebilirlik anlamında açıklık gibi nitelikler kozmosun temel görünümleridir. “İçerde” olma halinin uyandırdığı “kendilik” bilincinin mekânının en bariz özelliği durağanlık ve değişmezliktir (Lvova vd., 2013a, s. 48).¹²¹ Destanın

¹¹⁹ Destanın tam metni için bkz. Ögel, 2010, ss. 61-63.

¹²⁰ “Dağ tepesi, boğaz, nehir kıyısı, göller ve dereler vs. yerler sınır sayılır. İnsan, bu yerleri geçtikten sonra kendini misafir olarak hisseder. Tabi ki insan bu çizgiyi geçebilir, fakat ancak ayinlerden, ya da ruhlara sunulan basit kurbanlardan sonra geçebilir.” (Lvova vd., 2013a, s. 109)

¹²¹ Kozmosu tarifte öngörülebilirlik, nesnellik, tekdüzelik, değişmezlik anlam çerçeveleri Alıp Manaş Destanında Altay yurdu betimlenirken de görülmektedir:

“Yaş ağaçların yaprağı sararmaz,
Yeşil görklü Altay’da,
Yaz kuşları susmaz,
Hoş neşeli, görklü yerde.
Dokuz benzer dağlı,
Kara tayga koltuğunda,
Dokuz yuvarlak köşeli,
Kara gölün sahilinde
Ağaçlar, otlar bitende, (...)” (Ergun, 1997, s. 96)

devamı, yani Ergenekon'dan çıkış ise bu kozmogenetik durumun aslında bir diğer açıdan yaşamsal kaosa tekabül ettiğini göstermektedir. Ergenekon'dan çıkışın demir dağın eritilerek gerçekleşmesi, bu dağ eritmenin bilgisine tecrübe ile sahip olunması yukarıda zikrettiğimiz eşiğin geçişi için gerekli olan eylem, ritüel ve anlatılara işaret etmektedir. Yani “içeride” kozmos olarak Göktürklere varlıklarının devamını sağlayan Ergenekon, aslında onların evrene özelde dünyaya gelişlerinde yaşamsal bir güç depoladıkları yaratılış öncesi bütün imkân ve olasılıkların bir arada olduğu yaşamsal kaosu simgelemektedir. Dolayısıyla Ergenekon destanı, kaos-kozmos dikotomisi ekseninde düşünüldüğünde varlık-yokluk mücadelesinin anlam-değer kazanarak varlık ve gerçeklik kazandığı bir mitik anlatı formudur.¹²²

Tasavvuf düşünce geleneğinde de önemli bir yere sahip olan eşik sözcüğü, bu düşüncenin ıstılahı içinde öncelikle “atebe, âsitâne ve dergâh” anlamları ile karşılanmış, yine sözcüğün mahviyeti simgelediği de ifade edilmiştir. Aynı zamanda söz konusu kelimenin “eşik; zahirden bâtına, mecazdan hakikate geçilmesini sağlayan veya hücrede oturan mürşide, o vasıtayla Hakk’a ermeyi temin eden önemli bir yerdir.” anlamlarıyla geçişkenliğine ve paradoksal niteliğine de vurgu yapılmıştır. Eşik kelimesi, son aktarılan anlamı ile daha önce Eliade'nin kutsal-kutsal-dışı ayrımını yaparken aktardığımız açıklamalarına denk düşmektedir. Yine eşiğe, kutsala olan tâbiyetinden dolayı hürmet göstermek, eşiğe baş koymak bağlılık halidir, Gökalp ve Kalafat'ın verdiği bilgilerden hareketle de birleşen bir nokta olarak eşiğe basılmaz ve eşik öpülür (Uludağ, 2016a, s. 128).

Tasavvufi ıstılahta eşiğin sözü edilen anlamlarını tamamlayan ana kavram ise hicâb, yani perdedir. Uludağ adı geçen kavramı sözlüğünde Tanrı ile O'na varmak isteyen, O'nunla fani ve baki olmak isteyen -kaosla kozmosu ayıran- bir engel olarak tarif etmiştir:

Alevi-Bektaşî geleneğinde de mitsel-dinsel düşüncenin kozmogenetik cennet tasavvuru görülmektedir:

“Cennet'in içinde bir ağaç vardır

Günde yedi kere yeşerir durur

Anda her bir dalı meyveler verir

Meyvesin yemedim seyir eyledim” (Boratav ve Gölpinarlı, 2010, s. 233)

¹²² Ergenekon Destanının bu yorumu aynı zamanda yaratılış mitinin prototipidir. Yaşamsal/yaratıcı kaosun içinde olan insan, buradan kendi kökenini/özünü “hatırlayarak” çıkmış ve dünyaya kozmolojik bir amaç uğruna gelmiştir. Tasavvufi literatürde benzer bir yorumu, Chittick'in Ahmed Sem'ani'nin *Rahvü'l Ervâh* adlı eserine getirdiği yorumda da görmekteyiz (2020b, s. 95). Aynı zamanda Ergenekon Destanının yaşamsal kaotik vasfı onu mitolojik anne arketipi bağlamında değerlendirilmesine de imkân vermektedir. Ergenekon bir doğa ana olarak “sonsuz bereketiyle yeniden oluşumların eriştirici gücüdür.” (Şenocak, 2013, s. 2532)

Sâlik ile muradı arasına giren engel, âşıkı sevgilisinden ayıran perde. (...) Kalbe yerleşen ve hakikatlerin orada tecelli etmesine engel olan suretler, maddenin izleri. Sûfiler, maddi kirlerden ve nefsanî pisliklerden arınan kalbin gayb âleminin bazı hususlarına vakıf olacağına inanırlar. Bu pas ve pisliklere hicap ve perde adını verirler. (2016a, s. 168)

Hicâb/perde sözcüğünün bu şekilde kullanımına tasavvufun geleneksel sünni kaynaklarında da rastlanmaktadır. Serrâc *el-Lüma*’da hicâp için “istenilen ve kasedilen şey ile isteyen ve kasededen arasına giren perdedir.” tanımına örnek olarak Sakatî’nin “Ey Allah’ım, nasıl azâb edersen et, yalnız, beni hicâb (Sen’den perdeli olmak) zilletiyle cezâlandırma!” niyazını aktarır (1996, s. 344). Kelâbâzî *et-Ta’arruf*’ta hicâb/perde kelimesini Serrac’ın tanımında verdiği anlamda, çeşitli tasavvufî ıstılahları açıklarken kullanmıştır. Kelâbâzî hicâb/perde kavramının genellikle kaotik alan -dışarı- için kullanılmasıyla birlikte, hicâbı/perdeyi aşmanın bir uzantısı, tamamlayıcısı olan kutsal alana -içeriye, kozmosa- geçiş durumunun karşılığının tecelli hali olduğunu ifade ederek, hicâbın/perdenin ardına geçememek yani tecelliye eremeyerek beşeri vasıfların hâkim olduğu durumun karşılığı olan istitâr teriminin “tecelliden sonra gelen istitâr hâli, araya perde girdiği için eşyayı görmemek manasına gelir.” şeklinde ıstılahi kullanımını da vermiştir (2019, s. 200). Kuşeyrî de *Risâle*’sinde hicâb/perde kavramını insani vasıfların baskın olduğu, tecelli hâlinin olmadığı, mitsel-dinsel düşüncedeki karşılığıyla kaotik durumun geçerli olduğu hâl şekli ile tarif etmiş, bu yönüyle hicâb/perde sözcüğünün tasavvufî ıstılahtaki Kutsal’ı/Tanrı’yı örten, Kutsal’ı/Tanrı’yı kaotik alandan ayıran sınır anlamını diğer geleneksel kaynaklarda olduğu şekliyle devam ettirmiştir.¹²³ Tasavvuf geleneğinin bir diğer önemli kaynağı olan *Keşfu’l-Mahcûb*’ta Hücvirî, eserinin hemen başında iki tür hicâbtan/perdeden söz etmiştir. *Hicab-ı reynî* adını verdiği ilk hicâbtan/perdeden bahsederken Kur’an-ı Kerim’e atıfta bulunan Hücvirî, bu hicâbın ortadan kalkmayacağını, kalıcı olduğunu ifade eder¹²⁴. *Hicab-ı gayn* olarak adlandırdığı ikinci hicâbın/perdenin ise çabucak açılacağını bildiren Hücvirî, kitabını *hicab-ı gayn* olan esir kalpleri uyandırmak için kaleme aldığını aktarmıştır (2020, s. 70, 71). Bu

¹²³ “Bazı sûfiler cem’ ve fark ıstılahları ile Hakk’ın bütün halkı (eşyayı) idare etmesini kastetmişlerdir. Herşeyin zatını yaratan ve yarattıklarına gerekli sıfatları veren olması itibarıyla Hakk Taâle bütün mahlûkatı idaresinde ve tasarrufunda cem etmiş, sonra nevilere ayırmak suretiyle fark durumuna getirmiş, bir kısmını saadete erdirmiş, bir kısmını kendisinden uzaklaştırmış ve bedbahtlığa düşürmüş, bir kısmını bir perde (hicap) ile kendisinden ayırmış (...)” “Resûlüllah (s.a.v.): “Kalbimi bir perde (hicap) örter de (Allah ile arama gerilen bu perde) kalksın diye günde yetmiş kere estağfirullah, (Allah’tan mağfiret diliyorum) derim.” buyurmuştur. (Kuşeyrî, 2021, ss. 160-192)

¹²⁴ Hücvirî’nin hicâb-ı reynîyi dayandırdığı ayetler şunlardır: (83:14); (2: 7, 8); (9: 87)

açıklamasına ek olarak Hücvirî de hicâb/perde kavramını diğer kaynaklarda ele alınan engel, Kutsal'ı/Tanrı'yı kaotik alandan ayıran sınır olma anlamında kullanmıştır. Asıl neden olan Kutsal'ın/Tanrı'nın izni olmadan neden/illet -dünya ve insandaki her unsur- bir hicâb/perde durumundadır. Dolayısıyla neden/illet Kutsal'sız/Tanrı'sız bu haliyle hicâb/perde bir engeldir ve “yol göstermez, yol keser.” (Hücvirî, 2020, s. 333)

Tasavvufi düşüncenin temel ıstılahlarından biri olan hicâb/perdenin eşik kavramı ile birlikte değerlendirildiğinde görülmektedir ki, eşik kavramı geçişkenlik fonksiyonu ile ön plana çıkmaktayken, hicâb/perde kavramı daha çok sınır durumunu ifade etmekte, Kutsal'ı/Tanrı'yı örten bir engel anlamında kutsalın “dışını” anlatmaktadır. Ancak her iki kavram tasavvufi ıstılah içerisinde birbirini anlam ilgisi yönünden tamamlamıştır. Hicâb/perde sınırı çizen, tayin eden kavram olmakla birlikte sınır durumu, aynı zamanda bir eşiktir; zira geçişler, sınırlardan gerçekleşmektedir. Kuşeyrî'nin Ebu Ali Dekkâk'ın bir hadis hakkında yaptığı yorumu aktarması eşik, hicâb/perde kavramlarının birbiri ile olan anlam bağıllığı açısından iyi bir örnek teşkil etmektedir:

Üstad Ebu Ali Dekkâk (r.a.)'ın Resûlullah (s.a.v.)'in: “Kalbimi bir örtü bürür de onu kaldırmak için günde Allah Taâla'dan yetmiş defa af dilerim.” hadisini izah ederken şöyle dediğini işitmişim: “Resûlallah (s.a.v.) hâlleri itibariyle ebedî ve devamlı bir yükseliş durumunda idi Bir hâlden daha yüksek bir hâli ulaştığı zaman eski hâlini mülâhaza eder, yeni hâline nazaran eski hâlini bir hicap ve örtü kabul ederdi. Onun hâlleri ebedî ve devamlı olarak artış göstermekte idi. (2021, s. 151)

Tasavvufi düşüncede, ilkin engel, hakikati örten örtü anlamlarında Kutsal'ın/Tanrı'nın “dışını” -olumsuz anlamda kaosu- kasteden anlam içeriğine sahip hicâb/perde terimi, ait olduğu düşünce geleneği içerisinde eşik kavramının geçişkenlik işlevine doğru semantik bir genişleme geçirmiş, bu genişleme ile engelden kapıya, dışarıdan içeriye bir bağlantı noktası, köprü, yol anlamlarında kullanılmaya başlanmıştır. El-Hakîm, kavramın bu anlamsal dönüşümünün tetikleyicisi olarak İbn Arabî'ye işaret eder:

Hicab İbnü'l-Arabî'nin etkin-olumlu tavrıyla ele alınmaya kadar sûfilerin çekindikleri ve gözlerinden irak tuttıkları olumsuzlukla dolu bir terim olagelmiştir. İbnü'l-Arabî ile birlikte perde, perdelenene ulaştıran bir kapı ve yol haline gelmiştir. Bu yüzden

perdelenmişe ancak perdeden ulaşılabilir. O halde perde engelleyen değil kavuşturan bir ayırıcıdır. (2005, s. 288)¹²⁵

Terimin kazandığı yeni semantik durum tasavvufi düşüncedeki değişim sürecini de göstermektedir. Hicâb/perde terimi sözü edilen yeni anlamlarıyla artık varlık ve gerçeklik algısında yeni varoluşsal alanın evrene özelde dünyaya ve insana akışına imkân vermektedir.¹²⁶ Dolayısıyla hicâb/perde terimi, mitsel-dinsel düşüncedeki kaos-kozmos dikotomisinin kutsalla kutsal olmayan arasına hat çekerek iç ve dış ayrımını sağlamakla birlikte, iç ve dış arasındaki geçişken/paradoksal fonksiyona sahip olarak katı engel durumundan şeffaf bir tecelligâh haline dönüşmüştür. Şeffaflık hâlinin bir neticesi olarak, varlık ve gerçeklik tasavvurunda maddi olanın, dünyanın asıl sahibi artık uzakta değil, evrenin, daha dar anlamda dünyanın ve insanın “içinde”dir.¹²⁷ Şeffaflık niteliği, mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin varlık ve gerçeklik tasavvurunun asli niteliği olarak paradoksallığı tartışmasız bir konuma getirmiş olmaktadır. Eliade şeffaf bir tecelligâhın kimliği olan paradoksal niteliğe şu ifadeleriyle açıklık getirmektedir: “Herhangi bir nesne kutsalın tezahürüne aracılık ederken başka bir şey olur, ama kendisi olmaktan da çıkmaz, çünkü onu çevreleyen kozmik ortamının parçası olmaya devam eder. (...) Kozmos (evren anlamında) bütünüyle bir hiyerofani olabilir.” (2019, s. 15, 16)¹²⁸

¹²⁵ El-Hakîm’in yorumuna ek olarak Chittick’in, İbn Arabî ve Niffârî’yi hicâbın/perdenin engel ve gerekliliği paradoksu bağlamında karşılaştırması için bkz. Chittick, 2020a, ss. 289-300. Kaos-kozmos dikotomisi bağlamında eşik kavramının diyalektik semantik bir anlam yapısına kavuşması, kaos-kozmos arasındaki sert ayrımı gerçekçi bir zemine oturtmuştur. Kesin bir ayrılık ya da ikilik durumunun neticesi olarak düşünüldüğünde ise, kaos-kozmos dikotomik yapısı, orijin olarak kutsal temelli kurulmasından dolayı “şiddet metafiziği”nin ana sebebi olacaktır (Alpyağıl, 2021, s. 45). Dolayısıyla mitsel-dinsel düşüncenin eşiğinin, tasavvufi düşüncenin hicâbının/perdesinin paradoksal yapısı sayesinde varlık ve gerçeklik tasavvuru bir “orta yola” oturtulmaya çalışılmıştır. Belki de kaos-kozmos dikotomisi çerçevesinde sürekli değerlendirilen başta mitsel-dinsel düşünce olmak üzere geleneksel ontoloji ve epistemolojinin bütün anlatıları üçüncü ana kavram olarak eşiği merkeze almaya çalışmaktadırlar. Yapının kaos-eşik-kozmos şeklinde tasavvuru, geleneksel ontolojinin anlatı yapısına daha uygun düşmektedir. Felsefi bağlamda da Derrida’nın Platon’un *Timaios* diyalogunda geçen *khôra* kavramını, şiddet metafiziğine mahal vermeyecek bir biçimde çözümleme çabası, onu eşik, hicâb/perde paradoksallığına yaklaştırır: “Khôra düşüncesi (...) diyalektik olsun olmasın, kutupsallık düzeninin ta kendisini, genel olarak kutupsallığı tedirgin edecektir. Zıtlıklara mahal vererek hiçbir ters-yüz olmaya boyun eğmeyecektir.” (Derrida, 2008, s. 20)

¹²⁶ Bu süreç zühtten metafiziksel/vahdet-i vücudcu tasavvufa geçişin izdüşümüdür.

¹²⁷ Tasavvuf düşüncesinin tenzih-teşbih kavramlarının Tanrı algısındaki kullanımı burada tekrar hatırlanması gereken bir husustur.

¹²⁸ Kalın (2018, s. 133, 134) da İslam varlık, bilim ve sanat anlayışını varlığın, nesnelerin ait oldukları farklı bir varlık alanının gerekliliğini temel bir ilke olarak değerlendirirken sözünü ettiğimiz şeffaflık halini “metafizik şeffaflık” şeklinde nitelendirir: “Her varlığın görüldüğünden daha fazla bir hakikate sahip olduğu düşüncesi, İslam bilim ve estetiğine önemli katkılar yapmış ve gerçekliğin tek bir varlık düzeyine indirgenmesine engel olmuştur. Bunun bir sonucu olarak “metafizik

Evren/dünya bir anlamda kutsaldan kopmuş olmasından dolayı varlığa sahip olmayıp bu durumun bir sonucu olarak gerçek de olamazken bir diğer anlamda da her alanında Kutsal/Tanrı/anlam dolu olması yönüyle de varlık ve gerçekliğe dâhildir. Dünyaya, eşyaya, varlıklara zahiri (görünüş-dış) yönden yaklaşan için adı geçen kavram ve içerikler bir kopuş (kaos) alanı, nesnesi iken, onlara batın (içkin-deruni) yönden yaklaşan için birleşme, bütünleşme (kozmos) alanı, nesnesidir. Bu haliyle kaos-kozmos kavram kutbunun semantik içeriğinin farklılığı maddi sistem ve kuralla yapılandırılan düzen anlayışı değil, kutsal kaynaklı olup olmama durumudur. Chittick'in sufi gelenekteki hicâb/perde kavramının içeriğinin paradoksal yapısına yaptığı vurgu, tasavvufi düşüncede evren/kâinat, varlık ve gerçeklik algısının da kavramın paradoksal yapısı ile uyumluluğunu göstermektedir:

Son tahlilde, “Bütün hicaplar O’dur.” Ve yine, hiçbir O değildir. Bu eş zamanlı aynılık ve gayrılık paradokstur. Hicap, yani şey, nesne, yaratık Allah değildir; bununla birlikte aynı zamanda O’dur da. Dahası var: Allah’ı, O’nu her zaman gizleyecek olan hicabın dışında bulmanın hiçbir yolu, görmenin hiçbir imkanı yoktur. Hakiki güneş daima tam battığı yerden doğar. Allah asla bulunamaz; bununla birlikte, O her yerde karşımızdadır; çünkü O’nun tecellisi olmayan hiçbir şey yoktur. (2020a, s. 277)

Yine Nasr da, Chittick’in üzerinde durduğu paradoksal olgudan hareketle, hicâb/perde düşüncesinin tasavvufi varlık ve gerçeklik telakkisinde oynadığı merkezi rolden söz eder ve bu rol bağlamında varlık ve gerçeklik tasavvurunda eksen düşüncenin Tanrı olduğunu vurgular. Sözü edilen paradoksal yapının anlaşılması için gerekli olan Tanrı varlığının aşkınlığı ve içkinliğidir:

Çağdaş bir dille Allah’ın [c.c] Zâtına ilişkin metafiziksel bir öğreti formüle etmek, dolayısıyla, sadece Allah’ı [c.c] Nihai Gerçeklik ya da Mutlak Gerçeklik gören bir öğreti değil, aynı zamanda kozmik (evrensel) illüzyon, bir perde öğretisi de gerektirir. Bu, aynı anda hem Tanrısal İlke’yi görecelik olarak izhar eden, hem de o İlke’yi bir perde olarak tecelli ile örten yaratıcı bir güçtür. Bundan ötürü, bir Mutasavvıf, Allah’ı [c.c.] “Sen Kendin’i Kendinle Örtensin” diye çağırmıştır. (...) Dünya, ancak tek gerçek olan Allahı [c.c.] yansıttığı ölçüde gerçektir. Fakat aynı şekilde dünya, Gerçek olan Allah’ı [c.c.] sakladığı ve örttüğü ölçüde de gerçek olmayandır. (Nasr, 2019, s. 17-23)

şeffaflık” adını verdiğimiz bakış açısı ortaya çıkmıştır. Buna göre maddi varlık âleminde karşımıza çıkan her nesnenin ait olduğu metafizik bir referans vardır, eşyayı anlamak ancak bu metafizik atıf çerçevesini anlamakla mümkün olur. Cismi ve mahiyeti ne olursa olsun her bir varlık, bu aşkın ilkeye bağlı olduğu için bir “metafizik şeffaflık” hali içerisindedir: Bir tarafta kendi varlığını ortaya koymakta öbür tarafta kendisini var eden hakikati işaret etmektedir.”

Bir başka araştırmacı Schuon, Chittick ve Nasr'ın hicâb/perde terimini Tanrı merkezli varlık ve gerçeklik algısı çerçevesinde hiçlik kavramı üzerinden ele alarak paradoksalılık olgusuna zımnen bir göndermede bulunur: “Tam olarak ifade etmek gerekirse, dünya, Tanrı olmaması hasebiyle bir hiçliktir; fakat bir hiçlik olmaması hasebiyle esasında Tanrı’dır.” (Schuon, 2020, s. 25, 26)

Sonuç olarak, hicâb/perde terimi tasavvufî düşüncede, öncelikle kutsal ile kutsal-dışını ayıran eşiktir, sınırdır. Eliade'nin aktardığı kopuşun noktasıdır, dolayısıyla eşğin ardı asli, olması gereken, bu dünyanın “sahibinin” alanıdır. Müşahede edilen varlık ve gerçeklik alanının “eşi”, eşğin ardında, “içeridedir.” Aynı zamanda ayrılığın belirlendiği sınır olmanın dışında eşik, hicâb/perde olumsuz anlamda kaostun, kozmosa -asıl anlamıyla yaşamsal/yaratıcı kaosa- geçişi için zaruridir. Bu bağlamda Yunus Emre hem Kutsal’la kutsal olmayanı ayıran sınır olma durumu anlamında hem de Kutsal’la kutsal olmayan arasında geçişe imkân vermesi anlamlarını içeren bu diyalektik semantiği, bazı beyitlerinde doğrudan eşik kelimesi ile aktarmış, eşğin diyalektik semantiğini hicâb/perde kavramlarını kullanırken de göstermiş, bazen de dünya ve onun olumsuz anlamlarına sahip sözcük ve benzetmeler ekseninde -mâsivâ, harâbât iklimi, değirmen, zindan, âlem-i kesret vb.- dile getirmiş, dolayısıyla bütün olumsuz semantiğiyle dünyanın, Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a erişmede hem bir engel, “dışarıda” kalan bir kaotik bölge hem de Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a varmada geçişkenliği sağlayan bir gereklilik olduğunu imlemiştir.¹²⁹

Çagram himmet leşkerine dirile dost işigine

‘Arş önünde ‘aklumuyla hidmet kılup turan benem (212/6)

¹²⁹ Kaos kavram ve durumu, kullanılan anlam ve edinilen algıda genellikle olumsuz bir niteliği barındırmaktadır. Ancak konunun hemen girişinde de bahsettiğimiz üzere kaostun en önemli vasfı ilk olması, bütün “ilklerin” “ilk” sahibi olmasıdır. Kaos, bu yönü ile yaratılışın, varlık ve gerçekliğin olmazsa olmaz şartıdır. Mitsel-dinsel düşüncede yaratıcılığın, “ilklerin” asıl sahibi olması ve bu noktada bütün “imkanı” barındırması özellikleriyle kaos, bir “hammaddedir” (Schwarz, 2019, s. 52). Jung da Tanrı’nın “ilklerin” sahibi, “mutlak imkân” karakteristiğini “kaos”la karşılamaktadır: “Maddede uyur bir durumda ve gizli bulunan bu Tanrı imgesi simyacıların dediği gibi ilk kaos'tur.” (Jung, 2006, s. 278) Tasavvufî düşünce perspektifinden düşünüldüğünde de kaos varlığını ilkesel kurucu unsur olarak ifade edilen özellikleriyle devam ettirmiştir. Bu açıklamalar ışığında tasavvufî gelenekte de yaratıcı/yaşamsal kaostun, tüm imkânları barındıran hammadde özelliği Kutsal’a/Tanrı’ya atfedilmektedir. İbn Arabî’nin Allah’ı tarif ederken kaydettiği sözler, O’nun hem imkân hem de her şeyin sahibi olması ölçüsünde yaşamsal/yaratıcı kaostan eşanlam taşıyan açıklamalardır: “Allah bilen, diri, irade eden, güç yetiren, duyan, gören, konuşan, yaratan, meydana getiren, suret veren ve sahip olandır. Allah daima bu isimler ile isimlendirilmiştir ve sınırlamanın ilklği kendisinden nefyedilmiştir.” (İbn Arabî, 2007b, s. 92)

Ko beni yatayın dost işiginde
Yiter bir el dahi almazam ayruk (129/6)

Örnek verilen beyitlerde eşik kavramının bir sınır durumu çizdiği görülür. Dostun eşiği, dosta ulaşmada ilk merhaledir. Ancak bu eşik henüz, geçişe imkân vermemiştir. Yunus Emre dostunun eşiğinde beklemekte, eşiğin varlığı dosta olan tabiyetinden dolayı değer kazanmaktadır. Dostun kim olduğu sorusu ise beyitlerin ait oldukları deyişlerin bütününe bakıldığında şu şekilde cevaplandırılabilir: İlk beytin ait olduğu deyişte Yunus’un bütün insani vasıf ve sıfatlarından arındığı, buna ek olarak da Yaratıcı’nın eylem ve davranışlarıyla hareket ettiği görülür. Bu bağlamda ilk beytin dostu, Yaratıcı’dır denilebilir. İkinci örnek beytin dostu ise yine ait olduğu deyişin bağlamı içinde değerlendirildiğinde Yunus Emre’nin şeyhi Tapduk Emre olduğu yorumu yapılabilir.¹³⁰

Tasavvufi düşünceden hicâb/perde kavramının, engelden geçişe doğru semantik dönüşümüne paralel şekilde kullanımları Yunus Emre’nin hicâb/perde sözcüklerini kullandığı beyitlerinde de görülmektedir:

“İlim hod göz hicâbıdur dünyâ âhret hisâbıdur
Kitâb hod ‘ışk kitâbıdur bu okunan varak nedür” (37/4)

“İşkıla çalındı kalem ‘ışka yesir durur âlem
‘Âşıklar arasında Cebrâîl dahi hicâb durur” (47/3)

“Yitmiş yidi perde var dostunı arzûlama
Yidisinden geçmedin yakîn arzû kılursın” (255/6)

“İy Yûnus’ı yaradan hicâb götür aradan
Sâdıkam yolunda ben yalan da’vî kılmazın” (256/7)

“Dilde söylenür haberün hergiz bulunmaz eserün
Götür yüzünden perdeyi didâruna göyüneyin” (268/7)

“Oruc-namâz gusl u hac hicâbdur ‘âşıklara
‘Âşık andan münezzeh hâssü'l-havâs içinde” (302/14)

¹³⁰ Duymaz (2019, s. 15, 17)., Yunus Emre’nin dostunun Tapduk Emre olduğunu ancak Taptuk’un müşid veya Tanrı olarak da değerlendirilebileceğini belirttikten sonra Yunus Emre’nin hayatı boyunca hep onun eşiğinde kaldığını, ne “içeri” girdiğine ne de eşiği terk ettiğine dair rivayetler olmadığını aktarır ve Yunus Emre için “eşik insanı” yorumunda bulunur

Örnek alınan beyitlerin tümünde hicâb/perde Kutsal'a/Yaşamsal Kaos'a/Tanrı'ya giden yolda engel olarak kabul edilmiştir. Öyle ki Kutsal'a giden yolda farz ibadetler, melekler dahi Yunus Emre için birer engeldir. Varoluşsal bağlamda hicâb/perde sözcüğünün örnek beyitlerde kullanıldığı olumsuz anlam, Yunus Emre'nin henüz saf gerçekliğin fenomenal dünyasında bulunduğu da gönderimde bulunur. Dolayısıyla Yunus Emre henüz “dışarıda”dır. Yunus Emre'nin “dışarıda” hali karşılığını Bachelard'ın “Filozof, dışarı ve içerisi söz konusu olduğunda, varlığı ve varlık-olmayanı düşünür.” sözünde bulur. Bachelard bu yorumuyla içeri-dışarı sözcüklerini anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvuruna dâhil ederek kökensel bir yorum da getirmiş olur.

İlk beyitte hicâb/perde olan göz ile öğrenilen ilimdir. Tasavvufun gelişim sürecinde, kelam gibi -kısmen fıkıh- İslami ilimler nazari-istidlali akla dayanarak gayb âlemini, metafizik bahisleri konu edinip çözümlemeye çalışıyorlardı. Tasavvuf geleneğinin ilme ya da daha doğru tabirle bu ilmin nazari-istidlali/araçsal aklının metafizik âlemi tanıma ve tasavvur amacına karşı çıkışı, sözü edilen istidlali aklın gayb âlemi için eksik kalmasından dolayıdır. Tasavvufun marifet makamı, Allah'ı araçsal akılla “bilme” değil, doğrudan “tanıma, tecrübi bilgi” makamı olduğu (Uludağ, 2016a, s. 236) dikkatle göz önünde tutulursa tanımak, araçsal aklın bilmesiden ziyade keşf, ilham ve müşahedeye dayanır (Uludağ, 2016b, s. 190).¹³¹ Dolayısıyla araçsal aklın ilmi, Hakk'ı tanımada sınırın/eşiğin “dışına” aittir. Mitsel-dinsel düşüncenin varlık ve gerçeklik algısına bağlı olarak şekillenen evren tasavvuruna göre, dünya tek boyutlu ve sadece yatay düzlemde uzanan bir varoluş alanı değildir. Yani evren, daha dar anlamda dünya farklı gerçeklik alanlarına sahip bir “var olan” olarak dikey boyutu ve yatay ve dikey boyutu birleştiren tüm çevirimiyle çok boyutlu, boyutlar arası geçişe imkân veren bir yapı arz eder.¹³² Şamanın da bağlı olduğu mitsel-dinsel düşüncenin çok boyutlu ve boyutlar arası geçişe zemin hazırlayan varlık ve gerçeklik tasavvuru, farklı boyut veya katmanlara geçişte, farklı boyutların “var olan”larını algılamada, bu arada olan dünyanın yatay düzleminin tek boyutuna bağlı nasıl bilgisini -araçsal aklın neden-sonuç ilişkisini- yetersiz bulur. Bu bağlamda şamanın ritüel ölümü ve yeniden doğumu, akıl dışı olguları anlamak, maddi dünyadan manevi dünyaya açılmak için

¹³¹ “Sen, sen olman itibarıyla Allah hakkında câhilsin, bilgin yoktur. O tanıttığı için kendisini tanımaktasın.” (Kelâbâzî, 2019, s. 108)

¹³² “Sanma ki bizim dünya, dünyalar içre tektir,
Otuz üç katlı gökle, dünya çok yüksektir.” (Ögel, 2010, s. 435)

hakiki varlık ve gerçeklik alanına geçişin tek aracıdır. Şaman söz konusu edilen aracı, akılla ve bilimle bilinmeyen, gözle görülmeyen hakiki varlık ve gerçeklik alanına sahip olmak için kullanır (Bayat, 2006, s. 50).

İkinci beyitte ise hicâb/perde olan Cebrail'dir. Cebrail'in Yunus Emre'ye engel olması, yine marifetin elde edilmesi yolundaki bir engeldir. Marifetin dolayımsızlığı-doğrudanlığı, Kutsal'la ilişkide hiçbir aracıyı benimsemez. Çünkü marifet bilgisi doğrudan Kutsal'ın/Tanrı'nın verdiği bilgidir. Cebrail'in engel olmasının aynı zamanda kozmolojik bir bağı da vardır. Çünkü yaratılan bu âlem, aşkın esiridir, yaratılış da aşkla başlamıştır.¹³³

Üçüncü örnek beyitte klasik bağlamda, Kutsal'a/Tanrı'ya ulaşmak için erginleme yolunda bir sufi/derviş profili çizilmektedir. Tasavvufun seyr u sülûk anlayışında nefsin yedi mertebesi¹³⁴, Kutsal'a/Tanrı'ya ulaşmadaki en büyük engelleri oluştururken, bu engellerin veya eşiklerin geçilmesi, sufiyi/dervişi Kutsal'a/Tanrı'ya yaklaştırır, "yakîn" kılar. Nefsin yedi mertebesini geçerek bütünlük haline ermek, varoluşsal yolculuğunu varlık ve gerçekliğe katılarak tamamlamak isteyen Yunus Emre için nefis, en büyük engeldir/eşıktır. En büyük engel olan nefsi geçen Yunus Emre, "Hakka'l-yakîn"e ermiş olacaktır.¹³⁵

İnsan nefsinin yedi mertebesi, onun kendi içine yöneldikçe, kendi içindeki engelleri aştıkça göklere ağacağını da içinde taşır. Tasavvufi düşünce yapısının mottolarından biri olan "Kendini/Nefsini bilen Rabbini bilir." (Hücvirî, s. 260)¹³⁶ sözü gereğince benzer prensip, mitsel-dinsel düşüncenin anlatılarında da görülmektedir. Gökyüzünün Doğu Türklerine göre dokuz, Batı Türklerine göre yedi kattan oluşması, şamanın esrime esnasına gökyüzüne çıkmak için kullandığı kutsal direğe veya ağaca

¹³³ Yunus Emre'de aşkın yaratılıştaki öncesizliği-önceliği, ontolojik konumu, yaratılış ve ontolojide Tanrı ile olan ilişkiselliğinin, nedenselliğinin teolojik ve felsefî bir çözümlemesi için bkz. Yasa, 2008, ss. 37-63.

¹³⁴ "Esmâ tariki denilen tarikatlarda nefsin yedi mertebesi ve sıfatı (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve zekiyye/kâmile) olduğu kabul edilir ve bu mertebelere (akabe) "atvâr-ı seb'â" adı verilir. Bu tarikatlarda nefis terbiyesi (seyrû sülûk) bu yedi mertebenin her birinde Allah'ın yedi isminden (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kâhâr) birinin zikredilerek aşılması suretiyle gerçekleştirilir." (Uludağ, 2006, s. 528)

¹³⁵ "Üç türlü yakîn vardır: *İlme'l-yakîn* bir şey hakkında habere dayanan kesin bilgi. *Ayne'l-yakîn*, bir şey hakkında görme yoluyla elde edilen kesin bilgi. *Hakka'l-yakîn*, bir şey hakkında o şeyi yaşayarak, onunla haşır neşir olarak elde edilen kesin bilgi." (Uludağ, 2016a, s. 386)

Ayne'l-yakîn görüldür Yunus Mecnûn olupdur
Bir ile bir olupdur Hakke'l-yakîn içinde (303/7)

¹³⁶ *Men 'arefe nefsehu fekad 'arefe Rabbehu*
Bildüm bunu buldum anı inkâr iden gelsün benü (287/5)

attığı çentik sayısında da kendini göstermektedir (Ögel, 1995, ss. 162-164).¹³⁷ Şaman Bay Ülgen'in veya "Ulu Tanrı"nın katına çıkarken, bu katları tek tek aşar. Gökyüzünün yedi veya dokuz katını aşan şaman bir diğer yandan da yeryüzüne aitliğini sağlayan saf gerçekliğin her türlü uzantısından sıyrılır. Şaman bu göksel yolculuğunu yapabilmenin öncesinde, şaman olabilmek için gerekli bir eğitim sürecinden geçer ki bu eğitim sürecinin ana izleği, aday, bedenin parçalanması, zihinsel açılma, Şaman olarak geri dönme şeklinde özetlenmektedir (Bayat, 2006, s. 60). Her ne kadar şamanın iç yolculuğunda aşması gereken eşikler tasavvufi gelenekte olduğu gibi niteliksel ve niceliksel olarak detaylı bir şekilde betimlenmese de arkaik bilincin gökyüzünün yedi ya da dokuz katlı oluşuna dair tasavvuru, içsel yolculuğun kozmolojik bir bütünlük sağladığını gösterir. Bu bütünlük gökyüzünün karşıtı "asra yer" olan yeryüzünün de yedi kattan oluşmasında (Ögel, 1995, s. 163) görülmektedir. Tasavvufi düşüncede de nefsin, insanı maddi âleme bağlayan "yersel" bir unsur olması, aşılması gereken yedi mertebeye tarifi, bir anlamda mitik yeryüzü tasavvurunun sufînin/velinin/dervişin iç dünyasındaki soyutlamasıdır.¹³⁸

Dördüncü beyitte hicâbın/perdenin, aradaki sınırın kalkmasını doğrudan Yaratıcı Tanrı'dan talep eden Yunus Emre, talebinin gerçekleşmesinde etkili olanın eşîğin asıl sahibinin kurallarına tâbi olmakla mümkün olacağını "Sâdıkam yolumda ben yalan da'vî kılmazın" mısrası ile belirtmektedir. Dikkat edilirse bu beyit mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufî düşüncenin temel argümanlarından birini de bize sunmaktadır: Kutsal'la/Tanrı'yla kurulan ilişki karşılıklı olmakla birlikte, bu ilişki aslında tek tarafın bağımlılığı üzerine kuruludur.

"Dışarıda" kalan Yunus Emre bir beytinde engeli aşarak dostun "gözüne tuş olduğunu", yani rast geldiğini de aktarmaktadır. Dostun gözüne görünmesinin sebeplerini de dile getiren Yunus Emre eşîğin aşılması/ hicâb/perdenin açılması için gerekli eylem ve ritüellerin neler olduğunu anlatmaktadır. Eşîğin geçilmesinin, eşik sahibinin izni ile ve bu iznin de eşik sahibinin istekleri doğrultusunda yapılması

¹³⁷ "Akşam olunca, 'keçe bir çadır' kurulur ve kapısı, 'doğuya' çevrilir. Çadıra bir ağaç dikilir, ağaca göğün 9 katını gösteren, 9 işaret yapıldı (...)" (Ögel, 1995, s. 164) "Sibirya şaman kültürlerinde de benzer bir kavramla karşılaşılabilceği unutulmamalıdır. Şaman ayinlerinin dayandığı kozmik kutupta 7 kesik vardır ve Samoyed şamanı görevini üstlenmeden önce 7 gün 7 gece bilinçsizce yatar; ayrıca 7 benekli mantar yiyebilir ve 7 (ya da 9) içeren ayinler düzenleyebilir." (Schimmel, 2011, s. 158)

¹³⁸ Burada yedi sayısının sembolik değeri, şamanın veya sufînin/dervişin bütün/kâmil bir insan yolunda çizdiği prototipi açılar. Çünkü yedi sayısı dört ve üç sayılarının toplamından oluşarak mükemmel yaşamın yolunu gösterir (Schimmel, 2004a, s. 117).

gerektiği düşünülünce Yunus Emre de eşikten, eşğin sahibinin isteklerini yerine getirerek geçmiştir. Bu istekler, nefis mücahedesı ve kibrin ayaklar altına alınmasıdır:

“Nefs ili oldı harâb kibr ayaklarda türâb

Gitdi perde vü hicâb dost gözûme tuş oldı” (394/5)

Eşik kelimesinin diyalektik semantiğine uygun kullanımı dünya kavramında da görülmektedir. Dünya, hem bir hicâb/perde olarak bir engel, eşik hem de Yaşamsal Kaos’a/Kutsal’a/Tanrı’ya akışı sağlayan şeffaf bir varlık alanıdır. Bir eşik olarak dünya şeklinde özetlenebilecek bu-arada hali dünyanın da aynı zamanda anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunda ne kadar kaygan bir zeminde var olduğunun göstergesidir. Dünya kelimesinin kökenine ilişkin etimolojik açıklamalar da bu görüşe imkân vermektedir. İlk kelime, “yakın olmak” anlamına gelen *dünüvv* kelimesinden türeyen, “en yakın” anlamındaki *ednâ* kelimesinin müennesidir. Etimolojik bir başka iddia ise, dünya kelimesinin kötülük, alçaklık anlamlarına gelen *denâet* menşeli oluşudur (Uludağ, 1994a, s. 22). Dolayısıyla dünyanın etimolojik yapısına ilişkin iki görüş aslında onun yapısal karakterine işaret etmektedir. Ancak dünya, gramatikal etimolojik çözümlemesinin dışında genel olarak, anlam-değer merkezli bir tanımla ele alınmıştır. Anlam-değer merkezli dünya, olumsuz bir içeriğe sahiptir. Kur’an-ı Kerim’de de yeryüzü, coğrafya için *arz* kelimesi kullanılırken dünya kelimesi, ahlaki-manevi bir terim olarak yer almıştır. Dünya ahlaken ve manen kötülenmekte, bu kötülüğü de onun ahiret hayatını unutturmasından ileri gelmektedir. Yoksa dünya uzayda kapladığı kozmik varlığıyla kötülenmemiştir (Uludağ, 1994a, s. 22).¹³⁹ İkili temel karakteristiğiyle eşik kavramının diyalektik semantiğine uygun olarak dünya kavramı Yunus Emre’nin şiirlerinde de yer almaktadır. İlk örnek beyitte Yunus Emre için dünya, onu Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un “dışında” tutan bir hicâb/engel yani eşiktir:

“Dünyâyı bırak elden dünyâ hicâb bu yolda

Biz velîden nebîden eyle işitdük haber” (39/2)¹⁴⁰

¹³⁹ Bu bağlamda “yalan dünya” kullanımını sadece dünyanın anlam-değer eksikliğine, geçiciliğine bağlamak sınırlı bir değerlendirme olacaktır. Dünyanın “yalancılığını” biraz da onun ikili yapısında, oluş-bozuluş döngüsünde aramak gerekir.

¹⁴⁰ İbn Arabî’nin;

“Oluş âlemine karşı pek uyanık.

O âlem seni perdeler; neredeyse ölümüne yol açacak” sözleriyle aynı minvaldedir. (İbn Arabî, 2006, s. 132)

Dünyaya, “Merdân-ı Hak”lar, yani arifler, ehlullahlar meyletmeyip, “mülk-i bekâ”yı bulmuşlardır. Çünkü dünya “mülk-i fenâ”dır, geçicidir, kararsızdır. Bu haliyle dünya, Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a ulaşmadaki engeldir, eşiktir:

Merdân-ı Hak bu dünyâda maksûdlara kalmadılar
Mülk-i bekâ bulmuş iken meyl-i fenâ kılmadılar (40/1)

Fânî dünyeden geçerüz bâkî mülkine göçerüz
Armagan gerekdür dosta yüklü yükin dutsun dimiş (122/3)

Yine bir başka beyitte de dünya olumsuz anlamda kaotik varlığıyla geçmektedir. Dünya sevgisi, tasavvuf ehlinin, marifetullah gayesinde olan müridin yolundaki engel haliyle sürekli onu cezbetmeye çalışır. Kaotik dünya sevgisini taşıyan kişinin baykuşa benzetilmesi de manidardır. Baykuş geleneksel kültürde ve mitsel-dinsel düşüncede genellikle olumsuz içeriğiyle yer alan kaotik bir hayvandır (Dilek, 2021, ss. 162-165; Arık, 2017, s. 338). Baykuşun Türk kültüründeki kaotik işlevinin temelinde, haksız bir şekilde öldürülen kişinin baykuş donuna girdiği, geride kalanların damına ya da bacasına konarak intikamının alınmasını istediği, bundan dolayı da baykuşun ötüşünün kan dökülmesinin habercisi olduğu yönündeki inanç vardır (Torun, 2005, s. 23). Dolayısıyla dünyanın kaotik varlığı farklı kaotik bir varlık üzerinden tamamlanmıştır:

“Kişi gerek bile anı hem uyanık ola cânı
Bilürsin dünyâ seveni baykuş gibi vîrâdadur” (44/3)

Dünya olumsuz kaotik varlığını, üzerinde yaşayan ve ehlullahı anlamayan halkla bir tutarak da sergilemektedir. Zira halk Hakk’ı tanımayıp, ilahi aşka, marifetullaha ermeyen, mitsel-dinsel düşünce çerçevesinde kaos-kozmos dikotomisinin dünya ile birlikte olumsuz kaotik alanında, yani “dışarıda” duran bir ötekidir:

“Bakma bu dünyâ yüzine aldanma halkun sözine
Dönüp dîdâr arzûsına ol Hakk'a yüz tutmak gerek” (140/7)

Sufî/derviş için dünyanın olumsuz kaotik varlığı kutsal bir sebebe bağlanmıştır. Dünyanın varoluş gayesi, kahır, cefa, Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a varmada eziyet mülkü oluşudur. Kahır ve cefa yurdu olan bu-arada dünyanın, varlık ve gerçeklik tasavvurunda varoluşsal anlam-değeri önceden tayin edilmiştir:

Çalab'um bu dünyâyı kahr için yaratmış
Gerçeğin gelenlerün kahrını yutmak gerek” (141/2)

“Ger uluya irdünise sûret nakşi nendür senün
Mâ'nîye yol buldunısa iş bu dünyâ nendür senün” (148/1)

Tasavvufta dünya için, daha doğru anlamı ile Allah dışındaki tüm varolan âlemini anlatmak için kullanılan en yaygın tabir mâsivâdır (Uludağ, 2016a, s. 237). Mâsivâ ve zindan sözcükleri dünyanın, sufi düşüncedeki olumsuz kaotik varlığının sembolleridir. Allah'tan gayrı bütün varolan için masiva, sufiyi/dervîşi Kutsal'dan/Tanrı'dan/Yaşamsal Kaos'tan ayrı tuttuğu için, zindandır (Uludağ, 2016a, s. 394). Tasavvufi litaretürde hem masiva hem zindan olan dünya, bu olumsuz içerikleriyle -nefis, heva ve şeytan ile içi dopdolu- sufiyi/dervîşi dışarıda tutan, onu içeriye alarak yeniden doğumuna imkân vermeyen eşiktir, sınırdır¹⁴¹:

Zâhidün zühdiyle Cennet makâmı olur
Mâsivânun küllisi zindânıdur âşıklarun” (150/4)

Şol senün mü'min kullarun dünyâ zindânı anlarun
Bu dünyâda mü'min olan hurrem oluban şâd degül (154/3)

Yûnus yok dünyâ tadı çün kim fânîymiş adı
Muhammed zindân didi biz şâd olmamagiçün (251/5)

Gözüm açup gördüğüm zindân içi
Nefs ü hevâ pür-tolu şeytân içi (417/7)¹⁴²

Yunus Emre, dünyanın süsü, ziyneti, geçiciliği, hakiki olmayışı -hayal olması ikiliği ile insanı aldatıcı yönünün farkında olarak, onun varlığının asli olmadığı, onun aldatıcılığının farkındalık kazandırarak Kutsal'ı/Tanrı'yı/Yaşamsal Kaos'u algıladığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle mitsel-dinsel düşünce bağlamında, kaotik bir mekân olan dünya, aynı zamanda bu kaotikliğini açık ederek kozmosa daha doğru tabirle kozmosun bütün imkânlarına sahip yaşamsal kaosa geçişin de anahtarıdır. Dünyanın süsü, ziyneti gelip geçicidir. Süsüyle, gösterişiyle bir “yel” gibi gelip geçici olan dünya

¹⁴¹ Türk destanlarında hapsedilme motifinin “dışarıda” tutan kaotik işlevine vurgu yapan çalışma için bkz. Köktürk, 2006, ss. 383-400.

¹⁴² Zindan olarak dünya, zindan işleviyle yeniden doğuş motifini içinde taşır. Dünya zindan olsa da, insan bu-arada dünyaya mahkûm edilse de onun kurtuluşu, içine çekildiği ya da düştüğü bu yere bağlıdır. Yani zindan motifi, varoluşsal mücadelede kaos-kozmos dikotomisinin gerekliliğidir. Zindanın -olumsuz anlamda kaosun-varlığı, kozmosun varlığını müjdeler.

varlık ve gerçekliğe dâhil olmayan bir var olandır. Bu yönüyle dünya aldatıcı bir hayaldir.¹⁴³ Bu bağlamda Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a varmada ilk yapılacak iş dünyayı manen terk etmektir:

‘Âriflere bu dünyâ hayâl ü düş gibidür
Kendüyi sana viren hayâl ü düşden geçer (70/4)

“Kogil bu dünyâ bezegin bu dünyâ yil durur hayâl
Ne vefâ kılısar bize çün pusuda durur zevâl” (155/1)

‘İbâdetler başıdur terk-i dünyâ
Eger mü’minsen ana inanasın (279/10)

Dünyanın kaotik varlığının ana sebebi, Kutsal’dan/Tanrı’dan/Yaşamsal Kaos’tan kopukluğundan ileri gelirken bu kopuş beraberinde düzensizliği, karmaşayı, dengesizliği de getirir. Dünyanın karmaşasının Yunus Emre’nin dilindeki karşılığı onun “ikilik-zıtlık” taşımasıdır. Kutsal’la/Tanrı’yla bir olmayı, bütün olmayı gaye edinen tasavvuf düşüncesi ve bu yolda gerçekleştirilen eylemlerin temel hedefi “ikiliği” ortadan kaldırmak içindir. Tasavvufun ve mitsel-dinsel düşüncenin varolanı tanımaya ve tanımlamaya çalışırken ontolojik ve epistemolojik yapısının bütünlük kurmaya dayalı olduğundan söz etmiştik. Var olanı teşhir ederek, çözümleyip parçalara ayırarak, yani bir anlamda “kendinden” uzakta tutarak tanımaya çalışan araçsal aklın yatay düzlemdeki -âlem-i kesret- neden-sonuç kurgusunun karşısında mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce var olanı, bütün bir var olan içinde yatay ve dikey boyutlarıyla -âlem-i vahdet- büyük bir ilişkisellik ve erek/amaç yönelimli olarak ele alır. Bu bağlamda ikilik, zıtlık, karmaşa gibi durumlar ayrı düşmeyi imlediği için dünyanın doğasında bulunan, bulunması zorunlu olan hâllerdir. “2, ‘öteki’ denen insanın sayısıdır” ve daha küçük dünyanın sayısıdır.” (Schimmel, 2011, s. 58). İkilik ortadan kalkınca, özne-nesne, biz-öteki, sen-ben, dost-düşman ayrımı da kalkar. En nihayetinde tasavvufi düşünce “ikiliğin”, ötekiliğin reddiyle örtük bir şekilde Yaratana-yaratılan ayrımını da reddeder:

¹⁴³ Hayal kavramı üzerinde İbn Arabî’nin hayal ontolojisi üzerinden açıklama yapmak yerinde olacaktır. Arabî’ye göre hayalin ontolojisi, hem Allah dışındaki bütün var olanı kastedederken hem de bütün var olanlar Allah’ın tezahürleri olmasından dolayı Varlık ve Gerçeklikten pay almaktadırlar. Dolayısıyla hayalin bu iki yönlü varoluşsal tipolojisi, aynı zamanda oluş-bozuluş âleminin yapısal karakteristiğini göstermektedir. Yani dünya Allah dışında kalan her şeyi kasteden anlamıyla -masiva olarak- Gerçek olmayan anlamında hayal iken, aynı zamanda Allah’ın Varlık ve Gerçekliğine bir işaret -ayet- olarak da hayaldir (Chittick, 2020b, s. 334): “(...) hayal, Hakk’ı ve O’nun dışında yokluğa varıncaya kadar âlemdeki her şeyi tasvir eder.” (İbn Arabî, 2007b, s. 426)

İy Yûnus Hakk'ı bilen söylemez hergiz yalan
İkilik ile gelen togrı yol bulmuş degül (167/5)

Bu 'âlem-i kesretde sen Yûsuf u ben Ya'kûb
Ol 'âlem-i vahdetde ne Yûsuf u ne Ken'ân (260/4)

Mitsel-dinsel düşüncenin yapısal niteliklerinden birinin benzerlik olduğunu daha önce ifade etmiştik. Kaldı ki benzetme, aslen insanın düşünme faaliyetinin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanın, kaotik var olanın mekânı olan dünyada, tanımadığını, bilmediğini, henüz yabancı olduğu var olanı, kendi anlam-değer dünyasına katmak için gerçekleştirdiği ilk zihinsel eylem benzetmedir. Ancak benzetme yoluyla insan “düştüğü” bu-aradada yersiz-yurtsuzluktan kurtulabilir, varlık ve gerçekliği kaos-kozmos dikotomisinde inşa edebilir. Ancak daha önceden bildiği büyük anlatısına ekleyerek var edebilir ve de var olabilir (Saydam, 2017, s. 125). Saf gerçeklik, insanın büyük anlatısı içinde simgesel ve ritüelistik kodlarıyla var olduğu sürece varlık ve gerçekliğinden söz edilebilir. Yunus Emre de dünyayı değirmene, halkı da değirmende öğütülen tanelere benzeterek kaotik dünya tasavvurunun varlık ve gerçeklik kurgusunda anlam-değerini belirlemiştir:

“Bu dünyânun misâli benzer bir degirmene

Gaflet anun sepedi bu halk öğünen dâne” (313/1)

Yukarıda örneklerini verdiğimiz beyitlerinde Yunus Emre dünyayı olumsuzluklarıyla, kaotik varlığıyla farkındalık halinde bütün bir öteki olarak var etmiştir. Dünyanın ötekiliği, Yunus Emre’de içinde var olanlarıyla Kutsal’dan/Tanrı’dan ayrı olmalarıyla mümkündür. Bu-arada bir karakter olan “öteki” kimliğiyle dünya, insanı özelde ise Yunus Emre’yi, kopuşun bilincine erdiren, varlık ve gerçekliği anlam-değer üzerinden yeniden var etmesini sağlayan olmazsa olmazdır. Dolayısıyla Yunus Emre, önce ötekiliğin, ötekilik halinin bilincine ermiş, ardından “ötekiliği” etkisiz bırakarak dünyayı bir geçiş, köprü, yol, menzile varılması gereken asli bir güzergâh olarak kabul etmiştir. Bu noktada artık dünya Yunus Emre’yi “dışarıda” tutan bir eşik ya da sınır değil, Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a giden, varlık ve gerçekliğe akış sağlayan varoluş alanıdır. Dünya, yukarıda sözünü ettiğimiz hayal ontolojisinin “ne o ne bu” veya “hem o hem bu” karakteristiğini taşıyan, mitsel-dinsel düşüncenin hem koruyucu hem de imkân verici eşiğidir. Gölpınarlı Yunus Emre’nin dünyaya karşı bu tutumunu şu sözlerle özetler: “Yunus’un tasavvufu, insanî-

moral bir tasavvuftur. Dünyayı kınadığı halde dünyadan ayrılmaz.” (Gölpınarlı, 2008, s. 137)¹⁴⁴

Ol dost bizi viribidi var dünyayı bir gör didi
Geldüm gördüm bir ârâyış seni seven kalmaz ana (7/6)

Bu şârdan üç yol çıkar biri cennet biri nâr
Birisinün arzûsı maksûd dîdâra benzer (69/7)

Daha önce engel olan dünya, artık bir köprüdür. Yani dünya varlık ve gerçekliğin, saf gerçekliğin fenomenal alanına akışa izin veren, fakat geçiciliğini halen yapısal olarak taşıyan şeffaf ve akışkan bir alandır. Köprünün mecazlama yoluyla dünya anlamında kullanılması ayrıca mitsel-dinsel düşüncenin var olanı imgesel ve simgesel düzeyde yeniden nasıl kurguladığının da bir örneğidir. Ayrıca köprü geçiş yeri olması anlamında bir yönüyle de kaos-kozmos dikotomisinin karşılaşma yeridir. Çünkü mitsel-dinsel düşüncede sınırların birleştiği eşikler, yani köprüler iki varoluşsal ucun buluşma mekânıdır. Bu Türk mitolojisindeki Orta Dünya olan yeryüzü için de geçerli bir durumdur. Türk mitolojisinin Orta Dünyası gök ile yeraltı arasında bir köprüdür, aynı zamanda gökyüzünün iyi ve yeraltının kötü ruhlarının mücadele alanıdır. Dolayısıyla Orta Dünya olarak yeryüzü, gökyüzü ve yeraltının etkisi altındadır (Bayat, 2011, s. 55). Dünyanın Orta Dünya olarak geçişkenlik vasfına atfen köprü şeklinde isimlendirilmesine ek olarak şüphesiz üç boyutlu evren tasavvurunun köprüsü en bariz özelliği taşıyan altın kavak/hayat ağacıdır (axis mundi). Köprü olan dünyanın bu mitik eş biçimliliğine karşılık gökyüzündeki ucu kutup yıldızıdır. Böylece dünya, kaos adacıkları olan başın ve sonun arasında iletişimi sağlayan ana güzergâhtır, köprüdür (Sagalayev, 2020, s. 45). Yunus Emre de dünyanın hem gelip geçiciliğini vurgulamak hem de dünyanın Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a geçişe imkân veren saydam yapısına bir gönderimde bulunarak köprü sözcüğünü kullanmıştır¹⁴⁵:

“Dünyâya gelen göçer bir bir şerbetin içir

Bu bir köprüdür geçer câhiller anı bilmez” (103/4)

¹⁴⁴ Yunus Emre’nin bir beyiti dünya kavramının hem engel, sınır hem de geçişe, Kutsal’a varmaya imkân veren eşik anlamındaki kullanımı dağ üzerinden vermesi, mitsel-dinsel düşüncenin sürekliliğinin açık bir örneğidir. Dağ mitsel-dinsel düşüncede dışarıya karşı bir sınır aynı zamanda içeriye girmeye imkân veren bir geçittir:

Harâmî gibi yoluma arkurı inen karlu tag

Ben yârümden ayru düşdüm sen yolumu bağlar mısın (270/5)

¹⁴⁵ Ayrıca köprü sözcüğünün sözlü anlatı türlerinde yer alan farklı sembolik anlamları için bkz. Uğurcan ve Koçak, 2021, ss. 439-451.

Yukarıdaki örnek beyitte dünyanın mümin, haslar için, marifetullahı eren sufiler için bir kahr yurdu olarak yaratıldığını söyleyen Yunus Emre, insanın neden/niçin yaratıldığını da dünyanın kahrını, kaotikliğini görmeye yönelik bir anlam taşır. İnsan yaratılışı, Yaratan-yaratılan ayrımı -ikilik- kalıcı değildir. Dünyaya gelen insan dünyanın baki olmadığını anlar. Dünyaya gelişin amacı, bu-aradanın sürekli olmadığını görüp dünyaya aldanmamak içindir. Netice itibarıyla dünya varoluşsal bağlamda varlık ve gerçekliği kaotik anlam-değeri anımsatan bir var olandır. Onun geçiciliği, kahrı, eziyeti, kararsızlığı, aldatıcılığı varlık ve gerçeklik tasarımının kurgusunda araçsal bir rol oynar. Onun kaotik varlığı, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuruna geçişte zorunludur:

“Çalap viribidi bizi var dünyeyi görün diyü

Bu dünya hod bâkî degül mülke Süleymân neyimiş” (120/4)

Dünyanın kaotik varlığı, onun Kutsal’ın/Tanrı’nın birer tezahürü olduğu bilincine erilmesiyle birlikte kozmogenetik bir hal alır. Mitsel-dinsel düşüncenin bariz bir örneği olarak Kutsal’la/Tanrı ve tanrılarla temasın sonucu kozmogenize olan dünya, artık “içerde” bir mekân olarak yadsınacak, hor görülecek, el etek çekilecek bir varlık alanı değil, aksine Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un işaretlerinin -ayetlerinin- görüleceği mübarek/kutsal bir dayanaktır, varlık ve gerçekliğe dâhil anlam-değer “dolu” bir varlıktır:

Bu yir ü gök ü ‘Arş u Ferş ‘ışk dadıyla kâyimdur

Bünyâdı ‘ışkdur ‘âşıka her bir arada eli var (32/3)

Ol işler tamâm olıcak ol düzenlik dirilicek

Gözün hicâbin silicek yir-gök tolu didâr durur (61/10)

Niçe bin enbiyâ ‘ışka giriftâr

Yir ü gök toptolu bu ‘ışk elinden (262/7)

Dünyâ âhiret ol Hak yir-gök toludur mutlak

Hic gözlerle görünmez kim bilür ne nişânda (328/2)

Hicâbın/perdenin kalkmasıyla, eşiğin aşılmasıyla saf gerçekliğin fenomenal alanının “görüntüsünün” arkasında anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik kendini dışa vurmuştur. Dünya, saf gerçeklik haliyle yabancılığının/yabanlığının bir sonucu olarak kaotik zorunlu varlığını taşıırken mitsel-dinsel ve tasavvufî düşüncenin

Kutsal'la/Tanrı'yla olan anlam-değer örüntüsü içinde tam Varlık halini açığa çıkarmıştır. Artık dağ, nehir, ağaç, ova, gökyüzü, yeryüzü, insan bütün olarak kendisinin bir işaret olduğunu, zahir olan saf gerçekliğin batın olan tamlığa evrildiğini tebarüz ettirmiştir. İnsanı insan yapan en ayırıcı vasfı olan anlatı kurgusu oluşturma yetisi, özellikle Kutsal'la/Tanrı'yla kurulan anlatılarda ona yertsiz-yurtsuzluğun karşısında evde olma duygusunu güçlü bir şekilde sağlamıştır. Çünkü “Hikâyeler insan toplumlarının temelleri ve dayanaklarıdır.” (Harari, 2016, s. 189) Anlam-değer eksenli varlık ve gerçekliğini, hicâbın kalkmasıyla, eşiğin aşılmasıyla gösteren bütün evrenin karşılığı “yir-gök tolu” oluşudur. “Yir-gök tolu” ifadesi mitsel-dinsel düşüncede karşılığını gökyüzünün ve yeryüzünün kutsal ruhlarla dolu olmasında da bulmaktadır. Harva'nın ve Çoruhlu'nun Gök Tanrı'nın çocukları veya yardımcıları olarak O'na refakat ettiklerini aktardıkları kutsal varlıklar “gökün tolu”luğunu açıklarken (Çoruhlu, 2012, ss. 28-34; Harva, 2015, ss. 122-133) yine yeryüzünün Türk mitolojisinde kutsal yer-su -ıduk yer-sub- şeklinde tarifi de “yirin tolu”luğunu açıklar.¹⁴⁶ Sonuç olarak dünya artık, kaos-kozmos dikotomisinde Kutsal'dan/Tanrı'dan/Yaşamsal Kaos'tan kopuk, var olanlarıyla saf gerçekliğin fenomenal bağlamı değildir. O kutsal bir mabed, tapınak gibi artık merkezdedir, zira artık dünya Yaşamsal Kaos'un kendini tezahür ettirdiği tecelli mekânı olarak artık kozmogenize bir anlam-değer varlığıdır. Nasıl ki merkezde olan kutsalla teması sağlayarak akışa imkân veren kutsal yapılar veya mekânlar aşkına açılan kapılar, eşikler ise (Eliade, 2019, s. 26) sufi/derviş için de dünya Kutsal'ın/Tanrı'nın ayetleri olarak aşkına yol veren bir köprüdür.

Yunus Emre'nin dünyayı zemmetme ve yadsıma ile dünyanın Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a geçişte zorunlu varlığını kabulü veya bu düşünceye ulaşması, aynı zamanda onun yaşadığı düşünsel dönüşümü de sergiler. Önce bir zahid gibi dünyayı inkâr eden, onun kaotik varlığını öne çıkararak onu hicâb/perde ya da mitik anlamda engel, eşik kabul eden Yunus Emre, dünyayı saf gerçekliğiyle -masiva- bir “öteki” kabul etmiştir. Ancak erginleme yoluyla, gönlünü maveraya, marifetunnefsen marifetullaha açan Yunus Emre, dünyanın saf gerçekliğinin Varlık'ın bilinmesinde zorunluluk taşıdığının bilincine ermiştir.

¹⁴⁶ Yer ve göğün Mutlak'la, “ışk”la dolu oluşu Yunus Emre'nin İbn Sina kozmolojisinden etkilendiğini de gösterir: “İbn Sina'ya göre, kozmoloji, anjelojiyle yakından ilgilidir. Kâinat meleklerle doludur ve bu görüş, dini dünya tasavvuruyla çok güzel bir uyum göstermektedir.” (Nasr, 1988, s. 76)

Dünyanın sufinin bilinç haline göre üç sıfat üzerinden değerlendirmesini yapan Erginli'ye göre, avam için dünya afet, havass için nimet ve ehass için ayet sıfatlarında kabul edilir (2006, s. 19) Sufinin bilinç halinin tebdili, onun nefsin arzu ve isteklerinden kurtulma yolunda girdiği çile ve riyazet sonucu ortaya çıkan manevi bir netice iken, bu dönüşüm sufinin sezgisel onto-epistemolojik bütünlüğü içinde dünyanın algı ve tasarımını da değişime uğratar. En nihayetinde bir ayet (işaret) olarak algılanan dünya, sufi için benzerlik ve bütünlüğün kurulduğu, kozmolojik birliğin, tevhidin sağlandığı bir tasavvurdur (2006, s. 47, 48). Dolayısıyla eşik veya hicap/perde kavramlarının ortak olumlu-olumsuz diyalektik semantiğinin kullanımı, dünyanın sufiler tarafından farklı bilinç düzeylerinde algılanıp tasavvur edilmesine bağlıdır. İnsan-ı kâmil olan bir sufi/derviş veyahut bir şaman için dünya, kozmolojik bütünlüğün en açık “işaretidir.” Mitsel-dinsel düşüncenin şamanının dilinde doğa ile kurduğu benzetmeler, dünyayla kurduğu anatomik, fizyolojik birlik de aynı onto-epistemolojinin sonucudur. Artık şamanın bu bilinç seviyesinde dünya, eşığın “dışında” kalan kaotik parçalanmışlığın uzamı değil, aksine Yaşamsal Kaos’un mekânla temas edip somutlaşarak var ettiği kozmosun uzamıdır. Hâss-ı havâs tamlamasını şiirinde kullanan Yunus Emre bu bütünlüğü, bütünlüğü sağlayan bilinç haline eriştiğini dolayısıyla dünyayı ayet/işaret olarak sıfatlandığını anlatmak istemektedir.¹⁴⁷

Eger dervîş isen dervîş cümle ‘âlem sana biliş
Fuzûlîgi hulka degiş arada agyâr gerekmez (111/4)

Oruç-namâz zekât hac cürm ü cinâyet durur
Fakîr bundan âzâddur hâss-ı havâs içinde (303/4)

¹⁴⁷ Bu düşüncelerle birlikte Yunus Emre bazı beytlerinde dünyanın “haslara” da “haram” olduğunu ifade ederek, dünyanın kaotik varlığını öne çıkarmıştır:

Dünyâ harâmdur hâslara lâkin helâldür hamlara
Bu dünyâyı dost tutmazuz ol dünyâ murdârdur bize (333/6)
Görmez misin Edhem'i tahtını terk eyledi
Hak katında hâs oldu bir eski palâs ile (335/17)

Sufi bilincinin dönüşüm yaşayarak dünyayı ayet -Kutsal'ın/Tanrı'nın işaretleri- şeklinde algılaması onun şeriat-tarikat-hakikat-marifet olan dört kapının hangisinde olduğuna da işaret eder. Şeriatte kalan haram-helal üzerinden söz, eylem ve davranışlarını şekillendirirken, kuralcı yapısının dışında kalanı “öteki” yapar. Ancak marifete eren, yani ehass/hâss-ı havâs olan bütün varlığı “bir” eder:

Yitmiş iki millete birligile bakmayan
Şer'ile evliyâsa hakîkatde ‘âsîdür
Şer'ile hakîkatün vasfını eydem sana
Şer'at bir gemidür hakîkat deryâsıdur (29/4, 5)

Kimseden ayru görme her birile bile gör
Cümle ‘âlem toludur berr ile bahr içinde (305/5)

Bundan sonra Yunus Emre için dünya, Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un tecelligâhı, var olanlar Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un işaretleri, ayetleridir. Sonuç olarak denilebilir ki, dünya Yunus Emre’nin manevi erginlemesine paralel bir şekilde -hamlıktan pişmeye ve yanmaya- saydamlaşır, onun varlığından sahibini, “eşini” tebarüz ettirdiği ölçüde söz edilir.

Felsefi bir çözümlemeyle “betimlenemezlik” niteliği ile hayatı değerlendiren Campagna, betimlenemezliği varoluşun asla dile ve ele gelmeyen “şeylik-ötesi-şey” tabiri ile kullanarak aslında mitsel-dinsel düşüncenin kaosunu tarif etmektedir: “Böylece kendi bireysel varoluşumuzun kalbinde betimlenemezliğin çekirdeğini buluruz; nihayetinde dünyamızdaki her şeyi hareket ettiren varoluşun içindeki algılanamaz ama güçlü bir “şeylik-ötesi-şey”i.” (Campagna, 2021, s. 166) Hayatı sağlayan kaostur, o olumsuz semantiğinin verdiği mesajla büyük anlatılar dünyasında sürekli ötekileştirilmiş ancak onun hayatı canlı tutan, hayatı var eden asli niteliği gözardı edilmiştir. Şüphesiz bu bakış açısında geleneksel insanın sabite/merkez arayışının payı unutulmamalıdır. Kozmos -düzen, belirlenimli oluş, durağanlık, kapalılık- bağlamında kaosu “öteleyen” geneksel ontoloji ve kozmolojinin büyük anlatısı bir yönüyle kozmos anlatısıdır. Kozmos anlatısı, vaz edilen verili/hazır epistemolojisi vasıtasıyla kaosun müdahalesini engellemeye, dışarıda tutmaya çalışır. Gözden kaçan en önemli nokta ise, kaosun gerçek anlamıyla kozmosun denge yaratımını kırarak sürekli hayatın akışına imkân veren temel oluşudur.

Kaosun ve onun hayat verici gücünün metaforik/sembolik imgesi geleneksel ontolojinin büyük anlatılarının çoğunda ortak motif olan suda görülmektedir.¹⁴⁸ Mısır yaratılış anlatısı, yaratılış öncesini, tüm yaşamı içinde taşıyan kaos olarak adlandırırken, bu ilk temel ilkeyi sulu, karanlık, sınırsız ve şekilsiz tavsif etmektedir (Pinch, 2020, s. 100). Yine Hint mitolojisine ait Rig Veda X 129’daki “yaratılış” ilahisinde yer alan ifadeler, sınırlama olmayan, belirlenimsizlik üzerine kurulu kaotik

¹⁴⁸ Suyun felsefi düşüncesi içinde de hayatı var eden arkhe/ilk temel olduğu düşüncesini ilk defa öne süren ve felsefe tarihinin ilk filozofu kabul edilen Thales’tir. Thales’in suyu ilk ilke olarak kabulü ve buna ilişkin açıklamaları, yaşamın hammaddesi -kasoun sembolü- bağlamında mitsel-dinsel düşüncenin tasavvuruna karşılık gelmektedir. Her şeyin sudan geldiğini ve sudan oluştuğu fikrini iddia eden Thales’in bu düşüncesini Aristoteles, tüm canlı ve hayvanların yaşamsal anlamda suya ihtiyaç duyduğundan veya üreme suyu olan meninin sıvı olmasından dolayı böyle düşündüğü şeklinde yorumlar (Kenny, 2007, s. 27).

anı tasvir ederken bir diğer taraftan tüm imkânların kaosu içinde bulunduğuna işaret eder ve bu ilk varlığın -kaosun- su olup olmama ihtimali üzerinde durur:

Başlangıçta ne yokluk ne de varlık vardı" (nasadiisinno sadiisittadanim) denir. Kavranılmaz varlığın su (ambhah) olup olamayacağı sorgulanır. (...) Bütün karşıtlıklar ondan sonra ortaya çıkmıştır. Ondan önce ne ölüm ve ölümsüzlük, ne de gündüz ve gece vardır. (Kaya, 1997, s. 177, 178)

Mitolojik yaratılış anlatılarının başlangıcı olarak kaos ve su birlikteliği, daha sonra Kutsal Kitapların yaratılış anlatılarında da kendine yer bulmuştur. Örneğin Yahudi kutsal kitabı Tevrat Bab 1’de ilk yaratılış bahsinde geçen ifadeler, kaosu ve suyun hayatın kaynağı olması noktasındaki ortak rolüne işaret eder:

“O zaman yeryüzü şekillenmemişti ve ıssızdı; derin suların üzerini karanlık örtüyordu ve Tanrı’nın etkin kuvveti suların üzerinde hareket ediyordu.” (Yaratılış, 2, s. 7) Yine Kur'an-ı Kerim’de (73: 30) geçen: “İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?” ayeti ile (52: 7) de geçen: “Arşı, su üzerinde iken hanginizin daha güzel davranacağını denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur.” ayeti yaratılışın kökeninde suyun varlığına, hayat verici gücüne yeryüzü ve insanın ortak yaratılış kaynağı olması açısından değinmiştir. Bu örnek, suyun makro ve mikro-kozmosun yaratıcı temel unsuru oluşuna bir göndermedir.

Betimlenemez, belirlenemez ve sınırsız olan kaosla birlikte, yaratıcı gücünün sembolü olarak dünya ve özellikle Asya’nın çoğu mitik yaratılış anlatısında bulunan “sınırsız” su motifi (Harva, 2015, s. 69) Altay Türklerinin yaratılış mitlerinde de anlatının hemen başında tasvir edilmektedir. Altayların yaratılış destanına göre “yer yaratılmadan önce su vardı. Kuday (yahut Ülgen) yer yaratmak için, kendisiyle arkadaşlık eden “kişi”ye emrederek denizin dibinden toprak çıkart” tırdı (İnan, 1986, s. 13, 14). Yine Radlofun aktardığı Altay efsanesinde de yeryüzünün yaratılışı anlatılırken her şeyden önce suyun var olduğu zikredilmiştir: “Evvelce ancak su vardı; yer, gök, ay ve güneş yoktu” (İnan, 1986, s. 14). Bir başka örnek olan Verbitskiy’in derlediği Altay yaratılış destanında da yer alan “Dünya bir deniz idi, ne gök vardı, ne bir yer,/ Uçsuz, bucaksız, sonsuz, sular içreydi her yer!” (Ögel, 2010, 432) cümleleri, suyun kaos ile ayrılmaz birlikteliğini hatta yaratılış için zorunlu ortaklıklarını ima etmektedir.

Sınırsız oluşu, belirsizliği ile kaosu somut hali olan su, tasvir edilememe durumuna koşut olarak bütün sınırların, tasvirlerin, belirlenimlerin, dilin ve adların kaynaklarını bütün tarif ve tanımları ile içinde barındırarak “Tüm İmkân” sahibi şeklinde yaratılışın hammaddesidir. Bu bağlamda suyun biçimsizliğiyle bütün imkânlarla sahip olması arasındaki ilişkinin verdiğimiz bütün örnekler bağlamında mitsel-dinsel düşünce çerçevesindeki anlamını Eliade arketip/model olarak değerlendirir:

Sular, mevcudiyetlerin evrensel toplamını simgelemektedirler; sular *fons et origo*dur, tüm varlık ihtimallerinin hazinesidirler. Her yaratılışın örnek imgesi, dalgaların ötesinde aniden “ortaya çıkan” Ada’dır. Bunun tersine, suya dalmak biçimlenme öncesine geri gitmeyi, varoluş öncesinin farklılaşmamış dünyasıyla yeniden bütünleşmeyi simgelemektedir. Sudan çıkma, biçimsel ortaya çıkışın kozmogonik hareketini tekrarlamaktadır; suya dalma ise biçimlerin yok olmasına eşdeğerdir. (...) Su her zaman aynı işlevleri korumaktadır: biçimleri çözmekte ve ortadan kaldırmakta, “günahları yıkamakta”, böylece hem saflaştırıcı hem de yeniden hayat verici olmaktadır. (2018, s. 170, 171)

Teozofik tasavvufun öncüsü İbn Arabî de suyun İslâm kültür ve geleneğindeki önemine Eliade ile aynı düşünce bağlamında suyun yaratıcı, yenileyici fonksiyonuna değinmiş; suyun asli değerini, hayatın özü, yaşamın kaynağı oluşundan aldığını aktarmıştır: “Çünkü su, hayatın sırrıdır. Toprağın aksine su, kişi niyetli olsa da olmasa da, özü gereği hayatı verir.” (İbn Arabî, 2006, s. 58) Suyun asli niteliği olan hayat vericiliğini abdest alma eylemi ile de ilişkilendiren İbn Arabî’nin abdest bağlamında dile getirdiği yorumu, suyun mitsel-dinsel düşüncedeki yaratılışın tüm kudreti ile birlikte olma halini de içerir:

Hayat sırrıyla abdest, el-Hay ve el-Kayyum’u müşahade etmek demektir. Yaratılışın aslıyla abdest almak ise, oğulların aslı olan baba’da gerçekleşir ki o da, yeryüzü ve topraktır. Bu ise, seni kimin yarattığını öğrenmen için, zatın halikında düşünmek ve onu araştırmaktan başka bir şey değildir. (2006, s. 56)

İbn Arabî’nin suyun hayat verici gücü ve bu bağlamda abdestle kurduğu anlam-değer yüklü ilişkiye ilişkin benzer düşünceleri Schimmel de paylaşır. Ona göre de su İslami inanç ve uygulamalar içinde “ezeli maddeye geri dönmek, arınmak, canlanmak, yeniden doğmaktır; dolayısıyla abdest almak, bazı Müslümanlara göre bütünüyle manevi bir tecrübe haline gelmiştir.” (Schimmel, 2004a, s. 26)

Suyun hayat verici, arındırıcı, saflaştırıcı gücü ile abdest almanın aynı sembolik anlam-değeri taşıması yaratılışın, varoluşun ilk anının, saf gerçekliğin her mekânında nasıl bir esas oluşturduğu oldukça dikkati çekmektedir. Su kaotik tüm imkânlarla sahip olma yönüyle yeryüzüne can verirken, bunun insan üzerinden örneklemini abdest alma eylemi ile gösterir. Dolayısıyla suyun yaratılışın kaynağı, hayatın özü olması mitsel-dinsel düşüncenin varlık ve gerçeklik tasavvurunda dikey ve yatay boyutlarıyla düşünüldüğünde iki uca karşılık gelmektedir: Makro-kozmos olarak evren/dünya, mikro-kozmos olarak insan. Ontolojik ve kozmolojik manada köken birliği taşıyan bu iki kendinde varlık/var olan, dönüşümsel, yani yaşamsal gücünü sudan almaktadır. Yaşamsal güç merkezinde düşünüldüğünde su, az önce de değindiğimiz üzere gücünü “tüm imkânlarla” sahip olmasına borçludur.

Türk kültür ve düşüncesinin mitsel-dinsel dünyasında da bu ontolojik köken birliğine etimolojik bağlamda değinen Bıçak, insanın yaşamsal kaynağı olarak su kelimesi üzerinde durmuş ve Türkçede hayat anlamında kullanılan *yaşam* kelimesinin kökünün yaş, ıslak, nemli olmasından hareketle bu köklerin hepsinin su ile ilgili olduğunu dile getirmiş, hayatın da su kökenli olduğu yargısına varmıştır. Yaşamın, hayatın kökenine suyu yerleştiren Bıçak, yine etimolojik bağlamda aynı zamanda suyun Türkçede ölüm kelimesinin de kökeni olduğunu refere ederek, *ölmek* fiilinin ıslak, yaş anlamlarına geldiğini ifade etmiştir (Bıçak, 2019, s. 41, 42). Bu açıklamalar ışığında Türk mitsel-dinsel düşüncesinde etimolojik ve semantik bağlamda su, başlangıç ve sonun kaynağıdır. Su, yaşam olmakla birlikte, aynı zamanda ölümdür; ancak ölüm de hayatın kaynağı olan suya bağlı olduğundan yeni bir hayattır. Su, yaşamı ve ölümü bir arada tutan -haliyle tüm imkânlarla sahip olan- bu vasfı ile kaos-kozmos dikotomisinin kendi içinde bütünlüğünü en açık şekilde sunan motiftir. Bu bağlamda makro-kozmos düzende düşünüldüğünde su, kozmolojik ve eskatolojik bir unsurdur (Bayat, 2012, s. 248). Suyun yaşamsal fonksiyonu döngüsel zaman anlayışıyla da bağlantılı olarak son verici bir fonksiyonu da içerir. Su, en başta yaratılışın tüm imkânlarına sahip, olumlu semantikle yaşamsal kaosun sembolü iken, sonun başlangıcında kaosun olumsuz, yıkıcı semantiğiyle karşımıza çıkar.

Aynı zamanda hem evrenin özelde dünyanın hem de insanın su kaynaklı oluşu mitsel-dinsel düşüncenin evren-insan arasındaki “aynıyet” algısında benzerlik düşüncesi üzerinden kurulu bütünlük/tamlık ilkesine de yöneliktir. Suyun içeriğini dolduran semantik düzene bakıldığında görülmektedir ki, mitsel-dinsel epistemoloji -

burada suya yönelik bilgi- varlık ve gerçeklik tasavvuru ile bir bütünlük oluşturmaktadır. Mitsel-dinsel düşüncede öncelik ister epistemolojide ister varlık ve gerçeklik tasavvurunda olsun, nihai amaç bu iki alanın aralarındaki “mesafeyi” ilga etmektir. Bu noktada *Mit nedir?* başlığı altında değindiğimiz Cassirer’in insanın katmanlı zihinsel yapısının temeli olan mitsel-dinsel zeminin bir yansıması görülmektedir.

Suyun Türk kültür ve coğrafyasında ontolojik, kozmolojik ve eskatolojik bir motif olarak varlık ve gerçeklik tasavvurunun anlam-değer kazanımında önemli bir metin olarak Dede Korkut Hikâyeleri kendi içinde öne çıkan bir yapı kurmuştur. Aliyev, suyun kozmolojik ve eskatolojik fonksiyonunu Dede Korkut kitabının yapısal karakteri olarak *Nehirlerin Kuruması!* başlığı altında göstermek istemiştir. Nehirler kurursa hayat durur, hayatın devamı için yeniden nehirlerin, suların, ırmakların çağlaması, yaşamsal kaosun “zemine”, yeryüzüne dönerek biçim kazanması, sınırlanmasıyla kozmosu oluşturması gerekir. Hikâyelerdeki olay örgüsünün kaos-kozmos dikotomisinin gitgeli üzerine kurulu olduğu göz önünde tutulduğunda nehirlerin tekrar yaşam katması, hayat vermesi örgüde yeni bir olayın ve anlatının gelişeceğini de haber vermektedir (Aliyev, 2018, ss. 122-124).

Türk kültür ve geleneğinde suyun kutsiyetine ithafen sıkça kullanılan tabir ıduk yer-sub (kutsal yer-su) tamlamasıdır. Kutsal yer-su inancı doğrultusunda bütün bir coğrafya sahipli -yani eşli- bir formda kabul edilmiş, dolayısıyla Türklerin varlıklarını sürdükleri mekân sezgisel/duygusal ontolojik bir zemin üzerine kurulmuştur. Kahraman eksenli destan dünyası düşünüldüğünde de kahramanın dünyası, vatani, coğrafyası da kendi ideal düzenini -kozmosu- temsilen var olduğu ve bu ideali var etmek amacıyla mücadele ettiği için (Lvova vd., 2013a, s. 38) aynı kutsal yer-su tamlamasının semantik içeriğine koşut bir şekilde kahramanın mekânı sezgisel/duygusal ontolojinin varlık ve gerçekliğidir.

Suyun yaşamsal değeri, dinçlik ve canlılık veren gücü mitsel-dinsel düşüncedeki bu yorumu, Türk kültür ve geleneğinde hâlen uygulanan eylem ve ritüellerde de görülmektedir. Örneğin Anadolu’da doğurgan olmak isteyen kadınlar suya batırılmaktadır (Roux, 2000, s. 1020). Eskişehir’in Han ilçesi Erten mahallesinde kaynak kişinin aktardığı suya dair anlatı, Türk mitsel-dinsel düşüncesinde yer alan suyun yaşam vermesi, su iyesi, su iyesinin dişil olması, hayat suyunun kutsal

direğin/ağacın veya kayanın altında bulunması (Bayat, 2012, ss. 250-253; Ögel, 2010, s. 107) şeklindeki bütün kodları içermektedir:

Han ilçesi Erten mahallesini besleyen suyun kaynağında üzerinde birkaç kız resmi olan mermer bir taş vardır. Bu taşın suyu engellediğine inanılarak köylü tarafından taş yerinden çıkarılır. Kısa bir süre sonra su kesilir. Yaşlı bir köylü tarafından taş çıkaranlar uyarılır ve suyun tekrar gelmesi için taş yerine geri koymaları gerektiğini söyler. Halk toplanarak taş tekrar eski yerine yerleştirir. Böylece su tekrar çıkmaya başlar. Bu suyun sahibinin uzun kız olduğuna inanılmaktadır. Taş hâlâ toprağın altında durmakta ve su köylüyü beslemektedir. (Sırasöğüt'ten aktaran Koç, 2019, s. 111)

Kendinde yaşamın özü, hayatın kaynağı olarak anlam-değer bulmuş olan su mitsel-dinsel anlatı dünyasında sözü edilen temel fonksiyonlarının sürekliliğini İslami geleneksel anlayış ve tasavvufi düşüncede de göstermiş, karşılığını genel kullanımla âb-ı hayat, âb-ı hayvan sözcükleriyle bulmuş, ayrıca bengi su, dirilik suyu, aynu'l-hayat, nehru'l-hayat, hayat kaynağı, hayat çeşmesi, âb-ı zindegî, âb-ı Hızır veya âb-ı İskender gibi terimlerle de ifade edilmiştir (Ocak, 2012, s. 127).

Yunus Emre de suyun yaşamsal gücünü anlatan bu terimlerden âb-ı hayat, âb-ı hayvan, dirlik suyu olanlarını kullanmıştır. Böylece suyun mitsel-dinsel düşüncedeki kaos-kozmos dikotomisindeki yaşamsal kaosa nispetle hayat veren kudreti, tasavvufi düşünce dünyasında Yunus Emre'nin deyişlerinde aynı anlam-değer içeriğiyle devam etmiştir:

Yüz bin Ferhâd külüng almış kazar taglar bünyâdını
Kayalar kesüp yol eyler Âb-ı Hayât akıtmaga (1/6)

Âb-ı Hayât'un çeşmesi 'âşıklarun visâlidür
Kadehi tolu yüridür susamışları yakmağa (1/7)

N'iderüz dirlik suyun biz cânı yagmâya virdük
Cevherleri sarrâflara ma'deni yagmâya virdük (143/1)

Şol Hızır'ıla İlyâs Âb-ı Hayât içdiler
Bu bir kaç yıl içinde bunlar ölesi degül (158/6)

Cânlar içinde cânsın sen bir Âb-ı Hayvânsın
Bize dîn ü îmânsın îmân kayusu degül (165/3)

Senün gibi cân var iken Âb-ı Hayât isteyeni

Karanulığa gireni ben anı hayvân tutaram (180/5)

Bir mekâna varmışam ki ol benüm yurdum degül
Hızır'ıla zulmete irdüm Ab-ı Hayvân isterem (228/4)

Yûnus Emre bu dünyâda iki kişi kalur dirler
Meger Hızır-İlyâs ola Âb-ı Hayât içmiş gibi (388/7)

“Âb-ı Hayât'un çeşmesi ‘âşıklarun visâlidür”, “Cânlar içinde cânsın sen bir Âb-ı Hayvânsın” mısraları, kaos-kozmos dikotomik yapısı içinde, suyun hayat veren yaşamsal kaos işlevine göndermedir.

Yunus Emre'nin örnek beyitlerinde âb-ı hayat/âb-ı hayvan/dirlik suyu terimlerinin Hızır-İlyas'la birlikte anılması, yine mitsel-dinsel düşüncenin anlatılarının geleneksel İslam anlayışında¹⁴⁹ su bağlamında nasıl bir dönüşümsel sürece girerek sürdüğünün de örneğidir. Hatta (158/6), (228/4) ve (388/7) numaralı beyitler, suyun âb-ı hayât etrafında gelişen hayat veren anlatısının ana hatları olan İskender'in veziri Hızır ve daha sonra onlara katılan İlyas'la birlikte karanlıklar ülkesine -zulmete-yaptığı yolculuk ve Hızır ve İlyas'ın âb-ı hayâtı bularak ölümsüzlüğe kavuşmalarını özetlemektedir (Pala, 2009, s. 3).

Geleneksel İslam anlayışı ve tasavvufi düşüncede, Hızır'ın sulardan, İlyas'ın ise karalardan sorumlu olduğu inancı, zaman zaman sözü edilen mitik/efsanevi şahsiyetlerin sorumluluk alanlarının değiştiği görülmekle birlikte, genel kanaat Hızır'ın sulardan sorumlu olduğu yönündedir (Ocak, 2012, s. 126).¹⁵⁰

Dikkat çeken farklılık olarak (143/1), (180/5) numaralı beyitlerde âb-ı hayât/dirlik suyu kaotik bir anlamda kullanılmıştır. Hatta âb-ı hayâtın bu kaotik değersizliğini, Yunus Emre “karanulığ” ve “hayvan” sözcükleriyle sembolik bir kullanımla belirginleştirmiştir. Özellikle “karanulığ (karanlık)” sözcüğünün mitsel-

¹⁴⁹ Geleneksel İslam anlayışını mitsel-dinsel bir perspektiften *İslam Mitolojisi* başlığı altında sorunsallaştırma denemesi için bkz. Ocak, 2009, ss. 137-163.

¹⁵⁰ “Deryanın yüzünde dönen üç gemi
Yiyelim içelim sürelim demi
Geminin bekçisi ol Hızır Nebi
Ayrılık derdinin dermanı nedir” (Boratav ve Gölpınarlı, 2010, s. 268)
Aynı dörlüğün bir başka varyantı ise şu şekildedir:
“Deryanın yüzünde döner üç gemi
Yiyelim içelim sürelim demi
Deryalar bekçisi ol Hızır Nebi
Yetiş bugünlerde gel imdat eyle” (Çapraz, 2021, s. 73)

dinsel düşünce içinde Türk mitolojisinde olumsuzlukları tarifte kullanılan renk sembolü olduğu düşünüldüğünde¹⁵¹ âb-ı hayât/dirlik suyunun varlık ve gerçeklik tasavvurunda anlam-değer yönünden eksik kaldığı görülecektir.

Türk mitolojisinde özellikle ölümsüzlük ve hayat suyu peşinde bilinen en meşhur anlatı Ural Batır Destanıdır. Ural'ın babası Yerbizi ile yaptığı ölüme dair diyalog onu, ölümü bulmaya, hayat suyunu elde etmeye motive etmiş ve ölümsüzlüğü bulma yolundaki mücadelesinde hayat suyuna erişmenin ölümsüzlüğü sağladığını görmüş, ancak hayat ve ölüm bilgisinin hikmetine sahip ihtiyarın uyarısı üzerine hayat suyundan içmemiştir.¹⁵² Yine bir başka Türk destanı olan Altın Arığ'da da hayat suyu motifini görmekteyiz. Huu İney, Picen Arığ tarafından öldürülen Altın Arığ'ı, atını ve altı yaşındaki olan çocuğunu hayat suyuyla diriltir (Özkan, 1997, s. 93). Farklı bir Türk destanı olan Alıp Manaş'ta da hayat suyu motifini karşımıza, Alıp Manaş'ın atının ona hayat veren altın köpükte çıkmaktadır. Alıp Manaş'ın atı altın köpüğü Alıp Manaş'a içirerek ona yeniden hayat, güç, kudret ve yiğitlik kazandırmıştır (Ergun, 1997, s. 123, 130).

Hızır-İlyas, İskender, Gılgamış, Ural Batır veya Huu İney olsun hepsi, ölümün varoluşla beraber varlığı kesin olan tek şey olduğunun bilincindedir. Eşik olan dünyada ölüm dışındaki her yaşantı, olup olmama arasında “imkânlar” dâhilindedir.

¹⁵¹ Üç boyutlu evren tasavvurunda kötülüğün kaynağı ve kötü ruhların önderi olan Erlik Han'ın hükümdarı olduğu yeraltı dünyasında kara renk hüküm sürer. Altay Türkleri yeraltı dünyasını “karanlık ülkesi” olarak tarif ederler, Erlik Han'ın hükmü altında bulunan karanlık ülkesinin güneşi de kara bir güneştir (Çoruhlu, 2012, s. 55; Gökalp, 1991, s. 56).

¹⁵² Destan evrensel bir tema olan hayat suyunu aramayı merkezine alan bir anlatı olarak akla bu konudaki ilk örnek olan Gılgamış Destanını getirmektedir. Her iki destan da ortak ölümsüzlük temasını/hayat suyu arayışını işlemekte, hayat suyu arayışına ölüm bilincine ermekle başlamaktadır. Gılgamış ölümsüzlüğü ve hayat suyunu bulma yolculuğuna dostu Enkidu'nun ölümünün kendisinde uyandırdığı ölümün hakikatinin bilincine varınca başlamıştır, aynı bilincin uyanışı Ural Batır Destanında Ural'ın atası Yerbizi'yle konuşmasında görülmektedir. Yine her iki destan arasında ortak bir motif olarak hayat suyunun başında yaşlı bir ihtiyarın beklemesi görülmektedir (Yaşlı ihtiyarın hayatın kökeniyle ilişkili açık bir örneğini Sagalayev, Selkup ve Altay mitolojisindeki kutsal ağacın kökleri üzerinden verir (2020, s. 128). Türk mitolojisinde hayat suyunun hayat ağacının altında yer aldığı hatırlandığında yaşamın sonsuz kaynağı, yaşlı erkek, ağaç ve su metaforları dolayımında merkezin önemini hatırlatmaktadır. Hayat merkezde başlar, merkezde biter). Her iki destan arasındaki en bariz fark ise, destanda Ural'ın kardeşi Şülgen'le mücadelesinin yanında, Gılgamış'ın ölümsüzlük suyuna erişmesinin ancak tanrıların kararıyla mümkün olduğu, bunun yerine Utnapiştım'ın kendisine verdiği gençlik otuyla yetinmesi, Utnapiştım'ten aldığı gençlik otunu da dönüş yolunda yılanı kaptrması iken, Ural ise destanda hayat suyuna ulaşmasına rağmen suyun başında bekleyen ihtiyarın yaşam-ölüm döngüsüne müdahale etmemesi yönündeki uyarısından etkilenmiş, kendi iradesiyle hayat suyunu içmemesidir: bkz. Ergun ve İbrahimov, 1996; Bottero, 2013. İnsanlığın ölüm karşısında kurguladığı sözü edilen ortak temayı ve temanın ortak motiflerini Japon, Moğol, Kazak Türkleri ve Altayca konuşan bölgelerin anlatıları üzerinden karşılaştırmalı bir biçimde ölümsüzlük suyu/hayat suyu başlığı altında inceleyen çalışma için bkz. Namjila, 2011.

İnsan ölümün bilincine ermekle bu-arada dünyanın varoluşunda, kaos-kozmos uçları arasında geniş bir eşik olan bu yerde varlık ve gerçeklik probleminin tek hakikatiyle karşılaşır. Bu karşılaşma Heidegger’in ölüm için yaptığı varoluşsal tarifi anımsatır: “Ölümle birlikte Dasein (*insan*), bizatihi kendi en zati varlık imkanıyla yüz yüze gelir.” (2008, s. 266) İnsan dünyaya gelerek ölümünü kesinleştirmiş, icad ettiği dilin simgesel ve kavramsal dizgesiyle, bu dilin kurduğu anlatılarla ölümü yenmeye çalışmıştır (Gezgin, 2020, s. 47, 48):

Yûnus sözi ‘âlimden zinhâr olman zâlimden
Korka durun ölümden cümle toğan ölmüşdür (76/5)

İy Yûnus bî-çâre
Özün dutgıl togru yâre
Ölüme yogımış çâre
Esenledüm dünyâm seni (413/9)

Yaratılışın fikir hali kaostur, yaratılışın zaman ve mekân üzerindeki eylem hali kozmostur. Yani yaşamsal/yaratıcı kaos, mekân ve mekân üzerindeki eylemlere temas ettiği anda kozmosa dönüşür. Bu eylemlerin üç kolu vardır: Davranış/hareket, söz/dil ve söz/dilin yaratıcı gücüne bağlı ad verme/isimlendirme. Davranış/hareket hem kutsal ritüeller olarak eşiklerden geçişlerde -bu geçişler sosyal ve bireysel statü ile coğrafi eşiklerin metafiziksel geçişleri olarak geniş bir çerçevede düşünülmelidir- hem de toplumların ve toprakların yurt edinilmesinde kozmosun bir kolu iken, söz de geçişlerin veya kutsalla bağı henüz kurulmamış mekân ve zamanların davranış/hareket yönünü tamamlar.¹⁵³ Daha önce mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin varlık ve gerçeklik tasavvurundan söz ederken değindiğimiz dilin çift yönlü fonksiyonu bu şekilde teşekkül eder: Bir yandan var olanı tamamlamak, bir diğer taraftan fikir hali olan yaşamsal kaosu söze dökerek varlık ve gerçekliğe yol vermek.

Yunus Emre’nin meşhur “Söz” redifli şiirini sözü edilen kaos-kozmos bağlamında ele almak, “sözün” varlık ve gerçekliği metafiziksel açıdan, yani anlam-değer açısından nasıl tamamladığına, maddi boyuta metafiziki boyutunu nasıl eklediğine açık bir örnektir:

¹⁵³ Mekân bağlamında düşünüldüğünde dünyanın kaotik kısımlarını oluşturan şekiller, insana dünyayı kozmoslaştırma misyonunda engel oluşturan dağlar, tepeler, ormanlar vb.dir. Bu yerlerin kaotik varlığı Türk yaratılış mitinde açık şekilde kaotik bir varlık olan Erlik’in ağzından tükürülmesiyle meydana gelmelerinden anlaşılmaktadır. Amaç bu yerleri kozmosa katmak, yani eylem ve söz aracılığıyla varlık ve gerçekliğe dâhil ederek anlam-değer kazandırmaktır (Bayat, 2011, s. 92).

Kelecî bilen kişinün yüzini ag ide bir söz
Sözi bişürüp diyenün işini sag ide bir söz

Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı
Söz ola agulu aş balıla yag ide bir söz¹⁵⁴

Kelecilerün bişürgil yaramazunı şeşürgil
Sözün usıla düşürgil dimegil çağ ide bir söz

Gel ahî iy şehriyârî sözümüzi dinle bâri
Hezâr gevher ü dinârî kara toprak ide bir söz

Kişi bile söz demini dimeye sözün kemini
Bu cihân Cehennem'ini sekiz uçmag ide bir söz

Yüri yüri yolunıla gâfil olma bilünile
Key sakın key dilünile cânına dâg ide bir söz

Yûnus imdi söz yatından söyle sözi gâyetinden
Key sakın o şeh katından seni ırag ide bir söz (102)

Tasavvufî varlık ve gerçeklik tasavvurunda Kutsal'dan/Tanrı'dan kopuk olmasından dolayı hor görülen, varlık ve gerçekliğe ait olmadığı için anlam-değerden yoksun olan saf gerçekliğin dünyasının, “sözün” yaşamsal kaos etkisi ile “cehennemlikten” çıkıp “uçmag”a yani “cennet”e dönüşümü, sözün, varlığın kozmosa bağlanan metafizik inşasında ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Bu noktada kozmos, sözün veya dilin gücü ile varlığı ve gerçekliği sınırlandırarak, belirleyerek, isimlendirerek -uçmag- onu “nesne” konumuna yerleştirmiştir. Sonuç olarak kozmos, kaosun yaratıcı gücü ile dünyayı, varlığı ve gerçekliği “nesneleştirme” faaliyetidir. Yine sözün, kozmoslaştırıcı fonksiyonu olarak “işini sag ide”, “agulu aş balıla yag ide” kelime grupları da örnek verilebilir.¹⁵⁵ Bununla birlikte söz, deyişte sadece

¹⁵⁴ “Kişiyi dil kıymetlendirir ve kişi onunla mutluluk bulur; kişiyi dil kıymetten düşürür ve dili yüzünden başı gider.” (Yusuf Has Hacib, 2008, s. 117)

¹⁵⁵ İsin ve Hammurabi dönemine ait kanonik metinlerde tasvir edilen Ay Tanrı'sının karakteri “söz” bağlamında şu şekilde tarif edilmiştir:

Sana gelince, senin sözün, rüzgâr gibi estiği zaman, otlaklar getirir, bol bol su içirir.
Sana gelince, yeryüzünde senin sözün yayıldığı zaman, güzel kokulu bitkiler meydana gelir.
Sana gelince, sözün kalın ağıllar ve ahırlar yapar, yaratıkları yaşam nefesiyle büyütür.
Sana gelince, insanlar doğru söylesinler diye senin sözün adaleti ve doğruluğu sağlar.
Sana gelince, senin sözün göklerde uzaktır, yerde gizlidir, kimsenin görmediği.
Sana gelince, sözün onu kim anlar? (Langdon'dan aktaran Izutsu, 2011, s. 25)

kozmosun nesneleştirici işlevi ile ön plana çıkarılmamaktadır. Aynı zamanda olumsuz anlamda kaotik bir halin sebebi olarak da gösterilmektedir ki “Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı”, “Key sakın key dilünile cânına dâg ide bir söz”, “Hezâr gevher ü dînârı kara toprag ide bir söz”, “Key sakın o şeh katından seni ırag ide bir söz” mısraları sözün parçalayıcı, düzen bozucu, kaotik fonksiyonuna da göndermede bulunmaktadır.¹⁵⁶

“Söz var kılur gönüli şâd söz var kılur bilişi yad

Eger horluk eger ‘izzet her kişiye sözden gelür” (42/2)

Sözün/dilin hem yaratıcı hem de yıkıcı fonksiyonlarının ile birlikte verilmesi, onun mitsel-dinsel düşüncenin motoru olan kaos-kozmos dikotomisinin döngüsel karakterine sahip olduğunu göstermektedir. Döngü, kaos>kozmos>kaos...şeklinde (Bayat, 2011, s. 124) makrokozmos-mikrokozmos dengesini gözeterek daha önce de ifade ettiğimiz gibi kaos-kozmos dikotomisinin kendi içindeki bütünlüğünü amaçlar.

Yunus Emre’nin iki dile sahip olması, mitsel-dinsel düşüncenin şamanın da temel vasıflarındandır. Kutsal/Tanrı/tanrılar-evren-insan üçgeninde gelişen diyalogda bağımlı unsur olan insanın diğer iki varlık alanıyla etkileşimini, iletişimini sürdürmesi çok dilli araçlar olan şamanlara bağlıdır. Bu yönü ile şamanlar, topluluğun dil bilginleridirler. Dil bilgini şamanın çift dili vardır:

Bu insanlar arasında

İki dilli iken

Dilmaç oldum ben.

Yeryüzünde yaşayanlara

Herkese iyi olsun! (Sagalayev ve Oktyabrskaya, 2013, s. 167, 168)

Sonuç olarak Kutsal/Tanrı-evren/dünya/âlem-insan hiyerarşik olarak farklı varlık ve gerçeklik katmanlarının mensupları olsa da üç alan birbirine kaos-kozmos dikotomisinin döngüsü ile bağlanarak aynı “dili” kullanmaktadır.¹⁵⁷

¹⁵⁶ “Ve var olan her bir şey, ister maddi ister manevi olsun, bu iki özelliği de taşır: Betimlenemez varoluşun yaşayan boyutu ve dilsel analizlere hassas olan nesne-benzeri bir boyut.” (Campagna, 2021, s. 179) Sözün mekân ile ilişkisi aynı zamanda coğrafi anlam dışında, sözün yazıya dökülmesi şeklinde de görülmektedir. Söz, yazıya döküldüğü anda kurallara, işaretlere ve belli sınıra mahkûm olacaktır. Sözün yazıya geçişi, onun yaşamsal kaos gücünün kozmoslaştırılma, sözün akıcılığının yazıyla sabitlenmesi durumudur.

¹⁵⁷ Sözün/dilin, esas işlevi olarak adlandırma/sınıflandırmadan söz eden Baumann, aslında dilin her adlandırma/sınıflandırma girişiminde müphemliği, belirsizliği beraberinde getirdiğine, buna bağlı olarak da müphemliğin, sözün/dilin öteki beni olduğuna dikkat çeker. Adlandırma/sınıflandırma işlevinin “içeri”-“dışarı” bağlamında gelişen yapısal olgusundan söz eden Baumann,

Yunus Emre bir başka beyitinde ise sözün/dilin sadece yaratıcı kaostan kaynaklı “kudretini” şu mısra ile dile getirmektedir:

“Nutfeden âdem yaradan yumurtadan kuş düreden

Kudret dilini söyleyen zikr eyleyen Sübhân benem” (211/2)

Kaosun yaratıcılık ile ilişkisi bu mısralarda Yunus Emre’nin benliğinden geçerek “fenâ” halinde yaratıcı ya da yaşamsal kaosa katılması ile mümkün olmuştur. Fenâ halinde yaşamsal kaosun bütün imkân ve mümkünlerine sahip olarak, dilin de yaratıcı “kudretine” erişen Yunus Emre, bir önceki şiirinin bir kısmında olduğu gibi kaotik algının farklı varlık hiyerarşik konumundan kaynaklı “yaratıcı, var edici” bir konumdadır. Yaratıcı/yaşamsal kaosun bütün “tanımlanamazlığıyla”, “imkânı” ile var olan söz/dil bu fonksiyonu ile daha önce değindiğimiz üzere varlığı şeffaf bir hâle getirir. Dolayısıyla sözü/dili bu bağlam altında düşündüğümüzde o, saf gerçekliğin fenomenal dünyasını varlık ve gerçekliğe katarak en şeffaf şekilde gösteren bir simgedir. Çünkü “simgeler sayesinde Evren “saydamlaşır”, aşkınlığı “gösterecek” hale gelir.” (Eliade, 2019, s. 115). Yaşamsal Kaos’a/Kutsal’a bağlanarak sözün/dilin varlığı ve gerçekliği beyan eden şeffaflaştırıcı işlevine ilişkin Yunus Emre’nin bir başka beyiti de şu şekildedir:

“Yûnus’un sözleri Hak cümle didüğü saddâk

Ne gördüysen kamu Hak cümle vücûdda bulduk” (133/8)

Sözün/dilin varlık ve gerçeklik algısında nesneye, şeye, olgu ve olaylara anlam-değer katan gücü, Yunus Emre’nin yaratıcı kaosa katılım hali ile -fenâ hali- ile mümkünken, başka bir şiirinde Yunus Emre Kutsal/Tanrı dışı bir durumun farkında olarak kaosun yıkıcı mekânı olan dünyanın sahip olduğu sözün/dilin ne kadar yetersiz ve eksik kaldığına işaret etmektedir. Bu sefer sözün/dilin kaynağı kutsalın tüm imkânlarını taşıyan yaratıcı/yaşamsal kaos değil, aksine kutsaldan kopuk, dolayısıyla anlam-değer atfetme yönü olmayan dünyadır -müşahede âlemidir-. Sadece bu

adlandırma/sınıflandırma işlevinin bu haliyle dünyaya uygulanan şiddet eylemi olduğunu kaydeder (Baumann, 2003, s. 10, 11) Yunus Emre’nin de “sözü/kök dili” Baumann’ın tarif ettiği, sözün/dilin hem var eden, kozmoslaştıran, nesneleştiren hem de kozmoslaştırdıkça “dışarıda” kalan var olanları çoğaltan bir dildir. Sözün/kök dilin iki kutuplu durumu, mitsel-dinsel düşüncenin kökensel kaos-kozmos dikotomisinin tezahürüdür. Ayrıca Baumann’ın sözünü ettiği “dünyaya uygulanan şiddet eylemi”, kaos-kozmos dikotomisinin var olan ile varlık ve gerçeklik ayırımıdır. Kaos-kozmos dikotomisinin kutsal merkezli değerlendirilmesi, bir anlamda kökensel şiddete meşruiyet kazandıran bir anlayışı da örtük şekilde kabullenmektedir.

dünyanın varlık ve gerçekliğinden hareketle yapılacak olan Kutsal'ı/Tanrı'yı tanıma, bilme eylemi dünyanın “eksikliğinden” dolayı sözü/dili yönü ile de eksik kalacaktır:

Sen bir ganî sultânsun bi-hadd ü bi-pâyânsun
Vasfun kaleme sığmaz dil niçe şümâr itsün (232/4)

Nâ-gehân gördüm bir yüz yokdur anunla hîç söz
Sırrın dirisem olmaz sığmaz lisân içinde (339/6)

Yunus Emre örnek verilen beyitlerinde, manayı, yani kutsalı anlatmada eksik olanın “lisân” olduğunu belirterek sözü/dili kutsala bağlı var edici, kozmoslaştırıcı işleviyle “lisân”dan, bu-arada dünyanın öğrenilen simge, imge ve kavramlarından ayrı tutmaktadır. Kök dil/söz ile icad edilen dil anlamında lisân ayrımı, bu haliyle *Varlık Üzerine* başlığı altında değindiğimiz, Yunus Emre'nin bir başka beyitinde de kendine yer bulmaktadır:

“Şart u farz olmaz anda cânı ‘ışkda kalanda
Cevâb sözi dil söyler niçe bilsün bu lisân” (264/5)

Örnek beyitlerinde “lisan” sözcüğünü, öğrenilen dil anlamında kullanan Yunus Emre'nin diğer beyitlerinde ise kök dil/söz, yaşamsal kaosun hayat veren, mana dolu nefesi anlamlarında kullandığı da görülmektedir:

Esrük oldı cânumuz dür döker lisânumuz
Ol Çalab'umun ‘ışkı beni dervîş eyledi (362/5)

Birlikdedür varumuz biz bir olduk kamumuz
İkilik söylemege komaz lisânumuzı (416/6)

Yunus Emre yine başka örnek beyitlerinde fazla anlam yükü olan sözünün kaynağı olarak, nedenin/niçinin sorusuna cevap verecek anlam-değer kurgusunun temeli Kutsal'ı/Tanrı'yı/Çalap'ı gösterir:

Miskîn Yûnus bu sözi kendözinden eyitmez
Hak Çalap viribidi sebağın dilümüze (311/7)

Yûnus senün sözlerün ma'nîdür bilenlere
Söyleyeler sözüni devr-i zamân içinde (302/18)

Ma'nî berâtin alduk uş gine elümüze
Hak sözi viribidi pâdişâh dilümüze

Hak sözlerini söyler cânları hayrân eyler
Câhillere giremezler bu bizüm seyrümüze

Sırrumuza irmezler inen yoldaş olmazlar
Degmeler hâldeş olmaz bu bizüm hâlümüze
(...)

Yûnus sen bahrî olgıl nûr denizine talgıl
Bu Hak sözleri algil iresin kânumuza (319/1,2,3,7)

Anlamsal değerini, bağlı olduğu Kutsal’dan/Tanrı’dan alan sözün en temel özelliği, yaratıcı, var edici, mitsel-dinsel düşünce ifadesiyle kozmoslaştırmacı olmasıdır. Sözün bu gücü, onun var olana, saf gerçeklik dünyasına anlam-değer katmasını sağlayarak, bu-aradayı, varlık ve gerçekliğe dâhil eder. Sözün bu temel fonksiyonunun en belirgin olduğu yer ad verme/isimlendirme eylemidir. Sözün, Yaşamsal kaos olarak, var olanla ve mekânla temas ettiğinde gerçekleşen kozmogenetik işlevi, kendini ad verme eyleminde açık bir şekilde göstermektedir. Ad vermek, öncelikle saf gerçekliğin dünyasında var olan her nesneyi tanımlayarak onu “nesneleştirir.” Ad alan her varlık, artık bir kimlik sahibidir. Dolayısıyla ad verme eylemi, sözün yaratıcı karakteriyle var olanı belirgin hale getiren, onu insanın anlam-değer dünyasına katarak insana var olanla arasında güvenlik ilişkisini temin eden (Örnek, 2018, s. 205) temel bir karakteristiği yansıtır.

Adın, sözün yaşamsal gücünü taşıyan somut bir göstergesi olması, onu mitsel-dinsel ve tasavvufî düşüncenin yapısından ayrılmaz bir parça yapmıştır. Sözün veya dilin, insanın insan olma sürecindeki varlığı, ona sağladığı kelimeler, sözcükler, adlar sayesinde var olanı artık, nesnelerinden bağımsız şekilde düşünmesine imkân vermesidir. Söz veya dil bu soyutlama gücünü en açık şekilde ad verme eyleminde göstererek, artık ad verilen, tanımlanan, belirlenen ve sınırı çizilen saf gerçekliğin var olanlarına, somut nesnelere var olmadan da sahip olabilmektedir. Mitsel-dinsel düşüncenin insanın soyutlama, “ben” kimliği inşa etmedeki kilit rolü düşünüldüğünde, bu soyutlamanın merkezinde sözün veya dilin oynadığı rol ilk sırada gelmektedir. Çünkü insan söz ya da dil aracılığıyla, ikinci bir varlık zemini inşa etmiş, saf gerçekliğin fenomenal dünyasını artık zihinsel sınırlarına yerleştirebilmiş, imge ve kavramları kurabilmiştir. Var olan nesnelerden sözün/dilin var ettiği sözcüğe ve oradan da sözcüğün kurduğu imge ve kavrama giden sürecin sonucu dilin/sözün büyüye yol açmasıdır (Morin, 2019, s. 93). Çünkü söz ve onun sınır koyan kelimeleri,

arkaik insan için -aynı zamanda sufi/derviş için- sözünün karşıladığı nesne ile özdeşir (Gasset, 2013, s. 42)¹⁵⁸ Parça-bütün ilişkisi üzerinden geliştirilen büyü eylemleri, sözün var olanla bir olması düşüncesiyle büyüünün de bir parçası olmuştur (Cassirer, 2018, s. 16).

Sözün yaratıcı gücü ile ad verme eylemi, adı verilen nesneye sahip olmayı da beraberinde getirir. Bu mitsel-dinsel düşüncenin kökenin bilgisine sahip olma ilkesinin devamıdır. Sözün sahibi olmak, yaratılışın, yaratılış anının, yaratılış anının saflığının sahibi olmaktır. Kökene sahip olan, nesnenin kendisine de sahip olur ilkesi gereğince, Tanrı, tanrılar veya mitsel ataların koydukları adların “ilk” olması, sözün gücünün kutsalla olan kökensel bağlılıktan ileri geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda sözün gücüne sahip olarak ad vermek, yaratılışın tekrarıdır. Mitsel-dinsel düşüncenin sözü/dili ad vererek yeniden doğumu gerçekleştirir (Lvova vd., 2013b, s. 185) Çünkü geleneksel ontolojinin varlık ve gerçeklik tasavvurunda söz, boşlukta akseden sesler değil, nesnel gerçekliğe karşılık gelen büyülü güce sahiptir (Lévy-Bruhl, 2020, s. 280).

Ad vermenin saf gerçekliğin var olanını yeniden var ederek varlık ve gerçekliğe katma imkânının elde edilmesi, arkaik insan için de sufi/derviş için de geçerli olan en temel davranış yapısını, erginlemeyi yaşamış olmasına bağlıdır. Ancak erginleme yoluna giren -seyru sülûk-, erginleme yoluyla var olana varlık ve gerçeklik katarak anlamlı-değerli kılan, mitsel-dinsel düşüncenin şamanı, tasavvufun sufisi/dervişi/insan-ı kâmilî var olanı tanımlayabilir, ona sözün/dilin aracılığıyla varlık ve gerçeklik kazandırabilir, onu kutsala dâhil edebilir, onun varoluşsal statüsünü değiştirebilir:

Vergi alan adayın inisiasyon merasiminden sonra ad alıp Şaman olması destanda kahramanın yeni statü kazanmasına dönüşmüştür. Demek ki ad alma yukarıda da dediğimiz gibi herhangi bir gencin toplumun üyesi olmaya hak kazanması, dolayısı ile yeni statüye geçişidir. (Bayat, 2019a, s. 176)¹⁵⁹

¹⁵⁸ J. Ortega y Gasset, sözün bu gücü ve “bütünleyici” etkisini tabu inancı ile olan ilişkisi üzerinden değerlendirir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin sözünün yaratıcılığı, Gasset’in eğretilme sanatı için zikrettiği şu benzetmede de görülür: “Eğretilerine herhalde insanoğlunun elinde tuttuğu en verimli güç olmalı. Etkisinin büyüklüğü neredeyse mucizeye yaklaşır ve tıpkı hastasının karnında neşter unutan dalgın bir cerrah gibi, Tanrı’nın, yarattıklarından birini biçimlendirirken içinde unutmış olduğu bir yaratıcılık gereğine benzer.” (2013, s. 41)

¹⁵⁹ Özellikle Alevi-Bektaşî geleneği içinde Kaygusuz Abdal’ın adını alışı hakkındaki menkıbe, sözü edilen erginlemeyi yaşamış olanın, erginleme aşamasında olan kişiye ad vermesi ilkesinin açık bir örneğidir: bkz. Güzel, 1999, ss. 90-100.

Ad verenin erginlemeyi yaşayan biri olması olgusunun izleri, Türklerin geleneksel kültürel yapısında toplumun veya ailenin önde gelen, “sözüne itibar edilen” aksakallısının yeni doğan çocuğa ad verilmesinde de görülmektedir. Aksakallı ad verir, çünkü o bir bilge edasıyla, ait olduğu toplumun geleneğinin hafızasıdır. Mevcut bu konumuyla aksakallı bilge ihtiyar ad vererek kişiyi topluma katar. “Boz atlı” aksakallı ihtiyar bilge, çocuk dünyaya geldikten bir iki gün sonra verilen ziyafetten sonra ebe veya çocuğun babasının kendisinden talep etmesi üzerine çocuğa ad verir (İnan, 1986, s. 173; 1998a, s. 119; 1998b, s. 206).

Ad alarak varlık ve gerçekliğin anlam-değer merkezli dünyasına katılan için ad, bir sembol ya da simge değil, aksine ad alan nesne veya kişinin bir parçası ve hatta onun özüdür. Adın var edici bu gücüne bağlı olarak, ad mitsel-dinsel düşünce dünyasının en önemli varlık parçalarındandır. Çünkü ad, varlık ve gerçekliğe katılım sağlar, bunun tersi bir durum olarak da adın kaybı varlığın kaybı demektir (Lvova vd., 2013b, s. 188).¹⁶⁰

Ad vererek statü değişimini sağlayan, toplumsal normların kültürel yapısına, yani örfi kozmosa var olanı katma mevzusunda mitsel-dinsel düşünce dünyasının Türk mitolojisinde en önemli temsilcisi şüphesiz Dede Korkut’tur. Dede Korkut Boğaç’a, Beyrek’e ve Basat’a ad vererek (Ergin, 1989, s. 83, 121, 207) bir yandan kahramanları Oğuz Türklüğünün dünyasına, örfüne dâhil etmekte bir diğer yandan da onların

¹⁶⁰ “Abakan Nehri yukarılarında Kazırğan'da ava çıktığımda dağ iyisi beni çağırdı:

-Buraya gel” (diye).

-Kimsin sen? diye sordu. Ben cevap vermedim gittim. Eğer cevap versem (iye) insanın ruhunu dağın içine götürür ve kapatır. O insan aklını yitirip ölür.” (Direnkova’dan aktaran Lvova vd., 2013b, s. 187)

“İsis dedi ki: ‘Senin adın yarattığın listede yok.

Söyle bana ve zehir yok olsun,

Kişi, telaffuz edilen ismiyle yaşayacaktır.” (Müller, 2020, s. 81)

Bu durum sadece ad ve adın ait olduğu kişi bağlamında değerlendirilmemelidir. Mitsel-dinsel düşüncenin saf gerçekliğin dünyasını ortak ruh anlayışı üzerine örgütlemesi neticesinde, mitsel-dinsel mekânın birçok unsurunda da görülebilir. Bu bağlamda mitsel-dinsel düşüncede dağlar boyun koruyucu ruhu, hayvanlar da kahramanın koruyucu ruhu olabilmektedir. (Bayat, 2012, ss. 222-227; Çoruhlu, 2012, s. 186; İnan, 1986, s. 52; Roux, 2005, s. 122). Ad alanın at alması, İnan’ın iddiası doğrultusunda ad ve at kelimeleri arasındaki semantik ilişki (1998a, s. 116) kahraman ve koruyucu ruhu arasındaki ortaklığı ad kavramı içinde karşılıklı bir varoluş halinde sunar. Ad almak, at almaktır. At alanın toplumsal statüsü değişmiş, erliğini göstermiştir. Dolayısıyla ad almak işlevsel olarak statü değişimine, sahip olunan varlık üzerinden de işaret eder (1998b, s. 206- Boz aygırlı Bey Böyreğ ve boynu uzun bedevî binet ata sahip olan Boğaç Han). Bu durum, ortak ruh anlayışının mitik mekânsal ve kültürel coğrafyadaki karşılığı iken, ad ve adın sahibi olan kişi arasındaki mitik imgesel tasavvurun karşılığıdır. Üç ayrı kendinde varlık/var olan olarak insan, coğrafya ve ad yaşamsal kaosun mitsel-dinsel örüntüye dayalı anlam-değer merkezli dünyasını kurarak nesneleştirme/kozmoslaştırma amacı için zorunluluktur.

eylemleriyle olan bütünlüklerini verdiği adla göstermektedir.¹⁶¹ Dede Korkut, ad vererek mitsel-dinsel düşünce bağlamında aslında insan ve var olanları mekâna bağlamaktadır. Ad verme eylemi üzerinden insanla beraber bütün varlıkları mekânla, eylemle bütünleştiren bir başka mitik kahraman Oğuz Kağan'dır. Onun dünya hâkimiyeti mefkûresi ve bu mefkûre üzerinden gerçekleştirdiği mücadelelerde Türk boylarına verdiği adlar (Saklap, Kıpçak, Karluk, Kalaç, Kanğa/Kanğaluğ (Ögel, 2010, ss. 121-124) onları yaşamsal kaosun gücü ile buluşturup adla tanımlayarak kozmosa katar, sınırı belli olan Türk boyları kendilerine has eylemlerle mekânda nesneleştirilir. Yine saf gerçekliğin var olanını, kutsalla ilişkisi üzerinden ad verme eyleminde varlık ve gerçekliğe dâhil etmek, Oğuz Kağan'ın çocuklarına verdiği adlarda görülür. Oğuz Kağan, göğün kızıyla evliliğinden doğan çocuklarına Gün, Ay ve Yıldız adlarını verirken, yerin kızıyla evliliğinden doğan çocuklarına Gök, Dağ ve Deniz adlarını vermiştir. Mitsel-dinsel düşüncenin varoluşsal iki mekânı gökyüzü ve yeryüzünün kişi adları üzerinden temsili ve adların Oğuz Kağan tarafından verilmesi, onun "merkezi" rolüne vurgu yapmaktadır (Ercilasun, 2018, s. 103, 104; Taş, 2017, s. 145).¹⁶² Denilebilir ki ad verme, aynı zamanda mekânla kurulan anlam-değer düzlemindeki ilişkidir. Ad alan varlık, saf gerçekliğin mekânından çıkarak metafiziksel mekâna¹⁶³ geçişin ilk adımını atmıştır. Bu ilişkinin kökeni, Türk yaratılış destanındaki sözün yaratıcı kudretinin hemen ardından var olan, dayanak olmak anlamında yaratılışın devamına imkân veren mekânsal parçalarda görülür.¹⁶⁴

¹⁶¹ Ekici, Boğaç'ın ad almasını toplumsal statüsünün değişimine bir işaret olarak yorumlamakla birlikte, statü değişiminin aynı zamanda bireysel bütünlük boyutu olduğu yönü üzerinde de durur. Bireysel bütünlük toplumsal yapıya eklenmesinin ve toplumsal bütünlüğü devam ettirmenin bir gerekliliğidir (Ekici, 2001, s. 56).

¹⁶² Taş ayrıca Oğuz Kağan'ın "merkezi"liğini, onun gök ve yerle yaptığı evlilikleri üzerine kaydettiği şu sözlerle vurgular: "Oğuz'un iki evliliği ile kâinat yeniden var edilmiştir." (Taş, 2017, s. 145) Oğuz Kağan'ın gökyüzü ve yeryüzünü birleştirerek mitik yaratılışın taklidinin karşılığı tasavvufi düşüncede İbn Arabî'nin insan üzerinden yaptığı şu değerlendirmeye aynı düşünsel düzlemde görülmektedir: "(...) İlâhî isimlerin bilgisinin insana tahsis edilmesine ek olarak, Allah onun hakkında 'göklerin ve yerin yaratılması insanın yaratılmasından daha büyüktür' demiştir." (İbn Arabî, 2007a, s. 363)

¹⁶³ İnsan, anlatı kurduğu ilk andan itibaren, kendini saf gerçekliğin fenomenal dünyasından koparmıştır. Dolayısıyla metafizik kavramını sadece kutsalla olan teması üzerinden değerlendirmek eksik kalacaktır. İnsan, saf gerçekliğin fenomenal/fiziki dünyasında "var olan", ancak bu dünyayı anlatı örgüsü içinde anlamlı-değerli kılmasıyla kendini metafiziğe taşıyan ve orada yaşama zorunluluğu olan bir varlıktır. Bu düşünceye örnek olarak Bellah'ın sözünü ettiği çoklu gerçekliklerin kurgusunda kendi içinde koyduğu kurallar, yasak ve özgürlükler sözünü ettiğimiz metafiziğin bir çeşidi durumundadır (Bellah, 2017, ss. 4-7).

¹⁶⁴ Dede Korkut'un kozmolojik bütünlüğün hikmetine sahip bir bilge tipi olmasına bağlı bir şekilde, ad vermesinin anlam-değer bağlamında mekânsal bir dönüşümü gerçekleştirmesi, onun Türk mitolojisinin Yapıcı Tanrı'sının (Demiurgos) yaratılış anındaki yaşamsal kaosun içinden söz ile - yani yaratılışa ad vererek- mekânı var eden Tanrı'nın, varlığa yol veren eylemini anımsatmaktadır. Bu bağlamda mitsel-dinsel düşüncenin yaratıcı güçlerinin ortak eylemi, Dede Korkut'un Yapıcı

Sufilerin, İslam filozoflarının İlk Sebep -illet-i ûlâ/causa sui- şeklinde vasıflandırarak bu-arada dünyadan uzaklaştırdıkları Tanrı'yı -tenzih hükmü-¹⁶⁵ tekrar geri döndürmenin yolu onun ilahi isimleri ve o isimlerin var olan üzerindeki etkisini anlamaktan, yaşamaktan geçmektedir. Bu bağlamda ilahi isimler, ait olduğu nesnenin kutsal plandaki mahiyetini açıklayarak onun gerçek varoluşunun sebebine yönelik bir bilgiyi insanın bu-arada yaşadığı dünyasına taşımaktadır. Dolayısıyla tasavvufi düşüncede ontolojik ve epistemolojik birlikteliği sağlayan ilahi isimler görüşü, bu alanın en önemli sorunsallarından biridir. Bu-arada dünyada var olanlar arasındaki ilişkiyi Kutsal/Tanrı kendi arasında kurmak için sürekli var eden ilahi isimlerle ilişki içinde olduğu düşüncesi, ilahi isimler görüşünün çıkış noktasıdır. Tanrı'yı tanımanın, müşahade etmenin, marifetullahın nihai amaç olduğu tasavvufi düşünce için marifetullahı ermedeki epistemolojik kaynak Tanrı'nın ilahi isimlerinin bilgisine sahip olmaktır. İlahi isimlerin bilgisi bu yönüyle Tanrı'nın Zat'ı ile âlem-insan arasındaki sınırı kaldırır, onto-epistemolojik bir bütünlük hali kurar. Bütünlük hali "isim-müsemma" şeklinde ilahi isimler teorisinin bir başka noktasına işaret eder. "İsim-müsemma" ilişkisinin iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki her isim, ortak Zat'a işaret ettiğinden dolayı, aslında hepsi Tanrı'nın Zat'ıdır. İsim-müsemma ilişkisi bu yönüyle, epistemolojik kopukluğu ortadan kaldırarak ontolojik özne-nesne ayrımını ilga eder. İsim-müsemma ilişkisinin ikinci yönü ise, her ismin ayrıca Tanrı'nın Zat'ından bağımsız olarak farklı bir anlama sahip olmasıdır. Tanrı'nın Zat'ından bağımsız anlamıyla isim kesret âlemine ait, zahire yönelik bir içerik taşımaktadır (Demirli, 2010, s. 39; Demirli, 2017, s. 142; Izutsu, 1998, ss. 149-153). Netice itibarıyla ilahi isimler teorisi, özellikle teozofik/metafiziksel tasavvufun Tanrı-âlem-insan arasındaki birlikteliği sağlamada merkezi bir konumdadır. Bu üç varlık alanı arasındaki söz/dil Tanrı'nın dünyada kendini tecelli ettirdiği ilahi isimler üzerinden

Tanrı'nın temsilcisi olduğu her zaman akılda tutulduğunda kendini ad verme ve mekânsal bütünlük ilişkisinde gösterir. Aynı durum Oğuz Kağan için de geçerlidir. Oğuz Kağan da kozmogonin, evren doğumun, bütün bir anlatısı olduğu için onun da ad verme eylemi Yapıcı Tanrı'nın ilk eyleminde ad vererek yaratılışı ve saf gerçekliği var etmesinin devamıdır.

Burada mekân kavramını bilindik yer kaplama anlamının yanı sıra, dayanak, destek anlamlarında da kullanmak yaratılışın, vardan var edilme şeklindeki tarifini daha kapsamlı değerlendirme imkânı sunar. Bir yandan somut anlamda, yer kaplayan bir unsur olarak mekân, toprak, su gibi doğal elementlerle mümkünken bir diğer taraftan Ak-Ene'nin Bay Ülgen'e ilham ettiği söz de yaratılışa dayanak olması açısından mekânsaldır. Yaratılışa ilişkin mekân kavramı yaratılışı sağlayan ve aynı zamanda sözün dayanak, destek olmasıyla somutlaşan yer şeklinde ikili anlamıyla yaratılışın hangi mekân düzleminde başladığı tartışmasını da içinde taşımaktadır. Bu minvalde bir tartışma ve çözümleme denemesi için bkz. Başaran, 2022, ss. 567-604.

¹⁶⁵ Felsefenin klasik metafiziği ile İslam filozoflarının dünyadan ve insandan uzak Tanrı tasavvurunun ortaklığı için bkz. Alpyağıl, 2021, ss. 83-88.

kurulmaktadır. İnsan açısından bakıldığında ise ilahi isimler Tanrı'nın Zat'ını bilmenin nesnesidir (Demirli, 2010, s. 77).¹⁶⁶ Bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin ad verme/isimlendirme eylemi ile tasavvufun ilahi isimler teorisi, saf gerçekliğin fenomenal uzamına anlam-değer kazandırarak varlık ve gerçeklik tasavvuru kurgusunda büyük anlatılarına katarlar. Adı olan ya da ad verilen kişi, eşik, ağaç, dağ veya nehir olsun, kaos-kozmos dikotomisinin iki uçlu varoluşsal süreçinde sabite haline gelmiştir. Var olanı tanıyan, tanıma yolunda seyr u sülûka giren sufi/derviş de Kutsal'ın/Tanrı'nın ilahi isimlerini öğrenerek saf gerçekliğin kaotikliğinden bu-arada dünyayı ve kendi aradalığını kurtarır. Verilen ve öğrenilen ad bu iki tarzıyla yabancı olan, kaotik olan varoluşsal uzamda aynı zamanda bir işaret, iz, sembol veya yol göstericidir.

Tasavvufun ve mitsel-dinsel düşüncenin farklı bir varlık ve gerçeklik tasavvuru açma, yeni bir dünya kurmada isim verme ya da verili isimleri hatırlama misyonunun dayalı olduğu sezgisel/duygusal ontolojik ve epistemolojik kaynak saf gerçekliğin, rasyonalitenin malzemesi olan realitenin bir bütün halinde anlama-değere katılmasına imkân verir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce bu yönüyle var olana sadece realite -logos- üzerinden yaklaşma yöntemini kırarak bütünsellik ve tamlık içinde varlık ve gerçekliğin tüm mümkünlerini sunar. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin ad verme ya da Kutsal'ın/Tanrı'nın saf gerçeklikte gizli olan adlarını hatırlama eylemi, reel yatay uzamın yapısal nedensel zorunluluk yasasını delmiş olur.

Yunus Emre'nin kendini anlamayanları “ayruk, hayvan, yabancı, katır, deve, yaban, nâdân” şeklinde sınıflaması/adlandırması onun aslında toplumsal normun -örfi komzusun- dışına itildiğini gösterir. Bu şekilde sınıflama/adlandırmayla Yunus Emre ad verme eylemini “var eden ötekileştirici” işleviyle kullanmıştır. Verilen ad, Yunus Emre'nin “içeride” halinin değil, “dışarda” kalan Kutsal'dan/Tanrı'dan kopmuşların

¹⁶⁶ “Metafiziğin mevzusu Hakk'ın varlığı iken ilkeleri O'nun varlığının lâzımı olan ana hakikatlerdir. “Zât isimleri” diye isimlendirilen bu hakikatlerin bir kısmı âlemde hükmü ortaya çıkan ve Hakk'ın kendileriyle bilindiği isimlerdir. Bir kısmı ise Hakk'ın “tesir” perdesinin ardından tanındığı isimlerdir; bu kısım “ebrâr” (iyiler) sınıfından olan ariflerin payıdır. İsimlerin bir kısmı ise Allah'ın perde ve vasıta olmaksızın keşf ve vecd yoluyla tanınmasını sağlayan isimlerdir; bu kısım, kâmillerin ve Hakk'a yakın insanların payıdır. Zât isimlerinin diğer kısmının ise âlemde bir hükmü belirmez. Bunlar Hakk'ın gayb ilminde kendisine ayırdığı isimlerdir. (...) Bu isimleri (...) onlara tâbi sıfat isimleri, sonra fiil isimleri, sonra zât isimleriyle sıfat isimleri ve sıfat isimleriyle ile fiil isimleri arasındaki nispet ve izafeler takip eder.” (Konevî, 2014, ss. 32-34)

adıdır. Yunus Emre'nin "içeride" halini karşılayan ve "ben"ini kuran ad ise "âşık", "ışk", "miskin"dir¹⁶⁷:

Her kimde kim 'ışk varısa ayruk ne sığar ol yire
Dost döşegine geçemez at u katır yâhûd deve (2/7)

Gül ü reyhânun kokusu 'âşıkıla ma'şûkadur
'Âşık olanun ma'şûkı hergiz öginden gitmeye (3/7)

Miskîn Yûnus zehr-i kâtil 'ışk elinden tiryâk olur
'İlm ü 'amel zühd ü tâ'at pes 'ışksuz helâl olmaya (5/7)

İşksuzlara benüm sözüm benzer kaya yankusına
Bir zerre 'ışkı olmayan bellü bilün yabandadır" (65/3)

Âşık öldi diyü sala virürler
Ölen hayvân durur 'âşıklar ölmez (113/8)

'İşksuzlara virme ögüt ögüdünden alur degül
'İşksuz âdem hayvân olur hayvân ögüt bilür degül

Eksük olman ehillerden kaçâ görün câhillerden
Tanrı bîzâr bahillerden bahil dîdâr görür degül (157/1, 2)¹⁶⁸

Yûnus sen bu gevheri harceyleme nâdâna
Bu yolda neler çekdün ol kâna irişince (309/5)

Miskîn Yûnus var dek otur yüzünü Hazret'e götür
Tapduklayın bir er getir hiç cihâna gelmez ola (327/8)

Adumuz miskîndür bizüm düşmânumuz kimdür bizüm
Biz kimseye kîn tutmazuz kamu 'âlem yârdur bize (333/2)

Ölenler hâlin bilmez göz açup ögin dirmez
Miskîn Yûnus Emre'nün meger bagrı baş oldu (394/9)

İşbu sözüm anlamayan eydem sana neye benzer

¹⁶⁷ Kendisine verilen/verdiği "deli-divâne" adları da onu "dışarıda" tutan adlardır.

¹⁶⁸ "İnsan nefis ve akıl merhalelerinde kalırsa hayvanlıkta kurtulamaz. Hayvan insan, gazap, kin, kibir, şehvet, riyâ ve hile gibi sıfatlarla donanan kişidir. İnsan, aşk ile yaratılan varlığa denir." (Tatçı, 2019, s. 570)

Hayvân durur anun gibi tagda yürür sürî sürî (408/6)

Yine Yunus Emre Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos dışında bütün bir var olanı endişe iklimi, masiva, kesret âlemi, zindan gibi olumsuz anlam içeriklerine sahip kelimelerle adlandırarak, onu varlık ve gerçekliğin anlam-değer merkezli tasavvurunun dışında tutmuştur. İçeri-dışarı ayrımı, mekânsal bir zıtlıktan ziyade, anlam-değer bağlamında bir ayrımdır. Bu bağlamda da ad verme eylemi, var ederken, yaratıma katılırken ötekileştiren bir eylemdir:

Sensüz iki cihân benüm zindân görünür gözüme
Senün ‘ışkunla bilişen gerek hâssü’l-hâsdan ola (4/4)

Kaygu eli irmezidi gussa gözi görmezidi
Endişe şehrinden taşra bir ulu mekândaydım (169/4)

Bir elif tahsîl iden münezzehdür ‘âlemden
Endişe ikliminde niçün durup gezerem (171/4)

Bu ‘âlem-i kesretde sen Yûsuf u ben Ya’kûb
Ol ‘âlem-i vahdetde ne Yûsuf u ne Ken’ân (260/4)

Ad vermenin ötekileştirici işlevini Yunus Emre bir başka beyitinde kendi adı üzerinden göstermektedir. Adının yaratılmışlığın, kutsaldan kopuşun bir işareti olarak gören Yunus Emre, aldığı adının kendini “öteki” konumuna getirdiğini anlatmak istemektedir. Böylece yaratan-yaratılan ayrımını da ad alma/verme eylemi üzerinden tekrar dile getirmektedir:

“Bu cismüm belâsıdur adum Yûnus olduğu

Zâtum sorar olursan sultâna benem sultân” (260/7)

Tasavvufta insan, Kutsal’ın/Tanrı’nın bütün isimlerinin zuhur ettiği tecelligâhtır. Bundan dolayıdır ki, kendini/nefsini bilen Rabbini bilir sözüne sufiler Tanrı-âlem-insan ilişkisinde merkezi bir yer vermişlerdir. Kutsal’ın/Tanrı’nın kendinde gizli ilahi isimlerine sahip potansiyel bir varlık olarak insan (Kılıç, 2018, s. 49) Yaşamsal Kaos’u mekânla temas ettiren bir aracı konumunda Tanrı-âlem-insan üçgenini ilahi isimler üzerinden bütünler. Dolayısıyla insan Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos karşısında edilgen yapısıyla nesne iken, saf gerçekliğin kaotikliği karşısında Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un yaratıcı ilahi isimlerine sahip olarak da bu arada dünyanın ana failidir. Netice olarak insan ancak, ilahi isimlerin bütün

potansiyelini barındırdığı ve fiiliden kuvveye çıkardığı ölçüde insandır. İnsanın, insan oluşundan Kutsal'la/Tanrı'yla olan bağı üzerinden söz edilebilir. Bu düşünce de Eliade'nin mitik insan için kullandığı *homo religious* tabirine karşılık gelmektedir (2019, s. 179). *Homo religious* olan insan evren/kâinat yaratılmışlığının içinde en önemli işaret, sembol yani ayettir:

“İnsân sıfatı kendü Hak insandadır Hak togrı bak
Bu insânun sıfatına cümle ‘âlem hayrânımış

Her kim ol insânı bile hayvânısa insân ola
Cümle yaradılmış kula insân tolu sultânımış

Tevhîd imiş cümle ‘âlem tevhîdi bilendür Âdem
Bu tevhîdi inkâr iden öz cânına düşmânımış

İnsân olan buldı Hakk’ı meclis anun oldur sâkî
Hemân bu bî-çâre Yûnus ‘ışkıla âşinâyımış” (125/4, 5, 6, 7)

Belki de Hakk’ın zuhurunun en önemli tecelli mekânı olan insanını Yunus Emre’nin şu beyiti -hulûl/inkarnasyon düşüncesini de anımsatacak şekilde- bütün anlatmak istediklerimizi özetlemektedir:

“Et ü deri büründüm geldüm size göründüm

Adımı âdem kodum andan zuhûra geldüm” (178/8)¹⁶⁹

Türk mitolojisinde mitsel-dinsel düşüncenin bütün asli koordinat ve yol haritasının tecessüm etmiş hali olan Dede Korkut, ad verme eylemini gerçekleştirirken şahıslara adlarını gösterdikleri kahramanlık eylemlerine göre vermektedir. Ad-eylem birlikteliğinin bir devamı olarak Yunus Emre de derviş adı almanın nasıl bir eylem gerektirdiğini ifade etmiş, yine kaos-kozmos dikotomisinin kozmolojik bir tamlığı hedefleyen onto-epistemolojik bütünlüğe ermenin de aşkla mümkün olduğunu

¹⁶⁹ Adımı Yûnus dakdum sırrum ‘âleme çakdum

Levh ü kalemden öndin dilde söylenen benem (187/9)

Yunus Emre’nin kendi adını kendi vermesi, Kutsal’ın/Tanrı’nın yaratıcı eyleminin tekrarıdır. Bu yaratıcı eylemin ilk sözü, “Ol” sözcüğüdür. Benzer şekilde kozmogenik eylemi Oğuz Kağan’ın kendi adını vermesinde de görmekteyiz:

“...Çocuğun, (yani Oğuz Han’ın), bir yıl sonra, Tıpkı İsa Peygamber gibi dili açılmış ve konuşmağa başlayarak, şöyle demişti:

“-Ben bir otağda doğduğum için, adımı Oğuz koymak gerekir!” (Ögel, 1995, s. 13) Oğuz Kağan’ın bu şekil ad almasını veya kendine ad vermesini *Bütünlük-Tamlık* başlığı altında da değerlendireceğiz.

belirterek aşık olmanın, aşık adı almanın, arif olmanın gerekliliklerini, bu yolda elzem olan eylemleri dile getirmiştir. Âşık adı almak, arif olmak ve bu yolda girilen manevi eğitim, erginleme yaşayarak statü değişimine bağlı ad alma ilişkisinin bir uzantısıdır:

Âriflerden nişân budur her gönülde hâzır ola
Kendüyi teslim eyleye sözde kıl ü kâl olmaya” (5/4)

Cânını ‘ışk yolına virmeyen ‘âşık mıdur
Cehd eyleyüp ol dosta ırmeyen ‘âşık mıdur

‘İşk kadehinden içüp nefis dileginden geçüp
Hak yolına er gibi turmayan ‘âşık mıdur

Dost sevgüsün gönülde cânıla berkitmeyen
Tûl-ı emel defterin dürmeyen ‘âşık mıdur

Dâyim riâyât çeküp halvetlerde diz çöküp
Hak didârı eserin görmeyen ‘âşık mıdur

‘İşka tanışık sıgmaz degme cân göge agmaz
Pervâne gibi oda yanmayan ‘âşık mıdur

Kişi dertlü olıcak dermân istegen olur
Kendü derdi dermânın sormayan ‘âşık mıdur

İy Yûnus sen dostunun cefâsına katlangıl
Yüregine ‘ışk okın urmayan ‘âşık mıdur (36)

Dervîş adın idindüm dervîş tonın tonandum
Yola bakdum utandum hep işüm yanlış benüm (225/3)

Tasavvufun ilahi isimler teorisinin çevreye, tabiata kutsal bir mahiyet vermesiyle doğa/tabiât canlı bir hüviyete kavuşmuştur. Bu bağlamda ilahi isimler görüşü doğayı/tabiâtı aynı mitsel-dinsel düşüncede olduğu gibi ortak bir ruh zeminine çekerek varlık ve gerçekliği tasavvufun Ortak Zat’ında birleştirmiştir. Doğa/tabiât, kutsaldan ilahi isimler üzerinden bahsedilen nefes ile can bulan saf gerçekliğin reel planı değil, varlık ve gerçekliğin anlam-değer yüklü varlık alanıdır. Doğanın/tabiâtın anlam-değer kazanarak varlık ve gerçekliğe katılımı, insanı bu dünyadaki tek başlılığından, yersiz-yurtsuzluğundan kurtarır, onu kutsalın emniyet dairesi içine alır

(Demirli, 2017, s. 136). Dolayısıyla modern varlık düşüncesinin çıkış noktası olan dünyaya fırlatılmışlık hali, ilahi isimler teorisinin doğayla/tabitle ilintili kurgusu üzerinden reddedilmiş olmaktadır. Orhun Abideleri üzerinden de takip edilebilen doğaya/tabiatla canlı bir unsur şeklinde yaklaşma tavrı onun kutsal bir mahiyete sahip olmasından ileri gelir. Türk mitolojisinde doğanın/tabiatın kutsallığı daha önce de sözünü ettiğimiz üzere kutsal yer-su -ıduk yer-sub- tamlamasıyla tarif edilir. Kutsal yer-su kültürüne ait her şeye Tanrısal simgecilik gereği saygı gösterilmeli ve korunmalıdır (Çelepi, 2020, s. 11) Sonuç olarak, modern öncesi düşünce yapısına göre, tabiatın/kâinatın kutsal bir kaynağı vardır ve insanla konuşur. Tabiat/kâinat eşik paradoksallığını bünyesinde taşıyan hem perde/engel hem de kutsalın tecelligahı olan semboller, ayetlerdir (Nasr, 1988, s. 18)

Bu düşünceler çerçevesinde Yunus Emre de doğayı/tabiatı kutsalla olan sembolik değeri üzerinden okumuş, yeniden canlanışını, yaşam döngüsünü kutsal yer-su inancını da anımsatan şekilde ele almış, aynı zamanda tasavvufun ilahi isimler teorisinin bir neticesi olarak doğanın/tabiatın yeniden hayat bulmasını onun sahibi olan Kutsal'a/Tanrı'ya bağlamıştır:

Yine bu bâd-ı nev-bahâr hoş nev' ile esdi yine
Yine kışın sovuğu fuzûllığın kesdi yine

Yine rahmeti bi-kıyâs yine 'işret oldı dem-sâz
Yine geldi bu yini yaz kutlu kadem basdı yine

Yine yini hazînedan yini hil'at giydi cihân
Yine virildi yini cân ot u ağaç sesdi yine

Ölmiş idi ot u şecer dirilüben girü biter
Müşriklere nükte yiter var eyledi nesli yine

Yine sahra vü merg-zâr hoş akar esrük bu sular
Cihânlara saçdı nisâr cümle 'âlem dostı yine

Yine yir yüzi tonanup kat kat olup renge batup
Bülbül güle karşı ötüp cân budaga asdı yine

Sözüm degül yaz kış için geldi ma'sûka iş için
Oldı yini bağışlamak pâdişâhun kasdı yine

Yine Yûnus başdan çıkıp ‘âr u nâmûsı yıkup
‘Âşıklarun cur‘asından ulu kadeh içdi yine (312)

Yine yaz günleri geldi
Söyle bülbülcüğüm söyle
Cümle çiçekler zeyn oldı
Söyle bülbülcüğüm söyle

Kış çıkıcak irdi bahâr
Cânunı gafletden uyar
Cennet'e döndi her diyâr
Söyle bülbülcüğüm söyle

Yaşıl ton geydi ağaçlar
Pervâz urup uçar kuşlar
Nefesün cânlar bağışlar
Söyle bülbülcüğüm söyle

‘İşkıla eylegil cûşı
Gider gönlünden teşvîşi
Çıkuban gül-zâra karşı
Söyle bülbülcüğüm söyle (343/1, 2, 3, 4)

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin kozmolojik, ontolojik ve ereksel/teleolojik bütünlük içinde başını ve sonunu çevreleyen yapısal-kurgusal anlatı örgüsü, anlatının varlık ve gerçeklik üzerinden anlam-değer taşıma zorunluluğu sözü edilen anlatının aynı zamanda bir kriz anlatısı olduğunu da kendi içinde taşır. Sözü edilen kriz, sadece dünyanın sonuna dair eskatoloji/kıyamet anlatılarının içeriğine yönelik bir niteleme değildir. Çünkü aslında anlatı kriz durumunun yaşanmasıyla başlar. Başı ve sonu krizle düğümlenen bu-aradallığın anlatısı, bir diğer tarafla da bu-aradallığın var olanlarının, nesne ve şeylerinin, bir özne olarak da insanın iki kriz arası halinde yaşadığı krizler toplamıdır. Ve insan bu-aradallığın krizinde sürekli denge arayan, anlatı kurgusuyla, yarattığı kültür ve çoklu gerçekliklerle sürekli denge müdahalesinde bulunan bir varlıktır. Sonuç olarak kriz olgusu başta insan olmak üzere bütün var olanların reel dünyanın saf gerçekliğinin bu-aradallığında hem anlam-değer arayışını, tesisini sağlayan hem de onu sona götüren yapısal bir fenomendir.

Çeşitli alanlarda -ekonomik kriz, siyasi kriz, askeri kriz, toplumsal kriz vb.- meydana gelen kaotik hâli tarif etmek için kullanılan kriz kavramı, en bilindik

kullanımı itibarıyla genel çerçevesi içinde ait olduğu alanın “varoluşsal” “belirsizliğine” işaret eder. Dolayısıyla “kriz” kavramı, mitik insanın “belirsizlik, karmaşa”¹⁷⁰ hali olan duruma bu konteks içinde uygun düşmektedir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce yapısının bu kriz halinin kaosu/belirsizliği karşısında yapması gereken en nihai eylem anlamlandırma ile yaşamını devam ettirmektir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin “krizi” ise, kutsaldan/özden/Tanrı’dan kopuşu imler, kopuş ise insani bütün alanları kapsayan “varoluş krizi”ni doğurur. Bu varoluş krizi az önce de söylediğimiz gibi Kutsal’dan/Tanrı’dan/Yaşamsal Kaos’tan hem başlangıçtaki hem de sondaki kopuşa bir göndermedir. Hikâye krizle başlar, krizle biter.

“Varoluş krizi”ni karşılayan mitik ve tasavvufi düşüncenin esas kavramı ise “düşüş”tür. Chittick’in şu sözleri “düşüş” kavramının olumsuz içeriğini yansıtmaktadır:

(...) Hakk, kesreti bu ilk ve Kendisine bağımlı olan arızî hakikat vasıtaıyla yaratır. Fakat kâinat kademe kademe ortaya çıkar ve menşinden uzaklaştıkça zayıflayıp küçülür, tıpkı kaynağından uzaklaştıkça ışığın yoğunluğunun azalması gibi. (2020c, s. 176)

“Düşüş” kavramı, içinde “yükseklik” mitik mekân bağlamında “göksellik” olgusuna yönelikken, mana bağlamında Kutsal’a/Tanrı’ya yöneliktir. Dolayısıyla “düşüş” kavramı, maddi ve manevi anlamlarıyla mitik düşünce içinde bir birliktelik oluşturur. Tasavvufi düşüncenin asıl meselesinden olan “düşüş” kavramı, yine mekânsal bir işaret taşıyan “asıl vatandan ayrılık”, “vatandan ayrılık” grubu ile anlatılırken, mana bağlamında, mitik düşüncede olduğu gibi, Kutsal’ı/Tanrı’yı kasteder. Tasavvufi düşüncenin “düşüş” kavramının asıl mekânı ise “dünya”dır. Daha önce de kaydettiğimiz üzere dünya kelime anlamı olarak “yakın olan” demek iken, anlam-değer bağlamında “alçak, aşağı, değersiz” anlamını taşır ki, bu kutsaldan soyutlanmış -profan- bir mekân imgesini gösterir. Dolayısıyla mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede de olduğu gibi, kutsaldan soyut olan -kaotik- dünya kozmosa/yaşamsal kaosa -kutsala-dâhil edilmelidir. Bu açıklamalar ışığında denilebilir ki, kaos-kozmos ayrımı, hem mitik hem de tasavvufî düşüncenin bilgi kaynağının bir örneği olarak inanç kaynaklıdır, maddi bilgi kaynaklı bir ayrım değildir. Bu ayrım kriz olgusunun başlangıcıdır.

¹⁷⁰ Tillich’in (2002, s. 232) görüşleri ile Otto’nun *Numinous*’a ilişkin sezgisel-rasyonel sentezi, aslen kutsal kaynaklı bir “belirsizliğe” işaret etmektedir. Yani “belirsizlik” bir anlamda kutsalın varoluşsal bir niteliğidir.

Kur'an-ı Kerim'de Âdem kıssası bağlamında¹⁷¹ aktarılan düşüş olgusu, insanın dünyaya geliş sebebinin tarihsel bir örneği değil, aksine insanoğlunun insani yapısına yönelik varoluşsal kaygısının ortak hikâyesidir (Öztürk, 2017, s. 152). Düşüş, bu anlam içeriğiyle insanın krizle, kaos-kozmosla başbaşa olan anlatısının merkezi kavramıdır. Düşüşün Âdem kıssasında geleneksel anlatıda metafiziksel tasviri yapılan cennet olduğu düşüncesi veya aynı mitsel-dinsel düşüncenin cennet tasavvurunda olduğu gibi hiçbir olumsuzluk, çelişki ve uyumsuzluğun bulunmadığı, insani yaşam şartlarının en azami ölçüde var olduğu bir mekân tasavvuru, düşüşün insan türü için ne kadar trajik bir olay olduğunu göstermektedir. Örneğin Türk mitolojisinde Maaday-Kara destanında tarifi verilen Altay yurdu, cennetin kozmogenetik manzarasını çizer. Altay yurdu, hayvanların ve insanların yaşam şartlarının hepsini karşılayan, doğayla bütünlük sağlayan, bu yaşanılabilir yurdu “yedi” dağla çevreleyen, “yedi” gök ırmağın süzüldüğü noktada birleştiren ve merkezinde altın kavağı (kutsal yaşam ağacı) bulunan, tamamen mitik düşünce ve kodlarla kurulu, “içerde” olma halinin yaşandığı cennet coğrafyasıdır (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 34).¹⁷²

Kaos-kozmos dikotomisinin sebep olduğu varoluşsal krizin dışavurumu olan “düşüş” kavramı¹⁷³, bir “suç” eylemine bağlıdır. Türk mitolojisinde ontolojik ve dolayısıyla kozmolojik-antropogonik krizin açık bir örneğini, işlediği kutsal karşıtı eylemle önce Erlik, daha sonra Eje ile Törüngey gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda

¹⁷¹ Bakara Suresi, 2/30-37. Ayetler.

¹⁷² McGill'in, *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in *Dasein* (orada olan/orada-oluş-insan/insan varoluşu) için yaptığı yorumlar, “yabancılaşma, düşüş, dünya, evde oluş” kavramları etrafında bir bütün oluşturur ve yukarıda değindiğimiz kaos-kozmos dikotomisinin felsefi bir manzarasını çizer: “Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'in sürekli olarak, kendi sahici imkânlarına, Heidegger'in deyimiyle, “en derinindeki Varlık-potansiyeli”ne yabancılaşma tehdidi altında olduğu ontolojik bir durumu tasvir eder. Bu yabancılaşma *Dasein*'i “düşüş” olarak nitelemesinin sonucudur (...) En geniş anlamda dışarıda “kamuyla karşı karşıyayken” sürdürdüğümüz banal ve yüzeysel hayat, yabancılaşmış varlıklar olduğumuz bilgisini bizden gizler ve dünyada kendimizi “evimizde” hissetmemizi sağlar.” (McGill, 2012, s. 206, 207, 208)

¹⁷³ Düşüş kavramını Kur'an-ı Kerim'de karşılayan kelime “hubût”tur. Fakat bu sözcüğün semantik alanı, semavi bir cenneten -gökyüzünden- yeryüzüne düşüşü/inişi değil, “bir yerden başka bir yere gitmek”, “bir yerde konaklamak”, mecazi olarak da “Allah'ın gözünden düşme” gibi anlamları karşılar (Öztürk, 2017, s. 155, s. 156). Yine Öztürk'ün de belirttiği gibi “düşüş” kavramı, manevi-metafiziksel bağlamda düşünüldüğünde içinde gnostik bir yön de taşımaktadır. Gnostik düşünceye göre hayatı aydınlık-karanlık, iyi-kötü gibi manevi kutuplara bölerken, dünya ve dünyaya ait her şey, insanı dünyaya maddi açıdan bağlayan beden kötülük âleminin bir parçasıdır. Gnostik düşüncenin insan tasavvurunda insan ruh, beden ve nefis olmak üzere üç ana unsurdan oluşmaktadır. Ruh, Tanrı'nın takdirine bağlı olarak kötülük âleminin parçaları olan yeryüzüne düşürülmüş, bedene hapsedilmiştir. Asli vatanına hasret çeken insanın ulvî boyutu olan ruh, bu yolda kötülüğün/karanlığın hapisanesinden kurtulmak istemekte, bunun için de aslını hatırlayarak sürekli riyazet ve çile halinde olmalıdır (Öztürk, 2017, s. 157) Bu düşünceler bağlamında Yunus Emre'nin düşüşü Gnostik bir karaktere sahiptir denilebilir. Gnostisizmin sözü edilen yapısı hakkında ayrıca bkz. Gündüz, 1997.

varoluşsal krizin ilk adımı olan “düşüş”ün Erlik için mekânı yeraltı dünyası iken, Eje ve Törüngey için, hapishane olan dünyadır (Aça, 2004, s. 8).¹⁷⁴ Tasavvufi düşüncede kriz, düşüşe sebep olan eylemle ilgilidir. Düşüş ve sonrasında dünya sürgününün doğurduğu kriz aslen, İlâhi Olan’dan, O’nun lütuf ve ihsanlarını, insanın kendisinden beklemesinden, cennetteki yasağa uymayıp bilme ve eyleme eylemlerini birbirinden ayırarak özne-nesne ayrımını doğurmasından ileri gelmektedir (Schuon, 2013, s. 179). Yunus Emre de düşüşe sebep olan suç bağlamında, İslam’ın anlatısına uygun olarak Hz. Âdem’in yaptığı hatayı göstermektedir. Bununla birlikte örnek alınan beyitlerde cenneten yasak ağaca yaklaşmasından dolayı kovulan Hz. Âdem iken diğer beyitte Yunus Emre kendini zikretmektedir. Bu ortaklık hulûl/inkarnasyon düşüncesinin yansımaları şeklinde düşünülebileceği gibi, insanın “dünyada-olmaklığına” has ortak tavrı olarak da düşünülebilir. Dolayısıyla Hz. Âdem’le Yunus Emre arasında bu-arada dünyaya düşmek onları insan olma noktasında birleştirmiştir¹⁷⁵:

Miskîn Âdem yanıldı Uçmak’da bugday yidi
İşi Hak’dan bilenler şeytândan tutmayalar (57/8)

Âdem olup turmadın nefsüm boynın burmadın
Yanıldum bugday yidüm Uçmak’dan sürlüp geldüm (191/6)

Allah cennette Adem’e ve eşine diledikleri gibi yaşama ve kusursuz bir denge hali sunmuştur. Allah, Kur’an-ı Kerim’in (2: 35-37) ve (20:115-122) ayetlerinde sonsuzluk ağacı olarak açıkladığı ağacı yasaklamıştı. Ancak ayetlere bakıldığında cennette yasaklanan ağacın meyvesinin türünden bahsedilmemektedir. Yasak ağacın meyvesinin türüne ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüş, Yunus Emre’nin de beyitinde kullandığı buğday ya da başak en sık dile getirilen tür olmuştur. Bununla birlikte, yasak ağacın meyvelerinin incir, üzüm, hurma, sümbül, zeytin ve kafur olabileceği de İslam literatürünün çeşitli kaynaklarında, tefsir kitaplarında dile getirilmiştir (Bolay, 1988, s. 362; Kahraman, 2013, s. 199, 200).

¹⁷⁴ Bu bağlamda asıl problem, geleneksel varlık görüşü ile modern varlık görüşü arasındaki farkı da göstermektedir. Geleneksel -bizim çalışmamızda mitsel-dinsel ve tasavvufi varlık görüşü- özden/kaynaktan/kutsaldan kopuşu ya da “düşüşü” bir “ceza” addederken; modern varlık düşüncesi özden/kaynaktan/kutsaldan kopuşu “bir fırsat” olarak telakki etmiştir ya da öz düşüncesinin rdeci ile kendine bir “fırsat” sunmuştur. Bu iki farklı anlayışın sonucu, geleneksel varlık algısı kaybolan gerçekliği/anlamı/değeri “ararken”, modern varlık algısı gerçekliği/anlamı/değeri “yaratmaya” çalışmıştır.

¹⁷⁵ “Sem’ânî “Adem” derken, o bu kelimeyi, temel nitelikleri tüm insanlar tarafından paylaşılan ilk ya da asli örneğe atıfta bulunacak şekilde anlar.” (Chittick, 2020a, s. 239)

Buğdayın mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncedeki yerine bakıldığında kozmogonik ve kaotik işlevin bir metaforu olduğu da görülmektedir. Yunus Emre'nin Hacı Bektaş'la arasında geçen meşhur menkıbede “buğday mı, nefes mi?” sorusu Kutsal-Kutsal-dışı -cennet-dünya/maneviyat-maddiyat vb.- sorusuna karşılık gelir. Çünkü geleneksel tasavvufi yorum buğdayın yaşam, hayat kaynağı olduğu; batını anlamının ise nefes -dişi/Havva- ve ruh -erkek/Âdem- olduğu yönündedir. Nefes/hikmet/himmet ise, Kutsal'ın/Tanrı'nın yaratıcı ilahi nefhasıdır. Yine buğdayın “Kün/Ol!” yaratıcı emrindeki harf-i nun'un noktasının remzi olduğu bağlamında gelişen tasavvufi yorum, onun bir yönüyle de yaratılışı, ayrılışı başlatan sembol olduğuna, bir diğer yönüyle de sapı ve taneleriyle yaşamın kaynağına sebebiyet vererek “hayat ağacının” sembolü olabileceğine de işaret eder¹⁷⁶:

(...) Buğday yaratılışın başlangıcında Cenâb-ı Hakk'ın “kün” emrindeki “nun”un noktasının remzidir. Bu âlemdeki varlığın özü “kün” kelimesinin noktasında bir cevher olarak gizlidir. Buğdayın ortasında bulunan elif hattı bütün zamanlarda yaşayan insân-ı kâmilin sırrından bir alâmettir. Dânenin yarısı erkek (Âdem) ve yarısı dişi (Havvâ)dir. Cenâb-ı Hak bunlara karşılıklı olarak şiddetli bir sevgi vermiştir. “Kün” emri içindeki noktada ana rahmine ekilebilecek kıvâma gelen yaratılışın özü (tohm-ı vücûd, sperm) vardır. Bu öz yani “Kün” emrindeki nokta, buğdayla remzedilmiştir. (...) Buğdayın ortasındaki elif hattı iki tarafındaki dişi ve erkek özellikleri birleştirip kendi kendini tohumlayıp bir dânenen pek çok dâne meydana getirdiği gibi Âdem ile Havvâ'nın da ferdi yakınlıkları yani “kün” emrine muhatap olan tohumları uzun bir zaman içinde âdemin cismine meydana getirmiştir. (Tatçı, 2019, s. 23)

Buğdayın tasavvufi yorumuna benzer hayat verici özelliği, kendi içinde yaratıcı kudreti taşıması sembolizmi Ögel'in aktardığı bir Altay efsanesi örneğinde de görülür. Efsaneye göre eski zamanlarda büyük bir savaş olur ve savaştan kaçıp canını kurtaran bir kız da bir yere sığınır. Ardından savaşın telaşesi ve karagaşasından sonra ailesini arayan kız kimseyi bulamayınca yollara düşer. Boş boş dolaşan kız büyük ve kalabalık bir yurda varır. Kız bu yurtda bir erkekle evlenir, ancak kızın daha sonra gebe olduğu anlaşılır. Bunun üzerine kıza daha önce kiminle evlendiği, kimden hamile

¹⁷⁶ Demirli, “buğday mı, nefes mi?” sorusunu tasavvufi sembolizm içinde maddiyat-maneviyat karşılaştırmasında değerlendirirken bu soru ve sorunun cevabını sadece yaratılış kıssası minvalinde değil, insanın kaotik/ikili yapısına atıfla da ele alır ve Kur'an-ı Kerim'in (2: 58-59) ayetlerini bu menkıbenin kaynağı olarak gösterir (<https://www.fikriyat.com/yazarlar/ekrem-demirli/2018/01/01/bir-menkibenin-kaynagini-bulmak-himmet-mi-bugday-mi>) Erişim Tarihi: 18.10.2022/22.09.

kaldığı sorulur. Kız da hiç evlenmediğini, hiç de erkek yüzü görmediğini ısrarla anlattıktan sonra başından geçen olayı anlatır:

Savaşın sonra, annem ve babamdan ayrı düşmüş ve bozkırlarda yürümeğe başlamıştım. Her tarafı dolaşıp, yiyecek bir şey arıyordum. Ama hiç bir şey de bulamıyordum. İşte tam bu sırada gökten büyük bir yağmur boşandı ve her taraf su içinde kaldı. Bunu görünce, ben de kendimi korumak için hemen bir yere saklandım. Az sonra yağmur durmuştu. Tam bu sırada yerde bir buz parçası gördüm. Bu buz da, yağmur ile beraber yere düşmüştü. Buz yuvarlanıp da yanıma gelince, buzı aldım ve elimle kırdım. Baktım ki, içinde iki tane buğday tanesi var. Karnım da zaten iyice acıkmıştı. Bu buğday tanelerini ağızıma attım. Taneleri ağızıma atınca, karnımda birden tuhaf bir şeyler hissettim. Sanki karnımda iki çocuk var gibiydi.” “Aradan zaman geçmiş. Kızın dokuz ay, on günü dolmuş. Doğum ağrıları tutmuş ve iki tane oğlan doğurmuş. (Ögel, 2010, s. 56)

Özetle buğday örnek alınan beyitlerde ayrılığa, düşüşe sebebiyet veren yönleriyle kaotik işlev sunarken, tasavvufi ve mitsel-dinsel yorumuyla da yaratılışın çift kutuplu yapısını -erkek/dişi, nefs/ruh- içererek insanın yapısal kriz olgusuna da işaret eder. Ama bir diğer yönden de bütün bir yaratıcı kudrete sahip olarak kozmogonettir. Yunus Emre, Âdem’le kendini cenneten düşme, ayrılma noktasında bir tutarken bunun arka planındaki kozmogonik ve kaotik durumu buğday sembolizmi ile ifade etmiştir. Nasıl ki Âdem yasak ağaca yaklaşıp -her ne kadar Kur’an-ı Kerim’de türünden bahsedilmese de- buğdaydan faydalanarak ayrılığa düştüyse ve ardından hatasının farkına varıp af ve mağfiret dilediyse aynı izleği Yunus Emre de Hacı Bektaş’la aralarında geçen menkıbede yaşamıştır. Çünkü kriz için önce hata yapmalı, önce anlam kaybedilmeli, sonra aranmalıdır: “Doğru anlamı” dolaysızca seçmek mümkün değildir; “yanlış” seçim yaparak (...) başlanmak *zorundadır*.” (Zizek, 2013, s. 96)

Yasak ağacın türünün ne olduğu sorusunun yanında tartışılan bir diğer husus da ağacın sembolik anlamıdır. Ağacın bilgelik ağacı, hayır ve şer ağacı, hayat ağacı gibi anlam değerleri mitsel-dinsel düşüncenin perspektifinden ele alındığında kökensel bir durumu da açık etmektedir. Bayat’ın bu bağlamda yaptığı değerlendirme sözü edilen kökensel birlikteliği göstermektedir:

Cennette bulunan iyi ve kötüyü idrak etme ağacının meyvesini yemekle insan yasağı bozmuş ve ölümsüzlükten ölüme terk edilmiştir. Sonraki dönemde karşımıza çıkan şaman

ağacı ilk mükemmelliği simgeleyen cennet ağacıdır ki, sırra erme ritinde başlangıç bilgisine sahiplenmek anlamı içerir. (2011, s. 115)¹⁷⁷

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin düşüşü ve krizi kaynağını Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Koas karşısında varlığını iddia etmesiyle başlar. Hatırlayalım ki Erlik'in Gök Tanrı'ya karşı tavrı, onun gibi bir Tanrı olmak istemesiydi. Ve yine hatırlatmak gerekir ki Kur'an-ı Kerim'de Âdem kıssasında geçen anlatıda da şeytan kendini insandan üstün görerek ona secde etmemiştir. Sonuç olarak, düşüş ve varoluşsal uzamın kriz olgusu düzeni bozan, Kutsal/Tanrı karşısında Varlık iddiasında kendine benlik biçen bir eylemle başlar. Düzeni bozan bir eylem olarak kaosun ve kaosun temsilcileri olan olumsuz tipler yaratılış ve eskatoloji mitlerinin varlık sebebidir. Onların yasağı delen, tabuya dokunan eylem ve sözleri mitin kurucu gücüdür (Duman, 2020, 118). Başlangıcın ve sonun krizinin kişi, söz ve eylemlere bağlılığı, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin varlık ve gerçeklik tasavvurunun anlatı kurgusunun krizinin Yaratan-yaratılan krizi olduğunu da imlemektedir.

Kaos-kozmos dikotomisinin ortaya çıkardığı varoluşsal alanın kriz olgusunun olumlu boyutu ise yaratıcı bir gerginlik oluşudur (Schuon, 2017, ss. 86-89). Kaos-kozmos dikotomisinin kriz gerilimi, mitsel-dinsel düşüncenin köken/Öz/gerçeklik kavramlarına gönderme yapar. Kriz, bu Kutsal'dan/Tanrı'dan kopuştan dolayı meydana gelmiştir. Kriz burada kaosla birleşerek "ilk model/arketip" tasavvurunu tazammun eder. Kriz ya da kaos için bu durum zaman boyutunda kutsal geçmişe yönelmenin ilk adımıdır. Yani kriz, bir anlamda yaşamın varoluşsal uzamının, saf gerçekliğin fenomenal dünyasının bilincine varılarak kaybedileni "hatırlatan", "dönüşü" hazırlayan olgudur. Saf, temiz, katıksız olan "geçmiş"tedir. Bundan dolayı hem mitsel-dinsel düşünce hem de tasavvufi düşünce dikey boyutta aşkınlıktan mahrum olmakla; yatay boyutta saf, ilk örnek modellerin gerçekleştiği katıksız geçmişten mahrum olmakla iki boyutlu krizin içindedir. Bundan dolayı "düşen" insan için -dikey anlamda- dünya öncelikle tanımsız/belirsiz hali ile "kaos/kriz" durumunda

¹⁷⁷ Guenon'un ağaç sembolizmi bağlamında yaptığı açıklamalar ise olaya farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Guenon, Kitab-ı Mukaddes'teki anlatı üzerinden, yeryüzü cennetinin merkezinde hayat ağacının yanında hayır ve şer ağacının da bulunduğunu ifade ederek iki farklı ağacın varlığından söz eder. Her iki ağacın da bahçenin ortasında olduğunu, yasaklanan ağaçtan söz ederken "bahçenin ortasındaki ağaç" tabirinin kullanıldığını, hayat ağacının ve hayır ve şer ağacının da bahçenin ortasında bulunduğunu, ancak yasaklanan ağacın hayat ağacı değil, hayır ve şer ağacı olduğunu kaydetmektedir. Çünkü zıtlık-ikilem karakterini taşıyan adından da anlaşılacağı üzere hayır ve şer ağacıdır (2019, s. 78). Hayır ve şerrin bilgisine sahip olmak, bir bütünlük ve kusursuzluk mekânı olan yeryüzü cennetinin epistemolojisine bağlı değildir. Zira cennet kutupların, ikilemlerin mekânı değildir.

iken, dünya içinde “düşmüşlük”ünün farkına varmakla Kutsal’dan/Tanrı’dan/Yaşamsal Kaos’tan kopmakla “kaos/kriz” halindedir. Yatay boyutta tasavvufi düşünce bu-aradalığın içinde kriz halini aşmak için çevreye/tabiiata kozmolojik bir idrakla bütünleyici bir şekilde yaklaşarak çözmeye çalışırken (Karadeniz, 2020, s. 154), dikey/metafiziksel boyutta Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la bir olma amacıyla çözmeye çalışır.

Varlık probleminin bir kriz/kaos halinin sonucu olduğu düşüncesi olduğu kabulü ile bu durum aslında insan için bir güvenlik problemidir. Dolayısıyla kaotik kriz olgusunun yaratıcı gerginliğinin yöneldiği hedef, güveni sağlamaktır. Varoluş krizinden anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik elde etme çabası bir bakıma insanın kendini kriz/kaos âleminde güvende hissetme, emniyete alma çabasıdır (Durusoy, 2018, s. 8). “Başka bir deyişle, insan bu-arada olduğu sürece îmân sorunundan kurtulamaz; çünkü sürekli kaygı taşıyan ve bu kaygının yarattığı bunalımı yaşayan insan kendini çıkış ve dönüş ara-sında güvensiz hisseder; hatta akleder. (...) Bu nedenle *îmân* ancak ve ancak *emniyete* kavuşmak içindir. (...) insanın metafizik güvenliğinin hayatın anlamı için ne kadar aslî olduğunu gösterir.” (Fazlıoğlu, 2015a, s. 46) Bu düşüncelerin işaret ettiği yoldan şu neticeye varmak mümkündür: Anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik kurgusunu metafiziksel/aşkın boyut üzerine inşa eden mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşünce için varlık ve gerçeklik sorusu, özellikle kaos-kozmos gerilimi bağlamında, kriz olgusu üzerinden aynı zamanda bir güvenlik, yani iman sorunudur.¹⁷⁸ Dolayısıyla mitsel-dinsel düşüncenin üretiminin temel saiki olan “hayatta kalma” amacı¹⁷⁹ (Sarpkaya, 2019, s. 115) aynı minvalde tasavvufi düşünce için de geçerlidir. Kaos-kozmos dikotomisi, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünceye varlık ve gerçeklik, anlam-değer noktasında güvenlik temin

¹⁷⁸ Varlık probleminin anlam problemi olduğu, varoluşun gerçeklik/anlam/değer arayışı olduğu düşüncesi mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin metafizik alanda çözmeye çalıştığı problem olmakla beraber, geleneksel ontoloji bu düşünceden hareketle varlık problemini sürekli özden/kutsaldan/Tanrı’dan kopuşla açıklama girişiminde bulunarak modern ontolojiyi anlamsızlık/değersizlikle yaftalamıştır. Byung-Chul Han, anlam/değer arayışına farklı bir perspektif katarak gerçeklik/anlam/değer arayışının ve gerçekliğin/anlamın/değerin bir mekân işi olduğu üzerinde de durmuş, geleneksel ontolojik anlayışın gerçekliği/anlamı/değeri kendi uhdesinde taşımasına bir anlamda modern ontoloji çerçevesinde bir açıklama sunma girişiminde bulunmuştur. Chul-Han’a göre “Modern teknoloji insanı yeryüzünden uzaklaştırır.” Bu ifadesini tamamlama noktasında Chul-Han’ın vardığı sonuç, insanın yeryüzüne yabancılaşması, mekânsızlaşması, dolayısıyla insanın yeryüzünden koparak sabitesini, gerçekliğini/anlamını/değerini kaybetmesidir. Heidegger’e atıfla Chul-Han, onun “zemin üzerinde durma felsefesine” işaret ederek amacının insanları “yeryüzüne döndürme”k olduğunu söyler (2020, s. 31).

¹⁷⁹ “Hayatta kalma” amacını, burada işlevsel ve pragmatik bağlamda güdüsel bir tavır olarak değil, insanın hayata manen bağlılığını sağlayan yapısal bir olgu olarak ele almak zarureti vardır.

etmek için sahip olduğu teleolojik/ereksel yapı gereği daha önceden verili/kutsal bilgiyi tekrar etmelidir. Yani mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce şamanın/bilgenin, sufinin/dervişin aşkın varlık alanından aldığı bilgi ile kendi içinde önceden bilinen anlayışının izini takip etmelidir. Bu varlık ve gerçeklik düşüncesinin sürekli zamansal anlamda “önceye” işareti içinde taşınması “geçmiş” düşüncesini mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşünce için değerli kılmaktadır. Sonuç olarak, yaratıcılık vasfını yitiren kaosu doğurduğu güvenlik krizinin çözümü “önceden” verili/hazır olanın izlenmesine, uygulanmasına bağlıdır (Chul-Han, 2020, s. 40). Mitsel-dinsel düşüncenin şamanı/bilgesi, tasavvufun sufisi/dervîşi burada kilit rol oynamaktadır. Çünkü o mitsel-dinsel düşüncenin kutsalının/atalar bilgisinin; tasavvufun Hakke’l-yakîn’inin taşıyıcısı olarak bu güvenlik krizinin anlatısını ve uygulamasını zihninde taşır.

Kaos-kozmos dikotomisinin varoluşsal bağlamda güvenlik krizini çözecek kutsal anlatı yaratılış anlatısıdır. Yaratılış anlatısı, krizin kaynağını hatırlatıp mekâna ve içinde zamana giydirilmeye çalışılacak olan formu, yani krizin çözümü olan arketipi sunar. Mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin sunduğu “büyük anlatı” en nihayetinde kökene göndermede bulunarak varlık ve gerçeklik, anlam-değer üzerinden hayatta kalma ya da daha doğru tabirle hayatı anlamlı kılma işlevini yerine getirir. İşte bu açıklamalar ışığında mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin kriz halinin temel fonksiyonunun varlık probleminin fiziksel alanına değil, kendini gerçekleştirme alanına yönelik olduğu görülecektir. Örneğin Yunus Emre’nin deyişi Türk mitik yaratılış anlatısıyla çok büyük benzerlik taşımakla birlikte¹⁸⁰, “Her kim kendüyi gördi üstâdı İblîs oldu” mısrasıyla insanın krizinin bu dünyada az önce de söz ettiğimiz gibi kendini “ben” bilerek başlamasından ileri geldiğini göstermektedir:

Biz uludan işitdük evvel er yaratıldı
Pâdişâhun birliğin evvel kadîm er bildi

Bunca yıl bunca zamân biz işitdük bî-gümân
Çalap kendü sun‘ından ere Tanrılık kıldı

Eydürler bir kuşdı hikmeti öküşidi
İki cihân ‘ârifi ol kuşdan ‘ibret aldı

¹⁸⁰ Radloff’un derlediği yaratılış anlatısıyla krş. İnan, 1986, ss. 14-19. Ayrıca bkz. Güler, 2006, ss. 63-72.

Ol kuşun her bir yöni yüz bin yigirmi dört bin
Evvel ol kuş uçuban rahmet göline taldı

Çün gölden girü döndi budak üzere kondı
Silkindi her bir yönden bir tamla su döküldi

Ol suyun her birisin bir cân yaratdı güzin
Ol cânun her birisi bunda peygamber oldı

Evvelki bünyâd oldı altı kez dünyâ toldı
Yidincisi buyıdı bu Âdem yaratıldı

Âdem toprakdanıdı ‘Azâzîl oddanıdı
İşitdük ‘Azâzîl’i Âdem’e bakdı güldi

Secde geldi Âdem’e eydür inün kademe
Cümle firişte indi ‘Azâzîl dura kaldı

Eydür ben oddan olam yüz bin yıl tâ‘at kılam
Tapu buyuracagın tâ‘atın ‘arza kıldı

Ol halkun varlığından pâdişâh birliğinden
Şol bir söz sebebinden sürildi la‘net oldı

Her kim kendüi gördi üstâdı İblis oldı
Kişi ne buldıysa miskînligile buldı

Eksikligüm Hak bilür ‘ışkı bana ol virür
Kılgıl Yûnus’a tîmâr ‘ışk beni benden aldı (367)¹⁸¹

Yine Türk mitik yaratılış anlatısıyla benzerlik taşıyan bir başka deyişinde de Yunus Emre, yaratılıştan evvel Kutsal’la/Tanrı’yla olan birlik haline vurgu yaparak aslında yaratılış anlatısının kriz anlatsı olduğunu anlatmak istemektedir. Özellikle deyişte geçen “Biz bile pinhânîdük gayr-ı sen ü ben idük”, “Asl-ı ma‘dendeyidük kaygusuz ganîyidük” mısraları henüz sen-ben, Yaratan-yaratılan ayrımının olmadığı

¹⁸¹ Örnek alınan deyişin Nur-ı Muhammedi, insan-ı kâmil merkezli açıklamasıyla birlikte mitsel-dinsel düşüncenin yaratılış anlatısına denk düşen ortak zihniyet kaynaklı şeması ve mitsel-dinsel motiflerinin çözümlemesi daha detaylı şekilde *Bütünlük-Tamlık* başlığı altında yapılacaktır.

birlik-bütünlük halinin nasıl bir emniyet duygusu sağladığını göstermekte, kriz öncesi duruma gönderme yapmaktadır:

Biz bizi bilmezidük bizi kendüden eyledi
Âşkâre kıldı bizi kendüy pinhân eyledi

Biz bile pinhânidük gayr-ı sen ü ben idük
Mutlak bî-gümânidük hem bî-gümân eyledi

Topragı kadarladı sûreti hat bağladı
Durgurdı dört âleti adın insân eyledi

Çün yarattı Âdem'i bileydük biz kamu
Bu kamu hâs u 'âmı bir ma'denden eyledi

Asl-ı ma'dendeyidük kaygusuz ganîyidük
Ol bî-nişân cihânda şöyle revân eyledi

Görgil Çalap fazlını yıkmaz 'âsî gönlünü
Bin bin kerem lutfıla ol tercemân eyledi

Kamu bir yire gider kimse niçesi yiter
İki birdür bir biter gör bir neden eyledi

Çün nefis oldu havâle dagılduk degme yola
Tatlu oldu nevâle ol sen ü ben eyledi

Ne sen ü ben ne fülân ne dutarısa yalan
Dünyâ çirkine kalan işün gümân eyledi

Âdem'den buna degin ne eli var ne yegin
Geymegile yimegi bir dânedenden eyledi

Elest'de bileydük göz açduk "Belî" didük
Yûnus'ıla gayrını kamu birden eyledi (358)

Mitsel-dinsel motif ve düşüncelerle kurulu ayrılık halinin doğurduğu krizi anlatan Yunus Emre, Kutsal'dan/Tanrı'dan ayrılığın son bulmasını, bundan dolayı da Kutsal'a/Tanrı'ya kavuşmak için canını almasını istemektedir. "Araya düşen" Yunus

Emre için bu varoluşsal krizin çözümü “aradan çıkarak/ölerek” Kutsal’a/Tanrı’ya ermektir:

Ayurma beni senden yaradan
Düşüp ölürüm ben bu yaradan

Öldüğüm için gussa mı yirem
Ala cânımı yine yaradan

Öldi diyeler kaydum yiyeler
Bir kuş oluban çıkam aradan

Aglama direm şol gözlerüme
Kan yaş akıdur ag u karadan

Yirler mi kodum göl eylemedük
Siller akıtdum her bir dereden

Ben bir kulıdum sen sultânıdun
Düşdüm araya bilmem nereden

Varam kul olam şeyh işigine
‘Abâ dikiñem yüz bin pâreden

Emrem Yûnus'un murâdı budur
İre yârine çıka aradan (284)

Yârdan ayru olunca asılup ölmek yigdür
‘Âşık kendü bıragur boynına urganını (398/2)

Ayrılığın doğurduğu kriz halini anlatan deyişte mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin ortak onto-epistemolojik kaynağa bağlı olmalarının bir neticesi olarak benzer sembolleri kullandığı görülmektedir. Arkaik insan bilinci için ölümün bir son olmadığı, yaşamın devam eden bir uzantısı olduğu, ölüm sayesinde yaşamın varlığından söz edilebileceği (Lvova vd., 2013b, ss. 241-243),¹⁸² ayrıca ölen kişinin

¹⁸² “Bizim için hayat, yakın ve uzak/öte anlamıyla bir bütündür; el-hayat el-dünya, yakın hayat, meâş [Türkçe olarak yaşam diye adlandırılabilir] ile el-hayat el-âhire, uzak/öte hayat, meâd [Türkçe olarak ölüm diye adlandırılabilir]. Her iki deyişte de ortak olan hayat mevsuftur (...) Bu nedenle insan, yaşamını kaybedebilir, ölebilir ama hayatını kaybetmez. Yaşam ve ölüm, hayatın iki farklı tecellîsidir çünkü.” (Kendini Bulmak, 2015, s. 22)

ruhunun kuşa benzetilmesi (Roux, 1994, s. 214)¹⁸³ mitsel-dinsel sembollerin devamlılığının tasavvufi düşünce ile arasındaki ortak düşünsel zemine işaret eder.

Yunus Emre, yaratılan olarak dünyaya gelişinin kendisini nasıl bir kimsesizliğe, yersiz-yurtsuzluğa mahkûm ettiğinin krizini “vatan”, “vatandan ayrılık”, “gurbet”, “cihana elsiz ayaksız düşmek” sözcükleriyle kriz anlatımına devam etmektedir:

Bu dünyeye gelen kişi âhir yine gitse gerek
Müsâfirdür vatanına birgün sefer itse gerek

Va‘de kılduk ol dostıla biz bu cihâna gelmedin
Pes ne kadar eglenevüz ol va‘demüz yitse gerek (139/1, 2)

Yürürüdüm anda pinhân Hak buyrugı virmez amân
Vatanumdan ayırdılar bu dünyeye düşdi gönül (152/3)

Cihâna düşmişem elsüz ayaksuz
Mekândan katı bu hâle ırakvam (203/3)

Togaldan bagrumı togradı gurbet
Sızar tamar ciger kanı tamardan (263/3)

Âşık Yûnus bugün gurbetde kaldı
Ki ‘ışkı söyledür dildâre karşı (289/9)¹⁸⁴

Tasavvufi düşünceye göre vatan, henüz dünyaya gelmeden Kutsal’la/Tanrı’yla bir ve beraber olunan, mana, ruhlar âlemdir (Uludağ 2016a, s.

¹⁸³ İy benüm ‘ömrüm kuşı kanda varasın birgün
Ecel avlayup yudar ele giresin birgün (276/1)

¹⁸⁴ “Gurbet” kelimesi Yunus Emre’nin her deyişinde Tanrı katından ayrılık anlamında, dünyadaki sürgün yaşamı olarak kullanılmamış, aynı zamanda kendi din anlayışına sahip olmayan çevrede kendini garip hissetmesi anlamında da kullanılmıştır:

Girdük bu yola ‘ışkıla bile
Gurbetlik ile bizi salar var (79/4)
Ben yürürem ilden ile
Dost soraram dilden dile
Gurbetde hâlüm kim bile
Gel gör beni ‘ışk n'eyledi
(...)
Gurbet ilinde yürürem
Dostı düşümde görürem
Uyanup Mecnûn oluram
Gel gör beni ‘ışk n'eyledi (404/3-5)

375). Dolayısıyla yaratılış eylemi ve yaratılan olarak sufi, özelde Yunus Emre, dünyaya gelişinin kendisini gurbette bıraktığının farkında olarak, ayrılığın “ben” bilincine vararak vatanına, asli yurduna hasret çekmektedir (Uludağ, 2016a, s. 148) Vatana ermek, vatanda var olmak emniyet ve güven alanıdır.

Mitsel-dinsel düşüncenin vatan tasavvurunun da Kutsal’la örülü olması, aynı düşüncenin kökensel birliğini gösterir. Toprak, coğrafya, nehirler, dağlar ve ağaçlar sadece kendi gerçeklikleriyle insanlara vatan düşüncesi sunmaz, önemli olan coğrafyanın “düz ülke” tasarımından çıkarak Kutsal’ın temasına açık olması, ikinci bir boyuta, var eden üçüncü boyutun eklenmesidir. Vatanın kutsalla sağladığı emniyet/güvenlik ve varlık duygusu, Türk mitolojisinde Uygur Türklerinin “Kutluk Dağı” Çinlilere verdikleri Göç Destanında görülmektedir (Sakaoğlu ve Duymaz, 2018, s. 208, 209). Kutsal’ın kaybı ya da kendini geri çekmesi, vatan adı ile sahiplenilen coğrafyayı anlamsız-değersiz kılmış, Uygurlar varoluş mücadelesinde asıl dayanağını kaybederek “gurbet”e düşmüşlerdir.¹⁸⁵ Yine vatan ve kutsallık ilişkisi çerçevesinde Ötüken dağının kutsal bir eksen olarak Kutsal’ın/Tanrı’nın/Gök Tanrı’nın müdahalesinin merkezi olan bir mekân tasavvuru (Kafesoğlu, 2013, s. 291; Roux, 1994, s. 126), kutsal bilincin vatan olgusunun kurucu ayrılmaz parçası olduğunu gösterir. Nihayetinde, tasavvufi ve mitsel-dinsel düşüncenin vatan tasarımı somut-soyut tasavvur bağlamında farklılıklar taşımakla birlikte, vatanın kutsalla olan teması veya vatanın varlığının ancak kutsala tabi oluşuyla mümkün olduğu noktasında birleşirler. Bir başka yorum olarak da mitsel-dinsel düşüncenin kozmolojik bir çıkarımla kutsala dâhil ederek vardığı vatan düşüncesi, tasavvufun teozofik/metafiziksel aşamasında tamamen ontolojik Tek Varlık’ı merkeze alarak oluşturulmuştur. Bu bağlamda tasavvufun vatanı, artık tamamen saf gerçekliğin fenomenal dünyasından ayrı, bütünüyle Kutsal’ın/Tanrı’nın katıdır. Ama her iki düşüncede de vatan kavramının kutsalla varlık kazanması öncelikle göz önünde tutulması gereken husustur.

Mitsel-dinsel düşüncenin eskatoloji/kıyamet anlatıları kriz halinin varoluşun sonuna yönelik anlatılarıdır. Nasıl ki yaratılışın başlaması Yaratıcı-yaratılan, sen-ben, biz-öteki, özne-nesne gibi ayrımların da başlangıcı olarak krize neden olduysa sonun başlangıcı da yine Kutsal’dan/Tanrı’dan kopuşla olacaktır. Kıyamete/sona ermemek

¹⁸⁵ Uygurların Kutluk Dağı satmasında, bu olaya engel olacak, kutsalın bilgisinin sahibi, onun toplumsal bilinçaltındaki taşıyıcısı olan bilginin yokluğu açıkça görülmektedir.

için sürekli verili/kutsal bilgiyi ve eylemleri tekrar eden, kozmolojik bir idrakla ontolojik ve epistemolojik birliği Kutsal/Tanrı üzerinden devamlı kurmaya çalışan geleneksel insanın anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvuru, sözü edilen tasavvurun denge kurma amacını yitirmesiyle sona doğru gidişini başlatacaktır. Diğer bir noktadan ele alındığında ise, zaten yaratılış anında Kutsal'dan/Tanrı'dan kopan insan için eskatoloji/kıyamet bu dünyaya geldiği andan itibaren başlamıştır. Var olana, zamanın sonuna doğdukları düşüncesiyle yaklaşan mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce için bu-aradalığın olumsuz anlamda kendinde bir varlık olarak kaotik olması kaçınılmazdır.

Türk mitolojisinin eskatoloji/kalgañçı çak anlatılarına bakıldığında da tasvir edilen kaotik resimde anlatılmak istenen tema Kutsal'ın/Tanrı'nın kendini çekmesinin nasıl bir felakete yol açarak krize sebep olduğudur:

Kalgañçı çak" inanişına göre zaman geçtikçe kişioğlu topluluğu azacak, günah işlerden çekinmiyecek, fenalık alabildiğine çoğalacaktır. İyi tanrı Ülgen bu günahlı topluluktan uzaklaşacak, karanlık dünyadaki kötü tanrı Erlik yer yüzüne yaklaşacak, yardımcılarında Karaş ondan önce yer yüzüne çıkacaktır. Kişioğulları iyi tanrı Ülgen'i unutacaklar. Yeryüzünde insanları kazanmak için kötü tanrılarla iyi tanrılar savaşıacak. Karanlık dünya tanrıları Erlik, Karaş ve Kerey insanları karanlık dünyasına, iyi tanrılar Ülgen, Mangdı-şire, Maydere aydınlığa, iyiliğe çekecekler. Her iki taraftan ölenler olacak. Nihayet tek başına Ülgen kalacaktır. Ülgen "ölüler kalkınız!" diye bağırarak ve bütün ölüler dirilecektir. (İnan, 1986, s. 24)

Kalgañçı çak geldiği zaman gök demir, yer sarı bakır olur. Hanlar hanlara saldırır, uluslar birbirine kötülük düşünür, katı taşlar ufalır, sert ağaçlar kırılır. Kişi bir dirsek (arşın) kadar küçük olur. Başparmak kadar erkek olur. Erlerin dizgini kısa olur (güçlülerin elinde oyuncak olurlar.) Ayak takımı bey olur. Baba çocuğunu, çocuk babasını tanımaz (saymaz.) Yaban soğanı pahalı olur, At başı kadar altına bir kap yemek verilmez. Ayakaltında altın bulunur onu alacak kimse bulunmaz. (İnan, 1986, s. 24).

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

Kalgañçı çak geldiği, kara yer ateşle kaplandığı zaman büyük hakan ata tanrı (kayra kaan ada kuday) kulaklarını tıkar, o çağda dünya bozulur; yer ve insan nesli mahvolur. Fitne ve fesat saçan gaddar rüzgâr insanları heyecanlandırır. Türe bozulur. Tepeler çalkalanır; demir üzeninin dibi delinir. Çuvaldızın deliği yırtılır. Ulus bozulur. Kara böcek (gibi insan) kanatlanır, gözlerine kan dolar; kara su kanla karışık akar yer uğuldar, dağlar sallanır, çukurlar-hendekler yıkılır, gök gürler, kenarı açılır, deniz çalkalanır, dibi görünür, yerin altı üstüne gelir; yosunlar öğütölüp kül (toz) olur, gök sallanıp eteği açılır, deniz dalgalanıp dibi görünür; deniz dibinden dokuz parça taş çıkar, dokuz taş dokuz

yerinden yarılr her taştan dokuz çemberli dokuz sandık çıkar, her sandıktan demir atlı dokuz kişi çıkar, bu kişilerden ikisi başkan olur. (...) (İnan, 1986, s. 24, 25).

Kuşeyrî'nin zikir bahsinde Müslim'den aktardığı “Resûlullah (s.a.v.), “Allah...Allah...diyen biri bulundukça kıyamet kopmaz.” hadisi de kıyametin/sonun, mitsel-dinsel düşüncede olduğu gibi Kutsal’la/Tanrı’yla olan bağına dikkat çekmiştir (2021, s. 301).

Kutsal’ın/Tanrı’nın dünyadan kendini çekmesinin sonucu insan kendini bozmuştur.¹⁸⁶ İnsanın manevi-ahlaki bozulması (mikrokozmos), doğanın/dünyanın bozulması (makrokozmos) bozulması neticesini doğurmuştur. Denilebilir ki eskatoloji/kalğançı çak anlatılarının bir yönü de krizin Tanrı-dünya-insan üçgenindeki bütünsel ilişkinin bağlarının kopuşudur. Sözü edilen kopuş aynı zamanda ekolojik bir felaket halidir. Tasavvufi düşüncenin doğaya/tabiatı, Kutsal/Tanrı üzerinden tevhidi bakışı da sözü edilen bütünsel ilişkinin Kutsal’dan/Tanrı’dan başlayan sürekli akışla devam ettirilmesidir. Köprülü’nün Yunus Emre’ye Neo-Platoncu düşünce bağlamında yaklaşımı (1976, s. 305), üç hiyerarşik alan arasındaki bağın kurgusunun felsefi temelini gösterir. Neo-Platonik düşüncenin varlık problematiğinin çözümü için ontolojik ve kozmolojik açıklaması olan sudûr teorisi bu düşünceye imkân verir.

Yunus Emre de bazı deyişlerinde Kutsal/Tanrı birlikteliği ve kopukluğu bağlamından hareketle eskatolojik bir tasvirde bulunur. Bir anlamda kıyamet alametlerini dile getiren Yunus Emre, bu durumu alt-üst olmuş hayat ve davranışlar üzerinden düzenin/kozmosun bozulması olarak yorumlar:

İşidün iy ulular âhir zamân olısar
Sag müsülmân seyrekdür ol da gümân olısar

Dânişmend okur dutmaz dervîş yolın gözetmez
Bu halk öğüt işitmez ne sarp zamân olısar

Gitdi begler mürveti binmişler birer atı
Yidügi yohsul eti içdügi kan olısar

Ya’ni er gelmiş erden elini çekmiş şerden
Deccâl kopısar yirden âhir zamân olısar

¹⁸⁶ “Platonculuk temeli üzerinde Yeni Çağ akılcılığı tarafından kabul edilmiş olan tarihin ve filolojinin bu önyargısına göre mitos, logos tarafından bertaraf edilmiştir. Oysa dini olan asla mantık ile bertaraf edilemez, bu daima ancak Tanrı’nın uzaklaşmasıyla mümkündür.” (Heidegger, 2013, s. 10)

Aceb mahlûk irişdi göz yumuban dürişdi
Helâl harâm karışdı assı-ziyân olısar

Birbirne yavuz sanur itdüğün kala sanur
Yarın mahşer güninde işi beyân olısar

İy Yûnus imdi senün ‘ışkıla geçsün günün
Sevdüğün kişi senün cânuna cân olısar (60)

Miskîn âdem oğlanı nefse zebûn olmışdur
Hayvân cânâvâr gibi otlamaga kalmışdur

Hergiz ölümün sanmaz ölesi günün anmaz
Bu dünyâdan usanmaz gaflet ögin almışdur

Oğlanlar öğüt almaz yigitler tevbe kılmaz
Kocalar tâ‘at kılmaz sarp rûzigâr olmışdur

Begler azdı yolından bilmez yoksul hâlinden
Çıkdı rahmet gölinden nefis göline talmışdur

Yûnus sözi ‘âlimden zinhâr olman zâlimden
Korka durun ölümünden cümle toğan ölmışdür (76)

Müsülmânlar zamâne yatlu oldu
Helâl yinmez harâm kıymetlü oldu

Okınan Kur’ân’a kulak tutulmaz
Şeytânlar semirdi kuvvetlü oldu

Harâm ile hamîr tutdı cihânı
Fesâd işler iden hürmetlü oldu

Kime kim Tanrı'dan haber virürsen
Kakır başın salar hüccetlü oldu

Şakird üstâdıla ‘arbede kılur
Ogul atayıla ‘izzetlü oldu

Fakîrler miskînlîkden çekdi elin
Gönüller yıkuban heybetlü oldu

Peygamber yirine geçen hocalar
Bu halkun başına zahmetlü oldu

Dutulmaz oldu Peygamber hadîsi
Halâyık cümle Hak'dan utlu oldu

Yûnus gel 'âşıkısan tevbe eyle
Nasûha tevbe ucu kutlu oldu (387)

İsrâfil sûrî ura yir yüzi divşürile
Harâb ola berr ü bahr çarh-ı felek yoyıla

Kimse varmaya bunda cümlesi vara anda
Ol pâdişâh öninde Hak terâzû kurıla

'İyân ola cümle iş kurtılmaya yâd-biliş
Gel fülân ibn-i fülân her bir kula kıgrıla

Cümle halâyık tura yir yüzün tolu tuta
Hükm eyleye pâdişâh mahşere dek sürile

Kopa kıyâmet hevli ikinci nefhayılan
Üçünci nefha içinde yirler yüzi yarıla

Baglana bin bin sunûf 'âşıkı yok havf u hayf
Yarın mahşer güninde Yevme yenfehu urıla

Yûnus yaragun eyle yol korhulı key anla
Gökren katran denizi kıldan Sırât gerile (306)

Anup kıyâmet günini
Ağlaşalum ol gün için
Ol gün melâmet günidür
Ağlaşalum ol gün için

Ol günde yirler yarıla

Cümle ölenler dirile
Cümle günâhlar sorıla
Ağlaşalum ol gün için

Ol günde gök çatlayısar
İnsân niçe katlanısar
Ol günde kim korkmayısar
Ağlaşalum ol gün için
Âh ol günün korkuları
Koca kılur ma'sûmları
Niçe olur mücrimleri
Ağlaşalum ol gün için

Ol gün katı efgân ola
İrkek dişi 'uryân ola
Cümle ciger biryân ola
Ağlaşalum ol gün için

İy Yûnus Emre gir yola
Hâl bilmez kardaş ne ola
Meger dermân Hak'dan ola
Ağlaşalum ol gün için (272)

Mitsel-dinsel düşüncede kozmolojik varoluşun kaos-kozmos dikotomisini içeren şekilde tarifi, yaratılışın doğasının temel sistematığını sunmaktadır:

Türkler âlemi birbirinin zıddı olan, fakat birbirini tamamlayan iki prensip ile izah ediyorlardı. Bunlar da “Gök Tanrı” ve “Asra yer” idi. Hakikatte herşey bir feza (*chaos*) halinden ibaret iken sonradan vuzuh kazandıkça gök yerden, aydınlık karanlıktan, erkek cevher dişi cevherden ayrılmış ve birbirine tamamiyle zıd olan bu kuvvetlerin tekrar birleşmesinden kişi, yani ilk insan vücut bulmuştur. (Ülken, 2007, s. 29)

Varoluşun kozmolojik zıtlık durumu, kaos-kozmos bağlamında, geleneksel insanın hayatını kuran temel kodlarında da tespit edilebilmektedir. Kaos-kozmos merkezli ikili karşıtlığın Türk mitolojik sisteminde renklerle (siyah-beyaz), hislerle (korku-saygı), yönlerle (sağ-sol; doğu-batı vb.), aydınlanmayla (ışık-karanlık) vb. hayatın bütün alanını kuşatan evren algısında, buna bağlı olarak da anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik idrakinde görülmesi insanın evren tasavvurunda kozmolojik yaratım sürecinin temel kodlarıyla devam ettiğini göstermektedir (Bayat, 2011, s. 32).

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin insanı kozmolojik bir varlık telakki etmesi, yukarıda aktarıldığı şekliyle yaratılışın doğasıyla ortaklığına bir göndermedir. İnsan ve doğa kozmolojik idrakin neticesi olarak bütünlük/birlik taşıyan Tüm Bir Varlık'ın farklı şekilde tezahürleri iken, bu tezahür kendi içinde yine bütünlük/benzerlik ilkesinin gereği olarak kaos-kozmos dikotomisini de taşımaktadır. İnsan ve evren/âlem anatomik-fizyolojik ortaklık taşıyan var olanlar olmakla birlikte karakteristik ortaklıklarını da kaos-kozmos karşıtlığında gösterirler.

Tasavvuf literatürünün önde gelen kaynaklarında insanı oluşturan bir bütün olan nefsin kötülöklere, ruhun ise iyiliklere kaynaklık ettiğinden bahsedilir (Hucvirî, 2020, ss. 260-262; Kuşeyrî, 2021, s. 181, 182).¹⁸⁷ Nefs-ruh dikotomisi, mitsel-dinsel düşüncede hayatı iki uç nokta kaos-kozmos üzerinden okuyan, kurgulayan ve kendi yapısında taşıyan insanın bu yönünün tasavvufi düşüncedeki karşılığıdır. Kaos-kozmos dikotomisini yapısal fitri bir karakter olarak taşıyan insan için bu bağlamda yapılacak tanım onun bir kriz hali oluşudur. İnsanın akıl-arzu, rahmani-şeytani, içgüdüsel-mantıklı vb. ikili karşıtlığa dayanan yapısı, onun varlık ve gerçeklik, anlam-değer algısı noktasında kaos-kozmos ikiliğinin kendi içindeki yansımasıdır. İnsanın bu kriz hali, daha önce de değindiğimiz üzere, ona yeni bir dünya, varlık ve gerçeklik yaratma imkânı verir. (Ülken, 1968, s. 217, 218).

Yaratılış ve sonun doğurduğu kriz hali -ayrılık, düşüş- insanı kendi içinde yükselip alçalacağı bir karakter formuna bürümüşür. Nasıl ki kaos-kozmosun iki ucu arasındaki varoluşsal tanıma en uygun sözcük kriz ise ve bu kriz iki uç arasındaki tamamlamayı baştan sona, sondan başa dönüşü mümkün kılıyorsa, benzer git-gel sürecini insan da kendi içinde yaşar. İnsan, insan olması yönüyle nefesine tabii olabileceği gibi yine insan olması yönüyle ruhunun ulvi amacına da hizmet edebilir. Bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin kaos-kozmos arasındaki birbirini tamamlayan asli niteliklerine dönüşmektedir: Kaos, kozmosun yaratıcısıdır; kozmos da kaosa doğrudur. Ülken, bu iki kutup arasındaki gerilimin, yani kriz halinin insan için yaratıcı boyutuna, insanı diğer varlıklarla karşılaştırarak onun ayırt edici vasfı olarak kabul etmektedir: “Şu şartla ki bütün varlıklar arasında yalnız insanın çaba yapabilmesi için öteki varlıklardan farklı bir halde olması gerekir. Bu hal insanın içinde bulunduğu ve

¹⁸⁷ Allâhu Teâlâ (c.c.) şöyle buyurmuştur: “Sana Ruh'tan soru yorlar De ki: Ruh rabbimin irindendir.” Bil ki ruhu tanımanın temeli ve idrâkinin zirvesi son derece yüksek ve refî'dir. Akıl ve vusûl kemendi ona ulaşmaz. İzzet Kaf'ını mesken edinmiş bir simurgdur.” (Kâşânî, 2010, s. 92)

onu bitki ve hayvandan ayıran kriz halidir.” (Ülken, 1968, s. 220)¹⁸⁸ Sonuç olarak kaos-kozmos dikotomisi kriz bağlamında, insanın yapısal karakteriyle beraber ele alındığında makrokozmos-mikrokozmos (büyük âlem-küçük âlem) karşılaştırmasına da katkı sunar.

Bütünlük/benzerlik ilkesinin kaos-kozmos dikotomisine bir başka yansıması, mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin daha önce de ifade ettiğimiz üzere muthos/hayal gücü/sezgi üzerine kurulu yapısıdır. İnsanın Kutsal/Tanrı tasavvurunda iki düşünce alanı etkindir. Birisi akıl, diğeri hayal gücü (tenzih-teşbih). Hayal gücünü, günümüzdeki söylem ve anlam çerçevesinin dışında kullanıldığna özellikle dikkat ederek şu bilgi hemen söylenmelidir ki, tasavvufun asıl amacı olan Tanrı’yı bilmek ve O’nu hayatın içine canlı ve etkin bir şekilde çekmek, yine daha önce değindiğimiz teşbihi düşüncenin bir sonucudur. İşte bu düşünsel boyutun karşılığını, mitsel-dinsel düşüncenin evreni, dünyayı, çevreyi ve insanı ele alırken onu kutsalla iç içe kabul etmesinde açıkça görmekteyiz. Sonuç olarak, mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncenin kaos-kozmos dikotomisinde çıkış noktası bir yandan evrenin/dünyanın kozmoslaştırılmasına yönelik düşünce ve eylemlerden çıkarken diğer taraftan da bu asli dikotomi insanın ruhsal ve zihinsel iki alanından da doğmaktadır (Chittick, 2020b, s. 93-98; Demirli, 2017, s. 159). İnsanın bu yapısal kriz/kaotik karakteri, onun varoluşsal probleminde mitsel-dinsel düşüncenin ne kadar etkin olduğunun bir göstergesidir.

Dünyada olmanın sonucu kriz halinin insanın kendi içindeki yansımasını Yunus Emre deyişlerinde nefisle yaptığı savaşla, mücahedeyle anlatır. İnsanın kaotik tarafı olan nefis, onu Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmakta yolundan alıkoymaya çalışan, Yaşamsal Kaos’la fenâya mani olan en büyük engeldir. Nefisle yapılan bu mücahede, mitsel-dinsel düşüncenin kozmolojik ve antropogonik amacı olan kozmos hedefine yönelik en gerekli eylemdir:

Ol dördün birisi cân biri dîn biri îmân
Biri nefsümdür düşmân anda savaşıp geldüm (181/5)

Irmak gibi ben çağlaram gâh gülerem gâh ağlaram
Nefsüm cigerin taglaram kibr ü kîni yıkan benem

¹⁸⁸ Ülken’in insanın kriz halini aşmasında gerilme ve genişleme ritimlerini ileri sürmesi (1968, s. 221), tasavvufi düşüncedeki bast-kabz hâllerini anımsatmaktadır.

Kırdum bu nefsün çerisin bir itdüm burc u bârûsın
Pâk eyledüm içerüsin mülketini yuyan benem (187/2, 3)

Âdem olup turmadın nefsüm boynın burmadın
Yanıldum bugday yidüm Uçmak’dan sürlüp geldüm (191/6)

Uram yıkam nefs evini oda yana hırs u hevâ
El götürem şimden girü nefsile savaş eyleyem (197/4)

Hayra döndi benüm işüm endişeden âzâd başum
Nefsüm başını kesüben şer işlerden kaçır oldum (208/4)

Bu nefsile dünya fânî pes dünyâya gelen kanı
Aldadun iy dünyâ beni işleründen bîzâr oldum (222/10)

Bu yolda muhkem durduk nefsin boyunun urduk
Sen şâha gönül virdük düşmân ne zafer itsün (232/8)

Daha önce de bahsettiğimiz üzere kaygı insanı bu dünyada var olmaya hem motive eder, hem de temel işlevi olarak öncelikle içinde olunan duruma yabancı olunduğu duygusunu yaratır. Kierkegaard’ın da dediği gibi “Kaygı, hem pay almak istediğimiz, hem de karşısında durduğumuz bir “pathos”tur.” (2013, s. 35) Çünkü kaygı, “içeride” olmanın, cennete olmanın, kozmosta olmanın, kozmosun durağanlık ve öngörülebilirliğinde yaşamının tepkisi değildir. Kişi sabitesini, tekdüzeliğini, bilinebilirliğini kaybettiği zaman hayatta kalma ve hayatını anlamlandırma amacına yönelik olarak gösterdiği en temel duygudur. Kriz halinin bu duygusal durumu, insana haz verir. Çünkü onun ruhu kaygısız yapamaz. Kaygı bu bağlamda ruhun bu dünyadaki haliyle eşgüdüm taşır. Ruhun genişliği kaygının genişliğiyle doğru orantılıdır (Kierkegaard, 2013, ss. 35-37).¹⁸⁹ Yunus Emre de deyişlerinde kaygu, gussa, teşvîş sözcükleriyle hem kendi içindeki kaotik hali tasvir etmekte hem de sözü edilen duygu durumunun Kutsal’a/Tanrı’ya yönelik bir amaç taşıdığına da işaret etmektedir. Bu

¹⁸⁹ Kierkegaard, eserinde insanın ruh-beden ikiliğinden meydana geldiğini ifade ettikten sonra sadece ona has bir durum olarak tin kavramını kullanır, tinin varlığını kaygının varlığına bağlar. Muhtemelen Kierkegaard’ın ruh-beden ikiliğinden kastettiği tasavvuftaki nefs ve beden ikiliğidir. Tin sözcüğünün metindeki anlamıyla kullanımı ise, tasavvuftaki olumlu anlam içeriğine sahip ruha karşılık gelmektedir. Biz de bu düşünceye paralel bir şekilde, Kierkegaard’ın tinine karşılık ruh sözcüğünü tercih ettik.

yönüyle ruh asıl sahibine karşı taşıdığı özlemin bir neticesi olarak aynı zamanda en derin kaygıyı da yaşamaktadır:

Şükür şükür ol Çalab'a maksûduma irdüm bugün
Müşâtıkıdum bunca zamân pîrüm yüzün gördüm bugün

Kaygu beni almıştı cânım zebûn olmuştu
Gördüm pîrümün yüzini ol kayguyı sürdürüm bugün (240/1, 2)

Ol cânda ki 'ışk ola anda gussa olmaya
Bu 'ışk bana gelelden gussam gitdi güldüm ben (280/3)

Gider gönül teşvîşünü
Bezeme hoyrat nakşını
Uçurmadın cân kuşunu
Gel ikrâr it erenlere (314/4)

'İşkıla eylegil cûşu
Gider gönlünden teşvîşi
Çıkuban gül-zâra karşı
Söyle bûlbûlcüğüm söyle (343/4)

Dolayısıyla kaygı duygusu, saf gerçekliğin veya masivanın maddiyatı karşısında hissedilecek bir duygulanım değildir:

Dün ü gün kaygular yirsin n'ideyin yohsulm dirsın
Ol cömerddür rızkun virür kaygu yimek nendür senün (148/5)

Hayr u şer itdügün işler
Ol görinen dürlü düşler
Bitdi bu kamu teşvîşler
Esenledüm dünyâm seni (413/5)

Kaygı duygusundan ancak Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la fena olma halinde kurtulunabilir:

Asl-ı ma'dendeyidük kaygusuz ganîyidük
Ol bî-nişân cihânda şöyle revân eyledi (358/5)

Kimdür ki dost yüzün göre dost dost diyü cânın vire
Şolok dem ol dostu ire unıda cümle teşvîşi (360/2)

Mitsel-dinsel düşüncenin “kriz” hali, Yunus Emre’nin divanındaki değişlerinde kendini “delilik” hali ile açığa vurur. Delilik, öngörülemez, betimlenemez ve belirlenemez, söz ve eylemleriyle “kriz” durumunu kendi içinde taşır. Bu bağlamda kriz bir eşik halidir. Delilik halinin ortaya çıkışı da kopuşun, ayrılığın farkına varılmasıyla mümkündür. Asli vatanından, kökeninden/özünden/Kutsal’dan ayrı düştüğünün farkında olan mitik kişi veya sufi/derviş için bu-aradanın yersiz-yurtsuzluğu onu bilinmezliğin krizi içinde eşikte kalmayla karşı karşıya getirir. Dolayısıyla kriz, delilik ve eşik, varlık ve gerçeklik tasarımı ortak anlam değerleri taşımaktadırlar.

Mitsel-dinsel düşüncenin, kaos-kozmos sınırında var olan ve kurucu kutsal şiddeti önleyen bir olgu olarak eşik kavramının içeriğini oluşturan geçişkenliğin dikotominin her iki kutbuna olan bağlılığı bir diğer yandan bir ruh ve düşünce hali olarak delilik tavrı ile birlikte ele alınabilir. Deli veya delilik günümüzde, tıbbi çerçevede ruhsal bir bozukluk halini içermekle beraber, bu kavramların içini dolduran düşünceler mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin varlık ve gerçeklik tasarımı kozmolojik bir bütünlüğe ulaşma çabasının yansımasıdır. Yani kişi olarak deli ve onun ruhsal ve zihinsel hali olan delilik, kozmolojik varlık ve gerçeklikle olan temasın tezahürüdür. Bu noktada delilik halini, geleneksel ve hatta modern ontolojinin kişinin kozmosla kopan bağından kaynaklanan hastalığıyla da (Campagna, 2021, s. 83) karıştırmamak gerekmektedir. Delilik hali, kaotik bir durumu tazammun etmekle birlikte, bu hal kaostan kozmosa geçişin temel göstergesidir. Nasıl ki, evrenin, dünyanın ve insanın yaratılışı için, tüm imkânların sahibi olan “yaşamsal kaos” gerekli ise, aynı şekilde, alp/gazi ya da mürşid/veli olmak için de yani yatay ve dikey boyutlarda varoluşsal statü sahibi olmak için de kaosun varlığı elzemdir. Bu bağlamda delilik hali, yaşamsal kaosla etkileşime girilen durumun temel işaretidir (Rzasoy, 2012, s. 171).¹⁹⁰ Netice itibarıyla delilik, eşikte olma durumunun ruhsal ve verili bir hali iken, süreklilik gösteren bir durum da değildir. Nasıl ki eşik, sınır duruma ve

¹⁹⁰ Rzasoy, Oğuz’un mitolojik dünyasını delilik ve kaos ilişkisi çerçevesinde işlediği makalesinde, deliliğin kaosla irtibat kurduğu diğer noktaları da şu şekilde aktarır:

“Birincisi, Oğuz mitolojik düşüncesinde kaos, ayrı bir dünya olarak tasavvur edilmiş ve “yalancı dünya” diye adlandırılmıştır;

İkincisi, Oğuz kaos modelinde “yalan”, var olmanın başlıca ilkesini, “yalancılık” ise başlıca hareket (davranış) formülünü oluşturmuştur;

(...)

Dördüncüsü, Oğuzların “küçük ölüm” adını verdikleri “uyku” (rüya) semantik birimi, kaosa dahil olma ve ondan ayrılımda aracı mekanizmadır.” (Rzasoy, 2012, s. 171)

geçişkenliğe imkân vererek varoluşsal kutuplar arası bir akış sağlıyorsa ve ardından eşiğin geçilmesi, varlığın farklı bir düzeyinin kurallarının sürdüğü bir boyuta eklemlenme ise delilik hali de ruhsal boyutun eşik halidir. Delilik, bu bağlamda varlık ve gerçekliğin iki kutbunun -kaos-kozmos- arasında bir belirsizlik veya düşünce, dil ve davranış açısından ölçülemezlik, tahmin edilemezlik taşımakla kaosun olumsuz yanına karşılık geliyorsa da öteki taraftan kozmosu var etmek ve sürdürmek için kaosla ilk temas anına veya yaşamsal kaosla bütünleşme haline karşılık gelmekle de kaosun yaşamı var eden gücüne sahip olmaktadır. Delilik hali, süreklilik taşıyan bir durum değil, yaşamsal kaosla kurulan -yaşamsal kaosla karşılaşma anının Otto’nun kutsalla karşılaşma halinde yaşanan ruh hallerini *mysterium fascinians* ve *mysterium tremendum*- temasın doğdurduğu verili/hazır bir ruhsal durum olduğudur. Dolayısıyla delilik, Kutsal’ın/Tanrı’nın verili bilgisine sahip olarak “seçilmişlik”i gösterir (Bayat, 2018a, s. 37).

Tasavvufi düşüncede de sufinin cezbeye tutulması, kendinden geçerek “ilahi aşkın” tesiri -cezbe hali/esrik olma hali- ile deyişler söylemesi, onun aynı mitsel-dinsel düşüncedeki şamanın yaşamsal kaosla temasındaki, onun çağrısına karşılık verdikten sonraki tavır, eylem ve sözlerini anımsatmaktadır. Bayat (2018a, s. 49, 50) bu bağlamda tasavvufi gelenekte sufinin çileye girmesi ile şamanın kendisine verili olan kutsal çağrıya daveti esnasında yaşadığı yeniden doğumun benzer bir şekilde gerçekleştiğini ifade eder.¹⁹¹ Nihayetinde delilik halini, Kutsal bağlamında ele aldığımızda ilk olarak, yaşamsal kaosla temas halinin ilk tezahürleri olarak ikinci olarak da yaşamsal kaosla bütünleşmenin tezahürleri olarak açıklayabiliriz. Bayat’ın (2006, s. 43; 2018a, s. 46) ve Eliade’nin (1999, s. 55) şamanın, şaman adaylığı

¹⁹¹ Bayat’ın sufi ve şaman arasındaki kutsalın bilgisine seçilmek için ortak noktayı dile getirirken bu seçilmişliğe doğru giden hazırlık sürecindeki eylemlerin de -açlık ve oruç tutma, mağara veya dağlarda yaşama, yalnızlık gibi- ortaklığını aktarır (2018a, s. 49, 50) Sünni tasavvufun geleneksel kaynaklarında da zahidin, bu yolda gerçekleştirdiği açlık, seyahat, mağarada veya dağlarda ikâme etme gibi esasında bütün bir varlık halinden soyutlanarak yalnızlaşmayı amaç edinen eylemler üzerinde durulmaktadır (Hücvirî, 2020, ss. 386-388; Kuşeyrî, 2021, ss. 230-232). Hatta zahidler, bu eylemleri bir hayat tarzı olarak geliştirmelerinden dolayı gurebâ, seyyâhîn, mağaraya sığınmalarından dolayı şikeftiyye, açlar anlamında sû’iyye, fukarâ gibi çeşitli adlarla da anılmışlardır (Kelâbâzî, 2019, s. 60).

“Mecnûn oluban yürüyem yüce tagları büriyem
Mûm olubanı eriyem yanam hey dost diyü diyü” (291/5)
“Bencileyin gören kişi ben sevdüğümün yüzünü
Delü ola taga düşe yavu kila kendözünü” (359/1)
‘İşkun zencîrini üzem
Delü olam taga düşem
Sensin dün ü gün endişem
Bana seni gerek seni” (381/4)

sırasında yaşadığı ve acı çekme, ölüm ve yeniden-doğum şeklinde formüle ettiği çerçeve, öncelikle süreç olarak “delilik” halini tarif etmektedir. İkinci delilik hali ise, artık ilk “delilik” sınavını geçtikten sonra sürekli olacak olan Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la temas anındaki bütünleşmedir. Dolayısıyla delilik iki aşamalıdır, ilk aşama asıl deliliğe kutsalın bilgisine açık olmayı amaçlayan deliliğe bir hazırlıktır (Bayat, 2018a, s. 36). Bu haliyle “seçilmiş” deliliğin olmasının varacağı durak bilgeliktir.

Yunus Emre’nin deyişlerinde de kutsalla temasın doğurduğu “seçilmiş delilik” halini görmek mümkündür. Deyişlerinde, “deli” ve “divâne” sözcüklerinin kullanıldıkları bağlamlar göz önünde tutulduğunda kutsalla temasın sonucu, aklın, yani saf gerçekliğin fenomenal varlığının bilgisini sağlayan ölçüm, hesaplama, muhâkeme yapan rasyonalitenin ilga edildiği görülür. Bu vecd ile ulaşılan esrime halidir:

Çok sorarlar Yûnus'a niçe ‘ışk esrûkligi
N’itsün ezel bezminde öyle çalındı kalem (202/9)

Niçe şîrîn durur gel gör ki kocalar yigit olur
Esrûkligi ayılmadın ne şûr ider bu meydânda (318/9)

Esrûk oldı cânumuz dür döker lisânumuz
Ol Çalab’umun ‘ışkı beni dervîş eyledi (312/5)

Örnek bir başka deyişte de, “bilmezem” redifi, deli ve divâne sözcüklerini anlam yönünden tamamlamakta, esirlik halini saf fenomenal gerçekliği örtülü şekilde yadsıyarak devam ettirmektedir:

‘İy yârânlar tınman bana ben yine n’oldum bilmezem
‘İlm ü ‘amel sorman bana dîvâne oldum bilmezem

Ayruksı nesne tatmışam bildüklerüm unutmışam
Cânımı ‘ışka atmışam anda ne buldum bilmezem

Aklum yavı vardı besi tagıldı fikrüm kamusu
Boşaldım uş toldum velî neyle toldum bilmezem

‘İşkun beni yakup durur gönlüm dosta akup durur
Divşürimezem ben beni dem-beste kaldum bilmezem

Ben ‘ışksuzın olıamazam ‘ışk olıcak ben ölmezem
‘İşkdur hayâtum hâsılı ‘ışkdan gayrısın bilmezem

Bu ‘ışk ile bulanugam ne esrügem ne ayıgam
Ne uyuram ne uyanugam hayrân u mestüm bilmezem

Sen beni şeyh oldı diyü benden nasihat isteme
Ben sanuram key bilürem uş şimdi bildüm bilmezem

‘Âşık Yûnus sen cânımı Hak yolına eyle fidâ
Bu şeyhıla buldum Hak'ı ben gayrı nesne bilmezem” (192)

Deyişte geçen “Bu ‘ışk ile bulanugam ne esrügem ne ayıgam/Ne uyuram ne uyanugam hayrân u mestüm bilmezem” mısraları, delilik halinin belirsizliğine, öngörülemezliğine bu anlamda kaotikliğine vurgu yaparak ruhsal bir eşik durumunu da tasvir etmektedir. Yine ilk beytin ikinci mısrasında yer alan “‘İlm ü ‘amel” tamlaması, dini ilimlerin nakli, yani sezgisel/verili epistemolojiye bağlı olmayan bilginin teşekkül ettirdiği kolunu temsil eder ki, burada kelâm, fıkıh gibi dini ilimlerin kastedildiği bilinmektedir.

Yunus Emre bir diğer deyişindeki dörtlükte de kutsalla temasın oluşturduğu, yaşamsal kaosla karşılaşmanın neticesi olan, ruhsal eşik durumunu, eşikte kalmanın getirdiği belirsizliği, geçişkenliği açıkça ifade eder:

Ben yürürem yana yana
‘İşk boyadı beni kana
Ne ‘âkilem ne divâne
Gel gör beni ‘ışk n’eyledi (404/2)

Deliliğin ruhsal seçilmişlik halinin yanında, toplumsal ve kültürel bir kopuşla tarif edildiği gerçeği de düşünüldüğünde, delilik haline tutulan veya “seçilen” kişinin, yani sufinin tavır ve davranışlarındaki norm dışı davranış ve sözleri onun kurulu kültür çevresinden uzaklaştırılmasına neden olur. Kültürün yerleşik normlarının, ilke ve davranışlarının yaşayan toplum için kozmos -bir anlamda örfi kozmos- olduğu¹⁹²,

¹⁹² Yeşil, kahramanın kozmos sağlayıcı kaynağının dönüşümünü “Göksel Müdahaleden Sosyal Hukuka” başlığıyla açıklarken örfi kozmosla kastettiğimiz anlamı karşılamaktadır. Artık kozmos kaynağını göksellikten/Kutsal’dan ayırmaya başlamış, toplumsal yaşamın kendi içinde ilişkisellik ve işlevsellik bağlamında ürettiği normlar kozmosun yeni kaynağı olmuştur. Bu bağlamda bir açıklama olarak Yeşil’in sonuç kısmında kaydettiği sözleri aktarmak yeterli olacaktır: “(Kahramanlar) Diğer bir bakış açısıyla da dönüştürecek güce sahip değillerdir çünkü destan

toplumu oluşturan bireyler için düzenin yasaları olarak kabulüne bağlı olarak yerleşik kural ve eylemlere yönelik her tavır ve tutum anormallik veya delilik hali ile tanımlanacaktır (Schimmel, 2001, s. 122). Toplumsal normun dışındaki tavır ve yaşam tarzları bağlamında melamî-kalenderî zahitlik geleneğini aktarırken Karamustafa, adı geçen geleneğe mensup dervişleri, “toplumsal sapkınlık yoluyla zâhidlik” başlığı altında niteliklerini vurgulayarak onların toplumsal genel kabul gören kuralların dışındaki eylem ve sözlerine, yaşam tarzlarına işaret eder. “Derviş dindarlığı “kaba ve çirkin bir toplumsal sapkınlıkla toplumun reddi” olarak betimlenebilir.” şeklinde genel bir çerçeveyi içeren toplumsal kural dışılığı benimseyen dervişlerin dindarlık şekli, toplumun açık bir şekilde, sapkın bir toplumsal tavır ve eylemlerle kesin bir reddine dayanmaktadır. Toplumsal genel kabulleri reddeden bu anlayışın dervişlerine göre dini kurtuluşa, toplumsal yaşam insanı Tanrı’dan uzak düşürdüğü için toplumsal kuralların sunduğu hayat tarzı ile erişilemezdi. Bundan dolayı dervişler, dini kurtuluşa ermek amacıyla toplumsal kural ve bu kuralların belirlediği yaşam tarzına karşı çıkıyor, ancak bu karşı çıkışı toplumdan soyutlanarak, kendilerini tecrid ederek değil, aksine toplum içinde, onun normlarına etkin ve net bir meydan okumayla “toplumsal vahşilik” yaratarak karşı duruyorlardı (Karamustafa, 2015, s. 23). Melamî-kalenderî geleneğin, “toplum içinde topluma rağmen” şeklinde özetlenebilecek bu dinsel tavrının bir yansıması Yunus Emre’de de görülmektedir. Yunus Emre’nin melamî-kalenderî kimliğini mensup olduğu sufi gelenek ve onun divanından aldığı örnekler üzerinden göstermeye çalışan Ocak, sözü edilen “toplumsal sapkınlık yoluyla zâhidlik” anlayışının Yunus Emre’deki tezahürlerine işaret etmeye çalışmaktadır (Ocak, 1996, ss. 116-121). Bu yönüyle Yunus Emre’nin Melamî-Kalenderî karakterini tasavvuf geleneği içinde Bayezîd-i Bestamî’nin öncüsü olduğu sekr ekolüne bağlılığından aldığı söylenebilir (Hücvirî, 2020, s. 248)¹⁹³. Bütün bu açıklamalar çerçevesinde Ocak’ın verdiği örnekler dışında divanda bulunan bir deyiş, sözü edilen açıklamaların bütününe intibak eder bir görüntü sunmaktadır:

devrinin bazı özellikleri sosyal yapının getirdiği yeni şartlar kapsamında dönüştürme gücünü kahramandan almıştır. Kahraman artık mevcut kurallara uyarak topluma mutluluk getirmek ve bu yolla kozmosu sağlamak zorundadır.” (Yeşil, 2020, s. 47)

¹⁹³ Tasavvufi gelenekte sahv-sekr ayrımı, iki farklı hali karşılamakla birlikte tasavvufi düşüncede marifetullahı ermede iki farklı metodun oluşumuna yol açmıştır. Tasavvuf tarihinde bu iki metod Bayezîd-i Bistami ve Cüneyd-i Bağdadî tarafından temsil edilmiştir. Bayezîd-i Bistamî’nin temsilcisi olduğu sekr anlayışı, sufinin/dervişin vecd halinde kendinden geçmesi, Hakk’ı temaşa ile kendi benliğini unutup şarhoş olma durumunu karşılarken, Cüneyd-i Bağdadî’nin sahv anlayışı tasavvufi ıstılahta, insani his ve duygularını, sıfatlarını yitiren sufinin/dervişin kendine gelmesi halidir (Kelâbâzî, 2019, ss. 190-192; Kuşeyrî, 2021, s. 164; Uludağ, 2016a, s. 305, 310).

“Yâr yüregüm yâr gör ki neler var
Bu halk içinde bize güler var

Ko gülen gülsün hak bizüm olsun
Gâfil ne bilür Hakk'i sever var

Bu yol uzakdur menzili çokdur
Geçidi yokdur derin sular var

Girdük bu yola ‘ışkıla bile
Gurbetlik ile bizi salar var

Her kim merdâne gelsün meydâna
Kalmasun câna kimde hüner var

Gözleri giryân cigeri püryân
Olmuşlar hayrân divâneler var

Yûnus sen bunda meydân isteme
Meydân içinde merdâneler var” (79)

İlahi aşka ererek halk içinde gülünen bir divâne olarak Yunus Emre’nin, gurbet yoluna düşmesi, delilik haline tutulan delinin, toplum dışına itilmesine denk düşer. Daha önce de bahsettiğimiz üzere, sözü edilen delilik, her ne kadar açık bir şekilde toplumsal kozmosun açık bir reddini içermiyorsa da, melâmî-kalenderî tavrı taşır. Toplumun, örfi kozmosun dengesini bozan bu “farklılığa” tepkisi, Yunus Emre’yi bir “günah keçisi” ilan etmektir. “Günah Keçisi” kavramının anlamsal içeriği ve onu ortaya çıkaran şartlar düşünüldüğünde, “delilik” makamındaki derviş/sufî, toplumun yeniden dengeye, huzura kavuşması için toplumsal düzenin dışına itilmelidir. O var olan kurulu düzenin bozulmasından sorumludur. Bundan dolayı günah keçisi bağlamında değerlendirildiğinde “İnsanların rahatlaması, kurumların varlıklarını kanıtlaması için deli zorunlu bir kişidir.” (Kılıçbay, 1993, s. 7)¹⁹⁴

¹⁹⁴ Derviş veya sufilerin günah keçisi ilân edilerek toplumun dışına itilmesinde tarihsel konjonktür nazara alındığında, bu durumun medrese-tekke çatışmasına denk geldiği de görülecektir. Tasavvufun teşekkül döneminde, fıkıh ve kelam çevrelerinden gördüğü tepki ve en nihayetinde bu ilimlerden bağımsız olarak kendine özgü bir onto-epistemolojik yapı kurması onun sözü edilen çevrelerin mensupları tarafından “günah keçisi” ilan edilmesine neden olmuştur. Yunus Emre’nin melâmî-kalenderî meşrep dini anlayış ve yaşantısı, bu yoruma imkân veren deyişleri, mısraları göz önünde tutulduğunda düşünsel ve ruhsal kaos-kozmos dikotomisi eksenindeki “delilik” hali onun aynı zamanda hakim -ortodoks- din anlayışı ile daha esnek ve cezbeyle, ilahi aşka dayalı din

Yunus Emre, bir başka deyişinde yine Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la temas etmesiyle deliliğe “seçilmiş” olmasından dolayı kendisine “güleğen” olunduğundan yakınır:

Dervîş olan kişiler deli olagan olur
 ‘Işk neydüğün bilmeyen ana güleğen olur
 (...)
 Bir kişi ‘âşık olsa ‘ışk deryâsına talsa
 O deryânun içinde gevher bulagan olur (96/1, 4)

Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la temas edip bütünleşerek “divâne” olma, deliliğe seçilme temasını Yunus Emre'nin bir başka deyişinin bütününde yine gözlemlemekteyiz:

Bir sâkiden içdük şarâb ‘Arş'dan yüce meyhânesi
 Ol sâkînün mestleriyüz cânlar anun peymânesi

 Bir meclisdür meclisümüz anda ciger kebâb olur
 Bir şem‘adur anda yanar ay u güneş pervânesi

 Ol şem‘a karşı yananun küllî vücûdı nûr olur
 Ol od bu oda benzemez hiç belürmez zebânesi

 Ol meclisün ‘âşıkları İbrâhîm Edhem'dür¹⁹⁵ biri
 Belh şehri gibi bin ola her gûşede vîrânesi

 Bizüm meclis mestlerinin demleri Ene'l-Hak olur
 Bin Hallâc-ı Mansûr gibi en kemîne dîvânesi

 ‘Işk şarâbın içenlere gel bir nazar eyleyi gör

anlayışının -heterodoks- çatışmasıdır. Bu çatışma bağlamında Yunus Emre hakkında Ocak'ın görüşleri ve örnek gösterdiği mısralar için bkz. Ocak, 1996, ss. 118, 119. Yine Oğuz'un tarihsel şartlar bağlamında incelediği, “toplum içindeki Yunus Emre” için bkz. Oğuz, 2013, ss. 79-89.

“Işık ile Dânişmend sûtî işler her zamân

Dânişmend Işık'a eydür bî-şerî‘at degül mi” (352/6)

Ayrıca Yunus Emre'den bağımsız olarak melamî-kalenderî geleneğine mensup dervişlerin toplumsal norm dışı davranışlar sergileyerek, örfi kozmosu bozan, buna bağlı bir şekilde de toplumsal huzursuzluğa sebebiyet veren tutum ve tavırlarından dolayı Otman Baba ve müridlerinin, toplumsal kozmosun temsilcileri halk ve yöneticilerden gördüğü tepkiler de onların “günah keçisi” ilan edildiğini gösterir (Ocak, 1999, s. 97, 98).

¹⁹⁵ İbrahim Edhem'in Hallac-ı Mansur'la birlikte tasavvufi anlatıların merkezinde olması, onun da tasavvuf tarihinin önde gelen diğer sufilerine/dervişlerine örnek olacak şekilde, malî-mülkünü büyük bir irade ile “yağma”ya vermiş olmasıdır (Hücvirî, 2020, ss. 169-171; Kuşeyrî, 2021, ss. 95-97).

Bunca yıldur niçe döner ol meclisün piyâlesi

Yûnus bu sözlerün senün ma'nî durur bilenlere

‘Âkıl-kâmil olan kişi bu ma'nîye inanası (406)

Yunus Emre'nin “sâkîden şarap içerek mest olması” Kutsal'la/Yaşamsal Kaos'la olan temasın, bütünleşme ile başlayan değişin izleği, yukarıda örnekleri verilen değişlerle, değişlerden alınan mısralarla paralel bir hâlde zirve noktasını “Bizüm meclis mestlerinün demleri Ene'l-Hak olur/Bin Hallac-ı Mansûr gibi en kemine divânesi” beyitinde bulur. Kutsal'la/İlahi Aşkla fenâ haline eren Yunus Emre ve onun gibi bütün sufiler/dervişler için en önemli örnek, Kutsal'la/Yaşamsal Kaos'la bütünleşerek kendinden geçen, yerleşik/ortodoks din anlayışının ve toplumsal normların dışına çıkan Hallac-ı Mansur'dur.¹⁹⁶ Bu bağlamda Hallac-ı Mansur'un, “Ene'l-Hak” sözüne yapılan vurgu, mitsel-dinsel düşünce çerçevesinde delilik halinin seçilmişliğine koşut bir durum sunmaktadır. Değişin son beyiti, farklı bir varlık ve gerçeklik alanına işaret ederek, o alanın “aklını”, saf gerçekliğin fenomenal dünyasına ait, yukarıda sözünü ettiğimiz nitelikleri haiz akıldan ayırır. Sonuç olarak, mitsel-dinsel düşüncenin “delisi”, tasavvufi gelenek içerisinde “fenâ” haline eren sufi olarak, bu deliliğinin fenâ haline eren sufide olduğu Kutsal'la/Yaşamsal Kaos'la/Tanrı'yla/İlahi Aşk'la olan bütünleşmesine bağlıdır. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da akıl kavramının toptan reddedilmesi değil, onun bu-arada dünyanın eksikliğine bağlı haliyle “kâmil” olmamasıdır. Bu şekilde ele alındığında ise “seçilmiş” deli veya fenâ haline eren sufi/derviş, akli eksik değil, aksine “âkıl-kâmil” olan kişidir.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Hallac-ı Mansur'un da tıpkı şaman hastalığına tutulan ve seçilmişliğin getirisi olan kendini tecrid eden eylemlerde -aç kalmak ya da çok az yemek, dağlarda ikâme etmek, seyahate çıkmak vb.- bulunduğunu görmekteyiz. bkz. Öztürk, 1976, ss. 20-25.

¹⁹⁷ “Herkesin bildiği üzere, akıllı/müdrük olmak her şeyden önce aslî ve ikincil arasında ayırım yapabilmektir; sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi kavrayabilmektir; kalıcı veya değişen şartlara uyabilmektir; ama şimdi şunu tekrar edelim -ki bu husus genelde kabul edilmekten uzaktır-: Akıllı/müdrük olmak, nesnelerdeki özlerin önsezisine sahip olmaktır veya fenomenlerdeki/görünen varlıklardaki arketipleri görebilmektir. Akıl ya ayırt etme özellikli ya da derin düşünme özelliklidir, ya da bu ikisi denge içindedir.” (Schuon, 2017, s. 63) Hoppal da şamanın esrime ile kendinden geçen bilinç halini, bilinçsizlik değil, çift bilinçlilik olarak tarif ederek, tasavvuftaki “âkıl-kâmil” tamlamasını karşılamaktadır (2021, s. 54). Karamustafa'nın Dols'tan aktardığı “akıllı deli” tamlaması, “seçilmiş” deli olarak “âkıl-kâmil”liğe erişen sufi/dervişin “mezcûb”luğuna bir süreci aktarır. Karamustafa, bu tamlamanın zamanla “Allah'ın kendine çekip büyülediği kişi” anlamında meczuba dönüşerek sufi düşüncesine yerleştirildiğini, bu dönüşümün de evliya kültü ile sufi velayet anlayışı arasında giderek artan bütünleşmenin de bir neticesi olabileceğini aktarır (2017, s. 186). Dols eserinde akıllı deliden meczuba ya da “bilge aptal”dan “kutsal aptal”a dönüşümü Nişaburi'nin “Akıllı Deliler Kitabı”ndan hareketle tasavvuf geleneğinin simge isimlerinden Behlûl-i Dâna üzerinden aktarır. İlk kaynakların Behlûl-i Dâna'yı özlü ve şakacı sözler sarf eden aynı zamanda

Delilik halinin, “âkıl-kâmil” bir hâle dönüşümü, “seçilmiş” deliyi, bilge yapar. Bilgenin, bilgeliğinin kaynağı olan Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos, artık bilge olan kişiyi epistemolojik bir tamlığa erdirmekle onu ontolojik bir hükümdar haline de getirir. Bilgenin onto-epistemolojik bütünlüğü, onun kozmolojik ereğini/amacını gösterir. Onun nihai amacı, “geçmiş”ten gelen kutsalın hazır/verili bilgisini taşımak, bu bilgiyi “hatırlatarak” saf gerçekliğin fenomenal dünyasını anlam-değer örüntüsü içinde kurmak ve kurduğu bu dünyayı korumaktır. Bundan dolayı bilgenin varlığı, var olan düzen ve nizamın devamının garantisidir. Bilgenin sahip olduğu bilginin hazır/verili olduğu anlayış, bilgi ve bilge arasındaki ilişkinin mitsel-dinsel düşüncenin ortak modeline uygunluğunu da içinde taşır. Geleneksel ontolojinin insanı, yani mitik insan için nasıl ki saf gerçeklik üzerinden varlığa “keşfederek değil de hatırlayarak” erişiyorsa, bu erişimdeki bilgi de “keşfedilen değil hatırlanan” bilgidir. Denilebilir ki, bilgi “insan tarafından üretilen bir unsur değil, insanın yaratılmasıyla birlikte insana verilmiş insanlaştırıcı ve hayatını sürdürmesine yardımcı bir unsur”dur (Bıçak, 2014, s. 327). Sonuç olarak, hazır/verili bilginin sahibi olarak “seçilen” delinin bilgeliğine dönüşen süreç, aynı zamanda geleneksel ontoloji ve epistemolojinin bütünlük haline erdikleri süreçtir.¹⁹⁸

Alplikten alp-eren tipine geçiş ekseninde Dede Korkut hikâyelerinde yer alan deli lakaplı kahramanlar üzerine çalışmasında Kocakaplan, delilikten bilgeliğe geçişte, Dede Korkut hikâyelerinin deli lakaplı iki alpini, Deli Karçar ve Deli Dumrul’u örnek gösterir. Deli Dumrul özelinde, Tanrı’nın tek Gerçeklik/Hakikat olduğunun bilincine ererek, yapılan eylem ve işlerin, hayır ve iyilik olmasının sadece O’nun rızasını elde etmekle olacağının bilgisini “hatırlayarak” Deli Dumrul artık “Bilge Dumrul”a dönüşmüştür. Bu hayır ve iyilik eylemlerinin, Tanrı rızası kazanmak için toplumsal fayda sağlaması gerekliliği de unutulmamıştır:

Yücelerden yücesin
Kimse bilmez niçesin

kaba fıkralar anlatmaktan imtina etmeyen bir budala olarak tanımladığını aktaran Dols (bu arada Dols, mizahi yönü ile Behlül’ü Nasreddin Hoca ile de karşılaştırmayı da ihmal etmez), ilerleyen süreçte Behlül-i Dâna’nın bu tipinin üstüne, Nişaburi’den başlanarak ve İbnü’l Cevzi, İbn Arabî gibi sufilerin de etkisiyle zühd ve mistik bir kimlik biçilmeye başlandığını da ekler (Dols, 1992, ss. 356-358). Aynı zamanda Dols’un hastaneler için akıllı delilerle karşılaşılacak mekânlar olabileceği vurgusu (1992, s. 361, 362) Foucault’un “Büyük Kapatma”sında bahsettiği manzarayı çağırıştır (1992, ss. 75-120).

¹⁹⁸ Hoppal da şamanın toplumsal rollerinden bahsederken, bu roller arasında sözlü geleneğin koruyucusu işlevini de anmaktadır. Sözlü geleneğin koruyucusu olan şaman, bu fonksiyonuyla politik gücü elinde tutan bir lider olarak karşımıza çıkmaktadır (2021, s. 47).

Görklü Tanrı
 Çok cahiller seni gökde arar yirde ister
 Sen hod mü'minlerün könlindesin
 Dâyim turan cebbar Tanrı
 Ulu yollar üzerine
 'İmaratlar yapam senün için
 Aç görsem toyurayım senün-içün
 Yalınçak görsem tonadayım senün için
 Alur-isen ikimüzün canın bile alğıl
 Kor-isen ikimizin canın bile koğıl
 Keremi çok kadir Tanrı (Kocakaplan, 2004, s. 20)¹⁹⁹

Deli Dumrul'un deliliğin bilgeliğe dönüşümü ile Yunus Emre'nin deliliğinin bilgeliğe dönüşümü, vardıkları Tek Gerçeklik olarak Kutsal'ın/Tanrı'nın idraki bağlamında ortaklık taşır. Ancak, delilikten bilgeliğe gidilen bu süreçte, Dumrul'un deliliği ve süreciyle Yunus Emre'nin deliliği ve süreci farklıdır. Dumrul'un deliliği, onun toplumsal norma aykırı yaptığı iş ve davranışından ileri gelmektedir ve Kutsal'a dayalı değildir²⁰⁰ (Kuru bir çayın üzerine köprü kurması, köprüden geçenden para alması, geçmeyenden döverek daha fazla para alması, ölüm meleği Azrail'le dövüşmeyi göze alması). Yunus Emre'nin deliliği ise, belki netice olarak toplumsal normun kabulünün dışında bir din anlayışı içerir, ancak onun deliliği, öncesinde "seçilmiş" bir deliliktir. Dumrul'un deliliği, "seçilmiş" değildir. Zaten Dumrul da "seçilmişlik" için gerekli eylemleri yerine getirmemiştir (açlık, oruç tutma, mağara veya dağlarda yaşayarak kendini toplumdan tecrid etme, saf bir yalnızlık halini yaşamak vb.)²⁰¹ Fakat az önce de zikrettiğimiz üzere, deliliğin vardığı bilgelik aynıdır.

¹⁹⁹ Krş. Beled Suresi 12.-18. ayetler.

²⁰⁰ Dede Korkut hikâyelerini, eski ile yeni arasında kalan veya eski ile yeni arasında geçiş yaşayan dönemin zihinsel kodlarının yansıması olarak değerlendiren Saydam, bahsedilen eski-yeni karşılaşmasını, çatışma ve yabancılaşma olarak "ilk ve tek" tecrübe edecek kişinin Deli Dumrul olduğunu aktarmaktadır: "Dede Korkud kahramanları içinde eski-yeni karşılaşmasını, çelişki/çatışma ve yabancılaşma olarak ilk (ve tek) yaşayacak olan, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul"dur. Kuru çayın köprübaşı zorbası Deli Dumrul, bu "köprü-dönem"de, Dede Korkud bilincinin eylemsel karşılığını taşımaktadır." (Saydam, 2011, s. 24) Saydam'ın açıklamalarına ek olarak Deli Dumrul'un "görünürde" kutsaldan bağımsız olan "delilik" hali, aslında kutsalın merkez değişiminin toplumsal-kültürel hayattaki karşılığıdır. Bu bağlamda Pehlivan'ın (2015, s. 109), Deli Dumrul boyunun anlatı olarak sürekliliğini sağlayan ögeyi "Kutsala Müdahale" şeklinde başlıklandırması sözünü ettiğimiz kutsalın merkez değişimine tepkidir. Yeni kabul edilen İslam dini ve Onun "Görklü Tanrı'sı"ndan haberi olan Deli Dumrul, yeni din dairesinin diğer aşkın güçlerinden habersizdir. Onun bu yeni din dairesi hakkındaki eksik bilgisi, içinde bulunduğu keskin şarap içip arı duru sudan abdest alıp iki rekât namaz kılan Oğuz Dünyasının din anlayışıyla örtüşmektedir.

²⁰¹ Yunus Emre'nin şiir dilini kurmasında Dede Korkut Hikâyelerinden etkilendiğini ve hikâyeleri bildiğini öne süren Başgöz, bu iddiasını Yunus Emre'nin bazı beyitlerini Deli Dumrul boyundaki ifade ve düşünceler arasındaki benzerlikle desteklemeye çalışmaktadır. Özellikle Yunus Emre'nin

Yunus Emre ile “Bilge Dumrul’un vardıkları bilgeliğin ortaklığı, “Bilge Dumrul’un yukarıda aktarılan ve erdiği bilgeliğin aynı noktaya vardığını gösteren “Çok cahiller seni gökde arar yirde ister/Sen hod mü’minlerün könlindesin” sözlerine koşut Yunus Emre’nin şu beyitinde görülmektedir:

“Gönül Çalab’un tahtı gönüle Çalap bahdı

İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa” (299/5)

Seçilmiş delilik hali ve onun zirve noktası olan bilgelik, mitsel-dinsel düşüncenin epistemolojik olarak dayalı olduğu bilgi kaynağını gösterir. *Mitsel-Dinsel Düşünce Nedir?* başlığı altında değindiğimiz üzere, logos-mitos ayrımı Yunus Emre’nin deyişlerinde kendini esrikliğin sebep olduğu delilik hali ve delilik halinde erişilen Kutsal’la/Yaşamsal Kaos’la bütün olma halinde göstermektedir. Delilikten bilgeliğe dönüşümü kapsayan bu süreç, logostan -Yunus Emre’nin deyimiyle us ya da akıldan- bağımsız olarak duygusal bir zemine bağlıdır. Bu duygusal epistemolojik zemin ise ilahi aşktır. Muthosun kökeni olan duygusal ontolojik ve epistemolojik kaynak, varlık ve gerçeklik kurgusunda insanın insani yönünü de açığa vurmaktadır. Yani insan, kaos-kozmos bağlamındaki haliyle ele alındığında logos-muthos ayrımında, önce logic-mantıksal bir varlık değil, aksine mitik bir varlıktır. Dolayısıyla bir bilgi ve varlık kaynağı olarak muthos, insan olmaya atılan ilk adımdır. Morin de bu açıklamalara paralel şekilde insanı, sadece logos yönü ile değil duygusal yönleriyle de bir bütün olarak tavsif ederken, insana -homoya- *sapiens* vasfının yanına *demens*, yani deli, kaçık vasfını da ekler (2019, s. 102) Morin’in insana yönelik “bütüncül” tasviri, yukarıda sözünü ettiğimiz sufinin/dervişin deliliğe seçilmişlikle “âkıl-kâmil”liğe erişmesine paralel bir açıklama sunar. Seçilmiş deli olarak “âkıl-kâmil” olan sufi/dervişin toplumsal çerçeve içinde anlamsız kalması, yukarıda da değindiğimiz üzere onun dilinin “kâmil” olmayla örtüşen anlam fazlalığı taşımasından

Azrail’e meydan okuyan tavrını öne çıkaran beyitlerinden hareketle Deli Dumrul boyu arasındaki benzerliklere dikkat çeken, karşılaştırmalı bir analiz yaparak düşünsel süreklilik bağıını göstermeye çalışan Başgöz’ün (Başgöz, 2012, s. 348, 349) verdiği örnekler iddiasını güçlendirmektedir. Örneğin;

Azrâil ne kişi durur kasd idebile cânuma

Ben anun kasdını gine kendüye zindân eyleyem (173/5)

‘Azrâil ne kişidür kasd idesi cânuma

Ben emânet ıssıyla anda bitrişüp geldüm (181/9)

Degirmene varursun degirmenci sorarsın

‘Azrâil dirlerimiş ol unı öğüdene (313/2) beyitleri gerçekten de Deli Dumrul’un ölüm meleği Azrail’e karşı tavrını anımsatmaktadır.

dolayıdır. “Söz” redifli meşhur deyişinde Yunus Emre’nin “sözünün” kaos-kozmos dikotomisi içinde Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la teması neticesinde nasıl bir güce, anlam yükü fazlalığına sahip olduğuna değinmiştik. Dolayısıyla seçilmiş delilerin, Kutsal’la/Tanrı’yla olan bağı ibadet, helal-haram çerçevesine bağlı şekilde çizilen ilmihal düzeyinde gündelik hayat eksenli pratik bir yaklaşım sergileyen toplumsal normun din anlayışı dışında anlaşıl原因ının nedeni delilerin kullandığı dilin anlam yükünün fazla oluşudur:

Dolayısıyla şayet delilerle iletişim kuramıyorsak, konuşmadıkları için değil gereğinden fazla konuştukları, aşırı yüklü bir dille, dünyanın bütün yollarının birbirine karıştığı göstergelerin -bir bakıma- tropik bolluğu içinde konuştukları için kuramıyoruzdur.” (Foucault, 2015, s. 44, 45)

Yunus Emre de kullandığı sözün anlam fazlalığını vurgulamak için, sözün değerinin çokluğundan değil, kastettiği anlamdan ölçülür. Anlam yükü fazla olan Yunus’un dili, onun seçilmiş deliliğinden ileri gelmektedir ve bu dil, anlamı-değeri içinde taşıyan, “cânda gevher varısa” anlaşıl原因abilecek bir dildir. Anlam yükü fazla olan dilin, sonradan icad edilen lisana dökülmesi onu anlaşılmaz kılacaktır. Kaldı ki, icad edilen lisan olarak dil, sözü edilen anlam yükünü taşıyamaz, zira sınırlıdır:

Çok söz hayvân yükidür az söz erün görkidür
Bilene bir söz yiter cânda gevher varısa

Yûnus miskîn delüdü hem sözinden bellüdü
‘Ayıblaman yârenler eksüklüğü varısa (300/9, 10)

Dertsüzlere benüm sözüm benzer kaya yankusına
Hâldaş bilür hâldaşınun gönlindeki şol râzını (359/7)

Yunus Emre’nin seçilmiş deliliğinin sonucu nedir? Delilik hali, varlık ve gerçeklik tasavvuru bağlamında ele alındığında açık bir şekilde, felsefi anlamda sadece var olan, yani kendinde-varlık olan saf gerçekliği ve onun kendi yapısal düzenini geri plana atar, “gölgede” bırakır, etkisiz kılar. Yukarıda sözünü ettiğimiz toplumsal normun, örfi kozmosun koyduğu yasalar dışında bir anlayış ve yaşantı geliştirmesinden dolayı “günah keçisi” ilan edilen deli, sözü edilen norm ve kuralların kendi varlık konumunda geçersiz olduğunun bilincindedir. Denilebilir ki Yunus Emre bu bilinçle, ilahi aşkın cezbesine tutularak “seçilmiş” olan sufilerin/dervişlerin bu arada olan eşik halindeki dünyadan, ona ait bütün vasıflardan sıyrılarak “uryân”

olduklarını söyler. Aynı zamanda daha önceki deyişlerinde andığı İbrahim Edhem, Halac-ı Mansur gibi sufilerin yanına bu sefer Mecnûn gibi, Ferhat gibi, Yusuf gibi klasik aşk anlatılarının büyük âşıklarını da eklemiştir:

Gönül hayrân olupdur ‘ışk elinden
Ciger biryân olupdur ‘ışk elinden

Niçeler tâc u tahtı mâl u mülki
Koyup ‘uryân olupdur ‘ışk elinden

Özümün kalmadı sabr u karârı
Gözüm giryân olupdur ‘ışk elinden

Eridi karlı taglar zerre zerre
Deniz ‘ummân olupdur ‘ışk elinden

Koyup İbrâhîm Edhem tâc u tahtı
Yiri külhân olupdur ‘ışk elinden

Zihî Mansûr ki ma‘şûk yolında
Başı ber-dâr olupdur ‘ışk elinden

Ne gördi Leylî’nün yüzinde Mecnûn
Ki ser-gerdân olupdur ‘ışk elinden

Ne gördi Züleyhâ Yûsuf yüzinde
İşi efgân olupdur ‘ışk elinden

Mahabbet derdine düşeli bülbül
Dili handân olupdur ‘ışk elinden

Yûnus Emrem bu hasrete bu zâra
‘Aceb mihmân olupdur ‘ışk elinden (245)

Deyişte “‘uryân” sözcüğü kilit bir rol oynamaktadır. Kelime, deyişte geçtiği ilk anlamıyla, maddi unsurlardan arınmayı imlemektedir. Ancak sözcüğün mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce bağlamında karşılık geldiği anlam, yeniden doğum halidir. Bayat’ın sözünü ettiği acı çekme, ölüm ve yeniden doğum şeması, “‘uryan” kelimesinde toplanmıştır. Dervişlik ancak “‘uryân” olmakla, yani doğum anındaki saflığa varmakla mümkündür ki, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncedeki döngüsel -

kavs-1 nüzul-kavs-1 urûc- düzenin nihai amacı da “tarihin terörüne” dayanan topluluğun ve insanın yeninden doğuşunu temin etmektir.

Yunus Emre kendi “seçilmişliğinin” bilincinde olduğu halinin, toplum tarafından “delü”, “mecnun” olarak yaftalanacağını da bilmektedir. Bu yaftalamanın önünü almak için, “delü”, “mecnûn” görünmesine sebep olan “esriklğini”, ilahi aşkın cezbesini aktarır:

Esrikligüme bakma adum delüye takma
Esrikligüm ezelden ‘işreti sürüp geldüm

Ezelden bileydüm *Elest*'de *Belâ* didüm
Ol kadîmî denizden sil olup akup geldüm (217/2, 3)²⁰²

Alaldan cânımı ‘ışk-ı İlâhî
Benem Mecnûn gibi âvâre karşı (289/4)

Yine Yûnus başdan çıkıp ‘âr u nâmûsı yıkup
‘Âşıklarun cur‘asından ulu kadeh içdi yine (312/8)

Yunus Emre bir başka beyitinde deliliğini, bu-arada dünyanın zamansal kavramlarından habersizliğiyle ifade eder. Seçilmiş delilik hali, sufiyi/dervîşi saf gerçekliğin alanından, reel plandan azade kılar. O artık farklı bir boyutun farklı - hakiki- varlık ve gerçekliğinin etkisindedir:

“Şöyle delü olmuşam bilmezsin dünden günü

Yüregümde işledi ‘ışk okının yaresi” (378/10)

Örneklerini verdiğimiz deyişleri üzerinden Yunus Emre seçilmiş deliliğin bilincinde bir bilge olarak, bu hâl içinde kendini anlamayan, toplum dışına iten, masivaya, yani kesret âlemine bağlı kalan kişiler için de “delü” sözcüğünü kullanır. Yunus Emre’nin deliliği Kutsal’la/Yaşamsal Kaos’la bütünleşerek elde edilen bir olgunluk, “âkıl-kâmil” olma durumu iken, bu hâle yabancı olan da delidir. Dolayısıyla delilik hali aşağıda alınan örnek beyitlerde, Kutsal’a/Yaşamsal Kaos’a/Tanrı’ya olan bağlılığı değil, aksine dünyanın sunduğu ölçüler içinde elde edilen varlık ve gerçeklik bilgisiyle yetinerek Yunus Emre’yi hor görenlerin halidir. Sonuç olarak deli, verilen

²⁰² Bu dünyâ halkı ana deli dirler

Kimi inkâr ider kim velî dirler (Kaygusuz Abdal, 2021, s. 769)

örneklerde mitsel-dinsel düşüncenin olumsuz semantiğine sahip kaotiklik halini karşılayan sözcük olmuştur:

‘Âşık dilin bilmeyen yâ delüdür yâ dehrî
Ben kuş dilin bilürem söyler Süleymân bana (12/9)

Uslu degül delüdür yüce sarâylar yapan
‘Âkıbet vîrân olur cümleñün ‘imâreti (380/3)

“Uslu degül delüdür yüce sarâylar yapan” mısrasında kullanılan us, yani akıl kelimesi, daha önceki örnek deyiş ve beyitlerin “âkıl-kâmil” olma halini karşılamaktadır. “Delü” ise olumsuz anlamını bu-arada dünyaya bağlılığı bildiren “yüce sarâylar yapma” eylemi ile birleştirerek tamamlamaktadır. Asıl deli, Yunus Emre’nin kendisi değil, kaotik olan, bu-arada olarak oluş-bozuluş doğasını gösteren masiva olan dünyaya bağlananlardır. Bu bağlılığın ifadesi de ilk beyitte “delü” sözcüğünün maddeci, maneviyata inanmayan “dehrî” (Tatçı, 2019, s. 516) sözcüğü ile birlikte geçmesidir. Deli sözcüğünün kullanım alanlarına, semantiğine bakıldığında belki de şu sonuca varmak daha makul gözükmemektedir: Sufi/derviş veya Kutsal’ı gündelik hayatında pratik eylemler yoluyla yaşayarak onun sadece stabil kozmos yönüne bağlı duran toplumsal yapı, mensup oldukları varlık ve gerçeklik alanına göre, deli sözcüğünü birbirlerini dışlamak için de kullanmıştır. Yani sözcük, bağlı olduğu varlık ve gerçeklik dünyasının farklılığına göre anlam-değer kazanır/kaybeder. Sözü edilen kullanıma göre deli sözcüğü, Yunus Emre’nin de son örneklerinde görüldüğü üzere kendisinin kullandığı bir ötekileştirme aracıdır. Daha önce toplum dışı norm ve kurallara bağlılığın bir neticesi olarak sufi/derviş deli sözcüğü ile günah keçisi ilan ederek “öteki” yapan toplumsal yasa ve bu yasalara bağlı kişiler varken Yunus Emre de seçilmiş delilik halinin bir anlamda üstün konumuna ermesiyle yine aynı kelime ile toplumu, onun kozmosa dayalı durağan, Yaşamsal Kaos’la/Kutsal’la kopmuş bağı üzerinden “öteki” ilan eder. Burada “Günah Keçisi” artık sufi/derviş Yunus Emre değil, toplumun kendisidir.

Sonuç olarak Yunus Emre’deki delilik algısını kaos-kozmos dikotomisi ekseninde üç şekilde özetleyebiliriz:

- a) Kaos-kozmos arası eşik hali olarak delilik
- b) Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a katılım hali olan ve tasavvufi ıstılahta fenâ hali ile karşılanan delilik, seçilmiş delilik

c) Toplumsal norm ve kurallara uymayarak örfi kozmosun dışında tutulmak amacıyla bir öteki hali olarak delilik

Kaos-kozmos dikotomisi altında incelediğimiz örneklerle baktığımızda varılacak ilk sonuç, iki ucun varoluşun zorunlu halleri olduğudur. İki ucun varlığı, aralığı dolduran bir mesafe, uzam oluşturur (Guenon, 2019, s. 122) ki, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce bu mesafe üzerinden iki uc arasındaki tek boyutlu “düz ülke”ye üçüncü -aşkın- bir boyut ekler. Uzamın ya da mesafenin bu-aradılığı, kaos-kozmos dikotomisinin en önemli uygulanım, eylem ve söz alanı olarak kendini açığa çıkarır. Dolayısıyla bu-arada olan saf gerçekliğin reel planı, kendi verili/içkin yöneliminden bağımsız olarak farklı bir alanın anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik alanının yaratım dünyasına girmelidir. Yani bu-arada olan mesafe, uzam veya dünya önce kendi varlığıyla var olurken, asıl varlık ve gerçeklik kendi üzerinde, Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos’un temsilcisi olan insan ve çevreyle birlikte inşa edilir. Kendinde varlık olarak her var olan ikinci bir Varlık alanına dâhil edilir. Var olanın anlam-değer kazanarak ya da kazandırılarak varlık ve gerçekliğe katılımının yaratıcı olan kaos-kozmos dikotomisinin ontolojik ve epistemolojik bütünlük sağlamaya yönelik tavrı, köken olarak rasyonalite temelli değil, sezgisel/duygusal kaynaklıdır. Zira anlam-değer, ölçülebilir, hesaplanabilir veyahut da doğru-yanlış kıyaslamasına sokulabilecek kavramlar değildir. Nihayetinde kaos-kozmos dikotomisi, sezgisel, anlam-değer merkezli bir varlık ve gerçeklik tasarımı şeklinde evrenden insana ve insandan evrene doğrudur.

Yunus Emre de kaos-kozmos dikotomisinin iki ucu “arasına düşen” biri olduğunun farkında olarak, “ilk hatanın” bilinciyle doğru anlamın-değerin peşine düşmüştür. Kutsal’dan/Tanrı’dan/Yaşamsal Kaos’tan kopuşun acısını, eşik halini derinden hisseden ve yaşayan, eylem ve sözlerinde sürekli bu-aradalığın bir insan olarak varoluşsal halini yaşayan Yunus Emre, tasavvufi düşünce içinde aslen mitsel-dinsel düşüncenin kaos-kozmos dikotomisinin erekselci nüvesini taşır. Zira kozmolojik, ontolojik ve antropogonik amaç kaosun kozmosa evrilmesidir. Mitsel-dinsel düşünce sözel yapısı, sunduğu varlık ve gerçeklik tarifi, anlam-değer dünyası, örnek gösterdiği insan tipi üzerinden bütün araçlarıyla kozmosu hedefleyen bir süreklilik arz eder. Mitsel-dinsel düşüncenin kozmosu hedefleyen ya da önceleyen bu sisteminin çıkış noktası saf gerçekliğin düzenliliğinden yola çıkarak bir ereğin/amacın tasarımıdır. Bu bağlamdan hareketle mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin

verdiği anlam belirli bir erekselliği merkeze aldığı için, inanç boyutundadır (Nutku, 2012, s. 19). Anlam-değer vermenin inançsal boyutu, mitsel-dinsel düşüncenin kozmos Yunus Emre örneği özelinde Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un "tüm imkân" boyutuna ve Yaşamsal Kaos'un mekân üzerine temasında kozmosun verdiği güven/istikrar anlatısına bir zemin hazırlar. Bu açıklamalar ışığında olumsuz anlamda kaos karşısında kozmosun güveni "tekrar etmesi", nihai bir "erek" olan Yaşamsal Kaos'a yöneliktir.²⁰³

3.2. Dönüşüm/Başkalaşma

Dönüşüm, geniş semantik bir ağa karşılık gelen bir kavram olmakla birlikte düşünce dünyası içinde genellikle kendi içinde devingen bir anlam taşımaktadır. Dönüşüm, kavramı tarihsel-yatay düzlemin paradigmalarının çizdiği yörüngede çizgisel veyahut git-gel halini taşıyan bir sürece işaret etmektedir. Bu durum bağlamında denilebilir ki, dönüşüm, tarihsel zaman akışının bir uzvudur. Dönüşümün, tarihsel-yatay düzlem dışında tarihüstü-dikey düzleme çevrilen bir başka yönü de bulunmaktadır. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin, metafiziksel altyapısına bağlı olarak dönüşüm, adı geçen her iki düşüncenin sistematik ve kuvvetli bir kavramıdır. Dönüşüm, dikey düzleme yönelik ereksel/amaca doğru hareketinde bu iki alanın içinde her türlü örnekleriyle kendini açığa vurmaktadır. Bir varlığın bir başka varlığın "donuna" bürünmesi, zaman bağlamında sonsuz çevrimin başlangıç ve son arasında süregitmesi, kişinin toplumsal ve bireysel gelişimindeki "eşik" durumlarını aşarak yeni bir statüye kavuşması, Kutsal'dan/Tanrı'dan kopan insanın, bu kopuşun "farkına" vararak Kutsal kaynağa, öze dönmek için verdiği mücadeleye veya çile, yaratılış anının saflığına kavuşmak için yapılan ritüeller, ayinler hepsi kaos-kozmos dikotomik temeline dayanan mitsel-dinsel ve tasavvufi büyük anlatının bu dikotomideki kaostan kozmosa dönüşünün izdüşümüdür. Sonuç olarak şu yargıya varılabilir: Geleneksel ontolojinin iki uçlu yapısal düşüncesinde dönüşüm kavramı, büyük anlatının kurucu temel unsurları arasındaki ilişkinin bir işaretidir.

²⁰³ Mitsel-dinsel düşüncenin psikanalitik açıdan yorumunu Yunus Emre'ye uygularsak, karşımıza "doğum travması" yaşayan kişilik yapısı çıkmaktadır. Doğduğu, yaratıldığı Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a ermek isteyen Yunus Emre, psikanalitik açıdan anne rahminin arzusunu duymakta olduğundan ondan ayrılışın bir neticesi olan "doğum travmasını" halen atlatabilmiştir. Psikanalitik yorum bağlamında devam edersek Yunus Emre'nin en başa, doğmamışlık haline dönme arzusu, onun için bu-aradallığın karmaşıklığı karşısında "huzura" erdirici, sağaltıcı bir tedavidir (Rank, 2014, s. 33).

TDK Türkçe Sözlük'te;

1. Olduğundan başka bir biçime girme, başka bir durum alma, şekil değiştirme, tahavvül, inkılap, transformasyon. 2. Görevinin değişikliğe uğraması yüzünden bir organda ortaya çıkan değişme. 3. Bilinçaltına itilmiş bir duygu veya isteğin, karşıtı görünümünde veya başka bir biçimde bilince yükselmesi transformasyon. (2011, s. 715)

anlamlarıyla karşılanan dönüşüm sözcüğünü Çağbayır da beş farklı anlamıyla vermiştir:

1. Bir biçimden başka bir biçime girme olgusu; dönüşme eylemi. 2. Görevinin değişmesi yüzünden bir organda ortaya çıkan değişme. 3. Üretici dilbilgisinde derin yapıları yüzeysel yapılara çevirme süreci. 4. Çeşitli zorlayıcı etkenlerle bir elementin başka bir element haline gelmesi. 5. Bilinç altına itilen duyguların, tam karşıtı olarak bilinç alanına yükselmesi. (2007b, s. 1291)

Birbiriyle aynı anlam içeriklerini veren sözlüklerin kelimeye ilişkin verdikleri ilk anlamlar sözcüğün genel karakteristiğini yansıtmakta, bizim çalışmamızda kullanacağımız alan genişliğine imkân sağlamaktadır. Çünkü bizim kullandığımız anlamda dönüşüm, bütün bir hali içine alacak şekilde dikey ve yatay boyutlarıyla fiziksel ve metafiziksel bir çerçeveyi kapsar. Bu anlam bağlantısından devam ederek sözcüğün bu anlamını başkalaşmak/metamorfoz kelimelerinin açıklamalarında bulmaktayız. TDK Türkçe Sözlük'te başkalaşmak, kastettiğimiz anlama karşılık gelecek şekilde “Başka bir varlığa, niteliğe dönüşmek, değişmek, farklılık kazanmak” (2011, s. 274) şeklinde yer almaktayken Çağbayır başkalaşım ve metamorfoz kelimelerinin içeriğini aynı anlamlarla doldurur:

başkalaşma: Bir varlığın başka bir varlığa dönüşmesi. 2. Bir kimsenin halinde görülen tam değişiklik. 3. Bir eşyanın biçiminde ve görünüşünde meydana gelen değişme; istihale; metamorfoz. 4. Bir canlının yumurtadan çıktıktan sonra şekil değiştirmesi ve normal gelişiminin bir evresine ulaşması. (2007a, s. 496)

metamorfoz: 1. Bir varlığın başka bir varlığa dönüşmesi. 2. Bir kimsenin halinde görülen tam değişiklik. 3. Bir eşyanın biçiminde ve görünüşünde meydana gelen değişme; istihale; başkalaşma. 4. Bir canlının yumurtadan çıktıktan sonra şekil değiştirmesi ve normal gelişiminin bir evresine ulaşması; başkalaşma. (2007c, s. 3173)

Boratav da dönüşüm sözcüğünü, Çağbayır'ın açıklamalarıyla paralel şekilde başkalaşma/metamorfoz sözcükleriyle de karşılamış ve

İnsanların, hayvanların, bitkilerin, cansız varlıkların öz niteliklerini yitirip birinden ötekine geçmesine; cansız varlığın canlanması, canlı varlığın cansız madde haline

gelmesi olaylarına dönüşüm (biçim değiştirme, “metamorphose”) diyoruz. (1984a, s. 62)²⁰⁴

açıklamasında bulunmuştur. Bu açıklamasıyla Boratav’ın, dönüşüm sözcüğünü, sözlüklerdeki ilk anlamına uygun gelecek şekilde kullandığı, ayrıca tanımı detaylandığı da görülmektedir.

Özetle, kelimenin kavramsal çerçevesinin verdiği anlam içeriklerine bakıldığında sözcüğün bariz vasfının bir halden başka bir hale veya var olanın başka bir var olana tebdili olduğu görülmektedir. Bu anlam, kelimenin hem ilk ve bilindik anlamı oluşu hem de çalışmamızda az önce de sözünü ettiğimiz geniş alana imkân vermesi yönüyle bizim de takip edeceğimiz anlamı olacaktır.²⁰⁵

Dönüşüm düşüncesinin tasavvufi düşüncedeki karşılığına zemin hazırlayan kelime ise devr/devir sözcüğüdür. Kelime sufi literatür ve düşüncesinde dönüşümsel sürecin anahtar kavramı olmakla birlikte, tasavvufi düşüncenin dönüşümden ne anladığını da açık etmektedir. Sözlükte;

1. Dönüş. 2. a. Mevlevilikte dönerek yapılan ayin, semâ. b. *Bir*’den gelen (sudur, zuhur) *çok*’un tekrar ona dönüşü; bir şeyhin aslına rücu etmesi. Manevi âlemden maddi âleme gelen ruhların ilk ve asli vatanlarına geri gitmelerini açıklayan tasavvufi bir görüş. (Uludağ, 2016a, s. 106)

anlamlarıyla kaydı düşülen sözcüğün mitsel-dinsel düşünce ile ortak zemini şüphesiz dönüşüme ihtimal verecek ve bu ihtimali gerçekleştirme çabasına girmek düşüncesidir. Dolayısıyla dönüşüm, geleneksel ontolojik tasavvurun bu iki kolu için düşünsel ve eylemsel bir ilkedir. Dönüşüm, bu-arada dünyayı “bir” eden, var olanlar arasındaki sınırları kaldıran, tasavvufi anlamda hakiki tecelli mekânı olmasından dolayı bütün imkân ve isimlerin potansiyel varlığı insanı “hâlden hâle” sokan, “kuş dilini” öğreten, var olanın özünün/kühnünün geniş ortak payına dâhil olma olanağı

²⁰⁴ Şu açıklamayı yapmakta fayda görüyoruz: Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce için dünyanın/coğrafyanın cansız bir varlık olduğu tasavvur edilemez. Dolayısıyla her iki alanın var olanları, sürekli vurguladığımız üzere ortak bir ruha sahiptir. Muhtemelen Boratav’ın cansız-canlı tebdili ya da özün değişiminden kastettiği anlam, farklı var olanların -hayvanlar âlemi, tabiat, vb.- dünyasına geçişteki büyük farklılıkları vurgulamak içindir. Yoksa bir dervişin veya şamanın kuş donuna bürünmesi onu özünden koparmaz, aksine bu olay özüne dönüşünün bir sonucudur.

²⁰⁵ Roux’un dönüşüm konusunda söyledikleri, onun kavramın çerçevesini en detaylı şekilde ele almaya çalıştığını gösterir. Roux “Ayrıca türden türe sürekli geçiş, sürekli bir dönüşüm olduğundan, yaşam farklı biçimlerde tezahür ettiğinden, varlıkların çoğunun karmaşıklığından dolayı hayvan ya da bitki görüntüsü altında bir insandan ya da ikili bir varlıktan mı söz edildiğini, yoksa eğretileme ya da simgelemenin mi söz konusu olduğunu her zaman bilemeyiz.” (Roux, 2005, s. 223, 224) açıklamasıyla, dönüşüm kavramının kapsam alanını genişliğine dikkat çekmiş, bu genişliğin belirsiz bir kavram inşa ettiğini anlatmak istemiştir.

sağlayan varoluş halidir. Varoluşun bu hali, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunun kaos-kozmos kutuplu uzamının var olanının yapısal zorunluluk halidir.

Doğanın döngüsellğine şahit olan, coğrafyanın, var olanın, dünyanın “eş”ine sahip olduğunu düşünen, Kutsal/Tanrı veya tanrılar katına çıkış için içsel bir değişimi şart koşan mitsel-dinsel düşüncenin; her var olanı bir tecelli mekânı olarak saydamlaştıran, var olanlarda Kutsal’dan/Tanrı’dan/Yaşamsal Kaos’tan kozmogenetik izler gören, gnostik bir tepkiyle bedensel kapatılmanın huzursuzluğuna karşı deruni/ruhsal arınmayı zaruri gören tasavvufi düşüncenin sembolik imgelemi, dönüşüm ilkesinin oluşum kaynağıdır. Bu kaynak ister adına mana ister ruh veya anlam denilsin var olanla, bu-arada dünyanın varoluşuyla kendini açığa çıkartır. Dönüşüm, var olanlarla, ötekilerle, “düşmüş”lükle, kriz halinin güvene/emniyete yol açan şartlarıyla ancak kendini var edebilir, gösterebilir, kurgulayabilir. Yatay düzlemin reel planının nedenselliğinin devre dışı bırakılması, çalışmanın ana konuları olan her iki düşünce sistematığının dönüşümden bu bağlamda niyetlerinin ne olduğuna dair ana fikri sunar. Dönüşüm aslen, yatay düzlemin iki boyutlu düzlüğünü aşmanın, kaos-kozmos dikotomisinin hem sebebi hem sonucu olarak üçüncü bir boyutun tezahür halidir. Kaos-kozmos dikotomisi kurucu temel düşünce kategorileri olarak önce iki uç üzerinden dönüşüme olanak sağlarken aslında tazammun ettiği dönüşümün karakteristiğidir. Dönüşüm, sürekli kaos-kozmos dikotomisinin uçlarına git-gel yapan, aynı zamanda git-gel imkânıyla Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a hem bir bütün halinde hem de Kutsal’ın/Tanrı’nın var olanlarından pay alma veyahut var olanlarına katılma şeklinde çevrimsel/döngüsel bir yapıdır. Dönüşümün çevrimsel/döngüsel yapısı, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce için arketip bir form olmakla birlikte (Demirci, 2017, s. 49) bu formun kategorik düşüncesine sahip olan kişileri de tip kalıbı içine yerleştirir.

Dönüşümün gerçekleşmesi, ister modern ontolojinin özne olan insanının dünyasallığı ve dünyada olmasının gerektirdiği ilişkiselliğin bilgisi üzerinden olsun isterse de geleneksel ontolojinin hikemî bilgisinin verdiği “kudret” ile olsun bilgiye muhtaçtır. Şüphesiz modern ontolojinin dönüşümle açıklamak istediği mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede olduğu şekliyle maddi ve manevi bütün bir değişim hali olmamakla birlikte, yatay düzlemin saf gerçekliğinin nedenselliği içinde de bir ereksellik/amaca yönelim taşımaktadır. İnsanın ereksel/amaca yönelimli varlık oluşu, modern ontolojide de dönüşüme imkân sağlamaktadır. Mitsel-dinsel ve tasavvufi

düşüncenin de merkezi varlığının insan olduğu gerçeği göz önünde tutulduğunda geleneksel ontolojinin de ereksellik/amaç yönelimli oluşu modern ontolojinin dönüşüm düşüncesinin erekselliğine paraleldir. Ancak çalışmamızın araştırma konusu olan mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin söz konusu erekselliği Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos uğrunadır. Dolayısıyla mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin dönüşümsel epistemolojisi ereğine/amacına uygun olarak dikey dönüşümü ana hedef olarak belirler. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce için asıl dönüşüm, dikey/aşkın boyuta erişimi sağlayan dönüşümdür. Yatay düzlemin dönüşümü, dikey/aşkın dönüşümün gerçekleşmesine bağlıdır. Var olana hâkim olarak hikemî olma hali veya var olanla “bir” olma hali, içkin-aşkın kutuplu dikey dönüşümün sırrıyla gerçekleşir.

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin dönüşümü veya devriyesi, aşkın/dikey boyutlu dönüşümü gerçekleştirmek için izlediği en temel metod var olanlardan “geri çekilme”, kendini tecrid etme halidir. Bu sufizm düşüncesinin de ortaya çıktığı ana düşünce olarak öncelikle içe dönüş tavrını gerekli kılan eylemdir. Sufi/derviş veya şaman, bu adlara malik olabilmek için toplumsal ortak pratik faydadan kendini çekmeli, varlığın, gerçekliğin ve varoluşun sırrına erebilmek için kendini “farklılaştırmalıdır.” (Lvova vd. C.-3, 2013, s. 107) Farklılık, geleneksel varlık ve gerçeklik tasavvurunun olağanüstü açıklanamaz “keramet” alanı olabildiği gibi tam aksi yönde kaotik bir varoluş durumunu da karşılayabilir.

Sufi/derviş esas aşkın/dikey dönüşümü yaşamak için tecrid eylemi tasavvufi literatürde çile/çilâ/çille, erbain veya halvet sözcüğü ile karşılanmaktadır. Kelime anlamı olarak kırk sayısına karşılık gelen sözcük -halvet hariç-, tasavvufi ıstılahta sufi/dervişin kendini ıssız bir yere çekerek kendisini sıkı bir nefis, beden ve zihin terbiyesine tabi tuttuğu, bütün dünyevi endişe ve tasavvurlardan azami ölçüde uzaklaştığı hali ifade eder (Uludağ, 2016a, s. 96, 125, 156). Tasavvufi ıstılahtaki açıklamanın içsel/deruni bir boyutu gözettiği ortadadır. Kuşeyrî de halvetin/uzletin adabından bahsederken “hakikatte uzlet kötü huylardan ayrılmaktır. Uzletin tesiri vatandan ayrılmada değil, kötü vasıfları değiştirmede aranmalıdır.” sözleriyle çile/halvet/erbain/uzletin içsel/deruni boyutunun önemine dikkat çeker. Burada yine karşımızda marifteünneften Marifetullaha giden bir dönüşüm yolu görülmektedir. Halvetini/çilesini tamamlayan sufi/derviş adayı, halkın arasına halktan ayrı şekilde Hakk’la “bir olarak” “geri döner.” -Halvet der encümen- (Uludağ, 2016a, s. 156) Bu

dönüşüm, Campbell'ın monomit kurgusunu anımsatmaktadır. O artık bu kurguya göre “Aziz Olarak Kahraman” şeklinde dönüşümünü tamamlamıştır (2013, ss. 386-388). Var olana biyolojik birlik halinde katılan insan belli bir sınama ve mücadeleden sonra sufi/derviş veya şaman olarak toplum içine yeniden doğarak geri döner. Yeniden doğmak için ölmek, bu mücadeleden ana temasıdır. Böylece dönüşüm, içkin-aşkın dikey kısmını tamamlayarak, kişiye, kişinin ben kimliğini aşan ve onu tamamlayan, bütünleyen ruhsal merkez olan kendilik bilinci (Jung, 2005, s. 72, 73) katar. Kendilik bilinci, artık halk arasında sürekli kişi ile, sufi/derviş veya şaman ile birliktedir. Geleneksel ontolojide kendilik bilinci, ancak Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la bütün/tam olma hali ile mümkündür ki bu tasavvufi fenâ-bekâ döngüsünün bir karşılığıdır.

Sufi/derviş adayıyla çilede/erbain çıkarmadakine benzer sınama, riyazet ve sıkı eğitime tabi tutulan şaman için de dönüşümün ereği/amacı ayrı düşünülen Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a yeniden kavuşmaktır. Aynı ereksel niyet uğruna, şaman adayı da sufi/derviş adayı gibi yeniden doğmak için ölmek temasını eylem ve ritüellerinde gerçekleştirir. Kendini şaman olmak amacıyla toplumdaki ayrı tutan aday, önceki benliğini, kimliğini, var olan fenomenini yıkacak ve unutacak, “çiglikten/hamlıktan pişmişliğe” doğru yol alacak -doğadan ayrılıp mana, anlam, kültür dünyasına doğru- (Hoppal, 2021, s. 23)²⁰⁶ Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la “bir olarak” topluma katılacaktır.²⁰⁷ Eliade yeniden doğmak için ölmek temasına ilişkin gerçekleştirilen eylemleri şu şekilde özetlemektedir:

- a) Kırdaki veya ormanda (simgesel olarak öte-dünyada) insanlardan kopuk ve ölümler gibi “larva halinde” yaşama dönemi: ölümlerden sayılmaları dolayısıyla adaylara uygulanan çeşitli yasaklar (ölü kimi yemekleri yiyemez, parmaklarını kullanamaz, vb.).
- b) Hayaletlere özgü soğuk beyaz benzi ve teni elde etmek için yüzün ve vücudun külle veya bazı alkali maddelerle boyanması; cenaze maskeleri.
- c) Tapmakta veya fetiş evinde simgesel olarak gömülme.
- d) Simgesel olarak Yeraltı dünyasına iniş.
- e) Hipnotik uyku; adaya bilincini yitirten içecekler.

²⁰⁶ Çiglikten/hamlıktan pişmeye giden süreç, sufinin/dervişin ve şamanın ölüp yeniden dirilme sürecidir:

Esritdi ‘ışka düşürdi ben hamıdum ‘ışk bişürdi
 ‘Aklum başuma divşürdi hayrı şerden seçer oldum (207/3)
 Tapdug’un tapusunda kul olduk kapusunda
 Yûnus miskîn çigidük bişdük el-hamdüli'llâh (292/8)

²⁰⁷ Bu konuda örnek metinler için bkz. Bayat, 2019b, ss. 57-128.

f) Güç sınavlar: sopayla dövülme, kızartılmak üzere ayakların ateşe tutulması, havada asılı bırakılma, parmakların kesilmesi ve buna benzer başka acı verici işlemler. Bütün bu ritüelin ve sınamaların amacı adaya geçmiş yaşamı unutturmaktır. (1999, s. 89, 90)²⁰⁸

Yunus Emre de halvete/çileye girerek, erbain çıkararak aslında Eliade'nin özetlediği sırra erme/yeniden doğmak için ölmek anlayışını eyleme dökmüştür. O geçmişini, dünyaya düştüğü zamanı, yaratılış yani ayrılık bilincini unutmak ister. Nefsle mücahadesi, mücadelesi, halvete girmesi/çile çekmesi bunun adıdır:

Her kapuda bir kişi yüz bin çerisi vardır
'İşk kılıcın kuşanup cümle kırasum gelür (46/4)

Dürlü dürlü cefânun adını 'ışk virmişler
Bu cefâya katlanan dosta halvet irmişler (68/1)

Dostıla sohbetdeydüm içerü halvetdeydüm
Âdem niçe nesnedür hiç dahı anılmazdan (233/2)

Yûnus yidi nişân didi evet üçini gizledi
Anı dahı eydivirem gelüp halvet soranlara (298/7)

Sufinin/dervişin ve şamanın dönüşüm yaşayıp “düzenüstü kişilik” olarak (Jung, 2015a, s. 162) kendilik bilincine ermesi, aslında onun merkez sembolizmini taşıyan bir bütün olduğunun da işaretidir. Yaratılış anlatısından eskatolojik anlatıya değin geçen sürece bakıldığında yaratım merkezde başlar ve merkezde sonlanır (Bayat, 2020, s. 37). Evren kendi içine aynı noktadan geri döner. Aynı düşüncüyü merkez-nokta benzerliği üzerinden işleyen İbn Arabî de yaratılışı merkezden-noktadan başlatır:

Merkez noktadan çevredeki tek noktaya çıkan çizgi, her varlık adına Yaratandan meydana gelmiş yöndür. Bu 'bir şeyi (var etmek) irade ettiğimizde ona ol deriz, o da olur' ayetidir. Burada *irade*, dairenin (merkez) noktasından çevreye çıktığını varsaydığımız o çizgi olduğu gibi aynı zamanda var etmek üzere o noktayı çevrede belirleyen *ilahi yöneliştir*. (2007b, s. 295)

²⁰⁸ Bir sırra erme ritüeli olarak sufinin/dervişin ve şamanın önceki benliğini parçalayarak yeniden doğması, Kutsal Kitapların kıssalarında yer alan bazı anlatılar için de benzer bir yoruma imkân tanımıştır. Örneğin Kur'an-ı Kerim'in (94: 1) ayetinde Hz. Muhammed'e hitaben “Senin kalbini açıp genişletmedik mi?” ayeti için, yeniden doğum için ölmek izleğine, bu bağlamda vücudun operasyonel bir temizliğe tabi tutulduğuna/parçalandığına paralel şekilde rivayetler aktarılmıştır (Azimli, 2010, s. 72, 73; Düzgün, 2016, s. 153).

Bu kozmolojik ve onun devamı olan ontolojik idrak, kaos-kozmos dikotomisinin oluşumundaki dönüşüm ilkesinin makrokozmos ölçeğindeki yansımasıdır. Kendilik bilincine ererek bütünlüğüne, kendi olmaya, bireyleşmeye eren kişi, sufi/derviş veya şaman da makrokozmosun zamansal döngünün yatay düzleminde gerçekleştirdiği dönüşümü ve kendiliği taklid eder. Kendilik bilincine giden bu varoluşsal taklit, merkezin dikey boyutunda asli hüviyetini bulur. Çünkü merkez sembolizmi, kahramanın, sufi/derviş veya şamanın içsel/deruni yönelimiyle yükselişiyle ilintilidir (Ölçer Özünel, 2014, s. 8).²⁰⁹ Bu içsel/derunî yöneliş, insanın kutsaldan pay taşıyan kutsalın “imkânı” olmasından ileri gelmektedir. Zira “insan-üstü bir Merkez vardır ve bu Merkez’in izini içimizde taşıyoruz.” (Schuon, 2017, s. 14)

Merkezden ayrılışın farkındalığıyla başlayan dönüşüm sürecinin, “gerisin geri” başlayan içsel-aşkın yolculuğu, dönüşümün kendi içkin gerçekliğini de ortaya çıkarır: Var olan, göz önünde bulunan bütün bir doğa/tabiat, nesne ve şeyler aynı anda “hem bu” hem de “şu”durlar (Schwarz, 2019, s. 35). Saf gerçekliğin reel ve rasyonel yapısının “hem bu hem şu” dengesine veya saydamlığına kavuşması, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede merkeze sahip olmanın kaos-kozmos birlikteliğine imkân sağlamasından dolayıdır. Bu bağlamda merkez, bütün varoluşun her halinin bilinebildiği, tayin edilebildiği; iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin gibi değer yargılarının bilincinde olunabildiği; Kutsal’ın/Tanrı’nın “yaşamsal kaos” sıfatına erişilebildiği noktadır (Evola ve Guénon, 2000, s. 56). Tasavvufi düşünce için bu bağlamda Kılıç, “fuzzy logic (kırçıl mantık)” benzetmesini kullanmaktadır. Kırçıl mantığın yapısına göre, kâinat ve insan hayat içinde siyah ve beyazın arasında farklı tondaki gerçeklik alanlarına da sahiptirler (Kılıç, 2018, s. 134).

Merkez sembolizminin, varlığı ve gerçekliği sağlayan, geleneksel insana anlam-değer, tanım ve sembol kazandıran, onun yerini belirleyen ve çevreleyen, emniyet altına alan yani bütün kodlarıyla geleneksel insanın hayata anlam-değer katmada ilk zorunlu adımı olan geniş kapsamı yatay düzlemin saf gerçekliği dolayımından doğa-insan birlikteliğinden kurulur. Merkez sembolizmi olarak Türk mitolojisinde ilk akla gelen Temir Kavak, Bay Terek veya Demir Kazık (Beydili, 2005, s. 25, 98; Ögel, 2010, s. 114) olarak çeşitli şekilde adlandırılan dünyanın

²⁰⁹ Özünel, Oğuz Kağan’ın kut anlayışı üzerinden siyasal, dinsel ve örfi iktidar sahibi bir kişiliğe dönüşümünü Jung’un gölge, anima-animus, yaşlı bilge-büyük ana ve kendilik arketipleri bağlamında değerlendirerek Oğuz Kağan’ın dönüşüme bağlı erginleme sürecinin Jung’un sözü edilen arketip sıralamasıyla örtüştüğünü dile getirmektedir (2014, s. 6, 7).

merkezini -axis mundi- temsil eden kutsal ağaçtır. Şamanın da erginleme sürecinde tabi tutulduğu sınamada ağacın üstünde belli bir süre geçirdiği, merkezden verili/kutsalın bilgisine sahip oluşu hatırlandığında (Hoppal, 2021, s. 261, 262; Bayat, 2006, s. 89-91, 92) merkez sembolizminde ağacın dönüşüm, dönüşümü sağlayan erginlemenin ve erginleme sonucu ulaşılan kendilik bilincinin ayrılmaz parçası olduğu görülmektedir.²¹⁰ Veya merkez olarak kutsal dağ sembolizmi düşünüldüğünde aynı sembolik-semantik içerik yine görülmektedir. Sufinin/dervişin yeniden doğmak için ölmek amacıyla kendini halvete sokarken veya uzlete çekilirken dağlara sığınması, merkez üzerinden gerçekleştirilen dönüşüm ve dönüşümü sağlayan erginleme eylemidir.

Kutsal ağaç veya kutsal dağ sembolizmleri sözü edilen dolayımın doğa unsurları üzerinden teşekkülü iken, kutsalın ontolojisi ve epistemolojisine dolayımli şekilde doğadan ulaşan insan da erginleme yoluyla dönüşümünü tamamlayarak merkeze varmaktadır. Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos merkezdedir, başlangıç orasıdır, dolayısıyla son da orası olacaktır. Topraktan/balçıktan olan insan toprağa; kaos tekrar kaosa dönecektir.

Bu-aradlığın içinde sembolik-mistik değerini arayan Yunus Emre, aradığı merkez'in izini, merkezin geniş "imkân"ını ve imkânın sağladığı saydam görüyü, yaratılmamışlığın "geriye dönüşünü" kendi içinde *vücûdda* bulmuştur:

Bu vücûdum şehrine bir dem giresüm gelür
İçindeki sultânun yüzün göresüm gelür

İşidürem sözini göremezem yüzini
Yüzünü görmeklige cânım viresüm gelür

Ma'sûka halvetinün yidi kapısı vardır
Ol kapudan içerü seyrân kılasum gelür

Her kapuda bir kişi yüz bin çerisi vardır

²¹⁰ Mitsel-dinsel düşüncenin ağaçla kurduğu merkezi sembolik ilişki, bir başka noktadan değerlendirilebilir: Ağacın hikemî ya da kökene dair bilgiler veren merkezi sembolizmi, bizi yaratılış anının Ak-Ene'sine götürür. Çünkü ağacın Türk mitolojisinde dişil kabul edilmesi, ağacın sahibinin Ana-Tanrıça olarak kabulü (Ögel, 2010, s. 99; Sagalaye, 2020, s. 136) daha sonra kadın-ağaç motifine dönüşmesi (Roux, 2005, s. 360), aslında yaratıcı güce, yaratılışın gücünün kökenindeki cinsiyete bir göndermedir. Ağaç, ağacın merkezi konumu, üç farklı evreni birbirine bağlarken aynı zamanda bu evrenleri sabitlemesi, dünyanın direği oluşu, bütün bu ana vasıflar onun yaratılış anına, yaratılışın hikemî gücüne sahip oluşuna bir göndermedir.

‘Işk kılıcın kuşanup cümle kırasum gelür (46/1,2,3,4)

Vücûd sözcüğünün kullanımına bakıldığında ikili semantik-sembolik değer taşıdığı görülecektir: İlkin, doğrudan insani tecrübe ve eylemlerin mekânı olan bu-aradallığın içinde genellikle “bulmak” anlamını kastederken, tasavvufî düşünce içinde aşkın/metafiziksel yönü ile Kutsal/Tanrı için “olmak” manası ile öne çıkar (Kılıç, 2019, s. 224). Tasavvufî dönüşüm eylemi, mitsel-dinsel dönüşüm eyleminin yolunu takip ederek kendi varlığından aşkın/metafiziki Tüm Varlık’a erişmeyi amaçlar. Tasavvufta marifettünneften Marifetullah’a giden seyr u sülûk yolu, mitsel-dinsel dönüşümsel eylemin, mistik/metafiziksel işlev ve amacını vücûd kelimesi bağlamında ortak noktada buluşturur. Vücûd kelimesinin etimolojik yapısı, “bulmak, bilinegelmek” anlamlarına gelmekle beraber, “kendinden geçme, kendini kaybetme” anlamındaki vecd ve “bilinç, farkındalık hali” anlamındaki vicdan kelimeleriyle de bağlantılıdır (Nasr, 2016, s. 172). Aynı kökten gelen bu kelimeler belli bir sembolik değer-anlam kazanarak vücûd sözcüğünü “kendinden geçerek farklı bir bilinç haline erme” şeklinde yorumlama imkânı verir. Hatırlatmak yerinde olacaktır: Yunus Emre’nin örnek deyişleri, mitsel-dinsel epistemoloji metodunun, tasavvufî gelenek içinde aynen devam ettiğini gösterir. Bu metod, önce eylem sonra bilgiye sahip olmaktır. Epistemenin metodunu bu şekilde tarif *Varlığı/Vücûd*’u incelemeye dayalıdır.

Örnek alınan diğer beyitler de fiziki-biyolojik varlık olan vücûddan geçildikten seyr u sülûk/erginleme yoluna girildiğinin ipucunu da zaten mistik/metafizik engel/eşik sembolizminin sayısı olan yedi ile vermektedir. Erginleme vücûddan Vücûd’a/Kutsal’a/Yaşamsal Kaos’a doğrudur.

Kılıç ve çeri karşılaştırması da yine tasavvufta nefisle olan mücahedeye büyük önem atfeden hadisi şerifi anımsatmaktadır (Hücvirî, 2020, s. 263).²¹¹ En büyük cihad olan nefis mücahadesi, sufiyi/dervişi bir destan kahramanı gibi nefsin askerlerine karşı kutsalın savaşçısı yapmıştır. Nefis mücahadesi bağlamında kılıcın mistik sembolik anlam-değerini, menakıbnâmelerde geçen tahta kılıçla mücadele bahsiyle birarada düşünmek yerinde olacaktır. Çünkü, tasavvufun cihad-ı ekber dediği nefisle mücadele anlayışı içindeki kılıç, geleneksel düşünce ve semiyosfer içinde anlamını-değerini bulmaktadır. Dolayısıyla kılıç bir yönüyle Kutsal’ın/Tanrı’nın hükümlerinin tesisini

²¹¹ “Peygamber (s.a.): “ En küçük cihaddan en büyük cihada dönmüş bulunmaktayız” deyince: “Ya Resulüllah en büyük cihad nedir?” diye soruldu. Buyurdular ki “Dikkat edin, o nefis mücahadesidir.”

sağlayan sembolik anlamının yanısıra nefsi arzu ve istekleri yok etmenin de aracı olarak kurucu-koruyucu fonksiyonu sembolik/mistik anlam-değerinde birleştirir (Evola ve Guenon, 2000, s. 52, 53). Mitsel-dinsel düşüncede de aynı anlam-değere sahip kılıç sembolizmi, Türk mitolojisinde şamanın kötü ruhlarla mücadelesinde de görülmektedir (İnan, 1986, s. 80) Bektaşî menâkıbnâmelerinde velilerin kullandığı tahta kılıç/kılıcın da sembolik anlam-değeri, ejderha veya kâfirlerle mücadelede kullanılmasıdır (Ocak, 2013, s. 179).²¹² Sözünü ettiğimiz vücûd-Vücûd, kılıç-nefs mücahedesinin mistik/metafiziksel sembolik anlam-değeri Yunus'un bir başka beyitinde de geçmektedir:

“Kudret kılıcın almış nefsün boynını çalmış

Nefsini depelemiş elleri kan içinde” (302/7)

Mitsel-dinsel düşüncenin varoluşunu doğa ile irtibatlandırması, dünyanın yaratılışında insanın parçalarından beslenmesi, devriye düşüncesinin kurgusu ile örtüşür. Dönüşüm arketipi üzerinden dikey eksenli bir bütünlük kuran devriye düşüncesi, ana izlek olarak yatay dönüşümü de bu-arada dünya üzerinden, saf gerçekliğin doğasından dolayımlyarak mitsel-dinsel düşüncenin dönüşüm arketipi ile aynı düzleme kavuşur. Aynı düzlemde buluşan devriye ve dönüşüm düşünceleri, ontolojik ve kozmolojik bir birliktelikten hem kaynaklanır hem de bu birlikteliği hedefler. Yunus Emre de örnek aldığımız ilk deyişinde mitsel-dinsel düşüncenin doğayla/tabiatla kurulan anatomik-fizyolojik birliği, daha önce de zikrettiğimiz üzere Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos zemini üzerinden tamamlayarak dönüşüm arketipinin erginleme/seyr u sülûk sürecindeki yeniden doğum sürecini doğayla/tabiatla bir bütün olarak yaşamasını göstermektedir. Mitsel-dinsel düşüncenin yersel kozmogenetiği, doğanın döngüsellğine/çevrimine bağlıdır. Doğayla/tabiatla doğrudan temas kuran mitsel-dinsel düşüncenin kişisi, doğanın bu kendi gerçekliğinden hareketle kendi için işaretlerle/ayetlerle kurulu bir semiyosfer kurmuş, doğanın hareketlerini, yaşamın/hayatın yaratılış-son döngüsünde sembolik bir forma kavuşturmuştur. Dede Korkut Hikâyelerinde “Bay Büre Oğlu Bamsı Beyrek” hikâyesi de doğanın bu şekilde

²¹² Bir Bektaşî velisi olan Sarı Saltık'ın ejderha ile olan savaşında, onu tahta kılıçla öldürdüğü görülmektedir: “Hacı Bektaş, Saru Saltuk çağırınca, Hızır'ım dedi, Saru Saltuk'u ejderha bunalttı, kılıcını unuttu, tez imdadına yetiş, kılıcını hatırlat. Hızır, hemen kalktı, Kalıgra'ya vardı, mızrağıyla ejderhaya vurdu, mızrak, ejderhayı deldi, öte yanındaki kılıcı çekip başını kessene. Saru Saltuk ey Hızır'ım dedi, çağırdım erenler hakkıyçin kılıcım hatırımdan çıkmış, yoksa sana zahmet edip çağırmazdım. Tahta kılıcı çekip ejderhanın birer birer yedi başını da kesti, Hızır'la vedalaşıp yola düştü. Hızır'ın izi, hâlâ meydandadır.” (Gölpınarlı, 1958, s. 47)

kurgulanmasına imkân verecek bir şekilde yorumlanmış, Bamsı Beyrek ile Banu Çiçek'in aralarındaki kavuşma-ayrılma-tekrar kavuşma hali, her iki ana kahramanın da ruhsal ve fiziki dönüşümü, erginlemesi doğanın ilham ettiği döngüsel/çevrimsel karakter bağlamı üstüne kurulmuştur (Özünel, 2015, ss. 38-41):

Yine bu bâd-ı nev-bahâr hoş nev' ile esdi yine
Yine kışun sovuğu fuzûlîğin kesdi yine

Yine rahmeti bî-kıyâs yine 'işret oldı dem-sâz
Yine geldi bu yini yaz kutlu kadem basdı yine

Yine yini hazînedden yini hil'at giydi cihân
Yine virildi yini cân ot u ağaç sesdi yine

Ölmiş idi ot u şecer dirilüben girü biter
Müşriklere nükte yiter var eyledi nesli yine

Yine sahra vü merg-zâr hoş akar esrük bu sular
Cihânlara saçdı nisâr cümle 'âlem dostı yine

Yine yir yüzi tonanup kat kat olup renge batup
Bülbül güle karşı ötüp cân budaga asdı yine

Sözüm degül yaz kış için geldi ma'sûka iş için
Oldı yini bağışlamak pâdişâhun kasdı yine

Yine Yûnus başdan çıkıp 'âr u nâmûsı yıkup
'Âşıklarun cur'asından ulu kadeh içdi yine (312)

Mitsel-dinsel düşüncenin doğanın döngüsellği üzerinden sözü edilen yaşamın varlık-yokluk, yaratılış-kıyamet, başlangıç-son gibi bu-aradalığın ana vasfını, Ahmed-i Daî'nin *Çengnâme* adlı eseri bağlamında da örneklerini görmek mümkündür. Eserde ilkbaharın başlangıcı, her şeyin başlangıcı, doğanın yaratılış anını tekrar eden bir görüntü sunar. Bu görüntü Yunus Emre'nin örnek aldığımız deyişindeki mitsel-dinsel kurgunun hemen hemen aynısıdır:

Hamel burcına tahvil itdi hurşid
Sanasın tahta geçdi şah Cemşid (342)

Belürdi hoş rebîün i'tidali

Safâ geldi küdüret gitdi hâli

Güneş ‘aksi eser kıldı hevâda

Rasad bağladı hatt-ı istivada

Sabâ dem urdı çün ‘Îsî deminden

Haber virdi hayatun ‘âleminden (344-346)

Nebatün haşrı oldı sûr uruldu

Ölenler ol nefesden hep dirildi

Kışın toprağa can ısmarlayanlar

Kara yirden başın kaldurdu anlar (348-349) (Tekin, 1992, s. 207, 208)

Yaratılışın başlangıcının cennette başlaması, ereğin, nihayetin cennette/ Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la bir olunan ana dönüşümü için tasavvufi sembolik/mistik anlam-değer bağlamında en uygun doğa olayı ilkbahar mevsimidir. Kaldı ki ilkbahar mevsiminin bahis konusu edilen cennet manzarası, insana, kendinde-varlıktan ayrı, kendi-için bir varlık olarak yaratan-yaratılan bilincini, yani ayrılığı da anımsatır. Tasavvufi düşüncenin ebediyete, değişmeyen Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a, sabiteye, merkeze olan özlemi mitsel-dinsel düşüncenin doğa ve mevsimler döngüsü kurgusu üzerinden kendini açığa çıkarır (Tekin, 1992, s. 207, 208).²¹³

Her kime kim dervîşlik bağışlana

Kalbı gide pâk ola gümüşlene

Nefesinden müşkile ‘anber düte

²¹³ Doğanın döngüsü ve doğum/yeniden doğum arasındaki sembolik/mitsel-dinsel ilişki kendine kutsal kitap metinlerinde de yer bulmuştur. Örneğin Kur’an-ı Kerim’de geçen “Rüzgârları gönderip bulutları harekete geçiren Allah’tır. Böylece onu ölü bir bölgeye sevkeder, ölümünden sonra yeryüzüne onunla hayat veririz. İşte öldükten sonra dirilme de böyle olacaktır.” (35: 9); “Gökten ölçülü olarak su indiren de O’dur. Bununla ölü bir beldeye yeniden hayat veririz. İşte siz de böyle diriltilip çıkarılacaksınız.” (43: 11); “Hepsi kullara rızık olsun diye. O yağmurla ölü toprağa can verdik. İşte insanların mezardan çıkışları da böyle olacak.” (50: 11) ayetleri, bu ilişkiyi açık bir şekilde göstermektedir.

Tekin’in Hızır kelimesinin anlamı “yeşil”den yola çıkarak yaptığı “Bu yüzden sadece ‘yeşil,’ ‘yeşillik’ kelimelerinden hareket ederek, islâmiyette yeşil ile yeşillikle, bitkiyle ve suyla yakın ilgisi olan, hiç ölmeyen, ölü mü diri mi olduğu hiçbir zaman bilinmeyen Hızır peygamber hüviyyetine dönüşmüş eski bitki tanrısı Temmuz’u yakalamamız mümkündür.” şeklindeki yorumu ve Hıdırellez kutlamalarının tarihine yaptığı atıf (1992, s. 217, 218), Yunus Emre’nin doğayla birlikte yaşamsal döngüye sembolik/mistik anlam-değer bağlamında bağlılığının Hızır inancına örtük bir göndermede bulunduğunu da göstermektedir.

“Odur âdem ki nefsin tanımışdır

Olupdur Hızr u İlyâs ile hem-dem” (Niyazi Mısrî, 2017, s. 488, 128/2)

Budagından il ü şâr yimişlene

Yapragı dertlüyiçün dermân ola
Gölgesinde çok kademler işlene

‘Âşıkun gözi yaşı hem göl ola
Ayagından sâz bitüp kamlana

Cümle şâ‘ir dost bahçesi bülbülü
Yûnus Emre arada dürrâclana (324)

Yunus Emre’nin 324 numaralı deyiş de dönüşümün doğa ile olan birlikteliğine, metafiziksel ahengin yakalanması ekseninde bağlanmıştır. Çok manidardır ki dönüşümü yaşayan Yunus Emre, kendini ağaca benzetmektedir. Ağacın merkez sembolizmindeki hayat verici değeri-anlamı, bu düşünce doğrultusunda insan-ı kâmil yorumuna da olanak sağlaması, dönüşüm arketipinin doğadaki/tabiattaki var olanının sembolik/mistik anlam-değerini de gösterir. Şiirde geçen “dürrâclana”, yani Yunus Emre’nin kuşa da dönüşümü daha sonra detaylı bir şekilde değineceğimiz mitsel-dinsel düşüncenin göksel kozmogenetiğinin küçük bir betimlemesidir. Bu betimleme, hayatın kaynağı olan ağaç ve hayat ağacının tepesinde bulunan kuş şeklinde tasvir edilebilir. Varoluşunun dönüşüm arketipini tabiattaki bu iki sembol üzerinden “var eden” Yunus Emre, bir başka deyişinde de dönüşümünü yaşadıktan sonra “ağaçla” konuşmaktadır:

İy kopuzıla çeşte aslun nedür ne işde
Sana su‘âl soraram eydivir bana üşde

Eydür ki aslum ağaç koyın kirişi bir kaç
Gel ‘işretüm dinle geç ‘aklı koma beleşde

Eydürler bana harâm ben ugrulık degülem
Çünkü aslum mismildür ne varımış kirişde

Bana kiriş didiler ‘ışka giriş didiler
Benüm adum ‘ışk virdi ben durmazam kolmaşda

Şâdılgıla geldüm iş bu ‘âleme toldum
Mürvetlere düzüldüm kodılar iş bu düşde

Ağaç deri dirildi kirişile bir oldu
‘İşk denizine taldı bahâne yok bu işde

Mevlânâ sohbetinde sâzıla işret oldu
‘Ârif ma’nîye taldı çün biledür ferişde

Ferişteyi anmakdan bilesin murâd nedür
Gice gündüz biledür senünile her işde

Ol ferîşteler adı Kirâmen Kâtibîn’dür
Yazmakdan usanmazlar armazlar yaz u kışda

Birisi sag omzunda birisi sol omzunda
Birisi hayrun yazar birisi şer cünbişde

Kâğıdları dükenmez ne hod mürekkebleri
Aşınmaz kalemleri kâ’imlerdür ol işde

Hem meyhâneye varur hem büt-hâneye girür
Bunlar saklarlar seni sen gâfilsin bu işde

Yûnus imdi Sübhân’ı vasf eylegil gönülde
Ayrı degül ‘ârifden bu kopuzıla çeşde (301)

“Eski Türk edebiyatındaki Ağaç Sembolizmi” başlığı altında Yunus Emre’nin örnek deyişini, Mesnevi’deki neyle, Kaygusuz Abdal’ın *Kaside-i Dolap* mesnevisiyle (Güzel, 1999, ss. 124-127) ve Ahmed-i Dâî’nin *Çeng-nâme*’sindeki servi ile karşılaştıran Tekin, hayat ağacı-insan-ı kâmil düşüncesi kapsamına dâhil edilebilecek şu görüşlerini aktarmaktadır:

Bu iki eserde çeng ve dolap asıl vatanından uzaklaştırılarak yeryüzüne gönderilen insanı simgelemektedir. Bu insan hep geldiği yere dönmek arzusuyla dolup taşar; ayrılık acısına dayanamayarak bu dünyada ağlayıp inleyerek dolaşır. Aynı şekilde Yunus Emre’nin şiirinde ağaçtan yapıldığını anlatan saz, Mevlânâ’nın *Mesnevi*’sinin başında kamışlıktan kesilen bir kamıştan yapıldığını bildiren ney de aynı temayı anlatan şiirlerdir. Çeng ve dolap gibi saz ve ney de aslında insanı, daha doğrusu asıl vatanından ayrıldığıının şuuruna varmış, hakikate uyanmış insanı simgelemektedirler. (2020, s. 380)²¹⁴

²¹⁴ Tekin’in, kopuzu hayat ağacı şeklindeki yorumuna folklorik açıdan yaklaşan ve doğrudan somut bir eylem anlamı veren Başgöz, Yunus Emre’nin kopuzu sadece dinlemediğini aynı zamanda çaldığını ileri sürmektedir (Başgöz, 2012, s. 354).

Merkez anlayışının göğü ayakta tutan direk anlayışıyla bütünlük kurması, mitsel-dinsel düşüncenin üç katlı evren tasavvurunu, üç katlı evreni bir arada tutan ve farklı evrenlere geçiş sağlayan tasarımı, tasavvufun insan-ı kâmil düşüncesinde karşılığını bulmuş gibidir. Daha önce insanın Allah'ın tüm isim ve sıfatlarına sahip potansiyel bir varlık olduğundan söz etmiştik. İnsan-ı kâmil ise Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının ortaya çıktığı, tezahür ettiği; Allah'ın yeryüzündeki sureti olan varlıktır. Dolayısıyla bu noktada insan ve insan-ı kâmil ayrımı söz konusudur. İnsan, bu aradanın varlığı olarak öncelikle pratik yaşam alanıyla biyolojik bir ilişkiye giren, yaşamını ilkin fiziki-biyolojik ihtiyaçları doğrultusunda hayatta kalma üzerine kuran ve henüz kutsal potansiyellerini açığa çıkarmamış var olandır. İnsan-ı kâmil ise, tam anlamıyla Allah'ın bütün isimlerine, sıfatlarına sahip en yüce mazhariyet yeridir, O'nun vekilidir (İbn Arabî, 2009, s. 353; Atay, 1968, s. 158). Tasavvufi düşüncede özellikle İbn Arabî'nin insan-ı kâmil yorumunda, bu ismin sahibi olarak Hz. Muhammed görülmektedir. Çünkü Allah'ın bütün güzel isimlerinin toplandığı, tecelli ettiği tek varlık O'dur. O'nun hakikatinin varlığı sayesinde bütün peygamber ve veliler, Kutsal/Tanrı hakkındaki bilgilere sahip olmuşlardır. Dolayısıyla insan-ı kâmil olan Hz. Muhammed ontolojik ve epistemolojik ilkedir. Ontolojik ve epistemolojik ilke, sözü edilen hüviyetiyle, varlığıyla âlemi, dünyayı ayakta tutan bir direk gibidir (Ocak, 2021, s. 238, 239).²¹⁵ Dönüşüm ilkesi bağlamında merkez anlayışı üzerinden direk sembolizminin tasavvufta daha soyut ve metafiziksel bir kimliğe dönüştüğü görülmektedir. Bununla birlikte dikkat edilmesi gereken nokta, kullanılan merkez-dönüşüm-direk sembol çerçevesinin kendilik bilincine ulaşmada aynı yolu izleyerek sembolik ve mistik bir hüviyette kullanılmasıdır. Yunus Emre de Hz. Muhammed'in varlığın ontolojik ve epistemolojik ilkesi, "varlığın direği" olması şeklindeki tasavvufi

²¹⁵ Ocak'ın İbn Arabî'den aktardığı ifadelerin bütününe bakıldığında mitsel-dinsel düşüncenin kozmolojik ve ontolojik bütünlüğünün mitik sembol ve motifler üzerinden kurulduğu daha net şekilde görülmektedir: "Bunlardan birisi de üç yüz kırkıncı bölümden 'Yeryüzü konulmuş beşik, gök ise yükseltilmiş çatıdır bahsidir': Işıklar olmasaydı gölgelenmek talep edilmez, kesif varlıklardan gölgeler ortaya çıkmazdı. Demek ki bu, gerçek bir nikâh, görülen gelin, akdedilmiş yazgıdır. Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin. Arş içinde ferşin bulunması gerekir. O konulmuş beşik iken sen yükseltilmiş çatısın. Aranızda dikili bir sütun vardır ve 'yedi güçlü' o sütuna dayanır. Fakat gözlerden perdelidir ve gayblere katılmıştır. Onu bilfiil var edenin sözünü duymadın mı? 'Göğü gördüğünüz bir direk olmaksızın var etmiştir.' Allah direği olumsuzlamamış, sadece herkesin göremeyeceğini belirtmiştir. Binaenaleyh göğü ayakta tutan biri olmalıdır. O da el-Malik'tir. Kendisi varlıktan ayrılmakla göğün ortadan kalkmasına yol açan kimse göğün örtülü direğidir. O da kuşatıcı varlık olan insan-ı kâmilden başkası değildir. İnsan-ı kâmil 'Allah' dediğinde, bu sözü bütün ağızların vekili olarak söyler. Binaenaleyh insan-ı kâmil nazargâh-ı ilahi ve (her şeyin varlığının) kendisine dayandığı varlıktır." (İbn Arabî, 2012, s. 53) Ayrıca tasavvuftaki insan-ı kâmil düşüncesi, kaynakları, tarihi ve düşünsel gelişimi için bkz. Ocak, 2021, ss. 227-254.

düşünceyi, deyişinde mitsel-dinsel düşüncenin sembolik ve mistik anlam-değere imkân veren sezgisel/duygusal ontolojik ve epistemolojik temeli üzerinden ele almıştır:

Yirün göğün safâsı Mustafâ'dur
Kamu 'ahdün vefâsı Mustafâ'dur

Ayun bedr ü hilâl alnı vü kaşı
Günün nûrî ziyâsı Mustafâ'dur

Çalap 'Arş'ı ayagında olur Ferş
Cihânun müntehâsı Mustafâ'dur

Yarın mahşer Şefî' odur Şefî' ol
Sekiz Uçmak sakâsı Mustafâ'dur

Bî-çâre 'âsî kullara yarın ol
Şefâ'at eyleyesi Mustafâ'dur

Yarın peygamberler 'âciz olısar
Girü elin alası Mustafâ'dur

Yûnus yalvar getir Hakk'a salâvât
Hak'un dostı Habîb'i Mustafâ'dur (100)

Yunus Emre'nin deyişlerinde insan-ı kâmil anlamında kullanılan er, arş-ı 'azîm, âyet-i küll, evliyâ, âşık sözcüklerinin dünyanın ekseni, merkezi bağlamında mitsel-dinsel düşüncenin tasavvur zemininden, Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos ile olan irtibatı üzerinden kurulduğu görülmektedir. Nasıl ki mitsel-dinsel düşüncede merkezde olmak Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la olmaksa, aynı şekilde merkezde olup bütün bir var olanı, makrokozmosun da merkezi, direği olan insan-ı kâmildir. Makrokozmosun varlığı mikrokozmosun sürekli merkez üzerinden kutsalın akışını sağlamasıyla mümkündür:

Hak ere benüm didi varlığın erde kodı
Erenlerün himmeti yirden göge direkdür (84/5)

Her gice cevân ider Hakk'un cemâlin görmege
'Arş-ı 'azîm dem-be-dem seyrânıdur 'âşıklarun (150/3)

Ben Hazret'e tutdum yüzüm ol 'ışk eri açdı gözüm
Gösterdi bana kendözüm âyet-i küll dinen benem (187/4)

Evvel kadîm önden sona zevâli yok sultân benem
Yidi iklîme hükm idüp yiri gögi dutan benem (195/1)

Oluk-su Hak varlığı evliyâdur çarh igi
Çarhı çarha benzetmiş âferin benzedene (313/3)

Dostı seven 'âşıklara 'ışkı turakdur cânlara
'İşkdur yire göge direk ayrugı hep söz öküşi (360/8)

Er sözcüğünün Türk kültüründeki geniş anlam dünyası, sözcüğün metafizik/mistik bir semiyosfer içindeki merkeziliğini gösterir. Çünkü Türk kültüründe er ocağın, toprağın, kutsal vatanın sahibidir. Erlik Kutsal'ın/Tanrı'nın yolunda cehdin, mücahedenin gerekli olduğu, Kutsal'ın/Tanrı'nın nazarında elde edilebilen merkezi bir konumdur, dolayısıyla er kut sahibi kişidir (Kalafat, 2010, s. 198, 199). Erin/erliğin Türk kültüründeki karşılığı, bu-aradalıkla ilişkide araçsal değil amaçsal davranan insan-ı kâmil düşüncesinin mistik/metafizik kodlarını da kapsamaktadır. Türk kültüründeki er sözcüğünün semantik genişliğinden hareketle ortak kodlarla kurulabilen “merkezi” anlam-değer özellikle örnek alınan 84/5, 195/1 ve 313/3 numaralı beyitlerde görülmektedir.

84/5'te er merkezdedir, çünkü Hak varlığını erde zuhur ettirmiştir. Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a eren merkezdedir, merkeze gelen Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a ermiştir. Aynı düşüncenin devamı olan 195/1 numaralı örnek beyit, merkeze vararak bütün evrenin direği oluşunu saf gerçekliğin yatay düzlemini olan “yidi iklimi” anarak anlatmak istemiştir. Dolayısıyla merkezde bulunmak sadece, dikey/aşkın boyutun ifadesi değil, yatay düzlemin de sahibi olan üç boyutlu bir göstergedir.²¹⁶ Türk mitolojisinde yedi iklim hâkim olmak, cihan hâkimiyeti mefkûresi bağlamında sıkça kullanılan kalıplaşmış bir ifade şeklinde karşımıza çıkarken bu mefkûrenin gerçekleşmesi, kut sahibi kağanın/hakanın/erin

²¹⁶ Üç boyutlu göstergeyi Guenon haç sembolizmi üzerinden insan-ı kâmil anlayışla birlikte değerlendirmektedir: “Dikey yön, sınırsız belirsiz hiyerarşiyi ve, tabii ki, her biri bütünselliğinde tasavvur edildiğinde, bütünsel “İnsan-ı Kâmil” sentezinde içerilen “âlemler”e ya da dereceler tekabül eden şu olabilirlik birlikteliklerinden birini oluşturan çeşitli halleri temsil eder. Dolayısıyla, bu haç temsiliinde yatay yayılım, bütünsel olarak alınan bir ve aynı varlık halinin olası tarzlarının sınırı belirsiz olmasına; dikey üstüste sıralanma da, bütünsel varlık hallerinin sınırı belirsiz dizisine tekabül eder.” (Guenon, 2019, s. 32)

varlığına bağlıdır (Ögel, 1995, s. 163, 264).²¹⁷ Burada geçen yedi iklim bu şekliyle yorumlanabileceği gibi daha sonra detaylıca üzerinde duracağımız nefsin yedi mertebesi, nefis hâkimiyeti düşüncesine de yorum olanağı verir.

313/3 numaralı örnek beyitte “evliyâdur çarh igi” ifadesi, Ögel’in “Göğün Direği” bölümündeki “Göğün direği, Hz. Muhammed ve Hz. Ali gibi” yan başlığındaki açıklamalar bağlamında kurulmuştur: “Türkler, Müslüman olduktan sonra, bir çok düşüncelerini, İslamiyet ile benzetmişlerdi. Dinimizin direği Hz. Muhammed, yerden göğe uzanan bir direk olmuş ve Alevîler buna Hz. Ali’yi de katmışlardı.” (Ögel, 1995, s. 169)²¹⁸ Aslında “göğün direği” veya dünyanın varlığının ayakta kalması, kutsalın kozmolojik yapısından kutsalın ontolojik dönüşümüne tâbi tutulmuştur. Direk/eksen/merkez sembolizmi en büyük sembol/ayet olan ve sembollerle/ayetlerle kurulu dünyayı kendi sembol/ayet varlığı üzerinden okuyan insanın doğal yapısının bir uzantısıdır. Böylece insan, insan-ı kâmil yani evrensel insan olur. İnsan-ı kâmilin/Evrensel insanın en belirgin özelliği feleği/çarhı döndürmesi, zamana hükmetmesidir.²¹⁹

Kutsal’a / Tanrı’ya / Yaşamsal Kaos’a ve onun iyelerine/sembollerine/ayetlerine sahip bir inanç ve farklı bir varlık düzeyi kuran her düşünce, kutsalın akışını, örnek beyit ve beyitler üzerinden gidildiğinde bir merkezden sağlamak zorundadır. Kutsalın bu-aradaya akışını sağlayan evliya, çarhın/gökyüzünün/feleğin etrafında devrettiği “igi” yani iğnedir. Nasıl ki Türk mitolojisinde dünya, gökyüzüyle, kutsalın mekânıyla temas, direk yani dikey boyuta

²¹⁷ Şüphesiz bu noktada akla gelen ilk örnek Oğuz Kağan’dır. Onun daha önce üzerinde durduğumuz “merkez” kimliği ve ardından cihan hâkimiyeti düşüncesini gerçekleştirmeye başlaması, Oğuz Kağan’ın kimliğinin her ne kadar bir savaşçı/kahraman olarak değerlendirilse de onun sözü edilen kimliği de kut sahibi oluşuna, “yedi iklimin” varlığının bilincine erişile alakalıdır.

²¹⁸ Ögel açıklamasına örnek için Pir Sultan Abdal’ın Şah İsmail’den aldığını belirttiği şu dördlülüğü verir:
 “Yaktığım bir çırağdır
 Bindiceğim bir Burak’tır
 Yerden göğe bir direktir
 Allah bir Muhammed Ali” (Ögel, 1995, s. 170) Gölpınarlı ve Boratav’ın bu örneğin yer aldığı şiiri “Pir Sultan’ın Olduğu Şüphe Götürmeyen Şiirler” başlığı altında vermesi, Ögel’in Şah İsmail’den aktardığı görüşüne şüphe ile yaklaşılmasına sebep olmaktadır. Bu bilginin dışında tezimizin teması üzerinden devam edersek Ögel’in verdiği örnekten ziyade Pir Sultan Abdal’ın bir başka örneği, yukarıdaki açıklamalara daha uygun düşmekte, Yunus Emre ile aynı sembolik-mistik anlam-değerde aynı benzetmelerle buluşmaktadır:
 “Müşkil halletmeğe mürşit gerektir
 Kâmil mürşit yerden göğe direktir
 Yüküm ağır menzilimiz iraktır
 Dökme yüklerini sen yol üstüne” (Boratav ve Gölpınarlı, 2010, s. 115, 6/3)

²¹⁹ Hinduizm’deki “Evresensel Efend”i anlamında kullanılan “cakravarti” sözcüğünün kelime karşılığı “çarkın efendisi”, “çarkı döndüren” demektir (Evola, 1994, s. 43).

gönderimde bulunan herhangi bir var olanla -ağaç, dağ, çadır direği, merdiven vb.- mümkünse aynı anlayış, örnek beyitte evliyanın, gökyüzünün/çarhın/feleğin etrafında döndüğü bir eksen/direk/merkez olmasında da görülmektedir (Ögel, 1995, ss. 155-160). Mitsel-dinsel yapının kozmolojik ve ontolojik biçimlenişini karşılayan nesneler, Yunus Emre'nin beytinde aynı zihinsel kodlar üzerinden, bu sefer doğrudan sembol/ayet olduğunun bilincine varan insan-ı kâmil/evliyâ için kullanılmıştır. Aynı kozmolojik ve ontolojik biçimleniş zemininden hareketle saf gerçekliğin var olanından insana ve ardından insan-ı kâmile olan bu geçiş, şu düşünceye varmaktadır: “İnsan hem Tanrı’ya hem evrene gönderimde bulunan bir varlıktır.” (Tufan, 2022, s. 40) Bu bağlamda merkez sembolizmi üzerinden, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce arasındaki şu farkı da izah etmek gerekir: Mitsel-dinsel düşünce ile çevrede/doğada/saf gerçeklikte kutsal bağlamında aranan ve telakki edilen anlam-değer kurgusu tasavvufi düşüncede artık son nokta olarak insana dönmüştür. İnsan artık tasavvufi düşüncenin kozmolojik ve ontolojik yapılanmasının merkezi/eksenidir.²²⁰ Saf gerçeklikten insana dönüş, daha sonra üzerinde duracağımız devriye düşüncesinin maden, bitki, hayvan ve en nihayetinde insana varan ana yapısını anımsatmaktadır. Dolayısıyla saf gerçeklik olan doğa ile insan arasındaki ilişki sadece doğanın döngüsellliğini/çevrimselliğini taklid değil, aynı zamanda karşılıklı bir dönüşü/çevrimi de kapsar.

Peki saf gerçeklikten/doğadan dönüşümü yaşayan Yunus Emre merkezde insan-ı kâmil olarak hangi dili kullanmaktadır? Bu dilin mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncedeki karşılığı nedir? Merkezin dili hangi hayvanın dilidir? Bu noktada akla ilk gelen hayvan, genel bir türü kapsayacak şekilde semantik bir genişliğe sahip olan kuştur. Kuşun, sembolik veya mistik-metafiziksel anlamı-değeri, mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşüncede aynı anlam-değer bağlamındaki kullanımında da tespit edilebilmektedir. Kuş, bir hayvan veya hayvan türü olmaktan ziyade, insanın yaratılmışlığının ve ayrılığının farkındalığıyla, yeryüzünde bulunmasının bilinciyle kurduğu göksel aşkınlığın/ulaşılmazlığın ve bittabi Kutsal’a/Tanrı’ya giden yolun/tarîkin en önemli sembolüdür. Sonuç olarak kuşun sembolik, mistik-metafizik anlam-değer kurgusu, ontolojik ve kozmolojik bilincin yapısal karakterinin bir işaret/ayet üzerinden ipucudur. Bu bağlamda kuşun, anlam-değer içeriğini farklı bir ontoloji ve kozmolojiye dayandıran mitsel-dinsel düşüncedeki biçimlenişini, söz

²²⁰ Aç gözünü ibretle bak birdir kamu yakın ırak

Deprenmez olur dil dudak vasl-ı likâ halvetdedir (62/5) (Niyâzî-i Mısrî, 2017, s. 428)

konusu biçimlenişin aynı idrakla tasavvufi düşüncedeki karşılığını, Yunus Emre'nin deyişlerindeki örnekleri ve örnekler içinde kuşun sembolik-mistik anlamını-değeri inşa eden mitsel motifleri aktarmak yerinde olacaktır.

Kuşun Şamanist gelenekte özellikle kıyafetleri üzerinden görülen örneklerde sembolik anlamı oldukça önemlidir. Altay Türk boylarındaki kuş sembolizmi kendi içinde kartal, kuğu, yaban kazı, turna, şahin, kulaklı baykuş gibi çok geniş türler yelpazesini içermektedir. Kartalın ilk şamanın atası kabulü burada kuşun, özelde ise kartalın sembolik ve tinsel değerine işaret etmektedir.²²¹ Ayrıca şamanın kendinden geçme sırasında uçuşma pratiğini sunması, uçuş eylemi sırasında kuşla ilişkili sembollerin, tüylerin bulunduğu kıyafet giyinmesi şaman-kuş birlikteliğinin metafiziksel/tinsel bir yapıda örüntülendiğinin göstergesidir (Bayat, 2019b, s. 35; Hoppal, 2021, s. 216, 217; Ögel, 2010, s. 596).

Türk mitolojisinde ruh, kuş şeklinde düşünülmüştür. Söz konusu düşünce kuşun uçuşuyla gökyüzüne yakınlığı ile ruhun bedenden ayrılırken gökyüzüne yükselmesi düşünceleri arasındaki benzerlikten doğmuştur. Eski Türk kültür ve

²²¹ Bu noktada kartalın -bazen de doğanın ya da tuğrulun-, mitsel-dinsel bilincin ontolojik ve kozmolojik biçimlenişini ve bu biçimlenişin en üst derecesini temsil etmesi, eril bir kimliğe sahip olması, güç, kudret, mücadele vasıflarıyla nitelendirilmesi şeklindeki anlamı-değeri, onun saf gerçeklik olarak doğadaki halinin tamamen dışındaki tasavvurunu sunmaktadır. İlk şamanın atasının kartal oluşu, kartalın güneş ile olan ilişkisi, Türk boylarının kendilerini köken olarak kartala bağlamaları, kartalın Türk boylarının önde gelen ongonları arasında yer alması, Türk kültüründe gücün ve hükümlanlığın simgesi oluşu (Bayat, 2019b, s. 35; Dilek, 2021, s. 470; Ögel, 2010, ss. 592-599; 1995, ss. 127-132), onun aslında ontolojik statüsünün derecesini göstermekte, bu ontolojik statü kozmolojik olarak da en üst dereceden karşılığını güneşte bulmaktadır. Çünkü, ontolojik üstünlüğün, geleneksel düşüncenin bütünlük ilkesi gereğince kozmolojik ve epistemolojik alanda da en üst dereceye tekabül etmesi bir zorunluluktur. Dolayısıyla kartal, toplumsal hiyerarşi açısından da asillerin, soyluların, hakan ve kağanların kuşudur, yani kartal “kut”lu bir kuştur. Kartalın güneşle, eril kimlikle, kudret, şiddet ve güçle, hükümdarlıkla olan ontolojik ve kozmolojik hiyerarşik temsili Akad, Bâbil, Sümer mitolojilerinden İbrani mitolojisine, Yunan mitolojisinden İslam mitolojisine ve Bizans, Selçuklu ve Osmanlı sanat, kültür ve edebiyatına kadar geniş bir yelpazede kendine yer bulmuştur (Alpay Tekin, 2020, ss. 267-305). Bütün bu kapsamlı içeriği Zimmer kartal bağlamında yaptığı ontolojik yorumla özetler: “Kartal, maddenin esaretinden kurtulmuş ve yarı saydam eterin içinde süzülen, yakın akrabası yıldızlara, hatta onların da üstündeki yüce ilahi varlığa kadar tırmanan bu daha yüce, ruhani ilkeyi temsil eder.” (Zimmer, 2004, s. 88). Dolayısıyla kartal/doğan veya tuğrul gibi yırtıcı kuşlar dışında kalan kuşlar, ontolojik ve kozmolojik bağlamda daha alt bir hiyerarşide konumlanmışlardır. Kartalın, bu yüksek anlam-değeri tasavvufi düşüncede aynı paralelde en üst ontolojik seviyeyi belirtmek için İbn Arabî tarafından da kullanılmıştır. İbn Arabî, kartala eril bir kimlik atfetmiş, onun ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik statüsünü ilk akıl -logos- ve insan-ı kâmilin karşılığında kullanarak göstermeye çalışmıştır (el-Hakîm, 2005, s. 368, 405; Kılıç, 2019, s. 269). Ayrıca kartalın güneşle kurulu bağı ve ilk akıl telakkisi -logos- tasavvufta Hz. Muhammed'in yaratılışın sebebi oluşu ile anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurunun alt metninde birbirine kavuşur. Güneşe benzetilen Hz. Muhammed'in nurundan, logostan, ilk akıldan yaratılan kâinat/evren ve özelde dünya, varlık sebebinin O'na borçludur (İbn Arabî, 2007a, s. 396, 421). Sonuç olarak, kartal, güneş, ilk akıl, eril kavram ve terimlerinin mitsel-dinsel düşünce yapısı içinde temelleri atılan sembolik kurgusu, kendini bütün bir anlam yükü ile tasavvufi düşünce içinde de devam ettirmiştir.

geleneğinde ölümü anlatan fiilin uçmak oluşu, İslâmi dönemde ölen bir kişi için “*sunkar boldı, sungur oldu*” ifadesinin kullanılması, *ruh*’un eskiden kuş biçiminde olduğu inancını açıkça kanıtlar.” (Roux, 2005, s. 35, 36) Bu görüşe ilaveten “Tu-kiu ve Uygur yazıtlarında bu deyim ancak son derece önemli kişiler olan kağan ve de kağanın kardeşi Köl Tegin’in söz konusu olduğu durumlarda rastlanmaktadır. “Bilge Kağan uçtu. (Babam kağan uçarak gitti)” (Roux, 1994, s. 214).²²² Asil olanın, yiğitlik gösterenin, hükümdarın ruhunun kuş şeklinde telakkisinin bir örneği de Altın Arığ destanında aktarılmıştır:

“Büyük alpın temiz canı,
Asil ruhu, bedeninde olmaz.
Benim temiz canım,
Asil ruhum bedenimde değildir.
Benim asil canıma
Burada, yetişip alacak kimse yoktur.
Kanatlı kuşun,
Üç defa mola vererek ulaşabileceği yerde,
Güçlü av hayvanlarının,
Üç defa mola vererek yetişebileceği yerde,
Yeryüzünün zirvesi, Ak dağ vardır.
Yerin zirvesi Ak dağın üzerinde
Altı ayrı zirveli Altın kaya vardır.
Altın kayada iki başlı, altın tüylü,
At başı büyüklüğünde, altın guguk kuşu var,
Benim temiz canım,
Asil ruhum, o kuştur”, diyordu. (Özkan, 1997, s. 247, 249)

İnsan ruhunun yaratılmadan evvel kuş olduğu şeklindeki telakki tasavvufi düşüncede de can kuşu şeklindeki kullanımla devam etmiştir. Schimmel “Simgesel dilde daha önemli olanı, Kuran’da söylendiği üzere (Sure 24:41), her şey gibi Rabbe tapan ve kendi tazimatlarını ve ibadetlerini bilen kuşların alemidir.” (Schimmel,

²²² Belki de Roux’un bu yorumunu yukarıda sözünü ettiğimiz kartal/doğan gibi kuşların ontolojik, kozmolojik ve toplumsal hiyerarşik geniş kapsam ve örüntüsüyle değerlendirmek daha uygun olacaktır. Daha geniş bağlamda ruhun kuş olarak telakkisi, yaşamı var eden ve tüm var olanlarda bulunan zorunlu ilke olarak anlaşılabilirken kuşların ontolojik, kozmolojik yapılanması amaçsal/ereksel yönelimine göre değişebilir. Bu bağlamda halkın, sıradan bir insanın tasavvufi düşüncede ise avamın ruhu sıradan bir kuş olabilirken; hakanın, hükümdarın, insan-ı kâmilin veya havvasın kuşu özel eğitime tâbi tutulan, eşik ve engelleri aşarak varoluşsal statüsünü değiştirmiş bir kuş olmalıdır. Bu değerlendirme, bir noktada kartal/doğan/güvercin ve baykuş gibi kaos-kozmos dikotomisi üzerine kurulan mitsel-dinsel düşüncenin karşılaştırmasını tasavvufi düşünceyle yapmaya daha kolay imkân sağlayacaktır.

2004a, s. 52) sözleriyle mitsel-dinsel düşüncenin kaos-kozmos dikotomisinin uzantısı olan ruh/tinsel/aşkın-beden/yersel/nefs ayrımını, aynı düşünce içinde aynı metaforla dile getirerek kaynağını Kur'an-ı Kerim'e dayandırmıştır.

Tam da bu düşüncenin birbirini tamlayan içeriğine koştur olarak Yunus Emre'nin şu beyitleri örnek verilebilir:

Benüm cânım bir kuş durur gevdem anun kafesidür
Dostdan haber gelicegiz bir gün uçar kuşum benüm (204/4)

İy benüm 'ömrüm kuş kanda varasın birgün
Ecel avlayup yudar ele giresin birgün (276/1)

Öldi diyeler kaydum yiyeler
Bir kuş oluban çıkam aradan (284/3)

Çün va'de ire cânâ çıka yukaru hana
Kösülerler ayagum elüm yenüm üstine (340/2)

Katreden deryâlar düzen cân kuş pâ-bendin üzen
Yüz bin deryâları yüzen gel sürelüm bu çağları (365/2)

İşbu söze Hak tanukdur bu cân gevdeye konukdur
Bir gün ola çıka gide kafesden kuş uçmış gibi (388/2)

Yunus Emre'nin örnek beyitleri bağlamında şu açıklamayı yapmak gereklidir: Ruhun kuş şeklindeki sembolizmi, beyitlerde dönüşüm sonucu, erginleme çabası nihayetinde erişilen don değiştirme motifi olarak kullanılmamış, genel mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin latif bir varlık telakki ettiği ruhun (Mevlâna, 1995b, s. 363) gökyüzüne erişmede benzetilebilecek en uygun varlığın kuş olması düşüncesine dayanır. Dolayısıyla söz konusu kuş sembolizmi, "kut"u ya da sufinin/dervişin saflaşmış ruhunu temsil etmez, bütün bir yaşamın kaynaklandığı ortak ruhu temsil eder. Fakat dönüşümü, hem ölüm sonrası ruhun farklı bir şekle bürünmesi hem de henüz hayattayken don değiştirme gücü şeklinde geniş bir semantik ve düşünce içinde değerlendirilmesi gerekliliği unutulmamalıdır. Ayrıca ruhun bedenden ayrılırken kuş şeklindeki tasavvuru don değiştirme kudretine erişen -ölmeden önce ölen- sufinin/dervişin ve şamanın hayattayken hangi varlığa dönüşebileceğinin de ipucunu vermektedir.

Kuşun göksellikle dolayısıyla aşkın/metafiziksel boyutla olan anlam-değer kurgusu, aynı zamanda ait olduğu aşkın boyutun kapsayıcı, gizemli, sırlı dilini de var eder. Kuş, sadece bir hayvan ya da canlı olarak değil, kutsalla olan bağından dolayı anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunun, aşkına/metafiziğe açılan bir başka kapısıdır. Ağacın, dağın veya direğin kutsalla temasıyla merkezi olduğu bir yerde kuş da yine aynı düşünce ve inanç üzerinden merkezdedir. Bundan dolayı da merkezin dili, kuşun dilidir.

Kuşun dilini öğrenmek, dönüşümün gerçekleşmesine, erginlemenin tamamlanmasına, çilenin cefasına katlanılmasına, koynuna girilen kaosun, gecenin, ormanın veya ana rahminin tanımsızlığına, belirsizliğine katlanılmasına bağlıdır. Guenon'un kuş dili için zikir kavramı dolayımında yaptığı yorum, dönüşümünü tamamlayanın ritmi yakalaması bağlamındadır. Yani yeniden doğmak için dünyadan geri çekilen sufi/derviş veya şaman, kendini ahengin, ritmin diline açmakta, bu dili öğrenmektedir. Dolayısıyla kuş dili, geleneksel kişiyi varlığın ritmiyle bütünleyerek anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik boyutuna kavuşturan “melekî dil”dir (Guenon, 2002, s. 80, 81). Guenon'un bu yorumlarının izdüşümü mitsel-dinsel düşünce çerçevesinde aktarılan şu ifadelerde de görülmektedir:

Kuş sesleri, “başka dünyalar”ın bir dili şeklinde şamanın dönüşen diline gelmektedir. Böyle bir dil, uç durumlarda iletişim kurmanın en iyi aracıdır. Nihayet şamanın kuş seslerini taklit etmesi, ona göklere ulaşma gücünü vermektedir. (Sagalayev vd., 2013, s. 171)

Başka dünyalara açılan kuş dili, Yunus Emre'nin deyişinde onu “başka dünyalara” kuşlarla bir bütünlük içinde taşımaktadır:

Kuşlarla turgıl bile
Kıl namâzı imâm ile
Yalvar günâhun gel dile
Tanla seher vaktinde tur (88/5)

Başka dünyaların dili olan kuş dilinin başka dünyalara kapı açmasının bir örneği Altın Arığ destanında, Huu İney'in²²³ ak kayayı açmak için çıkardığı seste de görülmektedir:

Ak kayaya yaklaşmışlar.

²²³ “İsminin anlamı “Soluk (Benizli) Ana” veya “Kuğu Kadın” anlamlarına gelen, dişil mitik figürdür. O; kalıp gibi göbekli, soba gibi suratlı, kendir gibi benekli bir kocakarı şeklinde tasvir edilir.” (Dilek, 2021, s. 389)

Huu İney hayvan gibi seslenmiş,
 Kuş gibi ses çıkarmış,
 Ak kayanın kapısı açılmış. (Özkan, 1997, ss. 91-93)²²⁴

Kuşun ruhsal/göksel/aşkın olan geleneksel sembolik anlam-değeri, dönüşüm arketipinde onu diğer varlıklardan ayrı tutmaktadır. Bundan dolayı kuş, diğer hayvanlara göre mitsel-dinsel düşünce dünyasının anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunda merkezi rol oynamaktadır. Kuş, mitsel-dinsel düşüncenin zirve hayvanıdır. Sırların dilinin, “kuş dili” olması, mitsel-dinsel düşüncenin şamanın koruyucu hayvanı olan kuş için kullandığı, başkalaşım anlamına gelen “kubilgan” sözcüğü (Campbell, 1995, s. 289) kuşun, dönüşüm/erginleme arketipinin en önemli sembolik hayvanı olduğu düşüncesini destekler.²²⁵

Başka dünyalara açıldığını tavrı, davranış ve eylemlerinde daha önceki başlığımızda deli ve delilik semantiği içinde değerlendirdiğimiz Yunus Emre, bu varoluşsal statü farklılığının dilinin “kuş dili”, yani gizli bir dil olduğunu önce sezdirmekte, bu sezgiyi tasavvufun avam-havvas ayrimından hareketle kurmaktadır. Daha sonra ise doğrudan Kur’an-ı Kerim’deki Hz. Süleyman kıssasına²²⁶ başvurarak “kuş dili”nin bilgisine sahip olduğunu ifade etmektedir:

Yûnus bu sözleri çatar halka ma’ârifet satar
 Kendüsi ne kadar dutar söyledügi yalamı gör (22/7)

Okıyuban yazmadın yanılıuban azmadın
 Yûnus bu ‘ışk sözini kim bildi bilesidür (64/7)

²²⁴ Mitsel-dinsel düşüncede özellikle kayanın, yeryüzündeki oyukların başka bir dünyaya geçiş noktası olduğu tasavvuru göz önünde tutulursa (Sagalayev, 2020, s. 127; Tatar, 1996, s. 269), destandaki kayanın tamamen sembolik bir kullanım taşıdığı görülecektir. Kaya kendinde bir varlık olmaktan ziyade, dilini bilen bilgenin, hikmetine erdiği anlam-değer yüklü bir varlıktır. Dolayısıyla kaya da ağaç gibi, dağ gibi merkezin anlam-değer bağlamındaki başka bir görünümüdür.

²²⁵ Kuşun sembolik anlam-değerinin mistik ve kutsal yapısına ek olarak farklı amaçlarla da don değiştirme motifi olduğu örnekler görülmektedir. Örneğin Hakas, Buryat ve Kazak Türklerinde kuşa dönüşüm mistik bir erginleme sonucu elde edilen manevi olgunluğun derecesi değil, aksine kutsalın cezalandırmasının neticesidir. Yine kuşa dönüşme motifinin çaresizlik durumu karşısında Kutsal’a/Tanrı’ya yalvarma sonucunda gerçekleştiği örnekler de bulunmaktadır (Toyşanulı, 2020, s. 45, 46). Yine çaresizlikten dolayı kuş donuna girmenin bir başka örneği olarak Ural Batır destanında Ayhılıv’ın kuş donuna girmesi verilebilir (1996, ss. 195-199). Anadolu efsanelerinde kadın ve çocukların kuşa dönüşme motifini inceleyen Yalçınkaya da efsanelerde kadın ve çocukların kuşa dönüşme motifinin temel işlevinin tehlikeden korunmak, zor durumdan kurtulmak olduğunu, bu dönüşümün mitik kökeninin kadın ve çocukların koruyucusu Umay Ana mitine dayandığını belirtir (Yalçınkaya, 2019, s. 953).

²²⁶ “Süleyman Dâvûd’un yerine geçti. Dedi ki: “Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize her şeyden gerektiği kadar verildi. Doğrusu bu apaçık bir lutuftur.” (27: 16)

Bî-çâre Yûnus'un altûn sözini
Câhile söylemen kızıl pûl eyler (95/13)

Yunus bir söz söylemiş hiçbir söze benzemez
Münafıklar elinden örttü mana yüzünü (407/13)

Bu ifadeler, mitsel-dinsel düşüncenin, belli bir erginleme sonrası elde edilen “kuş dilini/gizli dilini” anımsatmaktadır. Bu kuş dili/gizli dil kaybettiğini düşündüğü, hayalini kurduğu cennet özleminin dilidir. Cennet dili, Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un dili olan ve herkese, avama açık olmayan gizli dil, kuş dilidir.

‘Âşık dilin bilmeyen yâ delüdü yâ dehrî
Ben kuş dilin bilürem söyler Süleymân bana (12/9)

Paşa bu kuş dilidür bunı Süleymân bilür
Sana direm iy hâce bu dil tehî dil degül (163/6)

Yûnus bu kuş dilidür bunı süleymân bilür
Gerçek eren bu yolda ne didüğün sezerem (171/12)

Benüm dilüm kuş dilidür benüm ilüm dost ilidür
Ben bülbülem dost gülümdür bilün gülüm solmaz benüm (175/2)

Bî-çâre Yûnus’un sözün key ‘âşık gerek anlaya
O kuş dilidür n’eylesün ol dinlenmez ötmeyince (325/7)

Kuş dili, âşıkların dilidir ve bu dili masivaya bağlananlar, gönül gözünü açmayanlar, kalp aynasının pasını silmeyenler bilemezler. Sıradan halk, avam veya fıkıh, kelâm gibi din âlimleri, müderrisler, “hâce”ler bu dile sahip olamazlar, zira onlar, varlık ve gerçekliğin anlamını-değerini, kıyas ve delil yoluyla bulmaya çalışıp Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un bilgisine doğrudan, verili bir şekilde değil, kesbî bir ilim olarak sahip olmaya çalışırlar: “Sana direm iy hâce bu dil tehî dil degül” Dolayısıyla kuş dilinin, anlam-değer kurgusu aslında sezgisel ontolojik bir zemine dayanır ki bunun mitsel-dinsel düşüncedeki karşılığı kaos-kozmos dikotomisidir. Dönüşüm, bu dikotomiye aşmanın her iki düşüncede de temel ilkesidir. Kuş dili bilen, kaos-kozmos cenderesinden kurtulmuş, dairenin dışına çıkmış, öteye varmıştır. Örnek beyitlerde Yunus Emre’nin sık sık kuş dilini bildiğini ifade etmesi, onun saf

gerçekliğin ontik -maddi- yapılanmasından, aradalığından, kaos-kozmos git-gelinden (Saydam, 2017, s. 6) azade olduğunun, dönüşümünü yaşadığının işaretidir.

Dönüşümü yaşayarak “kuş dilini”, tabiatın ritmik ahenginin dilini öğrenen Yunus Emre, tabiatla ve yine mitsel-dinsel düşüncenin merkez sembolizminin önemli bir diğer motifi dağla konuşmaktadır. Ancak dağ, örnek beyitte merkez sembolizmi olarak yer almaz, aynı zamanda yine mitsel-dinsel düşüncenin eşik düşünce ve imgelemi bağlamında -hem engel hem geçiş noktası- yer almaktadır:

“Harâmî gibi yoluma arkurı inen karlu tag

Ben yârümden ayru düşdüm sen yolumu baglar mısın” (270/5)

Dağla, tabiatla konuşması “kuş dili” sayesinde mümkün olan Yunus Emre’nin dağla, doğaya hitabı, Dede Korkut’taki Kazılık Dağına, ağaca, suya yapılan nidaları, niyazları, alkış ve kargışları anımsatmaktadır:

Akar senün sularun Kazılık Tağı

Akar iken akmaz olsun

Biter senün otlarun Kazılık Tağı

Biter iken bitmez olsun

Kaçar senün geyiklerin Kazılık Tağı

Kaçar-iken kaçmaz olsun taşa dönsün (Ergin, 1989, s. 89)

Çağnam çağnam kayalardan çıkan su

Ağaç gimileri oynadan su

Hasan-ile Hüseyünün hasreti su

Bağ ve bostanun ziyneti su

‘Âyişe ile Fâtımanun nigâhı su

Şahbaz atlar gelüp içdüğü su

Kızıl develer gelüp kiçdüğü su

Ağ koyunlar gelüp çevresinde yatduğı su

Ordumun haberin bilür-misin digil mana

Kara başum kurban olsun suyum sana (Ergin, 1989, s. 101)

Ağaç ağaç dir isem sana erilenme ağaç

Mekke ile Medinenün kapısı ağaç

Musa Kelimün ‘asası ağaç

Böyük böyük sularun köprüsi ağaç

Kara kara denizlerün gimisi ağaç

Şâh-ı merdan ‘Alinün Döldülinün eyeri ağaç

Zülfikarufi kını-y-ile kabzası ağaç
 Şah Hasan-ile Hüseyini bişigi ağaç
 Eğer erdür eğer ‘avratdur korhusı ağaç
 Başun ala bakar olsam başsuz ağaç
 Dibün ala bakar olsam dipsüz ağaç
 Meni sana asarlar götürmegil ağaç
 Götürecek olur-isen yigitligüm seni tutsun ağaç
 Bizüm ilde gerek idün ağaç
 Kara hindü kullaruma buyura-y-idüm
 Seni para para toğrayalar-idi ağaç (Ergin, 1989, s. 108, 109)

Kuş dilinin öğrenmenin bir sonucunu Yunus Emre ile Dede Korkut karşılaştırması bağlamında şu şekilde de okumak mümkündür: Kuş dili, merkeze varmanın, dönüşümü yaşamının bir dili olabildiği gibi, aynı zamanda merkeze varmak -hakikata ermek-, dönüşümü tamamlamak yolunda -tarîkinde- engel ve eşikleri aşmanın yoludur. Dolayısıyla yol -tarîk-, yolda olan sufi/derviş ve şamana “öğretir”, kuş dili hem yolun hem de merkezin dilidir.

Kuş dilinin ya da kuş sembolizminin aşkın/metafiziksel sembolik değerini yansıtan en iyi örnek olan Simurg -otuz kuş-²²⁷ anlatısı, kuşun tasavvufi bağlamdaki dönüşüm/erginleme duraklarını da kapsayarak ruhun Kutsal’ın/Tanrı’nın karşılığı olduğunu gösteren önemli bir simgedir (Schimmel, 2001, s. 323). Simurg’un manevi tecrübe ve dönüşüm yolunda uğradığı durakları tasavvufi makamlarla ortaklığı üzerinden ele alan Afifi’nin görüşleri dönüşüm arketipinin kuş ile sembolizmi, arketipin evrensel motifini de somutlaştırır. Afifi Simurg’un yolculuğunu;

Burada kuşlar insan nefisleridir. Simurg ise Hak Teala’dır. Vadiler, sufinin yolundaki makamlardır. Bu kuşlar, ne, gözle görülür-elle tutulur birtakım vadiler kat’etmiş ne de maddi bir araziye geçmiştir. Aksine bunların yolculuğu, manevi vadilerdeki, tamamen batınî bir yolculuktur. (1996, s. 155, 156)

şeklindeki özetinin devamında aşılması gereken “yedi” vadiden bahseder ki bu vadiler sırasıyla, talep vadisi (nefs ile mücadele), aşk vadisi, marifet vadisi, istiğna vadisi, tevhid vadisi, hayret vadisi, fakirlik ve zenginlik vadisidir. Yedi vadi, aynı zamanda

²²⁷ Tekin kelimenin etimolojik çözümlemesini yaparken, “otuz kuş” anlamının çıkış noktasını şu şekilde yorumlamıştır: “anlaşılan o ki orta Farsçadaki (Pehlevi) *Sên murv* ‘sên kuşu’ büyük bir ihtimalle ses benzerliği dolayısıyla *sên* murg, *sinmurg* şeklinde *n* ve *m* seslerinin kaynaşması neticesinde yanlış bölünmeyle *sî+murg* ‘otuz kuş’ olmuştur.” (2020, s. 309) Devam eden sayfalarda Tekin Simurg kelimesinin ‘otuz kuş’ anlamını kozmolojik bir bütünlük ve ilişki çerçevesinden güneş ve ay ile olan bağlantısı üzerinden ele alarak “otuz” sayısal değerini açıklamaya çalışır (2020, ss. 312-316).

batınî yolculuğun nefsi bir terbiye amacı olduğu da hatıra getirildiğinde nefs-i emmareden nefs-i mutmainneye kadarki nefsin engellerini de imler. Dolayısıyla kuş, nefs-i emmareden nefs-i mutmainneye erginleyerek dönüşümünü tamamlamıştır (Schimmel, 2004a, s. 52). Yedi sayısının, daha önce üzerinde durduğumuz içkin ve aşkın boyutlarıyla kurduğu bütünlük/tamlık halinin sayısal simgesi oluşu, tasavvufi anlatıda dönüşüm/erginleme arketipinde kuş sembolizminin yolculuğunda karşımıza çıkmaktadır.

Yunus Emre deyişlerinde Simurg'dan bahsetmese de temsil ettiği mistik/metafiziksel anlam değeri yedi sayısı bağlamında Simurg'un aştığı vadileri - nefsin mertebeleri- karşılayacak şekilde kullanmıştır:

Ma'sûka halvetinün yidi kapısı vardur
Ol kapudan içerü seyrân kılasum gelür (46/3)

Yidi zindân kapusın Yûnus soynuban çıkdı
Kalmaya sensüz dahi ben gussadan yadaram (220/8)

Yitmiş yidi perde var dostunı arzûlama
Yidisinden geçmedin yakîn arzû kılursın (255/6)

Vasf-ı hâlin eydiserem vuslat hâlin bilenlere
Yidi dürlü nişân gerek hakîkate irenlere

Bu yidisinden birisi eksük olursa olmaya
Birisi eksük gerekmez bu sarp yola varanlara

Evvel nişânı bu durur yirmeye cümle milleti
Yirenler kaldı yirini yir degmedi yirenlere

İkinci nişânı budur hîç nefsini semirtmeye
Zinhâr siz andan olmanız nefsine kul olanlara

Üçüncü nişânı budur cümle heveslerden geçe
Hevesler eri yolda kor yitemez yol varanlara

Dördüncü nişânı budur dünyâdan münezzeh ola
Dünyâ seni sayru eyler ne kul kaysı sayrulara

Yûnus yidi nişân didi evet üçini gizledi

Anı dahı eydivirem gelüp halvet soranlara (298/7)

Süretten gel sıfata yolda safâ bulasın
Hayâllerde kalmagıl yoldan mahrûm kalasın

Bu yolda ‘acâib çok sen ‘acâib anlama
‘Acâib anda ola dost yüzini göresin

‘İşk kuşagın kuşangıl dostun yolını vargıl
Mücâhede çekersen müşâhade idesin

Bundan ‘ışkun şehrine üç yüz deniz geçerler
Üç yüz deniz geçübün yidi Tamu bulasın

Yidi Tamu’da yangıl her birinde kül olgıl
Vücûdun anda kogıl ayruk vücûd bulasın

Hakikatdür Hak şârı yididür kapuları
Dergâhında yüz dürlü gerek kudret göresin

Evvelki kapusunda bir kişi durur anda
Sana eydür teslîm ol gel miskînlik bulasın

İkinci kapusunda iki arslan vardur anda
Niçeleri korkutmuş olmasın kim korkasın

Üçüncü kapusunda üç evren vardur anda
Sana hamle iderler olmasun kim dönesin

Dördüncü kapusunda dört pîrler vardur anda
Bu söz sana rumûzdu gör kim delîl bulasın

Beşinci kapusunda biş ruhân vardur anda
Dürlü metâ‘lar satar olmasun kim alasın

Altıncı kapusunda bir Hûr oturur anda
Sana eydür gel berü olmasun kim varasın

Çün kim anda varasın ol Hûrîyi alasın
Bir vâyeden ötürü yoldan mahrûm kalasın

Yidinci kapusunda yidiler oturur anda
Sana kurtuldun dirler gir dost yüzün göresin

Çün içertü giresin dost yüzini göresin
Ene'l-Hak şerbetini dost elinden içesin

Şu didüğüm kelecı vüçüddan taşra degül
Tefekkür kılurısan cümle sende bulasın

Yûnus işbu sözleri Hak varlığından eydür
İsterisen kânını miskînlerde bulasın (242)²²⁸

Yedi sayısının dikey ve yatay; nedensellik ve ereksellik; ruh ve beden şeklinde sunduğu eksiksiz tamlık/bütünlük hali erginlemenin/seyr u sülûkun adımlarıdır. Bedene/dünyaya/nefse hapsolmuş, zindana düşmüş ruh/kut yedi adımı atmalı, mücahedeye girişmeli, bu yolda fiziki-biyolojik insanlığını üzerinden sıyırmalı, ûryân olmalıdır: “Yidi zindân kapusın Yûnus soynuban çıkdı”. Marifetullaha ermenin yolunun sayısı yedi, artık sadece bir sayı değil, Kutsal'ın/Tanrı'nın yolunun işareti olan nefsin mertebeleri, “Ma'sûk”a varmanın

²²⁸ Yunus Emre yedi sayısını sadece dönüşümü yaşamak, erginlemeyi tamamlamak bağlamında ele almamış, aynı zamanda mitsel-dinsel düşüncenin evren tasavvuruna paralel şekilde yerin ve gökyüzünün katları olarak bütün dünya, evren olarak da değerlendirmiştir:

Yidi gök yidi yiri tagları denizleri
Uçmagıla Tamu'yı cümle vüçüdda bulduk (133/3)
Yidi Tamu sekiz Uçmak
Her birinün vardur yolu
Her bir yolda yüz bin çârsû
Allâh sana sundum elüm (184/16)
Evvel kadîm önden sona zevâli yok sultân benem
Yidi iklimi hüküm idüp yiri göği dutan benem (195/1)
Yidi kat yir yaratdı ol gevherün nûrından
Yidi kat gök yaratdı ol gevherün bugından (249/2)

Yedi sayısının tamlık/bütünlük ifadesi sadece kozmolojik bir anlam-değer taşımaz. O ontolojik bir tamlığın/bütünlüğün de sembolü/ayetidir. Yedi sayısı, feleğin/gökyüzünün yeryüzünü şekillendirmesi bağlamında ele alındığında kutsalla, metafizik/mistik anlamla-değerle olan irtibatı üzerinden tamlık/bütünlük ilişkisini göstermektedir. Bu cümleden olarak yedi sayısının sembolik açılımı geniş bir hüviyete sahiptir. Toplam yedi sayısını veren dört ve üç sayısı ve onların da temsil ettikleri kozmolojik-ontolojik değerler, kapsamın genişliğiyle birlikte derinliğine de işaret eder. Dört sayısı yeryüzünü, yeryüzünü teşkil eden hava, su, toprak, ateş unsurlarını ve de kareyi; üç sayısı ise daireyi, göğü tamlık/bütünlük ilkesinin geometrik dildeki ifadesi olarak temsil eder. Geleneksel Türk kozmolojisi dolayımında bu ilişki, göksel/dairevi olanın yersel olan üzerinde -toplum, yeryüzü-etkili olduğunu anlatmak istemektedir. Dolayısıyla geleneksel düşünce bu şekilleri her zaman kutsalla irtibatı üzerinden değerlendirmiş, mekânda yerleşme eyleminde de aynı kozmolojik yapılanmayı ontolojik birliktelikle adı geçen şekiller üzerinden gerçekleştirmiştir (Cündioğlu, 2012, s. 35). Gök-yer ayrımından mekânın yapılanmasına, kullanılan alet, araç ve gereçlerden hükümdarın sarayının formuna kadar geniş bir alanda, benzer düşüncenin geleneksel Çin kozmoloji ve ontolojisinde de geçerli olduğunu görülmektedir. Bkz. Tseng, 2011, ss. 37-70.

eşikleri, engelleridir. Zira insan, yedi insandan müteşekkil bir varlıktır ve onun kâmil olması, ancak bu yedi katmanlı yapı aşılsa “ikilik” ortadan kalkar (Kılıç, 2020, s. 30). 242 numaralı deyişin bütünü, kullanılan benzetme ve metaforlarla adeta Campbell’ın kahramanının sonsuz yolculuğunu anımsatmaktadır. Özellikle “Altıncı kapusunda bir Hûr oturur anda/Sana eydür gel berü olmasun kim varasın” “Çün kim anda varasın ol Hûrîyi alasin/Bir vâyeden ötürü yoldan mahrûm kalasin” beyitleri Campbell’ın “Tanrıçayla Karşılaşma” ve “Baştan Çıkarıcı Olarak Kadın” (ss. 2013, 125-144) başlıkları altındaki açıklamalara denk düşmektedir.²²⁹ Nefsin yedi mertebesini aşmaya çalışan Yunus Emre, son anda kendini “yol”dan, seyr u sülûktan alıkoyacak bir dişi ile karşılaşmaktadır. Nihai hedefe varmak isteyen, fenâ makamını arzulayan Yunus Emre, deyişinde yaşamın, doğanın, var olanın ve kaotik anlamıyla sonun sembolik-mistik anlam-değer taşıyan varlığı kadını “hûrî”yi aşmalıdır. Çünkü “Yaşamın ötesindeki yaşamı arayan kişi kadının ötesine geçmeli, çağrılarının çekiciliğine aldırmmalı ve ötedeki kusursuz etere yükselmelidir.” (Campbell, 2013, s. 140) “Hûrî”/kadın, nefsin/bedenin/tenin/bu-arada dünyanın timsalidir: “Kahraman etin tanrıçasıyla masum kalamaz artık; çünkü o günah kraliçesi olmuştur.” (Campbell, 2013, s. 141) Deyişin tamamı kaos-kozmos dikotomisi başlığı altında atıfta bulunduğumuz nefsin yedi mertebesini anlatmak istemektedir. Bu yedi mertebenin mitsel-dinsel metaforlarla ifadesi, tasavvufi düşüncenin varlık ve gerçeklik tasavvurunun özellikle “ortak dil” anlamında aynı ontolojik ve epistemolojik kökene dayandığının yansımasıdır.

Deyişte mitsel-dinsel tasavvurun dil ve anlam-değer sürekliliğini gösteren bir başka ifade ise “yidi tamu” tamlamasıdır. Türk mitolojisinde tamu/cehennem Erlik’in ülkesidir ve bu dünyada kötülük yapanların ruhu ceza olarak yeraltındaki cehenneme gider (Dilek, 2021, s. 774, 775; İnan, 1976, s. 96). Türk mitolojisinin üçlü evren tasarımı da yeraltı dünyasının katlarının da yedi olmasından dolayı (Ögel, 1995, s. 264), ifade Türk mitolojisinde inanç boyutuyla sembolik-mistik bir anlam-değer taşımakla birlikte, henüz tasavvufi düşüncedeki kadar tamamen metafiziki örgü içinde alımlanmamıştır, fakat daha soyut ve metafiziki evren tasavvuruna doğru da ilk adımı atmıştır. “Yidi tamu” tamlaması, tasavvufi düşünce dâhilindeki daha soyut ve

²²⁹ “Baştan Çıkarıcı Kadın” motifine Hz. Muhammed hakkında yazılan mirâcnâmelerin temel özellikleri arasında da rastlanmaktadır: “Yine Kudüs yoluna Hz. Muhammed’in önüne çok süslü bir kadın çıkar; durup kendisini dinlemesini ondan ister. Resûlullah iltifât etmez, yoluna devam eder. Cebrâîl bunun dünyânın sembolü olduğunu, “Eğer iltifât etseydin ümmetin dünyâ ehli olup ahîrete önem vermeyeceklerdi.” der. Hz. Peygamberi bu davranışı için de tebrik eder.” (Akar, 1987, s. 231)

metafiziki karakteriyle Yunus Emre'nin deyişinde nefse ve onun yedi mertebesine karşılık gelmektedir.

Nefsin, tasavvuftaki yersel yani dünyevî olumsuz/kaotik anlamı düşünüldüğünde tamu sözcüğünün metafiziki semantik genişlemesi daha iyi anlaşılacaktır. Sufi/derviş, kendi içindeki tamunun -cehennemin- bir örneği olan nefsi aşmak için önce kendi içine yönelmek zorundadır. Kendi derinliklerine, karanlıklar ülkesi “tamuya” dalan sufi/derviş cenneti de Hakk'ı da fenâyı da kendinde bulacaktır. Cennete varmak isteyen cehennemi geçmek zorundadır.

Bu noktada, tasavvufi düşüncenin, mitsel-dinsel tasavvurun evren tasarımını kullanmakla beraber, mistik/sembolik anlam-değerin mekânının da değiştiği görülmektedir: Mitsel-dinsel düşüncede dünya iyi-kötünün, insanın fiziki, biyolojik ve anlamsal sembolik yaşam alanı iken, tasavvufi düşüncede bu semantik yine bulunmakla birlikte, doğrudan gökselliğin artık merkezi inanç boyutu olmasından dolayı, zaman zaman da dünya anlam-değer bağlamında olumsuz/kaotik varlığıyla söz konusu edilmiştir. Bir diğer ifadeyle, mitsel-dinsel düşüncenin yeraltı dünyası, tasavvufi düşüncede daha fazla bu-arada dünyaya, yeryüzüne taşınmıştır. Bir başka dikkat çekilmesi gereken nokta ise Yunus Emre'nin nefsin mertebelerini “yidi tamu”yu aşmasının verdiği örtük anlam olarak onun merkezde olduğudur. Şamanın dünyanın eksenini olan dünyanın merkezinden/ekseninden yaptığı esrik yolculuk, onun bütün kozmolojik seyahati aslında ontolojik statü değişiminin de göstergesidir. Sadece merkeze gelen ya da gelmek isteyen devredebilir, dönüşebilir, nefsi ile mücadeleye girişebilir.

Yedi sayısını 298 numaralı deyiş bağlamında değerlendiren Tatcı, tasavvufi düşünce içindeki sembolizmini minare benzetmesiyle açıklamaya çalışır: İnsan yedi kademeli bir minaredir. Dönüşümünü yaşamak, erginlemesini/inisiyesini tamamlamak için minarenin yedi basamağını aşarak karanlıktan aydınlığa erer. Yunus'un gizlediği üç nişan ise nefsin râziyye, marziyye ve kâmile makamlarıdır (Tatcı, 2019, s. 367, 372).

Simurg anlatsının tasavvufi yorumla değerlendirilmesine ek olarak bir diğer mitsel-dinsel ve tasavvufi sembolik-mistik anlam-değere sahip olan kuş ise hüma/hümaydır. İnan, Umay Ana arketipiyle irtibat kurarak ele aldığı hüma/hümay kuşu için Taceddin Yalçıkuloğlu'nun şu görüşlerini aktarmaktadır:

Diyorlar ki, Hümay kuşu maruf bir kuştur. Kuzgun büyüklüğünde olup kanat uçları kara, başı yeşil olur. Yaşadığı yer havadadır. Yumurtasını havada yumurtlar, yavrusunu da havada çıkarır. Diyorlar ki Hümay bazan yer yüzüne kırk arşın kadar yaklaşır ve geri döner. İşte o zaman bu kuşun gölgesi birinin üzerine düşerse cihanda padişah ola, yahut çok zengin ola... (İnan, 1986, s. 37).

Ögel de Türk mitolojisi bağlamında hayat ağacı ile olan birlikteliğinden hareketle ele aldığı hüma/hümay kuşunu diğer efsanevi-mitik kuşlarla -anka, simurg, phoenix- karşılaştırarak mitsel-dinsel düşüncedeki farklı mistik anlam-değerini aktarır:

Humay veya türkçe *Hüma* kuşu ise daha başkadır. Peygamberin hâdislerinde ve İslâmî edebiyatta da geçen bu kuş, bir Cennet kuşudur. İslâmiyette ve Önasya masallarında *Zümrüd-ü Anka* ile *Hüma* kuşu birbirlerine karıştırılmıştır. Kaf veya Elburz dağlarında değil de; Cennette oturan bu kuş, zaman zaman uçarak, yedi kat göğün üzerindeki felekler ve burçlar arasında dolaşır ve hatta Tanrıya kadar gidip gelen bir kuştur. (2010, s. 108, 109)

Bu görüşlerinden sonra araştırmamızın ana kaynağı olan Yunus Emre'nin deyişlerinden;

“Erenler gelüp geçdiler dünyâyı koyup göçdiler

Havâya agup uçdılar bular hüma'dur kaz degül” (166/2)

beytini aktaran Ögel'e göre İslam dininde Allah'ın mekândan münezzeh bir varlık olduğunun sembolü olarak humay/hüma kuşu kullanılmıştır (2010, s. 109)

Devlet kuşu olarak da kabul edilen humay/hüma kuşu Yakutlarda Umay veya İmı adıyla talih kuşu şeklinde anılmakla beraber aynı semantik içeriğe Özbek ve Azeri Türk mitolojisinde de sahiptir (Çoruhlu, 2012, s. 154; Dilek, 2021, s. 385). Humay/hüma kuşunun devlet kuşu kullanımının siyasi ve sosyolojik bağlam göz önünde tutularak yapılan metodolojik yorumu, humay/hüma kuşunun yöneticilere has bir şekilde güneş ve ayla kutsallaştırılarak yönetsel anlamda sınıflar arası geçişe zemin hazırlamasıdır (Öncül, 2009, s. 179). Devlet kuşu, siyasi ve yönetim erki kapsamında seçili olanların -kut sahibi olanların- “başına konar.”²³⁰ Humay/hüma

²³⁰ Humay/hüma kuşunun siyasi erki kut üzerinden sağlamasının en açık örneği Türk destanlarından Ural Batır Destanında görülmektedir. Samrav'ın -Gök Tanrı'nın (Dilek, 2021, s. 697- Güneş'ten -Koyaş'tan (Dilek, 2021, s. 522, 523)- doğan kızı Humay/Hüma Ural Batır'a kut getirmiş, babası Samrav kutun sağladığı siyasi erki ona at, kılıç ve kızı Humay/Hüma'yı vererek göstermiştir (Ergun ve İbrahimov, 1996, ss. 211-251). Dünyevi siyasi erk bağlamında Humay/hüma kuşunu kastetmese de kökenine gönderme yapan kutsal anlatılar da vardır. Bu anlatıların en meşhur örneği Hz.

kuşunun devlet kuşu ayniyeti üzerinden kurulan bu siyasi sembolizm, tasavvufi düşüncede daha mistik ve soyut bir karakter kazanarak her insanın, insan-ı kâmil olmayacağı düşüncesine evrilmiştir. Devlet kuşu nasıl ki aristokratik bir sınıfın elinde olup reayaya ulaşmıyorsa aynı düşünce mistik/metafizik imgelemde de tasavvufun seçilmişleri -ehlullahı/insan-ı kâmil- için de geçerlidir. Yunus Emre seçilmişlik düşüncesi üzerinden, mitsel-dinsel düşüncenin kutsalla olan siyasi egemenlik ve iktidar sembolizmi olan huma/hümay kuşunu, mistik ve ezoterik boyutun egemenleri olan seçilmişler -âşık, dervîş- için kullanmıştır:

Înâyet anun işi anlamaz degme kişi
Bilgil bu hüma kuşı ‘âşıklar devletidür (34/6)

Dervîş bilür dervîşi Hak yolına turmışı
Dervîşler hüma kuşı çaylak u baykuş degül (167/3)

Kim bahâ bulısar ana ol kıgurur andın yana
Devlet irdi andan bana hâcet degül hüma kuşı (360/6)

Örnek alınan beyitlerde dönüşüm arketipi içinde, anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurunun kurucu ilkeleri olan kaos-kozmos dikotomisi baykuş-hüma kuşu karşılaştırmasında da görülmektedir. Erenlerin, âşıkların, dervişlerin kuşu olan hüma Kutsal’ın/Tanrı’nın/Cennetin kuşu düşüncesiyle göksel kozmogenetik bir ereğin sembolü olarak teşekkül ederken dönüşümün iniş/kavs-ı nüzûl, kaotik mahiyeti baykuş ile sembolize edilmiştir. Çünkü tasavvufi manada baykuş, zahidin sembolüdür; o sufi/dervîş gibi semâdan arza bütün bir var olanın, eşyanın mahiyetini keşfedemez (Tatcı, 2019, s. 519). Netice itibarıyla mitsel-dinsel düşüncenin imgelemindeki baykuş da kaos-kozmos dikotomisi başlığı altında değindiğimiz üzere olumsuz/kaotik semantiğini, işaret dünyası içindeki yerini dönüşüm arketipi bağlamında Yunus’un örnek beytinde de devam ettirmiştir.

Ruhun kuş ile sembolizmi, tasavvufi düşüncedeki gnostik/irfani anlayışın izleri olan beden-ruh dikotomisine işaret etmektedir ki, bu noktada mitsel-dinsel düşüncede de benzer ayrımın başlaması, en azından ruhun ayrı bir varlık olarak telakkisi ve sembolik imgelemde kendine yer bulması, zihinsel bir soyutlama

Muhammed’in kendisiyle Mekkeli müşrikler adına konuşmaya gelen amcası Ebu Talib’e verdiği cevapta görülür: “Ey amca! Allaha yemin ederim ki, güneşi sağ elime, ayı da sol elime koysalar ki, bu işi bırakayım, Allah onu gâlib kılincaya veya bu yolda ben helak oluncaya kadar onu bırakmam, dedi.” (İbn Hişam, 2006, s. 353)

düşüncesinin de örneklerini verir. Bu görüşlere ilaveten, yine ruh-kuş özdeşliği, tasavvufta, özellikle teozofik tasavvufta geliştirilen insanın ezeli bir doğaya sahip olduğu, mahiyetinin yaratılmamış olduğu savına (Demirli, 2010, s. 97) bir ön hazırlık sağlar.²³¹ Ancak şunu da hemen belirtelim ki, mitsel-dinsel düşüncenin yaratılış anlatıları, tasavvufi düşüncenin kozmolojik ve ontolojik açıklamalarının teferruatı ve soyut/metafiziksel tabanı kadar çok geniş değildir. Bununla birlikte mitsel-dinsel düşüncenin Türk mitolojisi özelinde yaratılış anlatısına sahip olması, varoluşsal eylemin başlangıç noktasını, felsefi literatürün kavramlarıyla ifade edecek olursak kozmolojik argümandan ontolojik argümana (Cevizci, 2013, ss. 102-104, 107, 108) doğru bir geçişi başlattığı da söylenebilir. Varoluşun başlangıcı düşüncesinin dayandığı köken değişse dahi mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin en nihai amacı, Kutsal'la/Tanrı'yla olan ilişkiyi hayatın içinde canlı şekilde kurmaktır (Demirli, 2010, s. 100). Kuvvetle muhtemel bu düşüncenin ana temasının dayandığı düşünsel nokta, saf gerçekliğin fenomenal/reel planının var olanından ayrı ve kudretli, görünmeyen ve dolayısıyla var olanın sahibi, eşi olan anlamında geniş bir bağlamda kullanmak niyetinde olduğumuz ortak/tek ruh düşüncesine dayanmaktadır. Mitsel-dinsel düşüncede, bu düşüncenin imgeleminde var olanlar arasında -insan, hayvan ve bitki- sınırlar net ve keskin değildir, zikredilen var olanlar -anlam-değer kazanarak varlık ve gerçekliğe katılmayanlar- arasındaki fark sadece fenomenal alan için geçerlidir (Bayat, 2012, s. 305). Aynı düşünceyi, var olana -mevcûdâta, insan, hayvan ve bitki- ontolojik argümanla yaklaşan tasavvufi düşünce de savunmaktadır. Dolayısıyla ortak ruh yani Kutsal/Tanrı ve sadece onun tecellileri, mazhariyeti bağlamında birleşen bu iki düşünce, aynı sembolleri, mistik/metafizik semantik içinde kullanmışlardır. Bu düşünce ortaklığına Yunus Emre'nin örnek göstereceğimiz beyiti, daha metafiziksel, tabiatıyla daha soyut bir gönderimde bulunur:

“Kâf Tagı zerrem degül ay u güneş bana kul

Aslum Hak'dur şek degül mürşiddür Kur'ân bana” (12/2)

²³¹ Ruh'un ezeli, yaratılmamış olduğu -kadim- ve olmadığı -hadis- yönündeki görüşlerin, tasavvufun ana kaynaklarından alınan örnek metinlerle karşılaştırması için bkz. Erginli, 2006b, ss. 825-842.

Aynı beytin ikinci mısrasının farklı varyantlarının bulunduğu değinen Tatcı'nın örnek olarak verdiği varyant anlatmak istediğimiz ortak/tek ruh inancına daha uygundur²³²:

“Kâf Dağı zerrem değil ay u güneş bana kul

Aslım Hak'dır şek değil nâm oldu insân bana” (2019, s. 298)

Dönüşüm/erginleme arketipinde ruhsal/göksel/aşkın olanın sembolik karşılığı olarak kuş ve kuş dili kullanılırken, bu yolda aşılması gereken engeller, eşikler ejderha/evren/yılan sembolü ile karşılanmıştır. Bu bağlamda denilebilir ki dönüşümün Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la bir olma, O'na kavuşma amacı, “aracı” kaotik yönü ile de var olur. Dönüşüm arketipinin zorunlu aracı olan kaotik sembollerin, yani engel ve eşiklerin mahiyetinin dönüşümü sırasıyla fonksiyonel, sembolik ve estetik, nihayetinde mistik bir hüviyet taşır (Duymaz, 2000, s. 17). Burada Zimmer'in kuş ve yılan karşılaştırmasını, aralarındaki mücadeleyi aktarmak yerinde olacaktır. Zimmer'e göre kuş aşkın olanın, maddeden azade olanın bir sembolü iken, yılan yeryüzünün, doğanın, doğanın devingenliğinin sembolüdür. Kuşun yılanla iki karşı kutbu temsilen -gökyüzü ve yeryüzü- yaptığı mücadele (Zimmer, 2004, s. 86) kuşun sembolü olduğu ruhun, yılanın sembolü olduğu nefisle mücadelesidir. Hayvanlar ve onların temsil ettikleri evrenin katları üzerinden inanca dökülen ruh-nefs karşıtlığı, mitsel-dinsel düşüncenin ilk otantik bütünlüğünün (Abdulla, 2020, s. 59, 60; Cassirer, 2005b, s. 235) değişmeye başladığını, ben bilincinin oluşmuş olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla dönüşüm arketipi sadece yükselişi kapsayan bir yapı değildir. Dönüşüm düşüşle başlar ve düşüşü de içinde taşır. Düşüş sonrası dönüşümün yaşanması, insanın içine doğduğu ve daha sonra inşasına katıldığı semiyosfer içinde kendi sembolik anlamını keşfine bağlıdır (Tufan, 2022, s. 40, 41). Dönüşüm arketipini, sürekli git-gel, içeri-dışarı, ben-sen, birey-toplum, vb. hayatın her alan ve anındaki geçiş dönemlerini doğum-ölüm şeması içinde ve psikanalitik açıdan anne rahmine geri dönüş-rahimden çıkış şeklinde de değerlendirmek mümkündür (Campbell, 1995, s. 70).

Çin mitolojisi ve sanatına ait bir motif olarak kabul edilen ejderha, Batı'daki kaotik ejderha algısının tam aksine, Çin mitolojisinde iyi huylu, zararsız, doğal eril bir

²³² Tatcı, bazı yazma divanlarla karşılaştırıldığında göze çarpan bu farklılığın şeklen Yunus Emre'nin ifadelerine uygun olduğunu kaydettikten sonra, “Aslım Hak'dır şek değil nâm oldu insân bana” mısrasının bir şath (cezbeyle dile getirilen bir taşkınlık) olduğunu, dolayısıyla bu mısranın tasavvuftaki cem makamının hüviyetini daha iyi yansıttığını da ekler (Tatcı, 2019, s. 298).

gücün sembolüdür (Eberhard, 2000, s. 104). Yılan ise “Çin Burçlar Kuşağı’nın beşinci hayvanıdır. Beş zararlı yaratıktan biridir ve akıllı, kötü ve aldatıcı bir hayvan olarak kabul edilir.” (2000, s. 332) Türk mitolojisinde de kendine yer edinen yılan ve ejderha motifi, anlam-değer bağlamında gelişen varlık ve gerçeklik tasavvurunda Çin mitolojisinde olduğu gibi sembolik olarak iki değeri barındırır. Türk mitolojisinde ejderha motifi evrenin gök ve yer-su katmanlarında kendine geniş bir alan bulmuştur. Türk kültür ve geleneğinin erken dönemlerinde bolluk, bereket ve refahın sembolü olan ejderha, Ön Asya kültürlerinin de etkisiyle zamanla kötülüğün, kaotik durumların sembolü haline gelmiştir (Çoruhlu, 2012, s. 154; Çoruhlu, 2019, s. 55, 56; Esin, 2001, s. 82). Dolayısıyla ejderha, göksel kozmogenetik sembolik anlam-değerini kaybetmiştir.

Çince *lung* kelimesinden türeyen; Türkçede “yılan”, “nek yılan”, “büke” veya “evren”, (Roux, 2005, s. 39) Osmanlıca kaynaklarda da “evren”, “büyük yılan” sözcükleriyle karşılanan ejderha sözcüğü, halka inildikçe de karşılığını yılan sözcüğü ile bulmaya başlamıştır (Boratav, 1984a, s. 79; Ögel, 1995, s. 566, 567). Hatta ejderha/evren ve yılan arasında birbiri yerine geçen bu kullanım “zaman ile yılanlar, evren olur.” deyiminde (Ögel, 1995, s. 568) de kendine yer bulmuş, Dede Korkut hikâyelerinde de bu ortaklık devam etmiştir:

Yidi başlu ejderhaya yetüp vardum!
 Heybetinden, şol gözüm yaşardı!
 Hey gözüm nâmerd gözüm! Muhannet gözüm!
 Bir yilandan ne var ki, korhdun didüm.
 Anda dahi erem bigem, diyü öğinmedüm (Ergin, 1989, s. 237)

Bu ortaklığın bir başka örneği, Ural Batır destanında, yılan donuna bürünmüş Zerkum’un babası olan yılanlar padişahının bir ejderha olmasıdır (Ergun ve Gaynislam, 1996, ss. 107-117, 165).

Sonuç olarak ejderha, evren ve yılan mitsel-dinsel düşüncenin imgesel dünyasında aynı sembolik değeri karşılamaya başlamış, bu değer de ejderhanın artık tamamen yılanla özdeş tutulan bir motif olduğuna işaret ederek olumsuz/kaotik sembolik anlam-değerine matuf olmuştur. Olumsuz/kaotik sembolik anlam-değer taşımada ortak semantiğe sahip bu iki varlık, aynı değer üzerinden zamanla birbirinin yerine kullanılmaya başlanmıştır. Ejderha/evren-yılan motifi, bu semantik-sembolik dönüşümün neticesi olarak göksel kozmogenetik işlevini terk etmiştir.

Ejderha-yılan motifinin ortak sembolik anlam-değere kavuşması, her iki motifin yersel bir karakterde buluşmasına da imkân hazırlamıştır. Bu bağlamda yılan/ejderhanın ilk sembolik değeri, onun bir koruyucu oluşu, hayat veren yersel özelliği, bununla birlikte doğanın, yani saf gerçekliğin fenomenal var olanının sembolü oluşudur. Eklemek de gerekir ki yılan/ejderha motifi bir diğer sembolik değer olarak sonsuzluğu, döngüsellliği de imlemektedir. Bu açıklamalar yılan/ejderha motifinin yersel kozmogenetik işlevidir. Yersel kozmogenetik işlev, kahramanın, sufinin/dervişin veya şamanın doğa ile olan döngüsel/sonsuz birlikteliğini, sürekliliğini tamamlar. Yılan/ejderha motifinin yersel sembolik kaotik değeri ise, tamlığa/bütünlüğe giden yolda aşılacak engelleri/eşikleri temsil etmesidir. Bu noktada yılan/ejderha motifi, Türk mitolojisinde Erlik’le buluşur. Çünkü yılan, Türk mitolojisinde kötülüğün, olumsuz manada kaosun temsilcisi Erlik’in sembolüdür (Çoruhlu, 2012, s. 183). Yılan/ejderha motifinin mitsel-dinsel düşüncedeki bu ikili yapısı -göksel-yersel ve yerin döngüsel sonsuzluğu ve kaotik işlevi- ile beraber düşünüldüğünde kahramanın, sufinin/dervişin, şamanın, insan-ı kâmilin kendilik bilincine ulaşmada birbirini tamamlayan iki kutuplu gerekliliğidir.²³³

Kendilik bilincine ulaşmada çift kutuplu yapının bu kaotik sembolik anlam-değerini temsilen yılan/ejderha motifi, tasavvufi düşünce içinde de kendine yer bulmuş, insanın kaotik/kötü yönünü karşılayan nefis, yılan/ejderha ile sembolleştirilmiştir: “Bütün putların anası, sizin nefsinizin putudur. Hariçte görülen putlar, birer yilandır, hâlbuki nefis putu bir ejderhadır.” (Erginli, 2006b, s. 756)

Tasavvufi dönüşüm ve erginleme seyrinin ana izleğinin marifetünneften Marifetullah’a erme ereği, yılan/ejderhaya benzetilen nefisle mücadele ile mücadele sonunda elde edilen sırrın dili, yani kuş diliyle sembolik değerini taşır. Nefsten ruha -yıldan/ejderhadan kuşa- geçiş için, önce yılan/ejderhayı alt etmek gerekir. Ancak “Kendini bilen Rabbin’i bilir” ilkesi, önce nefsin/benin tanınması ve varlığının kabulüne bağlıdır (Jung, 2020a, s. 152). Böylece sırra erilerek kuş dili öğrenilmiş olur. Eliade yılanın sembolik değerini tam da bu yoruma imkân verecek şekilde dile getirir:

²³³ “Ampirik açıdan kendilik rüyalarda, mitlerde ve masallarda kral, kahraman, peygamber, kurtarıcı vb. “üst düzey kişilik” (bkz. Ben) figürü veya daire, kare, *quadratura circuli* [Dairenin kareye dönüştürülmesi], çarım vb. gibi bütünlük simgesi halinde ortaya çıkar. *Complexio oppositorum*’u, karşıtların birliğini temsil ettiğinde, örneğin yang’la ying’in, düşman kardeşlerin, kahramanla düşmanın (baş düşman, ejderha), Faust’la Mephistopheles’in vb. etkileşimi tarzında birleşmiş ikilik olarak da ortaya çıkabilir.” (Jung, 2016, s. 48)

“Kuşların dili genellikle yılan ya da sihirli sayılan bir başka hayvan yiyerek öğrenilir.” (1999, s. 126)²³⁴ Burada şu yorumu yapmak yerinde olacaktır: Mitsel-dinsel düşüncenin otantik ve organik bütünlüğünü yitirdiğinin izlerini gördüğümüz kuş-yılan/ejderha sembolizmi, aynı zamanda kozmolojik ve ontolojik algı değişiminin de ipucunu vermektedir. Yaratılışın ilk anında kozmogoninin ilhamını veren Ak-Ene, artık toprak ana olmuştur. Toprak ananın verdiği doğurganlık, üretkenlik -yersellik- yaratılışın ana faili olan dişil gücün gökselliğini elinden almıştır. O yaratıcı, var edici gücünü artık yeryüzünde daha “edilgin” bir şekilde -gökyüzünden yağmurun yağmasıyla- sürdürecektir. Ak-Ene’nin göksel kozmogenetik var eden etken gücü artık eril bir kimliğin elindedir. Mitsel-dinsel düşüncedeki bu kozmolojik ve ontolojik ilkenin değişimi sonucu, artık kuş dili²³⁵ öğrenmek gökyüzünün dilini öğrenmek ise, aynı zamanda eril Tanrı’nın diline de sahip olmak demektir. Yeryüzünün dilini bilmek ise, toprak ananın dilini bilmek demektir.²³⁶ Gökyüzünün sabite oluşu, asıl oluşu, durağan bir çeper oluşu ile yeryüzünün sürekli devingen oluş-bozuluş karakteristiği, yılan/ejderha motifinin yerselliğinin döngüsel yaratıcılığına bir imada bulunmakla birlikte, bu düşünce Jung’un anne ile yılanı bir tutan yorumunda birleşir: “Yılan, öldüren aynı zamanda yaşam kaynağı olduğu için insanın ölüme karşı tek güvencesi olan “anne”nin (ve diğer iblislerin) gizemli varlığını sembolize eder.” (2020a, s. 33)²³⁷ Çünkü anne arketipi aynı yılan gibi hem hayat veren hem de öldüren sembolik bir anlam-değer taşır (Eliade, 2003a, s. 178):

Anne arketipinin özellikleri “annelik” ile ilgilidir: dişinin sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli,

²³⁴ Yılanın metafiziksel sembolik yorumuna ek olarak psikanalitik açıdan cinsel sembol değerlendirilmesi de yapılmıştır. Psikanalitik yoruma göre yılan, topraktaki deliklere girip kayboluverme, kadınların genital bölgelerine veya ağızlarına girme eylemi ile erkekliğin -fallusun- sembolüdür (Abraham, 2020, s. 30; Rank, 2014, s. 35). Psikanalitik yorumu, mitsel-dinsel düşüncede yılanın yerselliğiyle olan birlikteliğini yansıtırken cinsel anlamda yersellikle ilişkin olan kadın -toprak ana- düşüncesiyle de uyusur. Eberhard da yılanın fallusla sembolize edildiğine değinmiş ancak üç başlı yılanın dişil bir sembol olduğunu da ekleyerek psikolojik imgesel sembolleştirmede üç başlı yılan örneğinin uyarıcı olduğunu belirtmiştir (Eberhard, 2000, s. 333).

²³⁵ Kuş dilinin sır/giz dili oluşunun mitsel-dinsel düşünce çerçevesinden başlayarak tasavvufi dilde kullanılan anlamına, tarihi kökeninin zamansal tespitine, dilin gramatik yapısına ilişkin bilgiler için ayrıca bkz. Şahin, 2016, ss. 15-40.

²³⁶ Anaerkil toplum yapısı ve inanç sisteminin Ataerkil bir yapıya kavuşmasına ilişkin kısa bir açıklama için bkz. Rosenberg, 2003, ss. 22-24.

²³⁷ Farklı kültürlerde, örneğin modern Arapçada hayat ve yılan için aynı kökten gelen kelimeler kullanılır. Hayat, *el-hayat*; yılan *el-hayyah* olarak karşılığını bulur (Menez, 2003, s. 9).

saklı, karanlık olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çıkaran ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan. (Jung, 2005, s. 22)²³⁸

Kadının ve özelde anne arketipinin can veren ve can alan misyonu Türk mitolojisinde Umay Ana üzerinden de takip edilebilmektedir. Doğuran kadınların ve çocukların koruyucusu olan Umay Ana aynı zamanda Al Karısı, ateş ruhu ve hatta ölüm meleği olarak da kabul edilmiştir (Çoruhlu, 2012, s. 43).²³⁹

Netice olarak geleneksel varlık ve gerçeklik tasavvurunun kozmolojik ve ontolojik değişim sürecini okuyabildiğimiz semboller olarak yılan/ejderha, onun yersel kaotik/olumsuz yönü ve bu yönü ile birleşen dışıl karakteri, tasavvufun geleneksel ana kaynaklarında da kendine dünyanın yerselliği, yani kaotik/olumsuz fonksiyonu bağlamında yer bulmuştur. Kuşeyrî'nin (2021, s. 211) Yahya b. Muâz'dan aktardığı “Dünya süslü bir gelin gibidir. Dünyaya rağbet edenler onu taramak ve süslemekle meşguldürler. (...) Ârif (...) Allah Taâla ile meşgul olduğu için bu geline iltifat etmez.” ile Hücvirî'nin aktardığı (2020, s. 268) “Ben nefsi, şekli kadının şekline benzer bir vaziyette gördüm.” ifadeler, sözünü ettiğimiz kozmolojik ve ontolojik değişimi aynı düşünce temeliyle cinsiyet kavramları üzerinden tarif etmektedir. Yunus Emre'nin özellikle iki beyiti, yukarıda bahsettiğimiz kozmolojik ve ontolojik idrakin değişime uğramasını, dünya-avrat-gelin benzetmesinde, kadının, yılanın yersel kaotik/olumsuz işlevini de zımni şekilde bünyesinde taşıyarak, sonsuzluk/döngüsellik kurgusunun somut, sembolik ve mistik algı sıralamasını da barındırır:

Bu dünyâ bir gelindür yeşil kızıl donanmış
Kişi yeni geline bakubanı toyamaz (105/3)

Dünyâ bir 'avretdür karı yoldan koyar niçeleri
Sürün gitsin ol 'ayyâr'ı anı sevmek 'ardur bize (333/5)

Tasavvufi düşüncenin dünyayı kadın veya onu çağrıştıran temsillerle ifadesi, mitsel-dinsel düşüncenin kaos-kozmos dikotomisini kendi içinde taşıyarak dünyanın

²³⁸ Jung'un sembolik anlam-değer birlikteliği üzerinden kurduğu yılan-anne özdeşliği “pharmakon” özelliği gösterir: “*Belirsiz sözcük*, “pharmakon” Yunancada hem “zehir” hem de “ilaç” demektir.” (Ramond, 2011, s. 148) Yılanın “pharmakon” niteliği Mesnevi’de de kendine yer bulmuştur: “Bir yer olur ki bu yılan zehiri, Tanrı'nın tasarruflarıyla gayet tatlı ve lezzetli bir hale gelir. Bir yerde zehirdir bir yerde ilaç... Bir yerde küfürdü, bir yerde tam lâyük ve yerinde.” (Mevlâna, 1995a, s. 208)

²³⁹ Kadının, yaşam veren-öldüren mitsel-dinsel imgesi karşılığını Umay Ana'da bulurken, imgenin kökensel ontolojik sebebi şüphesiz Ak-Ene'ye kadar gitmektedir. Suların, dolayısıyla yaşamın sahibi olan Ak-Ene aynı zamanda suyun kaotik işlevine paralel olarak sonun da sahibidir.

bu-aradallığını imler. Jung'un anne arketipi ve Türk mitolojisinde Umay'ın doğum-ölüm karşıtlığı içinde bir bütün oluşturan tarifi, dünyanın oluş-bozuluş yersel kozmogenetiğinin, tasavvufi olumsuz manada ise "kararsızlığının" bir nişanesidir. Dünyanın hareket hali, kaos-kozmos döngüsündeki sürekli devinimi, onu yaratan ve öldüren, can veren ve can alan Tanrıça arketipine bağlar. Tanrıça arketipinin, bu kararsız, can veren ve can alan mitsel-dinsel düşüncedeki ana çerçevesi, kadının adet dönemindeki yumurtlama ve adet kanaması (yaratan-yok eden) belirsiz, kararsız fizyolojik-biyolojik özelliğinden kaynaklanmaktadır (Dunn Mascetti, 2000, s. 36). Bu yönüyle gerçekten de muthos, dişil bir karakter iken -çünkü anlam-değer birden fazladır ve ölçülemez-, logos eril bir karaktere sahiptir.²⁴⁰ (Irigaray, 2022, s. 48)

Mitsel-dinsel düşüncenin yaşadığı Ana-erkillikten Ata-erkil bir inanç dönüşümüne işaret etmekte olan dünyanın olumsuz semantik içeriğine koşut dişil bir karakter şeklindeki tarifi, dünya-beden-kadın-nefs-yılan sözcüklerini sembolik ve mistik anlam-değerleriyle aslında doğrudan dönüşüm sürecinin kaosunun uzantıları yapmaktadır. Ancak İbn Arabî'nin dişilliği, metafiziksel/aşkın bir açıklama içinde değerlendirmesi, bu açıklama çabasında, var olanlar arasında dişiliğin farklı tezahürlerine dikkati çekerken vardığı sonuç mitsel-dinsel düşüncenin Ana-erkil kozmolojik ve ontolojik biçimlenişini canlı bir şekilde anımsatmaktadır:

(...) doğa (tabiat) dişidir, yani üreme ve çoğalma yeridir. Her insanın sahip olduğu nefis bir kelime olarak dişidir... En nihayetinde Tanrı'nın âlemle ilişkisini anlatmak için kullandığımız "sebeplerin sebebi" anlamındaki "illet-i ula" (fail olmak demektir) tabiri dişi bir kelimedir. Bu durumda dişilik ilk ilkenin bir niteliği haline gelir. Bütün varlıkların ilk sebebi olan Tanrı, dişidir. (Demirli, 2017, s. 283)²⁴¹

²⁴⁰ Sözün, yaratılıştaki Ak-Ene'den ilham edildiğini hatırlayalım.

²⁴¹ Kadının çift kişiliğe sahip karakteristiği, onun oluş-bozuluş yapısı, dünya ile bir tutulmasında kaotik işlevini ortaya çıkarmakla birlikte, eril bir mitsel-dinsel bakışın sürekli düzen, güvenlik ve nizam -kozmos- talebi, muthos/logos karşıtlığına da denk düşmektedir. Muthosun mistik, gizem anlamlarına değindiğimizi de hatırlatarak gizemin, sezginin belirsizliği ve sonsuzluğu kadının mitsel-dinsel düşüncedeki "ilksel" varlığına daha uygundur. Bu düşünceler çerçevesinde feminist felsefi bir bakış sunan Irigaray "Başlangıçta Kadın Vardı" diyerek şu görüşleri ileri sürer: "Erkek de söze zaten yabancı olan bir logos yaratır. Söylemi çeşitli stratejiler kullanarak inşa eder. (...) Logos susturulmuş bir varlık -Varlık- üzerine kurulmuştur. (...) Erkek, değişimin olmadığı bir dünya, nefesten de yaşamdan da yoksun bir düzenek icat eder. Kendi evreninin kapanışına da katkıda bulunan, öğelerin tutulması asıl zor olandır. Düzenegün her an hareket hâlinde olduğu kesindir, ancak oluşun yarattığı hasar karşısında aynı olanın kalıcılığını garanti altına alır." (Irigaray, 2022, ss. 48-51) Berktaş'ın ifadeleri de Irigaray'la aynı düşünceden faydalandığını göstermektedir: "Erkekler, rasyonel zihinsel yetenekleriyle dünyayı yorumlarlar ve düzene sokarlar (...) kadınlar, dinsel dogma ve pratiğin katı ve kendilerini kısıtlayıcı sınırları içinde bile ifade olanakları aramışlar ve bulmuşlardır." (1996, s. 27, 29)

Sufi gelenekte de nefisle ilişkisi üzerinden sembolik bir anlam-değer yapısına kavuşan yılan/ejderha motifi, dönüşüm/erginleme arketipi bağlamında benzetme ile de kendine yer bulmuştur. Beyazid-i Bistami'nin manevi tecrübesini aktarırken yaşadığı yeniden doğuşu yılanın deri değiştirmesine benzetmesi, hem az önce sözünü ettiğimiz yılanın döngüsel/sonsuzluk kozmogenetik işlevine hem de örtük şekilde aşılması gereken kaotik işlevine koşuttur (Eliade, 2003b, s. 147).

Kuş ve yılanın gök ve yerle/ruh ve nefisle olan karşılaştırması kendini merkez sembolizmi bağlamında axis mundi olan ağaçta göstermektedir. Şaman geleneğinde ilk şamanın kartaldan ve ağacın tepesinde doğması ağacın altında ise yılanın bulunması resmi, evrensel bir tasvirdir (Campbell, 1995, s. 214; Eliade, 1999, s. 305).²⁴² Bu somut evrensel tasvir metafiziksel semantik genişlik kazanarak tasavvufi yorumlara da olanak verir. İnsanın nefsi olan yılan, müşahade yolunda aşması gereken engel/eşik olarak farklı bir bağlamda değerlendirildiğinde bir başka açıdan kendi

²⁴² Menez'in Yunan mitolojisi ve inancı bağlamında yaptığı yorum bu evrensel resmin net bir açıklamasıdır: "Ahşap asa, o zamanlar hastalara ulaşmak için uzun mesafeler kat etmek zorunda kalan doktoru olduğu kadar ağaçları da simgeliyordu; en eski Yunan ktonik dininde ağaçlar, yeraltı dünyasını dünyadaki yaşamla birleştiren temel unsurlardı. Bir anlamda asa, dinin aynı zamanda yeraltı dünyasının tanrılarına ve ruhlarına da büyük ölçüde odaklanıldığını vurgulayarak dünyanın ilkel güçlerinin sembolüydü. Yılanlar hayatın, büyümenin, gençleşmenin, sağlığın, doğurganlığın/üremenin ve sonsuzluğun sembolü olarak görülüyordu." (2003, s. 14) Menez'in asa-yılan birlikteliğine ilişkin bu yorumu Ural Batır destanında kendine mitik bir kompozisyon içinde yer bulmuştur:

Ejderha donunu çıkart, dersin,
Kuş dilini çıkarıp,
Ağzıma ver dersin. (...)
Babam dilini öptükten sonra, -
Gönlü yumuşadıktan sonra,
Ne istersin hediye deyip,
Sana bakıp söyledikten sonra:
"Bir büyük elde padişahın
İyiliğe iyilik
Yaptığını bilirsin,
Öz sevdiğin neyse
Onu bana verirsin", -
Deyince, inci başlı dayağını
Verirse, onu alırsın.
O dayağın şanı şu:
Suya düşsen, batmazsın,
Ateşe girsen, yanmazsın;
Görünmezlik dilesen,
Hiçbir canlı da göremez,
Düşman seni arasa,

Hiçbir zaman bulamaz, (...) (Ergun ve Gaynislam, 1996, ss. 117-119)

Kur'an-ı Kerim'in (20: 17-20) ayetlerinde Hz. Musa'nın kıssasında asa-yılan birlikteliği farklı bir işlevde de olsa yine yer bulmaktadır: "Nedir o sağ elindeki, ey Mûsâ? Dedi ki: "O benim asâmdır. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkelerim, ona başkaca ihtiyaçlarım da var." Allah buyurdu: "Onu yere at ey Mûsâ!" Hemen attı. Bir de ne görsün, o akıp giden bir yılan oluvermiş!"

içindeki gizli hazineyi, sarayları korumaktadır²⁴³ -kenz-i mahfi-²⁴⁴ Bu yorum yılanın/ejderhanın hazineyi veya değerli bir nesneyi koruduğu anlatılardaki sembolik değeri ile aynı ontolojik ve epistemolojik zeminde birleşir. Yılan/ejderha aşılması gereken, ağacın yeraltına -hayat suyuna, sonsuzluğa, hazineye- açılan -içe açılan- oyduğundaki ilk engeldir (Campbell, 2013, s. 95). Merkeze varan Yunus Emre de nefsinin -yılanın- başını uçurmuş, Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un vergisiyle uçmuştur -kuş omuştur-:

“Kesildi nefis başı öldi fışk u fesâd işler kaldı

Hak'dan bana nazar oldu kanatlandum uçar oldum” (208/5)

Alevi-Bektaşî menâkıbnâmelerinde yer alan İslâm öncesi inanç örneklerini ele aldığı çalışmasında Ocak, ejderhayla mücadele motifinin ağırlık merkezi olarak Orta ve Uzak Doğu'yu işaret eder (2013, s. 226). Örnek aldığı menâkıbnâmelerde yılan/ejderha motifinin sembolik anlam-değeri kaotiktir. Yani yılan/ejderha mitsel-dinsel düşünce bağlamında kötülüğün, karanlığın, engelin, yok edilmesi gerekenin simgesel varlığıdır. Özellikle menâkıbnâme geleneğinde Sarı Saltuk menâkıbnâmesi, ejderhayla mücadele -kötülüğün, kaotikliğin sembolü şeklinde- en meşhur menâkıbnâmedir. Sarı Saltuk'un Balkanlarda yaygın olan yedi başlı ejderha ile mücadeleyi konu edinen menkıbesinin çeşitli varyantları bulunsa dahi menkıbelerdeki ana izlek ve olay örgüsünün akışı aynıdır. Sarı Saltık yedi başlı ejderha ile savaştığı bu menkıbelerde ejderhayı öldürerek hem toplumsal bir düzen -örfi kozmos- sağlar hem de kurtardığı halkı kutsala/kozmosa -İslâm dairesine- sokar (Ocak, 2002, ss. 46-60).²⁴⁵ Böylece kendi içinde nefsi ile mücahadesi sonucunda yaşadığı dönüşümü, aynı

²⁴³ Ejderha/yılan motifinin bu şekildeki bir işlevi Ural Batır Destanında geçmektedir:

“Ural: Bu ne? Diye sormuş.

“Sarayları koruyan, dağ değil o, yılan”, deyip

Zerkum ona anlatmış.” (Ergun ve Gaynislam, 1996, s. 123)

²⁴⁴ “*Kenz-i mahfi* (gizli hazine), gaybda gizlenmiş olan ahadiyyet hüviyyetidir. O, her bânının en bânıdır.” (Erginli, 2006b, s. 535)

²⁴⁵ Ocak, ejderha ile mücadele eden tek Türk velisinin Sarı Saltık olmadığını, Baba İlyas'ın, Melik Dânişmend'in, Emirci Sultan'ın, Hacım Sultan'ın, Otman Baba'nın, Koyun Baba'nın ve Demir Baba'nın da ejderha ile mücadele eden Türk velileri olduğuna değinerek bu konu hakkında rivayet edilen menkıbeleri de aktarır. Yine ejderha ile mücadele motifinin Sarı Saltık'ın zaviyesinin bulunduğu yerlerde yapılan incelemelerde, Arnavutluk'ta Saint Nicolas ve İlyas Peygamber; Bulgaristan'da Saint Georges (Aya Yorgi) için nakledildiğini ifade eden Ocak, buradan hareketle Deny ve Hasluck'un menkıbenin ilk Bektaşîler tarafından türbelerin bulunduğu yerlerde Sarı Saltık'a mâl edildiğini de kaydeder (2002, ss. 53-55).

sembolik bir anlam-değer çerçevesinden hareketle kendi dışındaki alan için de gerçekleştirir.²⁴⁶

Ejderhayla/yılanla mücadele motifinin sembolik-mistik bir yapılanmayla nefisle olan mücadele şeklinde tasavvufî gelenekte yer alan şekli Yunus Emre'nin deyişlerinde de kendine yer bulmaktadır. O da nefsi, alt edilmesi gereken, Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos yolunda engel/eşik olarak ejderhaya/evrene benzetmiş, hatta yedi sayısı ile birlikte anarak nefsin yedi mertebesine de gönderimde bulunmuştur:

“Bu tokuz arslan u yidi evren ü dört ejdehâ

Bunlarunla ceng idem Rüstem olam destân olam” (201/24)

Beytin yapısı tamamen mitsel-dinsel düşüncenin kozmolojik temelleri üzerine kurulmuştur. Dokuz arslan eski evren tasavvurunun gök katlarının sayısını; yedi evren yine geleneksel evren tasavvurunun gök katlarının sayısı olmakla beraber yedi yıldızı ve ayrıca yersel özelliği ile yedi iklimi; dört ejderha ise doğrudan yerselliğin ve saf gerçekliğin maddiyatı olan, insan-doğa birlikteliğini imleyen toprak, hava, ateş ve suyu karşılamaktır.²⁴⁷ Mitsel-dinsel düşüncenin evren tasarımı kozmolojik ve aynı zamanda ontolojik bir bütünlükle inşa eden anlayış Yunus Emre'nin örnek beytinde hem motif hem de sembolik anlam-değer bağlamında kendine yer bulmuştur. Evren kelimesinin evrilmek menşeli olmasından hareketle, evrenin dönüşü dört unsurun ısı ve nem değerlerine de işaret ederek yersel döngüsellüğün göksel çığırğa bağlı olduğunu da ifade etmektedir (Ögel, 1995, ss. 155-158). Bu düşünce mitsel-dinsel evren tasarımının, aşağının/yeryüzünün yukarının/gökyüzünün birer kopyası olma düşüncesini de zımnen barındırır.

Beytin tasavvufi-mistik/metafiziki sembolik anlam-değeri ise, yeniden doğumda gerekli olan mücadeleye halidir. Yunus Emre, bütün bir var olanla, yani masivayla savaşarak, kendini onlardan tamamen ari kılarak kendilik bilincine erip dönüşümünü tamamlamak, nihai ereği olan Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la

²⁴⁶ Yûnus'a Tapdug u Saltug u Barak'dandur nasîb

Çün gönülden cûş kıldı ben niçe pinhân alam (201/41)

²⁴⁷ Vilâyetnâme'de Hacı Bektâş'ın ününü duyarak onu ziyaret etmek isteyen Seyyid Mahmud Hayrânî'nin portresi, Yunus Emre'nin kozmolojik zeminden temellendirdiği dönüşümünü tamamlamış görünmekte, bu “tamam olma” hali metinde aynı motiflerle karşılanmaktadır: Seyyid Mahmûd Hayrânî, bir aslana binip eline de yılanı kamçı yapmış ve üç yüz Mevlevî dervîşiyle Hacı Bektâş'ı ziyaret etmek için yola çıkmıştır. (Gölpınarlı, 1958, s. 49)

bütünleşmek istemektedir. Mitsel-dinsel düşüncenin göksel kozmogenetiğinden kurulu beytin yapısı, bir anlamda miraca erme -kavs-ı urûc- düşüncesini de anımsatmaktadır. Dönüşümünü tamamlayan miraca erer, miraca ermek için -kavs-ı urûc için- tasavvufi düşüncede ay-altı âlem olarak tabir edilen çeperden, kafesten, zindandan en geniş ifadesiyle bu-aradallığın dünyasının var olan bütün hareket unsurlarından kurtulmak gerekmektedir. Çünkü ay-altı âlem, mitsel-dinsel düşüncenin göksel çığırığının yeryüzünü kozmolojik ve ontolojik bir hüviyetle etkilemesi gibi, İslam kozmolojisinde de gezegenlerin, feleklerin dairevi hareketi yeryüzünü, yeryüzündeki var olanları etkiler ve bu etki mekanik, yani doğa yasası olarak tasavvur edilmez, aksine Yaratıcı'nın bir iradesidir (Kutluer, 1994, s. 232, 233). Masivadan Maver'a'ya eren sufi/derviş artık geleneksel kozmoloji ve ontolojinin bilgeliğine/hikmetine sahip olarak insan-ı kâmindir, "kahramandır."

Tasavvufta bir erginleme/inisiyasyon süreci olan nefsin aşılmasında, nefis tasavvufi kaynaklarda köpek, kadın, tilki ve yılan gibi benzetmelerle anılmakla beraber (Hücvirî, 2020, s. 268, 269), mitsel-dinsel düşüncedeki karşılığını erginleme yolunda olan kahramanın alt etmesi gereken yedi başlı ejderha motifinde bulur.²⁴⁸ Türk mitik anlatılarında da karşımıza çıkan ejderha motifi genellikle kahramanın kahramanlığını ispatlayarak varoluşsal statüsünün değişiminde aşması gereken en önemli "eşik"tir. Yılanın/ejderhanın varlığı kişinin kendini ispatlamasının zorunlu motifidir. Dolayısıyla beyitte Yunus Emre'nin kendini Rüstem'le bir tutması, kendisinin Rüstem gibi varoluşsal kaygı taşımasından ileri gelmektedir. Varoluşsal kaygının yılan/ejderha motifinin hem siyasi hem de mistik/mefaziki bağlamdaki karşılığı "hükümdarlarla ilgili olarak ele alınıyorsa iktidarın; din, tasavvuf gibi konularla ilgili olarak zikrediliyorsa dünyanın insanı yolundan saptıran tuzaklarını vb. ifade eder." (Çoruhlu, 2012, s. 155) Zaten İran mitolojisinde Rüstem'in Beyaz Dev'le yaptığı mücadele, tasavvufi yoruma imkân verecek şekilde de ele alınmış, onun mücaadelesi, sufinin/dervişin nefs-i emmâresini alt etmesi şeklinde değerlendirilmiştir (Yıldırım, 2012, s. 41). Bu tasavvufi değerlendirme, aynı yorum düzeyinde Yunus Emre'nin beyiti ile birlikte düşünülebilir. Dolayısıyla Yunus'un arslanı, evreni, ejderhayı yenip Rüstem gibi "kahraman" olması gayet olağan bir sonuçtur. Uğruna destan koşulan kahramanlar, kendilik bilincine, erginlemesini tamamlayarak bütünlük

²⁴⁸ Nefsin yedi mertebesini tasavvufi ve psikolojik bağlamda karşılaştırarak ele alan çalışma için bkz. Ayten ve Düzgüner, 2019, ss. 59-82.

haline kavuşmuş tiplerdir. Tiplerdir çünkü, kahramanlar idealist kişiler olarak karakteristik, bireysel amaçlarını mitsel-dinsel düşüncenin ereği/amacı uğruna hiçbir zaman hatırlarına getirmezler.²⁴⁹ Zira geleneksel düşüncenin muthosu, yani anlam-değeri buna müsaade etmez. Mitsel-dinsel düşüncenin kahramanında bireysel karmaşıklık, içe dönüklük, karakter oluşumuna imkân veren içsel olgular bulunmaz, o kaos-kozmos dikotomisini ve onun şiddetini toplumun bütün idealleriyle içinde taşımaktadır (Abdulla, 2015, s. 70, 71).

Beyitin mitsel-dinsel ve tasavvufi-mistik ortak sembolik anlama-değere kavuşması, dönüşüm arketipi bağlamında ejderha ve evren sembollerinde insanın yersel tabiatına göndermede bulunarak daha önce de bahsettiğimiz nefs/beden/kafes/zindan sözcüklerinin kaotik anlam-değerine atıfta bulunur. Örnek beyitte özellikle ejderha sözcüğü bu sembolik ve mistik anlam-değer çerçevesinde değerlendirmeye daha uygundur. Ancak bir diğer taraftan da Yunus Emre mücahedesinin kapsamını daha da genişleterek, mitsel-dinsel evren tasavvurunun iki uçlu yapısını; tasavvufi tasavvurun ay-altı ve hatta ay-üstü âlemini aşarak fenâyâ ermek istmektedir.

Tasavvufi düşüncede yılan/ejderha-nefs ayniyetini ve onunla yapılacak mücadelenin dönüşüm yolundaki zorunluluğu Yunus Emre'nin bir başka beyitinde de kendine yer bulmaktadır:

Nefsümün ejdehâsı döndi bana haml'itdi
Kanâ'at hay dimezse hakîkatdür yir indi (383/2)

Bu dünyâ bir evrendür âdemleri yuducu
Bize dahı gelüben yuda toyuna birgün(246/2)

Dünyanın devriye düşüncesinde ejderha/büyük yılan anlamında kullanıldığına daha önce değinmiştik. 246/2 beyitindeki kullanım bir diğer taraftan dünyanın etrafındaki büyük yılanı/evreni de hatırlatmaktadır ki örnekteki kullanımın kökeni de bu düşünceye dayanmaktadır.²⁵⁰ Yine dünyanın evren/ejderha şeklindeki

²⁴⁹ Bu düşünce bağlamında Dede Korkut Hikâyelerinin Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası olan “Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” boyunu, Jung’un kolektif arketip düşüncesinden hareketle kendilik bilincine erme, bilgelik vasfına kavuşma eylemi şeklinde okuyan çalışma için bkz. Koçak ve Tekgül, 2020.

²⁵⁰ Dünyanın etrafını çevreleyen ve bir daire çizen yılan tasarımı Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un geometrik plandaki en eski sembollerinden daireye nispetle yenidendoğumun, gençleşmenin, sonsuzluğun, dünya hükümdarlığının da sembolüdür (Aune, David, Encyclopedia of Religion, 2005,

somutlaştırma tasavvuru sembolik anlam-değer içinde, yukarıda sözünü ettiğimiz hayat-ölüm döngüsünü anlatmak istemektedir. Zaten mitsel-dinsel düşüncenin döngü/daire imgelemi zamansal gidiş-gelişe, oluş-yok oluşa, oluş-bozuluşa, var olanın yok olacağına dair bir anlatı kurgusu yapılandırır. Dünya döndükçe zaman geçer, zaman geçtikçe bütün ay-altı âlemin varlık ve gerçeklik tasavvurunun tek tartışmasız hakikati olan ölüm gerçekleşir, “âdemleri yutar”. Bu örnek beyitteki evren/ejderha kullanımı, nefsin kaotik anlam-değerine karşılık gelmekten ziyade, zamanın döngüsel karakterini göstermektedir.

Dönüşüm arketipinin bir başka uzantısı don değiştirme motifi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak dönüşüm ereğinde erginlemesini tamamlayan dönüşebilir. Bu dönüşüm de genellikle ritmik dilin kaynağı olan doğanın, hayvanların şekline girme şeklinde olmaktadır. Dönüşümün, don değiştirme yorumu farklı hayvan veya insan şekline girme şeklinde karşımıza çıkabilmektedir. Örneğin Altın Arığ destanında Huu İney’in kurt, yaşlı bir kadın, gözü görmeyen bir kız çocuğuna (Özkan, 1997, s. 83, 87) veya Maaday-Kara destanında kahraman Kögüdey Mergen’in tatarakaya²⁵¹, gök yeleli atının mavi bir tosuna dönüşmesi (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 131, 132) don değiştirme motifinin kapsam genişliğini gösterir.²⁵²

s. 1792). Dünyanın etrafını saran yılan benzetmesine Platon’un *Phaidon* diyalogunda da rastlanır (2015b, s. 122)

²⁵¹ “Destan ve masallarda; kahramanın don değiştirip girdiği kel, çirkin ve kirli şeklin adı. Bazen ismine “tarak” kelimesi eklenerek Tatarakay şeklinde de söylenmek suretiyle tipe mizahi bir kimlik verilir.” (Dilek, 2021, s. 779)

²⁵² Kuşun sembolik anlam-değerinin mistik ve kutsal yapısına ek olarak farklı amaçlarla da don değiştirme motifi olduğu örnekler görülmektedir. Örneğin Hakas, Buryat ve Kazak Türklerinde kuşa dönüşüm mistik bir erginleme sonucu elde edilen manevi olgunluğun derecesi değil, aksine kutsalın cezalandırmasının neticesidir. Yine kuşa dönüşme motifinin çaresizlik durumu karşısında Kutsal’a/Tanrı’ya yalvarma sonucunda gerçekleştiği örnekler de bulunmaktadır (Toyşanulı, 2020, s. 45, 46). Yine çaresizlikten dolayı kuş donuna girmenin bir başka örneği olarak Ural Batır destanında Ayhılıv’ın kuş donuna girmesi verilebilir (Ergun ve Gaynislam, 1996, ss. 195-199). Anadolu efsanelerinde kadın ve çocukların kuşa dönüşme motifini inceleyen Yalçınkaya da efsanelerde kadın ve çocukların kuşa dönüşme motifinin temel işlevinin tehlikeden korunmak, zor durumdan kurtulmak olduğunu, bu dönüşümün mitik kökeninin kadın ve çocukların koruyucusu Umay Ana mitine dayandığını belirtir (Yalçınkaya, 2019, s. 953). Ayrıca dönüşüm arketipinin kutsaldan alan güçle sağlanan kozmogenetik işlev ve ereğinin aksi olarak kaotik işlev ve ereği de bulunmaktadır. Dönüşümün kaotik yönüne demonoloji düşüncesi bağlamında değinen Bayat, bu düşüncenin etkisiyle kaotik varlıkların da dönüşüm geçirebileceğini, kaotik varlıkların demonik karakter ve yapısını içeren söz konusu işlevin dönüşüm/dönerge şeklinde adlandırılabilceğini aktarır. Kaotik dönüşüm/dönerge adlandırmasında “insan dünyasına dönüşümle sızan kötü hayvanlar bahis konusudur.” (Bayat, 2012, s. 306) Örneğin Türk kültüründe demonik bir varlık olarak cin, kara kedi, teke, oğlak, ördek, kara köpek, eşek, civcivleriyle birlikte tavuk, kuzu, yılan gibi biçimlere girebilirler (Boratav, 1984a, s. 77).

Hayvan donuna girmek, Yunus Emre'nin deyişlerinde de kutsalla temasın neticesi olan dönüşümün örneği olarak yer almaktadır. Divanının hemen başında yer alan deyişinde insanın ma'sûka olan meylinin onu doğana çevirdiğini söze döken Yunus, "kendüliginden geçeni" ifadesiyle de insanın kutsalla temas halinde masiva dışına çıktığının, kutsalın -mananın- ona bir güç atfettiğini anlatmak istemektedir:

"Kendüliginden geçeni togan ider ma'sûk anı

Ördek ü keklige salar sürü idüben tutmağa" (1/3)

İlk örnek beyitte kutsalın veridiği güçle potansiyel kutsiyetini açığa çıkarıp don değiştirebilen insanın, aslında kendisi olduğunu bir başka mısrasında yine kutsalın merkezi olan Tapduk Emre üzerinden gerçekleştirdiğini aktarmaktadır:

"Yûnus bir toganıdı kondı Tapduk kolına

Ava şikâre geldi bu yuva kuşu degül" (164/8)

Yunus Emre'nin doğan donuna girmesi, tasavvufi açıdan, onun Tapduk Emre tarafından bir doğan kuşu gibi eğitilip hikmet avına çıkması şeklinde değerlendirilebilir (Tatçı, 2019, s. 519). Aslında bu yorum, Yunus Emre'nin mürşidi Taptuk Emre tarafından bir doğan olarak eğitilmesi, doğan kuşunun Türk kültür ve geleneğindeki yetiştirilme tarzının tasavvufi semantikte karşılık bulmuş hali gibidir. Doğan türünde avcı kuşların her yerde yetişmemesi, belirli kayalık ve suların doğanlarının ünlü olması, Türk devletlerinde avcı doğanlarla ilgilenen görevlilere "kuşçu beyi" unvanı verilmesi (Ögel, 1995, s. 127), daha önce de zikrettiğimiz doğan-baykuş karşılaştırmasının saf gerçeklik üzerinden kazandığı kaos-kozmos dikotomisindeki anlam-değerdir. Mitsel-dinsel dilde ifade edilecek olursa Tapduk Emre "kuşçu beyi"dir. Dolayısıyla doğan kuşu, mürididir. Yunus Emre'nin doğan donuna girmesinin bir başka anlamı ise, onun bir davası olduğunun, davası uğruna mücadele verdiğinin bir işaretidir. Zira, özellikle Alevi-Bektaşî menâkıbnâmelerine bakıldığında sufînin/dervîşin keramet sahibi bir velî olarak güvercin donuna girmesi onun sulh ve barış karakterini vurgularken²⁵³ doğan ya da şahin donuna girmesi hasımlarıyla olan mücadeleye ait metaforik bir anlatımdır (Ocak, 2013, s. 222). Güvercinin barışı ve kartala göre sükûneti temsil eden dışîl kimliği İbn Arabî'nin

²⁵³ "Eğer güvercinden daha mazlum bir mahlûk bulsaydık onun şeklinde gelirdik." (Gölpınarlı, 1958, s. 19). Güvercinin Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la olan irtibatı peygamber adları üzerinden de devam etmiştir. "Yûnus" adının anlamı "güvercin" demektir (Harman, 2013, s. 597)

Vahdet-i Vücûd düşüncesinde ontolojik bir sembolizmle kullanılmış (Kılıç, 2019, s. 269), bu ontolojik sembolizm mitsel-dinsel düşünceden kaynaklanmıştır. Daha önce üzerinde durduğumuz kartalın eril kimliği, onun ilk aklın -logosun- temsili olması, karşıtı nefis olarak dişil kimliğin, Havva'nın temsiline güvercin olması (el-Hakîm, 2005, s. 217; Kılıç, 2019, s. 269) mitsel-dinsel düşüncenin cinsiyet yapılanmasını göstermekle beraber, anaerkillikten -muthos- ve ataerkilliğe -logos- geçen düşünsel değişimi, düşünsel değişimin semiyosferini de alt metin olarak taşımaktadır. Ayrıca sufünün/dervişin hem kartal/doğan gibi erilliğin, gücün, mücadelenin simgesine hem de güvercin gibi dişilliğin, sükûnet ve barışın simgesine dönüşebilmesi, onun Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un androjen kimliğine sahip olabildiğinin de bir işaretidir.

Kuş donuna girmek, eski inançların bir sürekliliği ve dolayısıyla semavi dinlerin ve ondan kaynaklandığı kabul edilen metafiziki/mistik görüşlerin onların izini taşıdığı şeklinde dile getirilen görüş (Melikoff, 1993, s. 178; Ocak, 2013, s. 222) aslında kutsala tarihsel bir bağlam üzerinden yaklaşmanın bir neticesidir. Söz konusu edilen dönüşüm, erginleme ve bunların işaretleri olan motifler, insanın ortak doğasının, bu ortak doğanın mistik/metafizik alan devreye girdiğinde aynı kompozisyonu ve kompozisyonun semiyosferini kullandığının göstergesidir. Eski inanç izlerinin, tarihte ve hatta günümüz inanç öğretilerinin içinde varlığını benzer şekilde benzer motiflerle devam ettirmesi, burada eski-yeni ayrımını ortadan kaldırır. Bu noktada inanç olgusu bağlamında varlığını anlam-değer eksenine oturtan mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce arasındaki süreklilik, eskinin yeni içinde devamından ziyade, evreni ve dünyayı, büyük bir anlam-değer dairesi içine sokmayı amaç edinmesi noktasındadır.

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin dönüşüm ilkesini gerçekleştirdiği mekânsal form olarak merkezi -hakikati- ve merkezi temsil eden ağaç, dağ, direk, kuş veya insanı tamamlayan bir başka önemli motif kurbandır. Dilimizde kullanılan kurbanın kelime olarak aslının İbranice “korban” olup Aramiceden Arapçaya geçtiği (Erginer, 1997, s. 15) yönündeki etimolojik bilginin yanı sıra genel kabul gören tanımı, Kutsal'a/Tanrı'ya veya üstün bir güce şükran duygularını ifade etme, bir şeyler isteme, günahlara kefarete olması amacıyla sunulan armağan şeklindedir (Gündüz, 1998, s. 226; Örnek, 1988, s. 88). Bu tanım, kurban inancının çok eski çağlara ait anlatılardan Kutsal kitaplara kadar varan ortak teması olan, kutsalla iletişimi içermektedir. Bununla

birlikte kurban eylemi, kutsal veya kutsallar için fedakârlıkta bulunma, kutsal bir amaç uğruna sahip olduklarından vazgeçme amacını da içinde taşır (Gündüz, 2007, s. 65, 66). En nihayetinde şu sonuca varılabilir: Kurban, kutsalla iletişimi, yakınlığı kuran temel bir ritüel olmakla beraber kendi içinde mütekabiliyet ilkesini de taşımaktadır. Fedakârlık, kutsal uğruna vazgeçme gibi amaçları onun kutsaldan veya kutsallardan bir şey beklemediği anlamına gelmemektedir.

Eski Türk kültür ve geleneğinde kurban mefhumunun kelime karşılığı tam olarak bilinmemekle birlikte Müslüman Türkler sözü edilen mefhumu karşılamak için Arapça kurban kelimesini kullanmaktadırlar. Bazı Türkler, örneğin Kırgız-Kazak Türkleri kurban mefhumunu karşılamak için hüdayî kelimesinin bozulmuş hali olan kudayı kelimesini kullanırlarken, çağdaş şamanist Türk boylarında Moğolcadan geçtiği düşünülen tayılga, hayılga sözcükleri de kurban mefhumunu karşılamak için zikredilmektedir. Bununla birlikte Yakutçada kurban anlamına gelen ve Şamanın vasıtasıyla ruhlara sunulan kurban için kereh sözcüğü kullanılır. (İnan, 1986, s. 97, 98).

Kanlı ve kansız kurban olmak üzere genellikle iki türü bulunan kurban eyleminde, Kutsal/Tanrı, doğaüstü güçler için at, koyun, keçi, deve gibi hayvanların kesilmesi kanlı kurban türüne dâhil edilirken (Erginer, 1997, s. 121); saç, yalma (ağaçlara ya da şamanın davuluna bağlanan bezler), ateşe yağ serpmeye, tözlerin ağızlarına yağ sürme ve şarap serpmeye ise kansız kurban türüne girmektedir. Kansız kurban türünün en önemlisi ise eski Türklerin ıdık veya ıduk adını verdikleri, doğaüstü güçlere bağışlanarak salıverilen hayvanlardır. Kelime olarak “gönderilmiş, salıverilmiş”, terim olarak “tanrıya gönderilmiş, tanrıya bağışlanarak salıverilmiş hayvan” anlamına gelen ıdık/ıduk sözcüğünü Kaşgarlı Mahmut “ıduk-kutlu ve mübarek nesne; bırakılan her hayvana bu ad verilir. Bu hayvana yük vurulmaz, sütü sağılmaz, yünü kırılmaz. Sahibinin yaptığı adak için saklanır.” şeklinde açıklamaktadır (Roux, 2011, s. 76; İnan, 1986, s. 98).²⁵⁴ Roux, salıverilme anlamını, kutsal kılma şeklinde değerlendirirken vurgulamak istediği yerinde bir tespitle profan olandan serbest kalma anlamındadır. Serbest bırakılan, kutsala bağlanarak kutsal-

²⁵⁴ Erginer, İnan’ın ıdık/ıduk kelimesi üzerinden yaptığı en büyük kansız kurban açıklamasını yeterince açık bulmayıp, aslında sözcüğün kanlı ve kansız kurban türlerini kapsadığını ifade etmektedir (1997, s. 123, 124).

dışının alanından ve yükümlülüklerinden azade kılınmıştır (Roux, 2011, s. 77). Dolayısıyla kurban sahipli, “eşli”dir.²⁵⁵

Dönüşüm arketipi kurban eylemini Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a ulaşmada temel bir motif olarak belirlemiştir. Dönüşüm ilkesi bağlamında kastedilen anlamıyla kurban eylemi, kutsala yaklaşma, onun uğruna fedakârlıkta bulunma ana yapısını muhafaza etmekle beraber, daha soyut veya manevi bir alanın kutsala adanmasını karşılamaktadır. Sufi/derviş ve şamanın dönüşümü gerçekleştirmesi, erginlemeyi tamamlaması için yapması gereken ilk eylemin yeniden ölmek olduğu bilgisi, Kutsal’ın bilgi ve eylemlerine sahip olmak isteyen adayın kendini kurban etmesidir. Bu noktada kurban, kendini kurucu bir şiddet eylemi olarak da sunmaktadır. “Kurbanın kurtarıcı etkisinin onun yararına gerçekleşmesi için, adayı olabildiğince korkunç bir krizden geçirmek söz konusu”dur. (Girard, 2020, s. 47). Kendine uygulanan kurucu, yeniden var edici şiddet eylemi olarak kurban olma, kurucu olması vasfıyla dönüşümün, yeniden yaratılışın atılması gereken ilk adımdır. (Eliade, 2019, s. 52; Nasr, 2019, s. 29, 30). Dolayısıyla kutsalın kurbanla şiddet üzerinden teması, şiddetin kutsalla kurucu ve koruyucu temel işleviyle ana omurgayı oluşturur. Şiddet de burada amaçsal değil, araçsaldır. Onun araçsallığı, kurucu ve koruyucu olmasından ileri gelir (Benjamin, 2005, s. 112). Kurban eylemi de şiddetin kurucu ve koruyucu araçsallığındadır.²⁵⁶ Kurban eyleminin kurucu ve koruyucu şiddet işlevini taşıması onun kaos-kozmos dikotomisinin bir tezahürü olduğunun da göstergesidir.

Kurucu bir motif olarak kurban eylemini Dede Korkut hikâyelerinde de görmekteyiz. Oğlu Boğaç’ı kendi iktidarı için kurban etmek isteyen Dirse Han, aslında kendisinin ve oğlunun dönüşümünü başlatmıştır. Belki burada seçilmiş, kendi iradesiyle tercih edilmiş bir erginleme niyeti olmasa da erginlemeye yol açan olay Dirse Han’ın oğlunu kurban etme isteğidir.²⁵⁷ Veya yine kurucu, var edici bir eylem

²⁵⁵ Roux’nun ıdık/ıduk sözcüğüne verdiği anlamın karşılığı Kur’an-ı Kerim’de (7: 73) ayetinde Semûd kavmine gönderilen deveye müşahhas hâle getirilmekle, yine benzer bir inanış Arap mitsel-dinsel yapısında da mevcuttur: “Sâibe; Cahiliye ehlinde birisi hastalığından şifa bulduğu veya bir yolculuktan evine döndüğü zaman putlara bir deve bağışlar ve putların bakıcılarına verirdi. İşte bu deveye “sâibe” ismi verirdi. Artık bu deve serbest bırakılır, üzerinde hiçbir şey taşıtırılmaz, yünü alınmaz, sütü ise sadece misafirlere verirdi.” (Usta, 2015, s. 196)

²⁵⁶ Buradaki şiddet sözcüğünü bilinen anlamıyla karşılıklı çatışma ve toptan kaotik bir durum olarak değerlendirmek hatalı olacaktır. Söz konusu edilen şiddet düşüncesi, Kutsal’a/Tanrı’ya ulaşma amacıyla, kişinin veya toplumun kendini ayırt etmesi, karşı kutupta tutması anlamında daha açık şekilde kavranılabilecektir. En nihayetinde şiddet, her türlü ayrılık, ben-sen, özne-nesne, genel kapsamıyla kaos-kozmos şeklinde düşünülebilir.

²⁵⁷ Dirse Han’ın oğlu Boğaç’a karşı bu tavrını kelimenin tam karşılığıyla yeniden doğmak için ölmek anlamında kurban eylemi olarak tanımlamak pek olası değildir. Çünkü Dirse Han açısından oğlunun

olarak kurban motifi Ural Batır destanında da karşımıza çıkmaktadır. Ural Batır, ab-ı hayata erdikten sonra var olan hikemî düzenin tesisi ve devamı için kendini kurban etmiştir. Ural Batır'ın bu tavrı Eliade'nin (2003a, s. 336) ve Cassirer'in evren-insan birbirinden meydana gelmiştir düşüncesiyle de birleştirilebilir. Yine erginleme yolunda dönüşüm ilkesinin gerçekleşmesi için kurban eyleminin hakanın hakan olma sürecindeki merkezi rolünü görmekteyiz. Hakan kendini kurban etmese de varoluşsal statüsünde değişimi gerçekleştirmek için Gök Tanrı'ya kurban sunmalıdır. Siyasal anlamda yeniden doğuşunu bu yolla sağlamış olacaktır (Yıldırım, 2015, s. 25, 26).²⁵⁸ Yine Göktürklerin Ata-mağarasına kurban sunmaları da (Ögel, 2010, s. 21, 22) kurbanının, toplumsal varoluşsal bir statü erginleme/inisiye sağladığını göstermektedir. Ata-mağarasına sunulan kurbanı kan olgusu üzerinden bir erginleme durumu olarak okuyan Özünel, buradaki kanlı kurban ritüelini, soyun başlangıcı ile temas etme eylemi olarak değerlendirir (Özünel, 2005, s. 43).²⁵⁹ Dikkat edilirse ata-mağarasına sunulan kurban da kökene temasla kurucu işlevini de taşımaktadır. Kurban eyleminde ayrıca bir noktaya değinmek faydalı olacaktır: Girard'ın görüşünden hareketle kurbanlar evcil hayvanlardan seçilmektedir, çünkü onlar insan dünyasının "içinde" olan, evin ya da tapınağın inşasında kozmolojik eylemin tekrarında "içerde" olma halini "evcilleşme/ehlileştirme" eylemi ile belirgin eden varlıklar olarak makbul olanlardır (Girard, 2019, s. 10).²⁶⁰ Bu noktada kurban eyleminin gerçekleştirileceği

öldürülmesi kendisinin iktidarının devamı için siyasi bir egemenlik çatışmasıdır. Aslında bu çatışma da tek yönlüdür, zira Boğaç'ın iktidar elde etme gibi bir niyeti yoktur. Ancak anlatının sonunda Dirse Han'ın hem kendini hem oğlu Boğaç'ı dönüştürenin, oğlunu öldürme isteği, bu şekliyle bir kurban motifi haline gelir. Kelimenin tam karşılığındaki kurban ise anlatının başlarında Dirse Han'ın oğlu olması için yaptığı toyda görülür: "Dirse Han dişi ehlünün sözi-y-ile ulu toy eyledi, hâcet diledi, Atdan aygır deveden buğra koyundan koç kırdurdu." (Ergin, 1989, s. 81) Dede Korkut hikâyelerinin kurucu zihni olan mitsel-dinsel düşüncenin hikâyelerdeki karakterini çözümleyen Abdulla, bir yönüyle aslında hikâyelerin mitsel-dinsel düşünce bağlamında, kendisinden farklılaşana "koruyucu şiddet" uygulamaktadır. "Beyrek'in Kaderi" tam da mitin koruyucu şiddetinin bir sonucudur (2015, ss. 189-218).

²⁵⁸ Göktürk Hakanı'nın yeniden doğuşunun/inisiye olma sürecinin benzerini "müstakbel kral"ın seçiminde evrensel bir ilke olarak takdim eden ve bu bağlamda hemen hemen aynı erginleme/inisiye yolunun izlendiği, aynı ritüellerin gerçekleştiği -kurban, kralın hükümdarlığı aldığı için işaretleri olarak krallık giysilerini, simgelerini alması, dağa/zirveye tırmanma vb.- açıklamalar için bkz. Evola, 1994, s. 110, 111.

²⁵⁹ Soyun başlangıcı ile kanlı kurban üzerinden kurulan "ilke" dönüş, bir diğer yandan Girard'ın kurban tanımı ile düzen kurucu bir amaç da taşır, çünkü düzen "ilk"tedir: "Kurban edimi öncelikle, anlaşmazlıkları, rekabetleri, kıskançlıkları, yakınlar arası kavgaları ortadan kaldırmak, topluluk uyumunu yeniden kurmak, toplumsal birliği güçlendirmek iddiasındadır." (2019, s. 17) Girard'ın düzen sağlayıcı kurban işlevine paralel şekilde Roux da şu görüşü ifade eder: "Kollektif kurbanda, toplumun her bir üyesi işe karışmış olur ve bunun dışında kalmak, klandan dışlanması anlamına gelmektedir." (Roux, 1994, s. 202)

²⁶⁰ Eliade ile Girard'ın kurbana yaklaşımındaki farkı burada aktarmak yerinde olacaktır. Eliade'ye göre kurban, kozmogonik eylemin bir tekrarı, yeniden yaşanması iken (2019, s. 51, 52); Girard'a göre

hayvanın seçimi de kaos-kozmos dikotomisine bağlıdır. Kurban edilecek hayvan, insanlaşan, toplumlaşan hayvanlar arasından seçilir. Bu bağlamda Türk kültüründe at kurbanının önemi daha belirgin hâl almaktadır. Hatırlatmak gerekir ki geleneksel Türk toplumunda at öldürmek insan öldürmekle eşdeğerdi (Roux, 2005, s. 122).²⁶¹

Kurban eyleminin nihai amacının kutsalla olan iletişimi sağlamak, onunla yakınlık kurmak düşüncesine bağlı olan kurucu ve koruyucu şiddet eylemi, daha soyut ve farklı bir kavramla tasavvufi düşüncede de karşımıza çıkmaktadır. Fenâ makamına ermenin bir ifadesi olarak kurban, sufinin/dervişin kendini Allah’a adamasıdır. Fenâ halini, Türk kültüründeki ıdık/ıduk düşüncesiyle karşılaştırdığımızda aynı düşünsel zeminle karşılaşılmaktadır: Kendini kutsala adayan, sadece ona karşı sorumlu olan, ait olduğu dünyadan kutsala adanmasıyla tecrid edilen varlık. Bu düşünceye ek olarak kurban edilecek varlığın evcil oluşu veyahut ehlileştirilmesi, tasavvufi düşüncede soyut bir kavram olan nefis üzerinden takip edilebilmektedir. Sufinin/dervişin nihai amacı olan marifetullah için yapması gereken, ehlileştirerek “bildiği” nefisini/benini kurban etmektir (Uludağ, 2016a, s. 221). Yunus Emre de tanıyıp bilerek evcilleştirdiği/ehlileştirdiği nefisini/benini kurban ederek Marifetullah’a/Kutsal’a/Yaşamsal Kaos’a ereceğinin bilincindedir:

Dilersen kim iresin ferâgat menziline

Var kanâ‘at dârında nefsün bogazından as

Nefsünün varlığını ‘akl-ı külle ulaştır

Varlığını yoga degşür cevher ol olma muhâs (119/3, 4)

Nefsin/benin varlığından geçerek Varlık’ta “hiç” olmak isteyen Yunus Emre, “kendözü”nü kurban etmenin bilincindedir.²⁶² “Kendöz” buradaki kullanımıyla

kurbanın temel amacı ve işlevi, “kendiliğinden işlenmiş bir ilk cinayet topluluğu gerçekten bir araya getirdiği ve gerçek bir mimetik krize son verdiği için, insanların bu kurbanları” verdikleri yönündedir (Girard, 2020, s. 42). Kurbanın veya adağın evcil olandan/ehli olandan seçilmesi Tevrat’ta yine kurucu bir şiddet eylemi olarak da değerlendirilebilecek Kabil-Habil kıssasında da geçmektedir. Kabil’in çoban olmasından dolayı hayvan, Habil’in çiftçi olmasından dolayı tarımsal ürün sunması kurbanın ya da adağın “içeriden” seçildiğinin örneğidir.

²⁶¹ “At öldürmeyi adet edinen,
Er öldürmeyi adet edinen (...)”

“Atların iyisini öldürmeyi,
Huy edinen Ak-Kağan,
Erlerin iyisini öldürmeyi,
Alışkanlık edinen Ak-Kağan (...)” (Ergun, 1997, s. 131, 134)

²⁶² Yunus Emre’de “kendöz” düşüncesinin felsefi-ontolojik temeli ve düşüncenin örneklerle sunumu için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=Nk91eNDCUoI&t=2787s>. Erişim tarihi: 26.12.2022/23.08.

nefse/bene karşılık gelmektedir. “Kendöz” sözcüğünün bu karşılığı daha net şekilde “kendülogin” ifadesinde göstermektedir. Nefsini kurban etmeyen, masivaya, dünyanın hilelerine aldanan, dostun yağmasına ruhunu açmayan kişi âşık değildir: “Her kim ‘âşık olmadısa kurtulmadı mekr elinden.” Âşıklık, kurban olmanın kurucu bilincine sahip olarak, onu ölmeden önce ölmek mottosuna rapt etmektir: “Gelün bugün yanalum yarın yanmamagıçün/Ölelüm ölmeziken yine ölmemeğiçün” Tasavvufi düşüncenin ana teması ve tema üzerine kurgulanan büyük anlatısında kurban olmak veya kurban eylemi, Kutsal’a/Tanrı’ya/Varlık’a katılmanın olmazsa olmazıdır yani ontolojik bir gerekliliktir. Yunus Emre de kurban olma bilincine eren bir sufi/derviş olarak kurbanın, kurucu, yeniden “var edici” hikmetine sahiptir:

Söz issi sözün alur sûret toprakda kalur
Her kim bu hâli bilür kendözinden vaz gelür (23/7)

Girçek âşık ol ola cân virmege ol ive
Dostıla bâzâr içün niçe bin başdan geçer (70/7)

İy Tanrı’yı bir bilenler cân Hakk’a kurbân kılanlar
Ölü degüldür bu cânlar ‘ışk gölinde yüze durur (72/5)

Gelün bugün yanalum yarın yanmamagıçün
Ölelüm ölmeziken yine ölmemeğiçün (251/1)

Her kim tarîka gire gerek mâl terkin ura
Yola togrı cân vire bu tarikat içinde

Ger togrı turmazısa mâl terkin urmazısa
Yola cân virmezise tuymaz sohbet içinde (295/16, 17)

İy bî-çâre Yûnus hemân
Dost yolına gerek kurbân
Vir cânunı iste cânân
Gel yanalum dostlarla (322/6)

Kime ki dost gereğise eydeyim ne kılasını
Terk eyleye kendözini hiç anmaya n’olasını

Resim durur ‘âşıklara dost öninde kurbân olmak
Minnet dutar cümle ‘âşık cânını ‘ışk alasını

Her kim ‘âşık olmadısa kurtulmadı mekr elinden
Cümlesini ‘ışk eridür dünya âhret belâsını

Lâyik degüldür degme cân dost yolında harc olmaga
Ümîd dutar cümle ‘âşık dosta kurbân olasını

Dostdan yana giden kişi kendözinden geçmek gerek
Dost yağmâlar cân şehrini alur gönül kal‘asını (348)

Kendüligin terkin ura senün yolunda cân vire
Sorisuz uçmaga gire sen sultâna iren kişi (372/3)

Beyitlerin tamamı kurban olma düşünce ve eyleminin, Kutsal’da/Tanrı’da/Yaşamsal Kaos’ta/Varlık’ta kaybolmanın, “hiçlik”e ermenin gerekliliğini anlatmaktadır. Ancak şuna dikkat etmek gerekir ki, kurban konusunun başında da aktardığımız üzere, kurban eylemi sadece fedakârlık/feragat üzerine kurulu bir yapı değildir. Dikkat edilirse Yunus Emre’nin de amacı, “kendözünden” feragatla Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la “bir olma” talebini taşımaktadır. Dolayısıyla burada kurban eylemini tek taraflı bir eylem olarak değerlendirmek sağlıklı bir sonuç vermeyecektir. Daha sıhhatli yorum, Kutsal’a/Tanrı’ya varma ereğini mütekabiliyet ilkesinin tamamlamasıdır. Bu-arada olmaklığın neticesi olan bir semiyosferin içine doğma sonucunda, bütün kozmolojinin ve var olanın ortak şuur, dil, fiil ve sembolik imgelemine sahip olmak için, erginleme yolunda fedakârlıkta bulunmak bir eylem zorunluluğudur. Her kurban eylemi, aslında bir alışveriş, değiş tokuş eylemidir. Akıtılan her kan, toprak için ödenmiş bir bedel, gelecek için bir umuttur (Mettra, 2000, s. 787).

Kurban eyleminin nefs/ben üzerinde gerçekleştirilen kurucu, “var edici” eylemi, anlam izleği ve gelişimi takip edildiğinde Yunus Emre’nin deyişlerinde en açık şekilde yağma sözcüğü bağlamında görülmektedir. Bu noktada mitsel-dinsel düşünce ile bağlantısında yağma geleneğinin üzerinde durmak dikkat çekici olacaktır.

Kaşgarlı Mahmut “kençliyü” şeklinde karşıladığı yağma sözcüğünün açıklamasını “Hanların düğünlerinde veya bayramlara otuz arşın yüksekliğinde ve minare gibi, yağma edilmek için yapılmış bir sofradır.” şeklinde vermektedir (Kâşgarlı Mahmûd, 2005, s. 303). Yağma eyleminin esası eski Türk kültür ve geleneğindeki potlaç geleneğine dayanmaktadır. Potlaç geleneği aslen oldukça görkemli, israfli bir

şölendir. Bu şölende konukların yiyebileceğinden fazla yiyecek, giyebileceklerinden fazla giyecek, tepelerce bakır kaplar yığılır, yorganlık pöstekiler vb. sunulur. Potlaç bir anlamda davet edilenlere karşı bir meydan okumayı da içerir. Dolayısıyla davet edilenler daha görkemli bir potlaç düzenlemezlerse toplumsal saygınlık ve itibarlarını yitirirler. Potlaca benzer bir başka şölen olan toyla birlikte potlaç geleneğinin en üst derecesi yağma adı verilen uygulamadır. Yağmada, yağmayı gerçekleştiren boy beyi davetlileri yedirir, içirir, borcunu öder ve ondan sonra da hatunu ile beraber otağdan çıkardı. Bunun akabinde davetliler, yağma sahibinin mallarını, sürüsünü vb. yağmalardı (Gökalp, 1991, s. 47, 48-156).²⁶³ Bununla birlikte Tezcan, Türk kültüründeki potlaç geleneğinde önceliğin, malların tahrip edilmeden yoksullara dağıtılması olduğunu ekler. Bu bakımdan potlaç geleneği toplumsal adaleti gözetten bir yapıya da sahiptir (1989, s. 31).²⁶⁴

Gökalp'in yağma uygulaması bağlamında Dede Korkut hikâyelerinden verdiği örnek olarak Kazan Han'ın otağını, mallarını yağmaya vermesi (Ergin, 1989, ss. 243-251) sözü edilen açıklamalarla beraber, hikâyelerin kompakt olay örgüsü içinde aslen yeniden doğuşa, anlatı örgüsünde varoluşun devamına imkân sağlayan, yeniden düzenin kurulmasına yol açan ana motiftir. Dolayısıyla yağma uygulaması,

²⁶³ İnan, Gökalp'in potlaç ve yağma geleneği üzerine yaptığı açıklamalara eleştirel bir katkıda bulunmuş, potlaç geleneğinin eski Türklerde ve Oğuzlarda bulunduğu dair herhangi bir kanıt olmadığını eklemiş, Gökalp'in, terimi tarifinde çeşitli karşılıklar kullanmasının -şölen, toy vb.- karmaşıklığını göstermeye çalışmış ve sonuç olarak potlaç uygulamasının Türkçe karşılığının Kaşgarlı Mahmut'un yukarıda alıntısını yaptığımız kençliyü olduğunu, Farsçasının da han-ı yağma olduğunu aktarmıştır (İnan, 1998a, ss. 645-648). Potlaç geleneğinin bir türü olan yağma uygulamasının olumlu anlamına karşılık gelen bu açıklamalarına, yağmanın düşmana zarar verme amacıyla yapılması amacı da vardır ki bunu yine Dede Korkut hikâyelerinde Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı boyda görmekteyiz (Ergin, 1989, ss. 95-115).

²⁶⁴ Duymaz'ın Dirse Han boyundaki toy sahnesinden hareketle toy için yaptığı açıklamaya denk düşen bu ifadeler, aslında toyun sosyal adaleti gözetten, yoksulları önceleyen bir uygulama olduğu (2004, s. 80); potlacın asıl karşılığının ise yağma denilen en üst derecedeki şölen olduğu açıklamasına olanak sağlamaktadır. Ayrıca Duymaz'ın Salur Kazan için kaleme aldığı çalışmasında bahsettiği farklı boylarda geçen yedi günlük uyku ve gerçekleşen rüya motifleri (1997, ss. 67-69), yağma eyleminin yeniden doğuşu sağlayan yoldaki işaretleri olarak okunabilir. Uyku motifinin dönüşüm yolundaki yeniden doğuşa olanak sağlayan sembolik/metaforik karşılığını Eliade "Uyumamak, sadece fiziksel yorgunluğu yenmek anlamına gelmez, her şeyden önce irade ve manevi güç sergilemektir: Uyanık kalmak, bilinçli, dünyada mevcut, sorumlu olmak anlamına gelir." (Eliade, 2022, s. 40) sözleriyle açıklar. Eliade'nin uyku veya uyumama bağlamındaki bu açıklaması, tasavvufi düşüncede de izdüşümünü bulmuştur: "Tasavvufta az uyumak (*killet-i menâm, taklil-i menam*) esastır. Uyku ile giden zaman boşa gider. Zira uyku ölümün kardeşidir." (Uludağ, 2016a, s. 276) Sonuç olarak uyku motifinin dönüşüm arketipinin gerçekleşmesi erginleme yolunda zorunlu bir eylem olarak aşılması gerekir.

Çün dünya bilürsin fenâ ne yatarsın döne döne

Uyhu m'uyur kana kana dost yolını soran kişi (372/10)

Gaflet ile yaturıdum şâh nazar eyledi bana

Didi ki uyhudan uyan geldi işâret eyledi (392/2)

sadece sosyal, siyasi, ekonomik bir güç gösterisi, prestij alanı veya sosyal adaletin bir örneği değil, aynı zamanda metafiziksel bir varlık ve gerçeklik tasavvurunun da bir uzantısıdır. Metafiziksel yeniden doğuma olanak sağlayan bu örtük iletişiyle yağma anlayışı, aslen sufinin/dervişin kendini çileye sokarken veya şamanın kuytu, تنها yerlere, ıssız bölgelere çekilirken varlığını, yeniden doğmak için kutsalın, doğaüstü güçlerin “yağmasına” açmasıdır. Nasıl ki yağma eylemi, Kazan’ın evini yağmalatmasında, onun Dış Oğuz karşısında yeniden gücünü ispatlamaya, siyasi varoluşunu yeniden kazanmasına yol açıyorsa, metafiziksel anlamda da aynı işlevi taşımaktadır. Dolayısıyla yağma eylemi, kutsal ve kutsal-dışı boyutlarıyla yeniden doğum amacına hizmet eder.

Tasavvufi gelenekte yağma eyleminin kutsalı hedefleyen metafiziksel ereğinin en önemli temsilcisi İbrahim Edhem’dir. Belh şehrinin hükümdarı olan İbrahim Edhem, bir gün av sırasında peşine düştüğü ceylan birden dile gelip kendisine “Sen bunun için mi yaratıldın? Bu işe mi memur kıldın?” sorusu üzerine tövbe etmiş, bütün malını, mülkünü terk edip kendini züht yoluna vermiştir (Hücvirî, 2020, s. 169, 170).²⁶⁵ Dolayısıyla İbrahim Edhem’in tasavvufi anlatıların merkezinde olması, tasavvufi kaynakların genellikle önce onun adını yücelterek başlamaları tasavvuf tarihinin önde gelen diğer sufilerine/dervişlerine örnek olacak şekilde, malı-mülkünü büyük bir irade ile yağmaya vermiş olmasındandır. Yağma eylemi bu bağlamda, kutsal-dışı alandan kutsala geçişe imkân sağlayan işleviyle yer almaktayken yeniden doğuşa olanak sağlayan esas vasfını muhafaza etmektedir. Sonuç olarak sufi/derviş veya şamanın dönüşümünü sağlaması, ergilenmesini gerçekleştirmesi, kendini maddi-manevi bütünsel bir “yağma” eylemine tabi tutmasına bağlıdır.

Yağma eyleminin kurban eylemi ile ortaklık taşıyan metafiziksel yeniden doğumu hazırlayan işlevi, aynı fonksiyonuyla Yunus Emre’nin deyişlerinde de kendine yer bulmaktadır. Yunus Emre de dönüşümünü tamamlamak, inisiye olmak, Yaşamsal/Yaratıcı Kaos’la bütünleşip yeniden doğuşa ermek için vücudunu -bütün varlığını-, bütün varını yağmaya vermiş, kurban etmiştir:

²⁶⁵ Kuşeyrî de sözü edilen menkıbeyi aynı izlek üzerinden aktarmakla beraber, İbrahim Edhem’i bir melik oğlu olarak -prens- tanıtmış, avda peşine düştüğü hayvanın tilki veya tavşan olduğundan bahsetmiş, “sen bu iş için mi yaratıldın, bu işe mi memur kıldın?” sorularını av sırasında hafiften gelen bir sesin sorduğunu aktarmış ve bu soruya da eğerinin kaşından “vallahî sen ne bunun için yaratıldın, ne de bunu yapmakla emrolundun” cevabının verildiğini kaydetmiştir (2021, s. 96). Görmez misin Edhem’i tahtını terk eyledi
Hak katında hâs oldu bir eski palâs ile (335/17)

N'iderüz dirlik suyn biz cânı yagmâya virdük
Cevherleri sarrâflara ma'deni yagmâya virdük

Bizüm il bâzîrgânı hîç assı gözetmedi
Çün assı bizüm degül ziyânı yagmâya virdük

Bu yolun 'ârifleri geçürmezler meta'ı
Biz hod 'uryân giderüz dükkânı yagmâya virdük

Bizüm bâzârumuzda yokluk alur müşteri
Çün iş böyle harîdâr varını yagmâya virdük

Dîn ü millet bâzârın yagmâladı sen ü ben
Çıkduk iki aradan sen-beni yagmâya virdük

Küfrile îmân sözi hicâb oldu bu yolda
Safâlaşduk küfrile îmânı yagmâya virdük

Zühdle çok istedik hîç müyesser olmadı
Terk idüben küllîsin gümânı yagmâya virdük

Yüz bin yıllık 'ömr olsa bir kuşlıkça degüldür
Geçdük bitmez sağışdan zamânı yagmâya virdük

Pâyânlu devr-i zamân çok egledi Yûnus'ı
Pâyânsuz devre irdi devrânı yagmâya virdük (143)

Dost yüzini göricegez niçe karâr kılsun bu cân
Yagmâya virür ol demde yüz bin zâhid dîn ü îmân (259/1)

Cânlar cânını buldum bu cânım yagmâ olsun
Assı ziyândan geçdüm dükkânım yagmâ olsun

Ben benligümden geçdüm gözüm hicâbın açdum
Dost vaslına ulaşdum gümânım yagmâ olsun

Benden benligüm gitdi hep mülkümi dost tutdı
Lâ-mekân kavmi oldum mekânım yagmâ olsun

İkilikden usandum 'ışk tonını tonandum

Derdi hânına kandum dermânım yagmâ olsun

Varlık çün sefer kıldı andan dost bize geldi

Vîrân gönül nûr toldı cihânım yagmâ olsun

Geçdüm bitmez sığınçdan usandım yaz u kışdan

Bostânlar başın buldum bostânım yagmâ olsun

Ta'allukdan üzüşdüm ol dostdan yana uçdum

'İşk divânına düşdüm divânım yagmâ olsun

Yûnus ne hoş dimişsin bal u şeker yimişsin

Ballar balını buldum kovanım yagmâ olsun (271)

Dönüşüm ilkesini kurban eylemi bağlamında düşünüldüğünde, kurban eylemi yaratılışı başlatmak ve dolayısıyla sona nokta koymak için gereklidir. Yaratılış, sonun bittiği noktadan başlar. Yaratılış ve sonun hiyerarşik “farksızlığı”, çelişkiler ya da imkânsızların bir arada bulunuşu, kurban eylemiyle ayırıcı ve kurucu bir niteliğe kavuşmuştur (Girard, 2019, s. 172). Cennetin kurtla kuzunun beraber olduğu ve eskatolojinin bütün bir sınıflandırma, toplumsal hiyerarşiyi yok eden manzaralarının sona ermesi, kutsal şiddetin barışı, düzeni ve güveni tesis etmek için kurban eylemine bağlıdır. Yaratılış anında Türk mitolojisi özelinde bu kurban Erlik iken, İbrani dinler bağlamında Âdem ve eşidir.²⁶⁶ Cennetin “farksız” kılan yapısı, kendini eskatoloji/kıyamet anının görüntüsünde de tekrar eder. Aradaki en temel fark, ilkinin henüz kurulu olmayan hiyerarşik düzenin temsiliyken, kıyamet anının yine kurbanla kurulan hiyerarşik yapının farksızlığa uğramasıdır. Kurtla kuzunun, siyahla beyazın, ateşle suyun, hayvanla insanın aynı gemide olduğu cennet hali, eskatolojide de olumsuz yan anlamıyla, kurtla kuzunun birbirini kırdığı, insanla hayvanın birbiri üzerinde güç gösterisinde bulunduğu bir görüntüdedir (Girard, 2019, s. 166). Bu hiyerarşik yapının bozulması sadece biyolojik bağlamda değil, aynı zamanda sınıfsal düzenin bozulmasını da kapsar. Ayaklar baş, başlar ayak olur, oğul babayı tanımaz,

²⁶⁶ Hristiyanlık'ta Hz. İsa'nın kendini kurban ederek inananlarına yeni bir yaratılış imkânı sunması da bu noktada vurgulanmalıdır: “Tanrı, İsa Mesih'in günaha bedel olarak ve başkasının, yani insanoğlunun yerine kurban edilerek ilahi adaleti yerine getirmiştir.” (Olgun, 2016, s. 93)

yaşlı ve büyüklere hürmet kalmaz. Sonuç olarak kurban eylemi hem kozmogoninin hem de eskatolojinin “farksız” yapısını ortadan kaldıran kurucu eylemidir.²⁶⁷

Şiddetin, kurucu ve yok edici işlevinin varlığı, aslında onun ontolojik bir gerçeklik olmasından kaynaklanmaktadır. Bu-arada dünyanın saf gerçekliği içine ve tarihsel verili nesnel, ahlaki bir dünya görüşünün içine “düşen” insan, dünyada-olmaklığını yaşamak zorundadır. Bu zorunluluk hali, insanı harekete geçiren bir şiddettir. Çünkü, var olan, saf gerçekliği içinde ve içine doğulan verili ahlaki sistem kendini insana dayatmaktadır. İnsan ise, bu-aradalığın kendini dayatmasına/şiddetine, geçmiş ve geleceği “şimdide” bağlayan ve böylece bu-aradalıktan kurtaran büyük anlatı örgüleriyle cevap verir. Dolayısıyla şiddet, başlangıç ve sonu, kurmak ve yıkmakla mükellef yapısını aslında bütün bir bu-aradalığın var olanına, insana içkin bir şekilde yüklemiştir (Luckmann, 2016, s. 104; Saydam, 2017, ss. 5-17). Hem tasavvufi hem mitsel-dinsel düşüncenin de amacının, bu-aradalıktan insanı güvenli bir alana -Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a- çekme amacı da var olanın dayatmasının sonucudur.

Dönüşümün dikey eksenli yapılanması, tasavvufi düşünce bağlamında ele alındığında devir/devr sözcükleriyle de bağıntısı göz önünde tutulması gereken devriye türüne yol açmıştır. İnsan ruhunun ve kâinatın Kutsal’dan/Tanrı’dan tekrar Kutsal’a/Tanrı’ya dönüşünü konu edinen şiirler (Uludağ, Sözlük, 2016, s. 106) olan devriye türü kendi içinde dönüşümün dikey eksenini kavs-ı nüzul ve kavs-ı urûc terimleriyle karşılamaktadır. Bu-arada dünyanın maddiliğine “düşen” bir varlık sırasıyla bitki, sonra hayvan ve insan şekillerine girerek en nihayetinde insan-ı kâmil şeklinde Kutsal’a/Tanrı’ya kavuşur (Köprülü, 1976, s. 322; Uludağ, 1994b, s. 231). Ögel de devriye türü bağlamında Uygur Türklerinin Hint Budizm’inden etkilenerek Budizm’deki *samsâra* düşüncesini *sansar* veya *sangsar* şekline soktuklarını belirtir. Budizm ve tasavvuf düşüncesindeki devriye/samsâra düşüncesinin benzerliklerini kaydeden Ögel, özellikle ruhun dönüşümünün her iki öğretide de daire/kavis sembolizmi ile karşılandığını, tekerlek olarak düşünülen dünyaya, ruhun dönüşümünü karşılayan sembol anlamında *sansar* adı verildiğini ifade etmiştir. Tasavvufi dönüşüm

²⁶⁷ Farksızlaşmanın en büyük örnekleri olarak festivalleri, bayramları saymak mümkündür. Her türlü hiyerarşik ayrımın ortadan kalktığı, yeniden kurucu bir şiddetin varlığını ortaya koyduğu bu anlar, kaos-kozmos dikotomisi çerçevesinde dönüşümün de farklılık-farksızlık arasındaki salınımını imler.

sürecindeki maddeden insana ve maneviyata giden sürece Uygur Türklerinin *tükellig* adını verdiğini de ekleyen Ögel, tasavvufi düşüncedeki sudûr, tecelli ve devir düşüncelerinin Budizm'deki tenasüh inancı olmadığını da söyler (2010, s. 489). Tasavvufi yaratılış anlatısının silsilesi, Kur'an-ı Kerim'in yaratılış kıssasına uygun düşmektedir. Yaratılış önce evren/kâinat ve nihayetinde bütün bir var olanın emanet edileceği insanın yaratılmasıyla son bulur. İnsan, en son var olan ancak Vacibü'l Vücûd'un bütün esmasını taşıyan bir "kendinde-varlık" olarak da Varlık'a erebilecek tek varlıktır. Bu bağlamda insan, var olan ile Varlık arasındaki bu-arada durumunu -mitsel-dinsel düşünce bağlamında düşünüldüğünde eşik durumunu- devriye/dönüşüm ile aşabilir. Dolayısıyla mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin faili insanın yazgısı, yaratılış anlatısının sürekli bu-arada dünyaya, yeryüzüne akışına -nüzûl- ve gökyüzüne ağmasına -urûc- bağlıdır.

İbnü'l Arabî²⁶⁸, Sadreddin Konevî, M. Celaleddin Rumî, Nasır-ı Hüsrev, Feyz-i Hindi, İbn Yemin, Niyaz-ı Mısırî ve Yunus Emre gibi önemli sufiler tarafından da benimsenen devriye anlayışı Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlere²⁶⁹ dayanadılmaktadır (Güzel, 2018, s. 902; Uludağ, 1994b, s. 232).

Benem sâhib-kırân devrân benümdür
Benem key pehlevân meydân benümdür

Harâmîden benüm korkum kayum yok
Bu zûr u bu kuvvet Hak'dan benümdür

Ebu Bekr ü 'Ömer ol dîn ulusu
'Aliyy-i Murtaza 'Osmân benümdür

Topı kim alısar çevgânumuzdan
Bu çevgân topıla meydân benümdür

Bana gelsün yohsul olan bay ola
Bu mâl u ser-mâye dükkân benümdür

Hasan'dur cismüm içre nûr-ı îmân

²⁶⁸ "Şöyle demiştir: 'İp mevhum bir çizginin ikiye ayırdığı iki farazi iki ucu olan bir dairedir. Bu itibarla sağlam ip iki ucu itibarıyla sen ve O'sun. Varlık senin ile Allah arasında taksim edilmiş, çünkü varlık, Rab ile kul arasında taksim edilmiştir.'" (Arabî, Mekkiyye, C.-18, 2012, s. 159)

²⁶⁹ "Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, "Doğrusu biz Allah'a aidiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz" derler." Bakara 2/156

Hüseyn-i sâhibü'l-'irfân benümdür

Yûnus'am ben Yûnus iş bu cihânda
Benem sultân kulu sultân benümdür (31)

İy yârânlar iy kardaşlar sorun bana kandaydum
Dinlersenüz eydivirem ezeli vatandaydum

Ezeliden dilümde uş Tanrı birdür Hak'dur Resûl
Bunu böyle bilmeziken bir 'aceb makâmdaydum

Kalû belâ söylenmedin tertîb düzen eylenmedin
Hak'dan ayru degüldüm ol ulu dîvândaydum

Yire bünyâd urulmadın Âdem dünyâya gelmedin
Öküz balık eylenmedin ben ezeli andaydum

Eyyûb'ıla derde esîr iniledüm çekdüm cezâ
Belkîs'ıla taht üzere mühr-i Süleymân'daydum
Yûnus'ıla balık beni çekdi deme yutdı bile
Zekeriyyâ'yıla kaçdum Nûh'ıla tûfândaydum

'Asâyıla Mûsâ'yıla kaçdum çıkdum Tûr Tagı'na
İbrâhîm'ile Mekke'ye bünyâd bıragandaydum

İsmâ'ile çaldum bıçak bıçak ana kâr itmedi
Hak beni âzâd eyledi koçıla kurbândaydum

Yûsuf'ıla ben kuyıda yatdum bile çekdüm cezâ
Ya'kûb'ıla çok agladum bulınca figândaydum

Mi'râc gicesi Ahmed'ün dönderdüm 'Arş'da na'linin
Üveys'ile urdum tâcî Mansûr'ıla urgandaydum

'Alî'yile urdum kılıç Ömer'ile 'adl eyledüm
On sekiz yıl Kâf Tagında Hamza'yıla meydândaydum

Yûnus senün 'âşık cânun ezeli 'âşıklarıla
Ol Allah'un dergâhında seyrân u cevlandıydum (168)

İy yârânlar iy kardaşlar sorun bana kadayıdum
‘İşk denizine taluban deryâ-yı ‘ummândayıdum

Yire bünyâd urulmadın yir-gök melâik tolmadın
Levh ü kalem çalınmadın mülk-i yaradandayıdum

Ol kim beni bekleridi her kandasam saklarıdı
‘İşk urganı ucındagı kandıldagı cândayıdum

Kaygu eli irmezidi gussa gözi görmezidi
Endişe şehrinden taşra bir ulu mekândayıdum

Bu işlerde olan kişi terk itsün cümle teşvîşi
İçerüden içerü bir key latîf nihândayıdum

Benüm gibi bu cihâna yüz bin gelürse az ola
Benüm gelişüm şimdîdür üstâdda Kur’ân’dayıdum

Dört kitâbı okumadın ayırup seçmek olmadın
Ezberledüm sebakumı bu ‘ışkı hânendeyidüm

Pâdişâhdan destûr oldu bizi bunda mülke saldı
İki cihân Uçmak oldu Uçmak'da Rıdvân’dayıdum

Yılduzıdum bunca zamân gökde melâik arzûmân
Cebbâr-ı ‘âlem hükm ider ben ol zamân andayıdum

Toksan bin Hak kelâmını söyleşicek Habîb’ile
Otuz bini sırr olıcak ben ol sır olandayıdum

Ben bu sûretten ilerü adum Yûnus degül iken
Ben olıdum ol ben idüm bu ‘ışkı sunandayıdum (169)

Haber eylen ‘âşıklara ‘ışka gönül viren benem
‘İşka bahâ kim yitüre ‘ışk ma’denin bulan benem

Yir gök tolu bu ‘ışk durur ‘ışksuz hiç nesne yok durur
‘İşk bahrisi olubanı denizlere talan benem

Deniz yüzinden su alup sunı virürem göklere

Bulutlayın seyrân idüp ‘Arş’a yakın varan benem

Yıldırım olup şakıyan gökde melâik tokıyan
Bulutlara hüküm sürüp yağmur olup yagan benem

Gördüm göğün meleklerin her biri bir cünbişdedür
Hak Çalab'un zikrin ider İncil ü hem Kur'ân benem

Gördüm diyen degül gören bildüm diyen degül bilen
Bilen oldur gösteren ol ‘ışka esîr olan benem

Sekiz Uçmak ‘âşıklara köşk ü sarâydur anlara
Mûsî'leyin hayrân olup Tûr Tag’ında kalan benem

Kalem çalınacak görgil haber böyle durur bilgil
Kâlû belâ kelecisin bunda haber viren benem

Delü oldum adum Yûnus ‘ışk oldu bana kulavuz
Hazret'e degin yalunuz yüz süriye varan benem (177)
Ezelî bu ‘ışkı ben bu mülke sürüp geldüm
Biridüm anda şeksüz uş yine bire geldüm

Ol birün nûrı bana göründi er yüzünden
Cân gözile ol nûrı ben bunda sora geldüm

Ol nûrı göreliden unıtdum kendözümü
Sanasın Mûsâ benem hâcete Tûr'a geldüm

Tûr-ı münâcât bana turdugum yirde olur
Benem bugün Bâyezîd uş gizlü sırı geldüm

Ezel benüm ilümdür Elest benüm yolumdur
Ezelile Elest’i ben bunda göre geldüm

Ben ezelden varıdum ma’şûkıla yârıdum
Hak beni viribidi âlemi göre geldüm

Çün gökden yire yagdum yirden göge çok agdum
Âdem tonın tonandum devrânım süre geldüm

Et ü deri büründüm geldüm size göründüm
Adumı âdem kodum andan zuhûra geldüm

‘İşk esritdi cânımı uş Ene’l-Hak didürür
Korku gıtdi gönlümden Mansûr’am dâra geldüm

‘İşkdan dertlü olana dermânum vardur benüm
‘İşk sayrusı olana erkândur sora geldüm

Mecnûn kadehin aldum Leylî gönline taldum
Çün Hakk’ı ‘ıyân bildüm andan sınura geldüm

Bundan böylesi bilgil pâdişâh iklimidür
Dört yanum dîdâr oldu gör ne hûb yire geldüm

Bana bu ‘ışk tolalı adum Yûnus olalı
‘İyân oldu pâdişâh kulam şükrâne geldüm (178)

Tehî görmen siz beni dost yüzün görüp geldüm
Bâkî devrân-rûzigâr dostıla sürüp geldüm

Ne var söylenen dilde varlık Hakk’undur kulda
Varlığum hep ol ilde ben bunda garîb geldüm

Bezîrgânam meta’m çok dest-gîrüm üstâdum Hak
Ben ziyânum assıya anda değışüp geldüm

Yir ü gök yaradıldı ‘ışkıla bünyâd oldu
Topraga nazar kıldı aksurdı durup geldüm

Gördüm yidi Tamu’sın sekiz Uçmak kamusın
Korkıdan günâhumı andan sızurup geldüm

Âdem olup turmadın nefsüm boynın burmadın
Yanıldum bugday yidüm Uçmak’dan sürlüp geldüm

Nûh oldum Tûfân için çok dürişdim dîn için
Dinüme dönmeyeni suya gark idüp geldüm

Yalan degüldür sözüm bak yüzüme aç gözün
Dah'örtülmedi izüm uş yoldan urup geldüm

Eyyûb oldum tenüme cefâ kıldum cânuma
Çagurdum Sübhân'uma kurtlar toyurup geldüm

Zekeryâ oldum kaçdum irdüm agaca geçdüm
Kanum dört yana saçdum depem deldürüp geldüm

Mûsâ'yla Tûr'a çıkdum bin bir kelime kıldum
Bu halâyık bilsünler anda bulınup geldüm

'Îsâ oldum kudretten bahâne bir avretten
Înâyet oldu Hak'dan ölü dirgürüp geldüm

Cercîs olup basıldum Mansûr oldum asıldum
Hallâc panbugı gibi bunda atılup geldüm

Muhammed'i bir gice Hak okıdı Mi'râc'a
Ser-te-ser uçdan uca bile yüz sürüp geldüm

Yalunuz Sübhân'ıdı peygamberler cânıdı
Yûnus hod pinhânıdı sûret degşürüp geldüm (191)

Devriye düşüncesinin yaratılış silsilesini taşıyan kozmolojik ve ontolojik, dolayısıyla da epistemolojik içeriği, tasavvufî düşüncenin ifadesiyle var olanın Varlık'tan, mümkünün Tüm İmkân'dan; mitsel-dinsel düşüncenin ifadesiyle de yaratılış sırasının önce Bay Ülgen veya Gök Tanrı'dan aşağı doğru/nüzûl etmesini kapsamaktadır. Şu noktaya dikkat çekmek gerekmektedir: Devriye düşüncesinin tasavvuftaki yaratılış için öne sürülen tecelli, sudûr nazariyeleriyle olan irtibatı (Uludağ, 1994b, s. 231), aynı mitsel-dinsel düşüncenin amacı olan bu-arada olan dünyaya kutsalın akışını, akınını sağlamak ve aralarında süreklilik ilişkisini kurmaktır (Demirli, 2010, s. 110-112). Yaratılış eylemi üzerinden kurgulanan bu yapı en nihayetinde var olanı, anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvuruna taşımak zorundadır. Çünkü evrenin, geleneksel düşüncede kozmolojik-ontolojik biçimlenişi,

daha çok dikey nedensellik üzerinden veya Kutsal'ın/Tanrı'nın/Vacibü'l Vücûd'un müdahalesi ile açıklanmaya çalışılmaktadır.²⁷⁰

Yunus Emre'den alınan devriye örneklerine bakıldığında iki nokta üzerinde durmak yerinde olacaktır: İlkin, tasavvufi yaratılış silsilesine göre en son yaratılan insan değil, aksine yaratılış başlamadan Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la tam bir ayrılmazlık halini tasvir edilmektedir.²⁷¹ Henüz evren/kâinat ve dünya yaratılmamışken Yunus Tanrı ile “bir”dir. Tanrı ile “bir olan” Yunus bu-aradallığın mekânına geldikçe dikkat edilirse akışını peygamberlerle, yani kutsal üzerinden gerçekleştirmektedir. Her bir peygamber, erginlemenin/seyr u sülûk'un dönüşümü tamamlamaya doğru giden aşamalarıdır. Tasavvuf düşüncesinde insanın erginlemesi/seyr u sülûku, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar aşama aşama her bir peygamberin vasfıyla hemhal olarak insan-ı kâmil olan Hz. Muhammed'e ulaşır. Dolayısıyla dönüşüm yolu olan erginleme/seyr u sülûkta Hz. Muhammed bir arketipik niteliği haizdir. O, örnek alınması gereken, Kutsal'ın/Tanrı'nın/Hakk'ın/Yaşamsal Kaos'un bütün potansiyellerinin olgunlaşarak ayan olduğu merkezdir/insan-ı kâmidir. Çünkü merkez/insan-ı kâmil, hakikat demektir; hakikat bütün mümkünlerin Tüm İmkân olmasıdır: Diğer insan-ı kâmiller olan nebi ve veliler, vekâleten kâmidirler. Her nebi ve veli hiyerarşik bir düzende tek bir nebide birleşir, o da Hz. Muhammed'dir. Asaleten insan-ı kâmil, Hz. Muhammed'dir (Demirli, 2017, s. 300; Kılıç, 2020, s. 30).

²⁷⁰ Bu düşünce geleneksel varlık ve gerçeklik tasavvurunun ayrılmaz bir parçası olan bir anlayışın izlerini taşımaktadır: Müdahaleci/Kâdir Tanrı anlayışı. Mitsel-dinsel sistemde kutsalın sürekli yeryüzüne çağırılması, büyücünün bir başka kabiledaki düşmanını öldürmek için büyüye başvurması, mekânsal, coğrafi ve zamansal sınırların tayininde kutsiyetin ilk yüce varlık sebebi kabulü gibi unsurlar her ne kadar Tek Bir Tanrı'nın varlığının doğrudan müdahalesi gibi görünmese de kutsalla iç içeliğin verdiği emniyet duygusu, kutsalın yeryüzünden çekilmesiyle geleneksel ontolojide her daim kaotik karmaşa duygusuna evrilmiştir. Bu bağlamda insanlığın kriz anları, kötülük sorunu olarak sürekli bu dünyaya dair kaotik görüntülerin baskın olduğu andaki tepkisinin kökeni burada aranabilir. Oğuz Kağan'a gök yeleli bozkurdun yol göstermesi, İrkıl Ata'nın gördüğü rüya, Uygur Türklerinin atalarının gökten gelen ışıkla var olması -Tanrıoğlu olmaları-, Uygur Türklerinin kutsal taşı Çinlilere sattıktan sonra yurtlarını terk etmeleri, kutsal yer-suyun Göktürklerden yardımını esirgemesi, mitsel-dinsel düşüncenin hafızası olan bilgenin/aksakallının varlığı gibi örnekler ister tek tanrıci düşünce zemininde ister çok tanrılı düşünce zemininde değerlendirilsin açık bir şekilde kutsalın, saf gerçekliğin dünyasına müdahalesidir. Kutsalın müdahalesinin kesildiği an, sonun geldiğine işarettir. Dolayısıyla eskatoloji mitleri, kutsalla temasın koptuğu kriz anını resmeden anlatılardır. Krizden kurtuluş ancak Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un müdahalesiyle mümkündür. Aynı bağlam üzerinden Eski Türk inancındaki “Tengri” ile İslam dinindeki “Allah” algısını karşılaştıran Erkoç da her iki dini anlayıştaki Tanrı algısının “Mutlak Güç” sahibi olduğu şeklinde yorumda bulunur (Erkoç, 2018, s. 307, 308).

²⁷¹ Bu düşüncenin detaylı açıklaması ve örneklerini “Hatırlama/Anımsama” başlığı altında, tasavvufun “Elest Bezmi” anlatısı üzerinden vereceğiz.

Sonuç olarak, tasavvufi düşüncede kavs-ı nüzul-kavs-ı urûc döngüsünde var olan, Varlık'ın dairesini peygamberler silsilesi üzerinden kurar.

Mitsel-dinsel düşünce bağlamında Türk mitolojisi özelinde yaratılış anlatısına bakıldığında insanın bazen ilk yaratılan bazen de son yaratılan varlık olduğu görülmektedir. Örneğin Verbitskiy'nin derlediği Türk yaratılış anlatısında kozmogonik hiyerarşide insan en son yaratılan varlık iken Radloff'un derlediği yaratılış anlatısında insan Tanrı ile birlikte hatta “Tanrıyla eşdi”r. Aynı şekilde Potanin'in derlediği yaratılış anlatılarının birinde Tanrı ilk önce insanı yaratırken bir diğerinde yaratılışı Bay Ülgen insanla birlikte gerçekleştirmektedir (Ögel, 2010, ss. 432-436, 451, 465-467). Sözü edilen yaratılış anlatılarında dikkat çeken nokta, yaratılan veya Tanrı'yla/Bay Ülgen'le “eş olan” insanın, Erlik'in/Şeytan'ın ilk örneği olmasıdır. Bahis konusu edilen yaratılış anlatıları, tasavvufun ilk önce insanı alan yaratılış silsilesine uymakla birlikte, insanın kökensel saflığından ayrılır. Ancak şu unutulmamalıdır: Tasavvufi düşüncenin yaratılışı başlattığı düşüş-nüzûl da insanın hatasından dolayıdır. Hata yapma fırsatı aynı zamanda yaratılış zamanıdır. Dolayısıyla insanın hatası hem tasavvufi hem de mitsel-dinsel düşüncede yaratılışın başlamasına sebebiyet vermiştir. Hata yapan insan, hatasının bilincine erip farkındalığıyla bu aradanın yükünden, baskısından kurtulmak için “eşyayı olduğu hâl üzere görmeyi” talep eder. “Eşyayı olduğu hâl üzere görme” talebi, onun bütün var olanlarla özdeşlik kurarak var olduğu ortak mahiyet planına götürmektedir.

Bütün var olanların ortak mahiyete sahip olması düşüncesi bizi ikinci düşüncemize götürmektedir: Hulûl/inkarnasyon. Sözlükte “bir şeyin diğer bir şeye girmesi, Allah'ın bazı eşyaya ve kişilere girmesi inancı” (Uludağ, 2016a, s. 173) şeklinde açıklaması yapılan bu inancın çoğu zaman dönüşüm ile karıştırıldığı ya da devriye türünde kaleme alınan deyişlerin ifade tarzlarının bu düşünceye gerçekten zemin sağlayan belirsiz ifadeleri -veya şathiyye türündeki aşırı samimi ifadeleri- tasavvufta hulûl/inkarnasyon düşüncesinin olup olmadığı bağlamında sıkça tartışılabilen bir problem alanı teşkil etmiştir (Serrâc, 1996, s. 398, 430, 431).²⁷² Fakat,

²⁷² Serrâc'ın *el-Lüma*'da yaptığı açıklamalar, hulûl düşüncesini “sapkınlık ve delalet” tavrı olarak ifade etse de onun kaydettiği şu ifadeler, hulûl düşüncesine imkân veren bir yorum sunmaktadır: “Bu konunun doğru anlamı şudur: Kulun irâdesi, Allah katından bir armağandır. Kulun, kulluk vasıflarından çıkması, Hakk vasıflarına dâhil olması, kendi irâdesinden çıkıp Hakk'ın irâdesine dâhil olması demektir. Bu ise kulun, irâdenin Allah katından bir armağan olduğunu bilmesi ve kendisinin O'nun dilemesi ile dilediğini bilmesidir.” (Serrâc, 1996, s. 437) Kulun iradesinin yerini Hakk'ın iradesinin yerini alması ne demektir? İnsan cüzi iradesiyle “insan” iken,

dönüşüm sadece bir değişim hali olarak değil de içkin ve aşkın boyutlarıyla bütün bir dikey ruhsal/metafiziki bir genişlikle ele alındığında ve “öncenin” var olanın zorunlu hali kabul edilişi, hulûl/inkarnasyon inancını da dönüşüm düşüncesi bağlamında değerlendirmeye olanak verir. Hulûl/inkarnasyon inancının temeli, öyle görünüyor ki yaratılış anının bilincinin farkına varılmasına bağlıdır. Bu bilinç ruhun ezeliyeti, var olanın sonradan yaratılmışlığı düşüncesine dayanır. Yani var olanlar, mahiyette özdeşirler (Demirci, 1998, s. 340). Hulûl inancının menşei olarak Budizm ve Zerdüşlüğe işaret eden Ocak (2013, s. 200) Ruben’in *Eski Metinlere Göre Budizm (Budacılığın Diyalektik Yorumu)* adlı eserinden Buda’nın henüz bedeni şekle girmeden önce Veda panteonunda otuz üç Tanrı’dan biri olarak gökyüzünde yaşadığını ve kendisini bildirmek amacıyla insan şeklinde yeryüzüne inmek için Şuddhodana ailesinde dünyaya gelmeye karar verdiğini aktarır.²⁷³

Yunus Emre’nin 168 numaralı deyişinde geçen “Eyyûb’ıla derde esîr iniledüm çekdüm cezâ/Belkîs’ıla taht üzere mühr-i Süleymân’dayıdum” “Asâyıla

Hakk’ın/Tanrı’nın/Kutsal’ın vasıflarına dâhil olmasını hulûl düşüncesinden bağımsız değerlendireceğimiz fark nerededir? Tasavvufi düşüncede bu cümlede kastedilen ahlaki hasletlerin insanda zirve noktayı bulması ve ahlaki olgunluğun kaynağının Kutsal/Tanrı/Hakk oluşu olsa da, açıklamanın genişliği, muğlaklığa sebebiyet vermektedir. Kutsal’ın/Tanrı’nın tezahürü, saf gerçekliğin/doğanın asıl Varlık’ının anlam-değer kurgusunda inşa edilmesi, esasında hulûl düşüncesine zemin hazırlar. Yani var olanlar arasında ortak bir mahiyet zemini bulunmaktadır. Ayrıca hulûl düşüncesini bir hiyerofani olarak değil, insan merkezli bir düşünce olarak okumak daha makul olacaktır. Demirci’nin hulûl kavramını daha geniş kapsamda ele alması, belki de hulûl düşüncesinin, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede bütün bir işaret/sembol/ayet okumalarında hep var olduğunun ya da az da olsa etkilerinin olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla hulûl hem kavram hem de düşüncede çatı ifade olarak değerlendirilebilir: “Geleneksel dinlerden tek tanrılı dinlere kadar geniş bir inanç ortaya kuşağında çıkan hulûl (incarnation) kavramı, insan üstü ilahî bir kudretin belli bir amaç doğrultusunda çoğunlukla insan, bazan da hayvan suretinde tamamen veya kısmen yeryüzünde görünmesini (bedenlenme) ifade eder. Bu tanımıyla hulûl, basit bir şekil değiştirmenin ötesinde ilahî iradenin bilinçli olarak kendini göstermek üzere herhangi bir varlığın bedenini seçmesiyle ilgilidir.” (Demirci, 1998, s. 340) Hulûl/inkarnasyon inancını genel teolojik bir problem bağlamında değerlendiren Smith, teolojinin Kutsal’ın/Tanrı’nın hakkında konuşulamayacak negatif bir teoloji düzleminden çekerek insanın diline, sözüne kavuşan, sınırlı dille Kutsal’ı/Tanrı’yı bu-aradaya katan bir eylem olduğunu anlatmak istemektedir. Smith’e göre hulûl/inkarnasyon “Tanrı’nın konuşmaktan kaçınmayı reddetmesidir ve bu nedenle enkarnasyon, hem Tanrı’nın aşkınlığına ve sonsuzluğuna “adalet eden” hem de aynı zamanda “konuşmayı” mümkün kılan teolojik dilin işleyişi için bir paradigma işlevi görür.” (2002, s. 154) Smith’in teolojik düzleminden dil/söz bağlamında ele aldığı hulûl düşüncesi, bir yönüyle tasavvufi düşüncedeki Kutsal/Tanrı hakkındaki tenzih-teşbih kavramsallaştırmalarını anımsatmaktadır.

²⁷³ Orijinal metin için bkz. Ruben, 2000, s. 81. Hulûl/inkarnasyon inancının zaman zaman tenasüh inancı ile karıştırıldığı, birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Ancak, tenasüh, öldükten sonra insan ruhunun herhangi bir canlı bedene geçişini ifade eden inanç şekli olarak, hulûl/inkarnasyon inancından ayrılır (Yitik, 1996, s. 69). Bu görüşlere ilaveten Yörükân, tenasüh inancının kapsamını genişleterek şu ifadeleri kullanmaktadır: “Tenasühün diğer şekli de ulûhiyyetin tecelli ve zuhuru akidesidir. Bu da ataların, dedelerin, oymak beylerinin tanrı neslinden olması hakkındaki eski ananelerin felsefîleşmesidir. Bu, ervahın tenasühü yerine, ulûhiyyetin tenasühü veya hulûlü meselesidir.” (Yörükân, 2014, s. 88)

Mûsâ'yla kaçdum çıkdum Tûr Tagı'na/İbrâhîm'ile Mekke'ye bünyâd bıragandayıdum” “İsmâ'ile çaldum bıçak bıçak ana kâr itmedi/Hak beni âzâd eyledi koçıla kurbândayıdum” “Yûsuf'ıla ben kuyıda yatdum bile çekdüm cezâ/Ya'kûb'ıla çok agladum bulınca figândayıdum” “Mi'râc gicesi Ahmed'ün dönderdüm 'Arş'da na'linin/Üveys'ile urdum tâcî Mansûr'ıla urgandayıdum” “Alî'yile urdum kılıç Ömer'ile 'adl eyledüm/On sekiz yıl Kâf Tagında Hamza'yla meydândayıdum” beyitleri; 191 numaralı deyişinde geçen “Âdem olup turmadın nefsüm boynın burmadın/Yanıldum bugday yidüm Uçmak'dan sürlüp geldüm” “Nûh oldum Tûfân içün çok dürişdim dîn içün/Dînüme dönmeyeni suya gark idüp geldüm” “Eyyûb oldum tenüme cefâ kıldum cânuma/Çagurdum Sübhân'uma kurtlar toyurup geldüm” “Zekeryâ oldum kaçdum irdüm agaca geçdüm/Kanum dört yana saçdum depem deldürüp geldüm” “Mûsâ'yla Tûr'a çıkdum bin bir kelime kıldum/Bu halâyık bilsünler anda bulunup geldüm” “İsâ oldum kudretten bahâne bir avretten/Înâyet oldu Hak'dan ölü dirgürüp geldüm” “Muhammed'i bir gice Hak okıdı Mi'râc'a/Ser-te-ser uçdan uca bile yüz sürüp geldüm” “Yalunuz Sübhân'ıdı peygamberler cânıdı/ Yûnus hod pinhânıdı sûret degşürüp geldüm” beyitleri ve 31 numaralı deyişin tamamı belirsizlikten öte ifade tarzlarıyla hulûl/inkarnasyon inancının doğrudan ifadesi gibidir. Yunus Emre, bu-arada dünyayı kuran Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la “birliğini”, hayat veren ve sürekli “akan” ruhuyla, kutsalın tezahürleri peygambelerle devam ettirmiştir. Bu bağlamda Yunus Emre “hayat”tır, Yunus Emre anlam-değer ve manadır. Mitsel-dinsel düşünce bağlamında ise Yunus Emre “kut” sahibidir, kut veren, hayat veren ve hayatın “akışını” sağlayan “latif” manadır. Yine 168 numaralı deyişte geçen “Öküz balık eylenmedin ben ezeli andayıdum” mısrası mitsel-dinsel yaratılış anlatısının motif bağlamında tasavvufi düşünce içinde de devam ettiğini göstermektedir. Bir diğer taraftan ise dünyanın öküz veya balık üzerinde sabitlenmesi, mitsel-dinsel düşüncenin somut-zoomorfik dilsel ifadeleri olarak da değerlendirilebilir. Verbitskiy'nin derlediği yaratılış anlatısı, ortak sezgisel kozmolojik-ontolojik zeminin devam ettiğinin hem de bu ortak zeminin aynı motifler bağlamında aynı büyük anlatı kapsamında yer aldığını göstermektedir:

Tanrı Ülgen durmamış, ayrıca vermiş salık,
 Bu dünyanın yanma, yaratılmış üç balık,
 Bu büyük balıkların, üstüne dünya konmuş,
 Balıklar çok büyükmüş, dünyaya destek olmuş,
 Dünyanın yanlarına, iki de balık konmuş,

Dünya gezer olmamış, bir yerde kalıp donmuş. (Ögel, 2010, s. 433)²⁷⁴

Türk mitolojisinin kozmolojik kurgusunda yer alan dünyanın sabitesini sağlayan bir başka sembolik varlık ise öküzdür. Altay'ın kuzeyinde yaşayan Teleüt Türklerine göre “Dört gök öküz, tabağa benzeyen dünyayı, altına girerek değil; kenarlarına koşulmuş olarak tutuyorlardı. Öküzlerin kıpırdamalarından, deprem oluyordu.” (Ögel, 1995, s. 248) Yine Kırgız Türklerine göre yerin altında büyük bir okyanus bulunmaktaydı ve bu denizin üzerinde çok kalın bulut vardı. Bulutun da üzerinde çok büyük kaya, kayanın üzerinde de boz bir öküz vardı, dünya bu boz öküzün boynuzları üzerinde dururdu (Ögel, 1995, s. 249). Harva da, dünyanın taşıyıcısı olarak öküzden söz ederken İslâm inancını kabul eden Türk-Tatar halklarında görüldüğüne dikkat çekmek istemektedir. Ögel'in aktardığı Kırgız Türklerine ait anlatıya Kırım Tatarları arasında görülen iki farklı anlatıyı da ekleyen Harva, bu iki farklı anlatının detaylı betimlemesini yaparken dünyanın taşıyıcısı/sabitleyicisi olarak öküz ve balığı birlikte anmaktadır (Harva, 2015, s. 22). Mitsel-dinsel düşüncenin dünyayı kozmolojik tasvirinin somut-zoomorfik kurgusu, aynı motiflerle ve tabii tasavvufi düşüncenin daha da soyut imgelemine doğru sembolik anlam-değer kurgusunu içermektedir.

Mitsel-dinsel düşüncenin aynı kurgusu 169 numaralı deyişin bütününde tekrar görülmektedir. Sözü edilen deyişin tamamı, Yunus Emre'nin hulûl/inkarnasyon düşüncesini bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde ifade ettiğinin bir başka örneğidir.

²⁷⁴ “Açılıp kapanan o dağın yanında,
Altmış dağın öbür tarafında,
Dokuz körfezli kara denizin içinde
Yeri ayakta tutan birbirine eş
Balina varmış, dedi” (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 230)
“Dedi İbni Abbas ki yerler balık üzredir
Balık hem denizde bu lezzetden et iltizaz
Başı cem' olur arşın altında kuyruğ ile
Bu sun'ı temaşa bu san'attan et iltizaz” (Yazıcıoğlu Mehmed, s. 100)
“Yeri omuzlarında taşıyan ve “Behemût” tesmiye olunan balık, kendisi içinde bulunan bahr-ı muhitte on sekizinci feleğe tâbî'dir.” (el-Cilî, 2002, s. 424)
Dünyanın balık üzerinde olması gibi türünden inanışların Türklere dışarıdan geldiğini aktaran Ögel, atlı ve hayvancılıkla geçinen bir toplum olan Türklerin balıkçılıkla ilgilerinin az olmasına rağmen ırmak balıkçılığıyla ilgilerinin fazla olduğunu ifade eder (Ögel, 1995, s. 534). Ögel'in bu düşüncesine karşılık Harva ise Türklerde görülen bu inancın Japon, Siyam, Sumatra halkları arasında da görüldüğünü ekledikten sonra, “Birbirlerine bu kadar yakın ve benzeri tasavvurların, bu kadar değişik bölgelerde bağımsız olarak kendi başlarına oluştuğunu kabul etmek çok zor görünmektedir. Zira, Orta Asya halklarının yeryüzünü denizin ortasında tasavvur edip, onu bir deniz hayvanının taşıdığını hayal etmeleri için bir sebepleri olmasa gerekir. Doğu Asya halklarında ise, birbirleriyle o kadar yakın ilişkilere girmiş olmaları, bu tip tasavvurların bir halktan diğerine kolayca nakledilmiş olabileceğini gösterir.” (Harva, 2015, ss. 20-22) ifadeleriyle Ögel'in görüşlerine yaklaşmaktadır.

Bilinçsiz ifadesinden kastımız, bu inanca dair bilgisinin öğrenilmiş olamayacağı netice itibarıyla hazır/verili bir bilgi olan ruhun ezeliiliğinin, Kutsal’la/Tanrı’yla bir olması düşüncesinden zuhur eden doğal bir netice olmasından dolayıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, yaratılış bilincinin, yaratılmış olma bilinciyle “farklılık” düşüncesinin uyanışı, ruh/mana/Kutsal/Tanrı gibi Yunus Emre’nin kendinde içkin ve aşkın bir eş-benlik (Akyüz Öztokmak, 2020, s. 29)²⁷⁵ düşüncesi uyandırmıştır. Amacın, içkin ve aşkın olana yönelimi, amacın önceden -yaratılmadan evvel- tayini düşüncesini içeren bütün özcü tasavvurlar tabiatıyla hulûl/inkarnasyon veya tenasüh inancını ya da benzer bir inancı taşırlar (Şehristani, 2006, s. 500).

177 numaralı deyişin içeriği, yukarıda açıklamalarını sunduğumuz diğer örnek deyişlerle paralellik arz etmektedir. Deyişin bütünü göz önüne alındığında Yunus Emre’nin fenâ makamında olduğunu görmekteyiz. Bu cümleden olarak, tasavvuftaki fenâ makamı, devir/devriye düşüncesinin kavs-i urûcunun bir diğer ifadesidir denilebilir. Devrini/devriyesini tamamlayan sufi/derviş Yunus Emre, yaratılış anındaki “yaratılmamışlığa” dönmüştür. 178 numaralı deyişte de aynı sezgisel kozmolojik-ontolojik anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunu devam ettiren Yunus Emre, özellikle “Ezelî bu ‘ışık ben bu mülke sürüp geldüm/Biridüm anda şeksüz uş yine bire geldüm”, “Çün gökden yire yagdum yirden göge çok agdum/Âdem tonın tonandum devrânım süre geldüm”, “Et ü deri büründüm geldüm size göründüm/Adımı âdem kodum andan zuhûra geldüm” beyitlerinde 168 numaralı deyişinde olduğu gibi hulûl/inkarnasyon inancını doğrudan anımsatan ifadelere başvurmakla birlikte, devir/devriye düşüncesinin dairesini -kavs-ı nüzûl-kavs-ı urûc- çizmektedir. Daireyi tamamlayan, “tamam olur.” Aynı zamanda “Ben ezelden varıdum ma’şûkıla yârıdum” mısrasına da dikkat edilirse, sadece dönüşüm-devir/devriye düşüncesini kast etmez, zımnen tasavvufi görüşün ontolojik ve kozmolojik yapısının başlangıcının ipucunu da verir.

²⁷⁵ Yunus Emre’nin tasavvufi varlık ve gerçeklik tasavvurunu Rank’ın eş benlik kavramı ile açıklamaya çalışan Akyüz, değindiğimiz dönüşüm arketipine psikanalitik bir yorum getirerek Yunus Emre’de “Tanrı zatında eş benlik” ve sürekli eksikliğini görüp kemâli arzulayan “kendini kritik eden eş benlik” görüldüğünü ifade eder. Bkz. Akyüz Öztokmak, 2020, s. 29. Sözü edilen iki eş benliğin varlığı, kaos-kozmos dikotomisini, dönüşüm arketipi bağlamında ise devriye düşüncesinin kavs-ı nüzûl-kavs-ı urûc kavramlarının mistik/metafizik içeriklerini karşılamaktadır. Öztokmak’ın, eş-benlik yorumu, mitsel-dinsel düşüncedeki ikizler düşüncesini anımsatmaktadır. Kaos-kozmos dikotomisi başlığı altında eşik kavramı bağlamında değindiğimiz eş, yani insanın sahibi olan ruh iyi veya kötü vasıflara sahip olsun, insanın “eşidir.” Mitsel-dinsel düşünce nokta-i nazarında dışarıda olan insanın eşi, tasavvufi düşüncede artık insanın içindedir. Bu ruh da olabilir nefis de olabilir. Dolayısıyla insan, her zaman kendi içinde veya farklı bir varlık düzeyinde bulunsun ikizini taşır.

Yunus Emre'nin dönüşüme başlamaya, erginleme/seyr u sülûk yoluna girdiğine dair mitsel-dinsel düşüncenin sembolik ifadesi olan kozmogonik dalış eylemini deyişlerinde kullandığını tespit etmekteyiz (Eliade, 2003b, s. 17). Yaratılışın başlangıcı olan kozmogonik dalış eylemi, yaratılış anına dönüşü ve mitsel-dinsel yaratılış anlatılarının ilk maddesi olan uçsuz bucaksız denizi/suyu tazammun eden anlam yüküyle dönüşüm arketipinin de zorunlu olarak ilk eylemidir. Aynı izlek Türk mitolojisinin yaratılış anlatısında kişinin/Erlik'in suya dalıp toprak/balçık çıkarmasında da görülmektedir. Bu cümleden olarak dönüşümü başlatan kozmogonik dalış eylemi, mitsel-dinsel düşüncenin “yeniden doğmak için ölmek” ve tasavvufi düşüncenin “ölmeden önce ölmek” temini muhafaza eden ilk eylemdir. Dönüşümün yaşanması/tamamlanması için, kozmogonik dalış eylemi, yaratılış anının tekrarı ya da yaratılış anına dönüş şeklinde Yunus Emre'nin farklı deyişlerinin mısralarında da görülmektedir:

Her dem talalum bahre
Aldanmayalum dehre
Sabreyleyelüm kahra
Allah görelüm n'eyler (71/9)

Bir kişi 'âşık olsa 'ışk deryâsına talsa
O deryânun içinde gevher bulagan olur (96/4)

Yûnus bu deryâya gark oldu gitdi
Girü gelmeklige 'aklı dirilmez²⁷⁶ (113/2)

İy yârânlar iy kardaşlar sorun bana kandaydum
'İşk denizine taluban deryâ-yı 'ummândaydum (169/1)

Birliğile bir olam birlik benümle bir ola
Geh dönem deryâ olam katre olam 'ummân olam (201/13)

İy dost 'ışkun denizine girem gark olam yürüyem
İki cihân meydân ola devrânüm sürem yürüyem (213/1)

Ne uslu Yam ne delüyem neye benzer işüm benüm
'İşk denizine gark olup gönlüm gözüm toymaz benüm (214/4)

²⁷⁶ Yûnus bu tevhîde gark oldu gitdi
Girü gelmeklige 'aklı dirilmez (107/12)

Senün ‘ışkun denizine düşübeni gark olayum
Kimsenem yok elüm ala koma beni batmayayum (215/3)

Talayın ‘ışkun bahrine gavvâs olayın bir zamân
İsteyeyin dâyim seni seyyâh olayın bir zamân (253/1)

Saladur kime gark olmak dilerse
Yûnus bu bahre gavvâs ol gir indi (411/10)

Mitsel-dinsel düşüncenin dönüşüm arketipinin seyr u sülûk olan başlangıcı, kozmogonik dalış eylemi, sufînin/dervîşin çilehaneye/uzlete çekilme eyleminde de görülür. Sufî/dervîş kendi içine dalar, nefsine dalar, benliğine, benliği ile mücadeleye dalar. Gevher olan kendilik bilincini aramaya dalar. Zira aradığı kendi içindedir. Işk denizi/bahri/deryasına gark olmak, bahre gavvas olmak mitsel-dinsel düşüncenin sembolik imgeleminin aynı duygusal/sezgisel ontolojik ve epistemolojik zemin üzerinden tasavvufî düşünce içinde tekrar eden ifadesidir. Bahsedilen ortak zeminin varlığının, rasyonalite/saf gerçekliğin nedenselliği üzerinden gerçekleşmeyeceğini daha net gösteren “Bir kişi ‘âşık olsa ‘ışk deryâsına talsa/O deryânun içinde gevher bulagan olur”, “Yûnus bu deryâya gark oldı gitdi/Girü gelmeklige ‘aklı dirilmez” beyitlerinde “âşık” ve “aklı dirilmez” mısralarıyla yer bulmuştur. Dönüşümün başlaması için gerekli olan mitsel-dinsel kozmik dalış eylemi, özelde Yunus Emre genelde bütün sufi/dervîş/salıkların başlangıca dönüşü isteyerek, kabullenerek girdikleri benliklerinin uçsuz bucaksız ummanıdır. Dolayısıyla dönüşüm ve hedefi olan yaratılış anına dönüş -belki daha doğru ifadeyle yaratılmamışlık-, aslen bu yolun istek, talep ve beklentilerini kabul eden, içindeki kutsalın bütün tezahürlerini açığa çıkarmak isteyen insan-ı kâmilin eylemidir. Bu tarz ölümler, insanın bencil içgüdülerini, yırtıcılık huyunu yok etmeyi amaçlar. İnsanın gurur, kibir, bencillik ahlakını öldürmesi ve güzel bir iradeyle hayvani duygu ve nefsinden kendini kurtarması, güzel iradeyle elde edilen ve iradî ölüm dedilen iyi bir ölümdür. İnsan burada melekler sınırına yol bulur. Başlangıca dönüşün bir diğer yönü de vardır ki, o da her var olanın var olduğu andan itibaren sahip olduğu ölüm/yok olma gerçeğidir (Amulî, 2003, s. 284; Yıldırım, 2011, s. 13).

Yunus Emre’yi Türk mitolojisindeki Erlik’in yaratılış amacıyla veya yaratılışa sebep oluşuyla birleştiren bu amaçsal ve eylemsel ortaklığın adı olan kozmogonik dalış, Yunus’u aynı zamanda onu yaratılışın başındaki düşüş eylemi ile

buluşturur. Bir anlamda Yunus Emre, yaratılışa hata yaparak sebep olan Erlik rolünü üstlenmiştir. Erlik’le olan ortaklığı bağlamında Yunus Emre, yaratılışın kaotik bir işlevini de barındırmaktadır:

Âdem Peygamber ile Havvâ yaradılmadın
Uçmak’dan sürülüb ol müflis olan benem (185/4)

Gelmedin didün hakuma kem diyü
Togmadın didün ‘âsî Âdem diyü

Sen ezelde beni ‘âsî yazasın
Toldurasın ‘âleme âvâzesin (417/3, 4)

Devriyesini/dönüşümünü tamamlayan Yunus Emre, artık miskindir. Miskinlik her ne kadar olumsuz anlam ve algıya sahipse de tasavvufi/mistik anlamda olumlu bir semantiği içerir.²⁷⁷ Miskinlik, devrini/döngüsel olgunlaşmasını yaşayan insan-ı kâmilin ana sıfatıdır. Miskin ihtiyacını sükûna erdiren, hareketini azami ölçüde azaltan insan-ı kâmilidir (Metinlerle Tasavvuf Sözlüğü, 2006, s. 678). Ancak sonsuz yolculuğunu tamamlayan ve sırra eren kişi miskin olup “durabilir.” Durmak, “olmak” demektir ve durmanın en büyük göstergesi oturma eylemidir:

“Yere oturmak ya da çömelmek, ihtiyacın yokluğunu, insanın kendi içine dönmesini belirtir. Beden yuvarlanmıştır ve sanki dünyadan hiçbir şey beklemiyormuşçasına sağlamdır. Karşılıklılık gerektiren her faaliyet terk edilir. Hiçbir şey yapılmadığından, buna karşılık verecek kimse yoktur. Bu vaziyette oturan bir insan barışçıl ve hoşnut görünür; kimse ondan şiddet geleceği korkusunu yaşamaz. Ya ihtiyacı olan her şeye sahip olduğu için ya da ne kadar az olursa olsun, sahip olduklarıyla yetindiği için hoşnuttur. Çömelmiş bir dilenci ona verilebilecek her şeyi kabul etmeye hazır olduğunu ilan eder; hiçbir ayırım yapmaz ve herhangi bir şeyle hoşnut olur. (...) yere oturma mülkiyete karşı özel bir tutumu da dile getirir. İnsanlar sanki mülklerini içlerinde taşıyorlarmış ve bundan bütünüyle eminmiş gibi davranırlar.” (Canetti, 2006, s. 398)²⁷⁸

²⁷⁷ Yunus Emre’nin deyişlerinde geçen miskin kelimesini farklı anlamları bağlamında inceleyen, bizim kastettiğimiz anlam çerçevesine de yer veren çalışma için bkz. Akdemir, 2012, ss. 97-113.

²⁷⁸ “Oturma” ve “irşad olma/aydınlanma” arasındaki mistik/metafiziksel anlam yüklü bağ, şüphesiz akla öncelikle Buda’nın yogasını getirmektedir: “Çünkü Budacı Yoga’nın, varmak istediği amaca göre değişen birçok türleri vardı. Bu amaçlardan birisi kurtuluşa, aydınlanmaya erişmektir. Bunun için de belirli bir oturuş biçiminde meditasyon yapılırdı.” (Ruben, 2000, s. 109) “Oturma” eylemi bu şekliyle irşad olmanın/marifete ermenin de evrensel bir sembolüdür: “İnisiyasyonda bu törel

Canetti'nin oturmak/yere oturmak halinin çözümlemesi yapıldığında karşımıza çıkan görüntü, “tam olma” halidir. “Olan’ın/tam olan’ın”, muhtaç durumda olmaması, beklentiye girmemesi ve gücünü, kendiliğini içine dönerek alması, miskinlik makamının göstergeleridir.

“Olma” halinin, sakinlik/sükûnet -miskinlik- gerekliliğini Jung’un aktardığı “yağmurcu” anlatısında da bulabiliriz: Kiautschau’da görülen sert kuraklıktan bölge halkı ne yaparsa yapsın kurtulamıyor. Bunun üzerine yöre konseyi Schantung’tan yağmurcu getirmeye karar veriyor. Yağmurcu da bu talebe olumlu cevap verip kendisine sorulan “sizin için ne yapabiliriz?” sorusuna “kent dışında bana küçük bir ev verin, beni rahatsız etmeyin” cevabı veriyor. Yağmurcunun gelişinin dördüncü günü lapa lapa kar yağışı başlıyor ve bölge halkı bu durumu yağmurcuya bağlıyor. Bunu duyan ve kentten geçen Richard Wilhelm yağmurcu ile görüşerek bunu nasıl yaptığını soruyor:

-Ben hiçbir şey yapmadım.

-Peki, niye sana “yağmurcu” diyorlar?

-Ah! Bunu açıklayabilirim, çok kolay. Ben Schantung’tan geliyorum. Orada yağmur düzenli yağar, her şey düzenlidir. Bu nedenle ben de düzen içindeydim orada. Kuraklığın hüküm sürdüğü Kiautschau’ya geldim, burada her şey düzensizdi, benim de düzenim bozuldu. Bu nedenle, sakin kalabileceğim ve Derin Düşünceye dalabileceğim bir ev istedim. Sonunda Tao’ya ulaşabilmek için üç gün üç gece kendi kendime çalıştım ve eksik olan düzen yeniden kuruldu. Kurulunca da yağmur yağmaya başladı. (Jung, 2021, s. 251, 252)

Canetti ve Jung’un miskin olma halinin ve eylemlerinin sonucu, kişinin kendi içine yönelip “bütünlük/tamlık”ı sağlamasıdır. Ancak, miskin olan içine yönelir, kendilik bilincine eren insan ancak “gök”le “bir” olur. “Gök”le “bir” olan, artık bütün bir ayırımdan, farklılıktan kendini çıkarmış; kendisi, evren ile “gök” arasında bir özdeşlik ilişkisi kurmuştur. “Bu özdeşlik “her şeyin içimizde” olduğu tasavvurudur.” (Yu-Lan, 2009, s. 106)

Dönüşümün asli vasfının içe yönelmek olduğu, içe yönelmenin tasavvufun ortaya çıkışındaki temel eylem olarak bir öteki/aşkın âlem var ettiği, kavuşulan öteki/aşkın âlemin her şeyin imkânı olduğu, aşkın âlem karşısındaki hiçbir şeye

davranışa (devinimsiz oturmaya) o denli önem verilir ki: bir tür irşad, hatta bazı durumlarda “Tanrı katına ulaşmışlık” göstergesi olarak kabul edilir.” (Evola, 1994, s. 44)

muhtaç olunmadığı hatırlandığında miskinlik makamının dönüşümün neticesi olduğu anlaşılır. Ayrıca miskinlik makamı bu tarifıyla dervişliğin zorunlu hali olan fakr hali ile karşılanmaktadır. Miskin olanın, “olmuş olanın” nasıl ki, içkinden aşkına giden yolda tek ihtiyaç duyduğu Kutsal/Tanrı ise fakirin -sufi/derviş-, fakr hali de sufinin/dervişin var olan her şeyin sahibinin Kutsal/Tanrı olduğunu bilmesi, onun karşısında hiçbir şekilde varlık iddiasında bulunamaması, mal ve mülk sahibi olamayışının bilincinde olmasıdır (Uludağ, 2016a, s. 131).²⁷⁹ Dolayısıyla fakir olan sufi/derviş, aynı zamanda miskindir. Fakr ve miskin hali birbirini tamamlar. Her ikisi de asıl muhtaç olunanın Kutsal/Tanrı, asıl ihtiyaç duyanın kendileri olduğunun bilincindedir. Hücvirî’nin aktardığı hadis, fakr-miskin ayniyetini gösterir: “Peygamber (s.a.) fakrı tercih etmiş ve şöyle buyurmuştu: “Allah’ım beni miskin (ve fakir) olarak yaşat, miskin olarak öldür, miskinler zümresinde haşr et.” (2020, s. 85)²⁸⁰

Tasavvufi miskinlik/fakr makamı, mitsel-dinsel düşüncenin dönüşüm arketipi bağlamında mümkün vücûddan Vacibü’l Vücûd’a geçişin gerçekleştiğinin en önemli mistik/metafiziki göstergelerinden biridir. Bu bağlamda Yunus Emre’nin dönüşümünü tamamlayarak miskinlik makamına erdiği şu beytiler örnek gösterilebilir:

Yûnus miskîn bu ögüdi sen sana virsen yig idi
Bu şimdiki mahlûkâta ögüt assı kılmaz ola (6/8)

Miskîn Yûnusun dünyede güldüğünü işitmeyin
Agladugum isteyene gözüm bınar olsun ana (13/7)

Miskîn Yûnus'un bu cânı şol dostu ulaşalıdan
Dem-be-dem arturur ‘ışkı ulu yirden tîmârum var (43/5)

Miskîn Yûnus'un nefsi dört tabî’at içinde
‘İşkıla cân sırrına pinhân varasum gelür (46/10)

Bir dem döner Cebrâîl’e rahmet saçar her mahfile

²⁷⁹ Ayrıntılı fakr ve fakir bahisleri için bkz. Kuşeyri, 2021, ss. 358-367; Hücvirî, 2020, ss. 85-94; Kelâbâzî, 2019, ss. 159-161. Lûmâ’da Serrâc fakr yolunu izleyenlerin önderinin Hz. Ebubekir olduğunu aktarır: “Dünyâyı toptan terk edip sahip olduğu dünyâlıklardan soyutlanarak fakr ve tecrîd yaygısı üzerine hiçbir bağı olmaksızın oturanların imâmı Hz. Ebû Bekir’dir.” (1996, s. 139)

²⁸⁰ Fakir-miskin ayniyetini bazı tasavvufi kaynaklarda birbirinden farklı kavramlar ve yaşantılar olarak da değerlendirilmiştir: “Lugat âlimleri fakîr ve miskîn konusunda fikir ayrılığı içindedirler. Bir kısmı miskînin fakîrden daha kötü durumda olduğunu söylemişlerdir. Bazı dil bilginlerine göre *fakîr*, az bir şeyi olana denir. *Miskîn* ise hiçbir şeyi olmayandır. Bazılarına göre ise bunun tam aksidir.” (Erginli, 2006b, s. 678, 679)

Bir dem gelür güm-râh olur miskîn Yûnus Hayrân olur (49/13)

Yûnus Emre kendözün topraga urgıl yüzün
Ma'sûkaya yaraşur bir miskînligüm vardur (51/7)

Yûnus imdi bildüm dime miskînlige elden koma
Kimde miskînlük varısa Hak dîdârın ol göriser (63/7)

İy Yûnus 'ârifisen anladum bildüm dime
Tut miskînlük etegin âhir sana gerekdür (84/7)

Dervîşlige kadem uran her ma'nîde sultân olur
Dervîş niçe miskîn ise anun gönli mekân olur (97/1)

Var imdi miskîn Yûnus 'uryân olup gir yola
Yüz çokallu gelürse yalıncagı soyamaz (105/5)

Bu kamu günâhların yuyan miskînligimiş
Var Yûnus sen miskîn ol gel tama'un yayın yas (119/5)

Miskîn olur 'âşık kişi durmaz akar gözi yaşı
Mâlî mülki cân u başı 'ışka tarâşdur 'âşıkun (146/4)

Yûnus miskîn bu sözi 'ışk 'âleminde söyler
Dime bilmedin ana kendözünden katarsın (248/12)

Gel imdi Miskîn Yûnus yolunda yalan olma
Bilürsin 'ışk aldanmaz yalan söyleyenlere (331/6)

Miskîn Yûnus'un ser-mâyesi yokdur İlâhî
İllâ sevicidür seni 'ışkıyile seveni (357/7)

Miskin yolculuğunu bitirmiş, sırların sırrına ererek “olmuştur.” Anlam-değer merkezli varlık ve gerçekliğe eren kişi, artık “oluş”tan, “süreç”ten çıkar. Bu yönüyle o artık potansiyel sahibi, Varlık ile var olan arasında kalan insan değil, “olan”, “varlık” olan zamandan ve mekândan âzâde insan-ı kâmilidir. İnsan ise “tarihtir. (...) İnsan ‘hakiki varoluş’ olmaksızın sadece bir süreçtir.” (Bultmann, 2006, s. 18) Kaos-kozmos dikotomisi bağlamında ise insanın sürekli kozmosla daha doğrusu yaşamsal kaosla olma amacı, onu insan-ı kâmilin öncüsü haline getirmektedir. Sürekli merkezde olarak Kutsal'ın/Tanrı'nın akışına sahip olmak isteyen ya da Kutsal'a/Tanrı'ya yöneldiği

anda doğrudan merkeze gelen (Schuon, 2017, s. 14)²⁸¹ bir varlık olarak geleneksel insan, yani miskin; insan-ı kâmil, sufi, şaman, bilge veya büyücü adına ne dersek diyelim evrensel insandır (Guénon, 2019, ss. 26-28).

Dönüşümün varlığından söz edebilmek için, kaos-kozmos dikotomisinin kaos unsuruna dikkat etmek gerekmektedir. Kaosun yaratıcı kaynak oluşu ile olumsuz anlamda kaosun, yani güvenin karşıtı olarak kargaşanın varlığı olan kaos, her iki semantik bağlamı ile dönüşümün en güçlü sebebidir. Sufilerin, kendilerini bir dönüşüme tâbi tutmak için, başvurdukları en bilindik yöntem olarak erbain çıkarma veya çileye girme, mitsel-dinsel düşüncenin mağara metaforundaki yeniden doğuşun, ana rahmini simgelemesinin bir karşılığıdır. Ana rahminin o bilinçsiz, belirsiz ama koruyucu çeperine girerek her şeyi “unutan” sufi, “yaşamsal kaos” a ererek yeniden doğuş için bütün imkânlarla erişmeye çalışmaktadır. Bu tavır ve eylem şu şekilde özetlenebilir: Kaotik endişe ve karmaşıklık ikliminin zıtlıklarından kurtulmak, onların hikmetine ermek hatta onlara tahakküm edebilmek için “yaşamsal kaos” tan güç almak. Dönüşümünü geçiren sufi veya şaman, “verilen” kutsalın bilgisiyle, asıl sebeplerin de bilgisine sahip olarak farklı bir varlık düzeyine, bu varlık düzeyinin bilgisine ve diline sahip olmaktadır. Artık bu süreçten sonra, onun Kutsal’a/Tanrı’ya ilişkin sözleri, dönüşümün zahmetine katlanmayan ve verili/kutsal bilgiye sahip olmayan kişilerce anlaşılmayacaktır.

Dönüşüm arketipinin hem erginleme hem de değişim -hâlden hâle, şekilden şekle- geçiş şeklindeki yorumu birbirini tamamlamaktadır. İnsan bu-aradanın bir var olanı olarak, özne-nesne rolünde sürekli döner. Dönüşen insan, büyük anlatının örüntüsü içinde, yatay düzlemde geçmişe ve geleceğe, dikey düzlemde aşkına ve içkine sürekli bir akış halindedir. O insanın, dünyada-olmaklığının saf gerçekliğe ontik -maddi- katılım yönünden kaynaklanmakla birlikte asıl kimliğini ve tanımını saf gerçekliğin nedenselliğinin reddinden almaktadır. Nedenselliğin reddi veya amacın/ereğin insana has bir olgu olması, dönüşüm kavramı altında zamansal kırılmalara da neden olur. Zamansal kırılmanın mekânı ise merkezdir.

Her var olanın, şeyin veya nesnenin aynı anda birden fazla bir şey olabilmesi ancak merkeze varan dönüşümle mümkün olan mitsel-dinsel ve tasavvufî düşünce

²⁸¹ İy dün ü gün Hak isteyen bilmez misin Hak kandanur
Her kandasam anda hâzır kanda bakarsam andadır (54/1)

böylece senkronik bir yapı arz eder. Dönüşüm arketipi, zamansal anlamda bu niteliği içinde taşımaktadır. Lineer/çizgisel zaman anlayışında, herhangi bir varlığın, “aynı anda” farklı mekânlarda olması mümkün değildir. Yeryüzünün bağlı olduğu fizik yasaları buna izin vermez. Lineer/çizgisel zaman anlayışı bu noktada, ölüm kurgusunu da değiştirmiş, ölümü “geçmiş”, ölümsüzlüğü “geleceğe” konumlandırmıştır. Dolayısıyla dönüşüm arketipinin “ölmeden önce ölmek” düsturu, zamansal paradigma farklılığının da bir işaretidir. Ancak en temel vasıf olarak unutulmamalıdır ki, insan, her zaman için öncelikle, bu-aradanın bilinmez/kaotik “geçmiş” ile bilinmez/kaotik “geleceği” arasında sürekli “şimdinin” kozmogenetiğine muhtaçtır. Yaratım, eylem, son var olan her şey, “şimdi”de var olmuştur ve vardır. İster “geçmiş” “hatırlansın” ister “gelecek” planlansın/tasarlansın, hepsinin varlığı, ancak “şimdi” ile mümkündür.

Dönüşüm arketipi ise, zaman sınırının dışına çıkmayı sağladığı gibi esasında varlık boyutlarının değişimine de merkez üzerinden imkân tanımaktadır. Dönüşüm arketipinin bu içsel gerçekliğinin olanağı ise, kendilik bilincine giden süreçte, insanın bilinç-bilinçdışı olmak üzere ikili yapısından kaynaklanır. Bu da bizi az önce sözünü ettiğimiz mitsel-dinsel bilincin kaos-kozmos dikotomisine götürür. Kaos-kozmos temelinde kurulan ve dönüşüm arketipini de bu dikotomiye belirleyen ana etmenlerden biri olduğu insanlığın kolektif bilinçdışı veya çift bilinçlilik hali, bütün insanların sahip olduğu gayri şahsi, evrensel bir ortak yoldur (Jung, 2015a, s. 162). Merkeze ulaşan geleneksel insan, kolektif bilinçdışına/çift bilince ererek dönüşümünü tamamlar. Bilinçdışının/çift bilincin açtığı farklı varlık boyutu, saf gerçekliğin planlı ve teknik/araçsal ereğini aşmaya, görünen gerçekliğe anlam-değer katmaya doğrudur. Dolayısıyla mitsel-dinsel mantık, gerçekle muhayyel olanı -tasavvur edilebileni-, bir araya getiren paradoksal bir bütündür (Chittick, 2020c, ss. 93-98; Schwarz, 2019, s. 41).

3.3. Hatırlama/Anımsama-Unutma

Tarihin, bu-aradallığın saf gerçekliği içinde insan, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin sunduğu büyük anlatı dünyasıyla kendini doğayla, var olanla, şey ve nesnelerle bir tutmuş, kendini bu “tekinsiz”, kaotik ortamın güvensizliğinden emin bir alana, bir “iman” meselesi de olan Varlık’a dâhil etmeye çalışmıştır. İnsanın bu-aradallığa dair bu genel tepki, eylem ve sembol/imge yapısı, onun insan olmağının en asli bir niteliği olan hafızasını, hatırlama bağlamında yeniden ve yeniden sürekli

inşa ve ihya etme çerçevesinde kullanmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlamda geleneksel düşünce dünyası ve ona sahip olan insanın bu-aradalıkta kendini emin kılacağı, güvende tutacağı ve de Kutsal'dan/Tanrı'dan/Yaşamsal Kaos'tan güç alacağı yegâne kaynak onun unuttuğunu, kaybettiğini, bir zamanlar sahip olduğunu tekrar elde etmesine bağlıdır. Dolayısıyla geleneksel, yani mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin kuruluş yapısında hatırlama, var olanlar arasında anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurunun bir başka anahtar kavram ve eylemidir. İnsan “ünsiyet” sahibi olarak bağ kurabilen ancak bir diğer taraftan da “nisyan ile malûl” bir varlık olarak tekinsiz saf gerçekliğin ortasında hatırlama-unutma sarkacında varoluş kaygısını sürekli üzerinde taşımaktadır. Freud, metafiziksel/tinsel alana bir eleştiri bağlamında, insanın doğayı kontrol altına alarak “insanileştirip”, kendine benzer hale getirip saf gerçekliğin kaotik yapısına karşı kendini “evinde” hissine sahip olarak uygarlığın zeminini oluşturduğunu ileri sürerken (2000, s. 14, 15) saf gerçekliğin aynı kaotik ve akışkan yapısı sufiye, şamana, kama, bilgeye veya peygambere ortak mahiyet planını hatırlatarak onu tekinsiz, tanımsız ve belirsiz saf gerçekliğin biçimsizliğinden kurtarır (Demirli, 2020, [URL](#)). Modern ontolojide yabancılaşmanın ilgası, doğanın üzerinde kurulan hâkimiyete dayalı iken, geleneksel ontolojide tam aksine saf gerçeklikle kurulan ortak mahiyet planının müşahade edilmesine/tanınmasına bağlıdır. Bu noktada hatırlama/anımsama eylemi kilit rol oynamaktadır.

Belleğin, hafıza ya da hatırlama/anımsama ilişkisi ilkin onun hatırlamanın/anımsamanın zorunlu temeli olmaktan kaynaklanarak hatırlanacakların/anımsanacakların saklı tutulduğu bir depo oluşudur. Ancak burada önemli olan, bellek kendisiyle iletişime geçildiğinde ve oradan belli bir talepte bulunulduğunda kendini “hatırlatır/anımsatır.” Dolayısıyla bellek, sadece bir muhafaza kabı veya hatırlanacakların/anımsanacakların “olduğu gibi saklandığı” bir yer değildir. Sözlüklerin verdikleri tanımlar da bu görüşü destekler mahiyettedir. Akarsu (1998, s. 31) bellek için, “1- İzlenimleri, algıları vb. saklama ve yeniden bilinçte canlandırma yetisi. 2- İzlenimlerin, algıların vb. saklandığı yer.” açıklamasını verirken Cevizci, Akarsu'dan biraz daha detaylı ve aşamalı şekilde belleği tarif eder:

Belleğin oluşumunda ya da anımsama sürecinde, üç ayrı evre söz konusu olur: I Daha önce algılanmış olan nesnenin zihinde canlandırılması, bellekte bir imge oluşturulması, II imgenin, anımsayanın geçmişinin bir parçasını meydana getiren bir nesnenin imgesi, sureti olarak tanınması ve III anımsanan nesnenin psikolojik ya da fizikî bir zaman çerçevesi içine yerleştirilmesi. (1999, s. 111)

Akarsu ve Cevizci'nin bellek, hatırlama/anımsama kavramına ilişkin açıklamalarında özellikle dikkate değer olan, belleğin, hem etken hem de edilgen konumudur. Çünkü bellek, hem imge üretir hem de ürettiği imgelerin/ingelem dünyasının sınırları içinde faaliyet gösterir (Depeli, 2010, s. 20). Sonuç olarak bellek, sadece bir muhafaza mekânı değil, aksine sürekli hatırlama/anımsama nesnelerini geçmişten hareketle şimdiye açan canlı bir olgudur.

Belleğe dair açıklamalar, bireysel bir hatırlama/anımsama faaliyeti izlenimi vermekle birlikte, özellikle Cevizci'nin zikrettiği III. adım, hatırlama/anımsama faaliyetinin zaman-mekân bütünlüğünün zorunluluğuna işaret eder. Zaman-mekân bütünlüğünün hatırlama/anımsama bilişsel faaliyetine zemin hazırlaması bakımından Lefebvre'nin "Zaman mekândan ayırt edilir, fakat ayrılmaz. Bir ağacın gövdesindeki özekdeş daireler ağacın yaşını söyler. Kabukluların sarmalları da böyledir." (2014, s. 192) ifadesi söz konusu bağlama oturtulabilir. Aynı zamanda zaman-mekân bütünlüğü, hatırlama/anımsama eylemini, belli bir grubun/topluluğun da parçası yapmaktadır. Çünkü zaman-mekân ancak belli bir topluluğun toplum olabildiği ölçüde, anlatılarını kurup temsil mekânı yapabildiği ölçüde adından ve bu zaman-mekânda sürekli hatırlandığı/hatırlattığı ölçüde varlığından söz ettirebilir. Geleneksel ontolojik yaklaşım ve bu yaklaşımın şematik yapısını muhafaza eden mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce hatırlama/anımsama eylemini mistik/sezgisel/metafiziksel kurguyla ördüğü bir zaman-mekân bütünlüğü üzerinden harekete geçirir. Yani mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede hatırlama/anımsama eyleminin ana konusu, her iki düşüncenin yapısının genel karakteristiği olan bütünlüğü zaman-mekân birlikteliği bağlamında da göstermektedir.

Cevizci'nin bellek ya da anımsama maddesi açıklamasının dışında, hatırlama/anımsama eylemi kapsamı içerisinde Connerton da belli başlı bellek türleri üzerinde durmuştur. Connerton'a göre üç tür bellek vardır: kişisel bellek, bilişsel bellek ve alışkanlık (performans) belleği. Kişisel bellek, bir kişinin, konusunu kendi yaşamöyküsünden aldığı, kişisel bir geçmiş üzerine kurulu bellek türü iken; bilişsel bellek, kişinin genel duyuşsal veya bilişsel uyarıcılar aracılığıyla elde ettiği olguların anımsandığı bellek türüdür. Connerton'un *Toplumlar Nasıl Anımsar?* başlıklı çalışmasının asıl meselesi olan ise alışkanlık (performans) belleğidir. Söz konusu son bellek türünü kişisel ve bilişsel bellek türlerinden ayırt etmek ve onların kapsamında

olan hatırlama/anımsama eyleminin, alışkanlık (performans) belleğindeki farklılığını Connerton şu sözlerle aktarır:

Bir üçüncü bellek türü yalnızca belli bir uygulamayı (performans) yeniden ortaya koyma yetimiz ile ilgili olup bundan başka bir şey değildir. Örneğin, nasıl okuyacağımızı, nasıl yazacağımızı ya da bisiklete nasıl bineceğimizi anımsamamız, gerektiği her durumda, bunları iyi kötü yapabilme meselesidir. Deneyimsel bellek ve bilişsel bellek türlerinde olduğu gibi “anımsamak” sözünün anlamının bir parçası olarak anımsanan şey bir geçmiştir; “anımsamak” sözünün geçmişe göndermede bulunan bir terim olduğunu söyleyebiliriz. Ama üçüncü bellek türüne gelince; çoğu zaman söz konusu bilgiyi nasıl, ne zaman, nerede edindiğimizi anımsamayız; çoğu durumda anımsadığımız, bildiğimiz ve başkalarına yaptığımızı gösterebildiğimiz uygulamayı olgusundan başka bir şey değildir. (1999, ss. 38-40).²⁸²

Connerton’un bellek ayrımı, hatırlama/anımsama faaliyetinin işlevini de dönüşümüne uğratmıştır. Bu cümleden olarak hatırlama/anımsama eylemi, bilinçli veya bilinçsiz -farkında olunmadan- gerçekleşebilen de bir olgudur. Hemen bu noktada çalışmamızın ekseninde şu soruları irdelemeye çalışacağımızı belirtelim: Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin hatırlama/anımsama eylemi, bilinçli bir tavır mıdır, değil midir? Hatırlama/anımsama eylemi, kendini her iki düşünce yapısı içinde işlevsel mi, yoksa ontolojik-epistemolojik bir bütünlük, varoluşsal kurucu bir ilke olarak mı göstermektedir? Anlam-değer merkezli her iki varlık ve gerçeklik tasavvuru için, hatırlama/anımsama eylemi zaman-mekân bütünlüğünü kurma çabasında mıdır?

İlk sorumuzun cevabı, tasavvufi düşüncenin zikir kavramı etrafında cevaplandırılmaya çalışılırsa, hatırlama/anımsama eylemi, kendiliğinden bilinçsiz bir şekilde gelişen bir tavır değildir. Aksine zikir ve tasavvufi düşünce içinde genişlemiş semantik yapısıyla, aktif, Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la ilişkiyi, bütünlüğü, sufinin kendini Kutsal’da/Tanrı’da/Yaşamsal Kaos’ta kaybetmek talebinde olduğu bir eylemdir (Afifi, 1996, s. 292, 293). Mitsel-dinsel düşünce içinde de hatırlama/anımsama eylemi, tanrı, tanrılar, mitsel ataların “geçmiş”te kurduğu, şekillendirdiği ve kurallarını belirlediği yapılar, sistemler ve kurumlar, mitsel-dinsel

²⁸² Connerton’un alışkanlık (performans) belleği, Girard’ın *mimetik arzu*, *mimetik rekabet* düşüncelerini anımsatmaktadır: “Mimetizm, taklit, mimesis adı verilebilecek her şey konusunda, bugün insan ve kültür bilimlerinde tek taraflı bir görüş hâkim. İnsan tavırlarında öğrenilmemiş hiçbir şey, ya da hemen hiçbir şey yoktur ve her öğrenme süreci taklitle indirgenebilir. Eğer insanlar taklit etmeye birdenbire son verseler, tüm kültürel biçimler ortadan kalkardı.” (Girard, 2020, s. 18) Assmann da bu bağlamda aynı düşünce üzerinden Girard’ın tezine atıfta bulunarak *mimetik bellek* adlandırmasını kullanır (2015, s. 27).

düşünce yapısını “ilklerin mükemmelliği” ilkesi gereğince ontolojik ve epistemolojik noktada hatırlama/anımsama eylemine yönlendirir. Bu-aradanın var olandan anlam-değer merkezli bir varlık ve gerçeklik hüviyetine sahip olması ancak ve ancak daha önceden verili/hazır şemanın, bu şemanın bilgisinin uygulanmasına bağlıdır. Bu-aradanın saf gerçekliği içinde var olan artık ontik -maddi- durumundan sıyrılmış, ontolojik bir karakter kazanmıştır. Şamanların veya şaman adaylarının kutsalın bilgisine erişmek için gerçekleştirdiği ritüellerin, söylediği sözlerin hepsi hatırlama/anımsama eyleminin “zahmetli” uğraşlı sonuçları elde ettikleri kabiliyetlerdir. Zaten, şaman adayına eğitim veren kişinin “yaşlı” bir şaman oluşu, “geçmiş”in mitsel-dinsel düşüncedeki ontolojik ve epistemolojik değerinin bir başka önemli göstergesidir.

Connerton’un farklı bellek üzerinden kurduğu hatırlama/anımsama eylemini Halbwachs’ın *kolektif bellek* tezi ile karşılaştırarak onun söz konusu savının eksikliğinden, geleneğin/törenin/kutsalın aktarımında alışkanlık (performans) belleğini görmezden gelmesinden şu sözlerle bahseder:

Araştırmasının odağına kolektif belleği oturtmuş olmasına karşın Halbwachs, geçmişin imgelerinin ve geçmişin anımsanmış bilgisinin (bir ölçüde) tören uygulamalarıyla taşınıp korunduğunu görebilmiş değildir. (1999, s. 62)

Connerton’un alışkanlık (performans) belleği yaklaşımına, açılan mesafeyi/mekânı katmak bir zorunluluk hali olarak hatırlama/anımsama eyleminde başat bir rol üstlenmektedir. Savaşır’ın hatırlama kelimesine hatır kelimesi üzerinden yaklaşımı, hatırlama/anımsama eyleminin bir ayrılığı/kopuşu imlediği ve bu ayrılık/kopuşla birlikte özel zamanlarda hatırlama/anımsama eyleminin gerçekleştiğidir:

Kimin hatırını sorarız? Ne en yakınımızdakilerin ne de uzağımızdakilerin, yabancıların... (...) aradan geçen yıllar annemiz ve babamızla aramıza bir mesafe koymaya başladıkça onların da hatırını sormaya başlarız. Her gün de değil, bayramlarda, özel günlerde... (2000, s. 82)

Altın Arığ Destanında geçen mısralar, söz konusu mesafenin hatırlamaya/anımsamaya olan temel etkisini göstermektedir:

Sarhoş eden geniş vadiler,
Altın Arığ’ın eteklerinin altında,
Çabuk dönüp, hızla arkada kalmaktadır.
Babasının yurdunu hatırlayınca,

Hatırdan uzakta
 Kalmış olduğunu anlar.
 Geniş ve geçilmez yerlere
 Gitmiş olan Altın Arığ,
 Annesinin yurdunu hatırlayınca,
 Akıldan uzakta kaldığını anlar. (Özkan, 1997, s. 269)

Açılan mesafe/mekân daha sonra değineceğimiz Winnicott’ın anne-bebek arasındaki güvenlik-özerklik ilişkisindeki “potansiyel mekânı”, Heidegger’in “yaşam rabıtası”nı var eder. Mesafenin/mekânın açılması diyalektik bir panorama çizer: Hatırlamak/anımsamak için uzaklaşmak ancak uzaklaştıkça “yoldaki işaretlerden/ayetlerden” hatırlamak/anımsamak. Mesafe/mekân bu yönü ile açıldıkça zamanı da var eder. Hatırlama/anımsama nesnesinden mekân nisbetinde ne kadar uzaklaşırsa zaman tasarımı da aynı oranda uzaklaşılır. Geçmiş, artık çok “uzakta”dır.

Halbwachs’ın gruplar arası ilişkilere veya bir grup içine doğma anlayışına, grupla olan iletişime bağlı olarak geliştirdiği kolektif bellek düşüncesi, esas olarak kişinin, birey olmaya başlamasıyla birlikte kendi kişisel bütünlüğünü oluşturan geçmiş kimliğini içinde yaşadığı toplumun anlatı, değer yargıları, yasa ve töreleri sayesinde var olduğu üzerinedir. Bu bağlamda kişinin ait olduğu toplumsal yapı veya grup, onun hatırlamasını/anımsamasını sağlayan zaruri bir olgudur. Kişi ancak, ortak bir dünya kurduğu toplum ya da grup içinde kendi kişisel belleğine dönüş yapabilir, çünkü onlar kişisel belleğin varoluş sebebi, işaretidir. Halbwachs’ın kolektif bellek teorisinin bir uzantısı Yunan kültürünün mistik geleneğinde de karşılık bulmuş gibidir. “zamansal bir süreklilik bağlamında, grubun yaşamı, her bireyi aşan ortak bir yaşam olduğundan ölümsüzdür ki bu, Yunanlılar için “ilâhi” anlamına gelir. Bu tasavvur birçok büyük mistisizm öğretisine yol açar.” (Cornford, 2021, s. 236) Bu bağlamda dikkat çekici nokta grup yaşamının ve o yaşamın ürettiği büyük anlatının, grup/sosyal çevre/toplum sayesinde varlığını devam ettirmesidir. Halbwachs’ın kolektif bellek düşüncesi de grubu/sosyal çevreyi merkeze almakla birlikte ilahi bir boyuttan bahsetmez. Ancak her ikisinin de birleştiği nokta, grubun/sosyal çevrenin/toplumun bireysel belleği aşan ve bundan dolayı da kolektif belleğin zamansal erimde daha güçlü bir yapısının olmasıdır.²⁸³

²⁸³ Halbwachs’ın kolektif belleği, verili/hazır bir yapıyı bireye sunmakla, grubun inancını, anlatılarını, ritüel ve eylemlerini öncelik sırasına da sokar. Dünyaya yeni gelen birey ilk önce zorunlu bir varoluş

Halbwachs'ın bireysel/kişisel belleği kolektif/grup belleğinin varlığına bağlayan bu görüşün aksine kişisel bir bellek türü içinde değerlendirilebilecek Freud'un şu görüşleri de dikkate değerdir: "ruhsal yaşamda bir kez oluşan hiçbir şeyin bir daha yitip gidemeyeceğini, her şeyin her nasılsa saklı kaldığını ve uygun koşullar altında, örneğin çok geniş erimli bir gerileme yoluyla yeniden günışığına çıkarılabileceğini kabul etme eğilimindeyiz." (2000, s. 61)²⁸⁴ Freud'un kişisel/bireysel belleğe yönelik değerlendirilebilecek bu ifadelerini daha açık bir şekilde, Halbwachs'ın kolektif/grup belleği teorisi ile karşılaştıran Hutton'ın²⁸⁵ şu sözlerinde görmek mümkündür:

Freud'un bellek/tarih sorununa yaklaşımı, on dokuzuncu yüzyıl tarihselci çerçevesine kolay bir şekilde uyar. Onun savı, insanlığın kendi deneyimini tarihsel olarak yarattığı ve bu nedenle onu yeniden yaratabileceği şeklindeki tarihselci inanca dayanmaktadır. (1994, s. 146)²⁸⁶

Bireysel ve kolektif bağlamda üzerinde durulan bellek düşüncesi, aslında birey veya grup/toplum tarafından tercih edilse dahi bariz bir özellik olarak öznelliğini/kendine haslığını muhafaza eder. Birey, içine doğduğu kültür, toplum, kural ve kurulların, anlatıların kendi belleğindeki imgelem üretimiyle kişisel/otobiyografik belleğini üretirken toplumlar veya gruplar da kendilerine geçmiş

hali olarak verili bir dünyanın içine doğar. Bu grubun "dünyası"dır. Grubun dünyasının kökenlerinin devam edeceği en büyük kanal, toplumu derinden etkileyen geleneğin en büyük damarı din anlayışıdır. Grup belleğinin/kolektif belleğin belli modeller/arketipler üzerinden şekillendiği kabul edildiğinde, grup belleği/kolektif bellek sadece profan bir alanın şekillendirmesiyle gerçekleşmemiştir. İster istemez modellerin/arketiplerin sunduğu ana hatlar, topluma, kutsal merkezli olmasa da dini bir karakter sunan yapı üzerinden şekillenir. Dolayısıyla grup belleği/kolektif bellek en büyük gücünü dinsel yapının sistematikliğinden, kategorik yaklaşımından almaktadır. Bu nokta bir yönüyle Durkheim'in din-toplum arasında kurduğu ilişkiyi de anımsatmaktadır: "Din, bütün kültürlerde toplumsal hazinenin en itibar edilen kısmıdır. Din, içinde herkesin hayatına yön veren duygular, düşünceler ve ritüellerle bebeklik döneminden itibaren topluma hizmet eder." (Pals, 2019, s. 157)

²⁸⁴ Bu noktada Freud'un ruhsal yaşamı kabullenişine dikkat çekmek gerekir. Ancak Freud'un ruhsal yaşamdan kastı kişinin geçmişinin bastırılmış cinsel dürtü ve fantezileridir. Fakat yine de Freud, dışsal olgu üzerinden temellendirdiği psikanalitik yaklaşımında olumlu veya olumsuz olsun ruhsal bir boyut katmak zorunda kalmıştır. Bununla birlikte, Freud yine de dinsel düşüncüyü ve onun dayandığı kökenleri bir "yanılsama" olarak da nitelendirmekten geri durmaz (2000, s. 27, 28).

²⁸⁵ Daha geniş bilgi için bkz. Hutton, 1994.

²⁸⁶ Söz konusu alıntıda Freud'un bellek, hatırlama/anımsama faaliyeti bağlamındaki görüşleri arasında bir çelişki var gibi gözükmemektedir. Freud, ruhsal alanda gerçekleşen herhangi bir imge, olay veya izin/işaretin kaybolmayacağını, yani unutmaya eyleminin nihai/ontolojik bir karakter taşımadığını öne sürmekle birlikte, Hutton'ın Freud'un bellek konusundaki yaklaşımının tarihselci olduğu yaklaşımı, sanki ruhsal boyuttaki var olan ve kaybolma şansı olmayan izleri, ilerlemeci bir mantık çerçevesinde unutmaya zorunluluğu çerçevesine yerleştirir. Ancak, çelişkiyi ortadan kaldıran durum, Freud'un belleğe ve onun bir uzantısı olan hatırlama/anımsama eylemine yaklaşımı, hatırlamanın/anımsamanın ruhsal ontolojik boyutunun tarihsel süreç içerisinde belli dışsal olayların hareket ettirmesiyle ortaya çıkacağıdır.

kanalıyla sürekli aktarılan ve üretilen kültürel kodların, bir araya gelmenin oluşturduğu/canlandığı daha büyük imgelem dünyasının etkisiyle toplum/grup olma “nedenini” devam ettirir. Dolayısıyla, hatırlama/anımsama saf gerçekliğin içinde var olanların kendisinden neşet eden nesnel bir faaliyet değil, aksine birey veya toplum/grup bağlamında ele alındığında tercih edilen/seçilen ya da izlenimler/imelem üzerinden tahayyül edilen, varoluşsal bir imgeye sezgisel/duygusal bir zeminden yaklaşan öznel bir eylemdir (Depeli, 2010, s. 20). Hatırlama/anımsama eyleminin sözü edilen varoluşsal öznellik içeren karakteri, Descola’nın göçebe ve yerli toplulukları antropolojik açıdan karşılaştırırken yaptığı “grup yaşamı ve kimliğinin belleği bir bütün olarak düşünülen uzamdan çok her yıl güzergâhları çizen birtakım özel işaretlerle ilgilidir.” (Descola, 2013, s. 39) tespitinde de görülmektedir. Aynı düşünce çerçevesini *Kültürel Bellek* teorisi üzerinden kuran Assmann da şu ifadeleri kaydeder: “Kültürel bellek için, gerçek değil hatırlanan tarih önemlidir. Hatta kültürel bellekte gerçek tarihin, hatırlanan tarihe ve ardından efsaneye dönüştüğü söylenebilir.” (2015, s. 60, 61)²⁸⁷

Mitsel-dinsel düşünce bağlamında Türk mitolojisi üzerinden konuya yaklaşıldığında hatırlamanın/anımsamanın varoluşsal öznellik taşıyan yapısı görülmektedir. Örneğin, Ötüken Dağının, Atalar Mağarasının, Göç Destanındaki Kutsal Taşın, Altay Dağlarının ontolojik mahiyeti, kimlik ve aidiyet duygusu oluşturan öznellikten ayrı tutulamaz. Veya tasavvufi düşünce çerçevesinden bakıldığında da sufi/arif için, zühtten Marifetullah’a giden seyr u sülûk yolunda kâinat/evren ve insan kendini ona, “mahiyetiyle” açar. Ancak henüz zahit olana, dört kapının ilki olan şeriatta kalana o işaretler/ayetler görülmez. Ayrıca tasavvuf yolunun, seyr u sülûkun sufi/mürşid/arif/ adayı için bir talep edilme eylemi olması dahi, bu yola girişin bir tercih/öznel seçim olduğunu da gösterir. Yani yolculuk/yola çıkma, en başından itibaren varoluşsal bir öznellik taşır.

Bu noktada anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurunda mekân/saf gerçekliğin varoluşsal bir zorunluluk olduğu akla gelmektedir. Hatırlama, ancak bir çevre içindeki farklılığın bilincine varılması, insanın kendine “ben” inşa

²⁸⁷ Burada Cassirer’in “mitolojinin, tarihten önce geldiği” (2005b, s. 21) görüşüyle bir karşılaştırma yapmak gerekir: Cassirer’in kastettiği anlam, insani yapısal anlam-değerin önceliği iken, Assmann, bellek/hatırlama kültürü bağlamında tarihsel gerçekliğin herhangi bir olgusunun, anının veya mekânının anlam-değer bağlamında yüceltilmesini ifade etmek ister. Zikredilen anlamlardaki ayrım, aynı zamanda yapısal ve işlevsel bir karşıtlığı da taşımaktadır.

etmeye başladığı, “öteki”yi fark ettiği andan itibaren kendini dayatır. İçinde bulunulan kevn ü fesad âlemi olarak bu-arada dünya, varoluşsal hatırlama eyleminin zaruri şartıdır. İnsan saf gerçekliğin içinde -mekânda- hatırlar, Connerton’un da dediği üzere “Hatırlama eylemlerinin birçoğu belirli bir bölgeye özgüdür.” (2012, s. 17)

Geleneksel düşüncedeki varoluşun insanı, bütün bir ontolojik ve epistemolojik yüküyle bu-aradalığa “düşmüşlüğü”, “urûc” haline getirmek için bu-aradada öncelikle “kaotik” bir varlık oluşunun idrakinde olmalıdır. Dolayısıyla bir süreç olarak saf gerçekliğin sınırlı süresinin bu-aradalığına “düşen” insanın, kaotik halini ilga etmesi, “düştüğü” veya “nüzûl” ettiği “mekân” hatırlamasına/anımsamasına bağlıdır. Denilebilir ki, hatırlama iki mekân arası mesafeyi dolduran, inşa eden ve bunun üzerinde büyük anlatıyı örüntüleyen ana kavramlardan biridir. Geleneksel tasavvur içinde mitsel-dinsel ve tasavvufî düşünce, insana “ünsiyet” vasfı üzerinden hatırlamayı onun aşkınlığı ve içkinliği için, bütün-tam hali için gerekli görmüştür.

Saf gerçekliğinin mekânının zorunluluğu beraberinde zamanın da zorunluluğunu getirmektedir. Mekân hatırlama/anımsama eyleminde ne kadar esas teşkil ediyorsa zaman da hatırlama/anımsama eylemi çerçevesinde mekânla bir bütün olarak aynı etkiyi gerçekleştirir. Hatırlama/anımsama eylemi bağlamında zamana bakış, genellikle zamanın üçlü tasarımı çerçevesinden başlayarak teşekkül eder.

Zaman meselesinin çok boyutlu ve sürekli tartışmaya açık konumu -özellikle felsefi bağlamda- kendini dilde üç boyutla göstermektedir: Geçmiş, şimdi ve gelecek. Geçmişin, kimlik, kültür, toplumsallık inşa eden ve “şimdi”ye uzanan yapısı ile geleceğe dair bir fikir, anlatı veya tasarı sunma imkânı, zamanın bu boyutunu hatırlama/anımsama eyleminin odağı haline getirir. Ancak geçmişte olan hatırlanır/anımsanır veya unutulur. Geçmiş, bu noktada hem kişisel hem toplumsal/kolektif hem de kimlik kuran yönü ile yaşanmış, yani reel planda gerçekten var olanlar sınıfında değerlendirilebilecek zaman boyutudur. Gelecek, henüz sadece tasavvur dünyasının sınırları içinde planlanan, tasarlanan zihinsel bir zaman tasarımı iken şimdi de sürekli akıp gitmekte olan, var olduğu zannedildiği anda kaybolan bir zaman tasarımıdır.²⁸⁸ Dolayısıyla geçmiş, birey olsun toplumlar, üretilen kültürel ve

²⁸⁸ Zamanın bu üç boyutunun varlığından söz ederken aslında şimdi ve geleceğe dair var olma durumu, dil ve zihinde mevcuttur. Zamanın geçmiş boyutunun, diğer iki zamansal boyuttan ayrılan yönü, yaşanmış bir kesinliğe sahip olmasıdır. Yoksa varlık-yokluk ikileminde şimdi ve geleceğin gerçek

maddi olgular olsun “şimdi”de varlığını sürdüren bütün bir var olanların zorunlu temelidir (Topakkaya, 2017, s. 361, 362). Bu noktada, Bergson’un ifadeleri, geçmişin ontolojik sağlamlığının özeti mahiyetindedir: “Ama bu, tam da bir ipin yumağa sarılması gibi, sürekli bir dürülmedir, zira geçmişimiz bizi izler, yolu üstünden topladığı şimdiyle durmaksızın büyür; ve bilinç de hafıza anlamına gelir.” (Bergson, 2011, s. 46) Böylece zamanın geçmiş boyutu için şu değerlendirme daha sağlıklı olacaktır: Geçmiş hem fiziki/biyolojik var olma imkânı sağlayan bir mekân imkânı sunarken bir diğer taraftan da şimdi ve geleceğe yönelik anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurunda varoluşsal bir yaşam alanını da açar. Dolayısıyla geçmiş zamanı, şimdiki ve gelecek zaman karşısında olumlu yan anlama sahip bir boyut olarak değerlendirmek de mümkündür. Geçmiş, şimdi ve gelecek karşısında olumlu anlamda “farklılık” taşıyan bir zaman boyutu iken, şimdi ve gelecek olumsuz yan anlamıyla “farklılık” taşıyan zamanın diğer boyutlarıdır. Ricoeur der ki “*İnsanın geçmişi* kavramına oluşturu bir engel olarak bir *mutlak ötekilik* ya da *farklılık* kavramı eklenir (...)” (2009, s. 17) Geçmiş, şimdiden ve gelecekte bütün bir kutsal mahiyetiyle, yerleşik kural, düzen, töre ve yasasıyla, kurumlarıyla olumlu anlamda “farklıdır” ve bu “farklılık”ın algılanması, şimdinin içinde bulunduğu ve geleceğe doğru gidildiği bilincine sahip olmakla elde edilir. Şimdi ve gelecek ise, geçmişin kutsal tarafından hazırlanan, güven veren, istikrar sağlayan yapısı karşısında belirsizliğin, ucu açıklığın ve kopuşun zamansal bir ifadesi olarak olumsuz anlamda “farklılık” taşır. Şimdi ve gelecek, geçmişin “öteki”sidir.

Geçmişin, zaman boyutunda taşıdığı bu anlam-değer, kozmolojik bir okumaya da tâbi tutulabilir. Evrenin oluşumunun/yaratılışının bir anda oluşu veya

anlamda yok olduğu söylenemez. Geçmiş, ancak bu zamansal boyutlar karşısında kendini dil, zihin alanlarının yanında dünyada/hayatta da var etmiştir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin hatırlama/anımsama eylemine insani yönden bu kadar önem vermesinin temelinde belki de geçmişin bütün bir var olanlar -dil, zihin, dünya/hayat- alanına sahip olması yatmaktadır. Bu yapısıyla geçmiş, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin bütünlüklü ve bütünlük kurmak isteyen şemasına uygun bir yapı sağlar. Geçmişin, zaman tasarımı zikredilen sağlam ontolojik zeminin yanı sıra, şimdi ve geleceği var eden varlığı da söz konusudur. Bu noktada Heidegger, zamanın üç boyutu üzerine konuşulması ve bu üç boyutun birbirine bağlılığı noktasında oluşturduğu geniş kapsama “tarihlenebilirlik” demektedir (Mulhall, 1998, s. 248). Heidegger’in zamanı ilişkisellik ve insanın “dünyada-olmaklığı” üzerinden değerlendiren yaklaşımını Elias da benimsemektedir. Elias’a göre zaman, nesnel, yaratılmış bir varlık değil, aksine insanla ve insanın içinde bulunduğu ilişkisellikte var olan bir formdur (2000, s. 67) Zamanın nesnel, yaratılmış bir varlık olduğu düşüncesi İbn Arabî’nin zaman tasavvurunda da tasavvufi düşünce içinde kendine yer bulmuştur: “*Kadim* olan şey için *ezel* ne ise *muhdes* olan şey için de zaman odur.” (İbn Arabî’den aktaran Rosenthal, 2021, s. 63) Zamanın yaratılana, yaratılmış olan saf gerçekliğe, bu-aradaya, insana has bir nesnellik taşıması, onu aşılması gereken bir engel/perde haline de getirmiştir. Eliade’nin “tarih terörü” tamlamasında kastettiği anlam zamanın ontolojik zorunlu halidir. Yani tarih, zaman demektir.

tedrici bir şekilde meydana gelişi, geçmişi, kozmolojik bir düzleme de çekmektedir (Topakkaya, 2017, s. 365). Örneğin Mitsel-dinsel düşünce bağlamında Türk mitolojisi özelinde değerlendirildiğinde yaratılış anlatısında geçen “Yaptım oldu” (Ögel, 2010, s. 433) ifadesi, bir anlamda geçmişi oluşturacak bir aralık sunmuyor görüntüsü vermekle birlikte Tanrı Bay Ülgen’in daha sonra sırasıyla dünyayı, mekânı, diğer varlıkları, insanı yaratması geçmiş düşüncesine kozmogenetik bir zemin de hazırlar.²⁸⁹ Yine zamanın üç boyutlu tasarımı Türk mitolojisinde kozmogenetik karşılığını üç katmanlı evren tasavvurunda da bulmaktadır: Gökyüzü, yeryüzü ve yer altı, zamansal erimde geçmiş-şimdi-gelecek dizgesine denk düşmektedir (Ögel, 2010, s. 424). Kozmogenetik tasavvurun bu yapısı, geçmişi ontolojik-epistemolojik zamansal bir boyut yaptığı gibi, kozmolojik bir vasma da sahip kılar. Hatırlama/anımsama eylemi, bu çerçeve içinde değerlendirildiğinde zaruri bir şekilde “geçmiş”e atıf yaparken bu atıf aslında bütün var olanların, evrenin yaratılmışlığına da ve aynı zamanda geleceğine de bir atıftır.²⁹⁰ Sözlü kültürün zaman tasavvurunun, gece ve gündüz, güneş ve ayın hareketleri, mevsimlerin döngülerine göre hesaplanması da zamanın kozmogenetik kökenini göstermektedir (Goody, 2012, s. 16).

“Geçmiş”in zaman dizgesindeki söz konusu ontolojik sağlam yapısı, onu özellikle bu-aradallığın saf gerçekliğinin akışıyla, kaotikliğiyle, belirlenimsizliğiyle karşılaştırıldığında daha bir kendini açığa vurur. Çünkü “geçmiş” bütün bu akışın içinde, artık geçmişte kalmış olarak, kendine bir yer -mekân- bulmuştur. Şimdi ve gelecek ise, halen saf gerçekliğin akışı, oluş-bozuluşu içinde kendine henüz bir mekân bulamadığı için kendini bize tam olarak vermez, var olanlar ancak bu kısa anlar içindeki veya beklenti/planlamalara karşı konumuna göre bize kendini sunmaktadır

²⁸⁹ Augustinus’un *İtiraflar*’ında kaydettiği ifadeler, Tanrı düşüncesi bağlamında zaman tasarımının anlamını-değerini veya geçerliliğini sorgular. Zaman, mekânla bütünleşik bir tasarım ya da reel gerçek ise bu aşkın bir varlığa izafe edilemez. Ancak, Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un hitabı, zaman-mekânla mukayyed insana matuf olduğu için onun dilinden konuşması da mümkündür: “Senin zamanlardan önce gelmede de zaman söz konusu değildir; yoksa bu durumda da sen bütün zamanlardan önce gelmemiş olurdun. Oysa sen hep varolan bengiliğinin aşkınlığıyla, bütün geçmiş zamanlardan öncesin, bütün gelecek zamanların ötesindesin; onlar gelecek olduklarından ötürü, geldiklerinde geçecekler, oysa sen kendin aynısın ve senin yılların azalmaz. Senin yılların ne gider ne gelir, oysa bizim yıllarımız hepsi gelsin diye gidip gelirler. Senin yılların duradurduklarından hepsi birarada durur; geçmedikleri için de giden yıllar gelenlerce ortadan kaldırılmış olmazlar; oysa bizim yıllarımız, hepsi ortadan kalkınca, işte o zaman ‘hepsi’ olacaktır.” (1996, s. 45, 47)

²⁹⁰ Gökyüzü-geçmiş; yeryüzü-şimdi; yeraltı-gelecek. Zamanın gelecek boyutunun kozmolojik karşılığının yeraltına denk gelmesi mümkün olabildiği gibi gökyüzüne de denk gelmesi mümkündür. Zira ölen iyi ruhlar gökyüzüne yükselirken kötü ruhlar yeraltına, Erlik’in dünyasına inerler. Gökyüzünün geçmiş ve geleceği kendinde toplaması, zamanın döngüsel/çevrimsel karakterinin sadece düşünsel olarak doğanın döngüsünden elde edilmediğini de gösterir. Geçmiş olarak gökyüzü aynı zamanda gelecektir.

(Aykut, 2007, s. 159). Ancak hatırlanan/anımsanan nesnenin varlığından bahsedildiği anda zaman, kendini geçmiş olarak dayatır.²⁹¹ Çünkü kozmolojik ve saf gerçekliğin döngüsünün kendi içinde ayrıca barındırdığı bir zamansal çizgisellik de vardır. Bu zaman çizgisinin ileriye doğru akan yönünü kesen, hatırlama/anımsama eylemidir ki insan bu eylemle birlikte zamanın geri döndürülemez niteliğini aşmış, zamanı bükmiştir (Tulving'den aktaran Lambert, Scherer, Rogers, Jacoby, 2021, s. 256). Zamanın, geçmişe insanın hatırlama/anımsama eylemiyle yönelmesi sonucu “bükülmesi” onun zamansal doğruluğunun ölüme doğru yolculuğuna da karşı çıkmıştır. Doğanın döngüsel karakterinin verdiği, geçmişe sürekli yönelimi üzerinden ölümsüzlük duygusu, insanın bu-aradalıkta sınırlı zamanıyla, varoluşsal süreciyle çizgisel mahiyetiyle çatışır. Biyolojik var olan nesne ortaklığı ve onun döngüsel karakteri, kendi içinde insana eşik hali içinde bir örneklem/model olarak onun çizgisel sonlu yapısına ölümü hatırlatır/anımsatır. İnsan, kaotik saf gerçekliğin düzenli ancak amaçsız bu niteliğiyle kendine geçmiş, dolayısıyla hatırlamayı/anımsamayı bir ölümsüzlük hali olarak verir (Arendt, 2012, s. 63).

“Bu vücûdun ser-mâyesi od u su toprag u yildür

Her biri aslına gider gâfil olmak nendür senün” (148/4)

Yunus Emre de örnek beyitinde saf gerçekliğin döngüsel karakterini görerek var olanların dönüşüne atıfta bulunarak kendisinin de aynı döngüsel/çevrimsel karaktere sahip olduğunun bilincinde olması gerektiğini hatırlatmakta/anımsatmaktadır. Var olanların doğasının yaşam-ölüm dengesinde sürekli devinimi, yukarıda da ifade edildiği üzere biyolojik ve fiziki sınırı aşmasında insana bir rol model sunmaktadır. Hatırlama/anımsama eylemi doğanın saf gerçekliğinin var olanlarıyla bütünlük/tamlık ilişkisi kurarak Yunus Emre'ye “aslımı”, “ölümsüzlüğünü”, Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'u hatırlatmakta/anımsatmaktadır. “Vücûd” kelimesinin beyitteki kullanımı ise tasavvufi düşüncedeki Varlık/Tanrı anlamında değil, beden/suret anlamındadır ki bu kullanım, bedeninin yere/yeryüzüne bağlılığına bir göndermedir. Beden, saf gerçekliğin “yerine” bağlı olarak ruhu, hatırlamak/anımsamak zorunda olduğu Masivadan sürekli uzakta tutar. Bu hâl, insanın sürekli eksikliğidir ve bu eksikliği tamamlamak için

²⁹¹ Aristoteles'in bellek/anı ilişkisinde de belirttiği görüşler, belleğin/anının zamanla ilişkili olduğunu, aynı zamanda belleğin/anının geçmişe aitliğini vurgular: Şimdinin duyumu, geleceğin umudu/beklentisi, geçmişin de anısı olur (Aristoteles, 2022, s. 51).

hatırlama/anımsama eylemi zorunludur. Beyitte ayrıca dikkat çeken husus, saf gerçekliğin işaretlerinin anlam-değer alanına yükseltilerek sembol/ayet formunda kullanılmasıdır. “Od u su toprak u yil” kendinde olan varlıklar olarak değil, Yunus Emre’ye kendi düzeni devrinde bir erek/amaç sunduğu için kendi var olan saf gerçeklik vasıflarını yitirmişlerdir. Artık onlar Yunus Emre’ye başka bir dünyayı açan hatırlatıcı/anımsatıcıdırlar.

Geçmişin, var olanların bütün boyutlarına sahip olup bir sabite sunarak varlığından emin olunması düşüncesi, kendini zamanın şimdi boyutunda var eder. Şu bir gerçekliktir ki, var olanlar, nesneler ve metafiziksel bağlamda Varlık veya Gerçeklik’in algısı, tezahürü şimdide mümkündür. Şimdide bulunulmadığı sürece, yani kelimenin doğrudan anlamıyla fiziki bağlamda var olunamadığı sürece geçmiş ve gelecek kendini var edemez. Var olanların ve Varlık’ın idraki ancak şimdide gerçekleşir. Şimdide bulunulduğu anda geçmiş hatırlanabilir, gelecek tasarlanabilir. Dolayısıyla şimdi, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunun ilk merhalesi olan biyolojik zorunluluğuna paralel şekilde geçmiş ve geleceği kurmak için de zamanın zorunlu boyutudur. Çünkü şimdi saf gerçekliğe doğrudan temas edilerek farkındalık yaratır.²⁹² Bu bağlamda, geçmişin hatırlama/anımsama eylemine matuf varoluşsal yönünü kurmak ve var etmek için, şimdinin içinde geçmişe yönelmek her zaman için mekân-zaman bütünlüğünün ontolojik karakteridir. Zamanı sürekli bölen şimdi, “öteki” olmakla beraber geçmiş ile geleceği birleştirir ve bunu yaparken de hep “aynı”dır (Aristoteles’ten aktaran Agamben, 2010, s. 108). Şimdi-geçmiş arasındaki sürekli temas halinde olan bu ilişkinin özetini Assmann şu cümle ile vermektedir: “Geçmiş bugün tarafından öylece “alınmaz.” Bugün, geçmişin sık sık ziyaretlerine maruz kalır, geçmiş ise bugün tarafından şekle sokulur, keşfedilir, yeniden keşfedilir ve yeniden yapılandırılır.” (Assmann, 2016, s. 23)

Hatırlama/anımsama eylemi bağlamında, aslında nirengi noktası, zamanın boyutlarına olan bağıllık değildir. Bu bağlamda geçmiş, sadece bir başlangıç noktasıdır. Çünkü, anlam-değerin -özellikle mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede nesnel idealizm hedefi hatırdan tutulduğunda- evrensel metafizik hüviyeti zamansal

²⁹² “Bilincin doğası farkında olmaktır. Farkında olma temas etmedir. Temas etme olmazsa farkında olma, farkında olma olmazsa bilinç olmayacaktır. Bilincin varlığı bu zorunlu bağlantıya bağlıdır. Bu demektir ki, bilinç kendi başına ve sadece kendine dayanarak, sırf kendisi olarak varolan tözsel bir mevcudiyet değildir. O, bağlantı kuran işlevselliği ve işleyişi bakımından ve bu işleyişi dolayısıyla vardır. İşte bu bağlantı yahut temas, şimdii oluşturur.” (Köktürk, 2017, s. 355)

sınırlamayı aşmaktadır. Anlam-değerin, sürekli geçmişe atıfla aranması/bulunması düşüncesi geleneksel ontoloji ve epistemolojinin değil, aksine modern zamanın “şimdi”sinin tayin edici fonksiyonudur. Çünkü, geleneksel ontolojinin birey ve toplumu zaten geçmişle iç içe bir yaşantıyla var oluşunu devam ettirmektedir. Şüphesiz, hatırlama/anımsama eylemi zaruri bir şekilde geçmişe önceliktir, bu durum birey ve toplumsal yapılar için tayin edilmiş verili bir yasadır. Ancak, önemli nokta, hatırlama/anımsama eylemi ile geçmişin sadece başlangıç noktası olarak seçilmesidir, yoksa geçmişin tamamı/bütünü şimdide değildir. Bir başka nokta olarak, “şimdi” içinde yapılan, var edilen söz, eylem, ritüeller nisbet ettiği var olanla geçmişe bir yönelim de sağlamaktadır. Bu yönelim bilinçli olabildiği gibi ani bir “akla gelmeyle” de mümkündür.²⁹³

Şimdinin, geçmiş ve geleceği -hatırlama/anımsama ve umudu/beklenti- birleştiren niteliği, daha sonra daha detaylı değineceğimiz modernitenin yer/yöre ve zaman kopuşunun bir neticesidir. Şimdi, modernitenin zaman dilimidir. Geleneksel düşüncenin kozmolojik-ontolojik şemasında, yerden/yöreden tayin edilen zaman, sürekli geçmişe atıfla şimdi kurarken, yerden/yöreden kopan zaman, artık doğrudan şimdiyi varoluşsal kaygının merkezine taşımaktadır. Benimsenen zaman algısındaki bu kırılma mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin geleceğe yönelik “entropik” bakışını, geçmişe çevirmiştir. Geleceğe yönelik entropik bakışın en önemli delilleri ise eskatolojik anlatılardır ki, bu anlatılar zaman algısının genel mitsel-dinsel düşüncedeki zamanın belli çağlar üzerinden ifadesinde de görülmektedir (Altın Çağ, Gümüş Çağı, Bronz Çağı ve Demir Çağı).²⁹⁴ Psikolojik çerçevenin hazırladığı geçmişin geleceğe doğru yani geri-ileri doğrultusu, entropi -düzensizlik- algısıyla ilintili olabilir. Düzenli düzensizliğe doğru “ilerleyen” zamanın psikolojik boyutunda, kaldı ki az önce de ifade ettiğimiz üzere, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin zaman tasavvuru da bu noktadadır, geçmişin benimsenmesi, düzenin zamansal boyutu temsil etmesindendir. Düzen geçmiştedir, çünkü var olanlar olumlu veya olumsuz şekilde gerçekleşsin kendilerine bu zaman diliminde tanımlanabilirlik, belirlenebilirlik

²⁹³ Bu noktada Proust’un aniden dolayimsız bir nesne -madlen keki- aracılığıyla geçmişine gitmesi sürekli zikredilen bir örnektir. Aniden tadılan madlen keki ile doyumsuz bir anın keyfini alan Proust, bu ruh halini geçmişe hatırlamada/anımsamada zihnin çabasının boşuna olduğu düşüncesi üzerine dile getirir (Proust, 2000, s. 50, 51).

²⁹⁴ Lings’in yorumu, entropiye -düzensizliğe- karşı hatırlamanın/anımsamanın zorunlu “geçmiş” bağını ortaya koyar: “Bütün dinler, oybirliğiyle, evrime değil bozulmaya, yozlaşmaya işaret etmektedirler.” (1980, s. 10)

kazandırmışlardır. Geçmiş tanrısaldir, gelecek insanidir. Geçmişe ait olan her şey kaotikliğinden kurtulur. Entropik ilkenin terse çevrildiği düşünüldüğünde yani gelecekte geçmişe doğru psikolojik bir tasarım söz konusu ise, tersyüz edilmiş bu ilişkide geçmiş beklentinin, gelecek ise hatırlamanın/anımsamanın zamanı olacaktır (Bardon, 2018, s. 124). Dolayısıyla düzen-düzensizlik karşıtlığı, psikolojik etkenle beraber hatırlamayı/anımsamayı farklı zaman boyutlarına yönlendiren bir etmen olarak da düşünülebilir.²⁹⁵

Sonuç olarak, zamanın üç boyutunu geçmiş ekseninde hatırlama/anımsama faaliyetiyle ilişkisinde özetlemek gerekirse;

a) Geçmiş, saf gerçekliğin akışına dâhil edilerek ve geçmişin “şimdi”sinde anlam-değer, kurum, kural, yasa/töre üreterek geçmişte yer/mekân tuttuğu için var olanlar alanının bütün boyutlarına sahiptir.

b) Geçmiş, bir süreci ihtiva etmesi ve bu süreç aracılığıyla kurucu güç olması yönüyle kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik bir zaman boyutudur.

c) Şimdi ve gelecek, geçmişin saf gerçekliğinin var olanları karşısında üreterek sabite elde ettiği anlam-değer karşısında, henüz kendilerine akışın karşısında bir yer/mekân bulamamışlardır.²⁹⁶

²⁹⁵ Zaman algısı ile entropi -düzensizlik- arasında kurulan ilişkinin mahiyeti, her iki olgunun aynı doğrultuyu takip etmesi yönündedir. Zaman ve entropi, geçmişten geleceğe akan doğrudan bir düzlemde hareket etmekle birlikte, zaman olgusu, entropiden, eksilemez ve geri döndürülemez bir önce-sonra ilişkisi olması yönünden ayrılır, oysa entropinin artışı toplam olaraştır (Taslaman, 2008, s. 17). Birbiriyle bu şekilde ilişki kuran iki olgu, farklı zaman boyutlarına da imkân verir. Bu bağlamda entropinin geçerli olduğu saf gerçekliğin fiziki dünyasının ve onun içinde yaşayan bu arada insanın biyolojik zamanı, doğumdan ölüme doğru süreçte bir zorunluluk, “kader” iken, zaman burada varlığını anlam-değer ekseninde ortaya koymaz. Çünkü, zamanın bağlı olduğu ölçüm yeri - fiziki mekân-, aşkın bir alana bağlılık taşımaz. Buna ilaveten, anlam-değer ekseninin zamanı, öncelikle saf gerçekliğin varlığı ile mümkünken, anlam-değerin kurduğu dünyanın zamanı, daha çok insanın içsel/deruni boyutuna taalluk eder. Zaman burada kendini artık gerçeklikten ziyade, ontolojik bir kimlikte sunar. Dolayısıyla burada zamanın doğrultusu, insan için bir anlam-değer ifade ederken, saf gerçekliğin yasaları için sadece bir kuraldır. Sonuç olarak, iki farklı zaman algısından ve bunların birbiriyle irtibatından söz edilebilir. Saf gerçekliğin zamanı ve zihinsel *a priori* zaman (Bardon, 2018, s. 125; Taslaman, 2008, s. 20) Zamanın bu iki mekân üzerine kurulumu, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin perspektifinde, saf gerçekliğin entropik -düzensizliğe doğru giden- yapısına karşılık büyük anlatılarını, sürekli artan düzensizliğe karşı varoluşsal bir kaygıyla fiziksel dünyanın zamanından ayrı bir zaman boyutunda sunmaktır. Bu nokta, hatırlama/anımsama eyleminin nihai amacının/ereğinin zamana bir bağlamda, geçmiş-şimdi-gelecek tasarımı üzerinden değil, içkin-aşkın tasarımı üzerinden yaklaştığını göstermektedir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin hem yaratılış hem kıyamet/eskatoloji anlatıları, devamlı artan düzensizlik gerçekliğine karşı sabite sağlayarak anlam-değer ekseni varlık ve gerçeklik tasavvurunun sürekliliğini sağlama amacını taşır. Dolayısıyla hatırlama/anımsama eylemin zaman boyutu, saf gerçekliğin artan düzensizliğinin zamanına karşı bir tepkidir.

²⁹⁶ Geçmişin zaman dizgesindeki bu değeri eskatolojinin/kıyametin de bir konusudur. Her şey “geçip bittiğinde”, yani her şey “tamam olduğunda” hesap vakti gelmiş demektir. İnsanlar ve toplumlar

d) Şimdinin varlığı hatırlama/anımsama eyleminde zorunludur, çünkü zamanın bu boyutu var olmanın zorunlu boyutudur. Şimdi, değerini ise geçmişten almaktadır.

e) Şimdi, kendisiyle ilişki halinde hatırlanan/anımsanan geçmişini aynı zamanda geleceğe taşımaktadır. Bu bağlamda şimdi, geçmiş ve geleceği hem birleştiren hem de ayıran “an”dır. “Geçmiş”in “şimdi”ye taşınması ve zaman-mekân boyutlarının devre dışı kalarak “yekpâre bir an”ı kurması mitsel-dinsel düşüncenin karakteristik bir olgusudur. “An” olgusunun kaynağı mitsel-dinsel düşüncenin teogonik özellik taşımasıdır (Collingwood, 1990, s. 34).²⁹⁷

f) Hatırlama/anımsama eylemi, kökenden/özden uzaklaştıkça dayatma gücü de o derece artar. Burada tarihsel geçmiş, hatıralarla birlikte, kopuşun, kopuşun doğurduğu acının/şiddetin zamanıdır. Hatırlama eylemi ekseninde, acı veya şiddet ontolojik bir sorunsal olarak tasavvufi düşüncenin alt metnidir. Geçmişte acı/şiddet vardır, zira Kutsal’dan/Tanrı’dan/Yaşamsal Kaos’tan kopuş “orada”dır. Hatırlama/anımsama eylemi bu bağlamda, ontolojik acının/şiddetin bu-aradalıkta tek çaresi gibi görünmektedir. Hatırlanan/anımsanan, “şimdi”yi kozmogenetik yapar, inşa ve ihya eder, kopuşun acısını/şiddetini geri iter ve geleceğe yönelik umudun da kaynağı olur. Dolayısıyla tarihi zamansal çerçevede hatırlama Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a dayalı gelecek talebini de saklı tutar.

Zamanın geçmiş-şimdi-gelecek şeklindeki üç boyutlu tasarımı ya da nesnel gerçekliği, kendi içinde mitsel-dinsel düşüncenin tarihsel zamana temel oluşturan niteliğini de vermektedir. Tarih düşüncesinin başladığı yer kabul edilen Yunan kültüründe tarihin ana amacı, geçmiş hakkında bilgi edinmekti ve geçmişin, şimdi ve gelecekle sürekli ve nedensel bir bağlılığı yoktu. Üç boyutlu zaman tasarımı, bu noktada fiziksel gerçekliğin ve dolayısıyla insani-toplumsal yaşamın gerçekliğinin bir yansımasıydı (Özlem, 2012, s. 30). Yunan kültüründe sadece geçmişini merkeze alan, zamanın geçmiş boyutunu hatırlatma/unutulmama adına kaydeden tarih anlayışı bir bakıma mitsel-dinsel düşüncenin sözlü yapısının yazılı şekilde kayda geçirilmesi idi. Yazılı kültürün gelişimi, ilerleyen süreçte şöyle bir sonuç doğurdu: Yazının yeni kayıt alanı olmasıyla, geçmişin sürekli hatırlanması/anımsanması gerekliliğine, şimdinin ve

“yaptıklarıyla” yargılanırlar. Bu açıdan ele alındığındaysa şimdi ve gelecek için “tamamen” bir hesap sorulmaz.

²⁹⁷ “Senin yılların bir gündür ve senin günün her gün değildir, bugündür.” (Augustinus, 2010, s. 47)

geleceğin de beklenti, umut, plan ve tasarım alanı olma boyutları eklendi. Yazılı kültür, artık sözlü kültürün belleğe, dolayısıyla toplumsal grubun “en yaşlı” üyesinin -geçmişin- bilgi deposu olma değerine büyük bir darbe indirerek, şimdide yaşayan insana geleceğe dair plan, tasarım, öngörude bulunma imkânı da verdi (Ong, 2014, s. 57, 58). Sözlü ve yazılı kültürü zaman üzerinden bu şekilde okumak, zaman veya tarih anlayışında durağanlık ve ilerleme şeklinde iki kutuplu bir yapı üretti. Bu yapı halen sözlü kültür ve onun getirileri olan gelenekleri, kural ve kurumları yaşatan toplumların “geri kalmakla” yaftalanmasına sebep olurken yazılı kültürün ürünleri olan, soyut düşünce, inşa edilen “ben” kimliği -birey olma bilinci-, zamansal-mekânsal uzaklığın öneminin kalmaması gibi genel karakterlere sahip toplumları da “modern/ileri toplumlar” olarak adlandırılmasına sebep oldu. (Wertsch, 2021, s. 158)

Nora’nın hatırlama/anımsama eylemi için yaptığı “Başlangıç olarak, hatırlama isteği olmalıdır. Bu kriter terk edilseydi, hemen hemen her şeyin hatırlanmaya değer olduğunu kabul etmeye sürüklenirdik.” (Nora, 1989, s. 19) şeklindeki yorum, hatırlama/anımsama eyleminin seçiciliğine/neyin hatırlanacağına/anımsanacağına gönderimde bulunur. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce de kendisi için hatırlanmaya/anımsanmaya değer olarak Kutsal’ı/Tanrı’yı/Yaşamsal Kaos’u seçmiştir. O, hatırlanırsa/anımsanırsa diğer saf gerçekliğin var olanların tümü anlam-değer kazanır. Dolayısıyla hatırlama/anımsama eylemi, hatırlama/anımsama nesnesine göre de değer kazanmaktadır.

Nesnesine göre anlam-değer kazanan hatırlama/anımsama eylemi, bizi hatırlama/anımsama kültürünün hangi soruya karşılık geldiği problemine götürür. Hatırlama/anımsama seçilen/tercih edilen bir bilişsel eylemse burada önemli olan “neyin unutulmadığı/hatırlandığı/anımsandığı”dır (Assmann, 2015, s. 38). “Neyin hatırlandığı”²⁹⁸ sorusu, daha doğrusu hatırlanmaya/anımsanmaya değer şeyin “ne” olduğu, mitsel-dinsel düşüncenin “niçin/neden” sorusu üzerine eklemlenen kaos-kozmos dikotomisi ekseninde gelişir. “Ne”, “niçin/neden” hatırlanmaktadır? Bu noktada hatırlama/anımsama eylemi, “nasıl?” sorusunun pragmatik boyutunu aşar.

²⁹⁸ “Neyin hatırlandığı/anımsandığı” ya da “neyin unutulmaması gerektiği” soruları, hatırlama/anımsama eyleminin kolektif bellek içinde işlevsel mahiyetine gönderimde bulunur. Ancak belleğin bireysel psikolojik değerlendirmelerinde daha çok ölçüt “doğruluk” olarak belirlenmiştir. Fakat kolektif belleğin yapılanması, “ne ve kim” sorularını merkeze almakla öznel, seçicilik ve işlevselliği bir araya getirmektedir. Bu noktada kolektif bellek için doğruluk ikinci derece önem taşır ve diğer işlevlere yaramak amacıyla feda edilebilir (Wertsch, 2021, s. 157)

Hatırlama/anımsama, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce için, onu aşkın-içkin boyutu bağlayan dikey boyuta ekler. Dikey boyutun sorusu ise metafiziksel/teolojik bir mahiyet taşıması itibariyle amaçsal/ereksel bir sorudur. “Neyin hatırlanacağı” sorusu, zamansal akışta bir süreklilik sağlayan toplum belleği oluşturması yönüyle bireysel/kişisel ve kolektif bellek teorilerinin odaklandığı “kim hatırlar/hatırlatır?” sorusundan ayrılır (İlhan, 2015, s. 1406). “Neyin hatırlanacağı” sorusu karşısında, bireysel/kişisel ve kolektif bellek pasif/edilgen bir mahiyet kazanarak hatırlanan/anımsanan anlam-değere göre kendini zaman içinde konumlandırma çabasına girer. Sonuç olarak hatırlama/anımsama eylemi bağlamında dile getirilen soruların değişimi -ne? neden/niçin? nasıl- hatırlama/anımsama eyleminin zaman-mekân boyutundaki ontolojik, epistemolojik anlamını-değerini yapısal/etkin veya pasif/edilgen bir düzeye taşıyabilir.

İlhan’ın geleneğin sürekliliği/canlılığı bağlamında Assmann’ın “neyin unutulmaması gerektiği” sorusu üzerinden geliştirdiği görüşünde kimin hatırlamasının/anımsamasının geleneksel sürekliliği sağlamada sağlıklı bir ilişki, geçicilik taşıdığı düşüncesi, biraz eksik kalmış görünmektedir.²⁹⁹ Çünkü “neyin” “kim” tarafından hatırlanacağı da geleneğin şimdiki zamandaki canlılığında önemli bir sorun alanıdır. “Neyin hatırlanması/anımsanması” gerektiği sorusu, evet, bireysel ve kolektif belleğin hatırlaması/anımsaması karşısında daha uzun ömürlüdür (İlhan, 2015, ss. 1399-1402) ancak, hatırlama/anımsama nesnesinin devamlılığı, onun kimlik ve aidiyet oluşturan gücü sözü edilen hatırlama/anımsama nesnesinin kim tarafından hatırlandığına/anımsandığına da bağlıdır. Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un bilgisini, her mitik kültür kişisi elde edemez, bu bilgiye ancak “neyi” hatırlayacağını/anımsayacağını bilen “kişi/kim” sayesinde erişebilir.³⁰⁰ Bu noktada neyin hatırlanacağı/anımsanacağı sorusuna kimin hatırladığı/anımsadığı eklendiğinde

²⁹⁹ İlhan, “kimin hatırladığı/anımsadığı” sorusu ile hatırlama kültüründe bireysel ve kolektif bellek teorisinin çıkış noktalarını kastetmektedir.

³⁰⁰ “Kimin hatırlayacağı/anımsayacağı” sorusu bağlamında, hatırlayanın “kim oluşuna” ilişkin farklı sonuç vermesi örneğini Spinoza’nın ifadelerinde de bulabiliriz: “Örneğin, kumda bir atın izlerini gören bir asker at düşüncesinden hemen bir atlı düşüncesine ve buradan da savaş düşüncesine geçecektir. Bir köylü ise, tersine, bir at düşüncesinden bir saban, bir tarla vb. düşüncelerine geçecektir; böylece her biri şeylerin hayallerini şu ya da bu tarzda birleştirmeye alışmış olduğuna göre, aynı düşünceden şu ya da bu düşünceye geçecektir.” (2011, s. 100) Spinoza’nın ifadeleri bireysel bellek çerçevesinde geliştirilen bir yorumdur. Bu yoruma ilaveten, “kimin neyi hatırlayacağı” sorusu, değindiğimiz bağlamda kolektif bir anlam taşımaktadır. Çünkü, hatırlayan/anımsayan “kim” aslen kolektif hafızanın temsilcisidir. Onu özel yapan, kolektif hafızanın talep ettiklerini, “duymak istediklerini” anlatabilme, hıfzedebilme, kendine ait özel bir “kim”lik var edebilme niteliğidir.

zamansal boyutta geçmiş-şimdi-gelecek tasarımının yanında bir de zamanın algılanmasına/tecrübe edilmesine bağlı öznel ve nesnel zaman ayrımını buluruz.

Zamanın ölçülebilen aynı zamanda da yaşanan bir süreç olduğu düşüncesi, öznel ve nesnel zaman ayrımının ifadesidir. Hatırlama/anımsama eyleminde, geleneğin ve geleneğin taşıdığı varoluşsal değerlerin devamını sağlayan soruların “neyin hatırlanacağı” ve “kimin hatırlayacağı” olduğunu aklımızda tutarak bu soruyu zamanın öznel zaman ve nesnel zaman şeklindeki algılanmasında da görürüz. Şaman adayının adaylık eğitimi ve bu eğitimde yaşadığı duygular/tecrübeler öznel bir zaman karakterini haiz olmakla beraber aynı durum seyr u sülûka giren sufi için de geçerlidir. Şamanın şaman olmadan, sufinin arif olmadan yaşadığı ontolojik ve epistemolojik mahiyet aslında onun zaman içinde yaşadığı öznel zaman deneyimleridir. Onların şahıslarında ve eylemlerinde gerçekleşen öznel zaman tecrübesi, nesnel zamanın, ölçülebilen saf gerçekliğin zamanının tamamlayıcısı, anlam-değer katıcısıdır. Bu noktada geçmiş-şimdi-gelecek şeklinde teşekkül eden zaman tasarımı, aynı zamanda öznel ve nesnel zaman bağlamında da anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunda önem kazanır. Dolayısıyla zaman hem insanın duygusal/sezgisel ontolojik ve epistemolojik tecrübesiyle kendi içinde var ettiği bilişsel öznel bir gerçeklik alanı olduğu gibi saf gerçekliğin ölçülebilirliği içinde nesnel de olan -dış dünyada var olan- bir gerçeklik olarak birbirine eklemli bir yapıdır (Çoştı, 2018, s. 35).

Zamanın nesnel-öznel yapısının “kim” sorusuyla birleşerek “neyin” “nasıl” hatırlandığı/anımsandığı bağlamında³⁰¹ Türk mitolojisi özelinde örnek vermek gerekirse, Uygur Göç Destanında (Ögel, 2010, s. 81, 82) Çinlilere satılan “Kutluk Dağın taşları”, Uygur Türklerine hem “geçmişin” töresine/yasasına uyularak sürdürülen nizamın, istikrarın bir hatırlama/anımsama nesnesi iken aynı zamanda bu Kutluk Dağının taşları bu semantik sembolik olumlu anlam-değeri, sadece Uygur Türkleri için geçerlidir. Bir diğer taraftan da Kutsal Taş’ın Çinliler açısından da

³⁰¹ Hatırlama/anımsama eyleminin, mekânsal/saf gerçekliğe dayalı yapısı, geleneksel ontolojinin bittabi mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurunun bu aradanın var olanları arasında kurduğu benzerlik ilişkisi üzerinden ilerlediği gibi işaretin/ayetin/göstergenin tam bir eğretilenle benzer olmayana temayül etmesiyle de gerçekleşir. Sokrates der ki: “Şöyle bir sonuca varamaz mıyız? Hatırlama zaman zaman birbirlerine benzeyen, zaman zaman da benzemeyen şeylerden aralarında ilişki kurularak elde edilir.” (Platon, 2015b, s. 66) Herhangi bir taş Uygur Türk’ü için Kutluk Dağın taşını anımsatabileceği gibi, Çinlilere karşı var olan üstünlüğün yitirilmesini, ataların sözünün hatırdan çıkarılmasının ne gibi sonuçlar doğuracağını da hatırlatabilir/anımsatabilir.

olumsuz hatta kendileri için düşmanlarını alt etmekle birlikte olumlu anlam-değeri de bulunmaktadır. Yani hatırlama/anımsama nesnesi, saf gerçekliğin var olanı olarak sadece herhangi bir unsur iken, “ne? ve kim?” soruları bağlamında gelişen hatırlama/anımsama eylemiyle öznel duygusal/sezgisel bir çerçeve kazanır. Dolayısıyla hatırlama/anımsama eylemi, öznesi ve nesnesi, anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurunda bütünlük sunan perspektife sahiptir ve söz konusu perspektif, hatırlama/anımsama nesnesini “ne? ve kim?” soruları aracılığıyla saf gerçekliğin düzeninden ve düzensizliğinden çıkararak anlam-değer dünyasına katar. Aynı anlam-değerin “ne” ve “kim” sorularıyla şekillenen hatırlama/anımsama nesnesinin öznel duygusal/sezgisel kapsamda *Taşlaşan Ana ile Yavrusu* adlı Anadolu efsanesinde de görülür. Efsaneye bakıldığında fiziki coğrafyanın ve biyolojik birliğin var olanı taşın, anlam-değer kazanarak bir sembol mahiyetine kavuşturulması, taşın belli bir anlam-değeri hatırlatmasına/anımsatmasına bağlıdır (Sakaoğlu, 1978, s. 56, 57). Taş, artık sadece bir taş değildir. O hatırlattığıyla/anımsattığıyla bir hikâyeye, örüntüye kavuşarak anlam-değer kazanmış bir gerçekliktir, bu-arada dünyaya anlam-değer kazanarak açılan bir var olandır.³⁰²

Sözlü kültürün “ne?” sorusu üzerine temellenen hatırlama/anımsama eylemi “kim?” sorusu ile birleşince tarihin içindeki insanın karakterini, girift yapısını, ruhsal çözümlemelerinin dışında tutan “ideal bir tip” karşımıza çıkarır. Bu idealizm, mitsel-dinsel düşüncenin kurucu kavram ve düşünceleri olan kaos-kozmos dikotomisinden kaynaklanır. İdeal tip her zaman kozmosun yanındadır ve onun uğruna mücadele eder. Dolayısıyla mitsel-dinsel düşüncenin kişisi için “ara bir yer” bu anlamda yoktur. O, ak-kara çatışmasında tarafını belirlemelidir (Abdulla, 2015, s. 70, 71) Zira

³⁰² Heidegger’in insan dışındaki var olanlar -bitki, hayvan, taş vb.- için dile getirdiği görüşleri, var olanların anlam-değerden yoksun kalınmayla nasıl bir donukluk ve belirsizlik içinde “dünya-dışı” olduklarını aktarır: “Taş dünyasızdır. Aynı şekilde bitki ve hayvan da dünyaya sahip değildir.” (Heidegger, 2011, s. 39) Ayrıca bu örnek üzerinden hatırlama/anımsama eylemine ilişkin şöyle bir yorum yapmak da mümkündür: Anlam-değerin hatırlama/anımsama eylemiyle mümkün oluşu, sadece olumlu hatırlanan/anımsanan gerçekler için söz konusu değildir. Kişinin veya toplumun varoluşsal anlam-değerini ve kimliğini oluşturan değerler olumlu modeller/arketipler olabildiği gibi geçmişin olumsuzlukları veya çelişkileri de hatırlama/anımsama eyleminin kapsamı içindedirler. Olumlu anlam-değerin hatırlanması/anımsanması bu-arada dünyada hayatta kalma için, hayatı belli bir denge ve nizamda tutmak için sürekli pratik ve sözlü bağlamda yaşatılmaktayken olumsuz anlam-değerin hatırlanması/anımsanması hayatta kalma yolunda yapılmaması gerekenleri sürekli canlı tutmaktadır. Örneğin Maaday-Kara Destanında yaşlı Maaday-Kara’nın geçmişinde, kaotikliğin sembolü olan Kara-Kula Kağan’dan korktuğunu hatırlaması/anımsaması zikredilen düşünceler kapsamında değerlendirilebilir (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 47). Bu bağlamda hatırlama/anımsama nesnesi, hayatın çelişkileri içinde olumlu veya olumsuz anlamda “çelişik zamanların” bir ürünüdür (Blight, 2021, s. 304).

hatırlamanın/anımsamanın ancak anlam-değer taşıyan yaşam, olay, olgu ve nesneler üzerinden gerçekleşmesi, hatırlamanın/anımsamanın doğruluk-yanlışlık değil, iyi-kötü değerleri temelinden ahlaki bir eylekle/amaçla teşekkül etmesi, ideal tipi doğurur. İdeal tipin varoluşsal karakteri ve hayatı devam ettirici, kutsayıcı yönü için eskatolojik anlatılara bakmak bu konuda örnek için yeterlidir. Türk eskatoloji anlatılarında dikkati çeken bir ayrıntı olarak büyüklerin, ak sakallıların, bilgelerin sözlerinin dinlenmemesi sonucu kadim hiyerarşik yapının bozulması olgusu hemen göze çarpar³⁰³:

Büyük Kaan halkını bıraktı,
Güzel at sürülerini bıraktı,
Yer yıkıldı ve sular kurudu,
Yakalı elbiseler, kürkler eskidiler,
Ve yakalarından yırtıldılar,
Kanunlu ve muntazam yurdun,
Önderi kayboldu,
Dünyada hayat kalmadı (...) (Duymaz ve Sakaoğlu, 2018, s. 186)

Yukarıdaki alıntıda “önderi kaybolan yurdun düzeninin bozulduğundan” söz edilmektedir. Burada önderin/kağanın/hakanın anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunu tamamlayan asıl kişinin bilge/şaman/aksakallı olduğu unutulmamalıdır. Bir diğer husus, önder/kağan/hakan da kut sahibi bir hükümdar olarak aslında o da bilgeliğin kutsal sözünden payını almıştır.³⁰⁴ Başka bir nokta ise,

³⁰³ Hobsbawm’ın “Geçmiş Duygusu” başlığı altındaki yorumlarını aktarmak yerinde olacaktır: “Geleneksel toplumlarda bilinçli ve radikal yenilikler gerçekleştirmek de mümkündür, fakat böylesi yeniliklerin ancak birkaç şekilde meşru kılınabileceği düşünülebilir. Bu yenilikler, yanlışlıkla unutulmuş ya da terk edilmiş geçmişin bir parçasına geri dönüş veya o parçanın yeniden keşfi kılıfına bürünebileceği gibi, bugünün/geçmişin yok edilmesini emreden anti-tarihsel bir üstün ahlâki gücün, örneğin dinsel bir vahiy ya da kehanetin icadı biçimini de alabilir.” (2009, s. 14) Hobsbawm’ın cümlesinin ikinci kısmı bir noktada eskatolojik mitin, hatırlatma eyleminin en büyük aracı olduğuna da imkân veren bir yorumdur. Aslında her eskatolojik anlatı/kıyamet anlatısı, Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un “Mutlak Varlık”ını hatırlatan en önemli olaydır. Geleneksel düşüncede yenilik veya yenilik olarak adlandırılabilir şeyin iki boyutlu ancak zorunlu olarak “geçmişe” ve “aşkına” dayanan zemini, hatırlama eylemini ve bu bağlamda tekrarı varoluşsal bir olgu haline getirir.

³⁰⁴ Eskatoloji -kıyamet- Tanrı’nın sözünün dinlenmemesinden kaynaklanması izleği kahramanın başına gelen felaketler de karşımıza çıkar. Örneğin Alıp-Manaş’ın ağıdı, onun başına gelen felaketlerin sebebini “büyüklerinin sözünü dinlememesi” üzerinedir:

Anamın sözünü dinlemeyip,
Yad elde kıynaldım.
Babamın sözünü dinlemeyip,
Yer altına ben düştüm.
Ak-bozumu vurup
Dokuz ay uyudum.
Baybarak bahadır atam nerede?
Ermen-Çeçen anam nerede?
Erke-Koo bacım nerede? (Ergun, 1997, s. 112, 113)

önder/kağan/hakan ile bilgenin “bey ile büyücü” kelimeleri üzerinden etimolojik tahlili, bu iki ayrı tipin birbirlerine Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos üzerinden sıkı birlikteliğini göstermektedir (Karatay, 2006, ss. 125-131).³⁰⁵ Hatırlama/anımsama ve hafıza konusunda son yargıdan hareketle şöyle bir ayırım da yapmak mümkündür: Önder/kağan/hakan -bey- siyasal hafızanın temsilcisi iken, bilge/şaman/ak sakallı -büyücü- siyasi hafızayı da kapsayacak mahiyette anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunun hafızasıdır. Dolayısıyla hatırlama/anımsama eylemini ilkesel olarak asıl sahibi ve faal hale getiricisi bilge/şaman/ak sakallıdır -büyücüdür-.

Hiyerarşik yapının bozulması, kaotik ortamın en büyük sebebidir. “Farksızlaşma”, yani törenin, mitin vaz ettiği kural ve yapının unutulması sonucu ortaya çıkan toplumun bütün kesimleri arasındaki sınırların silikleşmesi hatırlama/anımsama eyleminin zeminini hazırlar. Yeni bir başlangıcın habercisi olan bu durum, hatırlama/anımsama eylemine yeni bir hiyerarşik yapı oluşturma imkânını verir. Dolayısıyla, hatırlama/anımsama faaliyetinin bir amacı da “sözün dinlenmesiyle” hiyerarşinin tesisi, farklılıkların vurgusudur.

Söz’ün dinlenmesi, sözlü kültürün tekrar eden kutsal söz, ritmik ve mitsel-dinsel kurgusu içindeki en önemli işlevi, törenin, “kutsal tarihin” sürekli hatırlanmasını/anımsanmasını sağlamaktır. Bununla birlikte toplumun taşıyıcı bellekleri olan bilgelerin bir başka sembolik-mistik anlam-değeri ise “geçmiş”i “şimdi”ye taşımalarıdır. “Geçmiş”i hatırlayarak/anımsayarak “şimdi”ye taşımada sözlü kültür ortamının bir neticesi olarak her şey büyüklerin, aksakallıların zihinlerinde depolanmıştır. Bundan dolayı en sık görüşülen ve en uzun ömürlü kişi, bilginin ana kaynağıdır. Bu durumun bir neticesi olarak sözlü kültür toplumlarında yaşlılara, geçmiş hakkında, süregelen töre/yasa ve kültür hakkında bilginin muhafızı oldukları için saygı göstermek zorunludur (Goody, 2009, s. 130). Sözlü kültürün bir anlamda da mitsel-dinsel düşüncenin yaratıcı ve kurucu hafızası olan bilgiler/aksakallıların asıl görevi, hatırlama ve hatırladıklarını topluluğa hatırlatarak

³⁰⁵ “Ön-Türkçede bir anlam ayrışması oluyor. Kut sahibi olan Türk beyleri *bag* olarak doğrudan kalıyorlar. Onların yanındaki din adamları *bagçı>bakhçı* oluyor. Kelimenin Tanrı anlamı ise daha yerleşmeden düşüyor. Bu anlam başka dillerde ortaya çıkıyor. Türkler Ulûhiyet’i ifade için *Tengri*, *Kuar*, *Bayat* gibi isimleri kullanıyorlar.” (Karatay, 2006, s. 128) Benzer görüşü, hükümdar-şaman kimliğinin tek bir kişide somutlaşması ve ardından ayrışmasını Karatay’ın verdiği kelimeler üzerinden de etimolojik takibini yapan Bayat, hükümdar-şaman kimliğinin tek bir kişide toplanmasını eski Türk destanları, mitik anlatılar, Dede Korkut hikâyeleri üzerinden verdiği örneklerle desteklemektedir (Bayat, 2019a, ss. 89-93).

onları bir arada toplum haline getirmektir. Onların anlattığı “öyküler, insanlara kim olduklarını bir kez daha anlatır, inandıkları şeyleri hatırlatır; bu öyküler topluluk üyelerini birbirine bağlar.” (Sanders, 2010, s. 15) Bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin bilgelik temelli bir yapı sunduğu hemen fark edilmektedir. Bilgeliğin kendine has vasıfları olan, hakikatin verili olduğunu düşünmek, bilinçlenmek -aydınlanmak-, ahlakı esas almak ve anlatı üzerinden ders vermek şeklindeki (Bıçak, 2016, s. 86) karakteristik nitelikleri, bilgenin/şamanın/aksakallının ait olduğu toplumun geleneksel ontolojik ve epistemolojik kodlarının taşıyıcısı, toplumun yol göstericisi, sahip olduğu verili bilgilerle düzenin/nizamın devam ettiricisi olduğunun göstergeleridir. Bu bağlamda hatırlama/anımsama eylemi, bilgenin/şamanın/ak sakallının aracılığıyla gerçekleşen varoluş eylemidir.

Sözlü kültürde “sözlü geleneklerde, “doğru versiyon” diye bir şey yoktur.” (Rubin, 2021, s. 351) yargısı ahlaki ilkeler üzerinden gelişen ideal tip/aksakallı/bilgeler bağlamındaki açıklamayı tamamlar. Bilgeler/aksakallılar/ideal tipler, “tarihi gerçeği” değil, varoluşsal anlam-değer ilkelerini hatırlar/anımsar. Milman Parry ve Albert Lord’un *Sözlü Kompozisyon Kuramı*, sözlü kültürün şekillendirici, anlam-değer dizgesinde hatırlanması/anımsanması gereken özelliğini göstermekte, önemli olanın yaşanılan gerçeklik değil, “hatırlanan gerçeklik” olduğuna dair bir yorum imkânı sağlamaktadır. Çünkü sözlü kültür ortamında hatırlanan/anımsanan, kişiler değil, onların yaratıları ve yaratıları üzerinde ve çevresinde şekillenen, inşa edilen anlam-değerdir. Bu bağlamda Oğuz, Karacaoğlan ve sözlü kültür ortamını karşılaştırdığı yazısındaki ifadelerle bir noktada sözlü kültür-tarih ve kimlik inşasına dair bir sonuç cümlesi vermiştir:

(...) şiir metinlerinin ve tarihsel bilgilerin 16. yüzyılda bir Karac’oğlan’ın yaşamış olduğunu göstermeyeceğini düşünüyorum. Belki de, Karac’oğlan şiirlerinin proto-tipi 15. yüzyılda yaşamıştır, kim bilebilir. Türkmenistan’dan Azerbaycan’a Kırım’dan Balkanlara yayılan Karacaoğlan şiiri, sözlü geleneğin imzasını taşımaktadır. Bu şiirler, gerçek anlamda Karac’oğlan şiirleridir, ama Karac’oğlan’ın şiirleri olmayabilirler. (2003, s. 38)³⁰⁶

³⁰⁶ Tiplerin ikili yapısı unutulmamalıdır. Bu iki tip, kaos-kozmos dikotomisinin bir uzantısı olarak bu aradlığın iyi ve kötü şeklinde sınıflandırılmasının temsilcileridir. Tasavvufta, sufinin rakip tipi zahittir:

Bana namâz kılmaz diyen ben kıluram namâzumı
Kılurısam kılmazısam ol Hak bilür niyâzumı (349/1)
Işık ile Dânişmend sû'i işler her zamân
Dânişmend Işık'a eydür bî-şerî‘at degül mi (352/6)

Benzer durum Kutsal Kitapların yapıları için de geçerlidir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'in nüzul ettiği ortama bakıldığında hâkim kültür yapısı sözlü kültür döneminin özelliklerini taşımaktadır. Zaten bu dönemde, özellikle sözlü kültür geleneği kapsamında, şiirin de öne çıkan en önemli sanat dalı olması bir ipucu niteliğindedir. (Gezer, 2008, s. 52, 53) Şiirin kalıp ve tekrarlara dayanması, ritim ve ölçüyü esas alması içeriğinde nesnel bilgiden ziyade duygu durumu eksenli anlam-değerin varlığına işaret eder. Sözlü kültürün somuta dayalı, yararcı ya da işlevsel yapısı şeklindeki yorum (Raglan, 2010, s. 184) bu bağlamda eksik kalmaktadır. Sözlü kültür pratik bilgiye, gündelik akışın ve doğanın içindeki ilk elden öğrenilen bilgiyi kendi yaşamına yarar ve zarar bağlamında öncelikle yerleştirmektedir. Ancak bu noktada sözlü kültürün büyük anlatılara kavuşan formu göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla sözlü kültür insanı yaşamın gailesi içinde sadece hayatta kalma amacını pratik yollarla değil, aksine bunun da üstüne ekleyerek söz konusu amacını anlam-değer katmanına yükseltir. Sözlü kültürün anlatı formlarından, özellikle evrensel metafiziksel semantiğe sahip büyük anlatıları ele alındığında kutsal kitaplara yönelik de geliştirilen benzer yaklaşımın yani açıklayıcı değil aksine anlam-değer katıcı özelliğin ön plana çıktığı görülür. Zaten sözlü kültür anlatılarının doğrudan açıklamacı ve nesnel bilgiyi önceleyen anlayışla ele alınması, mitsel-dinsel düşüncenin evrimsel paradigma çerçevesinde olumsuz bağlamda değerlendirilmesine sebep olmuştur. Mitsel-dinsel düşüncenin büyük anlatılarının amacı, bilgi vermek değil, anlam-değer katmaktır.

“Neyin hatırlanacağı/unutulmayacağı” sorusu, sözlü kültürün düşünsel yapısının da bir uzantısıdır. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin dayandığı, tekrarlar, ritüeller, belli aralıklarla yinelenen özel günler, ritme dayalı sözel ve eylemsel faaliyetler, her iki düşüncenin şematik olarak sözlü kültürün yapısından güçlü bir şekilde etkilendiğine işaret eder. Bu yönüyle mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce, “ne” sorusu bağlamında hatırlama/anımsama eyleminde Assmann'ın da ifade ettiği üzere doğruluğu değil, kendine kimlik, varoluş ve saf gerçekliğin kaotikliği karşısında imkân

Mitsel-dinsel düşüncede de kahramanın rakip tipi aynı güç ve kudrette olan düşmandır. Bu ikili tip sözlü kültürün temel ilkesidir. Sözlü kültürde çınar hep uludur, asker hep kahramandır. Ancak bunun tersi de mümkündür. Örneğin Mezopotamya, Akdeniz, Yugoslavya, Orta Afrika'daki sözlü anlatılarda iki ağaç, zikredilen ikili tipin birer örneğidir. Bu anlatılarda “ayrılma, ödeme ve ani tehlike kavramları” yeşil ağaç çevresinde, “birleşme, ödeme ve karşılıklı eylem kavramları” ise kuru ya da kesilmiş ağaç çevresinde toplanır.” (Ong, 2014, s. 54, 55). İdeal tip, sözlü kültür ve sözlü kültürün ideal tip üzerinden anlam-değeri öne çıkartarak hatırlatması/anımsatması dışında burada bir başka husus ise sözlü kültür anlatılarının hatırlama/anımsama eylemi ve tipleri bağlamında sürekli “canlı olan” karakteri, sözlü kültürün anlatılarını “açık metin” olarak yorumlamaya da imkân vermektedir (Günay, 2004, s. 91).

veren tutunacak bir başlangıç noktasını seçer. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere sözlü kültürde doğru-yanlış ayrımı yoktur. Doğruluk ölçütünün hatırlama/anımsama bağlamında ele alındığı ve değerlendirildiği alan daha çok bireysel bellek üzerine yapılan psikolojik ve deneysel çalışmalardır. Doğruluk ölçütünün bellek/hafıza ve hatırlama/anımsama ekseninde ele alınması, tarihsel zaman anlayışının -modern düşüncenin- geçerli olmasıyla paraleldir. Tarih düşüncesi/tarihsel zaman algısı geçmiş-şimdi-gelecek olmak üzere üç boyutlu zaman tasarımı bütünü boyutları karşılaştırarak doğruyu, doğruya en yakın anıyı tespit etmeye çalışır. Çünkü tarihin hakikat amacı varken hafızanın sadakat amacı vardır (Ricoeur, 2012, s. 546).

Hatırlama/anımsama eyleminin “ne ve kim” üzerinden gelişen şeması, hatırlama/anımsama eyleminde kurucu bir başlangıç noktasını zaruri hale getirmektedir. Bireysel veya kolektif olsun her bir hatırlama/anımsama eylemi için başlangıç noktası gereklidir. Başlangıç noktası, öncelikle zaman tasarımı bağlamında geçmiş de kurar. Başlangıç noktasının “seçilerek” geçmişin kurulması, hatırlama/anımsama eylemini gerçekleştirmeyi nedensellik zincirine sokacağı için kolaylaştırır. Çünkü, başlangıç noktası seçildiği an, hatırlama/anımsama nesnesi gerisin geri adım adım elde edilecektir (Aristoteles, 2022, s. 59, 61). Başlangıç noktasının tayini, her zaman için ilk adımdır. Zaman tasarımı şimdi ve gelecek boyutu bu noktada başlangıç noktası seçilmesine imkân vermemesinden dolayı anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunun ancak önünü açabilir. Zira başlangıç her zaman için geçmişin parçasıdır. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin hatırlama/anımsama eyleminin de “yaratılışın” başlangıcına yönelik olduğu düşünüldüğünde daha önce de değindiğimiz üzere kozmolojik bir nokta belirlenmiştir. Kozmolojik ve devamında ontolojik bu seçim, tarihsel zamandaki herhangi bir dönemin seçilmesinden ayrılır. Kozmolojik ve ontolojik başlangıç noktası, tasavvufi düşüncedeki İlk Sebeb’e/Vücûd-ı Mutlak’a kadar gider. Bu-aradılığın kaotik saf gerçekliği, hatırlama/anımsama faaliyetinde ayrılığın/kopuşun neticesiyle birlikte başlangıç noktasına yöneliktir.³⁰⁷ Başlangıç noktası, tasavvufi düşünce geleneğinde, Mutlak Varlık ile insan arasındaki münasebeti de belirlemektedir. Sufi/arif talep ettiği makama ermek için, yaratılmışlığını ve yaratılışın nereden geldiğini düşünmeli yani

³⁰⁷ Tarihsel süreçteki önemli bir olayın -Fransız İhtilalinin- hatırlama/anımsama eyleminde başlangıç noktası seçilmesi ve başlangıç noktası seçilmesine rağmen kolektif hafızanın kendini bedensel pratiklerde devam ettirmesi bağlamındaki açıklamalar için bkz. Connerton, 1999, ss. 15-25.

“başlangıç”ını ve “kopuşunu” hatırlamalı/anımsamalıdır. Dolayısıyla yaratılmış olmak -her ne kadar tasavvufi düşünce ikiliği ortadan kaldırarak fenâ ve bekâ ıstılahlarıyla yaratılışı zımnen reddediyorsa da- hatırlamayı/anımsamayı başlatan “ilk emir”dir (Izutsu, 1975, s. 116). Kaydedilen bu düşünceler çerçevesinde “Ol der ve olur” ayetinde veya “Yaptım oldu de!” ibaresinde sadece yaratılış ve Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un yaratma gücü müşahade edilmemekte, kozmolojik ve ontolojik bu açıklamaya ek olarak epistemolojik bir hüviyetle de hatırlama/anımsama eylemini zorunlu kılan bir varoluş hali ortaya çıkmaktadır.

Hatırlama/anımsama eyleminin varoluşsal bir kimlik taşıması, yaratılışla birlikte var olan ya da yaratılışın gerçekleştiği bir “dayanak” olan mekân-zaman sahnesinin kurulumudur. Yaratılışın geçmişte bir mekân-zamanda “Yaptım oldu de!” veya “Ol der ve olur.” ifadeleri, ilk teşekkül eden unsurun mekân olduğuna gönderme yapar. Zira, yaratılış anlatısında hemen ardından gelen mekânsal unsur toprak veya balçıktır. Dolayısıyla hatırlama/anımsama eylemi kendine bir mekân inşa etmeli veya seçmelidir. Mekân seçimi, yaratılıştan tayin edilen bir vasıf olarak mitsel-dinsel düşüncenin yapısal bir neticesidir. Bu yapısal netice fiziki-coğrafi mekânı önceleyerek söze/dile de bir mekân tayin etme zorunluluğunu kapsar. Çünkü mitsel-dinsel düşüncede, mitin çekirdeğinin aşkın güçleri soyut bir şekilde ifade etme olanağı olmadığından dolayı, ereğini/amacını mekân kategorisi aracılığıyla aktarır (Kuşçu, 2006, s. 9). Mitsel-dinsel düşüncenin çekirdeğinden kaynaklı mekâna bağlı ontolojik zorunluluğu, insanla ve insanın Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la ilişkisinde birleşince kendini açık bir şekilde göstermektedir. Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un “aşkın ve içkin”liği, seyru sülûkun başında “Tanrı’dan olan uzaklık” ve “marifette Tanrı’ya olan yakınlık”, “Allah’ın kuluna şahdamarından daha yakın olması”³⁰⁸ gibi ifadeler anlam-değerin mekân kategorisi üzerinden kendini izhar eden ifadeleridir (Tatar, 2021, s. 138).

Mekânsal kategorilere bağlı ifadeleri, zaman tasarımının/algısının başlangıcında da görürüz. Daha önce de söz ettiğimiz üzere zaman algısının tasarımı/lanmasındaki ilk nedenler “gökyüzünde belli bir yer kaplayan” ay ve güneşin hareketleri ile yine “yeryüzünde yer kaplayan” doğanın hareketleridir: “Ne zaman,” hemen hemen evrensel olarak, ya “Nerede” ile ilişkilendirilirdi ya da düzenli doğal

³⁰⁸ “İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; sağında solunda oturmuş iki alıcı (yaptığını) alıp kaydederken biz ona şah damarından daha yakınız.” Kâf, 50/16, 17. ayetler.

olaylarla tanımlanırdı.” (Giddens, 1994, s. 23)³⁰⁹ Bu durum bizi yine zaman-mekân kategorisinin -bilişsel olsun dış dünyada nesnel şekilde var olsun- bütünlüğünü açıklar. Zaman-mekân bütünlüğünün geleneksel düşüncedeki -mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncedeki- yeri, kozmolojik ve ontolojik bir sahne olarak bütün bir yaşamı temsil etmesidir. Moderniteyle birlikte değişen ise, geleneksel sistemin sahnesinin değişimidir. Arkaplanın veya sahnenin değişimi (Campagna, 2021, s. 33), hatırlama/anımsama-unutma diyalektiğini doğrudan etkileyen ontolojik bir biçimlendirmedir.

Mekânın, hatırlamaya/anımsamaya zemin hazırlayan bellek fonksiyonu kendini saf gerçekliğin mekânı üzerinde iki farklı şekilde tezahür ettirir: Anıt mekânlar ve mahaller. Connerton’un bu iki mekân türünün var ettiği ya da anlam-değer dünyasına kattığı farkı açıklamadaki çıkış noktası modernite kavramıdır: “Modernitenin nasıl unutturduğu” sorusu üzerine şekillendirdiği çalışmasında Connerton, modernitenin açıklamasını şu şekilde verir:

(...) modernite sözcüğü ile feodal ve atadan kalma sınırlamaları küresel ölçekte alaşağı eden kapitalist dünya pazarının oluşmasıyla birlikte toplumsal dokuda meydana gelen nesnel dönüşümü; psikolojik bakımdan da zümrelerin değişmez hiyerarşisinden aşamalı olarak kurtulmasıyla birlikte yaşamsal fırsatların genişlemesini kastediyorum. (2012, s. 14)

Modernitenin, küresel ve anonimleştirici yönünü kasteden bu tanım, aslında unutma eyleminin ana sebebidir. Modernite, hatırlanması/anımsaması/unutulmaması gerekeni, kültürel bellek oluşumunun asıl mekânı olan yerelden/mahalden kopararak, yereli/mahali “dışarıdan” tanımlı hale getirir. Yer/mahal, artık kendi içindeki bir aradalıkla, sözlü iletişimin sunduğu yakınlık ve anlatılarla -sözün gücüyle-, performanslarla anılmaz:

Geleneksel anlamdaki “kırsal bölge”yi belirleyenler, gerçekten bu arazilerde yaşayıp çalışan insanlar değil; arazi sahipleri, arazi düzenleyicileri, sanayiciler ve sanatçılar gibi kırsal bölgelerin dışında yaşayıp çalışan ve adetten kırsalın dilini konuşan, insanlardır. Kırsal bölge kavramını icat edenler onlardır. (2012, s. 54)

Connerton’un modernitenin unutkanlığa sebep olan bu tersine belirlenimci ilişki, Giddens’da da karşılığını bulmuştur. Giddens da modernitenin bariz bir

³⁰⁹ Göge eytdi dön didi ay-gün yürisün didi
Suyı mu‘allak kodı üstinde yir eyledi (355/3)

neticesinin uzam ve yöre -yer- arasındaki kopukluk olduğunu ifade ederek bu kopukluk neticesinde yöre, Giddes'in tanımıyla (1994, s. 24, 25) "coğrafi olarak konumlandırılmış toplumsal eylemin fiziksel ortamına işaret eden mekân fikri", uzamın -yaratılan, üretilen, bu-aradılığı emniyet altına alan mekân- etkisinden çıkmıştır. Modern öncesi toplumlarda, Connerton'un kastettiği anlamda yer/yöre, uzamını kendi içinde var ederek birbiriyle bir bütünlük kurarken, modernite sonucu uzam, kendini geliştirdiği var ettiği zorunluluk olan yerden/yöreden kopmuş ve yeri/yöreyi Connerton'un verdiği örnekte olduğu şekliyle "mahal dışından" tanımlamaya başlamıştır. Bu durumun neticesi, "Zaman ve uzamın ayrılması ve standart boş boyutlar haline gelmeleri, toplumsal etkinlik ile bu etkinliğin mevcudiyet bağlamlarının özellikleri içine "yerleştirilmişliği" arasındaki bağları koparıp at"masıdır.

Moderniteyle birlikte "dışarı"ya taşınan yaratımın mekânı ve zamanı, yerelin/yörenin belli bir yakınlık "içinde" ürettiği hatırlama/anımsama nesnelerini silikleştirerek yerelin/yörenin hatırlatma/anımsatma mekânlarının çok katmanlı ve anlamlı yapısını değiştirir. Hafıza mekânları olan bu nesnelerin en bariz özelliği, en az sembolle en geniş anlamı veya birden fazla anlamı taşımalarıdır (Nora, 1989, s. 19). Mekânın, yerellik/yöresellik bağlamındaki anlam yüklü yapısı, sembolik/imgesel değeri, sözlü kültürün dil özelliklerine de yansımıştır. Sözlü kültürün dilinin hatırdaki kalabileceği şekilde ifadeleri kalıplaştırılması, tekrara önem vermesi, tümleyici niteliği, topluluğu duygudaşlık merkezinde birleştirerek yakın tutması vb. (Ong, 2014, ss. 48-75) hatırlama/anımsama eylemi bağlamında mekân formunda da karşılık bulmuştur.

Sonuç olarak Connerton ve Giddens'in modernite tanımı, mekân üzerindeki ayrıştırıcı, yeri/yöreyi kendi yaratımından soyutlayan içeriğiyle kendine özgü bir unutma olgusuna sebep olmuş ve bunun neticesinde kültürel belleğin mekânı olan yerellik/yöresellik kaybolmuştur. Önceden "dışarı", "içeriden", "sözün" ve anlatının doğduğu yerden şekillenirken³¹⁰, modernitenin bu ilişkiyi tersine çevirmesi hatırlama/anımsama eyleminin gücünü unutma eyleminin yerine geçmesine bırakmıştır. Artık, yaratıcı olan dünyanın merkezi "içerisi" değil, "dışarı"dır. "Dışarının" yaratıcı "merkez" oluşuyla güçlenen unutma, "içerinin"

³¹⁰ "İçlemeler dışlamaları kapsar: Çeşitli nedenlerle yasak yerler (kutsal-lanetli, heterotopyalar) olduğu gibi, izinli ya da tavsiye edilen başka yerler de vardır. Bu, mekanın parça ve partiyonlarını dramatik bir şekilde niteleyerek, iyicille kötücülü karşı karşıya getirir, bunları nötr olandan ayırt eder." (Lefebvre, 2014, s. 301)

hatırlatma/anımsatma gücünün karşısında kendini dayatırken bir diğer yandan modernite, tarihin unutturmasının farkına vararak anıt mekânlara önem vermeye başlamıştır. Ancak anıt mekânlar belli bir mekânın ve zamanın başlangıç noktası belirlenmesiyle ile birlikte, topluma ve bireylere hatırlanacak/anımsanacak ana olayı vermekle beraber, anıt mekân ve onun seçtiği her başlangıç noktası, aynı zamanda bir unutturma mekân-zamanıdır (Connerton, 2012, s. 39; Tuğrul, 2022, s. 66).³¹¹

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce bağlamında da benzer bir tavır görülmektedir. Her iki düşüncenin kutsal merkezli sistemi, var olanları Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos karşısında daha geri plana atar, hatta yeri gelince unutturur. Tasavvufi erginleme süreci olan seyr u sülûkun amacının masivadan Maver'a'ya olan yolculuğu, önce masivayı unutma, ardından Maver'a'yı hatırlama yolculuğudur. Hatırlama/anımsama ile varılan anlam-değer, artık unutulmuş var olana yeni bir gözle bakmayı sağlar. Burada hatırlama iki veçhe kazanır. İlki, asıl vatanın, ruhlar âleminin Kutsal'ın/Tanrı'nın hatırlanması/anımsanması, ikincisi ise asıl Hatırlanan'la/Anımsanan'la var olanların Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos kaynaklı olduklarının hatırlanması/anımsanması:

Hakiki zikir, zikir esnasında mezkûr (yani zikredilen Allah)tan başkasını unutmaktır. Nitekim : “Unuttuğunda Rabbini zikret” (Kehf, 18/24), buyrulmuştur. Bu, “Allah’tan başkasını unuttuğun zaman O’nu zikretmiş olursun”, manasına gelir.” (Kelâbâzî, 2019, s. 169)

Aynı süreç şaman adayının erginlemesinde de görülür. Şaman adayının kendini toplumdan soyutlaması, ıssız tenha yerlere -ormana, dağ başlarına vb.- çekilmesi, yeniden doğumu yaşaması için kendini manevi ölüme tâbi tutması, ruhlar tarafından parçalara ayrılması Varlık’a ermeden önce var olanlar arasındaki bu-aradalık durumunu ortadan kaldırmak, “unutmak” içindir. Bu noktadan yaklaşıldığında

³¹¹ Modernitenin, yer/yöre “dışına” çıkardığı bütün bir yaratıcılık ve buna bağlı olarak hatırlama/anımsama kültürü, yerelin/yörenin zaman-mekân bütünlüğünün “dışarıdan” tayini, sıkı örüntü ve örgütlenmenin “içeri”ye aitlik vasfını yitirmesi, hatırlanması/anımsanması gereken Kutsal'ı/Tanrı'yı/Yaşamsal Kaos'u da “içeri”den uzaklaştırmıştır. Söz ve yakınlıkla kurulan yerin/yörenin biraradalığının sunduğu sıkı bağ, bu bağın var ettiği yerel/yöresel ancak ortak Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos tasavvuru, modernitenin “dışarıdan” müdahalesi ile hatırlanması/anımsanması gereken “hangi” Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos problemini de beraberinde getirmiştir. Bu noktada hatırlama/anımsama eylemi, bu eylemin asıl nesnesi olan Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos, onun tezahür mekân ve zamanları, “tek” olma niteliğini yitirmiş olmaktadır. Söz, ritüel, anlatı ile dışallaşmaya başlayan her olgu, aynı zamanda hatırlama/anımsama-unutma diyalektiğinin de başlangıcıdır. Söz dilden döküldüğü anda, kökeninden kopmuştur; anlatı sunulduğu anda artık geçmişe karışmıştır; ritüel sergilendiği anda performans boyutuyla var olurken, düşünsel/duygusal zemini gerilerde kalmıştır.

hatırlama ile unutma arasındaki ilişki, birbirini kapsayan diyalektik bir ilişkidir. Ancak unutan, hatırlayabileceği gibi, hatırlayan da unuttur.

Yerelliğin/yörenin baskın olduğu modern öncesi dönemde “içeriden” tayin edilen zaman ve mekân, kozmolojik bir yapıyı haizken modern dönem düşüncesinin bu yapının merkezine “dışarı”yı koyması neticesinde zaman mefhumu, kendini artık mekânın yerelliği üzerinden tanımlamamaktadır. Aksine, zaman artık “nerede?” sorusuna bağlılığını yitirmiş, sosyal, psikolojik ve üretimsel süreçlerin belirlediği bir fenomen olmuştur. Dolayısıyla zaman algısı ve tasarımı, modernitenin getirisi olan yerelliğin ilgasıyla bir dönüşüme uğramıştır: “Modern dönemde zaman-uzam uzaklaşması düzeyi, önceki bütün dönemlerden çok daha yüksektir.” (Giddens, 1994, s. 62) Dönüşüme uğrayan ve yerelliğinden/“içeriden” kopan zamanın mekânsal bütünlüğü zayıflamış, zaman kültürel yapıların içinde daha çok belirlenerek göreceli bir hâl de almıştır. Dolayısıyla zaman modern dönemin sosyolojik zamanı olmuştur.³¹² Modernitenin sayısal, niceliksel, hesaplanabilir yapısının “dışarı”ya taşınan zaman tasarımıyla bağına dikkat edildiğinde, zamanın yerden/yöreden nasıl koptuğunu da göstermektedir. Yukarıda Connerton’un “Modernite Nasıl Unutturur?” sorusuna tekrar dönüldüğünde zaman-mekân birliğinin kopuşu Chul-Han’ın yeryüzü bağlamında yaptığı şu yorumda da görülür: “Yeryüzünün canlandırıcı, mutluluk verici gücünü alamıyoruz artık. Bütün dünya ekran boyutlarına indirgenmiş durumda.” (2021, s. 28) Ancak, zaman her ne kadar artık “dışarı”nın gücü olsa da saf gerçekliğin içinde insanın örüntüsel yapısı sayesinde muhakkak kendine mekân üzerinden bir belirlenim sunmaktadır. Heidegger’in insanın arada bir varlık olarak zamansallığına yaptığı vurgu zımnen kendi içinde mekânda var olan ilişkisellik üzerinden kurulu zamansallığın mahiyetini açıklar: “Doğum ile ölüm arasındaki “yaşam rabitası” (...) “zaman içinde” cereyan eden bir dizi serencamların *biraraya gelmesinden oluşmaktadır.*” (2008, s. 396, 397) Doğum da ölüm de bir “yerde” ve “zamanda” olmaktadır. Dolayısıyla insanın bu-aradaya katılımı daha en başından zaman ve mekân çerçevesinden belirlenmiştir. Doğum-ölüm ve zaman-mekân bu-aradalığında insan,

³¹² Aslında zaman mefhumunun bu tarz tasarımı, tarih algısının ortaya çıkmasıyla başlar. İnsan, zamanını doğa, yaşanan “yer/yöre” ve kozmolojik hareketler üzerinden belirlediği geleneksel düşünce -mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce-, karşısında tarih ve takvim yapılarını, iş ve eğitim zamanlarını, saat ve benzeri ölçüm aletlerini bulduğu andan itibaren zamanı, “dışarı”ya taşımaya başlamıştır. Zira “tarih her zaman mesafe oluşturma olgusundan doğar.” (Ricoeur, 2012, s. 160) Bu meyanda Eliade’nin “tarih terörü” olarak nitelendirdiği düşünce sadece profan alanı nitelendirmez, ayrıca “tarih terörü” zamansal bir kopuşu da işaret eder.

mekânsal “aradallığını” zamansal ilişkisellik ile anlam-değer ile doldurmaya çalışır. Anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasarımı için bu-aradallığın insanına mekân ve zaman gereklidir. Varoluşun zorunlu boyutları olan bu iki alan, hatırlama/anımsama eyleminin, bütün bir yaşam için olduğu gibi, ilk yerleridir.

Bu mekânın kurgusunu açıklamak için Winnicott’un (2013, s. 134, 135) bebek-anne arasında kurduğu güvenlik-güvenilirlik ilişkisinin çözümlemesi, hatırlama/anımsama eyleminde, mekânın sürekli taşınan bir köken/ev/vatan duygusuyla nasıl saf gerçekliğin dışına çıktığına dair bir yorum imkânı sunar. Bebek-anne arasında kurulan güven ve gittikçe ayrılmaya başlayan daha geniş kapsamıyla özne-nesne şeması, aslında kendine “potansiyel bir mekân” kurma işlemidir. Kişi, kendine ontolojik bir anlam-değer sağlayıcı olarak bulduğu potansiyel mekânda hatırladığı/anımsadığı sayesinde kendi bedensel mekânından mekânın bedenine geçer (Lefebvre, 2014, s. 301).³¹³

³¹³ Bedenselliğin mekânla kurduğu zorunlu temas ilk önce var olmaları/zahiri olmaları yönünden gerçekleşmektedir. Bedenin asıl mekânlaşması ise, erginleme/inisiyasyon ritüellerinde çekilen acının göstergeleri olan bedendeki izlerdir. Bu izler bedende bir bellek oluşturarak, bedenin sadece ceset olarak yere/coğrafyaya bağlanmadığını, aynı zamanda toplumun verili kültürüne de bağlanarak anlam-değer kazandığını gösterir (le Breton, 2010, s. 197, 198). Şamanın veya sufinin erginleme/inisiye olma esnasında aç kalması, oruç tutması veya Bektaşî geleneğinde görülen çihar-darb geleneği gibi örneklerin hepsi beden üzerinde oluşturulan birer hatıra/anıdır. Ya da Yakut ve Tunguz şamanlarının erginleme/inisiye olma süreçlerinde kendi bedenlerine uyguladıkları bıçakla yaralama, kendilerini ateşe atma, topluluklarına dönüşlerinde pisliğe ve kana bulanmış, saçları dağılmış, giysileri parçalanmış halleri (Eliade, 1999, s. 35, 37), büyücünün göz bebeklerinin irisi yutması, gölgesinin olmaması (Mauss, 2022, s. 33) bedenin mekânsallaşmasındaki hatıralardır. Veya menkıbe anlatılarında bedenin çektiği acının hatırası dışında da olsa anlam-değerin hatırası olarak Hz. Ali’nin nişanesinin avuç içindeki yeşil ben olması ya da Hz. Muhammed’in sırtındaki peygamberlik mührü de birer bedensel hatıradır. Kahramanların doğumundaki bedensel işaretler de aynı anlam çerçevesi içinde yer alır. Örneğin Oğuz Kağan’ın doğumu esnasındaki tasvir onun göksellikle donatılmış, kut sahibi olduğunun bedensel hatırasıdır/anısıdır (Duymaz, 2007, ss. 51-53):

Gömgök, gök mavisiydi, bu oğlanın yüz rengi,

Kıpkızıl ağziyle, ateş gibiydi benzi.

Al al idi gözleri, saçları da kapkara!

Perilerden de güzel, kaşları var ne kara! (Ögel, 2010, s. 115)

veya Maaday-Kara Destanında, Maaday-Kara doğan oğlunun “işaretleri” de “kut”un bedendeki anılarıdır:

Ey karıcığım,

Erkek çocuk doğurduğunda

Çocukta ne işaret gördün?”

Diye sordu.

Karısı dedi ki:

“Ey kağan,

İki kürek kemiğinin ortasında

Parmak izi şeklinde kara bir ben vardı,

Göğsü baştan aşağı

Saf altın idi,

Sırtı baştan aşağı

Saf gümüş idi oğlanın, dedi. (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 53, 54)

Halbwachs'ın *Kolektif Bellek* (2017, s. 24) adlı çalışmasında çocuk için “Eğer ilk çocukluğumuzu hatırlamıyorsak, bunun sebebi, henüz bir sosyal varlık olmadığımız sürece izlenimlerimizin aslında hiçbir desteğe bağlanamamasıdır.” ifadeleri de hatırlama/anımsama eylemi ile sosyal çevreyi bir tutmakla beraber Winnicott'un görüşlerine “potansiyel mekân” bağlamında yakınlık arz eder. Dolayısıyla Winnicott'un yaratıcılığa olanak sağlayan “potansiyel mekânı” aynı zamanda işaretlerin/ayetlerin hatırlandığı/keşfedildiği mekândır. Sosyal gruplar, kişinin özne kimliğini kuran yapılar olarak nesne konumundayken, aynı şekilde özne-nesne ayrımının başladığı an mekânın dolayısıyla hatırlama/anımsama mekânının kurulduğu andır. Bu noktada kolektif bellek ile hafıza mekânlarının kurulumu birleşir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede birleşen bu yapılar hatırlama/anımsama eyleminin temelidir. Kutsal'dan/Tanrı'dan/Yaşamsal Kaos'tan kopan insanın yapacağı ilk eylem “ayrılığının” farkına vararak ayrılığın oluşturduğu mesafede hatırlatan/hatırlanan bir mekân inşa etmektir. Hatırlatan/hatırlanan mekân, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunun Varlık'ının mekânıdır, zira “Nerede mekân varsa, orada varlık vardır.” (Nietzsche'den aktaran Lefebvre, 2014, s. 53). Denilebilir ki hatırlama/anımsama eylemi sadece zamana referansla geçmiş eksenli değil, aynı zamanda mekân da eksenlidir. Hatırlanan/hatırlanmak istenen mekân, ev/yurt/anne/vatandır; hatırlanan/hatırlanmak istenen zaman ise kusursuzluğun, Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la bir/bütün olunan, kusursuz bir denge ve sürekli bir huzur hali olunan cennettir, yaratılışın öncesi, özne-nesne ayrımının henüz oluşmadığı andır.³¹⁴

Sonuç olarak anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasarımına sahip mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce kendini aşkın olanın karşısında konumlandırarak ilk

³¹⁴ Burada ütöpik bir tasavvur yapısı karşımıza çıkmaktadır. Geçmişin, talep edilen, tanrı ve tanrılarla, mitsel atalarla cennette bir olunduğu zaman-bmekân, bu-aradalığın kaotikliği karşısında reel bir mahiyet taşımaz. Zira, hayat ve onu kuran insan -kaos-kozmos başlığı altında da değindiğimiz üzere-bir “eşik” hâlidir. Dolayısıyla geçmiş hasretinin uç verdireceği ütöpik tepki, bir diğer açıdan hayatın ve insanın “eşik” hali ile karşılaştırıldığında distöpik bir sonuç verebilir. Cioran'ın (2013, ss. 86-88) ütopya ve hayatın temel kurgusu arasında yaptığı karşılaştırma, kaos-kozmos başlığında ele aldığımız sabite-eşik hali durumlarının bir karşılaştırmasıdır: “Hiçbir ikicilik izi yoktur: Ütopya özü gereği Maniheizm karşıtıdır. Anormalliği, biçimsizliği, düzensizliği çekemez; homojenin, tipin, yinelemenin ve ortodoksluğun sağlamlaşmasına yönelir. Ama yaşam kopmadır, sapmadır, maddenin kurallarına aykırılıktır.” Ve devamında ütopya tarafında olmak, ütopya kurmak şeytanın tarafında olmaktır: “Büyük dinler bu konuda yanılmamışlardır: Mâra'nın Buda'ya, Ehrimen'in Zerdüş'te, İblis'in İsa'ya sundukları şey yeryüzüdür ve yeryüzünde üstünlüktür; bunlar da hakikaten şu dünya Prensi'nin altındaki gerçekliklerdir. Yeni bir egemenlik, genelleşmiş bir ütopya ya da bir dünya hükümdarlığı kurmayı istemek onun oyununa gelmektir, girişimiyle işbirliği yapmak ve bunu tamamına erdirmektir.”

mekânsal kategorik ifade imkânını sağlamıştır. Bu mekânsal kategoride kendini, içinde bulunduğu bütün mekân koşullarıyla -beden, toplum, duygu, eylem- kuran ve ifade eden insan için önünde açılan “yol” kavramı da “potansiyel mekân” olarak değerlendirilebilir. Potansiyel mekân, bu haliyle mitsel-dinsel ve tasavvufî düşünce çerçevesinden ele alındığında zorunlu olarak kendini mekân kategorisinin bir uzantısı olarak da var eder ve bu potansiyel mekân, kurulumunu bütün mekân koşullarının gerçekleştiği zamanla birleştirir. Bu noktada mekân iki katmanlı bir hâl alır. Birincisi, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuruna olanak sağlayan ve bu olanağı “yoldaki işaretlerle” sunan “potansiyel mekân”, ikincisi varılmak istenen, talep ve arzu edilen emniyet/güven alanı mekân olarak ev/yurt/vatan/anne.

Tasavvufî gelenekte yol/tarîk, varılacak menzilde -Varlık- O’na yönelimi, seyr u sülûku anlatan en önemli metafordur (Tatçı, 2019, s. 104). Seyr u sülûka giren sufi/derviş/arif şariat, tarikat, hakikat ve marifet “yol”unu izler. Bu “yol”un her kapısı sufiye/dervişe/arife “yoldaki ayetlerin/işaretlerin” asıl hatırlanmak/anımsanmak istenenin örneklerini sunar. Şariat kapısındaki dünya, artık marifet kapısında aynı mahiyetiyle tebarüz etmez. “Yol” sufiyi/derviş/arifi menzile erdirmelidir:

Dört hâl içinde dervîş gerek siyâset çeke

Menzile irmez kalur yol eri yuvacası (351/10)

Dolayısıyla “yol”, içindeki ayetlerle/işaretlerle evi/anneyi/vatanı/yurdu hatırlatır/anımsatır. “Yol”un bu şekildeki semantik evrimi, onu yatay düzlemden dikey düzleme taşır. “Yol”un yatay düzlem olarak zorunlu “potansiyelliği” artık dikey düzleme sadece bir zemin temin etmesidir. Bu noktada “yol” artık “Hakk’a giden ve sâlikî ilahî huzura ulaştıran vasıta” (Uludağ, 2016a, s. 387) olarak anlam-değer kazanır. “Yol”un nihayetine varmak, sufinin/dervişin/arifin zahiri ve bâtinî bütünsel ıslahıyla mümkündür. Zira sufi/derviş/arif bu “yolla” her hâl ve makamında, söz ve eyleminde Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la murakabe halindedir (Erginli, 2006b, s. 1005).

Mitsel-dinsel anlatılarda da “yol”un veya “yolda olmanın” değeri, nihai hedefe, maksuda ermeyle ölçülmektedir. Her kahramanın, şamanın/kamın “yolu” vardır ve “yol”daki işaretler onları hem sınar hem de tamamlar. Dolayısıyla her imtihanın bir hikmeti vardır. Kahraman veya şaman “yolda” sınıandığı her işarete “geriye dönüp” baktığında kendisi için anlamının-değerinin değişmiş olduğunun

bilincine varır. Eşikleri aşan kahraman veya şaman, artık “yol”da geride bıraktıklarının hem pratik-araçsal yükünden kurtulmuştur hem de bu kurtuluş ona “yolda unutulması gerekenleri” hatırlatmış/anımsatmıştır. Örneğin, Oğuz Kağan’ın çıktığı “yol” başlangıçtaki yolla birdir denilebilir mi? Onun doğumundan itibaren başlayan “yolculuğu” -Oğuz Kağan’ın fiziki özelliklerinin bir kısmını yukarıda anmıştık- her ne kadar en başından tayin edilse de “yolda” sınamalardan geçmemiş midir? -Oğuz’un gergedanı öldürmesinden kağanlığına giden süreçte düşmanlarını alt etmesi- Veya yeni girilen din dairesinin henüz bilincinde olmayan Deli Dumrul “yol”da can alıp vermayla, Azrail’le sınanmamış mıdır? Göktürklerin düşmanlarının kırımına uğrayıp yeniden bir kurttan türemesinde “yol” kendini belli etmemiş midir? Ya da bir şaman adayı şaman olduktan sonra, kutsalın verili bilgisini alması “yolunda” sınavlara, sınamalara tâbi tutulmamış mıdır? Şaman için artık eğitim aldığı ağaç -ağaç artık dünyanın merkezi/direği ve şamanın Bay Ülgen’e ulaşacağı “yolu” olmuştur.-, orman veya ıssız dağ başı “yolun başındaki” aynı anlam-değeri mi haizdir? Şaman adayının “yolun başındaki” “sözsüz” dili, “yolun sonunda” da aynı mıdır? Veyahut da ıduk yer-sunun varlığı potansiyel bir mekân olarak uzanan coğrafyayı anlam-değer taşıyan işaretlerle dolu “yol” yapmaz mı? Sonuç olarak denilebilir ki “yol” bir “potansiyel mekân” olarak dikey boyutun olmazsa olmaz var olanıdır. “Yol” bütün bir işaretlerini/ayetlerini açtıkça coğrafi-fiziki var olan kimliğinden sıyrılır, anlam-değerin “yolunu” açar.

Yunus Emre de “yol”u gezgin bir sufi kimliğiyle birleştirerek -sûfilerin memleketlerini terk ettiklerinden dolayı “seyyâhîn” diye adlandırıldıklarını hatırlayalım (Kelâbâzî, 2019, s. 60).- “yol”un hem yatay düzlemine hem de onun var ettiği dikey düzlemine gönderimde bulunur. Yunus Emre maddi yolculuğunun takipçisi daima manevi yolculuktur. Bu bağlamda ilk anılması gereken mısralar şunlardır:

Gezdüm Urum’ıla Şam’ı
Yukaru illeri kamu
Çok istedüm bulımadum
Şöyle garîb bencileyin (277/2)

Ben yürürem ilden ile
Dost soraram dilden dile
Gurbetde hâlüm kim bile
Gel gör beni ‘ışk n’eyledi (404/3)

Yunus Emre yol sözcüğünü potansiyel bir mekân bağlamında açık bir şekilde kullanırken yolda geçirdiği dönüşüme de işaret eder. “Yola düşmek” bu-arada dünyaya düşmenin zorunlu fiziki-coğrafi saf gerçekliğine işaret etmekle birlikte, aynı zamanda “düşüş” kavramı bu halin yaratılış anında ontolojik bir yasa olarak da konulduğunu da imâ eder³¹⁵:

“Bir kurı agacıdum yol üzre düşmişidüm

Bir bana nazar kıldı tâze cüvân oldum ben” (280/8)

“Yol” potansiyel bir mekân olarak asıl amacını/ereğini, Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a ermede bulur. Çünkü “yol”un varoluş sebebi budur. “Yol” sufiyi/dervîşi/arifi “bir” yapmalı, “aslına” ulaştırmalıdır:

Tutulmadı Yûnus cânı geçdi Tamu’dan Uçmak’dan
Yola düşüp dosta gider gine aslın ulaşmağa (1/11)

Dervîş olan kişiler ‘aceb nite dirile
Yol takazası budur bir ola her birile (304/1)

“Yol” Yunus Emre’ye seyr u sülûk yolunda zorluklarını da gösterecektir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere “yol” kendini sadece “rahmetiyle” değil “zahmetiyle” de tecelli ettirir. “Yol”un asıl kimliği onun sınavlarının, imtihanlarının zorluğundan ileri gelir. “Yol”un bu zorluğu Yunus Emre’ye eskatolojik bir manzara içinde görünür:

“Yûnus yaragun eyle yol korhulı key anla
Gökren katran denizi kıldan Sırât gerile” (306/7)

Aynı zorlu “yol” başka beyitlerde de kendine yer bulmuştur:

‘İşk kuşagın kuşangil dostun yolını vargıl
Mücâhede çekersen müşâhade idesin (242/3)

Yûnus sen bu gevheri harceyleme nâdâna
Bu yolda neler çekdün ol kâna irişince (309/5)

‘Âşık gönlinde çok yol var o yolda bin dürlü hâl var
Kimse bu yolu anlamaz küfr ü îmân satmayınca (325/3)

³¹⁵ Âdem ile Havva’nın cennetten yeryüzüne sürgün kıssası da, yeryüzünün onlara düşüş sonrası Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a bir yönelim mekânı olarak imkân sunması bakımından söz konusu bağlamda ele alınabilir (Tatar, 2007, s. 25).

Pes gerek kim anda muhkem ola ol
Kim görenler diyeler uş togrı yol (417/15)

“Yol”un zorluğu, onun tercih edilmesini herkesin göze alamamasına sebep olur. Dolayısıyla bu yolda olanlar gariptir. “Yol”da olanın garipliği iki anlamdadır. İlki az önce zikrettiğimiz bu “yolu” tercih edenlerin sayısının azlığı. İkincisi ise, “yolda olanın” marifet makamının avam tarafından anlaşılmaması. Dolayısıyla Yunus Emre’nin garipliği, maddi ve manevi bir garipliktir (Çelepi, 2016, s. 126):

“Ol kişi kim yol eridür garîb gönüller yâridür

Bir söz diyem tutarısâ yigdür şeker baldan ana” (11/7)

“Yol” garibine, gurbet diyarında olduğunu izhar ettirir. Potansiyel mekân olan yolun en büyük çelişkisi de budur. “Yol” salike önce gurbette olduğunu hatırlatır/anımsatır, ardından bu potansiyel mekânın “yoldaki işaretlerle” ilga edilmesini/unutulmasını talep eder. Bu semantik içeriğiyle yol tasavvufi düşüncenin gerçek-Gerçek ayrımındaki “hem “O” hem değil” ilkesini taşır:³¹⁶

“Yûnus turdı girdi yola kamu gurbetleri bile

Kendü cigerüm kanıla vasf-ı hâlüm yazar oldum” (222/11)

Potansiyel mekânın çelişik kurgusu kendini, “yol” ve ev/anne/vatan/yurt olma/olabilme durumunda da kendini açığa bariz bir şekilde vurur. Türk mitolojisi özelinde örnek vermek gerekirse Ergenekon Destanında sözü edilen dağların arasındaki geniş ova, tam da söz konusu hatırlama/anımsama mekânı -bellek mekânı- olarak yaratıcılığa, imkâna, varoluşsal kaygıya emin bir alan açan potansiyel bir mekândır. Bu mekânda, topluluğun/boyun anlatıları kurulmuş, ritüeller sergilenmiş, mekân, potansiyel kimliğini oraya yerleşen boya kimlik ve aidiyet sağlamak amacıyla bir bellek mekânı olarak sunmuş, hatırlama/anımsama eyleminin dayanağı olmuştur (Bilge Savcı, 2022, s. 143). Dolayısıyla potansiyel mekân kurgusu buradaki anlam içeriğiyle kendini hem yol hem de varılacak merkez olarak sunmaktadır.

³¹⁶ Tasavvufi düşünce için, bütün bir âlem teşbihi anlamda Tanrı’nın sureti/tecelligâhıdır, ancak Tanrı zâtı itibarıyla ve negatif teolojik dille ifade edilecek olursa “hiçbir şeye benzememesi” yönüyle de bu âlem değildir. “Hem “O” hem değil”, mottosu Tanrı-insan-âlem arasındaki ilişkiye kozmolojik ve ontolojik bütün bir kapsamıyla yansımıştır. Bu durum, var olan ve Varlık arasındaki ilişkiyi gittikçe belirsiz bir hâle getirebildiği gibi, mitsel-dinsel düşünce için Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un teşbihi ifadesi daha baskındır. Bu açıklamaya ek olarak mitsel-dinsel düşüncenin de var olanı, içinde bulunduğu saf gerçekliği sadece pratik bilgisinden hareketle değerlendirmemesi onun da “benzemez” bir Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a yönelme imkânını gösterir.

Destanda sözü edilen mekânın, ontolojik kimliği, geleceğe yönelik Ergenekon kutlamalarında da görülmektedir ki, bu da hatırlama/anımsama eylemi bağlamında vurguladığımız zaman-mekân bütünlüğünün bir işaretidir. Savcı'nın çalışmasının ana kaynağı olan Dursun Yıldırım'ın "[Ergenekon]=[Erkin Kün] Mü?" adlı makalesi, adı geçen destanın temelde iki farklı metin ancak şema üzerinden incelenmesi neticesinde Türklere sağladığı varoluşsal imkânı iki taraflı değerlendirme açısından³¹⁷, Ergenekon yerine Erkin Kün kullanımının doğru olduğu yönünde görüşünü bildirmiştir. Çünkü, çalışmada ele alınan metinler, sözel ve tarihi kayıtlar karşılaştırıldığında, semantik, coğrafi-tarihi ve varoluşsal anlam bütünlük içerisinde zaman ifadesi olan Erkin Kün: Özgürlük Günü, Özgür Gün olarak değerlendirmenin daha uygun olacağını dile getirmiştir (1997, ss. 86-88).

Yine "yol"un çelişik kurgusuna bir başka örnek olarak bu-arada dünyaya "yola" düştüğünü hatırlayan/anımsayan Yunus Emre, devriyesini tamamlamak iştiafındadır. Kavs-ı nüzûl bu-arada dünyaya inişin yarı dairesi iken kavs-ı urûc vatana/eve/yurda yükselişin yarı dairesidir. Devriyenin tamamlanması, bu-arada dünyadaki yatay boyutun mekân-zamanının kapanmasıyla mümkündür. Yatay çevrim dikey çevrimi önceler:

"Bu dünyeye gelen kişi âhir yine gitse gerek

Müsâfirdür vatanına birgün sefer itse gerek" (139/1)

Yunus Emre, bu-arada dünyanın ve onun saf gerçekliğinin geçiciliğinin farkında olarak, bu-aradanın aracılığıyla, geçiciliğiyle Kutsal'ı/Tanrı'yı/Yaşamsal Kaos'u hatırlamakta/anımsamaktadır. Bu-arada dünyanın saf gerçekliğinin geçiciliği, yaşanan zamanın sınırlı oluşu bağlamında benzer ifadeler aynı anlam-değer doğrultusunda Dede Korkut'un meşhur duasında da görülmektedir:

Kanı didüğüm big erenler

Dünya menüm diyenler

Ecel aldı yir gizledi

³¹⁷ Türkler, düşmanlarından kaçarak sığındıkları yer/ova onların özgürlük mekânı iken bir müddet sonra aynı mekân zindan/engel/perde şeklinde anlam-değer dönüşümüne uğramıştır. Yıldırım'ın söz konusu "Erkin Kün: Özgür, Özgürlük Günü" önerisi de bu iki taraflı varoluş imkânı ve imkânsızlığına dayanmaktadır. Yani destanın adı, öncelikle zamansal boyutta sağladığı varoluşsal anlam-değerle semantik içeriğine kavuşmuştur. Varoluşsal mekân olma niteliği ise, daha sonra gelen bir anlam-değerdir. Ancak bu durum adlandırmada zamansal varoluş boyutunu ön plana çıkarsa dahi, varoluşun, anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurunda zaman-mekân bütünlüğünü yadsıyamaz.

Fâni dünya kime kaldı
 Gelimli gidimli dünya
 Ahır son uçı ölümlü dünya (Ergin, 1989, s. 115)

Bu-arada dünya sonludur ve bu bilgi mitsel-dinsel düşüncenin büyük anlatılarının, tasavvufi düşüncenin temel sistematığının ana omurgasıdır. Bu-arada dünya sonlu, saf gerçekliğin fenomenal boyutu akışkan ise, bu-arada dünyada ancak yapılanlarla, eylem ve düzenle, nizam ve emniyetle/güvenle kalıcı olunabilir. Ve bütün bunların temel dayanağı ise Kutsal'dır/Tanrı'dır/Yaşamsal Kaos'tur. Geçicilik, insana yaşama arzusu ve ölüm korkusu "bu-aradalığında" hem yaratım imkânı hem de ölümsüzlük tasavvuru sunmaktadır. Ölümsüzlük tasavvurunu güçlendiren ise, hatırlama/anımsama faaliyetidir. Hatırlandıkça/anımsandıkça zaman genişler/bükülür; bu-arada dünya artık geçiciliğiyle değil aksine onun zamanına ve mekânına sahip olunmasıyla "gelimli-gidimli" olur, bu-arada dünyada "misafir" olunur. Ebu-l vakt olmak -zamanın sahibi- "hatırlanan/anımsanan gerçek" ile mümkündür:

"Bildük gelenler geçdiler gördük konanlar göçdiler

"Işk şarâbın içen cânlar uymaz göçmege konmağa" (1/10)

"Yol'un zorluklarının sonu insan-ı kâmil olmaktır. "Yol'daki çevrimi/döngüsünü tamamlayan, seyr u sülûkunu tamamen erdiren, fenâ-bekâ makamlarına erişen, marifet makamının sahibi olan artık "yoldan geçerek" hakiki "er" olmuştur:

"Bu tevhîd tonını geyen varlığını yoga sayan

İş bu yola kâyım turan mutlak bilün ol er durur" (61/9)

Potansiyel mekânın -yolun- ev/vatan/yurt/anne oluşuna giden sürecin özeti, sürekli vurguladığımız üzere yatay düzlem-dikey düzlem perspektifine dayanır. Daha önce de zikrettiğimiz üzere "potansiyel mekân"ın ilk ve zaruri vasfı, mitsel-dinsel kavramlarla karşılayacak olursak kaos-kozmos aralığında insana, bireye, topluma anlatı kurma "alanı" sunmasıdır. Burası bütün bir yaratıcılığın, hayatın, git-gelin, bu-aradalığın yeridir. İnsanın bu ontolojik zorunluluğudur ve söz konusu zorunluluk hali insanı mekân kurmaya/bulmaya zorlar. "Çünkü insanın canlılık yönünün en önemli özelliği *yer tutması, yere tutunması, yerleşmesidir* (temekkün). Öyle ki, ancak yeri olan kişi *temkinli* olabilir; bir yeri turan kişi *sâkindir, muhkemdir* (mekân)." (Fazlıoğlu, 2015a, s. 41)

Bu noktada “potansiyel mekân”ın anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuruna dâhil oluşu onu süreç ve hareket/oluş kimliğinden çıkarır. Orası artık varılacak nihai menzile, evin/yurdun/vatanın/annenin/Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un hatırlanacağı/anımsanacağı, hatırlandığı/anımsandığı ölçüde de güvenli/emin hale getirileceği mekândır/merkezdir. Çünkü “(...) gerçek hayatta da insan, “hayatının büyük bölümünü evde geçirmez, daha ziyade dışarıdan evine gelir.” (Lvova vd., 2013a, s. 85)

Hatırlama/hatırlatma eylemi bağlamında tasavvufi düşünce içinde “yol”u/potansiyel mekânı varılacak merkez olarak ev/anne/vatan/yurt yapan en önemli kavram, ontolojik ve epistemolojik bir değer taşıyan zikir kavramıdır. “Sözlükte “bir şeyi anmak, hatırlamak” anlamında yer alan zikir kelimesi, dinî düşünce ve literatürde “Allah’ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş” manasında kullanılmaktadır (Öngören, 2013, s. 409). Zikir kavramının bu denli önemli oluşu, onun yapısal bir niteliğe sahip olmasıyla birlikte tasavvufi gelenekte varoluşun Asıl Sebebi’ne kişiyi bağlamasıdır.

Serrâc’ın zikir bahsinde kelimeye dair verdiği malumat tasavvufi düşüncedeki zikir kavram ve eyleminin iki farklı veçhesini göstermekle beraber, açıklamanın ikinci kısmı özellikle tasavvufi düşünce geleneği içindeki hatırlama/anımsama eyleminin ontolojik kaygısını aktarır: “Zikrin esası, yapılması istenen şeyler i’tibârıyla Hakk’a icabettir. Zikir iki şekilde olur: Birincisi tehlîl, tesbîh ve Kur’ân tilâveti türünden şeylerdir. İkincisi, Allah’ın birliğini, esma ve sıfatlarını hatırlatma (tezkîr), şartlarına göre kalpleri uyarmadır. Hakk’ın, ihsânının genişliğini, hükmünün bütün varlıklara te’sîrini kavramak üzere, kulu uyarmasıdır. O, ümid ehlini Hakk’ın vaadi üzere, korku sahiplerini Hakk’ın tehdidi üzere uyarıp zikre teşvik eder.” (Serrâc, 1996, s. 223) Kelâbâzî de zikrin türlerini sıralarken benzer bir noktaya varır. Zikrin son durağı, kavramın fenâ makamıyla ontolojik bir ilke haline gelmesidir:

Birincisi kâl (söz) zikridir. Bu, unutmadığın için zikredileni hatırlamamandır. İkincisi zikredilenin vasıflarını hatırlamaktır. Üçüncüsü zikredilen temâşa edildiği için zikirden fani ve gâib olmaktır. Zikredilenin vasıfları insanın vasıflarını yok ettiği için insan yaptığı zikirden fani olur. (2019, s. 172)³¹⁸

³¹⁸ Yunus Emre’nin deyişlerinde zikir kavramı her zaman için hatırlama/anımsama çerçevesinde anlam-değer kurgusu amacıyla kullanılmamıştır. Bazı kullanımları kâl (söz) zikrine tekabül etmektedir:
Namâzı kıl zikir eyle
Elün götür şükür eyle

Dolayısıyla zikir, varoluşsal anlamını -Serrâc'ın verdiği malumatı da göz önünde tutarak- Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un kendini ümit ve korku, huşu ve haşyet, mitsel-dinsel ifadesiyle kaos ve kozmos durumlarında bir hatırlama/anımsama aracıdır. Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos kendini, afetlerle, eskatolojik/kıyamet manzaralarıyla, kargaşa durumlarıyla korku vererek “hatıra” getirdiği gibi; saf gerçekliğin mekânsal ve zamansal boyutundaki döngüsel düzenle, işaretlerle/ayetlerle de “hatırlatabilir.” Bütün bu açıklamalar özelinde, hatırlama/hatırlatma/anımsama eylemi için denilebilir ki, söz konusu bilişsel eylem sadece Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la bir ve bütün olunan, yaratan-yaratılan, özne-nesne ayrımının henüz oluşmadığı an ve mekânın özleminden kaynaklı değil, aynı zamanda saf gerçekliğin tekinsiz ve tanımsızlığının korkusundan da kaynaklanmaktadır.³¹⁹

Zikrin kavramının ontolojik kurgusu, aslında tasavvufun kendi yapısının temellerinde de bulunmaktadır. Örneğin, tasavvufun çerçevesini çizen Cüneyd-i Bağdadi'nin ifadeleri, zikrin ontolojik karakterine “Allah'a verilen ahid”le işaret etmekle birlikte, tasavvufun omurgasını belirleyen fenâ-bekâ, fark-cem', tevhid, müşahade, marifet gibi ana ıstılahları anlam bağlamında içermekte ve ezililik, ayan-ı sabite gibi geliştirilen düşüncelere de temel teşkil etmektedir:

Halka uyma kirinden arınmak (Hakk'a tabi olmak), tabîi (ve süflî) huylardan ayrılmak, beşerî (ve aşağı) sıfatları söndürmek, nefsanî davalardan uzaklaşmak, ruhanî vasıflar kazanmaya gayret etmek, hakikî ilimlere sarılmak, daima en uygun olana göre hareket etmek, herkese nasihatta bulunmak, Allah'a verilen ahid üzerinde samimiyetle durmak, Resulullah (s.a.)'a ve şeriatine uymak. (Kelâbâzî, 2019, s. 64, 65)

Zikrin ontolojik kurgusunun köken olarak tasavvufun temellerinde bulunmasıyla birlikte onun hangi hedefe/amaca yönelik olduğunu gösteren

Öleceğün fikr eyle
Tur ırte namazına (315/4)
Kim görmişdür baykuşun gülistâna girdüğün
Leylekler zikir idemez bir latîf âvâz ile (335/4)
Dün ü gün iderdüm zikir
Zikir kılurıdum Hakk'a şükür
Ecel irdi bizi okur
Esenledüm dünyâm seni (337/6)

³¹⁹ Zikir kavramının bu diyalektik yapısını, sufi karakterin yapılanmasında dünyaya karşı tavrı konumunda da müşahade edebiliriz. Nasıl ki, sufi zühtten -dünyaya sırt çevirmeden- başlayarak evreni/âlemi/kâinatı bir tecelli mekânı olarak görmeye erişip arif oluyorsa, aynı çizgi zikir kavramının semantik anlam dünyasında da görülmektedir. Önce korku ile hatırlanan ancak yaklaştıkça/tanıdıkça/Marifetullah'a erdikçe “muhabbet beslenerek” hatırlanan Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos söz konusudur.

hatırlama/anımsama bağlamındaki en temel esas ise elest bezminde verilen misaktır. Tasavvufi ve İslami düşünce geleneğinde yaygın olan kanaate göre, insan henüz daha yaratılmadan ruhlar âlemindeyken Allah'ın huzurunda O'na, kulları olduklarına dair söz vermişlerdir. Bu düşünce Araf Suresi'nin 172. Ayetine dayandırılmaktadır. Söz konusu ayette geçen ifadeler şu şekildedir: “Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz.”

Tasavvufun ana kaynaklarından *Ta'arruf* ve *Risâle*'de söz konusu ayetin yorumu, zikri dilde ikrar anlamının dışında, varoluşsal kaygının dindirilmesi şeklinde ele alınmış ve zikrin kaynağı olarak kabul edilen ayetin semâ düşüncesiyle olan bağı da vurgulanmıştır:

Allah Taâlâ 'ezel ve elest bezmi'nde ilk mîsâkta ruhlara: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diye hitap etmiş. Ruhlar da: 'Evet öyle' demişlerdi. İşte o zaman bu kelâmın işitilmesinden (semâdan) hâsıl olan şevk ve lezzet ruhlara yerleşti, semâ (musikî) dinledikleri zaman onu hatırlar ve harekete geçerler. (Kuşeyrî, 2021, s. 424).

Sûfiler ilk zikir olan “Rabbınız değil miyim?” ilahî hitâbını işittikleri zaman bu hitâb onların rûhlarının derinliklerinde gömülüp kalmıştı. Nitekim bu hitâbın akıllardaki mevcudiyeti de gizli ve saklı bir halde kalmıştır. İnsanlar semâyı dinledikleri zaman sırtlarında saklı olan o ilâhî hitâb açığa çıkar ve onlar da bunu dinleyerek coşarlar. Nitekim akıllarında gizli bulunan şeyi Hak haber verdiği zaman onu hemen tasdik ediverirler. (Kelâbâzî, 2019, s. 246)

Tasavvufi kaynakların zikir ekseninde kaydettiği bu görüşler, kavramın içeriğini doğrudan ontolojik bir yapılandırmaya tâbi tutmaktadır. Kavram, Allah'ı anmak, dil ile ikrar etmek anlamının dışında doğrudan yaratılış öncesi insanın ezeliyeti, vatan, ezeli vatan/ev/yurt düşüncesine de zemin hazırlar. Sufî, yaratılmadan evvel Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a verdiği sözü/misakı hatırlamalı/anımsamalı, yani “zikretmeli”dir. Hatırlama/anımsama/zikir gerçekleşikçe, sufi/derviş/arif kökenini/aslını/vatanını/ezeliyetini/evini bilecektir. Bu noktada da hatırlatan/anımsanan zikir, epistemolojik bir kimliğe de kavuşur. Zira zikreden yani hatırlayan/anımsayan sufi/derviş/arif, eşyanın hakikatteki bilgisini de elde etmiştir. Çünkü zikir/hatırlama/anımsama talebi, aynı zamanda ayan-ı sabitedeki bilgilerin talebidir. Netice itibariyle tasavvufun hakikati Hücvirî'nin (2020, s. 99) de belirttiği üzere, kulun sıfatının fânî olması, yani Kutsal'da/Tanrı'da/Yaşamsal Kaos'ta

kendini kaybetmesidir. Bu ise ancak sufinin/dervişin/arifin ezeldeki misâkı zikretmesiyle mümkündür.³²⁰

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede, metodolojik olarak felsefi bir yapıyı haiz olsun veya olmasın ayrı bir varlık ve gerçeklik alanının kabulü, bu alanın Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un alanı olması, hatırlama/anımsama eylemini ve hatırlama/anımsama eyleminin kendisini ontolojik olduğu kadar epistemolojik bir problem haline de getirir. Bu cümleden olarak zikir, Platon'un bilgi kuramının temel saiki hatırlamayı/anımsamayı -*anamnesis*-³²¹ çağrıştırmaktadır ve bu noktada *anamnesis*e kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Platon'a göre bilgi, doğmadan önce ruhlar âleminde, Tanrı katında “verilen” bilgidir, “başka bir deyişle bilgi, hatırlamanın ta kendisi”dir (Platon, 2015b, s. 70). Hatırlanan/anımsanan ontolojik ve epistemolojik temel bilgi, nesnel bir karakteri haizdir. Çünkü Platon'un *anamnesisi* belleğin öznel boyutunu kastetmez (Abensour, 2022, s. 20):

Doğanın her parçası birbiriyle ilişkili olduğundan dolayı ruh her şeyi öğrenir. Biz buna şu anki yaşamımızda öğrenmek diyoruz. İnsan öğrendiği zaman yeterince cesursa ve araştırmaktan sıkılmıyorsa diğer şeyleri de öğrenmesine bir engel yoktur. Çünkü araştırma ve öğrenme gerçekte hatırlamadır. (2013, s. 51)

İnsan da “bilgi”ye yaşamını idame ettirmek, tamamen varoluşsal kaygı üzerine kurulu yapısından dolayı muhtaçtır. Sürekli akış halinde olan saf gerçekliğin içinde insan için geleneksel ontolojide bilgi, Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un, henüz onu yeryüzüne sürmeden verdiği bilgidir. Saf gerçekliğin bilgisi, insanı bu aradanın ontik/maddi var olanına karşı ayakta tutar, ancak kurgusal örüntülü, yapısal bütünlüklü bir anlam-değer dünyası sunmaz. Hatırlanan/anımsanan bilginin ağıyla örülmeyen dünya, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce için her zaman tekinsiz bir uzam olacaktır. Hatırlama/anımsama yoluyla elde edilen ezeli hakikat bilgisinin -ayan-ı sabite-³²² metafiziksel/tinsel mahiyeti, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce için nesnel

³²⁰ Tasavvufi düşünce ve geleneğin kökeni olan zühd, zikre/hatırlamaya/anımsama başlamanın ilk işaretidir. Çünkü “zühd, Hakk Taâlâ ve Takaddes Hazretleri ile meşgul olmana mani olan her şeyi terk etmektir.” (Kuşeyrî, 2021, s. 209, 210)

³²¹ “Platon felsefesinin çekirdek kavramı olarak, ruhun bedene girmeden önceki varlığında görmüş olduğu ideaların bilince dönüşü.” (Akarsu, 1998, s. 22)

³²² Burckhardt, bilginin arketipsel karakterini tarif ederken ayan-ı sabiteye gönderimde bulunur ve Platonik episteme kuramını sufilerin benimsediğine işaret ederek bütün sufilerin zorunlu olarak “Eflatuncu” olduğunu aktarır: “Sabit gerçeklikler (Ayan-ı sabite), Zat'ta bulunuşları yanında, tümel Akılda yansımaları bakımından da Eflatun'un mağara meselinde, tutsakların ancak mağaranın

bir idealizm hedefini var etmiştir. Her iki düşünce yapısının ayrılık/kopuş veya yaratılışı başlangıç noktası “seçerek” hatırlamaya/anımsamaya çalıştığı mekân-zaman, saf gerçekliğin amaçsızlığı karşısında bütün insanlık ve toplum için geçerli nihai bir erek/amaç belirlemiştir. Nesnellik, bu açıdan herkes için geçerli olan -doğru olan değil- daha doğrusu olması gereken bir durumu karşılar. Nesnelliğin bu anlamı, hatırlama/anımsama eylemini, doğru-yanlış tespitinden ayırarak iyi-kötü ayırımına dayandırır. Bu durumda hatırlama/anımsama eylemi, “kendisi için iyi olanı” seçerek, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin ahlaki ereksel/amaca yönelik tutumunu pekiştirir.

Söz konusu açıklamalar bağlamında zikrin ontolojik-epistemolojik karakterini ve bunun Platon’un bilgi kuramıyla ilişkisini şu şekilde özetlemek mümkündür: Tasavvufi düşünce geleneği içinde zikrin ontolojik ve epistemolojik yapısına esas oluşturan ayet, yukarıda aktardığımız Platon’un *anamnesis* düşüncesine oldukça benzer şekilde açıklanmaya çalışılmış ve ayetin yorumu bu bağlamda yapılmıştır. Saf gerçekliğin sınırlı olduğu zaman-mekân kategorileri dışında farklı bir varlık düzeyinde gerçekleştiği kabul edilen bu misak, aslında sabite ve oluş şeklinde özetlenebilecek bir varlık ve gerçeklik tasavvurundan kaynaklanmaktadır.³²³ Ruhun kaynağının sabite olan, mutlak, sınırsız ve sonsuz bir Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos düşüncesi, onun bedeni/zahiri/maddi boyutunu daha değersiz bir hale getirerek bu-aradallığın -masivanın- unutulmasına, ruhlar âleminde verilen misakın hatırlanmasına/anımsanmasına unutulmamasına zorlar.³²⁴

duvarına yansıyan gölgelerini görebildikleri gerçek nesnelere kıyasladığı “ide”ler veya arketiplerdir aynı zamanda. Bu anlamda, yani sabit gerçeklikler kuramı nı benimsemeleri bakımından bütün sufiler kaçınılmaz olarak “Eflatuncu” dur.” (Burckhardt, 1982, s. 78)

³²³ Platon’un epistemik *anamnesis* düşüncesinin tasavvufi düşüncede olduğu gibi bir misaka/ahide dayanmadığını da belirtmek gerekir.

³²⁴ Söz konusu elest bezmi/misak konusu, İslami düşüncesinde içinde farklı şekilde yorumlanabildiği gibi, Platoncu *anamnesis* kavramı bağlamında değil aksine tarihsel bir gerçeklik içinde de değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Örneğin Namlı, *Kur’an Aydınlığı-Kronolojik Kur’an Meali* adlı çalışmasında tasavvufi düşünce içinde yukarıda zikrettiğimiz manada değerlendirilen ayete düştüğü dipnotta, tasavvufi düşüncenin elest bezminde verilen ahid/misak anlayışının aslını tarihsel bir perspektiften yorumlamakla birlikte genel bir sonuca da ulaşarak tasavvufi düşüncenin söz konusu ayete getirdiği yorumu “İsrailiyat ürünü rivayetlerden başka desteği olmayan ruhlar âlemi yorumu” olarak eleştirir: “172 ve 173. Ayetlerde anlatılan sözleşme, önceki üç ayette anlatılan kitap üzerine sözleşmenin (misakın) genelleştirilmiş bir ifadesidir. İsrailoğullarıyla kitap üzerine yapılan sözleşmenin peygamber ya da vahiy gönderilen her toplumda yapıldığını ortaya koymaktadır. Her nesli ebeveyninin sulbünden dünyaya getirdikten sonra peygamberler aracılığı ile yapılan vahye dayalı sözleşme yorumu daha isabetli görünmektedir. Açıkçası bu surede önceki insanların ahdini bozması dile getirilmekte (ayet 102), daha sonra İsrailoğullarından alınan kitap misakı ortaya konmakta (169 ve 171) ve sonuçta bütün insanlardan söz alındığı genel bir ifadeyle dile getirilmektedir (2/Bakara 40, 63, 83-85; 4/Nisa 154; 5/Maide 1, 7, 12-14). Kur’an’ın anlattığı bu söz

Zikrin tasavvufî kaynaklardaki zeminini hazırlayan, ona Platonik yorum imkânı sunan, kavramı ontolojik-epistemolojik semantikle karşılayan bu çerçevesine ek olarak Akkaya, yine pasajda zikredilen açıklamalara uygun olacak şekilde zikrin hayatı devam ettiren yaşamsal, biyolojik zorunluluk haline işaret ederken bir diğer taraftan da sadece insana has olan zikirden bahseder ki, bunu da “ihtiyârî zikir” olarak adlandırır. “İhtiyârî zikrin” amacı insanı, temel yaşamsal kaygılarının üzerine çıkararak içkin ve aşkın boyutun birliğini, kendinde ve çevresinde/kâinata/âlemde müşahade ederek metafizik ahenge uyum sağlamasıdır (Akkaya, 2019, s. 445).

“İhtiyârî zikrin” temeli, sufinin/arifin içsel derinliği veya yükselişidir. Seyr u sülûk yolunun şeriat-tarikat-hakikat-marifet izleği, sufinin/arifin içsel derinliğinde hatırladığı/anımsadığı Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la mümkündür. Amaç, Kutsal’ı/Tanrı’yı/Yaşamsal Kaos’u “bilmek” değil, zahmetli, sancılı bir hatırlamayla/anımsamayla tanımak, marifete ermektir. Bu nedenle “(...) Azap verici bir içsel arayış olmadan hafıza fenomenolojisi de olmamaktadır.” (Ricoeur, 2012, s. 116)³²⁵ Burada lisan, söz değil, artık eylem, bütün bir duygu durumu söz konusudur. Tasavvufî düşüncede insanın, hatırlamak/anımsamak üzere yaratıldığı kabulü, yaratılan fenomenal dünyaya yaklaşımını ontolojik bağlamda şekillendiren bir düşüncedir. Sufiye/dervişe/arife göre âlemde her şeyin hayat sahibi olması demek, âlemin sürekli Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un müdahalesine açık olması da

alma (misak) olayında akıl, idrak, şahadet ve şuur gibi fitrî kuvveler ile kitap, peygamber ve risalet gibi vahyî unsurlar bir arada ve aktif hâldedir. Elini Hz. Muhammed’in (s) elinin üzerine koyup da söz veren sahabenin sözleşmesini Allah, kendisiyle yapılan bir ahid olarak değerlendirmekte ve kendi elinin de bu ellerin üzerinde olduğunu açıkça ifade etmektedir (48/Fetih 10). Fakat ayetlerin zahirine uyumlu olan bu makul görüş sonraki dönemlerde Mutezile’nin görüşünü yansıttığı gerekçesiyle mahkûm edilerek neredeyse yok sayılmıştır. (...) Fakat ayetlerin bu kadar makul izahı ortadayken İsrailiyat ürünü rivayetlerden başka desteği olmayan ruhlar âlemi yorumu, sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmış ve Ehli sünnet’in tek görüşü gibi lanse edilmiştir. Çünkü ruhlar âleminde alındığı sanılan sözleşmeye muhatap olan ve şahidlik eden hiçbir Allah kulu mevcut değildir.” (Namlı, 2018, s. 150, 151) Namlı’nın Platoncu *anamnesis* düşüncesi etrafında gelişen ahid/misak anlayışına getirdiği eleştiri, Kur’an’a getirilen hatırlatıcı/anımsatıcı görevi bağlamında ilk düşüncedir. Örneğin, Kökver Kur’an’ın kendisine zikir, yani hatırlatıcı demesinin sebebini Platoncu *anamnesis* düşüncesiyle açıklamaktadır: “Peki, Kur’an bizlere ne zaman öğretildi de kendisine zikir yani hatırlatma diyor? Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Müslümanlar bedensel varlığın öncesinde bir var olma tahayyülü olarak “elest” inancını ortaya koymuşlardır. “Bezmi-i elest” şeklinde atıf yapılan bu durum bedenlerin yaratılmasından önce ruhlar ile yaratıcı arasındaki sözleşmeye, atıf yaparak dini düşüncenin kurucu unsuru haline gelmiştir.” (Kökver, 2018, s. 56)

³²⁵ Ricoeur, bu yorumu Augustinus’tan alıntıladığı şu sözler üzerine yapmıştır: “İşte, ya Rab, burada zorlanıyorum ve kendi varlığımı da kavramakta zorlanıyorum. Kendi kendime zorluklarla dolu, ter dökülüp emek harcanan bir toprak haline geldim. Çünkü şu an üzerinde çalıştığım konu göğün kuşaklarını araştırmaya benzemiyor, yıldızlar arasındaki mesafeyi ölçmüyoruz ya da dünyanın boşlukta nasıl dengede durduğunu da incelemiyoruz. Araştırmaya konum hatırlayan bir varlık olarak ben, zihin sahibi bir varlık olarak ben, kendimim.” (2010, s. 314)

demektir (Kılıç, 2020, s. 48). Önemli olan, Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un görünürler -masiva- arkasında kalan Maver'a'nın hatırlanarak/anımsanarak bu-aradalığı anlam-değer eksenindeki varlık ve gerçeklik tasavvuruyla yeniden kurmaktır. Çünkü mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce söylenen değil, gösterendir:

Aceb midür 'âşık kişi ma'sûkını zikr iderse
'İşk başından aşıcagaz gönlünü zâr itse gerek (139/6)

Ay u güneş müştâk durur dervîşlerin sohbetine
Fırısteler tesbih okur zikir ider dervîşleri (374/2)

Nutfeden Âdem yaradan yumurdadan kuş düreden
Kudret dilini söyleyen zikir eyleyen Sübhân benem (211/2)

Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la kurulan bütünlüğün, zikr/zikir eylemi üzerinden yapılandırıldığı örnek beyitlerde görülmektedir. Zikrin, kimlik ve kişilik kurucu varoluşsal niteliği, kendini örnek beyitlerde marifet makamında göstermektedir. Hatırlama/anımsama amacına, marifete zikir eylemiyle ermiş, zikir artık kâl -söz- olmaktan çıkmıştır.

Zikrin ontolojik-epistemolojik semantiğe doğru genişleyen anlam alanının ezel, bezm-i elest, ezeli vatan düşüncesine, potansiyel mekân olan “yol”dan hareketle ermeye başladığına yukarıda değinmiştik. Anlam-değer kurgusunda gelişen varlık ve gerçeklik tasavvurunun zikrin bu varoluşsal boyutuna bağlı yapısı artık onu “yol”dan çıkararak ev/vatan/ezel/elest/bezm-i elest mekân-zamanına daha doğrusu mekânsız-zamansızlığına bağlar. Bu noktada ev -dişil/anne kimliğine de vurgu yaparak- ve vatan tasavvuruna değinmek gerekmektedir.

Hatırlama/anımsama bağlamında “potansiyel mekân”ın ev/vatan/anne/yurda doğru gelişen şema “Atalarımızın, hierofanileri gördüğü yerlerde, bizler yalnızca doğal nesneler görmekteyiz.” cümlesiyle özetlenebilir (Allen, 2000, s. 75). Mitsel-dinsel düşünce bağlamında hatırlama/anımsama eylemini hazırlayan aşkınlığa veya “perdenin arkasına” vurgu yapan bu ifadenin içeriği, karşılığını tasavvufi düşüncede de bulmuştur:

(...) bir taraftan Tanrı sonsuz biçimde âlemin “üstünde” olan “Öteki”dir, diğer taraftan âlem O'nun kendisinde mevcut olduğu Kendi tecellisidir; bu da şu demektir ki bu içkinlik olmaksızın âlem hiçliğe indirgenecektir ve âlem -içerdiği her şey- zorunlu olarak

semboliktir. Bir anlamda hiçbir şey Tanrı'ya benzemez; ama bir başka anlamda, her şey O'na benzer. (Schuon, 2017, s. 89)

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin bütün coğrafyayı içine alan mekânı sembolize etme vasfı, hatırlama/anımsama bağlamında Assmann'ın dilinde, gelişim aşaması şu sözlerle karşılığını bulur:

Bellek sanatı, hayali mekânlarla, hatırlama kültürü ise doğal mekânlara koyduğu işaretlerle çalışır. Hattâ ve özellikle bütün bir coğrafya kültürel belleğin aracı olarak kullanılabilir. Bu durumda işaretler (“anıtlar”) fazla kullanılmaz, mekânın tamamı bir işaret derecesine yükseltilir, göstergeleştirilir. (Assmann, 2015, s. 68)

Aşama aşama gelişen “yol”dan/potansiyel mekândan eve/vatana/anneye/yurda giden hatırlama/anımsama süreci, mekânın göstergeleştirilmesini veya anlam yükü taşıyan şekliyle sembolik gerçeklik seviyesine yükseltilmesini, onun var oluşun akış hâli içinde anlam-değer kazanarak donmasını, zamanı dondurmasını sağlar.

Tekinsiz saf gerçekliğin, emniyet alanı olabilmesi kişide veya toplulukta bir “ev, yurt, vatan, anne” duygusu uyandırmasına bağlıdır. Çünkü hatırlama/anımsama bir başlangıca, geçmişe, içinde doğulan “eve”, karnında taşınan “anne”ye, vatana/yurda işaret eder. Ev/anne/yurt/vatan hatırlamanın/anımsamanın mekânları olabildiği gibi asıl karakterini hatırlanmak/anımsanmak istenen “asıl” mekân-zaman olma bağına borçludur.³²⁶ Bu bağ geçmişin atalarının ve onların da Kutsal'dan/Tanrı veya Tanrılardan/Yaşamsal Kaos'tan aldığı hazır/verili yasa üzerinden şimdiye akar. Bu kutsal verili yasa, saf gerçekliği, bu-aradılığın varoluşsal eşik halini ve bilinebilir, güvenilebilir, özümseenebilir, duygusal/sezgisel anlam-değer kurgusunun merkezi

³²⁶ Evin, anne veya daha geniş tanımlamaya dışı karakterini uygarlığın doğuşu, kent ve şehirleşme bağlamında da değerlendirmek mümkündür: “Uygarlığı oluşturan kadın, kentin de mimarıdır, çünkü “ev” onun alanıdır ve bir kent de her şeyden önce evler ve ona gerekenler demektir.” (Kılıçbay, 2000, s. 16) Kılıçbay'ın bu yorumu, yukarıda sözünü ettiğimiz hatırlama/anımsama eylemi evin, kurucu karakterini mekân üzerinden hayatın diğer boyutlarındaki kökeni üzerinden de gösterir. Eliade'nin evin kurulmasını, dünyanın yeniden yaratımı olarak kutsal-profân ayrımında değerlendirmesine ek olarak, evin dışı karakteri, aynı zamanda kozmolojik ve ontolojik kökenin de dışı karakterine matuftur. Türk yaratılış mitinde yaratma ilhamının Ak-Ene tarafından verilmesi bu durumun açık bir örneğidir. Bunun yeryüzünde kozmogenetik ve ontolojik tezahürü evin kozmos olma özelliği üzerinden devam ederken evin sahibinin kadın oluşu aynı düşünce minvalinde Dede Korkut Hikâyelerinde de teşhis edilir: “Ozan ivün tayağı oldur ki yazıdan yabandan ive bir konuk gelse, er adam ivde olmasa, ol am yidürür içürür ağırlar ‘azizler gönderür. Ol ‘Âyişe Fâtıma soyıdur hanum. Anun bebekleri yetsün. Ocağıma bunçılâyın ‘avrat gelsün.” (Ergin, 1989, s. 76) Tasavvufi düşüncede de Yaratıcı'nın/Allah'ın arzulan bir kadın olarak sembolizmi sık görülen bir örnektir. Bu noktada İbnü'l Arabî nefisle birlikte Yaratıcı Zat'ı da müennes yani dışı bir karakterde kabul etmiştir. “İbn-i Arabî'ye göre müenneslik, Allah'ın en bâriz tecelligâhı olmaktadır.” (Schimmel, Ruhum Bir Kadındır, s. 103) Ayrıca toplumsal cinsiyet, kadın ve masallardaki ev “şeması” kapsamındaki açıklamalar için bkz. Ölçer Özünel, 2006, ss. 33-64.

yapar. Bachelard'ın “ev” çözümlemesi tam da bu varoluşsal duygu zeminine dayanır. Ev bir kozmostur. Bu kozmos, sadece gerçekliğin hesaplanabilir, muhakeme edilebilir, olasılıklar yürütülebilir mimarisi değil, aksine bu-aradanın eşliğinde olan insanın sabitesini sağlayan büyük anlatıların merkezi, düşler ve düşüncelerin barınağı, mitik anlatıların doğum yerleridir. Her yeni ev, her yeni kozmos prototipi aynı zamanda geçmiş de taşıyan düş mekânları, belleğin neşv ü nemâ bulduğu, hatırlamanın/anımsamanın duygusal/sezgisel gerekliliğidir. Dolayısıyla “Yeni evimizde aklımıza eski evlerimizin anıları geldiğinde, devinimsiz çocukluğumuzun ülkesine, çok çok eski olan gibi devinimsiz o ülkeye gideriz.” (Bachelard, 1996, ss. 32-34) Bu “devinimsiz çocukluğumuzun ülkesi”/ev, “hikâyenin”, en geniş anlamıyla hatırlanması/anımsanması gereken büyük anlatının öğrenildiği ilk mekândır (Degh, 2010, s. 214).

Bachelard'ın ev çözümlemesi Eliade'nin kaos-kozmos ilişkisini anımsatmakla (2019, ss. 29-31) birlikte nostalji düşüncesine de bir gönderimde bulunmaktadır. Kişi, belirsizlikle karşılaştığında hep “evine” dönmek ister. Gerek Tanrı katından/cennetten düşen gerekse dünyaya fırlatılan insanın en temel sorunsallarından biri insanın yabancılaşma/kendini yabancı hissetme duygusunun nasıl giderileceğidir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünceye göre yabancılaşma duygusunun çaresi kökene/eve/vatana/anneye “dönüş”tür ve bu dönüşün sağlanması, ancak öze giden yollardaki işaretlerin/sembollerin/ayetlerin “hatırlattıklarına”, “hatırlatmak istediklerine” bağlıdır. Bu noktada mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce için nostaljik bir hatırlama/anımsama eylemini ontolojik ve epistemolojik olarak benimsendiği söylenebilir. Nostalji duygusunu, modern tarihi perspektif içinde “hayatın ritminin hızlandığı ve tarihsel çalkantıların olduğu bir dönemde kaçınılmaz şekilde bir savunma mekanizması olarak” (2001, s. XIV) ifade eden Boym'un yorumu, aslında bütün bir varlık, varoluş ve gerçeklik problemi karşısında kendini saf gerçekliğin bu-aradalığında kimsesiz bulan, hisseden insanın ortak duygusal/sezgisel tepkisi olarak daha geniş bir kapsama oturtulabilir. Şüphesiz her insanın veya toplumun dönmek isteyeceği evi farklıdır, ancak özlem ortak duygudur (2001, s. XV, XVI).³²⁷

³²⁷ Evin, daha geniş kapsamıyla yaratıcılığa olanak sağlayan mekânın, kent/şehir bağlamındaki yorumunu Boockhin'in ifadeleriyle devamlılık içinde okuyabiliriz: “Benim görüşüme göre kent tanımı bazı önemli toplumsal potansiyellerin, bunların gelişim evrelerinin, geleneklerin, kültürün ve yerleşik bir insan topluluğuna ait özelliklerin birikimci gelişimini ya da diyalektiğini içerir. En

Evin gittikçe genişleyen coğrafi ve semantik yapısıyla -anne/vatan/yurt- nostaljik yapısının temin ettiği emniyet alanı ve onun sağladığı kutsalın da ayrılmaz parçası olan kapalılık kendini coğrafyanın bütün dayanak noktalarına kadar genişletir (Lvova vd., 2013a, s. 48, 49). Evden çıkan emniyet “dairesi”, içine dağları, ormanları, nehirleri alır ve bütün bir toplumun evi yapar. Ev, vatanın/yurdun prototipidir. Vatanında olan kendini evinde hissederek. Tasavvufi ıstılahta vatan sözcüğü Maverâ’nın, Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un mekânıdır. “İnsan ruhunun bu âleme gelmeden önce bulunduğu yer, ruhlar âlemi, asli vatan”da (Uludağ, 2016a, s. 375) sufi/derviş/arif yaşam bulur. Çünkü orada, bu-arada dünyanın karmaşasından emindir, kendini oranın dairesi içine kapatmıştır. Ve bu kapanma sufinin/dervişin/arifin kendi içine dairesel/çevrimsel kapanmasıyla, “eve dönüşüyle” mümkündür.

Türk mitolojisi bağlamında ele alındığında çevrimsel kapanma/“eve dönüş” arzusunun temel metni Alpamiş destanıdır. Söz konusu nitelik destanın genel şeması olmakla beraber bu şema iki kısma ayrılmaktadır: Sevgiliyi elde etme ve kahramanın dönüşü (Reichl, 2002, s. 179).³²⁸ Oğuz Kağan destanında da benzer bir “eve dönüş” durumu geçerlidir. Oğuz Kağan, destanın başından itibaren cihân hâkimiyeti mefkûresi doğrultusunda düşmanlarını bir bir yenip kendine bağladıktan sonra Oğuz İli’ne, yani “evine döner”. Bu dönüş tesadüfi değildir. Mekân üzerinden bu geri dönüş, zaman bağlamında da -Oğuz Kağan’ın yaşı üzerinden- ileriye de temsil eder. Mekânda ilerlemek ve geri dönüş, zamanı da genişletmiş, mekân-zaman bütünlüğü neticesinde zaman da mekânda olduğu gibi başladığı/yaratıldığı yere “geri dönmüştür.” Hatırlanması/anımsanması gereken, genişleyen ve kendi içine büzülen zaman-mekânın, sabite/dayanak/varoluş, anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurudur. Söz konusu Oğuz İli ve onun mekânla birlikte genişleyen zamanı,

azından kent olmayı (*citification*-tarih boyunca kente verilen süreçsel isim), Henri Lefebvre’nin deyişiyle yalnızca bir “mekân sistemi” olarak görüyorum. Geometrik bir terim olan *mekân* burada toplumsal, ekonomik ve kültürel ilişkilerden doğmuş yarı-mistik bir kategori haline gelir.” (1999, s. 17) Evren anlamında kozmosun prototipi olan ev ve onun taşıdığı anlam-değer, ait olduğu kenti/şehri de aynı anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuru üzerine bina eder. Bununla birlikte Boockhin, ilerleyen sayfalarda özellikle eski Yunan kültüründeki agora geleneğinden hareketle evin, anlam-değer kurgusunun sözü edilen kültürde olmadığını, işlevsel bir alan olarak kullanıldığına da değinir (1999, s. 71, 96). Bu bağlamda ev, Bachelard’ın hatırlama/hatırlatma mekânı olarak artık varoluşsal değerini yitirmiştir. Her iki yazarın ev hakkındaki ontolojik ve işlevsel değerlendirmeleri şunu da göstermektedir ki, ev imgesel bir nesne olarak Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un hatırlanan/anımsanan mekânı olabildiği gibi aksi bir semantiğe de bürünerek tamamen maddi olanın uzantısı şeklinde hatırlamaya/anımsamaya “engel/perde” de olabilir.

³²⁸ Reichl, Alpamiş Destanındaki söz konusu “dönüşü” “Odysseus’un “dönüşü”ne mükemmel derece uygun bir yapı” olarak değerlendirir (2002, s. 174).

anlamın-değerin mekân-zamanıdır (Bayat, 2019a, s. 277). Aynı döngüsel süreç ve neticesinde “eve dönüş” formülasyonu Dede Korkut hikâyelerinden olan *Bay Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*’nda da görülmektedir. Yola çıkış, erginleme ve dönüş çevrimini yaşayan Bamsı Beyrek, en nihayetinde “geri döndüğü evinde/yurdunda” Banu Çiçek’le “ev”lenir (Saltık Özkan, 2009, s. 32, 33). Onun, çevrimsel erginleme/inisiyasyon sürecinde tâbi tutulduğu sınavlar ve sınamalar, onun özündeki/yurdundaki/evindeki anlam-değeri daha bir arzulanır hâle getirmiştir. Boyun sonunda Banu Çiçek’le gerçekleştirdiği evliliğin sembolik içeriği ise, kozmolojik anlamda gökyüzü ve yeryüzünün buluşması iken -Bamsı Beyrek gökyüzü, Banu Çiçek yeryüzü-, ontolojik anlamda mitos ve logosun -mitos dışıl, logos eril- birliğidir. Boyda, kozmolojik ve ontolojik mahiyetiyle bu birleşmeyi/bütünleşmeyi hatırlatan/anımsatan en önemli gösterge ise Bamsı Beyrek’e Banu Çiçek’in evlendirileceği haberini getiren bezirgândır (Saltık Özkan, 2009, s. 31). Bu noktada bezirgân, şamanın veya bilge kişinin evrensel hakikati hatırlatan/anımsatan misyonundan pay almıştır. Burada da hatırlatıcının/anımsatıcının görevi olan, kahramanın veya sufinin/şamanın eve/yurda/vatana veya Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a dönüşü bildirmek olduğu tekrar gözlemlenmektedir.

Söz konusu iki örnek Türk mitolojisi özelinde mitsel-dinsel düşüncenin genel bir ilkesini de açıklamaktadır. Söz konusu ilkesel durum, çevirimin/döngünün mekân-zamanla birlikte kapanmasıdır. Kapanmak, kutsalın dokunulmazlığını içeren bir kavram olarak kahramanın vatanını/yurduunu kötü ruh ve düşmanlardan korumakta (Lvova vd., 2013a, s. 50), şamanın Kutsal’la/Tanrı veya Tanrılarla ilişkisini, sufinin/arifin/dervişin de yine Kutsal’la/Tanrı’yla ilişki kurmak için çilesini/erbainini sağlamaktadır. İbni Ataullah İskenderî’nin çileye giren/inzivaya çekilen sufiye verdiği öğütler Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a erişmede kapanmanın sıklığını vurgulamaktadır:

İnzivaya çekildiğiniz zaman, insanların sizi aramasından ve sizin onları kabul etmenizden sakının. İnzivaya çekilmenin amacı, sadece insanların cisimlerinden kaçınmak değil, onlarla zihinsel olarak da ilişki kurmaktan kaçınmaktır. Sana aptalca şeyler söyleyerek geldiklerinde, kalbin ve kulağın bu gayeye dayanamayacak ve kalbin dünyanın ahmaklığından arınmayacaktır. O halde kapını insanlara, evinin kapısını ailene kapat ve insanların sultanının zikrine yoğunlaş. (İbni Ataullah’tan aktaran Ernst, 2022, s. 131)

Kahraman, şaman veya sufi, kutsal için hem içine hem de sosyal dünyaya kapanmalıdır. Hem Oğuz Kağan hem de Bamsı Beyrek örnekleri de aynı kapanmayı

gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla kapanma sayesinde Oğuz Kağan bütün bir cihânı kendi koruması altına alarak düşmanlardan yalıtmış, Bamsı Beyrek de çevrimsel/döngüsel kapanma ile kendi dünyasını ve Banu Çiçek’i koruma altına almıştır. Söz konusu kapanma durumu mekânı önceler. Kapanan mekân, zamanı da dondurur. Mekân olmak aynı zamanda ebu’l-vakt de -vaktin sahibi/babası- olmaktır.³²⁹ “Ev olmasaydı, insan dağılıp giderdi.” (Bachelard, 1996, s. 34, 35)³³⁰ Mitsel-dinsel düşüncenin anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunun da temel düşüncesi aynı semantik doğrultuda ifadesini bulmuştur: “Evden uzaklaştıkça mekân ve zaman özellikleri gittikçe belirginliğini kaybetmektedir.” (Lvova vd., 2013a, s. 53)

Mekâna/eve/vatana/anneye döndüğümüzde artık bu-arada dünyanın kaotik akışkanlığından bir sabiteye/merkeze dönmüş oluruz. İbn Arabî de zamanın daireselliğine vurgu yaparken, vakitle kıyaslamakta ve bu noktada Hz. Muhammed’in bir hadisine yer vermektedir:

O halde vakit, başlangıcında Allah’ın kendisini yarattığı gibi dairesel olması nedeniyle zamanda takdir edilmiş bir varsayım demektir. Bu yönüyle zaman, küreler gibidir. Hz. Peygamber şöyle buyurur: ‘Zaman Allah’ın kendisini yarattığı ilk haline döndü.’ Bu hadiste Hz. Peygamber, Allah’ın zamanı dairesel (daire şeklinde) yarattığını belirtmiştir. Vakitle ise zamanda takdir edilmiştir.” (2006, s. 228)

Dolayısıyla hatırlama/anımsama, kapanma kavramının koruyucu/hıfzedici semantiğiyle mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce bağlamında çevrimi/döngüyü/eve dönüşü tamamlayan bir eylemdir.

³²⁹ “İnsan zikrettiğimiz özelliğe tam olarak sahip olunca kendisinden ibaret olan vaktin oğlu olur. Bu durum kemâl makamı ile ona ait zevke ermezden önce bu bilgiye ve hâle ulaşması durumundadır. Kâmil olduğunda ise nefesler, hâller, vakitler, ruhlar, suretler, mertebeler vb. şeylerin babası olur.” (Konevî, 2014, s. 258)

³³⁰ Evden başlayan aşama aşama bütün bir saf gerçekliğin coğrafyasını ve ardından gökyüzüne erişerek evrenin bütün katmanlarını -üç katmanlı evren tasavvurunda gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı. Erlik’in Bay Ülgen tarafından yeraltına gönderilmesi, Erlik’in onun izniyle insanları kötülüğe meylettirmesi kapanmanın/kuşatmanın “tek sahibi” olduğuna işaret eder.- kuşatan/kapatan kutsallık anlayışı tasavvuftaki “mümkün âlemlerin en iyisi” düşüncesine de bir çıkış yolu sunar. Adım adım bütün bir arzın saf gerçekliğinin kutsala taşınması -ıduk yer-sub, dağ, nehir, yol iyeleri vb.- ve bunların “Gök” eli vasıtasıyla gerçekleşmesi, aynı zamanda âlemde sürekli kutsalın müdahalesinin bulunmasının yanı sıra, eylemleri ve sözleri de kutsala bağlayarak sürekli bir “yaratım” olgusunun hissettirilmesi mitsel-dinsel dünyada da âlemin “en iyi olabilme” düşüncesine zemin hazırlar: “İbnül-Arabî olabilecek âlemlerin en iyisi fikrini dile getirirken kendi yaratma teorisini açıklayan bir kavram geliştirir. Bilindiği gibi İbnül-Arabî’nin yaratılış teorisi, sürekli yenilenen ve yaratılan âlem görüşü fikrinde temerküz eder. Bu yönüyle âlemin sürekli yaratıldığı fikri, Eş’arilerin cevher ve arâz düşüncelerinin yeni bir şekilde yorumlanmasından ibarettir. Ancak İbnül-Arabî’nin bu teoriyi âlemin mükemmelliği fikriyle nasıl bağdaştırdığı önemlidir. Acaba yeniden yaratmak veya yaratmanın yenilenmesi âlemin mükemmelliği fikriyle çelişir mi? İbnül-Arabî’ye göre böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü âlem olabilecek âlemlerin en iyisidir ve bundan daha iyisi tasavvur edilemez.” (Demirli, 2009a, s. 230)

Sufi/arif/derviş de sınama ve sınavlarla dolu bu-arada dünyaya düşerek aynı çevrimsel sürecin mahkûmu olmuştur. O da geldiği yerin, evin/vatanın/annenin/Maverâ'nın hasretini çekmekte ve bir an önce başladığı mekân-zamana ya da mekânsızlığa-zamansızlığa “dönmek” istemektedir. Kaos-Kozmos dikotomisi başlığı altında değindiğimiz, dünyanın anlam-değer bağlamındaki kaotik karakteri, sufi/arif/derviş için, Bamsı Beyrek Boyunda olduğu gibi katlanılacak sürgün yeridir/zindandır -Bamsı'nın da 16 yıl boyunca bir zindanda mahpus olduğu unutulmamalıdır-. Dolayısıyla hatırlama/anımsama eyleminin bu noktadaki asıl amacı, kişiyi başladığı mekân-zamana dönüştürerek geri götürmektir. Denilebilir ki hatırlama/anımsama eyleminin dönüşüm sağlayan gücü, söz konusu eylemin -daha önce de bahsettiğimiz üzere- yapısal olarak sabit ve değişmez bir vasıf taşımadığını göstermektedir. Hatırlanan/anımsanan anlam-değer, asli yapısını muhafaza etmekle birlikte, içine çağırıldığı şimdinin uyaranları/işaretleri/sembolleri vasıtasıyla var oluşa dâhil olur. Hatırlama/anımsama faaliyetinin var oluşun şimdisine müdahil oluşu, çizgisel zamanı geri çevirebildiği gibi, insana ölüm sonrası bir hayatın da var olabileceği duygusunun yerleşmesine yardımcı olur. İnsanın sahip olduğu dil dünyası aracılığıyla kelimeler, kavramlar ve terimler üzerinden dolayımlyarak kurduğu, tasavvur ve tahayyül ettiği, tasarımladığı bir anlam-değer kurgusunun varlığı, bu kurguyu oluşturmak için örüntüleyen anlatı kurma yeteneği, kurulan anlatı içinde hatırlama/anımsama eylemiyle geçmişe ve onun etkisiyle şimdi ve geleceğe gidebilmek, insanı geleceğe dair ölümsüzlük veya ölüm sonrası bir yaşam inancına bağlamaktadır (Shermer, 2011, s. 159). Geçmişin hatırlanan/anımsanan varlığı, insana ölümsüzlük sunmaktadır.

Bütün bu açıklamalar ışığında değerlendirildiğine Yunus Emre'nin de evini/yurdunu/vatanını özlediği, çevrimsel kapanmayla, kendini tecrîd etmeyle insani fitri bir duygu olan özlemini “kendi evine” yönlendirdiği söylenebilir. Bu eve/vatana/anneye dönüş, zikrin ontolojik-epistemolojik mahiyetinin ahid/misak ile açışladığı daha evvel de üzerinde durduğumuz elest bezmine, vatana dönüştür. Zikir, artık fenâ makamındadır, Yaratan-yaratılan ayrımı ortadan kalkmıştır:

Evvel dahi bu ‘akl u cân seninleyidi asl-i kân
Âhir girü sensün mekân anda varam senden yana (8/2)

Henüz bu yir olmadın gökler yaradılmadın
Evliyâlar vatani pâdişâh kal'asıdır (64/3)

Va‘de kılduk ol dostıla biz bu cihâna gelmedin
Pes ne kadar eglenevüz ol va‘demüz yitse gerek (139/2)

Yürürüdüm anda pinhân Hak buyrugı virmez amân
Vatanumdan ayırdılar bu dünyeye düşdi gönül (152/3)

İy yârânlar iy kardaşlar sorun bana kandayıldum
Dinlersenüz eydivirem ezeli vatandayıldum

Ezeliden dilümde uş Tanrı birdür Hak’dur Resûl
Bunu böyle bilmeziken bir ‘aceb makâmdayıldum

Kalû belâ söylenmedin tertib düzen eylenmedin
Hak’dan ayru degülidüm ol ulu dîvândayıldum

Yire bünyâd urulmadın Âdem dünyâya gelmedin
Öküz balık eylenmedin ben ezeli andayıldum (168/1,2,3,4)

Ben bu sûretten ilerü adum Yûnus degül iken
Ben olıdum ol ben idüm bu ‘ışkî sunandayıldum (169/11)

Ben ezelden varıdum ma’sûkıla yârıdum
Hak beni viribidi âlemi göre geldüm (178/6)

Ben o kimesneyim ki ferîşteh baş indürür
Allâhile ‘ahdüm var ol ‘ahdümi güderem (220/2)

‘İlm-i sâbıkdan ilerü dahı Elest belürmedin
Ben ol idüm ol ben idi şimdi niçesi kesile (317/7)

Elest’de bileyidük göz açduk “Belî” didük
Yûnus’ıla gayrını kamu birden eyledi (358/11)

Düşdükçe öge Hubbû’l-Vatan zerrece kalmaz me’men
Gözden sizup olur seven her dem yüregüm yağları (365/4)

Elestü bi-Rabbiküm Hak’dan nidâ gelicek
Mü’mînler Belî diyüp itdiler ikrârını

Kâlu belî dinildi münkir-muhib bilindi

O demden duta geldi câhiller inkârını (397/7, 8)

Yunus Emre'nin "zikrettiği" "elest bezmi/elest, vatan/ezelî vatan/ hubbû'l-vatan, asıl, ev, 'aceb makâm, ulu dîvân, ezeli an, kâlu belî, ahd/ahid, va'de kılmak" sözcük ve tamlamalarının kullanım alanlarına ve semantiklerine bakıldığında tasavvufî düşüncenin ayan-ı sabite ve insanın ezeliyeti konusuna temelden bir gönderme yaptığı görülmektedir. Her insan henüz Âdem yaratılmazdan evvel ezeli bir hakikate sahiptir, bu hakikat de ilahi ilimde "sabittir." İnsanın hakikati, yani doğası yaratılmış değildir (Demirli, 2009b, s. 34; Demirli, 2015, s. 121)³³¹ "Vatan-ı aslî düşüncesi, ezeli insan fikrinin bir neticesidir ve Yûnus Emre'de de görüldüğü üzere elest âlemi ile vatan-ı aslî birbirinin yerine kullanılan terimlerdir." (Demirli, 2009b, s. 43) Tasavvufî düşüncede eşyanın Kutsal'da/Tanrı'da/Yaşamsal Kaos'da ezeli hakikatleri olarak var olan ayan-ı sabite düşüncesi, insanın ezeliyeti bağlamında aynı ontolojik durumla birleşir. İnsanın ezeliyetinin ayan-ı sabite düşüncesi bağlamında gelişimini, aynı zamanda cem, fenâ, tevhid gibi tasavvufî ıstılahlar üzerinden de takip etmek mümkündür. İnsanın ezeliyeti konusunun, tasavvufî düşüncedeki soyut detaylandırmalar kadar olmasa da mitsel-dinsel düşüncede de göstergeleri olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Türk mitolojisindeki tös/töz düşüncesi, tasavvuftaki insanın ezeliyeti düşüncesiyle hayli benzerdir. Altay-Sayan Türkleri her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığını bilmelerine rağmen töslere/tözlere "ezelden var olan" anlamını yükleyerek onların yaratılmadığına işaret etmektedirler. Dolayısıyla töz/tös, öz, asıl gibi anlamları da kapsayarak "evrenin başlangıcında var olan nesneler" yorumuna olanak sağlar (Bayat, 2011, s. 352, 353). Evrenin başlangıcından itibaren var olan töz/tös düşüncesiyle Türk yaratılış anlatısında karşılaşmak mümkündür. Yaratılıştaki Tanrı'yla bir olan "insanoğlu"nu hatırlamak gerçekten de tasavvuftaki insanın ezeliyeti düşüncesine bir numune teşkil eder. "(...) tertîb düzen eylenmedin/Hak'dan ayru degüldüm ol ulu dîvândaydım" ile "Henüz bu yir olmadın gökler yaradılmadın/Evliyâlar vatanı pâdişâh kal'asıdır" mısralarını töz/tös düşüncesi ve yaratılış anlatısının ve Er-Sogotoh Destanında yer alan ifadelerle birlikte ele almak

³³¹ Varlığın başlangıcına bak ve onu iyice öğren

Bu durumda kadim-yaratıcı cömertliği görürsün

Bir şey diğer bir şey gibidir, şu var ki

Onu âlemlerde hadis bir şey diye izhar etmiş

Gören yemin etse ki: Varlığım ezeli'dir

Bu ifade de doğrudur, yadırganmayacaktır. (İbn Arabî, 2007a, s. 25)

tasavvufi düşüncedeki insanın ezeliğine, Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la “bir/cem/fenâ” oluşuna ontolojik bir göndermedir:

Yerin yer olduğunda, sularla kaplıydı her yer,
Ne gök vardı, ne de ay, ne güneş, ne de bir yer.
Tanrı uçar dururdu, insan oğluysa tekdi,
O da uçar, dururdu, sanki Tanrıyla eşdi. (Ögel, , 2010, s. 451)³³²

Aslında insanoğlu, göklerde doğmuş imiş,
Bütün kutsallıklarla, vücudu dolmuş imiş!
Ama bir gün gelmiş ki, demiş anne, babası,
Haydi buradan in git, topla tarağı tası! (Ögel, 2010, s. 99)

Aynı düşünce Alevi-Bektaşî nefeslerinde de kendine yer bulmuştur:

Cihan var olmadan ketm-i ademden
Hak ile birlikte yekdaş idim ben
Yarattı bu mülkü çünkü o demden
Yaptım tasvirini nakkaş idim ben (Gölpınarlı, 1963, s. 75)

Kün” (Ol) sözü söylenmeden önce
Biz bu “kevn”in (oluşun) başlangıcı idik,
Hiç kimse sevgiliye ulaşmamışken
Biz iki yay arasından daha yakındık (Melikoff, 2008, s. 154)

Özellikle Yunus Emre’nin şu beyitleri, insanın ezeliği, ayan-ı sabite ve yaratılış gerçekleşmeden, zaman kurulmadan -çarh-ı felek yogıdı-, ölüm var olmadan -Azrâîl agyâr iken- (Demirli, 2009b, s. 34, 35) Türk mitolojisinin yaratılış anlatısındaki ifadelerle daha bir uyumludur:

Çarh-ı felek yogıdı cânlarımız var iken
Biz ol vaktin dost idük ‘Azrâîl agyâr iken

Niçe yıllar biz anda cem‘ idük cân kânında
Hakikat ‘âleminde ma‘rifet söyler iken

Çalap ‘ışkı cândaydı bu bilişlik andaydı
Âdem-Havvâ kandaydı biz anunla yâr iken (243/1,2,3)³³³

³³² “Gök ve yer yaratılmazdan önce Tanrı’nın Arş’ı işte bu su üzerinde idi.” (İbn Arabî, 2007a, s. 20)

³³³ Benzer ifadeler, yaratılış tasviri bağlamında yine insanın ezeliği, ayan-ı sabite, cem/cem’u’l-cem/fenâ bulma/Nur-ı Muhammedî semantik örgüsü içinde sufilerin çeşitli eserlerinde de görülmektedir:

“Söz öküşdür kendü hâlüm söylerem

Evin/vatanın asliliği, ruhlar âleminin asıl diyar olmasının ve zikredilen ortaklık üzerinden insanın doğasının ezeliğinin bir başka ifadesi Manas Destanında da kendine yer bulmuştur. Vefat eden Manas, “asıl evine” göçmüştür:

“Manas’ın canı uçmuştu.

Asıl evine gitmişti.” (Radloff, 1995, s. 93)

Bu görüşler bağlamında hatırlama/anımsama eylemi çerçevesinde dikkat edilecek nokta, mekân-zamanın bu-aradallığın saf gerçekliğinde olma zarureti iken, hatırlanmak/anımsanmak ve ulaşılmak istenenin mekân-zaman bağından azade oluşudur. İbn Arabî mekânsız-zamansızlığı “Allah var idi ve O’nunla beraber başka bir şey yoktu.” hadisine dayandırarak şu şekilde neticelendirir: “‘Önce’ ve ‘sonra’ Tanrı’nın yaratmış olduğu zamanın kiplerindendir.” (İbn Arabî, 2007a, s. 89) Mekân-zaman bağı ve örgüsü, insanı kendi “kaygısı” içine çeken ve ona Mavera dışında sorumluluk alanı yükleyen bir boyuttur.

Türk mitolojisindeki vatan tasavvuru, tasavvufi düşüncede olduğu şekliyle tamamen metafiziksel bir mahiyet taşımamakla birlikte, metafiziksel yapıya giden bir sürecin izlerini de içermekte ve aynı sufinin/dervişin/arifin evi/elest bezmi/vatanı gibi ona zaman-mekândan bağımsız anlam-değer bağlamında bir emniyet/güven alanı açmaktadır. Vatan, ancak atalar ruhu ile coğrafyanın mekânsallaşması, mekânsallaşma yolunda anlatıların, eylemlerin, ritüellerin gerçekleşmesi ile var olanlar arasına katılır. Vatan, toprak veya yeryüzü değil, bir anlam-değer varlığıdır. Bu özellik vatan düşüncesini, daha soyut ve metafiziksel bir varlık alanına çıkardığı gibi, toplumun derininde de yer edinmesini sağlar. Vatan, geçmişle gelecek arasındaki akışta, anlam-değer örüntüsüyle üzerinde yaşayanlara sadece fiziki ve biyolojik bir yaşam alanı

Derdimi vâs f u hikâyet eylem
Kim bu tenüm yogiken ben cân idüm
Katre degül ezeli ummân idüm
Ol âlemde bu Âdem olmazdı
Ay u güneş togmazdı
Birlik idi olamazdı ayrılık
Yogıdı ölmek dirilmek sayrılık
Dahı yirler kân-ı madende idi
Katre varı külli ummânda idi
Arş u ferş ü gâv u mâhî yogıdı
Cümle varlık hemân ol Allâh’ıdır” (Güzel, 1999, s. 119) veya;
“Evvelâ Hak sübhane ve ta’âlâ kemâl-i kereminden ve lûtf u inayetinden bir yeşil derya yarattı. Ol deryaya terbiye nazarı saldı. Derya mevc urup çûş kıldı. Ol deryadan bir gevher taşra düştü. (...)” (Boratav ve Gölpinarlı, 2010, s. 151)

sağlamaz, orası aynı zamanda nereden geldiğinin ve nereye gidileceğinin şimdide sürekli kurulan ve dolayısıyla da hatırlananın/anımsananın mekân-zamanıdır. Türk mitolojisindeki söz konusu vatan tasavvuru da bu düşüncelerle örüntülenmiştir. Ötüken dağı, sadece bir dağ değildir, orayı vatan yapan ataların ruhları, onların töresinin halen sürdürülmesi, yer-su ruhlarının Türk toplumuna karşılıklı, yazılı olmayan bir yasa üzerinden yaşam imkânı sağlaması -yer-su kavramının geniş anlamda “yer” sözcüğü dâhil olmak üzere Orhun Kitâbelerinde “ülke, vatan, toprak parçası” şeklindeki kullanımı akılda tutulmalıdır (Beydili, 2005, s. 615)³³⁴ - söz konusu ortak mahiyet planının somut coğrafi işaretlerle -ağaçlar, orman, nehir, dağ- toplumu ve zihniyetini kuşatarak/kapatarak mekân-zamanı dondurmasıdır. Kapanan/kuşatılan mekân-zaman ait olduğu toplumun tözü yani özüdür (İnan, 1986, s. 52): “Üzülmüyelim, tanrı var, tasalanmıyalım Altay var! “Altayım” diye tapınıyoruz...” (İnan, 1986, s. 51)

Evden başlayan mekân-zaman yaratımı kendini coğrafyanın bütün alanlarına kadar genişleterek yurt/vatan olur. Ev ve onu çevreleyen doğanın var olanlarının aynı ifade ve kelimelerle Dede Korkut Hikâyelerinde sembolik karşılık bulması ev-yurt/vatan arasındaki sembolik mahiyeti ve ortaklığı gösterir (Ögel, 1991, s. 224, 225). Dolayısıyla Türklerin vatan özlemleri hem ailelerin ve onların yaşadığı çadırların kondukları yerlere -evlere- hem de devletlerinin tahakküm kurdukları topraklara yönelik olduğu söylenebilir. Böylece aile ile devlet, çadır/ev ile ülke/vatan arasında ve büyük anlatının çerçevesinde gelişen gökyüzüne dayanan sembolik bir süreklilik ilişkisi vardır (Çağlar, 2022, s. 8, 9).³³⁵ Bu bağlamda şu neticeye varmak mümkündür:

³³⁴ “Hakas dilindeki *ada çir-suu* deyimini birebir “ataların yer-suyu” anlamına gelmektedir. Modern Hakaslarda ise bu deyim, doğum yeri ve vatan anlamına gelmektedir.” (Lvova vd., 2013a, s. 38) İnsan, fiziki doğumunu evde gerçekleştirirken verili/kutsal doğumuna ve devamında toplumsallaşmaya doğru ilk adımını da evde ve dış dünyada yer-su/vatan içinde gerçekleştirir. İkinci doğum, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuruna katılım vatana doğmakla/vatan için doğmakla mümkündür. Bu bağlamda yer-su ister küçük ister geniş fiziki bir coğrafyayı karşılasın kozmolojik bir anlayışın tezahürüdür ve bütün bir kozmoloji ev ile birlikte vatan olan yer-suyun ahenkli merkezinde toplanmıştır (Lvova vd., 2013a, s. 39)

³³⁵ Bütün bir kuşatılmışlığın yatay düzlemde yer-su/vatan/ülke bağlamında anlam-değer formuna kavuşması tasavvufi düşüncede daha soyut bir kimliğe bürünerek bütün bir kâinatın kuşatıcısı olan Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos’a kadar genişler. Artık kuşatan/kapatan ya da ihata eden yer-su/vatan/ülkeden de önce Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un soyut ve evrensel formudur. Çevrelenmişlik ve ihata için bkz. *Varlık ve Gerçeklik Üzerine* başlığı altında s. 22, 23. Evden başlayan aşama aşama bütün bir saf gerçekliğin coğrafyasını ve ardından gökyüzüne erişerek evrenin bütün katmanlarını -üç katmanlı evren tasavvurunda gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı. Erlik’in Bay Ülgen tarafından yeraltına gönderilmesi, Erlik’in onun izniyle insanları kötülüğe meylettirmesi kapanmanın/kuşatmanın “tek sahibi” olduğuna işaret eder.- kuşatan/kapatan kutsallık anlayışı tasavvuftaki “mümkün âlemlerin en iyisi” düşüncesine de bir çıkış yolu sunar. Adım adım bütün bir arzın saf gerçekliğinin kutsala taşınması -ıduk yer-sub, dağ, nehir, yol iyeleri vb.- ve bunların “Gök”

Yaşam alanı olarak ülke/vatan ve ev birbirinin ayrılmaz unsurlarını oluştururlar (Lvova vd., 2013a, s. 49).³³⁶ Böyle bir vatan tasavvurunun en nihai temsili cennet oluşudur. Zira hem mitsel-dinsel hem de tasavvufî düşüncenin evi/vatanı insanın düştüğü veya sürüldüğü cennettir. Bu cümleden olarak vatanın, bütün bir oluş ve akıştan azade kimliği kendini cennet tasavvurunda sunar ki Yunus Emre'nin "ili" de aynı yapısal kurguyu taşımaktadır:

Gel varalum bizüm ile tâ giresin bâğçelere
Ma'mûr olmuş bostânlarum agyâr gülüm dirmez benüm

Bizüm ilün bâğçeleri turmaz öter bülbülleri
Açılmış tâze gülleri gülistânım solmaz benüm

Yûnus eydür iy sultânüm 'ışk odına yandı cânım
Virsen eger dermânını ayruk cânım ölmez benüm (226/5,6,7)

Pişrev bize Kur'ân durur vatan bize Cennet durur
Ol Tamu'yı Hak yandurur ol gül-i gül-zârdur bize (333/3)

Vatanın cennet oluşu, mitsel-dinsel anlatıların kahramanlarının yurtlarının da genel manzarası olduğunu daha önceki bölümlerde kaydetmiştik. Cennet tasvirine dikkat edildiğinde genel bir denge ve düzen hâli, belirsizliğin, tanımsızlığın, ayrılığın

eli vasıtasıyla gerçekleşmesi, aynı zamanda âlemde sürekli kutsalın müdahalesinin bulunmasının yanı sıra, eylemleri ve sözleri de kutsala bağlayarak sürekli bir "yaratım" olgusunun hissettirilmesi mitsel-dinsel dünyada da âlemin "en iyi olabilmek" düşüncesine zemin hazırlar: "İbnül-Arabî olabilecek âlemlerin en iyisi fikrini dile getirirken kendi yaratma teorisini açıklayan bir kavram geliştirir. Bilindiği gibi İbnül-Arabî'nin yaratılış teorisi, sürekli yenilenen ve yaratılan âlem görüşü fikrinde temerküz eder. Bu yönüyle âlemin sürekli yaratıldığı fikri, Eş'arilerin cevher ve arâz düşüncelerinin yeni bir şekilde yorumlanmasından ibarettir. Ancak İbnül-Arabî'nin bu teoriyi âlemin mükemmelliği fikriyle nasıl bağdaştırdığı önemlidir. Acaba yeniden yaratmak veya yaratmanın yenilenmesi âlemin mükemmelliği fikriyle çelişir mi? İbnül-Arabî'ye göre böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü âlem olabilecek âlemlerin en iyisidir ve bundan daha iyisi tasavvur edilemez." (Demirli, 2009a, s. 230)

³³⁶ Evin dişiliği, yer-su/ülke/vatan ile anlam-değer bağlamındaki ilişkisinde de kendi göstermektedir. Gerçek vatanın sıfatı, "ana"vatan oluşudur. Varoluşsal dizgide, mekân-zaman kendini öncelikle dişil kimlik üzerinden açmaktadır. Dolayısıyla ev-ülke/vatan çizgisi, aynı zamanda anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunda karakterini dişillikğin ikili yapısına bağlar. Dişillik veya annelik hem koruyucu hem de cezalandırıcıdır (Jung, 2005, s. 22). Türk mitolojisinde yer-suyun hem Türklere vatan/devlet kurma imkânı vermesi hem de töreyi bozmalarından dolayı Türk toplumunu cezalandırması, vatanın dişil/anne özelliğinin ikili yapısını gösteren önemli bir örnektir: "Yukarıda Türk tanrısı, Türk mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiş. Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İltirîş Kağanı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmış olacak." "Tanrı, mukaddes yer, su, amcam kağanın devleti kabul etmedi olacak." (Ergin, 1970, s. 6, 27)

olmadığı bir mekân-zaman tasavvuru hemen göze çarpmaktadır.³³⁷ Mevsim bağlamında cennetin bu teşekkülünü yansıtan ise yazdır.³³⁸ Zira yaz mevsimi “açıklık” sunan -yazın tekdüzeliğinin bir kapalılık getirdiğini de ekleyelim. Bu kapalılık şamanın faaliyetlerinin yaz mevsiminde olmayışı olarak karışımıza çıkar.-, kışın “kapalılığından” sonra düzeni, dengeyi ve öngörülebilirliği barındıran bir dönemdir. Kışın gelmesi, mekânı-zamanı daraltır, yaşam olanakları azalır ve insan varoluşsal kaygısında “evine” kapanır. Eve kapanma, yeniden dışarıya açılma dönemine -yaz mevsimine- kadar kişinin anlam-değer yükünü yeninden almasıdır. Bu noktada Hakasların eve *haycı* -destancı- davet ederek en uzun ve karanlık gecelerde masal ve kahramanlık destanları anlattırması, evin daralan mekân-zamandaki varoluşsal dayanak noktası olarak öne çıkmasına sebebiyet verir (Lvova vd., 2013a, s. 60, 61).

Coğrafi işaretin varlığı mekânı hazır etmeye, mekânda zamanı kavramaya verili bir unsurdur. İşaretin, anlam-değer nosyonuna kavuşturularak ayet/sembol vasfına bürünmesi, mekânın ve mekânla birlikte var olma sürecine giren zamanın hafızaya alınması, ardından da şimdi ve gelecek için hatırlama/anımsama nesnesi haline getirilmesidir. Sonuç olarak sözden eyleme, eylemden ikâmete, ikametden tavır ve tutuma kadar var oluşun her nevi mekânsal-zamansal bir kategoride ortaya çıkar. Dolayısıyla mekân-zaman varoluşsal boyutun zaruri kategorisi, hatırlama/anımsama da bu kategoriyi şimdi ve geleceğe taşıyan en temel eylemdir.

Tasavvufî düşüncede ev/elest/elest bezmi/vatan sembolünün bir başka izdüşümü gönüldür. Ev imgesi, kendini gönül sözcüğünde mistik-sembolik bir anlama taşımış, anlam-değer eksenli varlık ve gerçekliğini sufinin/dervişin/arifin “içine” yerleştirmiştir. Gönül, “İlahi hitabın mahalli ve muhatabı, Allah’ın evi, yere ve göğe sığmayan Allah’ın içine sığıldığı yer” (Uludağ, 2016a, s. 205) olarak bütün bir evin/vatanın/aslın prototipidir. Asıl/vatan, sufinin/dervişin/arifin “gönül evinden” doğar. Gökle bir olan ve onun kuşatılmışlığı tarafından çevrelenen dünya, sufinin/dervişin/arifin gönlü olur. Gönül böylece aynı ev gibi, yaratılışa katılmanın ve

³³⁷ “(...) yüce arş’a doğru attım. Ölülerin ruhları aydınlıklar içerisin de bizi karşılamaya geldiler. Bizi selamlıyorlardı. Bize dua ediyorlardı. “Ey kutsal, sen o geçici, kirlenilmiş, sıkıntılar, belalar ve talihsizlikler dünyasından, bu sonsuz mutluluk, temizlikler ve güvenlik dünyasına nasıl geldin? İç bu ölümsüzlük veren şerbetten de eriş sonsuz mutluluklara” diyorlardı. Daha sonra Ahura Mazda’nın kutsal ateşi, tanrı Âzer beni karşıladı ve benim için dua etti.” (Yıldırım, 2011, s. 91)

³³⁸ “Beşeriyetin muhteşem bahar-yaz dönemi, Altın Çağ, bir bütün olarak, Hint Puranalarının bazı yorumlarına göre yirmi beş bin, bazı yorumlarına göre de bir buçuk milyondan daha fazla insan yılı sürmüştür.” (Lings, 1980, s. 26)

aynı zamanda, kaos-kozmos dikotomisinde Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un tamamlayıcısı olarak yaratılışı sürekli kılmanın mekânıdır. Yaratılışı sürekli kılmanın zirve şahsiyeti ise Hz. Muhammed'dir. Bu bağlamda Ebu'l Hasan Nurî;

Hak Taâlâ bütün kalplere nazar kıldı, kendisini görmeye Muhammed (s.a.v.)'in kalbinden daha çok şevk ve özlem duyan bir kalp bulmadı. O sebeple Allah'ı görme ve O'nunla konuşma (ru'yet ve mükâleme) hâlini çabuklaştırmak için kendisine Mirac yapmayı nasip eyledi. (Kuşeyrî, 2021, s. 86).

ifadeleriyle Yunus Emre'nin gönül-ev birlikteliğine işaret eder:

Kur'ân kelâmum didi gönüle evüm didi
Gönül ev ıssın bilmez âdemden tutmayalar (57/3)

Ev içi 'ışkıla toldı ulu kiçi 'âşık oldı
Cânlarumuz hayrân oldı tagıldı perîşânumuz (118/3)

Mine'l-kalbi ile'l-kalb yol var dimişler erler
Her gönülden gönüle rast togru yol degül mi (352/2)

Hak duragı gönülde âyâtı var Kur'ân'da
'Arş'dan yukarı cânda 'ışk burcının kulesi (378/9)

Hayli zamândı va'deye salmışıdı za'îfini
Gördi gönül şikestesin kapdı 'imâret eyledi

Ben garîbün hâtırını sormaga geldi şol sanem
Düzdi gönül sinugını hâtır ziyâret eyledi

Gör bu dervîşi Yûnus'ı tercemân-ı lisân okur
Dir ki bu 'ışkıla beni Tanrı delâlet eyledi (392/3,4,5)

Ev içinin “ışıkla dolu oluşu”, “gönlün şikestliğinin imâr ve ziyaret edilmesi” nuraniliğin/Tanrı'sal tezahürün mahalinin kendini açık etmesi, bu açık etmeyle buaradaki dünyadaki işaretleri/ayetleri hatırlaması/anımsamasıdır. Sufi/derviş/arif evini -gönlünü- açarsa hatırlar/anımsar. Gönlün açılması, gönül gözünün açılması demektir ki, burada baş gözünün görmemesi yani körlük gerçek anlamının dışında sembolik bir gerçeklik alanı içinde gerçek anlamını bulur.

Körlük, hatırlama/anımsama ve unutmanın diyalektik ilişkisinde zirve noktayı temsil eder. Hatırlamak/anımsamak isteyen, müşahade âleminin/duyulur

âlemin oluş-bozuluşundan kendini ayrı tutarak hatırlanması/anımsanması gerekeni hatırlamalıdır, çünkü saf gerçekliğin fenomenal durumu bilge şamanı, sufiyi etkileyebilir, onu nesnel idealizminden saptırabilir. Phaidon diyalogunda Sokrates'in sözleri tam da bu düşüncenin açıklaması olarak yer bulmaktadır: "Eğer nesnelere gözlerimle bakarsam ya da herhangi bir duyu organıyla onları kavramaya kalkışırsam, ruhumun kör olacağını düşündüm." (Platon, 2015b, s. 104)

Dolayısıyla körlük bu-arada dünyanın unutulmasını sağlayan hatırlama/anımsama eyleminin mistik bir sembolüdür. Körlüğün mistik-sembolik yorumu, zahirin kapanıp bâtının açılması, şamana, sufiye/dervişe gelecekte haber verme vasfını da yükler. Böylece o, Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un nuraniliğinden pay almış olur (Abdulla, 2015, s. 329, 330). Nuranilikten pay almak, sufinin/dervişin/arifin, erginleme/inisiye olma eyleminin bir neticesi olarak da ortaya çıkmaktadır. Gazzali ve Konevî'nin nûr sözcüğü üzerine dile getirdikleri görüşleri, tasavvufi düşünce bağlamında nûr sözcüğünün semantik ve sembolik kapsamına işaret eder.

Nûr, mecazi anlamda farklı durumlar için kullanılsa da asıl ontolojik anlamı Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a matuf olarak ortaya çıkar. Çünkü O'nun sözü/vahyi veya kelâmı anlam-değeri ifade ettiği, hatırlanması/anımsanması gereken ontolojik ve epistemolojik gerçekliği aktardığı için nüzul ettiği mekân-zamanın izhâr edicisi/ortaya çıkarıcısıdır. Söz/vahiy var olanı nûr yoluyla açar. Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos, var olanın bütün kodlarını gök ve yeryüzü kapanması içinde yaratarak/nûr yoluyla açığa çıkararak ayetlerini/işaretlerini gösterir. "Yokluk karanlıktır, varlık nûrdur. Allah'tan başka her şey kendi zâtında karanlıktır, yoktur. Her şey Allah'ın ortaya çıkarmasıyla var olur." (Çelik, 1999, ss. 138-140) Nûr-ışık-hatırlanması/anımsanması gereken anlam-değer ile karanlık-yokluk-unutma karşılıklı olarak ontolojik bir farklılık da sunmaktadır. Nûr-ışık-hatırlanması/anımsanması gereken anlam-değerin kökeni Vücûd-ı Mutlak olduğu için, yokluk-karanlık-unutma üçlüsünün gerçekliği ontolojik olmaktan ziyâde dolaylı bir gerçekliktir. Dolayısıyla karanlığı önceleyen nûrdur, unutmayı önceleyen de hatırlama/anımsamadır (Schuon, 2017, s. 99):

"Dünyâ gözün rûşen idüp gönül gözün kör eyledün

Zulmet tolicak gönlüne 'ışk n'eylesün senünile" (347/3)

Hatırlamanın/anımsamanın önemli şartı, daha önce de ifade edildiği üzere zorunlu bir içe dönüş gerekliliğidir. Yunus Emre nûrânîlikten pay alamamasını anlam-değer ekseninde zemmettiği dünyaya yönelmesine bağlar. Gönül gözünün kapanması Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un mekânı olan sufinin/dervişin/arifin kalbinin/gönlünün kararmasıdır. Gönül, nurun/ışığın/anlam-değerin mekânıdır. Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos orada tecelli eder. Gönlün nurla/ışıkla dolması ve var olanın anlam-değerini bu nurla/ışıkla zuhur ettirmesi, Kutsal'ın oraya yerleşmesi ile mümkündür.³³⁹

Yûnus miskîn kalmaz cânâ virür cânını kurbâna
Gelsen sığınsan Sübhân'a togru yola gitsen gönül (161/5)

Hak tecellî kılmaga cân aslını bulmaga
Gönülden sür sivâyı nazarı taşı degül (164/6)

Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül
Yitmiş iki millet dahı elin yüzün yumaz degül (166/1)

Bâkî degüldür bu sarây evvel-âhir anda varur
Bunda yarak itmeyenler ol evi unutsun dimiş (122/4)

Girçek âşık ol ola cân virmege ol ive
Dostıla bâzâr içün niçe bin başdan geçer

Yûnus'un gönli gözi toludur Hak sevgüsü
Sohbet ihtiyâr iden yâd u bilişden geçer (70/7,8)

Yunus Emre'nin gönüle varması, bu beyitte bir seyr u sülûk/erginleme neticesidir. Sufi/derviş/arif Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a varmak için “nice başdan geç”melidir, kendini “yağmaya vermeli”, “kurban etmeli”dir.³⁴⁰ Gönül-ev-vatan, içkin-aşkın ikili yapısal varoluşun sembolik dizgesini oluştururlar. Gönül, Kutsal'ın mekânıdır, dolayısıyla O'nun evidir. Söz konusu ev, sufinin/dervişin/arifin ruhlar âlemindeki aslı/vatanıdır. Gönül, “içteki” vatan, vatan “dıştaki”/aşkın gönüldür:

³³⁹ “Sür çıkar ağyârı dilde tâ tecelli ede Hak

Pâdişah konmaz saraya hâne ma'mur olmadan” Şemseddin Ahmed Sivasî

³⁴⁰ Hakîykatın kilidini

Açana gazi dediler

Bu yolda can ile baştan

Geçene gazi dediler (Gölpınarlı, 1963, s. 91)

“Beyt-i Atik [soylu ev] takva sahibi temiz arif kulun kalbidir. Bu kalp Hakk’ı ve O’nun hakikatini sığdırmıştır.” (El-Hakîm, 2005, s. 401) Mitsel-dinsel düşüncenin kozmolojik yapısı, tasavvufi düşüncenin ontolojik yapısında zikredilen sembolik dizge üzerinden kendine yer bulmuştur:

“Gönül Çalab’un tahtı gönüle Çalap bahdı

İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa” (299/5)

Platon’un *anamnesis* düşüncesinin bağlı olduğu veya *anamnesisten* neşet eden ruh-beden dikotomisinin epistemolojisi, ruhun, mezar -söma/sema- şeklinde nitelenen bedende yaşamasıyla unutulmuş bilgiye işaret etmektedir (Ricoeur, 2012, s. 46). Aynı epistemik çerçeve tasavvufi düşünce içinde de karşılık bulmuş, Yunus Emre de bu düşünceyi deyişlerinde kullanmış, özellikle küfrün örtme/gizleme/hakikati örtme anlamlarıyla aynı bağlama bedeni de oturtmuştur:

Egerçi küfr tonını geydi sûret

Gönül cânı görür îmân içinde (332/5)³⁴¹

Âşık öldi diyü sala virürler

Ölen hayvân durur ‘âşıklar ölmez (113/8)

Ten fânîdür cân ölmez çün gitdi girü gelmez

Ölürise ten ölür cânlar ölesi degül (158/2)

Çıka gide cân dahi

Şöyle kala ten dahi

Dervîş Yûnus sen dahi

Tur ırte namâzına (315/7)

Örnek alınan parçaların tümünün hatırlama/anımsama-unutma diyalektiğinde birleştiği ifade Platonik epistemolojiyi benimseyen bir anlayışın izdüşümü olan “sûretin küfr donunu giyinmesi”dir. Ten-cân, âşık-hayvan karşılaştırmalarının hepsi bütün anlamını, anılan ifadede toplamaktadır. Sûret, yani ten/beden/zahir, ruh-beden ayrımı üzerinden şekillenen bütün mistik anlayışlarda olduğu üzere, ten/beden/zahir, hakikate ulaşmada ruhu engelleyen, ona perde olan zindan veya Platonik anlamda mezardır. İlkin ruhu hapseden bu anlamıyla beden/sûret/zahir, ikinci bir diğer

³⁴¹ “Ten, ruhun elbisesine benzer, bu el de ruhun elinin yenidir, bu ayak da ruhun ayağına giydiği mesttir.” (Mevlâna, 1995b, s. 131)

anlamıyla da küfrün sembolüdür. İnsan, bedeni/sureti/zahiri üzerinden dış dünyaya, süfli âleme (Uludağ, 2016a, s. 364) bağlanır. Dış dünya önce duyulara hitap eden bir kaotiklik, akışkanlık hali iken, kişi kendilik bilincine ermesiyle, ruhunun, hakikat karşısında tene/bedene/surete/zahire bağlı olduğu gerçeğini hatırlar/anımsar. Dolayısıyla burada epistemolojik anlamda hatırlama/anımsama nesnesinin evrensel/nesnel geçerliliği olan bilgi yönü vurgulanır. Yani, bireysel bir hafıza söz konusu değildir. Önemli olan, aşkınlığa yönelik sürekliliği bütün mekân-zaman için geçerli olan hakiki bilgidir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncedeki hakikatin asli varlık boyutunun bu-aradalıkta olmadığı düşünüldüğünde hatırlama/anımsama nesnesi açısından bu-arada dünya bir araçtır.

Mitsel-dinsel düşünce çerçevesinde Türk mitolojisinin kozmolojik tasavvur şemasından yansıyan isig öz (ruh) ile et-öz (vücut) kavramları da ruh-beden ayrımına dayanak sağlamaktadır. Ölüm esnasında bedenden ayrılan isig öz (ruh) göğe yükselirken et-öz (vücut) ise yeraltına gitmekteydi. İnsanın iki yönü olan ve yaruk-kararık/iyilik-kötülük/gökyüzü-yeryüzü veya yeraltı (Esin, 2001, ss. 51-53) şeklinde geniş bir ifade alanında kendine yer bulan bu ruh-beden dikotomisi kozmolojik tasavvurun ontolojik bir şekillenmesidir. Mitsel-dinsel düşüncenin kişisi bu-aradalıkla, orta dünyaya ontolojik olarak mahkûm olmakla eşik halini zaruri olarak yaruk-kararık kavram ve bu kavramların içerdiği ilkeler arasındaki mücadele ile geçirecektir. Platonik ifadelerle karşılanacak olunursa yaruk, ruhtur, bâtındır; kararık ise bedendir, zahirdir, mezardır. Bu ikilik tasavvufi düşüncede en açık şekliyle ruh-nefs mücadelesi olarak teşekkül etmiştir. Sufi/derviş/arif veya şaman/bilge/kam yaruk-kararık/ruh-nefs veya beden arasındaki bu mücadeleden mücahede yoluyla Kutsal'ı/Tanrı'yı/Yaşamsal Kaos'u hatırlayarak/anımsayarak kurtulacaktır.

Çalap Âdem cimini topraktan var eyledi
Şeytân geldi Âdem'e tapmaga 'âr eyledi

Eydür ben oddan nûrdan ol bir avuç topraktan
Bilmedi kim Âdem'ün için gevher eyledi

Zâhir gördi Âdem'ün bâtınına bakmadı
Bilmedi kim Âdem'i halka server eyledi (356/1,2,3)

Yunus Emre'nin ifadelerine bakıldığında, şeytan veya erlik olmanın ilk şartı, Kutsal'ın ve onun yarattığı insanın batın bilgisine, anlam-değerine vakıf olamayışıdır.

Burada hatırlama/anımsama eylemine doğrudan bir gönderim bulunmamakla birlikte, hatırlamama yani unutma eyleminin kişiyi Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos karşısında ontolojik olarak hangi konuma getireceğine işaret edilmektedir. Burada unutulmaması, sürekli “hatırda” tutulması gereken Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos’tur. Zira, “kutsala doğru hareket, hatırlamak, yeniden kök salmak ve kendini nitelendirmek hareketidir.” (Schwarz, 2019, s. 288) Kutsal’ı/Tanrı’yı/Yaşamsal Kaos’u unutmak en büyük günahıdır. “Kişi başlangıç zamanında gerçekleşen şeyi unutmamaya azami özeni göstermelidir. Asıl günah unutmaktır.” (Eliade, 2017, s. 50) Yahudi inancında cehennem in unutma ve sessizlik toprağı olarak adlandırılması da (Messadie, 1998, s. 397) mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin başka bir inanç alanındaki tezahürüdür.

Bir sufi, yaratılışı, yaratılışın büyük anlatısını, kökenini unutmamalıdır. Unutursa, şeytan gibi olur. Türk mitolojisinin yaratılış anlatısında Erlik’in rolünün de Bay Ülgen’in kurallarına, emir ve yasaklarına karşı çıkmak olduğu, onun vaz ettiği değer ve yargıların insan üzerindeki kontrolünü etkisizleştirmeye çalıştığı yani “küfre” düşürmeye çalıştığı düşünülürse asıl amacının Kutsal’ı/Tanrı’yı/Yaşamsal Kaos’u unutturmak olduğu müşahade edilir. Bu noktada küfrün kelime anlamının örtmek/hakikati örtmek içeriği (Sinanoğlu, 2002, s. 533) ve unutmaya sebep olması ile Heidegger’in alethienin -hakikat- zıttı olarak letheyi -unutmak- vermesi önemlidir. Heidegger, lethe sözcüğünün gizlemek, örtmek anlamlarını alethia ile karşılaştırarak vermektedir (Savaşır, 2000, s. 95). Hakikat, ancak üstü örtüldüğünde unutturulur. Buradaki unutma ya da unutturma eylemi, hakikate ermedeki engel anlamındadır.

Kaotik bölgeler, aynı zamanda unutma mekânlarıdır. Unutma mekânının en önemli karakteristiği, söz konusu mekân içinde hatırlatıcı/anımsatıcı hiçbir işaretin/ayetin/göstergenin/sembolün bulunmıyışdır.³⁴² Kahramanın mücadelesinde veya sufinin/arifin/dervişin seyr u sülûkunda geçtiği her eşik aslında bir unutma mekânıdır. Zira bu mekân öncelikle kahramanın ve sufinin erginleme/inisiye yolunda unutması, bastırması gereken geçmişini arkada bırakır. Veyahut da evden/vatandan/anneden her uzaklaşma beraberinde unutmayı zorunlu hâle getirir.

³⁴² Mekânın göstergelerden/işaretlerden yoksunluğu aynı zamanda esaktolojinin -kıyametin- bir resmidir. Kıyamet anında da insana, içinde var olduğu hatırlatıcıların/anımsatıcıların yok edildiği yani bir önceki hayatını unuttuğu gösterilecektir. Kur’an-ı Kerim de (20: 105-107) kıyamet manzarasının işaretsizliğini/göstergesizliğini betimler: “Sana dağları soruyorlar. De ki: “Rabbim onları un ufak edip savuracak. Yerlerini dümdüz, bomboş bırakacak. Orada artık ne bir kıvrım ne de bir tümsek görürsün.”

Çünkü, engelin/eşiğin aşılması daha önce de söylendiği üzere anlam-değerin yoksunluğu ya da yetersizliği bağlamında gerçekleşir. Dolayısıyla hatırlama/anımsama eyleminde mekânın zorunluluğu unutma eylemi için de geçerlidir. Örneğin Maaday-Kara Destanında, Maaday-Kara'nın yetmiş kocaman dağ, doksan büyük ırmak aşarak güneşle ayın doğduğu alacakaranlık dağ ortasına, yedi ırmağın bulunduğu yere varması, unutilan/aşılan veya bastırılan kaotik mekânlardan sonra varılan merkez sembolizmidir (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 44).

Unutma mekânının belirsizliği, kaotik ve işaretli/göstergesiz yapısının en güzel örneğini Platon *Devlet* adlı meşhur eserinin sonunda şu şekilde tasvir etmektedir:

Bütün ruhlar geçince hepsi birden boğucu, korkunç bir sıcağın altında Lethe ovasına gitmişler; ne ağaç, ne ot varmış bu ovada. Akşam olunca Ameles ırmağı kıyısında konaklamışlar. Bu ırmağın suyu hiçbir kap içinde durmazmış; oysa herkes de bu sudan biraz içmek zorundaymış. Bazı ruhlar ölçüyü kaçırıp fazla içermiş, içer içmez de, her şeyi unutmmuş. Sonra uyumuşlar. Gecenin ortasında birdenbire bir gök gürültüsüdür kopmuş, yerler sarsılmış ve birdenbire her biri bir yana fırlayan ruhlar yukarıki dünyaya, yeniden doğacakları dünyaya doğru atılmış, kayıvermişler yıldızlar gibi. Er'e gelince, ona ırmaktan su içirtmemişler, ama bedenine nerede, nasıl kavuştuğunu bilmiyor gene de. Birden gözünü açınca kendini sabah sabah odun yığını üstünde bulmuş. İşte böylece, Glaukon, unutulmaktan, kaybolmaktan kurtulmuş bu sana anlattıklarım. Bunlara inanırsak kurtarabiliriz kendimizi. Lethe ırmağını mutlu geçer, ruhumuzu kirlletmeyiz. (2010, s. 367, 368)³⁴³

Platon'un bu ifadeleri, unutma eylemi ile unutmanın mekânının birbirini tamamlayan panoramasını çizer. Lethe ovasında “ne ağaç, ne de ot vardır.” Herhangi bir işaretin, saf gerçekliğin hatırlamaya/anımsamaya imkân verecek hiçbir nesnesinin olmayışı derin bir unutkanlık halini hazırlar. Mekânın “işaretlenmemesi”, unutmanın sembolik ifadesidir. Unutma mekânı olarak benzer tasviri, Türk mitolojisinin yaratılış

³⁴³ Ab-1 hayat terimini, Lethe ırmağının unutkanlık veren anlatısıyla karşılaştırmak, hatırlama/anımsama ve unutma eylemlerinin kozmolojik bir sembol üzerinden -su- yaratılışın karakteristiğini taşıdığı da izlenebilir. Su, bütün biçimlerin sahibi olarak bir diğer açıdan biçimsizliğin de sembolüdür. Ab-1 hayatla ölümsüzlüğe kavuşan veli/mürşid veya arif, suyun olumsuz-kaotik vasfıyla Lethe ırmağında olduğu şekliyle karşımıza çıkmaz. Su, burada daha çok geçmişin unutulması gereken zamanlarını-mekânlarını temsilen bulunur. Abdest almak, dünyevi/profan alanın unutulmasına hazırlıktır. Ancak, unutma, hatırlanması/anımsanması gerekene yönelik eylemdir. Kişinin kul olma bilinci, sadece hatırlama/anımsama eylemi ile değil, unutma eylemi ile de inşa edilir. Şaman/kam için de aynı izlek söz konusudur. Her erginleme/inisiyasyon töreni, unutma-hatırlama/anımsama döngüsünde gerçekleşir. “Geride kalan” her aşama, unutulmalıdır, zira unutuldukça “gelecek” hatırlanacaktır.

anlatılarında da görülmektedir. Burada Türk mitolojisi özelinde dikkat edilecek önemli bir nokta, kaotik mekânların varlığıdır. Kaotik mekânlar buradaki açıklamalara uygun şekilde, olumsuzluğun, demonik varlıkların meskûn mahali olarak değerlendirilmemelidir. Demonik varlıkların mahali genel çerçevede öteki âlem/yer altı dünyası, mağara, kuyu, orman gibi yerlerdir (Bayat, 2019a, s. 185). Mekânların varlığı, meskûn olan sakinleri tarafından kaotik bir hüviyete sahip olmakla beraber, unutmaya yönelik öncelik taşımamaktadırlar. Çünkü söz konusu kaotik mekânlar kutsaldan kopukluğun olumsuz tezahürleriyle hatırlandığı/anımsandığı mekânlardır. Mekânların kaotikliğinin en önemli sebebi, yersiz-yönsüz olmaları, yer-yön tayininde herhangi bir işaret/gösterge barındırmayan derin bir “boşluk” olmalarıdır. Yersiz-yönsüz mekânın-zamanın kendi içinde unutmanın kaynağı oluşu Ural-Batır Destanının hemen başında kendine yer bulmuştur:

Öncelerin öncesinde,
Kişioğlunun olmadığı
Gelip ayak basmadığı
(O taraflarda kuru yerin
Varlığını hiç kimsenin bilmediği),
Dört tarafını deniz sarmış
Varmış, de, bir yer. (...)
(...) Bu atayla bu ana
Buraya nereden geldiklerini,
Ata-ana Yurdunun
Nerede olduğunu (kaldığını)
Kendileri de unutmuş, de.
İkisi birlikte o yerde
Yaşayıp gitmişler, de. (Ergun ve Gaynislam, 1996, s. 17)

Bir başka örnek olarak da Dede Korkut’un ölümden kaçarken vardığı mekânların tasviri, hayata dair işaretlerin/sembollerin bir bir yok olduğu unutmaya resmeder:

Ölümsüzlük arayan Korkut, insanlardan kaçıp dünyanın dört tarafını gezer ancak gördüğü her şey kırılmış ve kurumuş ağaçlar, zamanın darbeleri altında dağılmakta olan yüce dağlar, güneşin altında sararıp solan otlar, ona ölümün kaçınılmaz takdir olduğunu hatırlatır. (Bayat, 2020, s. 39)

Farklı bir işaretsiz/göstergesiz/sembolsüz kaotik unutmaya mekânının örneği Maaday-Kara Destanında da karşımıza çıkmaktadır. Kaotik bir varlık olan Kara-Kula

Kağan, Maaday-Kara'nın yurdunu altüst etmiş, kozmosa dair hatırlatıcı/anımsatıcı hiçbir işaret/gösterge/sembol bırakmamıştır:

(...)

Ağaç yosunlarını kazıyıp

Yedi gün uğraştı,

Başak kalıntısını söküüp alıp

Dokuz gün geçirdi.

Yeryüzünde

Ne bir sap ne bir kök

Bırakmamacasına dümdüz etti,

Yeryüzünde

Ne bir çalı ne bir ağaç

Bırakmamacasına dümdüz etti. (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 64, 65)

Lethe ırmağının unutturan, yani ölümsüzlüğü imkânsız hâle getiren sembolik ve mistik mahiyeti, benzer niteliğiyle Alıp Manaş Destanında da kendine yer bulmuştur. Suyun geçilmesi, suyun hem yaşamın hem de ölümün sembolü olması, var olanın bütün bir karakteristiğini bünyesinde barındırması, sınırlandırıldığı mekânın şekline bürünebilmesi ve belirsizliği/biçimsizliği ile bütün bu ontik kimliğinin dışında anlam-değer kurgusunun genişliğine sahip su, mitsel-dinsel anlatılarda genellikle hatırlama-unutma eylemi bağlamında da temel bir işleve sahiptir. Suyu geçmek, önceki yaşamın hatırlanması/anımsanması yani ölümsüzlük iken suyu geçmemek veya Platon'un ifadesiyle içmek yeni bir yaşamın zorunlu eylemi olarak ölmektir ve ölmek ancak unutma ile mümkündür. Alıp Manaş Destanında, Alıp Manaş önce sevdiği kızın peşine düşüp suyu geçmiş ve hatta yaşamında ölümsüzlüğüne bir işaret olarak da “dokuz sırlı ok” vermiştir ve ardından sevdiğinin başka ere vardığı haberini alıp yine suyu bu sefer “dönüş” için kullanmıştır. Dönüş/kapanma, su üzerinden gelişen olay akışı hatırlama/anımsama eyleminin kahramanı nasıl bir zaman-mekân kuşatmasına aldığına işaret edilmekte aynı zamanda kahramanın da hatırlayarak/anımsayarak bu kapanmanın asıl sahibi olduğunu göstermektedir:

“Alıp Manaş ölmeyip,

Dönüp gelse ne olur?” (Ergun, 1997, s. 145)³⁴⁴

³⁴⁴ Suyu, toprakla açıklık-kapalılık diyalektiğinde karşılaştıran Bachelard'a göre, su açıklığın, yani imgesel dünyanın yaratıcılığının mekânıdır. Buna bağlı olarak da sudan gelen kahraman medeniyetin, uygarlığın kurucu atasıdır: “Bu çerçevede, kıyıda canlı olarak suya atılmış böyle çocukların “sulardan kurtulduklarında”, neden bir anda mucizevi varlıklara dönüştükleri

Yine Lethe ırmağının aynı misyonu Şor Türklerinde ölen insanın ruhunu - *üzütü*- Kançul ve Çaççul adlı iki ırmaktan geçirmeye çalışan Şamanın görevinde de tespit edilmektedir:

Şaman ruha der:

-Buradan üzütlerin ülkesine git!. Gitmeden önce ruh der:

-Yaşanmamış günü geçtim! Benin çocuğum güneşli ışığın insanları arasında kaldı. Yarım aylı güne gittim, istemeden öldüm. Bitmemiş günden gittim! . Şaman ruha:

-Ne yapalım! Kasırğa olup kaç!” der.

Üzütlerin ülkesine giden yolda Kançul ve Çaççul adlarında onların iki nehri vardır. Şaman, ruhu bu nehirlerden geçirir. Köprü yoksa ruhla yılanları birbirine bağlar ve onu karşıya geçirir. Kırmızı yılanı Çaççul nehrinden, karayılanı Kançul nehrinden koyar. O nehirlerle ulaştığında ve karşıya geçirmeye hazırlandığında ruh, geçmekten korkar. Ruh, korkarak geri dönmek ister. Şamana yalvarıp yakarır:

-Beni geri götür!, diye. Daha sonra der:

-Zamansız gittim! . Şaman cevap verir:

-Madem böyle oldu, yapacak bir şey yok! Bu iki nehri geçmek gerekir.

Nehirleri geçme zamanı geldi!. Ruh yine der:

-Korkarım, geçerken düşerim!.

Daha sonra Şaman ruhu nehirden geçirmez, salla götürür. Akağaçtan yapılmış yarım salla Kançul nehrinden, yine akağaçtan yapılmış eğri ve tek taraflı salla da Çaççul nehrinden götürür. Şaman nehri geçerken tırpanı veya baltayı kullanır. Şaman, ruhu yolcu edip geri geldiğinde baltayı veya tırpanı batıya doğru fırlatır. Ölen insanın botlarını da o yöne atar. (Lvova vd., 2013b, s. 118, 119)³⁴⁵

Mekânın bu şekilde tarif edilen kaotik vasfı, unutmamanın “karanlık” yönüne işaret eder. Karanlık, hakikati örten, Kutsal’ı/Tanrı’yı/Yaşamsal Kaos’u unutturan bir metafordur. Mekânların, kaotikliği üzerinden hatırlama/anımsama-unutma eylemlerine imkân sağlayan yapılarını, ikiye ayırmak mümkündür: Birincisi, yaratılışın “ilk” anındaki kaotik/karanlık işaretsiz/sembolsüz/göstergesiz mekân-zamanını tarif eden, gerçek anlamda hatırlama/anımsama eyleminden önce gelen

anlaşılabılır. Suları geçerek ölümü de geçmiş olurlar. Böylelikle kentler kurabilir, halkları kurtarabilir, dünyayı yeniden yaratabilirler.” (Bachelard, 2006, s. 88) Bununla alakalı olarak muhtemelen dini kutsal metinlerden örnek bağlamında akla ilk gelen Hz. Musa’dır. Sudan gelen mitsel ata veya dini önderin tasavvufi gelenekteki sular üzerinde yürüme kerametinde karşılık bulunduğu görülür. Guénon, su üzerinde yürümek kerametini “formdan azade oluşu veya ferdi şarttan kurtuluşu”n bir sembolü şeklinde yorumlarken bununla kastettiği keramet gösterenin Tanrı’ya benzediğidir (Guénon, 2021, s. 95). Sular üzerinde yürüme kerametini gösteren sufi, üzerinde tasarrufta bulunduğu madde olan suyun yapısal ve sembolik anlam-değerini elde eder. O, suyla hayat verebildiği gibi beğenmediği veya gazaplandığı kesimlere tufan da verebilir. “Denizin kahramanı ölümün kahramanıdır.” (Bachelard, 2006, s. 87)

³⁴⁵ Benzer bir başka örnek için bkz. Örnek, 1988, s. 63, 64.

unutma eyleminin gelmesidir. İkinci olarak ise, yaratılış sonrası ortaya çıkan kaotik/demonik varlıkların mekânı olan ayrıca erginleme neticesinde geride bırakılan ve unutulması arzu edilen mekân-zaman. Bu tarz mekân-zaman yapılanması, kaotik bir karakteri haiz olmakla beraber, saf unutma eylemini önceleyen değil, aynı zamanda Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a giden yolda mekân-zamanın kutsaldan kopukluğuyla sahip olduğu kaotikliği hatırlatan/anımsatan mekânlardır. Dolayısıyla, mitik ve dini yaratılış anlatılarında Tanrı'nın "ışık" olması, kendisini hatırlatacak/anımsatacak işaretleri/ayetleri/göstergeleri tebarüz ettirmesi anlamına da gelmektedir:

Bir gün bu iki ağacın arasına, gökten bir ışık inmişti. Bunun üzerine, iki yandaki dağlar yavaş yavaş büyümeğe başladılar. Bu durumu gören halk ise, hayretler içinde kalmıştı. İçlerinde büyük bir saygı duyarak, Uygurlar oraya doğru yaklaştılar. Tam yaklaştıkları bir sırada, kulaklarına çok tatlı ve güzel müzik nağmeleri gelmeğe başladı. Her gece buraya bir ışık inmeğe ve ışığın etrafında da otuz defa şimşek çakmağa başladı. (Ögel, 2010, s. 74)

Oğuz Kağan bir yerde, Tanrıya yalvarırken:
Karanlık bastı birden, bir ışık düştü gökten!
Öyle bir ışık indi, parlak aydan, güneşten!
Oğuz Kağan yürüdü, yakınma ışığın,
Oturduğunu gördü, ortasında bir kızın! (Ögel, 2010, s. 117)

Yunus Emre henüz Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la "bir" olduğu zamanı hatırlayarak/anımsayarak düştüğü masivanın işaretsizliğinden/ayetsizliğinden şikâyet etmektedir. Daha önce de değindiğimiz üzere, mekânın işaretsiz/ayetsiz/göstergesiz oluşu onu karanlığın/küfrün/kaotikliğin dolayısıyla unutmanın mekânı yapmaktadır. Yunus Emre henüz "merkeze" gelip Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un ışıyla işaretleri/ayetleri/göstergeleri müşahade edememiş, seyr u sülûkun başında bir zahit olarak unuttuğunu hatırlayamamış/anımsayamamıştır. "(...) insan bu "merkez"den uzaklaştığında, önce alacakaranlık bir alana girer, gittikçe daha dar bir alana sıkışır, ardından da "ışığa" geri dönmek için çırpınmaya ve çıkış yolları aramaya başlar." (Merter, 2012, s. 80) Zira ışığın olmaması ya da kusurlu olmasıyla karanlık kahramanın evrenine yabancısıdır. Işıksız/karanlık bu dünya, başka/farklı bir dünyadır (Lvova vd., 2013b, s. 106).

Âdem'in topraktan yaratılması ile insan-ı kâmilin veya şamanın/kamın erginleme neticesinde ışık/nur sahibi olması, insanın varoluşsal kimliğine de işaret

eder. Toprak yerin/doğrudan saf gerçekliğin mekânsal dayanağı iken ışık/nur, toprağın üzerine yeni bir dünya inşa edecek anlam-değerin sembolüdür. Aynı zamanda toprak-ışık buluşması, mitsel-dinsel yaratılış anlatılarının gökyüzü-yeryüzü karşılığına denk gelmektedir.

“Asl-ı ma‘dendeyidük kaygusuz ganîyidük

Ol bî-nişân cihânda şöyle revân eyledi” (358/5)

“Merkez-dışı” kaotikliği, Kutsal bağlamından Ortaçağ Hristiyan şehri üzerinden dile getiren Sennett’in ifadeleri (1999, ss. 29-31), aslında mitsel-dinsel ve tasavvufî düşünce bağlamında, kutsal-profan ayrımının arketipik boyutunun yansımalarıdır. Merkezin -içerinin- çevre -dışarı- ile münasebeti, keskin bir ayrıma dayanır ki bu ayrım kaos-kozmos dikotomisidir. “Merkez”, çevreye tam bir zıtlık oluşturacak şekilde, ondan düzeni, ihtişamı, kusursuzluğu ile ayrılırken, çevre, tehlikenin, kaotikliğin, karmaşanın mekânı, kutsal-dışılığın da zamanıdır. Çevre, aynılığın, sıradanlığın ve birbirine geçmişliğin mekânıdır. Dolayısıyla bu zıtlık mekânları, bir arada gözlemlendiğinde hangisinin hatırlanması/anımsanması gerekliliği kendini açık eden bir hakikat olarak da tebarüz eder. Çevrede/periferide hatırlanmaya/anımsanmaya değer bir şey yoktur. Çevre, var olanların, nesnelerin gündelik zaman-mekânda aktığı anlam-değer ekseninden yoksun, ancak pratik amaçlar uğruna bir arada bulunulan mekân-zamandır.

“Cümle ‘âlemler üstine hayr u şerri sen yasadun

Rahmet ü hışm havâledür kendü aslına katmağa” (323/5)

Hayır ve şerrin tüm âlemlerin yasası olması, mitsel-dinsel düşüncenin kaos-kozmos dikotomisinin tasavvufî düşüncedeki ifadesidir. Saf gerçekliğin bu-aradallığını sağlayan mekânın “asılı” hali, aynı zamanda tasavvufî düşüncedeki ilahi isimler teorisinin dayandığı, Allah’ın en önemli isimleri olan celâl -azamet, adalet, otorite, gazap- ve cemâlde -güzellik, merhamet, şefkat, cömertlik- kendini izhar eder. Bu-arada olan dünya ve onun inşa edicisi eşik halinde insanın anlam-değer varlığı, bu iki ismin tezahürleriyle var olur (Ernst, 2022, s. 130, 131).³⁴⁶ Hatırlama/anımsama ve

³⁴⁶ Böylece dünyanın bu-aradallığı iki sebebe bağlanmış olur. İlk kararsız, akışkan, oluş-bozulmuş diyalektiğinin tekinsiz, tanımsız dünyası ve bunun karşısında anlam-değer merkezinde onu bir sabiteye çalışan inanç ve kültür dünyası - yeryüzünün kaos-kozmosu-; ikincisi ve ilkinin de kapsayan yaratılışın kozmolojik ve ardından ontolojik mahiyetinin Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos eliyle kendini ortaya çıkaran kökensel/gökyüzünün kaos-kozmosu.

unutma eylemlerinin, her iki düşünce içindeki belirleyici rolü kaos-kozmos/celâl-cemâl arasındaki ilişkinin bir uzantısıdır. Söz konusu mitsel-dinsel düşüncenin kurucu kavramları olan kaos-kozmos ve onların şekillendirdiği bu-arada dünya büyük anlatı içinde örüntülenmesiyle birlikte, hatırlama/anımsama eyleminin zorunluluğunu ontolojik bir yapısallıkla taşır. Bu-arada dünya anlam-değer ekseninde varlığını açmaya başladığında, aslında üzerinde maddi zorunlu bir unsur olarak şekillendiği topraktan/yeryüzünden ayrılır. Dolayısıyla “kurulan/açılan” dünya, hatırlama/anımsama eylemine bağlıdır. Saf gerçekliğin ontik zorunluluğu üzerinde seçilen/tercih edilen toplumsal veya bireysel önemli ve benimsenen veya reddedilen, terk edilen kararlar ve bunlar hakkında dile getirilen sorular sayesinde, ontik maddi var olan aşılr/aşkınlaşır; anlam-değer kurgusu ortaya çıkar (Heidegger, 2011, s. 39). Dolayısıyla hatırlama/anımsama, ontolojik bağlamda kurucu bir eylem olarak saf gerçekliğin tarihsel dizgesinden bağımsızdır. Zamanın biyolojik-fiziki var olanlar üzerindeki saf gerçekliği bağlamındaki geçerliliği, hatırlama/anımsama eylemiyle anlam-değerin talep edildiği andan itibaren dikey/aşkın bir hüviyet kazanır. Dini metinleri anlama ve yorumlama bağlamında da aynı yolu izlemek mümkündür. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssaların nihai amacının nüzul ettiği dönemdeki tarihsel gerçekliği aktarmaktan ziyade, anlam-değere matuf olan tarihsel gerçekliğin dışındaki muhayyel anlatıları, indiği kültürde bilinen menkıbe ve söylemleri de kullandığı görülmektedir. Bu durumdan da anlaşılacağı üzere, amacın ahlaki bir anlam-değer verme niteliği, gerçekliğin tarihsel boyutunu göz ardı edebilir (Öztürk, 2017, s. 23, 24).³⁴⁷ Hatırlama/anımsama eyleminin de amacının tarihsel gerçekten ziyade, kolektif hafızada nasıl yer ettiği/edindiği düşünüldüğünde şu sonuca varmak mümkündür: “Gerçek, öyküde yaşam bulur, nasıl yaşandığı önemli değildir.” (Assmann, 2016, s. 30) Sonuç olarak, hatırlama/anımsama eylemi, sadece geçmişe yönelik hatırlanması ya da unutulması gereken olaylar/yaşanmışlıklar olmayıp asıl içeriğini anlam-değer sağlayan seçilen/tercih edilen ve içinde bulunan anla - şimdiyle- sürekli harmanlayarak ontolojik niteliğini bireysel ve toplumsal her iki çizgide de devam ettiren bir gerçekliktir. Önemli olan, tarihsel zamanın

³⁴⁷ Tasavvuf literatürünün en önemli kolu olan menkıbeleri de zikredilen ifadeler çerçevesinde düşünmek mümkündür. Menkıbelerin ve içeriğini oluşturan kerametlerin anlatılmasının temel sebebinin müridi veya hitap ettiği kesimi tasavvufi dünyaya ve geleneğe çekmek göz önüne alındığında, tarihsel gerçekliğin, verilmek istenen anlam-değer karşısında geri plana düşmesi şüphesizdir. Ereksel/amaca yönelik anlatı, tarihsel zamanı, dolayısıyla doğru-yanlış tespitini öncelemez.

yaşanmışlıklarının gerçekliğinin verdiği “nasıl?”ın bilgisi değil, “neden/niçin” sorusunun cevabı olan, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuru kurmaya yönelik aşkın-içkin kutuplu duygu durumudur.

Adı sanı uşatdum

Küfrümü suya atdum

Miskînlige el katdum

Allah görelüm n’eyler (71/8)

Ad verilen varlık, ad verilmeyle aslında bir bilinç, farkındalık düzeyine çıkarılarak kendinde olan mahiyet, yetenek ve nitelikler ona “hatırlatılmaktadır.” Zira ad alan varlık eğer mahiyetinin farkında olsaydı, adını kendi koyması gerekirdi. Oğuz Kağan’ın kendi kendine ad vermesi, onun kendi mahiyet ve ontolojik hiyerarşisinin bilincinde olduğunu gösterir. Aynı durum Altın Arığ Destanında Hulata’yın kendi adını vermesinde de gözlemlenmektedir (Özkan, 1997, s. 91). Ad verme eylemi, Dede Korkut hikâyelerinde Korkut Ata’nın, İslâm’ın kabulünden sonra velilerin/evliyaların görevi olmuştur, ancak Oğuz’un kendi adını koyması, onu sözünü ettiğimiz kutsalla temaslı gruptan statü farklılığını göstermektedir (Bayat, 2019a, s. 172) Ad koyma eyleminin mitsel-dinsel düşünce içinde mekânsal var olandan yine aynı düzlemde anlam-değer ekseninde varlık ve gerçekliğe geçişin bir işareti olarak yorumlamıştık. Ad alan veya ad verilen, kendini yeryüzünden/coğrafyadan mekâna/toplumsal ve kutsalın yasasına katar. Dolayısıyla ona, ad alarak mekânla olan verili yapısı hatırlatılmaktadır/anımsatılmaktadır. Burada Dede Korkut özelinde bir nokta dikkat çekmektedir. Dede Korkut ad verdiği her boy kahramanının yaşının Allah tarafından tayin edileceğini bildirir: “Adını ben verdim, yaşını Allah versin.” Burada yaş sözcüğü öncelikle zamansal bir kavramı işaret eder. Zira yaş, zamana bağlı bir ölçüdür. Ancak, ad vererek kişiyi, mekânsal yaratımla bu-arada dünyaya, mahiyetine, toplumsal ve kutsal yasasına açan Dede Korkut, yaşı, yani zamanı tayin edemez. Bunun temel sebepleri, ilkin, ad alan kişinin kahramanın hatırlama/anımsama eylemi gerçekleştirecek sıklığın önemi -çevrimde/döngüde ne kadar hatırlar/anımsarsa yaşı o kadar uzar- ikinci olarak ise, Gök Tanrı inancının Orhun Yazıtlarında geçen ifadenin karşılığını bulmasıdır: “Zamanı Tanrı yaşar, insanoğlu hep ölmek için türemiş.” (Ergin, 1970, s. 14).

Bu ifadeler, zamanın, mekân karşısında önceliğini vurgularken bir diğer açıdan zamana katılmak da mekâna katılmakla mümkündür. Ancak, mekâna katılım, sadece bir başlangıç, yani ilk adımdır. Aslında ad verme bu bağlamda bir yaratma

işlemidir ki daha önce Dede Korkut'un söz konusu meyanda bir *demiurgos* karakterine sahip olduğunu söylemiştik. Mekâna katılım, zamana da katılım olduğu için, aslında Dede Korkut ad vererek sadece kahramanı varoluşun akışına katmıştır, yaşı/zamanı belirlemek Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un uhdesindedir, ancak söz konusu zaman O'nun yarattığı mekân-zamandan aşkındır. Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un zamanı, tam olarak bilinemez, ancak analojik bir yöntemle düşünülebilir.³⁴⁸

Dede Korkut'un ad ve yaş/mekân ve zaman çerçevesinde değerlendirme bir başka açıdan şu yoruma da imkân sağlamaktadır: Ad vermek/almak, kahramanın yaptıklarına veya yaptığına bağlı, yani geçmişe bağlı bir eylemdir. Bu cümleden hareketle, ad alan zaman süreminde de var oluşunu devam ettirmiştir. Boylarda ad alan kahramanların ad alma yaşlarının 15-16 olduğu göz önünde tutulduğunda ad ve yaş/mekân ve zaman, ad verme/alma eylemi bağlamında geçmişin bütün var oluş alanlarıyla tespiti, mühürlenmesidir.³⁴⁹ Boğaç, Beyrek ve Basat ad almakla mekân ve zamanda mühürlenerek hatırlama/anımsama dolayımında kimliğine kavuşmuşlardır. Onların adları, hem bir geçişi hem de her geçişte/sınamada geçmişlerini/kimliklerini hatırlatan/anımsatan işaretlerdir.

Yunus Emre'nin "adı sanı uşatması" yani parçalaması, silmesi onun geçmişine yönelik bir itiraz aynı zamanda erginleme/inisiye olmada marifete eriştiğini gösterir. Zaten marifete erişen Yunus Emre diğer mısralarda bu anlamı tamamlayan "miskin", "küfrü suya atmak" ibarelerini kullanır. "Küfrün suya atılması", yukarıda kaydedilen, küfrün, hakikati örten/gizleyen/unutturan anlamına bir göndermedir. Bu-aradallığın kaygısının örttüğü anlam-değeri Yunus Emre adını, sanını yok ederek elde etmiş, o artık bu-arada dünyayı -masiva- unutmuş, asıl hatırlanması/anımsanması gerekeni ancak bu-aradanın saf gerçekliğinden "soyunarak/üryan olarak" mümkün kılmıştır. "Adını uşatan" Yunus Emre'nin yeni adı "miskin"dir. Daha evvel de zikrettiğimiz üzere hatırlamak/anımsamak için öncelikle unutmak gerekir.

Yûnus sen severisen hakikat ma'şûkayı
Dervîşligile kül ol kevn ü mekândan fârig (126/10)

Küfrile imân sözi hicâb oldı bu yolda

³⁴⁸ "Onlar senden azabın çabuk gelmesini istiyorlar. Allah vaadinden asla dönmez. Bilinmeli ki, rabbinin katındaki bir gün sizin saymakta olduklarınızın bin yılı gibidir." Hac Suresi-22/47.

³⁴⁹ Köroğlu'nda da aynı yaş döneminin bir kahraman kimliği oluşturduğu görülmektedir. "O daha on beş yaşında iken ağacı sökecek bir pehlivandır." (Boratav, 1984b, s. 72)

Safâlaşduk küfrile î mânî yagmâya virdük (143/6)

Dahî ‘aceb ‘âşıklara ikrâr u dîn î mân oldum

Halkun dahî gönlindeki küfr ü İslâm gümân benem (193/5)

‘Akıl gide hayrân ola dünyede ser-gerdân ola

Küfri anun î mân ola ‘ışka gönül viren kişi (372/7)

Şathiyye türünü de küfr/örtme/unutma bağlamında değerlendirmek mümkündür. Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatında önemli bir yeri olan şathiyye geleneği, genel olarak Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos’la olan samimi, arada resmiyetin bulunmadığı bir konuşma şeklinin cereyan ettiği bir edebi tür olarak tarif edilmektedir. Şathiyye söylemenin ve içeriğinin fıkhi boyutu sürekli tartışıl原因en bir konu olmakla beraber (Uludağ, 2016b, s. 203) şathiyye icra eden sufi/dervişin, Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos karşısında aklını örttüğü/kaybettiği düşünüldüğünde, küfrün olumsuz manasını kendini ilga eder, unutma aslı/kökeni hatırlamaya/anımsamaya yönelik bir durum olarak kendini gösterir. Dolayısıyla şathiyenin zahiri/dışarıdan yorumu, sufinin/dervişin küfre düştüğü yönündeki zemmetmelere karşı, batını/deruni yorumu tam aksi bir manaya taalluk eder. Yani şathiyye, hatırlamanın/anımsamanın zirvesi olan bir ifade tarzıdır. Daha önce ifade edilen, zikir kavramının semantiğinin ontolojik kaygısı, ancak unutulmayla hatırlanacağı/anımsanacağı şeklindeydi. Şathiyye türü de bu ontolojik izleği takip ederek, masivayı, bu-arada kevn ü fesâd âlemini unutarak, aslını/kaynağını/ahdini hatırlamakta/anımsamaktadır ve tasavvuf geleneğinde bu tavrın zirve tavrı “Ene’l-Hak” sözü ile karşılık bulmuştur:

Çıkıdum erik talına anda yidüm üzümü

Bostân ıssı kakıyup dir ne yirsün kozumu

Kerpîç koydum kazgana poyrazıla kaynatdum

Nedür diyü sorana bandum virdüm özini

İplik virdüm Çulhâya sarup yumak itmemiş

Becid becid ısmarlar gelsün alsun bezini

Bir serçenün kanadın kırk kanluya yükletdüm

Çifti dahı çekmedi kaldı şöyle yazılı

Bir sinek bir kartalı kaldurup urdı yire
Yalan degül gerçektür ben de gördüm tozını

Balık kavaga çıkmış zift turşısın yimege
Leylek koduk togurmuş bak a şunun sözünü

Bir küt ile güreşdüm elsüz ayagum aldı
Güreşüp basamadum göyündürdi özümü

Kâf Tagı'ndan bir taşı şöyle atdılar bana
Öylelik yire düşdi bozayazdı yüzümü

Gözsüze fısıldadum sagır sözüm işitmiş
Dilsüz çağırıp söyler dilümdeki sözümü

Bir öküz bogazladum kakıldum sere kodum
Öküz ıssı geldi eydür bogazladun kazımı

Ugruluk yapdum ana bühtân eyledi bana
Bir çerçi geldi eydür kanı aldun gözgümü

Tosbagaya ugradum gözsüzsepek yoldaşı
Sordum sefer kancaru Kayserî'ye 'azımı

Yûnus bir söz söylemiş hiç bir söze benzemez
Münâfıklar elinden örter ma'nî yüzini (407)

Yâ ilâhî ger su'âl itsen bana
Bu durur anda cevâbum uş sana

Ben bana zulm eyledüm itdüm günâh
N'eyledüm n'itdüm sana iy pâdişâh³⁵⁰

Gelmedin didün hakuma kem diyü
Togmadın didün 'âsî Âdem diyü

Sen ezelde beni 'âsî yazasın
Toldurasın 'âleme âvâzesin

³⁵⁰ “Gerçek şu ki Allah insanlara zerrece kötülük etmez, fakat insanlar kendilerine kötülük ediyorlar.”
Yûnus 10/44.

Her ne diler sen hakumda işledün
Ne tuşa durdumısa sen tuşladun

Ben mi düzdüm beni sen düzdün beni
Pür 'ayıb niçün yaratdun yâ Ganî

Gözüm açup gördüğüm zindân içi
Nefs ü hevâ pür-tolu şeytân içi

Habs içinde ölmeyeyin diyü aç
Mismil ü murdâr yidüm bir iki kaç

Nesne mi eksildi mülkünden senün
Yâ sözüm geçdi mi hükmünden senün

Rızkun alup seni muhtâc mı kodum
Yâ öyünün yiyüben aç mı kodum

Kıl gibi köpri yaparsın geç diyü
Geçüben kevser şarâbın iç diyü

Kıl gibi Sırât'dan Âdem mi geçer
Yâ üzilür yâ tayanur ya uçar
(...)

Terezü kurdun günâhum tartmaga
Kasd idersin beni oda atmaga

Terâzû ana gerek bakkâl ola
Ya bazirgân tâcir ü 'attâr ola
(...)

Sen basîrsin hod bilürsin hâlümü
Pes ne hâcet tartasin a'mâlümü

Haşâli'l-lâh senden iy Rabbü'l-enâm
Sen temâşâ kilasin ben hoş yanam

Geçmedi mi intikâmün öldürtüp
Çüridüp gözüme toprak toldurup

Bir avuç topraga bunca kiyl u kâl
Neye gerek iy Kerîm-i Zü'l-Celâl (417)

Şathiyye türünün dilde ifadesinin hatırlama/anımsama eylemi ile ilişkisi tasavvufi gelenekteki makam-hâl tavrında da görülür. Daha evvel bahsettiğimiz Proust'un dile getirdiği geçmişle temas eden hatırlama/anımsama eyleminin aniliği veya tesadüfiliği, bir yönü ile tasavvufi gelenekteki hâl ve makam arasındaki farkı anımsatmaktadır. Hatırlama/anımsama eyleminin, Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la bir olma amacıyla var edilen başlatıcı/yaratıcı ilk adımı, bu “dönüşüm/devriye” sürecinin içinde, sufinin/dervişin/arifin hâllerıyla -aniden gelen bir ürperme veya metafizik hazla- kendini muayyen kılar. Hatırlama/anımsama faaliyeti, bu cümleden olarak kendi içinde de bilinçli ve bilinçsiz şekilde sürekli gerçekleşen bir durumdur. Hatırlamanın/anımsamanın esas amacı da kendine matuf olacak şekilde özü/kökeni hâllerle hatırlatmaktır/anımsatmaktır. Tasavvufi gelenekteki makam ile hâl arasındaki fark, hatırlama/anımsama çerçevesinin ayrımını akla gelme ile arayış bağlamında yapar. Makam, gayret edilerek kazanılan (mekâsib) türünden iken, hâl kulun Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos yolunda yaptığı mücahededen, riyazâtan, çileden bağımsız Allah Taâlâ'nın, kulun gönlüne verdiği bir lütuftur, vergidir (Hücvirî, 2020, s. 244; Kuşeyrî, 2021, s. 150). Dolayısıyla makam, arayışın makamı olarak bilinçli/tercih edilen bir durum iken, hâl, aniden anlam-değerin Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos üzerinden “akla gelmesidir.” “Temel ayrım “zahmetli hatırlama” ile “anında hatırlama” (...) arasındadır; burada anında hatırlama, arayışın sıfır noktası, zahmetli hatırlama da arayışın ta kendisi olarak anlaşılabilir.” (Ricoeur, 2012, s. 47) Makamın bilinçli/tercih edilen, hâlin ise aniden Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un bir vergisi, lütuf oluş durumu, şathiyye türünü bu ayırmda hâle yaklaştırmaktadır. Aslında zaten sufilerin de şathiyye geleneğine yönelik eleştirileri karşılamak üzerine verdikleri yanıtlar da hâl ıstılahı dolayımıdadır (Tatçı, 1985, s. 483; Uludağ, 2016b, s. 203). Dolayısıyla, şathiyye türü ve onun kabilinden söylemler, sufinin/arifin/dervişin makam üzerinde değil, aksine hâl etkisindeki ifadeleridir. Bu yönü ile şathiyye, aranan/mücadele yolu ile talep edilen bir bilinç durumu ve söylem tarzı değildir, aksine akla gelen ani bir duygu durumudur ki (Ricoeur, 2012, s. 45) “aniden” sufiyi günah keçisi konumuna getirmesi de sufinin henüz şathiyye söyleminde dile getirdiği makamdaki “bilinçte” olmayışındandır.

Bilge şamanda söz konusu bir eylem ve duygu durumunu karşılayacak ıstılah olmamakla birlikte, onu sufiyle/dervişle/arifle birleştiren asıl nokta bilinçli yapılan hatırlama/anımsama eylemidir. Her ikisinin erginleme/inisiyasyon törenlerine tâbi olması, onların taleplerinin bilinçli bir makam talebi olduğunu göstermekte, söz konusu bilinçli talep de şaman ile sufiyi başlatan/yaratan hatırlama/anımsama eyleminin esas hüviyetine kavuşturmaktadır. Netice olarak hatırlamadan/anımsamadan söz edildiğinde akla gelmesi gereken asıl olgu, hatırlamanın/anımsamanın kurucu bilinçli/tercih edilen bir eylem oluşudur. Zaten hem sufünün hem de şamanın Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a giden yolu/tariki ilk önce bilinçli bir şekilde tevbe ile ayrılığın/kopuşun farkındalığı ile tercih etmesi başlangıç noktasını tayin etmesidir. Şamanın erginleme ritüellerine, toplumsal konsensüsü sağlama amacındaki söz ve eylemlerine dikkat edildiğinde sürekli bilinçli bir talebin olduğu görülmektedir. Başlangıçta, Campbell’ın ifadesiyle “maceraya çağrı”ya muhatap olan şaman, “çağrının” kendisine açılan sembolik ve mistik içeriğinin ayrımında olmamasına rağmen, macerada döngüye girmekle birlikte “akla gelme” durumundan “arayışa yükselir.” Bu durum, bir diğer taraftan da hatırlama/anımsama eyleminin kurucu ontolojik karakterinde aniliğin/birdenbireliğin de “ilk” olabilme ihtimalini gözetmektedir. Bu noktada sufi ve şamanı aniden/birdenbire maceraya davet eden eylem durumu olarak rüya sembolik bir anlam-değer taşımaktadır. Zira rüya gören sufi veya şaman henüz hiçbir işaret yokken çağrıya muhatap olmuştur -veya daha yolun başındayken çağrıya muhatap olmuştur-, yani Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un lütfuna mazhar olmuştur (Drury, 1996, s. 27).³⁵¹ Şaman veya sufi gördüğü rüya sayesinde, kutsalın ortak mahiyet alanındaki eşinden kendini marifete eriştirecek bilgileri alır. Bu durum, onun erginleme/inisiye olma durumunun ayrılmaz bir motiftir. Şamanın/kamın rüyada Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un genel mahiyetine aracı olacak ruhları görmesi, onun artık sıradan bir insan olmadığının, manevi mertebesinin yükseldiğinin kesin kanıtıdır (Eliade, 1999, s. 113; Kafesoğlu, 1980, s. 31)

Şamanın/kamın rüya yoluyla aşkına/metafiziksel alana müdahil oluşu tasavvuf geleneğindeki rüya olgusundaki epistemolojik bir ortaklık taşır. Rüyanın tasavvufi anlayışta keramet şeklinde değerlendirilmesi ve onun makamının kalp oluşu, şaman/kam eğitimindeki rüyanın epistemik değerine paraleldir. Çünkü tasavvufi

³⁵¹ Drury, rüya yoluyla seçilen şamanlara “Büyük Şamanlar” demektir (1996, s. 27).

düşüncede bilginin kaynağı kalptir ve Varlık olarak Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos oraya hitap eder (Kuşeyrî, 2021, s. 467).

Yolun başında” olan Bayezid Bistâmî’nin şu ifadeleri, rüya yoluyla çağrıya muhatap olduğunun ve muhatap alınmanın nasıl devam edeceğinin bir cevabı şeklindedir: “Bayezid Bistâmî’nin şöyle dediği rivayet edilir: “Azîz ve Celil olan Rabbimi rüyada gördüm ve: Sana nasıl vâsıl olabilirim? diye sordum.” Buyurdu ki: “Nefsini bırak da öyle gel. (Kuşeyrî, 2021, s. 470)

Rüyanın mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncedeki epistemik önemi, temelde beden-ruh dikotomisine dayanmaktadır. Zira ruh, beden uyku halindeyken onun zahiri/masiva ile olan akıl ve pratiklik bağından kurtulur. Bu kurtuluş, onu hatırlama/anımsama dünyasına kavuşturur. Bu yönüyle beden-ruh dikotomisi, aynı zamanda masiva-Mavera, oluş&bozuluş-sabite, zahir-batın ayrımlarının uzantılarını da rüya çerçevesinde hatırlama/anımsama bağlamında taşımaktadır: “Necmettin Kübra, Tasavvufi Hayat adlı eserinde uykudaki hikmetlerden bahsederken, uyanırken bedende hapsedilen ve yorulan ruhun uyuyunca asil vatanına, ledünni ve ilahi kaynağına gittiğini, gayb ve mana alemini tanımanın, ruhlarla mülaki olmanın verdiği huzurla dinlendiğini söyleyerek daha sonra ruhun melekût alemine gidince orasını şehadet alemindeki misalleriyle gördüğünü belirtip rüya tabir etmenin sırrının da burada olduğunu söyler.” (Yüksel, 1996, s. 174, 175) Jung’un yaklaşımı da metafiziksel bir mahiyet taşımamakla birlikte rüyanın bilincin/akıl denetiminin dışında gerçekleşen bir eylem veya durum olduğunu ifade eder. Rüya, “uyku sırasında meydana gelen olağandışı bir psişik aktivitenin kalıntılarıdır. Sadece oluşma şekilleri bile rüyaları, bilincin diğer içeriklerinden ayrı tutmak için yeterlidir ve bu durum rüyaların, bilinçli düşünmemizin tamamen zıt içerikleriyle daha da güçlenir.” (Jung, 2015b, s. 35)

Rüyanın özellikle geleceğe dair epistemik yönü -gaybdan haber vermesi-Türk mitik anlatılarında da karşımıza çıkmaktadır. Türk mitolojisinde rüyaların, ileride hükümdar olacak çocuğun doğumunu müjdelemek ve kutsiyetine işaret etmek, hakanların topraklarını genişletme hedeflerini ortaya koymak, son olarak da şamanların/kamların sırra erme/inisye olmalarına yardımcı olmak üzere üç temel işlevi bulunmaktadır (Çelepi, 2017, s. 73) Şüphesiz bu noktada akla gelen ilk örnek Oğuz Kağan’ın bilge kişisi Uluğ Türk’ün gördüğü ve cihân hâkimiyeti mefkûresi bağlamında tabir ettiği rüyadır. Uluğ Türk’ün rüyadan bilgi alması da, yani seçilmiş olduğu ve maceraya muhatap olan kimliği düşünüldüğünde onun da kut sahibi olması

mümkündür, ayrıca daha evvel zikrettiğimiz bey ile büyücü arasındaki etimolojik yakınlık da buna imkân sağlar.³⁵² Rüya yoluyla bilgi edinme/haber alma durumunun bir benzeri yine Türk mitik düşüncesinin en bariz somut örneği olan Dede Korkut Hikâyelerinden *Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı* boyda da görülür. Boyda Salur Kazan “kara kaygulu vakıa gör”müş ve bunu da Kara Göne’ye tabir etmesi için anlatmıştır (Ergin, 1989, s. 99). Salur Kazan’ın gördüğü rüya düşmanın/kâfirin kendi evini yağmaladığını gördüğü rüya olmakla birlikte olmuş olanın ancak henüz haberi alınmayanın bilgisini vermektedir. Uluğ Türk’ün rüyası ise henüz olmamış olanın bilgisini vermektedir. Aslında makul bir açıklama olarak Uluğ Türk’ün gördüğü rüyaya ilişkin tabir geleceğe yönelik ümit ve arzu bağlamında ele alınabilirken Salur Kazan’ın rüyası evini, yurdunu ve otağını terk etmenin, kendi içinde oluşturduğu güvensizlik hissine yönelik bir yansımadır ve olana yani geçmişe ilişkindir. Duymaz, Kazan’ın bu rüyasını “realist rüya motifi” olarak yorumlar (Duymaz, 1997, s. 68). Salur Kazan’ın rüya yoluyla haber alması/bilgi edinmesi onun kut sahibi oluşu/seçilmişliği noktasındaki bir işarettir. Kut sahibi/seçilmiş oluşunun belki de en önemli göstergesi şaman/kam gibi Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un bilgisine sahip olmak yolundaki belli başlı eylemleri gerçekleştirmesi, az yemesi ve az uyumasıdır (Duymaz, 1997, s. 44).³⁵³ Yine aynı boyda Karaçuk Çoban da “kara kaygulu vakıa gör”müştür ve bu “vakıa” da gelecek olanı haber etmektedir. Gelecek olan “vakıa” Şöklü Melik’in kâfirlerinin Salur Kazan’ın on bin koyununa niyetlenmeleridir (Ergin, 1989, s. 97).

Dede Korkut hikâyelerinde adı geçen iki rüya olgusu dışında bir de Yigenek’in gördüğü rüya vardır ki (Ergin, 1989, ss. 201-203), kanaatimizce bu rüya Ögel’in zikrettiği dayı-yeğen çatışması/mücadelesi (1995, s. 574) açıklaması dışında daha geniş sembolik bir anlamı haizdir.³⁵⁴ Dayının, baba rolünde olduğu daha doğrusu babalık işlevlerini -cinsel ilişki dışında- üstlendiği mitsel-dinsel düşüncenin kökeni anaerkil yapı söz konusu rüyada mücadele edilen ve “unutulmak istenen” bununla

³⁵² Uluğ Türk’ün gördüğü rüya, hükümdarın siyasi emellerini meşrulaştırma bağlamında da değerlendirilebilir. Rüyanın, Kutsal/Tanrısal kaynaklı oluşu, hükümdara bu noktada siyasi gücünü pekiştirme imkânı sağlar (Duymaz, Florioti ve Eser, 2013, s. 85, 86).

³⁵³ Duymaz (1997, s. 54), bir Türkmen anlatısında Salur Kazan’ın evlat sahibi olacağının haberini rüyada Hz. Muhammed’den aldığını da kaydeder

³⁵⁴ Ögel’in rüyayı bu şekilde yorumlaması mitsel-dinsel düşüncenin mantığına uymaz. Mitsel-dinsel düşünce hayatın gerçekliklerine taalluk etmekle beraber asıl karakterini saf gerçekliğin aşkın boyutuna ilişkin sembolik anlam yüklü yapısından alır. Dolayısıyla bu açıklamalara göre daha evvel de ifade edildiği üzere mitsel-dinsel düşüncenin asıl amacı açıklamak ve anlatmak değil, anlattıkları ve dile getirdikleriyle “göstermek”tir.

beraber ataerkil anlayışa yönelik bir adımdır. Dolayısıyla Yigenek'in rüyası sadece bir dayı-yeğen mücadelesi değil, aksine daha geniş kapsamıyla anaerkil-ataerkil yapının sunduğu anlam-değere dayalı varlık ve gerçeklik tasavvurunun mücadelesidir. Unutulmak istenen, anaerkil dünyadır. “Başlangıçta “her-şey” demek olan ilksel ilişki, yani anneyle birliktelik yaşantısı, zamanı geldiğinde eski’de bırakılacak yaşantıların en önemlisidir.” (Saydam, 2011, s. 151)

Rüya yoluyla hatırlanması/anımsanması gereken bilgiyi almak, Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos’un çağrısına muhatap olarak seçilmek durumunu tamamlayan önemli bir motif olarak ilahi aşkın şarabını içerek kutsalın sırlarına sahip olmak karşımıza çıkmaktadır. Âşıklık geleneğinde oldukça canlı olan bu motif nasıl ki âşığın seçilmişliğine/çağrıya muhatap oluşuna ilişkin önemli bir aşama ise aynı şema sufi/arif/dervişin seçilmişliğinde de karşımıza çıkar. İlahi aşkın şarabını rüyalarında pir/şeyh veya mürşid elinden içen sufi/derviş/arif yaşadıklarını şu şekilde ifade eder: “Kalbim yanıyor, kalbim eridi, çılgına döndüm, rüyasız bir uykudan uyandım.” (Başgöz, 2022, s. 58, 59). Yunus Emre de aynı semantik ve yapısal çerçevede, rüya gördüğünü açıkça ifade etmese dahi, aynı sembolleri rüya gördüğü yorumuna imkân verecek şekilde kullanmıştır:

Ben oruç-namâz için süçi içdüm esridüm
Tesbih-seccâde için dinlerem şeşte-kopuz (106/8)

Yine mahfiller düzüldi yine badyalar kuruldı
Yine kadehler sunuldı esrük oldı cânlarumuz (118/2)

Yûnus ol ‘ışk badyasından sen iñen esrük olmışsın
Bî-hod iken irdün Hakk’a ayuk olmak nendür senün (148/10)

Gâyıb işin kim bilür meger Kur‘ân ‘ilminden
Yûnus içdi esridi ol gevher denizinden (249/5)

Bir kadeh sundı câna cân içdi kana kana
Tolu geldi peymâne cânım serhoş eyledi

Esrük oldı cânumuz dür döker lisânumuz
Ol Çalab’umun ‘ışkı beni dervîş eyledi (362/4, 5)

Yine esridi Yûnus Tapduk yüzün görelden

Meger anun gönünden bir cur'a şerbet içdi (391/5)

Bir sâkiden içdük şarâb 'Arş'dan yüce meyhânesi

Ol sâkînün mestleriyüz cânlar anun peymânesi (406/1)

Yunus Emre'nin ilahi aşkın şarabıyla esrimesi, mest olması onun hatırlama/unutma bağlamındaki asıl eylemini de göstermektedir. O ilahi aşkın şarabıyla aklını örtmüştür (Cürcani, 1997, s. 102).³⁵⁵ Onun aklını örtmesi ilkin tasavvufi epistemolojinin bilgi kaynağını işaret ederken ikinci yönüyle de oluş-bozuluş âleminin hesaplanabilirlik ve muhakeme edilebilirlik bilgi edinme yönteminin inkârıdır. Bu durum, yukarıda bahsettiğimiz tasavvufun zikir anlayışının zaruri hali olan Kutsal'ı/Tanrı'yı/Yaşamsal Kaos'u hatırlamak/anımsamak için bu-arada dünyayı ve onun saf gerçekliğini unutma gerekliliğidir.

Hatırlama/anımsama eylemi, rüya aracılığıyla, “neyin unutulmaması” gerektiği sorusuna dolaylı yoldan “kimin hatırlayacağı” sorusuna da cevabını vermektedir. Hatırlama/anımsama eyleminin kurucu ontolojik mahiyetinin önemi, hatırlaması/anımsaması gereken grup ya da kişileri de kapsamaktadır. Ancak seçilmişler/ehlullahlar/veliler/havvasü'l havvas olanlar/şamanlar hatırlayabilir/anımsayabilir: “Hatırlamak eylemi, seçilmiş olma ilkesine dayanıyor. Çünkü seçilmiş olmak, hiçbir şekilde unutulmaması ve unutturulmaması gereken en yüksek düzeyde sorumluluklar kurumu anlamına geliyor.” (Assmann, 2015, s. 39)

İşte bu hatırlama/anımsamaya bağlı ve seçilmişlik ya da seçkinlik düşüncesi tasavvufi düşüncede önemli bir yer tutmaktadır. Hakikati/özünü/Tanrı'yı, O'na verdiği sözü/misakı hatırlayan kişi -şeyh, mürşid, insan-ı kâmil- bu hatırlama/anımsama eylemini asla/öze/kökene yönelik gerçekleştirdiğinden dolayı verili/kutsal bilgiye sahip olarak Tanrı tarafından seçilmiş olmaktadır. Bu bağlamda Karamustafa'nın *Tasavvuf'un Oluşumu* adlı çalışmasında seçkin/seçilmiş zümreye veliye/evliyaya değinmesi hatırlama/anımsama olgusu ile seçkin anlayışın birbiriyle olan rabitasına açık bir misal sunmaktadır: Peygamberlerin görevi Allah'ın emir ve yasaklarını tebliğ etmekken evliyanın/sufinin/dervişin görevi Allah'ı hatırlatmaktır/anımsatmaktır (Karamustafa, 2017, s. 19).

³⁵⁵ Ayrıca tasavvuf edebiyatındaki içki anlayışı ve bunun Yunus Emre'nin deyişlerindeki kullanımı için bkz. Saraç, 2000.

Yine hatırlama/anımsama eylemi bağlamında, İbnü'l Arabî'nin epistemolojik sınıflandırması da aynı seçkin görüş üzerine temellenir. Ona göre nazar -kıyas, delil, akıl yürütme- ile metafiziksel açıklama girişiminde bulunan filozoflar, Mu'tezilîler ve hatta bazı sufiler bulunmakla birlikte en yüce hakikate sahip olan bir seçkinler - muhakkikler- gurubu da vardır. Bu seçkinler grubu, kendilerine verilen keşif ve ilham yoluyla doğrudan Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a ve evrene dair tek hakikati elde ederler (Rosenthal, 2021, s. 29). Tasavvufun ehlullah olarak da adlandırılan bu grubu mitsel-dinsel düşünce içinde kendine şaman/bilge/kam şeklinde karşılığını bulmuştur. Toplumsal kodların taşıyıcısı olan bu tipin en önemli vasfı aynı tasavvufi düşüncedeki seçkinler grubu gibi kutsalın bilgisine erişebilen/alabilen ayrıcalıklı grup olmasıdır. Hekim, arabulucu, dini önder gibi görevleri olan şamanın en bariz vasfı onun sıradan insanların erişemeyeceği kutsalın belli alanlarına müdahil olması/olabilmesi ve şamanlığının daha henüz doğmadan öncesinde “takdir edilmesidir.” (İnan, 1986, s. 72-90) Sadece seçkin grup kutsalın verili bilgisini alabilir, belleğine kaydedebilir ve o bilgiyi varoluşsal “anlarda” hatırlayarak/anımsayarak yaratılışı baştan başlatabilir. Hatırlama/anımsama eylemi bu yönüyle işlevsel değil, aksine kurucu bir eylemdir.

Dolayısıyla bu noktada seçilmişlik sadece ehlullahın veya şamanların hatırlayabilecekleri/anımsayabilecekleri kozmolojik ve ontolojik yasa bilgilerinin sahipleri olduğu anlamına gelmez, aynı zamanda Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un da seçmesi gerekmektedir. Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos, burada önce kendine inananı değil, “kendisinin inandığı”nı seçer. Asıl seçilmişler, Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un “inandıkları”dır.

Hatırlama/anımsama-unutma diyalektiği insanın, bu-arada dünyada bir ara-değer olarak onun kaos-kozmos mücadelesindeki, diğer merkezi kavramlarda olduğu gibi kozmoloji-teogoni kökenli ontolojik-epistemik bir eylemdir. Bilgi, bu-aradanın akışkanlığından, karasızlığından sübjektif bilgi değil, evrensel bir metafiziğin de temelini sağlayan bilgidir. Bu bilginin elde edilmesi için, bu-aradanın zaman-mekân bütünlüğündeki farkındalık önce oluşturulmalı, ardından bu “yol”da hatırlama/anımsama eylemi ile unutilan bilgi elde edilmelidir. Bilgi, Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un ezelde/yaratılış anında/bezm-i eleste verdiği bilgidir. Bu nokta hatırlama/anımsama faaliyetinde genellikle zamanın geçmiş boyutunu her zaman merkezi almakla birlikte, şimdinin varoluş için zorunluluğu ve mekânın da hatırlama/anımsama eylemindeki gerekliliği de göz ardı edilmemelidir.

Hatırlama/anımsama eyleminin anlam-değer ölçüsünde bir faaliyet oluşu, önemli olanın gerçeklik değil, ne hatırlanmalı/unutulmamalı? sorusu etrafında şekillenen hatırlanan/anımsanan gerçekliğin ne olduğudur. Böylece hatırlama/anımsama faaliyeti tarihsel bir kimlik olmaktan çıkarak evrensele doğru şekillenir. Özellikle yukarıda atıfta da bulunduğumuz Assmann'ın görüşleri, bu sınırları çizmektedir. Ne hatırlanmalı/unutulmamalı? sorusunu tamamlayan ise kim hatırlar/anımsar? Sorusudur ki, bu noktada bir seçilmişlik olgusu karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla hatırlama/anımsama talebi, kişi tarafından gelse dahi önemli olan Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un itimat edeceği bir seçilmiş/ehlullah olmaktır. Hem şaman adayının hem de sufinin/dervişin/arifin çağrılara muhatap olmasında, rüyalar görmesinde, esrimesinde bir seçilmişlik işareti mevcuttur. Bu durum sözlü kültür ortamının sıradan toplumu içinde tip denilen olguyu doğurur ki, sözlü kültür bağlamında insani karakterden söz etmek pek kolay gözükmemektedir. “Seçilmişler” hariç, bütün bir toplum kendi sıradanlığı içinde hatırlanan/anımsanan bilgelik merkezli bir evren tasarımının vaz ettiği kuralları, töreyi yerine getirmekle mükelleftir.

3.4. Bütünlük/Tamlık/Birlik

“Bütün” bir kavram olarak genel itibariyle “parçalanmama, ayrı olmama” anlamlarını içeren bir terimdir. Türkçe Sözlük'te -sözlüklerde- “Eksiksiz, tam; parçalanmamış, birlik, tamlık” (TDK, 2011, s. 425); “eksiksiz, tam; parçalara ayrılmamış, tek parça halinde” (Çağbayır, 2007a, s. 731) gibi anlamlarla karşılanan sözcük, tam sözcüğünün “Bütün, tüm; eksiksiz, kesintisiz” (TDK, 2011, s. 2256) anlamıyla aynı düzlemde kavuşur. Bu noktada sözcüklerin her ikisi de var olanlar genişliğinde zihinde, dış dünyada ve dilde olmak üzere şekillenen varlık boyutlarının hepsine teşmil edilebilir. Dolayısıyla bütün/tam sözcükleri varlık alanının sözü edilen bilumum veçheleri için geçerlidir. Bu cümleden olarak dilin kutsalla ilişkisinin bir neticesi sembolik boyutu açısından bütün/tam kavramına yöneldiğimizde, kavramın tasavvufi ve mitsel-dinsel düşüncede ne kadar merkezi bir rol oynadığını görülmektedir. Zira her iki düşünce yapısı, daha önce de ifade ettiğimiz üzere “kökenden ayrılığa/kopuşa” dayalıdır ve anlatıları da “ayrılık/kopuş”un doğurduğu hâli betimler. Amaç “ayrılık/kopuş”un ilgası, bütünlüğün/kavuşmanın/tam olmanın tekrarlanmasıdır. Tasavvufi gelenek içinde yer alan düşünceler -fena/beka

düşüncesinden ittihad/hulûl düşüncelerine kadar- aslen, bu ayrılığa/kopuşa aranan bütünlük/tam olma yolundaki çarelerdir. Tasavvuf düşüncesinde “ayrılık/kopuş” duygusunun ne kadar merkezi bir rol oynadığına dair en meşhur ifadeler hikâyenin “ayrılıktan şikâyetle başladığını” dile getiren M. Celaleddin Rumî’ye aittir:

Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor:

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın.. herkes ağlayıp inledi.

Ayrılıktan parça parça olmuş kalb isterim ki, iştîyak derdini açayım.

Aslından uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar. (1995a, s.1)

Hikâyeler ayrılıkla/ayrılıklarla başlar. Ayrılığın en büyük yükü, kişiye yersiz-yurtsuzluk hissiyatı vermesidir. Dolayısıyla ayrılığın ortadan kaldırılması, yeniden birlik ve bütünlük sağlanması için, bu-aradayı dolduracak, bu-aradayı öteye/o-aradaya bağlayacak kutsala dayalı -anlam-değer eksenli- büyük bir anlatıya ihtiyaç vardır. Bu-arada olarak dünya kendi zaman ve mekân boyutları içinde tamamlanmalı aynı zamanda bu kutsal anlatı dünyayı tek bir dünya olmaktan çıkarmalıdır.

Mitsel-dinsel düşüncenin ifadeleri olan mitolojinin genel bir tabirle söyleyecek olursak bir “ayrılık” anlatısı olduğunu ve bu ayrılığı kaos-kozmos bağlamında hayatın her alanında kaldırmaya çalıştığını zikredebiliriz. Şamanın esrimelerinde ve ritüellerinde Gök Tanrı ile olan ayrılığı aşmaya çalıştığını, bireyi toplumsal normların içine, töreye çekerek sosyolojik anlamda ayrılığı aşmaya çalıştığını, doğayla/tabiatla benzetmeler kurarak, insanileştirerek, aynı ruhu onlarla da paylaşarak kutsal çevre bağlamında ayrılığı aşmaya çalıştığını, devlet kurma sürecinde farklı boyları kendi içinde tutarak siyasi noktada ayrılık düşüncesini aşmaya çalıştığını, yani insanın hayat içinde ilişkide bulunduğu bütün varlık alanlarıyla aralarındaki ayrılığı gidermeye çalıştığını görebiliriz. İnsan-tabiat ilişkisi çerçevesinde bu ayrılık haline değinen Abdulla (2015, s. 64) da insanın kendini tabiattan ayırmaya başladığı anda “mitolojik tefekkürünün inkişaf etmeye başladığını”, bu inkişafın bir neticesi olarak insanın mitik belleğinin devreye girerek eskiyi hatırlamaya ve yeniden yaşatmaya çalıştığına çabalamaya başladığına işaret eder.

İnsanın ilişkide bulunduğu varlık alanlarına yönelimine sebep olan bütünlük/tam olma arzusunun temeli, insanın eksiklik/acizlik duygusudur. İnsan yapısı gereği eksik programlanmıştır ve o açık uçlu bir dünya olarak dünyasını kendi eylemleriyle biçimlendirmelidir (Berger, 1993, s. 31). İnsan, eksik/aciz bir varlık olduğunun bilincine ise “düşüş” ile varmıştır. Düşüş, kelimenin anımsattıkları

itibariyle insanın bütün bir varoluş tarzının sürekli tamamlanma/bütün olma iştiağı içinde geçmesini zımnı talep eder. Ancak düştüğünün farkında olan kişi için tam olmaya/bütünlüğe, fenâ-bekâya kavuşma ümidi vardır. Düşüşün getirdiği eksiklik duygusu var olmanın tamlığına/bütünlüğe doğru harekete geçirici bir itkidir. Bu bağlamda geniş bir açıdan neticelendirilecek olursa bir amaca, düşünceye, ideale veya Tanrı gibi üstün bir güce adanmak bütünlüğe/tam olmaya duyulan ihtiyacın bir tarzıdır (Fromm, 1990, s. 34). Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin büyük anlatısının amacı da insanın en büyük eksiklik/tam olmama farkındalığının ürünü olarak insana tam olmak istiyorsa ne yapması gerektiğini anlatmaktadır (Armstrong, 2006, s. 29).

Bu noktada tasavvufi düşüncede insanın eksikliğine/acziyetine dikkati çeken bir kavram olan fakr ve fenâ-bekâ döngüsü üzerinde durmamız gerekmektedir. Tasavvufta tamlığa, içkin-aşkın bütünlüğe ererek yatay ve dikey boyutları bağlamaya giden süreç daha evvel de ifade ettiğimiz üzere seyr u sülûk/erginleme yoludur. Kav-ı nüzul-kav-ı urûc dairesini tamamlamanın öncülü ise insanın eksikliğini, yani fakrını idrak etmesidir. Fakr hali ya da fakirlik sufiler tarafından övülmüş ve bu bağlamda çeşitli hadisler ve sufi menkıbeleri aktarılmıştır. Örneğin Hz. Muhammed'e atfen "Allah Taâla kıyamet günü der: Dostlarımı bana yaklaştırın! Melekeler: Senin dostların kimlerdir, diye sorduklarında Allah onlara şu cevabı verir: Fakir olan Müslümanlar!" (Hücvirî, 2020, s. 85)³⁵⁶ fakr/fakirlik bağlamında aktarılan hadis, söz konusu makamın manevi değerinin ehemmiyetini gösterir. Söz konusu maddi fakr hali/fakirlik/muhtaç olma durumunun manevi karşılığı da bulunmaktadır.³⁵⁷ Tasavvufi ıstılahta kulun Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos karşısındaki acziyetinin bilincinde olması anlamındaki kavram, insanın eksiklik duygusunun bir ifadesidir (Uludağ, 2016a, s. 131). Dolayısıyla fakrın iki manası vardır. İlki, resmî, yani şeklî fakr maddi ve malî iflastır. Hakiki fakr ise Allah'a ihtiyarî bir yöneliştir (Hücvirî, 2020, s. 86). Kul, hakiki fakrının bilincinde olduğu ölçüde devri tamamlamak amacıyla fenâ-bekâ döngüsünü yaşayacaktır. Dolayısıyla kulun ya da sufinin fakr bilinci, eksiklik farkındalığı, onun "yolda" atacağı ilk adımdır:

³⁵⁶ Didi çün Muştafa *el-fakru fahri*

Hakikat hânedân ferzendleriyüz (Macit, 2017, s. 240)

³⁵⁷ Geçüp gitmek dilerisen yâ düşmeyeyin dirisen

Şol kazandugun mâlunı Tanrı'yiçün virmek gerek

Kazandugunı virüben yoksulları hoş görüben

Hak hazretine varuban oddan o kurtulmak gerek (137/6,7)

Yahya b. Muâz'a, Fakr nedir? diye sorulunca şöyle demişti: “Fakrın hakikati, kulun Allah'tan başka bir şeyle müstağni olmamasıdır. Fakrın resmi (tarifi) ve şekli ise, tüm sebepleri yok etmektir.” (Allah'tan başkasına ve özellikle sebeplere itimat ve istinat etmemektir. (Kuşeyrî, 2021, s. 360)

Bu yolu tamamlayan tasavvufi tecrübedeki en önemli kavramlar ise fenâ-bekâdır. Kelime olarak “yokluk-hiçlik” anlamlarına gelen fenâ kavramı tasavvufi ıstılahta “kulun filini görmemesi” anlamını karşılar. Fenâ makamına eren sufiyi karşılayan kavram ise fenâ fi'llahtır. Sufî, fenâ fi'llah makamında, kendi insani vasıflarından, süfli arzularından sıyrılarak ilahi vasıflarla donanır (Kuşeyrî, 2021, s. 160; Uludağ, 2016a, s. 134). Sufi bu makamda, kendinden ve halktan fanidir. Dolayısıyla kendinden ve halktan gafil olduğu için sufi kendisinin ve halkın varlığını hissedemez (Kuşeyrî, 2021, s. 161). Sufinin örnek aldığı Hz. Muhammed'in Hira Mağarasına çekilmesine takliden kırk günlük çileye ek asıl örnek alınan eylem miraç olayıdır. Fakr -eksiklik/acziyet duygusu- ile başlayan farkındalık hali fenâ-bekâ döngüsüyle sufünün miracına vesile olacaktır (Ernst, 2022, s. 78). Sufi burada tabiri caizse Hallac-ı Mansur kimliğine bürünür ve sözleri “Ene'l-Hak” sözü altında toplanır. Artık sufünün söz ve eylemlerini yönlendiren Allah'tır, sufi bu makamda O'nun tasarrufu altındadır (Kelâbâzî, 2019, s. 201).

Dolayısıyla eksiklik/acizlik/fakr hâli yaratıcılığın, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunun temelidir. İnsan yapısal eksik şekilde kodlanmış dünyasını inşa etmek için zorunlu bir şekilde dışarıya/saf gerçekliğe açılmalıdır. Bu açılma sürecinde insanın en temel eylemi saf gerçekliği anlam-değer örgüsüyle kurmasıdır (Berger, 1993, s. 58). Eksikliğin yaratıcılığa olanak sağlayan ve insanı saf gerçekliğe açılarak bu-aradaki eşik halinden kurtaran en önemli araç da dildir. Dil bu noktada var olanı tamamlayan aynı zamanda tamamladıkça da var olanda örtük olanı/gizliyi/unutulmuşu da açığa çıkaran en önemli araçtır. Bu bağlamda mitseldinsel ve tasavvufi düşüncenin dili anlatmakla birlikte daha ziyade gösterir/işaret eder. Dilin göstermesi/işaret etmesi, onun sadece göstergelerden ibaret bir yapı olmadığını, işaret ettiği/gösterdiği şey veya nesnelerde gerçek karşılığını bulduğunu ima eder. Dil, burada sadece ifade eden bir araç değil, işaret ettiğini/gösterdiğini de aşan bir örgüdür. Bu noktada dilin, varlığın tüm imkânlarını içeren bir ev olduğunu daha önce kaydetmiştik.

Dilin anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunda insanın eksikliğine/acizliğine bağlı kurucu/tamamlayıcı/bütünlük sağlayıcı rolü, kökenini mitsel-dinsel düşüncenin kozmogenetik formülasyonunda bulur.

Kozmogonide, teolojik bir köken bulunmakla birlikte ayniyetin bir başka yönü insan-âlem/dünya/kâinat arasındaki maddi/fizyolojik-biyolojik ortaklıktır. Kökende ontolojik bir yasa olarak kendini gösteren maddi ortaklık büyük anlatı formuna kavuşmuş geleneklerin hemen hepsinde müşahade edilmektedir. Babil mitolojisinden Hint mitolojisine, İskandinav mitolojisinden Rus mitolojisi ve Türk mitolojisine kadar kökenin maddi birliği, ontolojik yasallığını korur. Bu yasallık daha önce Cassirer'den aktardığımız insan ve dünyanın birbirlerinin parçalarından var oluşu ilkesidir.

Parçalardan dünya yaratmak veya insanileşmiş tanrıların parçalarından dünya yaratmak en bilindik örneğini Babil Yaratılış Destanı Enuma Eliş'te bulur. Marduk, dişil olan Tiamat'ı öldürür ve onun parçalarından yeri-göğü yaratır:

Bir ok attı (Marduk), ok içlerini yırttı (Ti'âmat'ın);
İç organlarını kesip geçti, yardı yüreğini.
Marduk bastırıp yenince, yok etti diriliğini (Ti'âmat'ın).
Yere cesedini attı (ve) üstüne çıkıp durdu.
(...)
Sonra da boyun eğdirdiği Ti'âmat'a döndü.
Han, arka bölümlerine bastı Ti'âmat'ın,
ve şaşmaz topuzuyla kafasını yardı.
Kesti kanını (taşıyan) ana damarlarını,
ve taşıttı kuzey yeliyle sapa yerlere.
(...)
Han dinlendi, (Ti'âmat'ın) ölü gövdesini inceleyerek.
Ucubeyi kesip biçerek (parçalarla) ilginç şeyler yaratmak için,
ayırdı onu bir midye(?) gibi iki (parçaya);
yarısını yerleştirip yukarı, göğü yaptı (onunla) yere,
dam olsun diye. (Heidel, 2000 ss. 63-66)

İskandinav mitolojisinde de aynı şema görülmektedir. Evren, Ymir'in bedeninin parçalarından meydana gelmiştir. Ymir'in etinden dünya, terinden ya da kanından deniz, kemiklerinden dağlar, saçlarından ağaçlar, kafatasından cennet ve de beyninden bulutlar yaratılmıştır. Eski bir Rus anlatısı olan “Güvercin Kral Üzerine Şiir”de de yaratılışın tarifi, aynı izleği takip eder. Rus çarları Âdem'in kutsal başından,

prens ve kahramanlar Âdem'in kutsal kemiklerinden, ortodoks köylüler Âdem'in kutsal dizinden, güçlü kemikler taşlardan, insan bedenleri de nemli topraktan yaratılmıştır (Lincoln, 1986, s. 1-4).

Yine benzer formun bir başka örneği Upanishadlar'da da karşımıza çıkmaktadır: Göksel, biçimsiz, içeride ve dışarıda olan, doğmamış, saf ve akıl ötesi Purusha'dan -insan- yaşam soluğu Prana, akıl, bütün duyular; rüzgâr, su, toprak, ışık doğmuştur. Ayakları topraktır, rüzgâr onun soluğudur, Güneş ve Ay ise onun gözleridir. Kalbi ise tüm dünyadır. Her şeyin içindeki Atman olan Purusha'dan birçok varlık çıkar (Kaya, 2008, s. 266).

Türk mitolojisi içinde de dünyanın var oluşunun insanla bütünlük kurduğu bir anlatı örneği de Kalmuklar arasında görülmektedir. Kalmuklar Manzaşiris'in bedeninin -Budizm'deki Manjuceri- parçalarından dünyanın var edildiğine inanırlar. Onlara göre, Manzaşiris'in damarlarından ağaçlar, etinden toprak, iç organlarının sıcaklığından ateş, kanından su, kemiklerinden demir, saçlarından ot, gözlerinden güneş ve ay, sırtından yıldızlar ve dişlerinden de yedi gezegen meydana gelmiştir (Harva, 2015, s. 87).

Yaratılışla birlikte temeli maddi var olanlar üzerinden atılan bütünlük/tamlık düşüncesi, insanın yaratılışında da kendini göstermektedir. Birbirlerine bağlı zorunlu ontolojik bağıllık taşıyan insan ve dünya, bu ilişkiyi insanın yaratılışında da öncelikle maddi unsurlar bağlamında gösterir. Bu maddi unsurlar insanın bedeni, tasavvufi dil ile zahiri formunun kökleri olan dört unsurdur/anasır-ı erbaa olan: hava, su, ateş, topraktır. Türk mitolojisinde yer alan insanın yaratılışına ilişkin anlatı dört maddi unsurun zorunluluğunu göstermektedir:

“(...) Dünya sele boğulmuş, bu şiddetli yağmurla,
 “Yeryüzü hep kaplanmış, sürüklenen çamurla,
 “Sellerin önündeki, çamurlar bir yol bulmuş,
 “Kara-Dağcı dağında, bir mağaraya dolmuş,
 “Mağaranın içinde, kayalar yarılmışmış
 “Yarıkların bazısı, insanı andırmış,
 “Kayaların yarığı, insan kalıbı olmuş,
 “Kalıpların içi de, kille çamurla dolmuş,
 “Aradan zaman geçmiş, yıllar asırlar dolmuş,
 “Yarıklarda bu toprak, sular ile hallolmuş,
 “Saratın burcu derler, bu burca gelmiş güneş,

“Havalar çok ısınmış, ateş ile olmuş eş,
 “İnsan kalıbındaki, su ile toprak pişmiş,
 “Birbirine karışmış, zerreleryse şişmiş,
 “Onlara göre sanki, mağara bir kadınmış,
 “İnsana vücut veren, içi de bir karınmış,
 “Güneşin ateşiyle, su ile toprak pişmiş,
 “Dokuz ay süreyle de, serin bir rüzgâr esmiş,
 “Su, ateş, toprak, rüzgâr, Dört Unsur derler buna,
 “Bunlar temel olmuşlar ilk insan vücuduna,
 “Tam dokuz ay geçince, bir insan çıkıvermiş,
 “Nedense adını da, “Ay-Atam” alıvermiş, (...)” (Ögel, 2010, s. 483, 484)³⁵⁸

İnsanın saf gerçeklik/doğa ile olan bütünselliğinin bir başka ifadesi Tunguzların insanın yaratılışına ait ifadelerde de görülür. Baykal Tunguzlarının anlatılarına göre Gök Tanrı Buga, ilk insan çiftini yaratmak için doğudan demir, güneyden ateş, batıdan su ve kuzeyden toprak alıp kalbi demirden, kanı sudan, vücut ısıısıyla ateşten insanı, topraktan da et ve kemiklerini yaratmıştır. (Harva, 2015, s. 87).

Türk mitolojisinde antropogonik kökenin kaynağının toprak veya daha geniş bir kapsamda doğa olması Maaday-Kara Destanında da karşımıza çıkmaktadır. Altay’ın Sahibesi tarafından himaye edilen Kögüdey-Mergen, tepede bir kayanın başında, dört kayının dibindedir ve Kögüdey-Mergen’in ruhu dağın ruhundan, atının ruhu ise suyun ruhundan yaratılmıştır:

(...) Vardı ki,
 Tepede bir kayanın başında,
 Dört kayının dibinde
 Bahadır oğlum uyuyor.”

(...) Adın Kögüdey-Mergen.
 Bineceğin gök boz at
 Suyun ruhundan yaratılmış, dedi,
 Kendin Kögüdey-Mergen
 Dağın ruhundan yaratılmışsın” dedi. (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 82-96)

³⁵⁸ Ögel, Altay-Sibirya yaratılış anlatılarında insanın yaratıldığı madde olarak toprak veya balçığın ön plana çıktığını, dört unsura bu anlatılarda pek rastlanmadığını, Uygurlar döneminde ilk örneklerinin görüldüğünü ve insanın yaratılışının kökenindeki dört unsur düşüncesinin İran tesirli olabileceğini belirtmektedir (2010, s. 486, 487).

Anasır-ı erbaa olarak tasavvufî düşüncede de yer alan yaratılışın maddi kaynakları aynı zamanda manevi içsel/deruni bir boyuta da karşılık gelmektedir: Ateş nefs-i emmâreyi, hava nefs-i levvâmeyi, su nefs-i mülhimeyi ve toprak da nefs-i mutmainneyi karşılar (Uludağ, 2016a, s. 40, 41). Varoluşun maddi kaynakları aynı zamanda manevi varoluşun da kaynakları haline gelmiştir. Kozmoloji, ontolojik mahiyetini antropolojik bir yolla kazanmıştır. Toprak, hava, su ve ateş kendi nedensel gerçeklikleri ve kendinde-varlık halleriyle değil, sufinin iç dünyasındaki anlam-değer tarafıyla varlık ve gerçeklik kazanır. Yunus Emre de “sûret”inin, “ten”inin yani zahiri varlığının kökenini anasır-ı erbaaya bağlar. O da maddi varlığının saf gerçekliğin var olanı ile ortak olduğunun bilincindedir.³⁵⁹ Ancak yine de onları kendi nedenselliği dışına çıkarmayı ihmal etmez, “her biri aslına gider”:

Niteligüm soran işit hikâyet

Su vü toprak od u yil oldı suret (19/1)

Miskîn Yûnus’un nefsi dört tabî’at içinde

‘İşkıla cân sırrına pinhân varasum gelür (46/10)

Bu vücûdun ser-mâyesi od u su toprak u yildür

Her biri aslına gider gâfil olmak nendür senün (148/4)

Tenüm toprak tozar yolca nefsüm iltür beni önce

Gördüm nefsün burcı yüce kazma aldum kazar oldum (222/8)

İş bu tenün tertîbi od u toprak yil u su

Yûnus sen gör özünü suda toprakda mısın (252/6)

Çalap Âdem cismini toprakdan var eyledi

Şeytân geldi Âdem’e tapmaga ‘âr eyledi (356/1)

Topragı kadarladı sûreti hat bağladı

Durgurdı dört âleti adın insân eyledi (358/3)

Od u su vü toprağı yili bile

Anunıla bünyâd eyledi teni (379/2)

³⁵⁹ Evvel bir katreyken ummana daldım

Anâsır bahrında eğlenip kaldım

Şükür bu gönülde mihmânı buldum

Elif Allah doğru yoldur sultanım (Gölpınarlı, 1963, s. 199)

Toprakdan yaratıldun yine topraktır yirün
Toprak olan kişiler n'ider bu 'alâmeti (380/2)

Antropogonik yaratılışın dört unsur/anasır-ı erbaa düşüncesi mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin Kutsal'ının/Tanrı'sının/Yaşamsal Kaos'unun demiurg vasfına da işaret eder. Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos “vardan var eden”dir (Karlğa, 1991, s. 149).

Saf gerçekliğin/doğanın var olanları ile kökende atılan bütünlük/tamlık temeli, alanını daha da genişleterek bu-arada dünyaya “düşen” insanın diğer saf gerçekliğin diğer var olanlarıyla ilişkisinde de devam ettirir. Böylece insanın kafası dağın zirvesiyle, sırtı yükseklikle, damar ve sinirleri ağaç kökleriyle ve elleri ile kollarını dere, ağaç dallarıyla veyahut da nehir kollarıyla karşılaşır. Onun bedeni toprak, kemikleri ağaç ve nefesi de rüzgârdır (Lvova vd., 2013b, s. 13, 21).

Mitsel-dinsel düşüncenin insanı, doğanın organik yapısıyla bir tutan bu görüşü tasavvufi düşüncede de karşılığını bulmuştur. Yaratılıştaki atılan maddi ortaklığın temeli, anasır-ı erbaa -dört unsur- tasavvurunu da aşarak insanın bütün organizmal parçalarına ve yeryüzünün bütün katmanlarına kadar genişler: “Yeryüzüne gelince, yeryüzü de yedi tabakadır: Siyah arz (yeryüzü), toprağımsı arz, kırmızı arz, sarı arz, beyaz arz, mavi arz, yeşil arz. Bu yedi tabakanın insandaki benzerleri ise bedenindeki deri, yağ, et, sinirler, damarlar, adale ve kemiklerdir.” (İbn Arabî, 2007a, s. 349)

Gökyüzü ve yeraltı arasında -ışıkla karanlık, anne ile baba, iyilik ile kötülük vb.- bu-arada kalan insan, çelişik karakteri veya eşikteki haline binaen kendini evinde, emin hissetmesi amacıyla var olanlarla akrabalık ilişkisi kurar (Radloff, 2008, s. 32, 33). Söz konusu ilişki insanın dünyaya açıldığı andan itibaren geçerlidir. İnsan bu-arada olmanın yani yolda olmanın ontolojik zorunluluğunda sürekli “cennetten sürülüşünün”, “düşüşün” anısını taşır. Dolayısıyla o “mutlaklık özleminin yarattığı dayanılmaz baskı altında, bu içsel kopukluğu giderme isteği duyar.” (Fromm, 1990, s. 33) Bu meyanda denilebilecek olan, insanın kozmolojiden başlayarak devamında ontolojik ve epistemolojik kaygısı, benzetim, birlik/bütünlük ilkesiyle kendini kâinata emin/güvende hissetme ihtiyacıdır. Olumlu-olumsuz anlamda her tarif bir tanımın, belirlemenin ifadesi olduğuna göre, anlamın olumlu-olumsuz yapısı fark etmeksizin insana güven hissi verir. Çünkü önemli olan, kötü, yanlış veya çirkin olması değil,

belirsizliğin olmamasıdır. Orhun Abidelerinde geçen şu benzetmeler, hem dil aracılığıyla benzetim ve sembolleştirmenin hem tanımlayarak belirli kılmanın hem de güç-güçsüzlük karşılığında kullanılacak benzetimin bir örneğidir:

“Tanrı kuvvet verdiği için babam kağanın askeri kurt gibi imiş, düşmanı koyun gibi imiş.” (Ergin, 1970, s. 6)

Saf gerçekliğin varlığıyla bir tutularak kendini emin kılma hissini Yunus Emre de yaşamaktadır. Çünkü dünyanın kendi sonsuz farklılığının içinde onu kavranabilir, tanınabilir ve böylece yaşanabilir kılan benzerliktir (Descola, 2013, s. 180). Mitsel-dinsel düşünce yapısının Tanrı-insan-âlem üçlü ontolojik hiyerarşisi, benzetim veya benzetim yoluyla kurulan sembolik gerçekliğin anlam-değer kurgusuyla bahsedilen üç farklı ontolojik hiyerarşiyi akrabalık ilişkisi yönüyle birbirine bağlar. Böylece saf gerçekliğin bütün var olanları Kutsal’dan/Tanrı’dan/Yaşamsal Kaos’tan, kahramanlara, yer-su iylerine, şamanlara, doğaya kadar hepsi insanın ikizi başka bir deyişle akrabasıdır (Lvova vd., 2013b, s. 51). Var olanlarla arasında benzerlik kuran ve bu benzerliğin açtığı imkânla sembolik bir gerçeklik alanı oluşturan Yunus Emre, vücudunun bölümlerini doğada var olanlarla bir tutar. Onun alnı aya, gözleri yıldızla benzer:

“İy bana eyü diyen benem kamudan yavuz

Alnumı ay bilürem bu gözlerümi yılduz” (106/1)

Doğayla kurulan benzetim ilişkisinin doğurduğu anatomik birliğin yansımalarının Yunus Emre’nin beytindeki oluşumu hatırlatacak bir başka örneği Maaday-Kara Destanında, Altın-Targa ve Maaday-Kara’nın tasviridir:

Karısı Altın-Targa

Ocağın başında oturur.

Ay gibi yüzü

Aydan parlak altın gibi,

Güneş gibi yüzü

Güneşten parlak gümüş gibi,

Kaşları kara kadife,

Kızıl maral gibi yanakları,

Namlı şanlı yiğidim

Yurdunda oturur.

Giydiği elbisenin düğmeleri

İnsanın gözünü kamaştırır,

Bu yarin güzelliğine
 Bütün herkez hayran.
 Büyük göğsü bozkırlar gibi,
 Yalın alev,
 Çıplak tepeler gibi alnı
 Pırıl pırıl.

Bahadır doğmuştu bu insan:
 (...) Burnu narin dağ gibi,
 Kirpikleri sık orman gibi.
 Keskin gözü mavi yıldız gibi
 Yakışıklı endamı saf altın gibi.
 Yarım kaya gibi yanakları,
 Bütün kaya gibi gövdesi,
 Kızıl maral gibi yüzü (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 38, 43)

Maaday-Kara'nın ve özellikle Altın-Targa'nın kozmolojik bir bütünlük içindeki tasvirleri onların gök ve yeri birleştiren veya sembolize eden yaratılışın eril ve dişil unsurları oluşlarını gösterir, dolayısıyla her ikisi de aynı Oğuz Kağan'ın kozmolojik bütünlük ve merkez sembolü olması gibi aynı anlam-değeri taşırlar. Merkezi kendilerinde birleştiren bir başka özellik ise cennet -Altay- onların yurdu olmasıdır. Daha doğru bir ifade ile onların varlığı cennetin sebebidir.

Yine bir başka beyitinde henüz seyr u sülûka, yola girmediği halini anlatmak için kendini kuru ağaca benzetir. Bir mürşidin eteğine tutunmayan sufi/derviş/arif anlam-değerin kurduğu varlık ve gerçeklikten, hakikatten varestedir. Ancak nasıl ki Rahman'ın nefesi var olanlara can veriyorsa mürşidin veya Bir'in nazarı onu yeniden var eder:

“Bir kurı agacıdum yol üzre düşmişidüm

Bir bana nazar kıldı tâze cüvân oldum ben” (280/8)

Bu benzetmenin bir karşılığı da Vilâyetnâmede geçmektedir. Hoca Ahmed Yesevî'nin müridlerinden biri Hacı Bektâş Anadolu'ya gönderildikten sonra, Rûm ülkesine ortada yanan ateşten bir odun alarak fırlatır. Bu odunu Rûm ülkesinde Emir Cem Sultan'ın halifesi Hak Ahmet Sultan yakalar ve Hacı Bektâş tekkesinin önüne diker. Dut ağacından olan bu odun parçası kök salar ve ucu hâlâ yanıktır (Gölpınarlı, 1958, s. 16, 17). Yine Vilâyetnâme'de geçen Hacı Bektâş-Bostancı Baba adlı anlatıda da kuru ağacın yeşermesi motifini görürüz (Gölpınarlı, 1958, s. 55, 56).

Vilayetnâme'deki her iki örnek de Hacı Bektâş'ın kerametini anlatmak için kaydedilmişse de anlatmak istenen mana eli ile dokunulan her şey kendi varoluşsal nedenselliğini kırabilir.

Yine Yunus Emre anatomik birliğin bir başka örneğini kendini “ûd ağacına”, yanmaktan çıkan dumanı “seher yeline”; değişin devamında yine kendini “küçük bir balığa”, Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a olan meylini -aşkını- “denize” benzetirken bir başka değişinin dörtlüğünde doğayla kendisi arasında bir benzerlik kurar:

Öd agacı bigi yanar vücûdum
Dütünüm göklere seher yilidür
(...)
Senün 'ışkun deniz ben bir balıcak
Balık sudan çıka hemen ölidür (50/2,4)

Gâh tozaram yirler gibi
Gâh eserem yeller gibi
Gâh çağlaram seller gibi
Gel gör beni 'ışk n'eyledi (404/6)

Doğayı ve onun düzenini taklid eden mitsel-dinsel düşünce onun eylemleri arasında benzerlik kurarak bu bütünlüğün sınırlarını genişletir. Yani bütünlük sadece köken bütünlüğü değil, aynı zamanda eylem ve sözün de bütünlüğüdür. Tamlığın/bütünlüğün örnek alınan parçalar üzerinden takibi “deniz” sözcüğü üzerinden yapılabilir. Tasavvufi düşüncede “külli varlık âlemi. Vahdet (birlik). Sûfiler genellikle varlığın tek olduğunu, çokluğun görünürde kaldığını anlatmak için deniz örneğini kullanırlar.” (Uludağ, 2016a, s. 64) şeklinde açıklanan deniz sözcüğü yaşam-ölüm, kaos-kozmos arasında bütün varlığın imkânlarına sahip olacak şekilde mitsel-dinsel düşüncenin suya verdiği sembolik gerçeklik anlamını karşılar. Su veya deniz bütün varoluş imkânlarına sahip olmakla hem yaratan, can veren hem de yok eden, tufana sebep olan hayatın bu-arada ve öte-dünyada bütünlüğünü içeren tüm imkândır. Türk geleneksel kültüründe derin ve dipsiz deniz -tering tengiz, tüpsiz tengiz- tabirleri de derinlik ve genişlikte sonsuzluk arayan anlamları kasteder (Ögel, 2010, s. 469).

Saf gerçekliğin/doğanın biyolojik-fiziki köken ortaklığının sağladığı örnek/model olma durumu yine benzetim/analojik şekliyle kutsal kitaplarda da

kendine yer bulmuştur. Tevrat'tan ve Kur'an-ı Kerim'den alıntılanan ayetler, söz konusu doğanın benzetim/analojik şekliyle örnek alınmasının bir örneğidir:

“6 Ey tembel git karıncaya bak neler yaptığını gör de hikmet kazan. 7 Başında bir komutan, görevli ya da yönetici yokken, 8 yiyeceğini yazdan hazır eder hasat vaktinde erzağını toplar.” (Kutsal Kitap, s. 857, 6/6,7,8)

“Ardından Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleen bir karga gönderdi. “Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten âciz miyim?” dedi, ettiğine de pişman oldu.” (Maide Suresi, 3. Ayet)

Sonuç olarak örnek alınan ve açıklamaları yapılan beyitlerde Yunus Emre kutsal kitapların benzetim/analoji yöntemini kullanarak (Yasa, 2008, s. 71) kendiyile var olanlar arasında bütünlük/tamlık ilişkisi kurmuştur.

Bu başlığın altında da ifade ettiğimiz üzere, mitsel-dinsel düşünce her yönü ile anlatıları, eylemleri, sözleri, ritüelleri, kural ve yasaklarıyla bütün bir dünya ve tam bir insan tipi oluşturma gayretindedir. İnsan mitsel-dinsel düşünce içinde eksikliği, tasavvufi düşüncenin fakr kavramının semantiğiyle paralel şekilde içine doğduğu dünyanın tanımsızlığı ve dünyanın var olanları karşısındaki acziyetinden idrak eder.

İnsan için bu noktada dünyaya gelmek, bilinmezlikle beraber hem güven sorunu hem de saldırı altında olmaktır. Kendini hayvanların dünyası ile öncelikle “görsel düşünme” vasıtasıyla karşılaştıran insan, onlar karşısındaki korunaksızlığının hemen farkına varır. Bu noktada sembolik gerçekliğin üretiminde algının veya görme eyleminin fenomenolojik şemasının da etkinliği göz önünde tutulmalıdır. Çünkü simgeler/semboller, her ne kadar insan zihninin imgesel dünyasının, muhayyile gücünün verili parçası olsa da bunların dışsal var olanlarla uyarımı da bir o kadar gereklidir. Var olanın fiziksel ve coğrafi zemini sembolik gerçekliğin üretiminin ana sebebidir. İnsanın bir aslan, kaplan veya ayı gibi kendini soğuktan koruyan doğal bir giysisi yoktur. Bir kuş gibi uçamaz veya yırtıcı hayvanlar gibi ellerinde güç sağlayan bir işlev bulunmaz. Hayvanlar gibi dört ayak üzerinde durmadığı için onlar gibi süratli de değildir. Bir su birikintisiyle, akarsuyla karşılaştığı zaman balığı taklit etmelidir, çünkü yüzme yeteneği doğuştan gelmemiştir. Dolayısıyla insan öncelikle yatay düzlemin gerçekliğinde görsel düşüncesiyle eksikliğinin bilincine ermiştir. Ve insanın

vardığı netice ise bitkiler ve hayvanların yaptıklarına uyması, onlarla eş zamanlı hareket ederek kozmosla uyum halinde olmaktır (Roux, 2005, s. 72, 73).

Daha önce de farklı başlıklar altında farklı açılardan değerlendirdiğimiz ad verme eylemi benzerlik/analitik yaklaşım ve sembolik gerçekliğe giden süreçte kendine çıkış noktası olarak taklit etmeyi seçer. Bu noktada ad vermek temelini hemen yaratılışın başında ontolojik bir halde bulmuştur. İnsan veya ilk insan Âdem var olanlara, onların tabiatını taklid ederek ad vermiştir (Altınörs, 2014, s. 45). Bu açıdan bakıldığında ad vermek, aslında var olan saf gerçekliğin zorunlu zeminini benzetim veya taklid yoluyla insanla bütünleştirme/tam etme eylemidir. Yaratılıştan hemen sonra Âdem'in ad vermesi³⁶⁰ veya ona isimlerin öğretilmesi³⁶¹, insanın var olanlara, taklit eylemi sayesinde dil aracılığıyla kuracağı hâkimiyet duygusu değil, birlik/bütünlük duygusunu yaşamasıdır. Bu durumun benzeri, daha önce de ad konusunda üzerinde durduğumuz Dede Korkut'un kahramanlara ad verme eyleminde de müşahade edilmektedir. Taklid etmek veya örnek almak bağlamında dil aracılığıyla gerçekleştirilen ad verme eylemi ve dilin zorunlu olarak dışsallığa yönelerek açıklık kazanmasından dolayı sembol/simge yapısına kavuşması birbirinden ayrılmayan anlam-değer dizgesidir.

Taklid bağlamında ad vermek, tasavvufi düşüncede daha soyut bir düzlemde ifadesini bulsa dahi sıfat-isim arasındaki ilişkide de kendini açığa çıkarır. Bir varlığın isim almasının nedeni onun, eylem ve tavırları yani kendine has özellikleri ise, sıfat isimden önce gelmelidir. Dolayısıyla isim, sıfatın veya sıfatların zarfı olarak bütün vasıfları içinde taşır ve böylece sembolik bir forma kavuşur. İsim bu teşekkülü ile hem varlığı sabitler, dondurur, hem de kullanıldığı andan itibaren zihinsel bir soyutlamaya sebep olur. Örneğin tasavvufta sıfat-isim ilişkisinin bu işleyişini Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos üzerinde açık bir şekilde görmek mümkündür:

Sıfat ismin menşe'idir; çünkü bir şeyde sıfat olmazsa, bir isimle isimlenemez. Meselâ kendisinde hayât olmayan bir şeye "hayy" ismi, ilim sıfatı bulunmayan kimseye de "alîm"

³⁶⁰ "Bu arada Yehova Tanrı her yaban hayvanını ve göklerde uçan her kanatlıyı topraktan yapmaya devam ediyor, her birine isim vermesi için onları adama getiriyordu; adam her bir canlıyı nasıl adlandırdıysa, o canlının adı öyle oldu." (Yaratılış, 19)

³⁶¹ "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip "Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin" dedi. "Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. En kâmil ilim ve hikmet sahibi şüphesiz sensin" cevabını verdiler. Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir dedi. Âdem bunların isimlerini onlara bildirince de "Size ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim; yine sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilirim demedim mi!" buyurdu."(Bakara Suresi 2/31, 32, 33. Ayetler)

ve âlim ismi verilemez. Zât sıfat ile, sıfat isimle meydana çıktığından, isim sıfatın ve sıfat zâtın zâhiri ve zât sıfatın, sıfat da ismin bâtını olur. (Eraydın, 1994, s. 227)

Ad almanın tam olmakla/bütünlük kurma arzusıyla ilişkisinin nihai noktası “adsızlıktır.” Dilin sınırlandırıcı sistematüğinden aşkına açılan yolda sufilerin/ariflerin/dervişlerin arzuladığı “adsızlığının adı”, “miskin”dir. Sufi, dilden kurtulmakla aslında fenâ makamına kavuşmuştur ve oranın dili sınırlı dilin göstergelerini/işaretlerini/sembollerini aşmaktadır. Sembolik gerçekliğin nihai noktası adsızlık veya *bî-nişân olmak* sufinin/dervişin/arifin Allah’ın ahlakıyla ahlaklanması, O’na benzemesi iştîyakının neticesidir. Bunun tam karşılığını Fromm şu sözlerle Kitab-ı Mukaddes’ten verir: “Tanrı’nın Musa’ya verdiği cevabın özgür bir çevirisi şöyle olmalıdır: “Benim adım Adsızdır: onlara seni “Adsızın” gönderdiğini söyle.” (Fromm, 2016, s. 32) Fromm’un Kutsal’ı/Tanrı’yı/Yaşamsal Kaos’u “Adsız” olarak vermesinin karşılığı tasavvufi düşüncede de görülmektedir. Sufiler/dervişler/arifler tamlığın/bütünlüğün son noktasına geldiklerinde Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a bir isim vermekten geri durarak Allah’ın bilinemez hüviyetinin, zatının bilinciyle Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos için Hû/O zamirini (Uludağ, 2016a, s. 172) kullanmışlardır³⁶²:

Nişânsuzın nişânun kimse bilmez
Egerçi bî-nihâyet âyetün var

Niçe eyde bile dil niteligün
Dile getirmege bin-bir adun var

Ne oran u kiyâs ne nakş u nişân
Ne miyân u kenâr nihâyetün var

Ne reng ü şekl ü hem ne cism ne hod resm
Ne kadd ü kâmetün ne sûretün var (48/2,3,4,5)

Anı bana soranlara niçe nişân eydivirem
Diliyle kim eydibile bu ‘ışkun turagı kanda (318/6)

Dahı yir-gök yogıdı cümle söz mensûhıdı

³⁶² Bu şekil bir Kutsal/Tanrı tasavvuru, tasavvuftaki “Sonsuz” ve “Mutlak” sıfatlarıyla toplanabilecek “Yaşamsal Kaos” kullanımına denk düşmektedir. Daha evvel de aktardığımız üzere Tanrı’nın “Sonsuz” sıfatı onun bilinemezliğini, sınırsızlığını imlerken “Mutlak” sıfatı, kesinliğini, bilinebilirliğini imler.

‘Âşıklar taparlardı ol bî-nişân Sübhân’a (320/8)

Sözüm ma‘nîsine irün bî-nişândan haber virün

Dertlü ‘âşıklara sorun bu benüm derd ü süzümü (349/7)

Ada sahip olmanın, nesneye/şeye/saf gerçekliğin var olanlarına sahip olmak şeklindeki özsel düşüncesi bu noktada sınırı Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a kadar genişletir, ancak O’nun tam adını bilemez. Çünkü eğer O’nun adını bilirse O’na da sahip olacak, iradesi altına alacaktır. Tasavvufî yaratılış silsilesinin hemen başındaki lâ-taayyün -Zât-ı baht- evresi bir yönüyle Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un “adsızlığını”, dolayısıyla irade altına alınıp üzerinde tasarruf kılınmayacağını anlatmak istemektedir.

Yaratılışın ve devamında antropogonik kökenin saf gerçeklikle/doğayla kurulan bütünlük/tamlığı baştan tayin eden arketipsel formu, gittikçe teferruatlı hâli ile var olanı anlama ve anlamlandırmada, belirsizlikten çıkararak bilinebilir kılmada, düzenlemede de bir ilişki biçimi sunar. Böylece kozmogonik başlangıca dayalı maddi organik köken birliği, insana içkin-aşkın boyutunda bütünlük/tamlık kurma talebinde benzetim/analoji yoluyla sembolik gerçeklik alanı açar. Maddiden metafiziksel olana gidişin çizgisi, benzetim/analoji ilişkisinden sembolik gerçekliğin potansiyel alan açan gücüne kadar genişler. Bu açıdan alındığında insan, maddi ve metafiziksel bütünlüğün/tamlığın potansiyelini içinde taşır:

Buradan insanın Allah’ın âlemdeki gerçek maksadı, gerçek halifesi ve İlâhî isimlerin ortaya çıkma mahalli olduğunu kesin olarak öğreniriz. O, âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplar: Melek, felek, ruh, cisim, doğa, cansız (donuk) ve canlı. (İbn Arabî, 2007a, s. 362)

İnsanın benzetim/analojik yönelimle kurduğu anlama ve anlamlandırma, bilinebilir hale getirme ilişki -akrabalık ilişkisi- formunun en önemli aracı dildir. İnsan dili aracılığıyla var olanların gizini/sırrını açar, unutulmuş olanı hatırlar ve maddiden metafiziksel bütünlüğe/tamlığa dilin “açtığı” yoldan ilerler. Bu noktada ilk olarak dilin insana bütünlük kurma/tam olma yolunda sunduğu en büyük gösterge çevreyi, insan dışı bütün durum ve var olanları insanileştirme olanağı sunmasıdır. Bu noktada yaratılışta atılan insan-dünya parçalarının karşılıklı birleşiminin devamı görülür. Verilen örneklerde insan, anatomik ortaklık yönünden doğadan faydalanıp doğadan insana giden bir çizgi görülürken bu noktada insan doğanın nedensel düzenliliğini esas alır ve doğanın zorunlu yaşamsal güdülerine bağlı olduğunu, fiziki ve biyolojik

yaşamın aynı ontolojik nedensellik üzerinden kurulduğunu gösterir. Dil buradan başlayan benzetim/analoji metoduyla insandan doğaya giden bir çizgiyi de sembolik gerçeklik dizgesi içine taşır. Dolayısıyla sembolik gerçekliğin yönelimi saf gerçekliği/doğayı öncelese de insanı merkeze alır ve insan artık kendinden hareketle ontolojik nedenselliğin üzerinde kendini ereksel/amaca yönelimli bir varlık haline getirir. Ereksel/amaca yönelimli varlık olan insan için artık saf gerçeklik/doğa örnek olmaktan çıkıp anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunu kuracağı zemin formuna bürünmüştür.³⁶³ İnsan kendini tamamlamayı/bütüne ermeyi ancak dışarıdan kendine vararak gerçekleştirebilir, saf gerçekliğin mekânı, yani “yeryüzünün ilk sezgisi onu varoluşun her ifadesinin temeli olarak gösterir.” (Eliade, 2003a, s. 246)

Böylece tam olmak/bütünlükte dikkat edilmesi gereken, insanın saf gerçekliğe/doğaya yani dışarıya açılmasında yine kendi üretimi olan araçlardan bağımsız olamayışındır. Eksik bir varlık olan insan dışı açılarak kendini tamamlamada sürekli belli araçlarla -söz, dil, alet, giyim-kuşam- varoluş kaygısını gidermeye çalışır. Her ne kadar insan doğa bütünlüğünden bahsedilse bile akılda sürekli tutulması gereken var olanların -saf gerçekliğin- dünyasının sadece ontolojik bir nedenselliğe bağlı oluşudur. Dolayısıyla saf gerçeklikte var olanlar sembolik gerçeklik içinde ereksel/amaca yönelik olarak değerlendirilmelidir. Ereksel/amaca yönelimli insanın sembolik gerçeklik alanını açmasıyla o artık “doğanın koynunda gördüklerine kendi kişisel tecrübesinden hareketle yaklaşır.” (Abdulla, 2020, s. 61) Bu bağlamda doğanın örnek alınması, çevrenin insanileştirilmesi ile birlikte yürüyen bir tamamlanma/bütün olma eylemi olduğu denilebilir. Bu düşünceler çerçevesinde aşağıda sıralanan cümleler insan-dışı var olanların dil aracılığıyla insanileştirilerek anlam-değer dünyasına katılımını gösterir:

“Enflasyon bizi *duvara çiviledi*.

Kanser nihayetinde onu da *yakaladı*.” (Lakoff ve Johnson, 2015, s. 63, 64)

Hayat, çok *acımasız*.

Kitaplar en iyi *dostumdur*.

³⁶³ Nedenselliğin ontolojik olarak verili olan düzenliliğinden ereğe/amaca yönelik oluşu -düzenlilikten erekselliğe geçiş- Aristoteles’in (Emiroğlu ve Altunya, 2018, s. 25) ve İslâm filozoflarının eserlerinde Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos arasındaki ilişkiyi kurmak için kullandıkları temel yöntemlerden biridir.

“Duvara çivilemek, yakalamak, acımasız, dostumdur.” ifadeleri, insanın tüm dış faktörleri dil ve dilin en bariz vasfı olan analogi ve semboller aracılığıyla onun dünyasına katılımını gösterir. Zira enflasyon, kanser, hayat ve kitaplar tek başlarına hiçbir duygu veya insani bir ilişki durumu taşımazlar. Onların insan dünyasına katılımı ve katılım sonunda insanileştirilmesi, sembolik formun zorunlu kullanımından kaynaklanmaktadır. Sembolik formun yapısının en bariz vasfı, var olanın saf gerçekliğini kendinde var olan bir varlık olarak doğrudan bilince taşımamasıdır (Cassirer, 2005d, s. 10). İnsan, zihnine saf gerçekliği sembolik form kanalıyla, bildiğinden yani eskiden hareketle yeniyi katar. Her katılım, ben-sen, burada-orada ayrımını biraz daha kaldırarak dış dünyanın var olanlarını tasavvufî anlamda yakîn kılar (Saydam, 2017, s. 95).³⁶⁴ Kökensel kozmolojik ortaklığın antropogonik kökende de devamının bir neticesi olarak makrokozmos -evren- ile mikrokozmos -insan- arasındaki uyum sayesinde, gerçeklik analogik olarak -benzetim yoluyla- aklın yapısında bulunur (Bruckhardt, 1994, s. 26).

Yunus Emre de doğanın kendine bir yol gösterdiğini ifade etmektedir. Bu yol, Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un kurallarını koyduğu varlıkların kendince O’nu tesbîh etmesidir. İnsanın ve Yunus Emre’nin en nihai amacı, bütün bir var olanların yaptığı gibi, Kutsal’ı/Tanrı’yı/Yaşamsal Kaos’u zikretmektir. “Her mevcut kendi diliyle Allah’a hamd eder. Bu dil anlaşılmaz ve herkes buna dikkat çekmez. Keşif ehli müşahede ederek bu tespîhi duyarken mümin iman ederek ve Allah’a ibadetin gereği olarak onu kabul eder. Allah Teala şöyle der: *‘Her şey O’nun hamdini tespih eder, fakat siz anlamazsınız. Çünkü O Halim ve Gafur’dur.’*” (İbn Arabî, 2010, s. 265)³⁶⁵:

Dün gider gündüz gelür gör niçesi uz gelür
Emr-i Hakk’un ser-be-ser cihâna düp-düz gelür

Karanulık sürilür ‘âlem münevver olur
Karanulık yerine nûrıla gündüz gelür

‘İbrete kalmaz mısın ya hod anlamaz mısın

³⁶⁴ “Kazı bilimcinin MÖ bilmem kaçmı yüzyılda bulduğu bir çömlekten yola çıkarak, dönem toplumunun uygarlık düzeyi ile ilgili genellemelere gitmesi aslında bir tür göstergeleri anlamlandırma olgusuyla olmaktadır. Bu da herhangi bir göstergeye kendi bilgi birikimlerinden yola çıkarak anlam kazandırma edimi değil midir? Kahve falına bakan kişi de fincanın içindeki bazı tortuları kendine özgü göstergeler olarak algılayıp kişinin geleceği ile ilgili bir yorumlama işine girmektedir.” (Günay, 2004, s. 49)

³⁶⁵ İsrâ Suresi 17/44. ayet

Dinle kuşlar ünini niçe dürlü sâz gelür (23/1,2,3)

Bir dem sanasın kış gibi şol zemheri olmuş gibi
Bir dem beşâretten togar hoş bâgıla bostân olur (49/2)

Ölmiş idi ot u şecer dirilüben girü biter
Müşriklere nükte yiter var eyledi nesli yine (312/4)

Sen sultânsın ben kulam sen gülsin ben bülbülem
Hükmün ‘âleme yiter ne kim var kul üstine

Evvel bahâr olıcak ağaçlar tonanıcak
Gör niçe medh iderler bülbüller gül üstine (334/2,3)

Agar pervâze kuşlar
Tesbîh okur ağaçlar
Himmet alan kardaşlar
Tur ırte namâzına (315/3)³⁶⁶

Dönüşüm başlığı altında Dede Korkut Hikâyeleri bağlamında, yukarıda verdiğimiz örneğin dışında suya ve ağaca seslenişlerin örneklerini vermiştik. Dolayısıyla dönüşümün sonu tam olmak/bütünleşmektir. Tam bir çevrim yaşayan, yatay ve dikey düzlemi tamamlayarak merkez olan sufi/derviş/arif insan-ı kâmil olmuştur.

İnsanileştirme eylemi sadece insana has ad, eylem ve duygu durumlarının çevreye/saf gerçekliğe nispet edilmesiyle gerçekleşmez. İnsanileştirmek, daha genel bir çerçevede, insanın imgelem ve anlam dünyasına yabancı olmayan varlıklar üzerinden de gerçekleşebilir. 12 Hayvanlı Türk Takvimi, yıllara farklı farklı hayvanların adlarının verilmesi dile getirdiğimiz düşünceye bir örnektir:

Kül Tigin koyun yılında on yedinci günde uçtu. Dokuzuncu ay, yirmi yedinci günde yas töreni tertip ettik. Türbesini, resimini, kitâbe taşını maymun yılında yedinci ay, yirmi yedinci günde hep bitirdik” (...) “Bu kadar kazanıp babam kağan köpek yılı, onuncu ay, yirmi altıda uçup gitti. Domuz yılı, beşinci ay, yirmi yedide yas töreni yaptırdım. (Ergin, 1970, s. 15-29)

³⁶⁶ Pirimin çevresi bahçeler bağlar
Kızıl-Deli çayı eve urur çağlar
Dört bir tarafında hu çeker dağlar
Dağlar ya Muhammed Ali çağırır (Boratav ve Gölpınarlı, 2010, s. 107)

Tuttum; hatununu orada aldım. Türk kavmi orada bütün (?) yok oldu. Andan sonra tavuk yılında [=745]...kavm...duyup...” (...) “Tarduş, Tölis kavmi(nin üzerine) verdim. Bunu Bars yılında yapıp [=750] Çiklere karşı yürüdüm. İkinci ay on dördte Kemde. (Orkun, 1994, s. 166-170, 171)

Bu bağlamda bir önceki bölümde bahsettiğimiz tekinsiz uzamın insanileştirilmesini tekrar düşündüğümüzde bunun araçsallığın dili ile değil, aksine duyguların somutlaştırılmasıyla yapılmasıdır. Söz konusu somutlama eylemi dilin anlam-değer dizgesi içinde gerçekleşen, araçsallığın doğru-yanlış kıstaslarıyla ölçülemeyen kısımdır.³⁶⁷ Dilin kökeni, ölçü ve yapı ekseninde değil, anlam-değer ekseninde kurulmuş, bu da sembol/simge üretiminin temelini hazırlamıştır. Dil aracılığıyla insanileştirilen coğrafya artık insanın “içinde”dir. Dede Korkut Hikâyelerindeki “karşu yatan ala dağ”, “yatmak” fiiliyle; “Anam adın sorar olsan Kaba Ağaç, atam adın dersin Kağan Aslan” adlarıyla sembolik bir eylem ve ad içinde insanileştirilmiş, dil aracılığıyla hem hitap ettiği topluma açılmış hem de toplumun dünyasına kapatılmıştır:

“Karşu yatan kara tağdan bir oğul uçurdun ise digil mana”

“Karşu yatan kara tağum yükseği kardaş

Akındılı görklü suyumun taşkunı kardaş”

“Anam adın sorar olsan kaba ağaç, atam adın dir isen kağan aslan.” (Abdulla, 2015, ss. 65-67)³⁶⁸

Uygur Türeyiş Destanına bakıldığında, kendilerine anne-babalarını soran çocuklara Uygurlar ağaçları göstermişlerdir:

“Çocuklar artık, süt çocuğu olmaktan çıkıp da, konuşmağa başlayınca, uygurlardan anne ve babalarını sordular. Onlar da, o iki ağacı gösterdiler.” (Ögel, 2010, s. 74)

³⁶⁷ Dilin doğruluk-yanlışlık ölçütüne tâbi tutularak, metafiziksel önermelerin anlamının olmayacağı veya olamayacağı noktasında en bilindik örnek Ayer’in görüşleridir. Olgusal pozitivist felsefenin ilkeleriyle görüşlerini şekillendiren Ayer, gözlem-deney, rasyonalite çerçevesinde ifade bulmayan önermelerin doğruluk ölçütü içinde değerlendirelemeyeceğini öne sürerek onları anlamsız addeder: “Fakat bizim bakımımızdan, dilbilgisinin yanılttığı bir filozofun ürettiği metafizik türü ile, anlatılamaz olanı anlatmaya çalışan bir gizemcinin ürettiği arasındaki ayrım önemli sayılmaz: Bizim için önemli olan, bir sezgisini açıklamaya girişen bir metafizikçinin söyleyimlerinin bile gerçek bir anlamı bulunmadığını görebilmektir.” (Ayer, 1998, s. 23)

³⁶⁸ Abdulla, buradaki sembolleştirme eylemini inanmaya bağlamaktadır (2015, s. 67). Ki bu düşünce kanaatimizce doğrudur. Çünkü inanmak veya iman etme duygusu, var olanın arkasındaki bir güce de gönderimde bulunarak, var olanın kendi içindeki verili yasallığını aşar. Süfilerin gösterdikleri kerametler de bu bağlamdadır. İnanarak yapılırsa her eylem ya da her var olanın bu-arada dünyanın sınırlılıklarına tâbi olan mecburiyeti aşılır.

Veya Er-Sogotoh Destanında Er-Sogotoh'un doğduğu yerdeki ağacın sıfatı aynı sembolik kavramlarla insanileştirilmiştir:

“Ağaç Hakan büyüktü, her şeyin anasıydı,
 “Varlık ona bağlıydı, gökle yer binasıydı.
 “Kökleri kaplar idi, Yeraltı dünyasını,
 “Zirvesi deler idi, güğün dokuz katını, (...)” (Ögel, 2010, s. 98)

Benzer bir örnek Vilâyetnâme’de Hacı Bektaş’ın kurbağalarla konuşmasında da görülür:

Ordan bir ırmak geçerdi. Irmağın içinde kurbağalar ötüşmiye başladı. O derece ötüyorlardı ki erenlerin huzuru kaçtı. Hünkâr, a kurbağacıklar dedi, ya biz söyleşelim, siz dinleyin, ya siz söyleşin, biz dinliyelim. Bu söz üzerine kurbağalar, hemencecik sustular. Şimdi hâlâ, o derenin orasında, bir ok atımı yerde, kurbağa ötmez, yukarı ve aşağı kısımda öter. (Gölpınarlı, 1958, s. 55)

Yunus Emre, yerde uzanan ağaçla konuşurken, hem dil aracılığıyla onu kişileştirerek kendi dünyasına katar, kendi dünyasına katmasının sonucu da ağacın kendisi ile bir anatomik birliğin temelinde olan benzerlikten hareketle sembolik gerçeklik ve karşılaştırma ilişkisi kurar. Tasavvufun saf gerçekliğin bir işaret/sembol olduğu düşüncesi çerçevesinde örnek deyiş, var olanların “sır açan” dilini açar. Ağaç “sır” dilini, ibret nazarıyla açar. Çünkü Yunus Emre ağaçta, örnek alınacak ilahi yasayı değil, tam aksini temaşa etmiştir. Bu noktada Yunus Emre mânen miraca ermiş (Uludağ, 2016a, s. 349), “teferrüclen”miştir:

Gideridüm ben yol sıra yavlak uzamış bir ağaç
 Böyle latîf böyle şîrîn gönlüm eydür bir kaç sır aç

Böyl’ uzamak ne ma’nîdür çünkü bu dünyâ fânîdür
 Bu fuzûllık nişânıdır gel beri miskînlige geç

Böyle latîf bezenüben böyle şîrîn düzünüben
 Gönül Hakk’a uzanuban dilek nedür neye muhtâc

Ağaç karır devrân döner kuş budaga bir kez konar
 Dahı sana kuş konmamış ne gügercin ne hod duraç

Bir gün sana zevâl ire yüce kaddün ine yire
 Budaklarun oda gire kaynaya kazan kıza saç

Er sırrıdır sırrun senün er yiridür yirün senün
Ne yirdedür yirün senün sana soraram iy ağaç

Yûnus Emre sen bir niçe eksükliğin yüz bin anca
Kur'agaca yol sorunca teferrüclen yoluna geç (21)

İy su kandan gelürsin vatanun kanda senün
Kanda çukur bulursan yatagun anda senün

Sen yüceden çıkarsın alçak yire akarsın
Gönül Hakk'a dutarsın alçak gönlün var senün

Seni bulut götürür 'âlemlere yitürür
Dürlü çiçek bitürür hoş üstâdun var senün (147/1,2,3)

Mekân-zaman artık dilin örüntüsüyle, tanımlaması ve belirlenimleriyle insanın veya toplumun ortak hafızasında yeni bir kimliğe kavuşur. Mekân-zaman kurgusunun dil vasıtasıyla fiziksel ve coğrafi olgusallığının kendi içindeki ontolojik nedenselliği böylece insanın anlam-değer erekselliğinde/amaca yönelik oluşunda onunla aynı ontolojik statüye kavuşur. Çünkü insan dil sayesinde, zorunlu nedenselliğin üzerine geçerek mekân-zamanı kendisi için hem açar hem de kendi için emniyet alanı olarak kapatır. Dil aracılığıyla insanileştirme eylemi bu bağlamda sembolleştirme eylemidir. Sembolik gerçeklik, insan olmayla eşitlenir. İnsanın dil aracılığıyla mekân-zaman kategorilerini insanileştirerek anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik kurgusu onu kozmolojik ve ontolojik bütünlüğe bağlar. Sembol/simge bu tarifi ile insanı ereksel/amaca yönelimli yapısını var ederek var olanlar mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce pratiğinin yansıması şeklinde sürekli eşli/sahipli bir ilişki halinde bulunurlar. Örneğin Hinduizm'de her günün bir tanrısı vardır:

Hinduların günlük tanrıları da vardır. Hint takviminde haftanın yedi günü şöyledir: Pazar Ravivar, Pazartesi Somvar, Salı Mangalavar, Çarşamba Budhvar, Perşembe Brihaspativar, Cuma Şukravar, Cumartesi Şanivar. Buna göre tanrıların isimleri Ravi, Soma, Mangal, Budh, Brihaspati, Şukra, Şani'dir. (Kaya, 2001, s. 24)

Türk mitolojisi örneğinde ele alınacak olursa mekânın yatay tasavvurunun tespiti, bölge ve yön adları üzerinden okunduğunda yatay düzlemde dikey düzleme tam bir çevrim halinde kozmolojik bir sembolizm karşımıza çıkmaktadır. Her dört yönün birer mevsimi, ögesi, hayvanı, rengi ve tanrısı vardır:

Güney: Yaz, Ateş, Kuş, Kızıl, Kızıl Han

Doğu: İlkbahar, Ağaç, Koyun, Gök, Gök Han

Batı: Sonbahar, Demir, İt, Ak, Ak Han

Kuzey: Kış, Su, Domuz, Kara, Kara Han (Gökalp, 1991, ss. 93-97)³⁶⁹

Dilin işaret ederek/göstererek elde ettiği örgüsellliği, görünmeyeni görünür kılması veya zihinsel bir varlık haline getirebilmesi bu bağlamda sembolün/simgenin altyapısını hazırlar. Sembol/simge sayesinde insan, el altında olmayan saf gerçeklik hakkında konuşabilir, anlatı örgüsü oluşturabilir, kendi hikâyesine olan-olmayan her türlü varlığı katabilir. Dolayısıyla simge/sembol kullanımı, insanın, insan olma yolunda ontolojik yasasıdır.

Sembol veya simge kullanımının insani ontolojik karakterine ve bu ontolojik durumun yeniden ortaya çıkışına dikkat çeken Eliade, sembol, imge veya simge kullanımının yeniden gündeme gelmesinin sebeplerini şu şekilde sıralamaktadır:

Psikanalizin şaşırtıcı modası bazı anahtar kelimeleri ünlü kılmıştır: imge, simge, simgecilik artık geçer akçe haline gelmişlerdir. Öte yandan, “ilkel zihniyet”in mekanizması üzerinde yürütülen sistematik araştırmalar eski düşünce tarzında simgeciliğin önemini olduğu kadar, bunun herhangi bir geleneksel toplumdaki temelli yerini de açığa çıkartmışlardır. Felsefe alanında “bilimcilik”in aşılması, Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra dinsel ilginin yeniden doğması, çok sayıdaki şiirsel deneyler ve özellikle de gerçeküstücülüğün araştırmaları (gizilciliğin, kara edebiyatın, saçmanın vs. yeniden keşfiyle birlikte) farklı düzlemlerde ve eşitsiz sonuçlarla birlikte, geniş kitlenin ilgisini bilginin özel tarzı olarak kavranan simgenin üzerine çekmiştir. Söz konusu evrim XIX. yüzyılın rasyonalizmine, pozitivizmine ve biliciliğine karşı olan tepkinin içinde yer almakta ve daha şimdiden XX. yüzyılın ikinci çeyreğini belirlemeye yeterli olmaktadır.” (1992, s. XV) Bu sürecin sonucunu yine Eliade şu sözlerle özetler: “Bugün, XIX. yüzyılın hissetmiş olmasının bile mümkün olmadığı birşey anlaşılmaya başlanmıştır: bu da simgenin, efsanenin, imgenin, manevi hayatın özüne ait oldukları; bunları gizlemenin,

³⁶⁹ Söz konusu modelleme geleneksel kozmolojide oldukça yaygındır. Böylece geleneksel Hint ve Türk düşüncesine paralel örnekleri farklı toplumların geleneksel kozmolojilerinde de görmek mümkündür. Bu düşünce bağlamında Kelt mitolojisinde de aynı Hint ve Türk mitsel-dinsel düşüncesindeki kozmolojik yapılanmanın dil ile ad vererek bütünlüğün/tamlığın sağlandığı görülür. Her gezegenin, günü, ağacı ve harfi vardır. Örnek vermek gerekirse, Güneş gezegeninin günü pazar, ağacı huş ve harfi B’dir. Ay’ın günü ise pazartesi, ağacı söğüt, harfi S’dir (Graves, 2015, s. 422). Örnek gösterilen şema günümüz İngilizcesinde günlerin adlandırılmasında da devam eder. İngilizcede pazartesi gününü karşılayan monday *ay günü* -moon day-, pazar gününü karşılayan sunday *güneş günü* -sun day- demektir.

sakatlamının, geriletmenin mümkün olduğu, ancak asla yokedilemeyecekleridir. (1992, s. XVIII)

Eliade'nin kaydettiği düşünceler birbirine bağlı iki noktayı özellikle ön plana çıkarmaktadır: Sembolün/simgenin kullanımı az önce de ifade ettiğimiz üzere insani yapının dünyayı açılmak için kullandığı ontolojik bir yasallıktır. Ve bu yasallığa bağlı olarak insanın tamamlanmak/bütünlenmek için dünyaya açıldığı dil, eylem, tavır ve davranışlarında sembolleri/simgeleri yok etmek mümkün değildir.

Fromm da insan için sembolün/simgenin önemini ve hayat alanındaki kullanımlarını “geleneksel sembol, rastlantısal sembol ve evrensel sembol” olarak sıralar ve karşılaştırır:

Geleneksel semboller, kişiye ya da belirli toplumlara özgüdürler. Rastlantısal semboller, çok dar bir çevreye seslenmektedirler ve onu yalnızca sembolün anlamını bilenler anlayabilir. Evrensel semboller ise, bedenimizin, duygularımızın ve ruhumuzun özellikleriyle ilgilidirler. Bu tür semboller tüm insanlar için geçerlidir, belirli bir kişiyle ya da kişiler topluluğu ile sınırlanamazlar. (2017, s. 33)

Evrensel sembolün bütün insanlar için ortak oluşu, Fromm'u (2017, s. 34) sembol kullanımı/üretimi noktasında Eliade'yle aynı düşüncede birleştirir: “Belki bu dili oluşturan bazı kelimeler hafızamızdan silinmiş olabilir. Ama bu dilin temel yapısını unutmak asla mümkün değildir.”

Simges/sembol yaratımının resim, ritüel, elbise veya mekân gibi insanı dışa açan her var olan üzerinden gelişimi şeklindeki genel sistemi, kozmolojik ve antropogonik kökenindeki bu-arada uygulanım şeklini mitsel-dinsel düşüncenin parça-bütün ilişkisindeki karşılıklı etkileşimde bulur. Bir insanın tırnağı, saçı veya dişi ya da insanın giydiği bir elbise, ayakkabı, kullandığı silah, geçtiği yerlerde bıraktığı izler, işaretler, yemek artıkları, ısırılan bir yiyecek insanın bütünü temsil eder (Aktulum, 2021, s. 444; Cassirer, 2018, s. 107, 108; Mauss, 2022, ss. 78-80)³⁷⁰. Ayrıntı/parça, bütünü temsil gücünü kendinde taşıyarak bir tümevarım yolu açar. Mitsel-dinsel düşüncenin arketipsel/modele, tasavvufi düşüncenin ayan-ı sabiteye -ezeli hakikatler-dayalı yapısı kökende parça-bütün ilişkisini her iki düşünce için kurucu zorunluluk haline getirir. Bu noktada parça-bütün ilişkisi bütün bir varoluşu ve var olanlar arası etkileşimi açıklayan kökensel bir yasadır ve parça-bütün ilişkisinin sembolik gerçekliğe varan yönelimi artık görünmeyene -insana- işaret etmeye başlar.

³⁷⁰ Aktulum, parça-bütün ilişkisini *gülliverleştirme eylemi* olarak kavramlaştırır.

Görünmeyeni görünür kılmak, tahayyül edebilmek ve bu tahayyül üzerinden kurgu oluşturmak simgesel/sembolik gerçeklik alanının en karakteristik vasfıdır. Bu cümleden olarak sembolün anlam-değeri, onun yapısal özelliğinden veya kendiliğinden değil, gönderimde bulunduğu şeyden ileri gelmektedir (Tokat, 2012, s. 170).

Sonuç olarak;

Simgeler, insanların anlam yakıştırdığı nesne, olay, ses ya da yazılı biçimlerdir. İnsanlar, birincil simgeleştirme biçiminin dil olmasına karşın, aynı zamanda sanat, dans, müzik, mimarî, yüz ifadeleri, beden duruşları, takılar, giysiler, akrabalık, mülkiyet, mekân düzenlemeleri, mallar vb. pek çok gösterge ve simge aracılığıyla iletişime girerler. (Özbudun vd., 2007, s. 282)

Bu noktada, sembolik gerçekliğin semantik mahiyeti somuttan soyuta, zihinsel var olandan dış dünyada var olana kadar her şeye anlam-değer atfedilebileceğini gösterir ve bu çerçevede bu-arada dünya var olan saf gerçekliğiyle potansiyel bir semboldür (Jung, 2020b, s. 228).

İnsana dilin kelimelerinden başlayıp eylem ve ritüellerine kadar varoluşunu tarihi süreçsellik içinde yeni dünyaların, varlık ve gerçekliklerin kapısını açan, onun zorunlu varoluşsal yasallığı olan sembolik gerçeklik dilin varlığıyla mümkündür. Dilin sınırlanmaya bağlı olan yapısının insanın eşikteki/çelişik haline koşut eksikliğine/acizliğine mutabık olduğu gerçeği göz önüne alındığında dil, harf ve eylemlerinin dışında başka bir varlık ve gerçeklik alanına gönderimde bulunur. Bu niteliğiyle dil, saf gerçekliğin doğrudan bilgisinin yanında, insana anlam-değer imkânı sağlayacak bir alan da açmaktadır. Dolayısıyla dilin iki alanı vardır denilebilir. Birincisi, doğrudan nesnelere, şeylere tekabül eden alanı, ikincisi ise anlam-değer kurgusuna zemin hazırlayan imgesel kökene bağlı sembolik gerçeklik alanı. İkinci alan, insanı pratik ihtiyaçlarının, nasılın bilgisinin üzerine çıkarmakta ve ona kendini “tamamlayacak” bir varlık alanı sunmaktadır. Dilin açtığı anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik alanı, insanın söz dışında kullandığı “kök-dildir.” Çünkü kök-dil, öğrenilmemiş, verili, insanın “kendi içinde” tam olmasına/bütün olmasına sebep olan yapısal bir durumdur. Dilin bu bilgisinin farkında olmak, saf gerçekliğin insanın önünde uzandığı şekliyle görünmediği anlamına gelir. Her var olan artık bir imgesel kökene bağlı sembolik gerçekliğe kavuşur. Saf gerçekliğin var olanları artık kendini insana, öteye işaret eden ve bu ötenin kendini tamam kılacak/bütünleyecek kimliğini

izhar eden sembollerle doludur. İnsan dilin bu tamamlayıcı vasfına eklemlenerek “yalnız daha geniş bir gerçeklik içinde değil, gerçekliğin yeni bir *boyutu* içinde yaşar.” (Cassirer, 1980, s. 33) İnsan artık, dilin gerçekliğin başka boyutuna gönderimde bulunan yönüyle *animal symbolicum*dur -simgeleştiren hayvandır- (Cassirer, 1980, s. 34).

Simgeleştiren/sembol üreten bir varlık olarak insanın dili sadece göstergelerden oluşan bir yapıdan kurtarması ona yeni varlık alanının başlangıcını bu arada dünyanın saf gerçekliğinin sınırları içinde sınırsızlık imkânı verir. Dilin yapısallığı ve içsel dinamiği var olanın sınırlarını ortadan kaldırır. Örneğin, mitsel-dinsel düşüncede gecenin “ışksız”lığından dolayı tekinsiz mekân yapılandırması dil sayesinde açılır. Dil, karanlıkta insana hem emniyet/güven duygusu verir hem bu duyguyla öngörülebilirlik sağlar.³⁷¹ Dilin açan, “ışık” olan dinamiği sadece saf gerçekliğin sınırlılığını açmada değil, insan yapısı olan nesne ve şeyler için de geçerlidir. İnsanın potansiyel mekânı kendi el ve tekniğiyle doldurduğu binalar, evler, evler içindeki odalar hepsi bir sınır çizmekle beraber bu sınırlar yine dilin ses kökenliliğiyle aşılar. Artık dil sayesinde saf gerçekliğin fenomenal karanlığı ve insan yapılarının sınırları aşılmış, bütün bir yer/coğrafya “ışık”la mekân olmuştur (Corballis, 2003, s. 201, 202). “Yaptım oldu de!” emri ile “Ve Tanrı “Işık olsun” dedi ve ışık belirmeye başladı.” (Tevrat, Yaratılış 1/3)³⁷² emri, “Sözün”, yaratılışın başında dil ve açıklık düşüncesinin kozmolojik-ontolojik yasallığını gösterir.³⁷³ Söz konusu yasallık, kozmogenetikliğine bağlı olarak kendini, inancın ve mitsel-dinsel düşüncenin içinde bir dil varlığı olarak devam ettirmiştir. Çünkü bütün inanç eylemlerinde mitler bulunmaktadır, zira inancın dili semboldür (Tillich, 1957, s. 49).

³⁷¹ Modern düşüncenin aksine görmeye değil, duymaya önem veren mitsel-dinsel düşüncenin sözlü kültür kompozisyonu, dilin “ışitlebilirlik” niteliğiyle güven veren/emniyet sağlayan öngörülebilirliğiyle birlikte ele alınabilir.

³⁷² Eco’nun bu pasajın devamına getirdiği yorum dilin sınırlandırıcı vasfını da göstermektedir: “Yaratılış bir söz edimiyle gerçekleşir ve Tanrı yaratma süreci içinde şeylere ad vererek onlara ontolojik bir statü kazandırır: “Ve Tanrı ışığa gündüz ve karanlığa gece dedi. Ve Tanrı kubbeye gök dedi.” (Eco, 2004, s. 9) Mitsel-dinsel düşüncede örneğin şamanın belli mekânlarda kutsal sözlerini zikretmesi veya kahramanın her mekânsal eşikte dağın, ormanın iyesinden kutsal sözlerle izin alması dilin mekânı açan mahiyetine net bir gönderimdir. Veyahut da sufinin erginleme/inisiye/seyr u sülûk yolunda şeriat-tarikat-hakikat-marifet kapılarında farklı virdleri tezkir etmesi de ona dikey hiyerarşik mekânları açmaktadır.

³⁷³ Tevrat’ta Söz-ışık birlikteliği, Bay Ülgen’in “sustung” sıfatı üzerinden de takip edilebilir. Sayan-Altay Türklerinin gök tanrısı Ülgen’in sıfatlarından biri de “sustung” yani “ışık saçan”dır. Şaman resimlerinde Bay Ülgen, güneş kafalı, ışıklı bir şekilde tasvir edilir. Böylece Gök Tanrısının sıfatlarından olan güneş ışığı, “sus”, yani herhangi bir hayatın başlangıcının habercisidir (Sagalayev, 2020, s. 62). Dolayısıyla Türk yaratılış anlatısında “ilk emri” veren “ışık”tır.

Kutsalın yapısını dilin söz konusu açıklığı üzerinden değerlendirmek, ona dair muğlak tasviri biraz daha netleştirme imkânı verir. Dilin ikili alanının varlığı burada dünyanın sınırlılığı içinde kendi içinde de bir sınırlılık/belirleme özelliği sağlamaktadır. Ad vermek ve tanımlamak dilin sınırlandırıcı ve dolayısıyla zihinsel olarak kategorik bir durum sunması insanın yapısı için gerekli bir olgudur. İnsan, dili ancak seslerin, kelimelerin, cümlelerin ve en nihayetinde metnin bütün bir sınırlaması içinde kendi anlam dünyasına katabilir. Söz konusu sınırlandırma zorunluluğu insana bütün-tam olma yolunda bir sınırsızlık alanının olduğunda dair bir düşünce uyandırır ki daha önce insanın hatırlama/anımsama faaliyetiyle zaman boyutları arasındaki geçişinin sağladığı zamanın bükülmesi duygusu da ölümsüzlük veya yaşamın son bulmayacağı bir öte dünya tasavvuruna yol açmaktadır. Dil de aynı mahiyeti kendi içinde taşımakla var olmayanı, el altında olmayanı konuşma ve yazıyla kendi iradesi altına alabilir. İnsanın yanında olmayan bir başka kişi veya olay hakkında konuşması, tahkiye yoluyla örüntüleme yapabilmesi, bütün bunlarla birlikte bu eylemlerinde kullandığı kelimelere kendi tahayyül gücünden anlamlar yüklemesi, dilin sınırlandırıcı zorunluluğunun beraberinde sınırsızlığı da zorunluluk haline getirir.

Din dilinin mahiyetine bakıldığında da benzer bir durum gözlemlenmektedir. Özellikle İslam kelâmcı ve filozofları ile sufilerin arasındaki tenzih-teşbih tartışması, hem az önce ifade ettiğimiz dilin ikili alanını verir hem de Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un hakkında konuşma imkânının alanını daralttığı gibi genişletebilmektedir.³⁷⁴ Bu bağlamda Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos tenzihi düşünce ekseninde dilde karşılık bulacak olursa, hiçbir şeye benzemeyen, mekân-zamandan bağımsız bir Varlık olabileceği gibi, teşbihî düşünce ekseninde olumlama yoluyla yine dil aracılığıyla her şeye gücü yeten, mutlak iyi ve kudretli, her yer ve zamanda tecelli eden bir Varlıktır. Din dilinin merkez varlığı olan Tanrı'ya ilişkin bu tarz ikili söylemin mümkün oluşu en nihayetinde dikkat edilirse yine dilin varlığına

³⁷⁴ Dilin “belirsizliğe” olanak sağlayan bu yapısı, kutsalın çelişik karakterine bağlı muğlaklığından, müphemliğinden kaynaklanmaktadır. Tillich'in görüşlerine atıfla daha evvel dile getirdiğimiz kutsalın çelişik ve belirsiz karakteri böylece kendini zaruri bir tavır olarak ortaya koyar. Kutsal çelişik, belirsiz, müphem -hem yasak/tabu hem de sadece Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a ait olan anlamında- çelişikliğin iki ucu geniş belirsizliğinde var olur: “Yasak -ki bir tabu biçimi olarak düşünülüyor- analizi, ta en başından beri kutsalın müphemliği öğretisini belirleyen bir şeydir. İçleyerek dışlayan yasağın muğlaklığı, kutsalın muğlaklığını gerektiriyor.” (Agamben, 2013, s. 96) Kutsalın kavram olarak çelişik ve müphemliğine ilişkin daha geniş açıklamalar için bkz. Agamben, 2013, ss. 89-100; Eliade, 2003, ss. 39-43.

bağlıdır. Çünkü dil insan dünyasının bir ürünüdür ve dildeki sıfat ve isimler insanın kullandığı bu dilin çıktılarıdır (Tokat, 2009, s. 76, 77)

Din dilinin veya dilin teosentrik bir alana nüfuz etmesinin neticesinde, dilin yetersizliği kendini Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos hakkında konuşma noktasında belli eder. Çünkü öncelikle dil, insan ürünü olmasına bağlı olarak zaman-mekân kategorileri ve bu kategoriler içinde var olanlarla sınırlıdır ve bu sınırlılığa bağlı şekilde zaman-mekândan bağımsız bir varlığın kabulü, dilin O'nu ister istemez sınırlı bir şekilde tarif etmesini gerektirir. Dolayısıyla sembolik gerçekliğin dili her ne kadar zaman-mekân kategorilerine ve bunların formlarına bağlı olsa da benzetim ve ayrımla atıfta bulunduğu ve tarif etmeye çalıştığı Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos konusunda konuşabilir. Çünkü sembolün nihai amacı mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce içinde insanın erekselliğine bağlı olarak tecrübi olgulardan aşkınlığa doğrudur. Bu açıklamalar ışığında sembol kullanımının daha çok teşbihi kutsal anlayışına dayandığı söylenebilir.³⁷⁵ Sembol tecrübeden ve var olanlar arası ilişkide benzerlik kurma yoluyla üretildiği düşünüldüğünde, onun temel vasfı daha çok insanın anlam-değer ve imge dünyasında karşılık bulması, bulabilmesidir.³⁷⁶

Sembolik gerçeklik ilişkisi üzerinden devam edildiğinde, dilin var olana açıklık kazandıran teşbihi yönelimi bu noktada Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos hakkında insana konuşma imkânı vermektedir. Çünkü teşbihi anlayışa göre Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos ile yaratılan âlem/bu-arada dünya arasında sudûr düşüncesine bağlı bir süreklilik ilişkisi vardır. Sufilere göre Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un evreni yaratması bir mimarın bina inşasına değil, güneş ışınlarının evreni sürekli aydınlık kılmasına benzer. Tanrı-âlem-insan

³⁷⁵ “Akılların fikir ve basiretlerine göre yaptıkları bütün tenzihler, olumsuzlayıcı hükümlerdir ve onlar gerçek bilgi ifade etmezler.” (Konevi, 2014, s. 80)

³⁷⁶ Sembolün/simgenin metafiziksel kullanımda bir perde/engel/hicap olacağı düşüncesi de kendine Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos ekseninde yer bulmuştur. Örneğin Cassirer hakiki bir metafizikten söz edebilmek için bütün mekânsal benzetmelerden, sembollerden ve bütün sembollerin kuşatılmışlığından kurtulduğu anda “esas gerçeklikle temas” edileceğini söylerken (Cassirer, 2005c, s. 61, 62) benzer şekilde aynı vasfı sembole/simgeye Schopenhauer de yükler: “Semboller ve görüşler şu halde, beni onun dışında bırakırlar: bana onun hakkında ancak kendisi ile başkaları arasında müştereken var olan ve gerçekten ona ait bulunmayan şeyi verirler. Fakat gerçekte kendisi olan şeyin, onun özünü vücuda getiren şeyin, tanım gereği o şeyin içe ait olması dolayısıyla, ne dışarıdan farkına varılabilir ne de, bu şeyin başka hiçbir şey ile mukayese edilemez olması nedeniyle, birtakım sembollerle ifade edilmesine imkân vardır.” (2020, s. 31, 32) Sembolün/simgenin anlam-değeri açan ve aynı zamanda kapayan yönü ile sembolün dikotomik içkin yapısını ifade eden Struck sembolün/simgenin bu ikili karakterini yeniden gündeme getiren araştırmacı olarak Ricoeur'u örnek verir: “Bir sembol hem ortaya çıkarır hem de gizler. Bir sembol belirtileri saklayabildiği gibi hakikati de ilan edebilir.” (Struck, 2005, s. 8913)

arasındaki ilişki bu yönüyle bir süreklilik ve benzerlik ilişkisidir (Demirli, 2010, s. 110; 2015, 225). Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos'un yaratımı bir ayrılık değil, O'nun saçılıp yayılmasıdır (Campbell, 1993, s. 19). Eski Türkçedeki yaratılış için kullanılan daylap fiilinin anlamı da Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un sürekliliğini ve vardan var eden kimliğini ön plana çıkarmaktadır. Daylap fiili, sermek, yaymak, açmak; ırmakla ilgili olarak dökülmek ve taşmak anlamlarına gelmektedir (Taş, 2017, s. 96). Tasavvufun Mutlak Tanrı tasavvurunun bu noktada sudûr nazariyesi ile birleşmesi “taşan” bir Tanrı düşüncesi çizer. Tek Gerçek Varlık olarak Kemâl sahibi olan Tanrı, Mükkemmel olduğu için taşar.

Bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin hiyero fanileri gibi bütün bir kâinat veya onun belli “işaretleri” Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un tezahür mekânlarıdır. Yunan miti için Olimpos dağı, İslam dini için Kâbe ve Arafat dağı, Hristiyanlık için Golgota tepesi, Musevilik için Tur Dağı ve Kızıldeniz, Türk düşünce ve geleneği için Ötüken Ormanı/Dağı ve Altay dağları gibi saf gerçekliğin nesneleri artık dilin kurduğu büyük anlatıların içinde işaret eden/gösterendir. Anlatı metinlerinde geçtiği andan itibaren bu ifadeler insanın içinde yetiştiği varoluş mekân-zamanına göre geçmiş, şimdiyi ve geleceği inşa eder. “İnsan artık bütünün kapalı bir parçası değildir onu çevreleyen tüm canlı kozmoslara açık canlı bir kozmostur.” (Eliade, 2003a, s. 431) Dolayısıyla Tanrı-âlem-insan arasındaki kozmoloji ile başlayan ve ontolojik mahiyetle devam eden süreklilik ilişkisi, her var olanın teosentrik bir yapıyla mücehhez olmasını gerekli kılar. İnsan ve saf gerçekliğin doğal biyolojik ortaklığı, bu noktada ortak mahiyet alanında da kendini devam ettirir ve sembolik gerçekliği var eder.

Sembolik gerçeklik dizgesinde gerçekleşen teşbihi anlayışın mitsel-dinsel ve tasavvufî düşüncedeki Kutsal'da/Tanrı'da/Yaşamsal Kaos'ta ortaklık bulan bir diğer yönü ise tanrı veya tanrıların kişileştirilme durumudur. İbnü'l Arabî'nin “ilah-ı mutekâd” görüşü ile mitsel-dinsel düşüncedeki yer-su iyelerinin tasviri bu yoruma olanak sunmaktadır.

“İnanılan İlah (ilah-ı mutekad)” insanın akıl veya taklit gücüyle yaratarak kalbine yerleştirdiği Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un suretidir. Her insan, O'nu bilgisi, imanı, gücü ölçüsünde tahayyül ederek kalbine sığdırır. İbnü'l Arabî'ye göre “inanılan ilah” inananların sayısı kadardır. İnsan, kendisinin içinde var ettiği Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un suretine inanır (El-Hakîm, 2005, s. 361).

Cassirer'in, Usener'den aldığı dil ve mitsel-dinsel düşünceyle bağlı tanrı evrelerinde benzer "kişisel tanrı" tasavvuruna rastlanmaktadır. Sırasıyla "anlık tanrı", "özel tanrı" ve "kişisel tanrı"ya ait özellikleri Usener'den aktaran Cassirer'in çizdiği çerçevede "kişisel tanrı", "dinsel bilincin nihai en üst kazanımıdır." (2018, s. 28) Dinsel bilincin en üst kazanımı olan "kişisel tanrı" tasavvurunun gelişimini Cassirer şu sözlerle özetler:

Özel bir tanrının ilk olarak tasavvur edildiği her durumda, ona, söz konusu tanrısallığın ortaya çıkmasına neden olan tikel etkinlikten türetilen özel bir isim verilir. Bu isim anlaşıldığında ve de kökensel anlamıyla alındığında anlamının sınırları tanrının güçlerinin de sınırları olacaktır; bu isim aracılığıyla tanrı asli olarak kendisi için yaratıldığı dar sahaya kalıcı olarak sadık kalır. Bununla birlikte, tam aksine, tesadüfi bir fonetik değişim ya da fiil kökünün tedavülden kalkması aracılığıyla anlamını ve ya şayan dille bağlantısını yitirirse, bu durumda isim artık onu kullananlara, onu taşıyan öznenin münhasıran bağlı olması gereken tekil bir etkinliğe ilişkin tasavvuru ima etmez. Sözcük bir özel isim haline gelmiştir ve tıpkı bir insana verilen isim gibi, bir kişilik fikrini çağrıştırır artık. Böylece, kendine ait bir yasayla gelişmeyi sürdüren yeni bir varlık üretilmiştir. Belli bir doğadansa belli bir etkinliği ifade etmiş olan özel tanrı kavramı, şimdi cisimleşmekte, deyim yerindeyse, bedenlenmektedir. Bu tanrı artık bir insan gibi eylemde bulunmaya ve acı çekmeye yetenektir; her türden eyleme girer ve tek bir işlevde bütünüyle mükemmelleştirilmek yerine onunla bağımsız bir özne olarak bağlantıya sokulur. Başlangıçta keskin biçimde ayırt edilmiş özel tanrıları gösteren, bu tanrıların sayısına denk düşecek kadar çok sayıdaki tanrısal isim, artık bu şekilde ortaya çıkmış tek bir kişilikte kaynaşır; söz konusu Varlığın -doğasının, gücünün ve mertebesinin çeşitli veçhelerini ifade eden- bir dizi unvanı haline gelirler. (2018, s. 28, 29)

Türk mitolojisi özelinde ele alındığında teşbihi tanrı tasavvuru bağlamında örnek alınabilecek düşünceler mevcuttur. Daha somut/canlandırılabilen yer-su tasvirleri olmalarına rağmen bu örnekler, ilah-ı mutkad veya kişisel tanrı düşüncesine zemin hazırlar.

Örneğin dağ iyesinin sarı saçlı bir kadın oluşu ve avcılara âşık olarak onlarla evlenmesi veya su iyesinin Kumuk, Karaçay-Balkar, Başkurt Türklerinde "uzun saçlarını altın tarakla tarayan" bir kadın ya da Şorlarda "uzun boylu, uzun saçlı, iri göğüslü ve büyük karnı olan bir kadın" formunda tasviri şahsileştirilmiş veya kişileştirilmiş bir Tanrı tasavvurunun yansımasıdır (Bayat, 2012, s. 224-252, 253). Dikkat edilirse suyun eşinin/sahibesinin tasviri insanileştirme bağlamındadır. Yani doğadan insana benzetim/analoji kanalıyla giden dil sembolik gerçekli kanalıyla

insandan doğaya doğru yönelmiştir. Böylece su iyesinin fiziki tasviri teferruatlı bir hal almış ve insanın “içine” katılmıştır.

Cassirer’in insanın alet yapımı ve kendi düşüncelerine karşı bakışını karşılaştırırken yaptığı ayırım, dilin anlam-değer kurgusuna bağlı kısmının neden Kutsal/Tanrısal bir yapıya bağlı olduğuna işaret etmektedir. Aletler her ne kadar insan ürünü olsa da onların bilgisi Tanrı veya mitsel atalar tarafından insana verilmiş, nasıl kullanılacakları gösterilmiştir, ki yukarıda ifade ettiğimiz ontolojik yasallık bu düşünceye gönderimde bulunur ve bu durum maddi organik bütünlüğün/tamlığın da başlangıcıdır. Ancak insanın kendi ürettiği düşünceler, kendine sınırsız olarak addettiği bir gücün dışavurumlarıdır. Dolayısıyla zihinsel dünya, kavram, imgelem ve sembol/simge -muhtemelen daha soyut yapısı nedeniyle- insanın kendi dışında aşkın ve sınırsız bir güce bağlıdır (Cassirer, 2005d, s. 23) ve bu güç gerçek bilgiyi, anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunun hakikatini saf-işaret olanın bu niteliğini aşarak mümkündür (Cassirer, 2005c, s. 40).

Saf gerçekliğin fiziki ve biyolojik varlığının dil aracılığıyla insanileştirilmesi, ona anlam-değer katarak farklı bir ontolojik hiyerarşi kazandırılması şu ifadeye doğrudan yol açıyor gibidir: “Dünya, benim tasavvurumdur. (...) yani dünyanın sadece başka bir şeye -tasavvur edene- bağımlı olarak var olduğu açık ve şüphesiz hale gelir.” (Schopenhauer, 2020b, s. 69) Bu-arada dünyanın varlığı, insan ancak kendi varlığı söz konusu olduğunda açılabilir ve insan bu-arada dünyayı her zaman doğrudan tecrübe edemeyeceği için hep ona doğru geliştirdiği araçlarla dolaylı yoldan erişir. İnsan düşünür, alet yapar ve insan dili kullanır. Hepsi insanın, bu-arada dünyanın saf gerçekliğine açılması için ontolojik olarak yasal araçlarıdır. Böyle bir durum insanın çevresini/doğayı veya dışını kendine katmakla sonuçlanır. İnsanın alet yapımı ve aletlere verdikleri isimle başlayan dünya ile dolayimli ilişkiselliği onun dili ile açılışının ilk adımıdır. Pratik aklın ürünü olarak ortaya çıkardığı alet ve ürünler ona yeni bir dünyanın, tamam olma/bütünlük kurma dünyasının yolunu açmıştır. Gösterge Devrimi olarak adlandırılan bu süreç, Söz Dizimi Devrimi ve en nihayetinde Simgesel Devrim olarak insanı doğa ve kültür bütünlüğüne/tamlığına götürecektir (Gezgin, 2020, s. 35).³⁷⁷

³⁷⁷ Gezgin, dilin bu şekilde gelişimini bizim kullandığımız bütünlük/tamlık kurma anlamında değil, aksine bir süreç olarak insanın içinden çıktığı doğadan kopuşunun bir işareti olarak yorumlamaktadır: “Tür olarak insanların örgütlülüğünü ve dayanışmasını bozup bir cezaya dönüşen dil, her gruba kendi öznel kurallarıyla bir hayat dayatır hale gelmişti. Dil insanları bütünleştiren,

Bu düşüncelerin devamı bilginin “nerede?” olduğu sorusunu getirmektedir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi dünya görüşünde kozmolojik ve ontolojik yasa bilgilerinin Kutsal’da/Tanrı’da/Yaşamsal Kaos’ta oluşu ve bu bilgilerin belli bir eğitim neticesinde elde edilmesi -şamanın ve sufînin/dervîşin/arîfin epistemik yöntemi önce eylem sonra bilgi şeklindedir.- epistemik kaynakla, kozmogenetik ve ontolojik kaynağı birleştirir. Bilginin bu şekilde ontolojik bir yasallıkla tâbi kılınması, var olanın saf gerçekliğini sembolik gerçeklik bağlamda değerlendirilmesini şart koşar. Bu bağlamda tasavvufi irfani geleneğe göre makrokozmosun tahkik edilmesinin en nihai amacı, mikrokozmos insanın kendini öğrenmesi, kendi öz benlik bilincine erişmesi, yani irfani bir duyuşa sahip olmasıdır. Dolayısıyla, epistemenin bu şekli, özne ile nesne, bilen ile bilinen, o ile bu, ben ile sen arasındaki mesafeyi kaldırmak, hakikatte özne ile nesnenin aynı özden olduğunu bilmektir (Chittick, 2020c, s. 158-174). Aynı epistemik yapı ontolojik yasallıkla birleşik şekilde, mitsel-dinsel düşüncenin evren tasarımı için de geçerlidir. Çünkü mitsel-dinsel düşüncenin varlık ve gerçeklik tasavvurunda kesin biçimde ayrılmış, net bir “eşya dünyası” bulunmamaktadır (Cassirer, 2005d, s. 68). Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunda, ontoloji ve epistemolojinin birleştiği bu noktada dilin temel görevi, Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un işaretlerini/sembollerini/simgelerini keşfetmek/mükâşefe etmektir. (Foucault, 2001, s. 101). Dolayısıyla dilin anlamı daha önce de aktardığımız üzere kendini gramatikal yapıda göstermez. Bilginin konumunun değişimi ve ona sorulan sorunun “neden?/niçin?”den ayrılıp “nasıl?”a dönüşümü sembolik yapıyı dilde korusa bile,

birleştiren bağ olmaktan çıkmış, arzuları dahi ifade edilemez hale getiren bir yasal düzleme dönüşmüştü.” (2020, s. 25) İnsanın evrimsel süreci, Homo Sapiens ve Homo Sapiens Sapiense kadar gelen ve arkasında bıraktığı kendini önceleyen türler -Homo heidelbergensis, Homo ergaster, Homo antecessor, Homo helmei, Homo rudolfensis, Homo floresiensis- (Bickerton, 2013, s. 157, 158), beyninin gelişimi insanın antropolojik tarihindeki biyo-fiziki tamamlanma durumunu gösterirken, insanın eksikliği kendini dil ve sembol üretimi bağlamında da göstermekte ve mitsel-dinsel düşüncede de belli dönem ve yaşlara bağlı olarak tam olmaya doğru ilerleme görülmektedir. Belli yaşlarda yapılan ritüeller, erginleme ayinleri, topluma katılmak için kendini kanıtlama, ad alma gibi eylem dizgeleri veya kahramanın, şamanın belli başlı canlı varlık veyahut da nesnelerle -örneğin kahramanın atı, şamanın davulu ve elbisesi- kimliğini var etmesi tamlığına/bütünlüğüne doğru gelişen evrelerdir. Bu noktada tamam olma/bütünlük yaşama için insanın, her ne kadar anlatı ve gelenekle kurulu verili bir mekân-zamana doğmuş olsa da öncelikle bireysel bir var olan olduğu kabul edilmelidir. Ancak buradaki süreci ilerleyerek geçmişin yaşantı ve zihinsel mentalitesini arkada bırakma şeklindeki klasik evrimsel paradigma şeklinde düşünememek gerekir. Giriş’te de belirttiğimiz üzere insan hayatta ileriye doğru hareketinde -ne kadar ileri olduğu her zaman şüphelidir- geçmişinin bütün “fazlarını” beraberinde taşır. Morin bu perspektifi şu sözleriyle özetler: “*Sapiens* ortaya çıktığında, insan zaten çoktan *socius*, *faber* ve *loquens* idi.” (Morin, 2019, s. 87)

tarif edilemez olan aşkın ve yüce gücün bu-arada dünyadaki sembolik gerçekliğini uzaklaştırmıştır.

Tam olmaya/bütünlüğe varmaya giden sembolik gerçekliğin açtığı alan ve varoluş tarzı, doğadan insana, insandan doğaya doğru bir döngü izleyen sürecin tamamını teşmil eder noktaya gelir. Böylece iki yönlü döngüsel ilişki, insandan doğaya giden asıl sembolik gerçeklik çizgisini de kaybetmeden, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin anlatısının ifade şekli olur. Bu bağlamda Yunus Emre'nin örnek iki beyiti, mitsel-dinsel düşünce formülasyonunu saf gerçekliğin zemin sağlayan yönü ile sembolik gerçekliğin açtığı Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un tamamlayıcı/bütünleyici yönü birleştirerek kendi tamlığının/bütün olma bilincinin de sözleri olur:

Ümmî benem Yûnus benem dokuz atam dördür anam
‘İşk odına düşüp yanam sûk u bâzâr nemdür benüm (170/7)³⁷⁸

Atamı yidi dirler anamı dört bilürem
Atam anam birimiş niçün gussa yudaram (220/5)

Mitsel-dinsel düşüncenin “Pek çok mitolojide, gök yüce tanrı, yer de onun eşi olarak tasvir edilir.” (Eliade, 2003a, s. 244) şeklindeki kozmolojik yapılanmasının bütün bir sembolik gerçekliği Yunus Emre'nin bu iki beyitinde toplanmıştır. Gökyüzü mitsel-dinsel düşünce ve Türk mitolojisinde erildir. Bunun karşılığında yeryüzünün dişilliği de bilinen bir durumdur -terra mater/toprak ana-, Altay Türkleri yeryüzüne *Cer Ene* yani *Yer Ana* demektirler (Dilek, 2021, s. 209). Yağmur gökyüzünün dölleyici unsurudur, toprak, yani yeryüzü de bu unsurla yaratılışa yol verir: “Benim annem toprak, babam da yağmurdur.” (Boratav, 2012, s. 36) Bir başka kozmolojik metin, aynı çerçeveyi aynı cinsel semboller üzerinden vermektedir: “Bu kâinatta, üstteki gök parlaktır, altta yağız yer karanlıktır (...) Er parlaktır, dişi karanlıktır. Bu yerli-göklü, dişili-erkekli (ilkeler) kavuşursa, bütün canlı ve cansız, iki türlü varlık doğar, belirir.” (Esin, 2001, s. 23)

Altın Arığ Destanında da Ay Çarık Han'ın, Kanlı Kılıç ve Ay Kara Taş'ı tanımak için sorduğu sorulara bakıldığında, bir anlamda yaratılışlarının kökleri ile olan ilişki sorulur. Sorularda yaratılışın maddi köklerine gönderim bulunurken mitsel-

³⁷⁸ Adımum atdum yidi dört on sekiz binden öte
Tokuzı yolda koyup şâh emrine fermân olam (201/3)

dinsel düşüncenin mahiyetine uygun bir şekilde bu maddi unsurlar cinsel bir kimlikle de sembolize edilmiştir. Mitsel-dinsel düşüncede suyun gökyüzünü temsilen eril gücü, yerin/toprağın da dişil gücü, yer ve su sorularının ardından gelen “baban, annen kimdir?” sorusu mitsel-dinsel düşüncenin bütünlük halindeki kozmolojik yapısının kısa bir açıklamasını sunmaktadır:

Ay Çarık Han soruyor:

-Hangi yerden geldin, nerelisin,

Hangi sudan geldin, nerelisin?

Baban, annen kimdir,

Adın, unvanın nedir? (Özkan, 1997, s. 231, 235)

Dokuz sayısının sembolik değeri öncelikle onun gökyüzüyle ilişkisi noktasındadır. Dokuz kozmolojik karşılığını göksel kürelerle bulup gökyüzünün katlarını temsil eder, Eski Türklerde de gökyüzünün katları dokuzdur ve metafiziksel bağlamda da dokuzuncu cennetle bağlantılıdır, bununla birlikte Batı Türklerinde gökyüzü yedi kattır (Ögel, 1995, s. 163; Schimmel, 2011, s. 179). Söz konusu kozmolojik sembolik gerçeklik o kadar benimsenmiştir ki mitsel-dinsel tasavvurun yapılanmasındaki bütünlük/tamlık ilkesi gereği sosyal boyutta özellikle şamanın erginlemesinde ve hükümdarın kut almasında da hemen göze çarpar. Bay Ülgen’e kurban sunan, kozmik yolculuğa çıkan şaman, gökyüzünün katlarını temsilen dokuz kertik atılmış kayın ağacına tırmanır ya da şaman adayı, erginleme ritüelinde en az dokuz kişinin katılacağı ve bir daire etrafında döneceği bir dans icra eder. Hükümdar, bir keçe veya halı üzerinde gökyüzüne yükseltilerek güneş doğrultusunda dokuz kez döndürülür, dokuz kez dönmekle hükümdar Tanrı katına yükselir O’ndan kut almış olur ve böylece hükümdarlığı tescillenir (Ögel, 1995, s. 163, 164; Roux, 2005, ss. 65-68). Gökyüzünün erilliği katlarını temsil eden dokuz sayısında da görülür. Eberhard’a göre üçün katı olan dokuz sayısı çok kuvvetli eril bir sayıdır (Eberhard, 2000, s. 97). Dolayısıyla mitsel-dinsel kozmolojik yapılanma bütün ifade alanlarında cinselliğini aynı kimlik üzerine kurmuştur.

Gökyüzü ve yeryüzünün ontolojik bir oluşa sebebiyet vermesini anne-baba/dişil-eril kategorisinde değerlendiren Yunus Emre’nin ifadelerinin karşılığı tasavvufi düşüncedeki devir nazariyesi bağlamında aynı anlam içeriğini karşılayan şekliyle Gölpınarlı tarafından tafsilatıyla verilmektedir:

Şu halde insanın cesedi, bu surete bürünmeden önce âlemde dağınık bir halde, cansızlarda, bitkilerde, cansızlardaydı. Onlardan önce, dört unsurda ve dört tabiatteydi;

yâni hava, su, ateş ve toprakta, soğukluk, yaşlı, sıcaklık ve kurulukta. Bu dört unsur ve dört tabiat, göklerin dönmesinden meydana gelmektedir, bu bakımdan dokuz gök, insana nisbetle âdeta babadır. Hükemâ, bunlara, yüce babalar anlamına “âbâ-i ulviyye” demişlerdir. Dört unsursa ana mahiyetindedir.; bu yüzden de dört unsura aşağı analar anlamına “ümmeât-ı süfliyye” denir. (1985 s. 62)

Gölpınarlı’nın açıklamalarını İbnü’l Arabî özetler: “(...) Çünkü insan, gök ve yerden meydana gelmiştir. Dolayısıyla gök ve yer, insan için ebeveyn gibidir ve bu nedenle Allah o ikisinin değerini insandan dolayı yükseltmiştir.” (İbn Arabî, 2007a, s. 363)

Esin de aynı düşünceyi kozmolojiden ontolojiye giden silsilede aynı cinsel kimlikler üzerinden aktarır: “Dörd anadan (unsurlar), yedi atadan (seyyareler (gezegenler)), üç oğlan (hayvan, nebat, cemad cinsleri) vücuda getürdü.” (Esin, 2004, s. 51) Bu ifadeler doğrudan akla Orhun Abidelerindeki meşhur tümceyi getirmektedir: “Üstte mavi gök, altta yağız yer kıldıkta, ikisi arasında insan oğlu kılınmış.” (Ergin, 1970, s. 17)

Dört sayısının sembolik gerçeklik değerine gelindiğinde ise ilkin, yeryüzünün dört köşesini ifade eder ve düzenliliği karşılar (Mascetti, 2000, s. 46). Dört sayısının yeryüzünün düzenlenişi veya ona nizam vermesi noktasında ilk eylem yönlerin tayinidir. Türk mitolojisinde yeryüzünün yatay modellemesi, öncelikle kuzey-güney, doğu-batı eksenli olmak üzere dört yönle ifade edilmiş, ardından ara yönlerin tayini ile de dördün katı olan sekiz sayısı yatay modellemeyi tamamlamıştır: kuzeybatı-kuzeydoğu, güneybatı-güneydoğu.³⁷⁹ Bu dört ve katlarına dayanan yeryüzü tasarımının bir başka ifadesi Türklerin dünya algısında da müşahade edilmektedir.

³⁷⁹ Merkez tayinin mekân kurgusunda yön tasarımı için elzem olduğu hatırd tutulduğunda merkezden çevreye/periferiye açılan her bir çizgi tasavvuftaki nokta-çember sembolizmini anımsatmaktadır. Yaratılış, noktadan çevreye kesintisiz bir şekilde sürekli akan bir müdahaledir. Noktadan çevreye/periferiye veya dünyaya sürekli temas eden bu akış, noktanın etrafında dairevi bir kapanma çizer. “Noktadan -ki dairenin merkezinde bulunur- çevreye -ki bu çevre kendisinden var olmuştur-doğru uzayan çizgiler çevrenin her bir parçası için eşit şekilde ortaya çıktığı gibi Hakkın bütün yaratılmışlara nispeti de aynı nispettir. Dolayısıyla burada asla bir başkalaşma söz konusu değildir. Bütün eşya, çevrenin parçalarının noktaya bakması gibi O’na bakar ve kendilerine verdiği şeyi alır.” (İbn Arabî, 2007a, s. 362) Tasavvufun yaratılış tasavvuru bağlamında nokta-daire sembolizmini için bkz. Affi, 1974, s. 74. Nokta-daire sembolizminin bir diğer boyutu, yeryüzünü temsilen “dört köşeli” geometrik bir şekil olan karenin kullanılmasıdır. Yeryüzünün dört yönü kare iken, gökyüzünün saran kubbe yapısı dairevidir. Bu bağlamda geometrik şekillerin sembolik gerçekliğinden hareketle şu sonuca varılabilir: Nokta-daire sembolizmi dikey boyutlu ve doğrudan kutsala yönelik sembolik bir içeriğe sahipken, kare-daire sembolizmi, yeryüzü-gökyüzü dikotomisini temsilen bir içeriğe sahiptir.

Türk dünya algısına göre, gökyüzü bir kubbe şeklinde dört köşeli yeryüzünü sarmaktadır (Bayat, 2011, s. 33, 34):

“İlimizin çadırı, yukardaki gök olsun,
 “Dünya devletim ol olsun, halkımız da çok olsun!”
 Ayrıca emir yazdı, dört tarafa Oğuz Han,
 Bildirdi elçilerle, öğrendi bunu her yan.
 Oğuz bu bildirisinde, buduna şöyle dedi:
 “Madem ki Uygurların, benim büyük Kağanı,
 “O halde sayılırım, ben bir dünya Kağanı,
 “Bana bağlıdır artık, dünyanın her dört yanı (...)” (Ögel, 2010, s. 118)

Coğrafyanın dört ve katı sekizle şekillenen yatay modellemesinin bir başka örneği Saha (Yakut) şamanının duasında da görülür:

Sekiz kenarlı-kıyılı
 Ana yurdumun ruhu,
 Güneş ablamdan
 Güç-kudret isteme günüm geldi.
 Sekiz kenarlı kıyılı
 Ana yurdumun
 Asıl ruhu
 Zayıf çocuğun için
 Yalvarıp yakarmaya başlıyorum. (Vasilyev vd., 1996, s. 112)

Schimmel’in göre dört sayısının anlam-değer kurgusuyla “dört, dünyada bilinen ilk düzenle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır.” (2011, s. 98) şeklindeki sembolik değeri, Bayat’ın Türk mitolojisi üzerine dile getirdiği yeryüzüyle bağına denk düşer: Bu düşüncelerin bir uzantısı olarak yeryüzünün dört sayısı tarafından anlam-değer eksenindeki temsili yapısı Türk devlet teşkilat yapısında da görülmektedir. Büyük Hun Devlet’inde “Dört Boynuz” adlı “Dört Köşe” büyük devlet düzenidir ve “dört büyük memuriyet” başkentin dört yönüne açılmıştır (Ögel, 1995, s. 244).

Dört sayısının yersel ve yeryüzüne atfen dışil kimliğinin teşekkülü, tasavvufi düşüncede kişinin Gök’e yükselmesi yani urûc etmesi için geçmesi gereken yatay düzlemdeki dört kapıyı da karşılamaktadır: Şeriat, tarikat, hakikat, marifet. Dolayısıyla dört sayısının anlam-değer yüklü varlık ve gerçekliği, tasavvufi düşüncede kat edilmesi gereken aşamaları imler. Dört kapının aşılarda tamlığa/bütünlüğe erişilmesi ritüeli Gautama’nın “Buda” oluşunda da görülür. Dört Kapı, Buda olma yolunda

aşılması gereken engellerdir (Eberhard, 2000, s. 99). Ancak her ikisinde de ortak nokta yerselliğin, kişiyi bu-arada dünyaya, bedene, tene bağlamasıdır. Tasavvufi erginlemede nihai amaç ise ten veya beden kafesinden azade olmak ve Kutsal'la/Tanrı'la/Yaşamsal Kaos'la bir olmaktır. Yani, Yunus Emre bir anlamda anaerkil düşünceden ataerkil düşünceye geçişi yer-gök dikotomisi üzerinden sembolik bir gerçeklik kurarak var eder. Bu bağlamda dört sayısı ve çevresinde inşa edilen anlam-değer kurgusu, olumsuz anlamda sufinin/dervişin/arifin bu-arada dünyaya hapsolması manasını da içermektedir.

İnsanın kozmolojiyle olan köken birliği ontolojik düzlemde de devam etmiş ve nihayetinde ereksel/amaca yönelimli haliyle birleşerek gökyüzü ve yeryüzü insandan dolayı daha değerli kılınmıştır. Aynı zamanda gökyüzü ve yeryüzünün hem mitsel-dinsel hem de tasavvufi düşünce de cinsel kimlikle değerlendirilmesi yukarıda üzerinde durduğumuz evrenin düşünce ve dil aracılığıyla insanileştirilerek sembolik bir gerçekliğe kavuşturulmasıdır.

Türk mitolojisinin yaratılış anlatısında ve tasavvufun yaratılış düşüncesinde, evrenin insanın parçalarından oluştuğuna dair açık bir ifade bulunmamaktadır. Türk yaratılış anlatısında Tanrı Bay Ülgen, Ak-Ene'nin ilhamıyla evreni silsile halinde en son insan -Türk mitolojisinin diğer yaratılış anlatılarında insan henüz evren yaratılmadan Tanrı ile birliktedir- yaratılacak şekilde var ederken, tasavvufi düşüncenin yaratılış silsilesi ise şu şekildedir:

1. Lâ-taayyün (ıtlak ve Zât-ı baht).
2. Taayyün-i evvel (birinci taayyün). (*Hakikat-ı Muhammediye veya Nur-ı Muhammediye*)³⁸⁰
3. Taayyün-i sâni (ikinci taayyün).
4. Mertebe-i ervâh (Âlem-i melekût, âlem-i ervâh).
5. Mertebe-i misâl (Misâl âlemi).
6. Mertebe-i şehâdet (Şehâdet âlemi, maddî âlem).
7. Mertebe-i insan. (Eraydın, 1994, s. 222)³⁸¹

³⁸⁰ “Yüce ve denksiz Ahadiyet’in görünümleri yoktur; evreni bilmekle bilinemez. Yani Ahadiyet, doğrudan ve apaçık (bedihî) Bilginin (Marifet) konusudur ancak. Buna karşılık Vahidiyet, bir bakıma evrenin karşılığıdır. Evren ilahi olarak Vahidiyet’te gözüktür: sayısız görünümünden her birinde Allah, bir kez ve bir biçimde tecelli eder ve bu tecellilerin tümü Lahut’ta toplanır.” (Burckhardt, 1982, s. 68)

³⁸¹ Tasavvufun Nur-ı Muhammedî -Hakikat-ı Muhammediye- eksenli yaratılış silsilesinin en edebî anlatımı hiç şüphesiz Süleyman Çelebi’nin *Vesiletü’n-Necât*’ındaki -Mevlid- şu mısralardır: “Çünkü Hak evliliğin bildün ayân
Dinle imdi kılayın sun’ın beyân

Allah, Kendi'nden başka hiçbir varlık yokken -lâ-taayyün- ilkin Hakikat-i Muhammedî'nin "nur"unu yaratmış ve bütün var olanlar bu nurdan ve bu nur için yaratılmıştır. Âlemin varlık sebebi ve ereği/amacı Hakikat-ı Muhameddiyye'dir (Demirci, 1997, s. 180). Tasavvufun yaratılış silsilesinde Kutsal'ın, ilk yarattığı varlığın Nur-ı Muhammedî oluşuyla insan varlığına ezeli bir gönderim bulunur, ancak bu gönderim bedensel değil, ruhsaldır: "Adem çamur ve su arasında iken ben nebi idim." (El-Cilî, 2002, s. 12) Bu açıklamalar ışığında anasır-ı erbaa düşüncesinin demiurg -vardan var eden- Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos düşüncesi Nur-ı Muhammedî düşüncesi etrafında da şekillenerek maddi/fiziki-biyolojik bütünlüğü/tamlığı sembolik gerçeklik alanına taşımıştır. Dolayısıyla, az önce dünya mitolojilerinden örneklerini verdiğimiz şekilde dünya ile insan arasında bedensel/fiziki anatomik köken birliği olmasa dahi, birlik tasavvufi düşüncede soyut bir şekilde ruhsal birliğe evrilmiştir. Ancak yine de ruhsal öz -Hakikat-ı Muhammediye, Nur-ı Muhammedî-, evrenin maddi gerçekliğini var etmede kullanılmıştır. O kozmolojik bir ilke olarak tüm varlığın sebebi olarak âlemin koruyucusu, bütün var olanlara hayat veren ilkesi'dir (Afîfî, 1974, s. 78). O, sufi ıstılahında "Hakkı-ı Mahluk" ya da "Hakîkât-ı Muhammediyye" adıyla zikredilen, âleme ruhunu veren melektir. "Cenâb-ı Hak, bu meleğe kendi nefesine nazar ettiği gibi nazar etmiştir ve onu kendi nûrundan yaratmış ve âlemi ondan yaratmıştır." (El-Cili, 2002, s. 278)³⁸² Yer ve gök, deniz ve dağlar, su ve yıldızlar hep "ol gevherden", onun buharı ve damlasından var edilmiştir:

Hak Teâlâ ne yaratdı evvelâ
Cümle mahlukdan kim ol evvel ola
Hem sebeb olmuş ola bu varlığa
İşk ile dinleyeni iy Hak yarlığa
Mustafâ rûhını evvel kıldı var
Sevdi ol Kerîm ü Kirdgâr
(...)

Hak ana virdi mükemmel eyledi
Yaradılmışdan mufaddal eyledi
Ger Muhammed olmaya idi ayân
Olmayısardı zemin ü âsmân
Andan oldu her nihân ü aşikâr
Arşda ferşde yirde gökde ne ki var
Ger Muhammed olmasa idi yâr
Olmaz idi ay u gün leyl ü nehâr" (Süleyman Çelebi, 1990, s. 12, 13)

³⁸² El-Cili, *İnsan-ı Kâmil* adlı meşhur eserinde bütün var olanları, kozmik yapıdan yeryüzünde var olan hayvanlara ve insana, insanların kültürel dünyasında var olan makamlara kadar varlığın kökenini insan-ı kâmilin yani Nur-ı Muhammedî'nin çeşitli vasıflarına, davranış ve hasletlerine bağlamaktadır. Nur-ı Muhammedî tümelinden tikeline bütün bir kâinatın varlık sebebidir: "Letâfetiyle hakâik-i ulviyyeye; kesâfetiyle hakâik-i süfliyyeye mukâbil olur. Hakâik-i halkiyyeye mukâbeledde evvelâ zâhir olan şey, arş mukâbelesidir. (...) aklı ile Kâlem-i A'lâyâ; nefsi ile Levh-i Mahfûza; tabiatıyla anâsıra; kabiliyetiyle Heyûlâyâ; hayyız-ı heykeli ile Hebâyâ; re'yiyle Felek-i Atlasa; müdrikesiyle Feleki-Mükevkebe; himmetiyle birinci kat göğe (...) Sonra kuvvet-i

Hak bir gevher yaratdı kendünün kudretinden
Nazar kıldı gevhere eridi heybetinden

Yidi kat yir yaratdı ol gevherün nûrından
Yidi kat gök yaratdı ol gevherün bugından

Yidi deniz yaratdı ol gevher tamlasından
Tagları muhkem kıldı ol deniz köpüğinden

Muhammed'i yaratdı mahlûkat şefkatinden
Hem 'Alî'yi yaratdı mü'minlere fazlından

Gâyib işin kim bilür meger Kur'ân 'ilminden
Yûnus içdi esridi ol gevher denizinden (249)

Yir gök yaradılmadın Hak bir gevher eyledi
Nazar kıldı gevhere sızurdu dür eyledi

Gevherden bug çıkardı bugından gök yaratdı
Gök yüzünün bizegin çok yıldızlar eyledi

Göge eytdi dön didi ay-gün yürisün didi
Suyı mu'allak kodı üstinde yir eyledi

Yir çalkandı turmadı bir dem karâr kılmağı
Yüce yüce tagları Hak çöksüler eyledi

'Azrâil gökden inde bir avuç toprak aldı
Dört ferîşte yogurdu bir peygamber eyledi

Çün cân gevdeye irdi ahsurdu öri turdu
El götürüp ol demde Hakk'a şükür eyledi

lâmisesiyle Zühal'e; kuvvet-i dâfiyasıyla Müşteri'ye; kuvvet-i muharrikesiyle Merih'e; kuvve-i naziresiyle Şems'e; kuvve-i mütelezzizesiyle Zühre'ye; kuvve-i şâmmesiyle Utarid'e; kuvve-i sâmiyasıyla Kamer'e mukabildir. (...) Sonra rûhâniyeti ile kuşa; mâtde-i safraviyesiyle ateşe; madde-i balğamiyyesiyle suya; madde-i demeviyyesiyle rûzgara; mâtde-i sevdaviyyesiyle toprağa mukâbildir. Bundan başka ağzının suyu ve tükürükleri ile sümûğüyle, teriyle, kulağının kiriyle göz yaşı ile idrarı ile altı denize (...) Bundan başka zatından ibâret olan hüviyetiyle cevhere (bi-nefsihi mevcûd olan demektir.); evsafıyla a'raza; azı dişleriyle cemâdâta mukâbildir. (...) Şehvetleriyle de hayvana mukâbildir. Kendi nev'inden olan Âdem cinsine de beşeriyetiyle ve sûretle mukâbil olup, bu mukâbelesi ecnâs-ı nâsa şâmildir. Binaenaleyh rûhuyla reis-i hükûmete; nazar-ı fikriyesiyle vezîre; ilm-i mesmûu ve re'y-i metbûiyle kadıya; zannıyla asayîşi muhâfaza eden me'mûrlara; (...) mukabildir." (2002, s. 379, 380)

Allah eydür Âdem'e çün kim irdün bu deme
Bu dünyâda ne didün dilün neyi söyledi

Yogiken var eyledün topragiken cân virdün
Kudret diliyle andun dilüm söyler eyledi

Bu söz Hak'a hoş geldi kulın 'azîz eyledi
Ne geçdise gönlinden virdi hâzır eyledi

Bu söz Yûnus'a kandan kim vire haber cândan
Meger kim ol lutf ıssı ana nazar eyledi (355)

Biz uludan işitdük evvel er yaratıldı
Pâdişâhun birliğin evvel kadîm er bildi

Bunca yıl bunca zamân biz işitdük bi-gümân
Çalap kendü sun'ından ere Tanrılık kıldı

Eydürler bir kuşidi hikmeti öküşidi
İki cihân 'ârifi ol kuşdan 'ibret aldı

Ol kuşun her bir yönü yüz bin yigirmi dört bin
Evvel ol kuş uçuban rahmet göline taldo

Çün gölden girü döndi budak üzere kondı
Silkindi her bir yönden bir tamla su döküldi

Ol suyun her birisin bir cân yaratdı güzün
Ol cânun her birisi bunda peygamber oldı

Evvelki bünyâd oldı altı kez dünyâ toldı
Yidincisi buydı bu Âdem yaratıldı

Âdem toprakdanıdı 'Azâzîl oddanıdı
İşitdük 'Azâzîl'i Âdem'e bakdı güldi

Secde geldi Âdem'e eydür inün kademe
Cümle firişte indi 'Azâzîl dura kaldı

Eydür ben oddan olam yüz bin yıl tâ‘at kılam
Tapu buyuracagın tâ‘atin ‘arza kıldı

Ol halkun varlığından pâdişâh birliğinden
Şol bir söz sebebinden sürildi la‘net oldu

Her kim kendüyi gördi üstâdı İblîs oldu
Kişi ne buldıysa miskînlilikle buldı

Eksikliğüm Hak bilür ‘ışkı bana ol virür
Kilgil Yûnus’a tîmâr ‘ışk beni benden aldı (367)³⁸³

Örnek deyişlerin hepsinde bütünlük/tamlık talebinde mitsel-dinsel düşüncenin temel ilkesi açık bir şekilde görülür: Yaratılış anına dönerek eksikliğin giderilmesi. Yunus Emre, aynı mitsel-dinsel düşüncenin kozmolojik ilk ana dönüşün sağaltıcı ereğiyle kendini tamamlamış/bütün olmuştur. Ayrıca yine yaratılışı başlatan mitsel-dinsel kutsal dalış formu da (İnan, 1986, s. 14; Ögel, 2010, s. 452) deyişte yer almaktadır: “Ol kuşun her bir yöni yüz bin yigirmi dört bin/Evvel ol kuş uçuban rahmet göline taldı”

Ayrıca bir başka ortak nokta, mitsel-dinsel düşüncenin parça-bütün ilişkisindeki temel olgunun yaratılış anlatısında Nur-ı Muhammedî, kavramı ile örtüşmesidir. Ayrıntının/parçanın anlam-değerin bütünü sembolize etmesi, Nur-ı Muhammedî-insan-âlem arasındaki karşılıklı döngünün şemasıdır. Nur-ı Muhammedî, insan ve âlemin bütünü temsil eder, insan da saf gerçekliği maddi ve anlam-değer kurgusundaki manevi varlığıyla temsil eder. Yani her bir ayrıntı/parça, bütünü teşmil etmelidir.

Yunus Emre’nin Nur-ı Muhammedî arketipi bağlamındaki parça-bütün³⁸⁴ etkileşimiyle oluşan kozmolojiyi tek beyitlerle ifade ettiği de görülmektedir:

Maksûdumuz dîdârdı şeyhümüz girçek er idi

³⁸³ Bu cümle nesnenün aslı âdemdür
Âdem didükleri hemân bu demdür (Güzel, 2021, s. 777)

³⁸⁴ Söz konusu parça-bütün ilişkisini sembolik gerçekliğin geniş imkânı içinde Yunus Emre’nin farklı bağlamlarda kullandığı da görülmektedir. Böylece ona göre dört kutsal kitabın anlamı “elifte” toplanmıştır:

Dört kitâbun ma’nîsi bellüdür bir elifde
Sen elif dirsün hoca ma’nîsi ne dimekdür (91/4)
Dört kitâbun ma’nîsi tamâmdur bir elifde
Bâ didürmen siz bana bâ diyicek azaram (171/3)

Evvel dahi ol varıdı âhir dahi var olısar (63/4)

Yaradıldı yir ile gök Muhammed dostlığına

Levlâk ana delil durur ansuz yir ü gök olmadı (386/7)

Özellikle örnek alınan 367 numaralı son deyişe bakıldığında Nur-ı Muhammedî düşüncesinin Türk mitolojisinin yaratılış anlatısıyla somut ifadelerle ve anlatım şekliyle daha bir benzer oluşudur. Türk yaratılış mitinde de kuş formunda olan Erlik ya da ilk insan kutsal dalışı gerçekleştirerek maddi yaratılışın ilk maddesi toprağı veya balçığı suyun altından çıkarmıştı. Burada da kuşla sembolize edilen Hz. Muhammed suya dalmış ve sudan çıktıktan sonra kendisinden dökülen damlalardan peygamberler yaratılmıştır: “Ol kuşun her bir yöni yüz bin yigirmi dört bin/Evvel ol kuş uçuban rahmet göline taldı-Çün gölden girü döndi budak üzere kondı/Silkindi her bir yönden bir tamla su döküldi-Ol suyun her birisin bir cân yaratdı güzin/Ol cânun her birisi bunda peygamber oldu.”

Yine Türk yaratılış anlatısıyla benzer bir diğer nokta, ‘Azâzîl’in Tanrı katından kovulmasıdır ki, “Ol halkun varlığından pâdişâh birliğinden/Şol bir söz sebebinden sürildi la’net oldu” daha önce de atıfta bulunduğumuz yaratılış anlatısında bu epizot bulunmaktadır.

Türk mitolojisinin yaratılış anlatısıyla tasavvufun yaratılış anlatısında diğer mitolojilerin yaratılış anlatılarında olmayan ortak nokta “kurucu şiddet” eylemi (Girard, 2019, s. 134-136) olarak değerlendirilen kurban olgusunun bulunmayışıdır. Her iki yaratılış anlatısı da kopuşla birlikte “vardan var eden” bir silsile takip ederek bu-arada dünya ile olan sürekliliği ayırıcı değil “birleştirici” yönü ile kurmuştur. Türk mitolojisi bağlamında yaratılış anlatısında kutsal bir evlilikten -hierogamos- söz edilemese de gökyüzünün eril, yeryüzünün dişil cinsi taksimi var olanların ve insanın varoluşuna kutsal evlilik gönderiminde bulunur. Bununla birlikte tasavvufî düşüncenin yaratılış anlatısında da kutsal evlilikten yine Türk mitolojisinin yaratılış anlatısında olduğu gibi bahsedilemese de feleklerin sürekli kendi aralarındaki münasebet ve bunların cinsiyet üzerinden teşhisi, şehâdet âleminin varoluşuna kaynak olmaları, ayrıca gökyüzünün eril, yeryüzünün dişil olarak kabulü zımnen kutsal evliliği ihata eder. Bu düşüncenin tasavvuf düşüncesindeki kavramı, nikâh veya nikâh-ı sârî fi cemî’i’z-zerârîdir (Uludağ, 2016a, s. 277; Erginli, 2006b, s. 772). Sonuç olarak şu düşünceler ifade edebilir: Yaratılışın başlangıcı her iki düşüncenin yaratılış anlatısında

kutsal evlilik üzerinden betimlenmese de silsilenin devamındaki oluşumlar ve insanın bu-arada dünyaya düştüğü andan itibaren talep ettiği bütünlük/tam olma duygusu kutsal evlilik eylemiyle ilişkilendirilebilir. Bu evlilik yaratılışı başlatan değil, tamlık/bütün olma isteğinin iştihakı dolayısıyladır. Mitsel-dinsel düşüncede kaynağın Ana-erkil karakteri ve devamı olan dişil cinsiyet, ona dönüş için birleşmeyi, tasavvufi anlamda daha önceki bölümde ifade edilen Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un en bariz tecelligâhının müennes karakteri ile vuslatı hedefler.³⁸⁵

³⁸⁵ Özel bir nokta olarak dikkat edilmesi gereken bir örnek ise Radloff'un derlediği diğer bir yaratılış anlatısında dünyadaki dağlar ve taşların, yamaç ve tepelerin şeytanın göklerinden düşen parçalardan meydana gelmesidir:

“(…)

Mandı-Şire alınca, bu mızrağı eline,
Göklere çıkıp daldı, gitti Şeytan iline.
Erlik'i buldu yendi, Şeytanı yakaladı,
Gökte neyi var ise, hepsini parçaladı.
Şeytanın her şeyini, göklerden yere attı,
Şeytan bunu görünce, kendi de gökten kaçtı.
Bundan önce dünyada, ne kaya, ne taş vardı,
Ne şimdiki gibi de, yükselen bir dağ vardı.
Şeytanın göklerinden, düşen parçalar ile,
Dünya karışmış oldu, kayalar taşlar ile,
Dünyanın her tarafı, dağla tepeyle doldu,
Dağların her yanı da, yamaç sarp, dik oldu.
Dümdüz iken dünyamız, dünyaya olan oldu,
Tanrının yarattığı hep böyle yaman oldu.” (Ögel, 2010, s. 460)

Benzer ifadelere Ural-Batır Destanında da rastlanmaktadır. Ural'ın öldürdüğü devlerden ve devlerin padişahı Ezreke'den dağlar meydana gelmiştir:

“Çeşitli yandan bahadırlar,
Devle savaşa başlamış.
Ay boyu savaşmış, de, bunlar,
Yıl boyu savaşmış, de bunlar.
Zor savaşın birinde,
Kahkahayı yıkmış-
Deniz yarıp, bağirtmiş,
Feryat ettirmiş,
Gök gürletip ulutmuş,
Gövdesini toplayıp, denizde
Bir dağ daha yapmış.” (s. 285, 287)
“Şimdi bütün devlerin,
Hayvanlara yuva dağ olur” (s. 293)
“Ezreke'den meydana gelen,
Yamantav diye adlandırılan
Dağa götürüp gömerim.” (s. 295)
Mûsâ sordı la'îne agladugun nedendür
N'ideyim aglamadin dir işüm zâr eyledi
Mukarrebüm Mûsâ ben ol Hakk'un dergâhında
Götürdi urdı yire işümi şer eyledi (356/13)

Kaos-kozmos başlığı altında 40. Numaralı dipnotta açıkladığımız olgunun hatırlama/anımsama bağlamında olumlu bir işlev taşıdığına değinmiştik. Mekânın işaretizliği, Kutsal'ı/Tanrı'yı/Yaşamsal Kaos'u unutmaya sebeptir. Her ne kadar oluşan yeryüzü şekilleri Erlik'ten veya demonik varlıklardan meydana gelmişlerse de insanın anlam-değer katıcı, yani kozmoslaştırıcı eylemi bu işaretlerde olumlu anlamda hatırlama/anımsama eylemine bir yön bulur.

Var olanların benzetim/analöji ile doğadan insana ve sembolik gerçekliğın sağladığı insandan doğaya giden ağ örgüsüyle birbirine bağlanmasının sonucu, var olanlar arasında geçişler mümkündür. Var olanlar arasındaki ontolojik statü böylece belirsiz hale gelir. “Her yapı başka bir yapıya dönüşebilir; her şey her şeyden oluşabilir. Şeylerin yapısı her an akıp gidebilir. Çünkü nesne değişmez niteliklerden inşa edilmez.” (Cassirer, 2005d, s. 68)

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin dilinin sembolik anlam-değere kavuşmasıyla akışkan bir hâl alan varoluşun sabitleneceği yer, bütünlüğe/tamlığa kavuşacağı Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos’tur. Kutsal’ın/Tanrı’nın “Yaşamsal Kaos” sıfatıyla merkezde olduğu bu düşünce dile de yansımaktadır. Kutsal merkezli dil, önceliği ontolojinin nedenselliğine değil, perdenin arkasındaki nedenselliği kıran Yüce Güce atfeder. Bu noktada, var olanların ve dilin akışkanlığı kaynağını belirsizlikten almaz. Dolayısıyla hayatın içindeki kurum ve kurallara, yasa ve törelere uyularak elde edilebilecek herhangi bir makam veya kazancın kaynağı, neden-sonuç ilişkisinden ziyade, ereksel/amaca yönelik insanın talep ettiği Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un lütfudur:

“Allah Allah dimeyinçe işler onmaz

Kâdir Tanrı virmeyinçe er bayımaz

Ezelden yazılmasa kul başına bela gelmez (...)” (Ergin, 1989, s.)

Aynı nedensellik kırıcı yapı ve bunun ereksel/amaca yönelimi, Yunus Emre’de de benzer ifadelerle kendine yer bulmuştur. Teosentrik dilin varlığı, var olanlar üzerinden amaçlılığa geçişte mekânsal varoluşun zorunluluğu olarak ifade mahiyetini mekân kategorileri ile ifade etmelidir. Dolayısıyla algısal fenomenolojik durum, hatırlama/anımsama başlığında da değindiğimiz üzere mitsel-dinsel düşüncenin yapısal olgusudur. “Bu noktada salt dıştan alıcılık tablosu son bulur ve temel ilke olarak özgürce oluşturma ilkelerinin egemen olduğu içsel bir şekillendirilmişlik tablosu ortaya çıkar. Tek tek ‘sembolik formlar’da, dil, mitosta ve sanatta gerçekleştiğini gördüğümüz işlem budur.” (Cassirer, 2011, s. 160) Mekân kategorisi üzerinden ancak mekân üstü bir varlığa yönelik söylem bu haliyle sembolik bir gerçeklik içinde değerlendirilmelidir. Bu noktada lafız merkezli anlama ve algılama Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un antropomorfik veya teşbihi bir

şekilde tasavvurunu sunar, ancak bu görüntü onun aşkınlığı akılda tutulduğu sürece daima sembolik bir içeriğe sahip olacaktır.

(...)

Kimin kâfir idüp kimin müselmân

Anı kimse itmez illâ ol eyler

Kimine derd virür asla inletmez

Kiminün dünyâda derdin bol eyler

Kimi baydur kimi yoksul dime kim

Eger baydur eger yoksul ol eyler

Kimine bir ‘abâ virmez kim giye

Kiminün atına atlas çûl eyler

Kimini dünyâda hayvân yaratur

Kimini kendine muhlis kul eyler (95/7,8,9,10,11)

Gözüm içinde sensin bile bakan

Eger sen bakmasan yolum görünmez

Benüm münâcâtum senden yanadur

Sana varur yolum sensüz varılmaz

Ben beni senden ayru kanda bulam

Ki sensüz Hak nefes ‘ömrüm sürilmez

Varlığum sendendür ben bir âletven

Sun‘ ıssı sunmasa âlet kurulmaz

Âlet ü hareket kamu senündür

Anunçün işüne kimse karılmaz (107/3,4,5,6)

Erenler meydânında yuvalanur top idüm

Pâdişâh çevgânında kaldumısa ne oldu (393/2)

Nedenselliğin kırılması tasavvufî düşünce içinde Sadreddin Konevî ile sudûr teorisine bağlı olarak gelişmiştir ve yukarıda da kaydedildiği üzere bu teorinin esas amacı, Tanrı-insan-âlem arasındaki benzemezliği ilga etmek, bu üçlü ontolojik statü arasında benzerlik ilişkisi üzerinden bir süreklilik sağlamaktır. Müdahale eden tanrı

tasavvurunun bir uzantısı olan bu görüş mitsel-dinsel düşüncedeki bir deus oitosus olan Gök Tanrı gibi olmasa da ıduk yer-sub vasıtasıyla kendine yer bulmuştur. Nedenselliğin kırılmasıyla sembol, bütün bir var olanlar -masiva- kendini açar. Metafiziksel bir sonuç olan bu durum, sembol yoluyla bu-arada dünyayı saydamlaştırır. Bu-arada dünya tamamen bir sembol mahiyetine kavuşur. Sembolik gerçekliğe kavuşarak saydamlaşan, kendi hakikatini izhar eden dünyanın kimliği, sufinin seyr u sülûktaki “dönüşümü”ne bağlıdır. Zahidden sufiye/arife/dervişe devreden mürid için anlam-değer eksenli yeni varlık ve gerçeklik tasavvurunun ifade sahası makro ve mikrokozmos arasındaki benzerlik üzerinden kuracağı sembolik dildir. Bu durumun neticesi olarak, varoluş dünyasındaki bütün var olanlar birbiriyle ilişkili ve birbirini açan bir yapıyı haizdir (Demirli, 2017, ss. 165-167). Dolayısıyla sembolik gerçekliğin dilinin kurgusu Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un Zorunlu Varlık’ına bağlı şekilde mecburi mekânsal kategorikliğe bağlı iken aynı zamanda mekânsal kurulumun aşkınlığı da zahidin sufiye devriyle mümkündür.

Söz konusu benzerlik ilişkisi ve onun yol açtığı sembolik gerçeklik, rasyonel zemindeki ölçülebilir nedenselliği ilga edip insan ve saf gerçeklik/doğa arasındaki anatomik birliğe bağlı olarak sembolik gerçekliğin aşkın nedenselliğini öne çıkarır. Aşkın nedenselliğin kaynağı ise, tüm ruhların ortak bir mahiyet zemininde oluşu, yani aynı olmasıdır. Böyle bir durumda, kahramanın ruhu en büyük yoldaşı, yardımcısı atının içinde bulunabilir, bir dağ ruhu toplumun tözü/menşei olabilir, ecdat bozkurt ana veya ata olarak kılavuzluk yapabilir (Bayat, 2019a, s. 80), göksel kürelerin hareketleri veya gökte bulunan yıldızlar gibi cisimler insanların mizaç ve karakterlerini şekillendirebilir (İbn Arâbî, 2010, s. 367; Roux, 1994, s. 108), kısacası insan-dışı var olanlar insanın kaderinde ve varoluşunda etkin olabilir (Descola, 2013, s. 179). Bunun sebebi de ortak ruhsal mahiyet alanının aynı yaşamın kaynağına ve sonuna bağlı oluşudur, dolayısıyla genellikle gökyüzünde olan her şey dünyada da karşılığını bulur (Roux, 1994, s. 108; Roux, 2005, s. 41).

Örneğin Türk anlatı geleneğinde Köroğlu ve atının ayrılmaz kimliği bilinen bir gerçekliktir. Köroğlu her zaman atı ile birlikte “Köroğlu”dur. Dolayısıyla atının varlığı, Köroğlu’nun asıl kimliğinin sebebidir: “Kır At gidince Köroğlu çok düşer. Adeta bütün mertliği Kır Atla beraber gitmiş, yerine tevekkül, aciz, şikâyet kaim olmuştur.” (Boratav, 1984b, s. 70)

Benzer tamlık/bütünlük ilişkisi Beyrek’in atını övmesinde de görülmektedir:

Açuk açuk meydana benzer senün alınçuğun
 İki şeb çırağa benzer senün gözçügezün
 İbrişime benzer senün yiliçüğün
 İki koşa kardaşa benzer senün kulaçuğun
 Eri muradına yetürür senün arhaçuğun
 At dimezem sana kartaş direm kartaşumdan yig
 Başuma iş geldi yoldaş direm yoldaşumdan yig (Ergin, 1989, s. 136)

Yine benzerlik ilişkisinin kurduğu yakınlık ve sürekliliğe ilişkin bir başka örnek şamanların koruyucu ruhu olan geyik inancıdır. Altay Teleüt Türklerine göre her şamanın “Tın-bura” adlı koruyucu ruhu bulunmaktadır (Ögel, 1995, s. 108). Bu hayvanın ölmesi veya yaralanması, şamanda da aynı etkilere sebep olur. Bu inancın bir örneği Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesinde de bulunmaktadır. Alâeddin Gaybî Bey -henüz Kaygusuz Abdal adını almamıştır- av esnasında bir geyiğin peşine düşer ve geyiği okla yaralar ancak onu yakalayamaz. Geyiği kovalamaya başlayan Alâeddin Gaybî Bey en nihayetinde Abdal Musa’nın tekkesinin önüne gelir ve okladığı geyik birden gözden kaybolur. Bunun üzerine geyiğin tekkeye girdiğini söyleyen Alâeddin Gaybî Bey’e tekkenin dervişleri böyle bir geyik görmediklerini söylerler. Tekkenin dervişleri ile Alâeddin Gaybî Bey’in konuşmalarını işiten Abdal Musa, Alâeddin Gaybî Bey’i yanına çağırır. Abdal Musa’nın yanına giden Alâeddin Gaybî Bey durumunu anlatır. Bunun üzerine Abdal Musa, Alâeddin Gaybî Bey’e “okunu görünce tanıyabilecek misin?” diye sorar. Alâeddin Gaybî Bey’in tanıyacağını söylemesi üzerine Abdal Musa kolunu kaldırır ve Alâeddin Gaybî Bey geyiğe attığı oku görür. Çok pişman olan Alâeddin Gaybî Bey, Abdal Musa’dan özür diler (Güzel, 1999, ss. 90-92). Yine aynı menâkıbnâmede Abdal Musa’nın düşmanı Teke Bey’in ruhu dağdan çıkan canavarın ruhu ile birdir. Dağdan çıkan canavarı, Baltası Gedik adında bir derviş öldürdüğünde Teke Bey’i de atından düşüp ölür (Güzel, 1999, s. 96, 97).³⁸⁶

³⁸⁶ “Seyyid’in, mezarına yakın Bolduk çayırına vardıkları gibi Seyyid’in ruhu, bunları karşıladı, Hacım Sultan hallendi, coştı. Erenler, bu ne hal deyince Seyyid Gazi’nin ruhu, karşı çıktı bize dedi. Ya biz görmedik dediler; Yazıya bakın, bu giden nedir dedi, baktılar, yazıda bir sığın gidiyor. Onu gördükleri ânda birdenbire kayboluverdi.” (Gölpınarlı, 1958, s. 85) Lévy-Bruhl’un aktardığı şu anekdot da aynı hikâyeyi vermektedir: “Khuivi Şefi Sakhuto, 1 Mart 1913 tarihinde, sırtındaki taze yarayı göstererek, bir süre önce leopar bedeni içindeyken birinin ateş ederek kendisini yaralamış olduğunu söyledi. Böyle olduğunda yara vücut üzerinde hemen ortaya çıkıyordu. Leopar neresinden yaralanmışsa önce insanın o bölgesi etkileniyor ancak yaranın ortaya çıkabilmesi için aradan birkaç gün geçmesi gerekiyordu.” (Lévy-Bruhl, 2018, 2006, s. 197)

“Geyik donuna bürünmek” motifinin kökeninin Şamanizm’den ziyade Budizm’e dayandığını aktaran Ocak, düşüncesini Buda câtakadalarında yer alan Buda-Geyik münasebetine bağlamaktadır (Ocak, 2013, s. 214). Bu görüşün belli bir zihniyet durumu olan mitsel-dinsel düşünce için herhangi bir geçerliliği bulunmamaktadır. Çünkü mitsel-dinsel düşünce için belli bir köken veya kaynak

Alıp-Manaş Destanında da destan kahramanı Alıp-Manaş, ölümsüzlük suyunu bekleyen ihtiyar bilgeye kendisinin yaşayıp yaşamayacağını gösteren dokuz köşeli bir ok verir ve şöyle der:

Benim ölüp ölmediğimi
 Bu oktan anlayabilirsin
 Ölüsem veya kıynalırsam
 Bakır okum paslanır.
 Yenersem, sağ olursam
 (O) Güneş gibi parlar. (Ergun, 1997, s. 103)

Bir başka örnek ise Maaday-Kara Destanında yer almaktadır. Ailesini ve yurdunu esir alan Kara-Kula'yı öldürmek isteyen Köğüdey-Mergen, onun ve atının ruhunu “birbirine eş iki bıldırcın yavrusu”nun taşıdığını öğrenir:

Bir başka lama dedi ki:
 “O rezilin ruhunda
 Bilinmeyecek ne var ki? dedi,
 Üç kuşak göğün derinliklerinde,
 Üç maralın içinde
 Altın bir kutu var” dedi.
 Bir başka lama dedi ki:
 “Üç maralın karnında,
 Altın kutunun içinde
 Birbirine eş iki bıldırcın yavrusu
 Var,
 Birisi atının ruhu,
 Birisi kendisinin ruhu.
 Ortasında yarılrsa,
 Atı ölür, kesin, dedi,
 Ortasından diğeri yarılrsa,
 Kendisi ölür, mutlak” dedi. (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 153, 154)³⁸⁷

aranacaksa bunun inançlar bağlamında belli bir dönemde ortaya çıktığı söylenemez. Söz konusu örnek veya benzerleri mitsel-dinsel düşüncenin ortak ruhsal mahiyet planına olan inancından ve bu ortaklığın bütün bir eşya içinde akışa izin vermesinden kaynaklanmaktadır.

³⁸⁷ Duymaz, bu tarz durumu dış ruh kavramı ile ifade ederek bizim de bazı örneklerini aktardığımız çeşitli Türk Destan ve efsanelerinden örnekler verir. Detaylı bilgi için bkz. Duymaz, 2008. Dış ruh tasarımı, Dönüşüm başlığı altında 68. Numaralı dipnotta değindiğimiz mitsel-dinsel düşüncedeki ikizler tasavvuru ile birlikte ele almak daha geniş bir bakış açısı kazandırabilir. Mitsel-dinsel düşüncede nasıl ki çocuksuzluk motifi, kozmosun karşısında kaotik bir durumun somut hali ise aynı kaotik hal ikizler tasavvuru için de geçerlidir. Her iki motif de kozmosun durağan ve olabilirlikleri dışında bir durumu karşılayarak kaotik vasıflarıyla mitsel-dinsel insanın düşünce dünyası ve sosyal hayatını etkiler: “Mitolojik bilinç açısından ikizlerin doğumu, toplumda karışıklığın meydana gelmesine yol açmaktadır.” (Lvova vd., 2013b, s. 50.) İkizler düşüncesinin, mitsel-dinsel

İnsan bu-arada eşik olma halinin mekân-zaman içindeki süreçsel konumunun farkında olarak dille, dille kurduğu anlatılarla, ritüellerle, tavır ve davranışlarla pratik alanın dışında sürekli kendi tam olma veya bir ahenk yakalama uğruna yaşamını anlam-değer ölçüsüne çıkarmaya çalışır. İnsanı “tamam eyleyen”, onun anlam-değer kaygısıdır. İnsanın tamam olması/bütünlüğü yaşaması onun bilge karakteridir. Bunun tasavvufi düşüncedeki karşılığı ise insan-ı kâmil mertebesidir. Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un bütün isimlerinin mazhariyeti olan insan-ı kâmil, olgun/yetkin bir kimlik sahibi olarak Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un yeryüzündeki halifesidir:

Kamil insan olan kul ile Hak arasında ‘*O’nun benzeri bir şey yoktur*’ ayetinde³⁸⁸ belirtildiği üzere bütün ilahi isimleri kabul etme benzerliği vardır. Onlar, bizim bildiğimiz isimlerdir ve bu isimleri kabul ederek insan halife adını almış, meleklerden üstün olmuştur. (İbn Arabî, 2010, s. 369)

Halife olarak insan-ı kâmilin/bilgenin bütünlük/tamlık sağlama eyleminde saf gerçeklikle ilişkisi anlam-değerle var ettiği sembolik gerçeklik içinde bir ağ gibi örerek onunla uyum sağlamasıdır. Onun varlık düşüncesinin saf gerçeklikle/doğayla zorunlu bütünselliği, ilişkiselliği ve benzerliği insanlarla uyumunu da sağlar (Nasr, 1988, s. 109). Zira, âlem insan-ı kâmilin suretidir.

Türk mitolojisinde yer alan Tanrıoğlu sıfatı, bilgelikle birlikte birbirini tamamlayan iki kavramdır. Tanrıoğlu sıfatının semantiğine bakıldığında, onun medeniyeti getiren ilk ata olmasıyla kutsalın bilgisine ilk elden ulaşması, ilk yaratılan insan, Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un yeryüzündeki vekili ve O’nun hükmünde oluşu (Bayat, 2019a, ss. 157-159) yönüyle insan-ı kâmilin de bu sığata yakın olduğunu göstermektedir. O da, bütün bir insanlık için Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un bütün isim ve sıfatlarının toplandığı, kuvveden fiile tebdil olduğu bir “tüm insan” olmasından dolayı, “ilklerin bilgisine” de sahiptir. O da Tanrıoğlu gibi kâinatın düzeninden ve nizamından sorumlu Allah’ın halifesidir: “Allah insan-ı kâmilî büyük-tüm insanın halifesi yapmıştır.” (İbn Arabî, 2010, s. 365) Ve yine aynı misyon üzerinde fenâ-bekâ makamlarını yaşayarak

düşüncedeki kaotik işlevine dair Amreka mitleri bağlamında bir çözüm için ayrıca bkz. Strauss, Claude-Levi, *Mit ve Anlam*, İstanbul, İthaki Yayınları, ss. 59-66. Bu bağlamda ikizler tasavvuru, insanın ruhlar âleminde olması gereken eşinin/ikizinin dünyaya, sahibi olacağı insan ile gelmesi beklenmedik, yani kaotik bir durumdur. Tevrat’taki ikizlerle evlilik pasajı da bu noktada mitsel-dinsel düşüncenin devamıdır. Bkz. Lvova vd., 2013b, ss. 46-49.

³⁸⁸ Şûrâ Suresi 42/11. ayet.

Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un iradesi altındadır. İlâhi âlemle maddi dünya arasında bir berzâh da olan insan-ı kâmil bu vasfıyla kutsal-profân arasında/Hak ile halk arasında bir aracıdır (el-Hakîm, 2005, ss. 369-372). İnsan-ı kâmilin Tanrı-âlem-insan ontolojik hiyerarşisindeki yerinin çerçevesi şu şekilde özetlenebilir: Allah insan-ı kâmilin ruhu, insan-ı kâmil de onun sureti iken, âlem de insan-ı kâmilin sureti, insan-ı kâmil de âlemin ruhudur (Uludağ, 2016a, s. 188).³⁸⁹

Dede Korkut da Tanrıoğlu olarak insan-ı kâmil ile aynı temel vasıfları paylaşır. O da insan-ı kâmil gibi kutsal-profân arasında bütün bir hikmeti ve hakikati -toplumsal ve ilâhi epistemolojik değerleri içermesi bağlamında- toplamaktadır (Bayat, 2020, s. 31). Onun bu hakîm kimliği, bittabi merkezi ve aracı konumu, mukaddimede açık bir şekilde serdedilir:

“Resul ‘aleyhi’s-selâm zamanına yakın Bayat boyından Korkut Ata dirler bir er kopdı. Oğuzun ol kişi tamam biliçisi-y-idi. Ne dir-ise olur-idi. Gayıbdan dürlü haber söyler-idi. Hak Ta’âla anun könlüne ilham ider-idi.” (Ergin, 1989, s. 73)

Dede Korkut’un portresinin çizildiği mukaddimede, onun Oğuz toplumunun tamam-bilicisi olduğu, her dediğinin gerçekleşmesinden, toplumun her zorluğunu hallettiğinden söz edilirken sözü edilen vasıflarının kaynağı Kutsal’la/Tanrı’yla olan sürekli temasıdır. Gayb âleminde sürekli haber veren vilayet ıssı bir bilge olarak Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos onun gönlüne sürekli ilham eder. Tanrıoğlu/bilge Dede Korkut, bu nitelikleriyle birlikte Oğuz boyunun dünyasının teorik kurucusu, teorik kurgu bilgisini Kutsal’dan/Tanrı’dan alan kutsal bir kişiliktir. Dede Korkut kutsalın teorik evren bilgisine sahip olarak Oğuz toplumunun “dünya-yapıcısıdır” (Bıçak, 2014, s. 336). Dede Korkut’un kutsal bilge kişiliği, gaybdan haber alması ve her dediğinin gerçekleşmesi onun tasavvufun velilerinden/ariflerinden biri yapar. Bu nedenle Dede Korkut, İslam dininin kabulünden sonra da mitsel-dinsel düşüncenin seyrini, yeni girdiği din dairesinin düşünsel ve kavramsal kurgusunda devam ettirmiştir. Kurgunun devamı şüphesiz, İslam öncesi ve sonrasının saf gerçekliğin fenomenal dünyasını açan, tamamlayan duygusal/sezgisel onto-epistemolojik varlık ve gerçeklik tasavvuruna bağlıdır. Reel dünyanın var olanını onu aşan, nedenselliğin

³⁸⁹ Kamu ‘âlem sadef âdem güherdür

Ne kim ‘âlemde var âdemde vardır (Güzel, 2021, s. 764)

zorunlu ilkesini kıran mitsel-dinsel düşünce, duygusal onto-epistemolojik alanla yeni bir dünya kurar (Tufan, 2022, s. 217).

İnsan-ı kâmilî, “hayvan insan” sıfatından çıkaran onun ilahî isimlerin bilgisine, ayan-ı sabitenin -ezeli hakikatlerin- bilgisine sahip oluşudur. Çünkü insan, nedenlerin bilgisine sahip olmakla insan sıfatını kazanmıştır (İbn Arabî, 2010, s. 365). Önemli olan, ayan-ı sabitenin bilgisine sahip olmaktır. Çünkü Kutsal’ı/Tanrı’yı/Yaşamsal Kaos’u bilmek, isimlerini bilmektir ve isimler, Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a çeşitli isimlerle bağlanır. Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos kendini saf gerçeklikte, var olanlarda isimleriyle açar. Dolayısıyla, O, isimler aracılığıyla saf gerçeklikle irtibat kurar (Demirli, 2015, s. 210). İsimler dolayısıyla çift yönlüdür. Birincisi Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a dönük yönleri, ikincisi ise kendi varoluş mahiyetlerine matuf yönleri. Bu noktada dilin bütün imkânları içindeki kullanımı, kendini Kutsal’ın “Yaşamsal Kaos” vasfına yaslamak zorundadır:

Tanrı gün ve gecedir, kış ve yazdır, savaş ve barıştır, açlık ve bolluktur; o her bir arzuya göre, tütsü dumanıyla karıştırılınca kah böyle, kah başka türlü duman veren ateş gibi değişir. O zaman ölümsüz olanlar ölümlü, ölümlü olanlar ölümsüzdür; onlar karşılıklı olarak kendi ölümünü yaşar ve kendi hayatlarını ölürler. (Cassirer, 2005a, s. 81)

Aynı ifadeler tasavvufî düşüncenin Tanrı tasavvurunun dayandığı Hadîd Suresi 3. ayette de görülür: “O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtındır. O her şeyi bilir.” Sadreddin Konevî’nin şu ifadesi, insan-ı kâmilin sahip olduğu tasarruf gücünün kaynağına işaret eder: “İlk sebep hakkındaki bilgi, mâlûller hakkındaki bilgiyi de kazandırır.” (Demirli, 2017, s. 52)

Mitsel-dinsel düşüncede ise bunun karşılığı, arketiplerin/modellerin bilgisine sahip olunmasıdır. Bu sayede şaman veya bilge kişi, sahip olduğu “ilklerin/kökenin” bilgisiyle, dünyanın yaratımını sürekli kılarak, sürekli “ilk ana” taşınarak, var olanlar üstünde tasarruf hakkına sahiptir. Mitsel-dinsel düşünceye göre;

Mitleri bilmek demek, nesnelerin kökenindeki sırrı öğrenmek demektir (...) bir nesnenin, bir hayvanın, bir bitkinin, vb’nin kökenini bilmek, onlar üzerinde sihirli bir güç edinmek demektir; insan bu sayede onlara egemen olmayı başarır, çoğalmalarını ya da istenilen ölçüde üretilmelerini sağlayabilir. (Eliade, 2001, s. 23, 25)

Bu bağlamda arketipler/modeller ile ayan-ı sabite bilgisinin evren üzerinde hâkimiyet sağlayan gücüne, Agamben’in *arkhe* sözcüğüne ilişkin etimolojik yorumu bağlamında değinmek daha geniş bir bakış açısı kazandıracaktır. *Arkhe*’nin

ilk/köken/başlangıç olma anlamının yanında “buyruk, emir, komuta” anlamları da vardır. Kelimenin kökenindeki bu ilişki, arketipin uygulanma zorunluluğunu açık eder. Arketip, ilk/köken/başlangıç olmanın yanı sıra “ilk emir”dir. Arketip bu vasfıyla sadece örnek alınması gereken ilk model veya başlangıç değil, yarattığını, saf-gerçeklik dünyasına kattığını sürekli yöneten, müdahale eden, buyurgan olandır, dolayısıyla asla “şimdi”den ayrı düşünülemez (Agamben, 2022, ss. 10-15).³⁹⁰

Tasavvufi düşüncede ilahi isimlerin verdiği kudret bağlamında özellikle sufilerin kerametlerinin anlatıldığı menkıbelerde keramete vesile olan, yatay düzlemin nedenselliğini ortadan kaldıran ism-i azâm terimi öne çıkmaktadır. Sözlükte “en büyük isim, ulu ad” olarak karşılığı verilen terim, tasavvufi ıstılahta Allah’ın bütün isimleri içine alan ismi olarak yer almaktadır. Sufiler genellikle Allah lafzının ism-i azam olduğuna inanmakla birlikte, bazı sufilere göre ism-i azam Hû’dur. Diğer başka sufilere göre Allah’ın her ismi yüce ve muazzamdır. Keramete ilgili olarak ism-i azamı herkes bilemez, o gizli bir isimdir. İsm-i azâma malik olan sufi harikulâde güçlere sahip olur, onu okuyarak kerametler yaratır (Uludağ, 2016a, s. 191) Tasavvufi ıstılahtaki anlamlarının yanı sıra ism-i azama dair üç farklı görüş de bulunmaktadır. Bu görüşlerden ilkinde göre ism-i azam yoktur. İkinci görüş ism-i azam var olmakla birlikte bunun bilgisi sadece Allah’a aittir. Ayrıca ism-i azamın esmaü hüsnâ içinde bulunduğunu ya da kulun duygusal bağ kurduğu Allah’ın herhangi bir isminin ism-i azam olduğunu söylemek de mümkündür. Son görüşe göre ise ism-i azam herkes tarafından bilinebilir. İsm-i azam denmesinin -en yüce isim- sebebi, Allah’a nisbet edilmesi, zengin içerikli ve sevabının çok olması, duaların kabulüne vesile olması gibi hususlardır (Topaloğlu, 2001, s. 75).

Sufi yatay çevrimden başlayan yolculuğunu dikey çevrimle tamamladığında, bütün ilahi isimlerin sırrına ererek yaratılışın hikmetini Allah’ın isimleri üzerinden kavramıştır. İsm-i Azam’ın bilgisinin sahibi olan insan-ı kâmil bütün bir tasarruf yetkisini elinde bulundurur. Bütün bir hikmete, eşyanın hakikatine, örtük/küfürde

³⁹⁰ Buradan bakıldığında Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos “Zorunlu Arketip”tir. “(...) bir şeyin olmasını dilediğinde ona “ol!” der, hemen olur.” Bakara 2/117; “(...) Allah buyurdu: “İşte öyle, Allah dilediğini yaratır, bir işin olmasını istedi mi ona sadece ‘ol!’ der, o da olur.” Âl-i İmrân 3/47; “Bir şeyi istediğinde, O’nun buyruğu “ol!” demekten ibarettir; hemen olur.” Yâsîn 36/82; “Ve Tanrı “Işık olsun” dedi ve ışık belirmeye başladı.” (Tevrat, Yaratılış 1/3) “Başlangıçta Söz vardı, Söz Tanrı ile beraberdi ve Söz bir tanrıydı. O, başlangıçta Tanrı’yla beraberdi. Her şey onun aracılığıyla var oldu ve tek bir şey bile onsuz var olmadı.” (Yuhanna, 1/1,2,3) Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncedeki teogonik köken, arketipleri/modelleri veya ayan-ı sabiteleri aracılığıyla dünyaya nüfûz ederek arketiplerin/modellerin veya ayan-ı sabitelerin “zorunluluğu” haline gelir.

olan/unutulan hakikate ermiş olur. Dolayısıyla var olanın künhüne sahip olan sufi, burada dünyanın saf gerçekliği üzerinde tasarruf hakkına sahiptir:

“Tasavvuf ism-i a’zamla tasarruftur bütün kevne

Tasavvuf câm-i ahkâm-ı Kur’an olmağa derler” (Kılıç, 2020, s. 235)

Kılıç’ın yukarıdaki beyte getirdiği yorum, Türk mitsel-dinsel düşüncesinin bilgisi Dede Korkut’un yaratıcı-yapıcı vasfını ad vermeyle nasıl sağladığını tamamlamaktadır: “Tasarruf etmek âlemin işleyişini sağlamaktır. Onun için esmâ sahipleri âlemde tasarruf ediyorlar. Onlar tasarruf sahibidirler. Detayı nasıl olur? İsimlere hakim olmakla alakalı.” (2020, s. 245)³⁹¹

İsm-i azamın var olanlar üzerinde hâkimiyet kurma, irade gösterme gücü vermesiyle nedenselliği kırıcı işlevi, mitsel-dinsel düşüncedeki ada sahip olmanın var olana da sahip olacağı inancının bir devamıdır. İsm-i azamın kudret gücü ise bütün isimlerin hakikatini kendinde toplayıp var olanların hepsinde bir tasarruf gücünü barındırmasıyla bir “tüm arketip” oluşudur.

İsm-i azam düşüncesi ve İsm-i azam’a sahip olanın bütün dileklerinin, taleplerinin kabulü adın kudretinin Kutsal’ın/Tanrı’nın “Yaşamsal Kaos” sıfatıyla olan güçlü bağından ileri geldiğini gösterir. Kuşeyrî’nin kerâmet bahsinde aktardığı rivâyet keramet-ism-i azam arasındaki ilişkiyi açıklar mahiyettedir:

Rivâyet olunur ki Resûlullah (s.a.v) ‘Alâ b. Hadramî’yi, bir gâziler cemaati ile birlikte bir yere göndermişti. Gidecekleri yer ile, bulundukları yer arasında bir deniz parçası vardı. ‘Alâ b. Hadramî ism-i azam duasını okudu ve arkadaşları ile su üstünde yürüdü (ve Bahreyn’e vardı). (2021, s. 442)³⁹²

İsm-i azama sahip olarak var olanlar, özellikle tabiat üzerinde irade sağlayan gücünün örnekleri Türk mitolojisinde de karşımıza çıkmaktadır:

Türkler arasında yağmur ve kar yağdırmaya dair inanış ve faaliyetler hakkında hikâyeler çok eski olup İslâm devrinde de devam etmiştir. (...) İslâm müelliflerine aid rivayetlere göre Nuh Peygamber Türkistan’ı oğlu ve Türk’ün babası olan Yâfes’e verdiği zaman o bu kurak ülkede ne yapacağını sorar. Babası da oğluna yağmur yağdırma kudretini bahşeder ve üzerinde dâa “*ism-i âzam*” yazılı olan bir taş (tılsım) verir; ihtiyaç halinde bu

³⁹¹ “İsteklerimizi, kendisiyle duâ edildiğinde icâbet ettiğin, istendiğinde verdiğin yüce ism-i Azam’ına arz ediyoruz. Sen nûrun kaynağı ve her umurun dayanağısın.” (Sühreverdi, 1993, s. 479)

³⁹² Krş. Serrâc, el-Lüma’, 1996, s. 314.

yazılı taş ile Allah’a dúa edilerek yağmur yağdırılırdı. Buna “*Yada taşı*” adı verilirdi. (Turan, 1978, s. 123)³⁹³

Yine tabiat olayları üzerinde tasarruf gücünü gösteren bir başka örnek Göktürklerde de görülmektedir. Göktürklerin ordularının komutanı A-pang-pu’nun, dışı kurttan doğan I-chi-ni-shitu adlı kardeşi “ilahi bir nefes” sahibi olduğu için rüzgâr estiriyor, yağmur yağdırabiliyordu (Esin, 2001, s. 57).

Yada taşının üzerinde ism-i azam ibaresinin bulunması, I-chi-ni-shitu’nun sahip olduğu “ilahi nefes”, ism-i azam inancının doğurduğu nedensellik kırıcı, var olanlar üzerinde hükümferma olunan misyonu uygular.

Dede Korkut’un Tanrıoğlu sıfatının sahibi olduğunu gösteren her dediğinin gerçekleşmesi, gelecekte haberler vermesi, Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un ilahi hitabına mazhar olması onun da ism-i azam bilgisine sahip olduğunu gösterir (Bayat, 2020, s. 60).

Yunus Emre’nin devriyyelerini -daha geniş kapsamda devriyye türünü- ism-i azam bilgisi ve onun yol açtığı ifadeler, eylemler şeklinde okumak mümkündür. Çünkü devriyyeler nedensellik kırıcı yapının açıkça söze dökülmesi iken devriyyeyi dile getiren sufi de nedenselliği, ayan-ı sabitenin/arketiplerin bilgisine sahip olarak kıran kişidir. Menakıbnâmelerde sufilerin gösterdiğine inanılan kerametleri bu şekilde değerlendirmek de mümkündür ki yukarıda ism-i azam inancı bağlamında Kuşeyrî’den aktardığımız anekdot bu görüşü destekler niteliktedir.³⁹⁴

Aynı anlam içeriğiyle kurulu beyitte, İsm-i Azâm’ın nedensellik kırıcı yani keramet vesilesi olan gücü, Yunus Emre’ye “Hû” demekle “denizde yol” açmıştır:

“Biz âhret gamın yiyicek dün ü gün yâ Hû diyicek

Hak’dan yana gönelicek denizde yol vardur bize” (333/4)

³⁹³ Yada taşı hakkında atıfta bulunduğumuz örnekler ve daha fazlası için bkz. İnan, 1986, ss. 160-165.

³⁹⁴ Kutsalın müdahalesini tasavvufta mucize, keramet inançları da Müdahaleci Tanrı’nın sufi/velî üzerinden saf gerçekliğe akışıdır. Özellikle menkıbe türünün oluşmasını sağlayan sufilerin/velilerin gösterdikleri kerametler, gösterdikleri mucizeler bir yönüyle mitsel-dinsel düşüncenin müdahaleci Tanrı anlayışının da türevidir. Çile çıkararak, erginleme yoluna girerek masiva bağını gönlünden silen sufi/derviş için keramet, Tanrı tarafından kendisine verilen bir ihsandır. Ancak keramet göstermek, keramet ile böbürlenmek yapılabilecek en büyük hatalardan biridir. Sufinin/dervişin bu yoldaki amacı, Tanrı’yı müşahade/temaşa etmek, O’nun varlığında ilkin fena bulup ardından bekâya ermektir, keramet ise bu yolda elde edilen bir kazanımdır. Dolayısıyla büyük sufiler/dervişler kerametleri ile övünmezler, hatta onu bir tuzak ve mihne/sınama addederler (Uludağ, 2017, s. 80).: Kerâmetüm var diyen halka sâlûslık satan Nefsin müsülmân itsün varısa kerâmeti (380/5)

İsm-i Azâm sahibi olmakla nedenselliği kıran bir başka örnek ise Yunus Emre'nin devriye türü içinde değerlendirilebilecek şu deyişinde görülür:

Ka'be vü büt-îmân benem çarh uruban dönen benem
Bulut olup göge agan yagmur olup yagan benem

Yaz yaradup yir tonadan gönlümüz evi hânedân
Hoşnud ata vü anadan kullık kadrin bilen benem

Yıldırım olup şakiyan kakıyup nefsin dokıyan
Yirün ka'ında berkiyen şol agılu ılan benem

Hamza'yı Kâf'dan aşuran elin ayagın şeşüren
Çokları tahtdan düşüren hikmet ıssı sultân benem

Et ü deri sünük çatan cism eyleyüp diri tutan
Hikmet beşiginde yatan kudret südin emen benem

Gerçek 'âşık gelsün berü gösterelüm togru yolu
Makâm durur gönül şarı ırılmayup turan benem

Yiri gögi benüm diyen magrıb maşrik benüm diyen
Denizlere gel kığıran adum Yûnus 'ummân benem (194)³⁹⁵

Bu örnekle birlikte denilebilir ki ism-i azâm bilgisine sahip olmak, devriye yaparak fenâ-bekâ döngüsünü tamamlamakla birlikte sufiye/dervişe/arife tanrısallık bahşeder. Dolayısıyla ism-i azâm, sadece isteklerin kabulü veya kâinat üzerinde belli olaylara münhasıran tasarruf gücü veren bir tılsımdan ziyade sufiyi/derviş/arifi tasavvufun nihai amacı olan Allah'a benzeme kudretine de eriştirir.

İsm-i azam bilgisiyle birliğin/tam olmanın/bütünlüğün soyut zirvesi tamamen metafiziksel bir tablodur. Yunus Emre fenâ makamından bekâ makamına ererek var olduğu dünyaya artık ortak doğal fiziksel ve biyolojik varlığıyla değil, anlam-değerin varlığıyla dönmüştür. Yunus Emre bu bilinçle Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un hayatın bütün var olanlarının aslının sahibi olduğunu ifade ederek kozmolojik ve ontolojik bir tarifte bulunur. Gök ve yer, gece ve gündüz, cennet ve cehennem, kutsal yasalar olan Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an hepsi aslında Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal

³⁹⁵ “Yerde gökde her ne kim var bağlıdır başı bana
Âşikâre vü nihâne ben tılsım-ı a'zamam” (Mısrî, 2017 s. 491, 131/6)

Kaos sonsuz mutlaklığı içinde O'na aittirler. “Yaşamsal Kaos” vasfı birlik/bütünlük olma haliyle kendini belli etmektedir:

Ma'nî bahrine talduk vücûd sırrını bulduk
İki cihân ser-te-ser cümle vücûdda bulduk

Bu çizginen gökleri tahte's-serâ yirleri
Yitmiş bin hicâbları cümle vücûdda bulduk

Yidi gök yidi yiri tagları denizleri
Uçmagıla Tamu'yı cümle vücûdda bulduk

Gice ile gündüzi gökde yidi yıldızı
Levhde yazılan sözi cümle vücûdda bulduk

Mûsâ'nun agdugı Tûr'ı yohsa Beytü'l-Ma'mûr'ı
İsrâfil çaldugı Sûrı cümle vücûdda bulduk

Tevrât'ıla İncil'i Zebûr'ıla Furkân'ı
Bunlardagı beyânı cümle vücûdda bulduk

Bir ile iki üç dördile biş ü altı
Yidi sekiz tokuzı cümle vücûdda bulduk

Yûnus'un sözleri Hak cümle didügi saddâk
Ne gördüysen kamu Hak cümle vücûdda bulduk (133)

Deyişte var olanların, kozmolojik oluşun ve anlam-değerin kaynağı “vücûd” kelimesinde toplanmıştır. Bu şekliyle sözcük kendi içinde de tamlık/bütünlük taşımaktadır. İlk olarak vücûd tasavvufteki asıl kullanımı ile Varlık anlamında -Hakiki Mutlak, Kadir-i Mutlak- Kutsal'ı/Tanrı'yı/Yaşamsal Kaos'u karşılar. İkinci anlamı olarak, insanın antropogonik kökenine işaret eder ki bu durumda da tasavvufi düşüncenin yaratılış ve insan düşüncesine paraleldir. Zira yaratılışın kozmolojik yapısı ile insanın antropogonik kökeni ortaktır. Ayrıca insanda âlemin bütün unsurları potansiyel olarak -hem maddi hem de manevi bağlamda- bulunmaktadır. Tanrı-âlem-insan- arasında kozmolojiyle başlayan ontolojik ortaklık, örnek deyişte “vücûd” kelimesinde toplanmıştır. Dolayısıyla örnek alınan deyiş *Men 'arefe nefsehu fekad 'arefe Rabbehu* -Nefsini/Kendini bilen Rabbini bilir- sözünün şerhidir. Zira, “(...)

vücûdda bulunan efrâdın ekmeli, insandır.” (el-Cili, 2002, s. 384) Türk mitolojisinin yaratılış anlatısındaki ifade de aynı semantiği taşımaktadır:

“İnsan oğlu bu olsun, insana olsun baba,”

“Görünmeğe başladı, insan gibi bir şekil”

“Birden insan olmuştu, toprak üstündeki kil.”

“İnsanda toplanmıştı, her çeşitten yeterlik,” (Ögel, 2010, s. 435)

Söz konusu ortaklığın sonucunu yine Yunus Emre şu beyitleriyle özetler:

Hak cihâna toludur kimsene Hakk’ı bilmez

Anı sen senden iste o senden ayru olmaz (103/1)

Ben bende buldum çün Hak’ı şekk ü gümân nemdür benüm

Ol dost yüzün görmez isem bu gözlerüm nemdür benüm (170/1)

Men ‘arefe nefsehu fekad ‘arefe Rabbehu

Bildüm bunı buldum anı inkâr iden gelsün benü (287/5)

Deyişin kurulumu, dikkat edilirse mitsel-dinsel düşüncenin kozmogonik eylemi kutsal dalışla başlamaktadır. Kutsal dalışın fonksiyonu, yaratılışı başlatmak iken mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufi düşünce arasındaki temel bir ortaklığı da izhar eder. O da yeniden yaratılış için veya her yaratılış eyleminde ilk yaratılış eyleminin tekrar edilmesi ilkesidir. Bu bağlamda deyişi ve Yunus Emre’nin devriyyelerini de mitsel-dinsel bağlamda başlangıcın/kökenin tekrarı şeklinde okumak mümkündür.

Ayrıca “yidi yıldız” ifadesi ile de Eski Türk kozmogonik tasavvuruna işaret etmektedir. Dünyanın eksenin gökyüzündeki karşılığı olan Kutupyıldızının etrafında dönen Büyükayı takımyıldız topluluğunun adı “Yitiken -yedi hanlar-”dir (Esin, 2001, s. 30). Yıldızların, yeryüzüne etkisi inancı akılda tutulduğunda da (İbn Arabî, 2007a, s. 452) “yidi yıldızın vücûdda bulunması” yeryüzü üzerindeki tasarruf gücüne işaret eder (Roux, 2014, s. 108). Yine “yidi gök” ve “yidi yir” ifadeleri de mitsel-dinsel evren tasarımının üçlü katmanlaşmasıyla birlikte daha evvel zikrettiğimiz gökyüzünün ve yeraltının katlarını karşılamaktadır. Yedi kat gökyüzü ve yeryüzü tasarımı tasavvufi düşüncede de karşılığını bulmuştur. El-Cilî’nin gökyüzü ve yeryüzünü detaylı tasvir ederken evrenin her iki katmanını da yediyle tasnif etmiştir. Gökyüzünün/feleklerin her katının bir gezegeni, rengi ve mukimi olan bir peygamber bulunmakla birlikte yeryüzü ve yeraltının teşekkülü de aynı sembolik/mistik ontoloji bağlamında olmuştur. Her daire bir feleğe/gezegene/kevâkibe ve ruhsal bir melekeye karşılık gelmekle birlikte yeryüzüne indikçe anasır-ı erbaa olan ateş, su, hava ve toprak da daireler içinde

yer alır. Her feleğin rengi ve peygamberi vardır. Birinci felek, Felek-i Semâ-i Kâmer'in rengi deðişkendir ve Hz. İsmail bu felektedir. İkinci olan Felek-i Semâ-i Utarid'in rengi bozdur ve Hz. Nuh bu felektedir. Üçüncü Felek-i Semâ-i Zühre'nin rengi sarıdır, peygamberi Hz. Yusuf'tur. Felek-i Semâ-i Şems olan dördüncü feleğin rengi, çok parlak olan rengin aslıdır ve bu makamda Hz. İdris bulunur. Ayrıca, Hz. İsa, Hz. Süleyman, Hz. Davut, Circis -Saint Georges- de bu felekte ikâmet eder. Felek-i Semâ-i Merih feleğinin rengi kan kırmızısıdır, hâmisî Hz. Yahya'dır. Felek-i Semâ-i Müşteri olan altıncı feleğin rengi mavidir ve Hz. Musa'nın makamıdır. Yedinci ve son felek olan Felek-i Semâ-i Zuhâl'in rengi gece karanlığı gibi siyahtır, Hz. İbrahim bu felekte bulunur.- Yeryüzünden başlayarak yerlatının yedi tabakasının sembolik gerçeklik içinde tasviri ise şu şekildedir: Yeryüzünün rengi deðişkendir. Henüz yaratılışın başında yeryüzünün rengi süttten daha beyaz iken Hz. Âdem'in düşüşü ile rengi deðişken olmuştur ve bu-arada dünya olarak eşik haline koşt bir şekilde hem evliya ve enbiyanın, ricalü'l gaybın, Hızır'ın meskeni olabildiği gibi kutsal-dışı varlıkların da meskenidir. Bu-aradalık halinin bir getirisi olarak da kutsal-kutsal-dışı ekseninde olan bölgelerin renkleri de birbirinden farklıdır. Örneğin Hızır'ın, ricalü'l gaybın, evliya ve enbiyanın mekûn oldukları mekânların rengi beyaz/ak iken Yecüc-Mecüc'ün meskeni karanlıktır. Yerin ikinci tabakasının rengi zümrüt yeşilidir ve mukimleri cinlerin müminleridir. Üçüncü tabakanın rengi sarıdır, cinlerin müşrikleri ikâmet eder.³⁹⁶ Dördüncü tabakada ikâmet edenler şeyâtîndir, rengi de kan kırmızısıdır. Yeryüzünün beşinci tabakasının mukimleri cin ve şeyâtînin ifritleri iken rengi çivit mavisidir. Altıncı tabaka gece gibi karanlık siyahtır, burada çok inatçı cinler yaşar ve yedinci olan son tabaka cehennemın sathıdır, burada yılanlar, akrepler ve cehennemın bazı zebanileri bulunur (El-Cilî, 2002, ss. 424-429).³⁹⁷

Türk mitolojisinin gök katları tasavvurunda da benzer bir yapılanma söz konusudur. Her katın bir tanrısı ve bu tanrıların da belli sorumluluk alanları bulunmaktadır. Altay kozmogosine göre gök on yedi tabakadan oluşur ve 17. tabakada Kayra Kan bulunur. 16. Tabakada Altın Dağ'da altın taht üzerinde oturan Bay Ülgen, 9. Tabakada savaş hamisi, tehlikeli geçitlerde orduyu yönetme, düşmanı mağlup etmede yardımcı Kısagan Tengere yaşar ve rengi kırmızıdır. 7. tabakada Bilgin Mergen Tengere oturur. Onun yürüyüşünden şimşek ve gök gürültüsü meydana gelir.

³⁹⁶ "Cinlerin Müslümanları, Kâfirleri, kadınları, erkekleri varmış." (Boratav, 1984a, s. 75)

³⁹⁷ Krş. İbn Arabî, 2007a, ss. 449-452.

Ayrıca bu katmanda Kün Ene -Güneş Ana- de ikâmet eder. 6. tabakada Ay Ada -Ay Ata- yaşarken, 5. tabakada meskûn olan Kuday Yayıçı'dır (Bayat, 2011, s. 48, 49). Yakut Türklerinin kozmogonisinde benzer bir yapılanma mevcuttur. Yedi kat olarak tasavvur edilen gökyüzünün bazı katlarında birden fazla tanrı bulunmaktadır: 7. katta Hallaan Iraah Taağita -Altın Arkıamalalah- yaşar. 6. katta Hallaan Iraah Taağita'nın kardeşi Hallaan Iraah Taağıtın Tılbaaha yaşar. Onun görevi büyüğünün emirlerini yerine getirmek, nefes vererek bitkileri canlandırmaktır. 5. katta Hallaan Noru Odtara olarak isimlendirilen 12 sema kardeşi yaşar. 4. katta "ak, ışıklı tanrı" Yüryüng Ayı Toyon, yedi oğlu, sekiz kızı ile birlikte ikâmet eder. İnsanların ve hayvanların yaratıcısı olan Yüryüng Ayı Toyon'un batısında kardeşi Uluu Toyon, Uluu Toyon'un büyük oğlu Kyürye Desegey doğuda; Togus Holbulah Hotoy Ayı ise güneyde yaşar. 3. katta Kyürge Desegey altı oğlu, dört kızı ve Hotoy Ayı dört kızı, üç oğluyla yaşamaktadırlar. 2. katta Tölkö Tüörehisit Seerkeen Sehen ve Selibir Bitık Haan Dalıksıt oturur ve yeryüzüne hayır duası eder. 1. katta, Ayı Kıs Ayahalım Udagan ve Aya Kıs Aytalım Udagan adlı iki kızıyla Yoluyar Uluu Toyon yaşar. Bu iki kız şamanların hamisi ya da gök şamanıdır (Bayat, 2011, s. 51).³⁹⁸

Mitsel-dinsel düşüncenin bir başka sembolü olarak, merkez sembolizminin anlam-değer kurgusunu içeren Tûr Dağı ve Beytû'l-Mamûr kullanımlarıdır. Tûr Dağı kutsalın tecelli mekânı olarak Kutsal ile kutsal-dışını birbirine bağlayan eksen iken tasavvufî gelenekte de Allah'ın evi -Beytullah- kâbe de aynı mistik sembolik gerçeklik bağlamında merkezi temsil eder. Gökyüzünde meleklerin tavaf ettiği mekân Beytû'l-Mamûr, yeryüzündeki kâbenin karşılığıdır, insandaki nisbeti ise kalptir (İbn Arabî, 2007a, s. 348; Küçük, 1992, s. 95). Bu yönüyle Beytû'l-Mâmûr, evrenin katlarını Tanrı-âlem-insan nüzülundanda birbirine bağlayan merkez ve Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un tecelligâhıdır.

Yunus Emre'nin devriyyelerine bakıldığında da ism-i azam sahibi bir insan-ı kâmil resmi çizilmektedir. Fenâ-bekâ/kavs-ı nüzul-kavs-ı urûc döngüsünü tamam eyleyerek yolculğunu hitama erdiren Yunus Emre "Allah'a benzeyerek"³⁹⁹ veya

³⁹⁸ Dairesel gökyüzünün dokuz katını/küresini aşarak Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un huzuruna varmak bağlamında tasavvuftaki bir başka örnek için bkz. Ernst, 2019, ss. 87-91.

³⁹⁹ Ruh-beden dikotomisine dayalı düşüncede ruhsal kısma atfedilen hakikat ve anlam-değerin asıl ölçüsü oluşu, ruhsal payın Kutsal'da/Tanrı'da/Yaşamsal Kaos'ta en olgun ve yetkin karşılığını bulur. Ruhun amacı, ayrıldığı olgun/tüm/bütün Varlık'a benzemektir. Platon'un *Theaitetos* diyalogunda Sokrates'in ağzından aktardığı düşünceleri, Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a benzemenin bütünlük/tamlık ölçüsündeki ifadeleridir: "Sokrates: Theodoros! Kötülük asla bitmez.

“O’nun ahlakıyla ahlaklanarak” bütün isimlerin künhü/tüm arketipi olan ism-i azama da sahip olmuştur. Bu bağlamda onun devriyyelerini ism-i azamın verdiği tasarruf ve irade kudreti şeklinde okumak da mümkündür:

Muhammed ile bile Mi’râc’a çıkan benem
Ashâb-ı Suffâ’yı yalınca olan benem

Sabrıla kanâ’atı virübidüm bunlara
Kırkını bir gönlege kanâ’at kılan benem

Ol kırktan birisine çaldımdı neşteri
Kırkından kan akıdıp ‘ibret gösteren benem⁴⁰⁰

Âdem Peygamber ile Havvâ yaradılmadın
Uçmak’dan sürülüb ol müflis olan benem

Mûsâ Peygamber ile bin bir kelime kıldım
‘Îsâ Peygamber ile göklere çıkan benem

İbrâhîm Edhem vakti terk itdi tâc u tahtı
Allâh ‘ışkına bakdı ol sırrı tuyan benem

Abdü’r-rezzâk ol dervîş yoldaş idindi beni
Hallâc-ı Mansûr’ıla dâra asılan benem

‘Ömer-i Hattâb’ıla çok ‘adl ü dâd işledüm
Oğlıla fisk içinde hadde basılan benem

Adımı Yûnus dakdum sırrum ‘âleme çakdım
Levh ü kalemden öndin dilde söylenen benem (185)

Benüm cânım uyanukdur dost yüzine bakan benem

Çünkü her zaman iyiliğin bir karşısı olmalıdır. Öte yandan tanrılar arasında kötülük olamaz, kötülük sadece burada, ölümlüler arasında var olabilecek bir şeydir, işte bu nedenle mümkün olduğunca hızlı bir şekilde buradan yukarıya çıkılmalıdır. Bunu yapmanın yolu da elden geldiğince tanrıya benzemektir. Tanrıya benzemek için dindar, adaletli ve akli başında olmak gerekir.” (2014, s. 77)

⁴⁰⁰ “Mirac sırasında Peygamber, Kırklar Bezmi’ne varır ve nerede olduğunu sorar. Bir ses, “Biz Kırklar’ız ve kırk’ımız Bir’iz.” yanıtını verir. Peygamber kanıt ister. O zaman Ali -ki Peygamber, ezeli ruh varlığı içinde onu tanıyamamıştır- parmağını keser ve Kırklar’ın hep birden elleri kanamaya başlar. Ancak, Peygamber bakar ve “Siz otuz dokuz kişisiniz!” der. Bunun üzerine “Birimiz yardım toplamaya gitti.” yanıtını alır. (Melikoff, 2010, s. 281) Mitsel-dinsel düşüncenin klasik parça-bütün ilişkisi üzerinden gelişen ontolojik yapılanması açık bir şekilde görülmektedir.

Hem denize karışmaga ırmak olup akan benem

İrmak gibi ben çağlaram gâh gülerem gâh ağlaram
Nefsüm cigerin taglaram kibr ü kîni yıkan benem

Kırdum bu nefsün çerisin bir itdüm burc u bârûsın
Pâk eyledüm içerûsin mülketini yuyan benem

Ben Hazret'e tutdum yüzüm ol 'ışk eri açdı gözüm
Gösterdi bana kendözüm âyet-i küll dinen benem

Şâh didârın gördüm 'ıyân gümânsuzın bellü beyân
Kâfir ola inanmayan ol didâra bakan benem

Benüm durur bu cümle iş hikmetile bu yaz u kış
Ben bilürem yad u biliş ırılmasuz duran benem

Bu cümle cânda oynayan tamarlarında kaynayan
Küllî lisânda söyleyen küllî dili diyen benem

Nemrûd odın İbrâhîm'e ben bâg u bostân eyledüm
Küfür yüzinden toguban gine odı yakan benem

Ol Hallâc-ı Mansûr'ıla söyleridüm Ene'l-Hakk'ı
Hem yine anun boynına dâr urganun dakan benem

Ol Hak Habîb'i Mustafâ Mi'râc'a idicek sefer
Ol dem cânım fikr eyledüm ol sırrını duyan benem

Şimdi adum Yûnus durur ol demde İsmâ'il idi
Ol dost içün 'Arafât'a kurbân olup çıkan benem

Bu çarh benüm hükmümdedir her kanda ben oturmuşam
Mülk benümdür hükm iderüm yapan benem yıkan benem

Sa'd benem sa'id benem Yûnus dahı benümledür
'İlm-i ledündür üstâdum ol esrârı tuyan benem (187)

Evvel benem âhir benem cânlara cân olan benem
Azup yolda kalanlara hâzır meded iden benem

Bir karâra tutdum karâr benüm sırrımı kim tuyar
Câhil beni kanda görür gönüllere giren benem

Kün deminde nazar iden bir nazarda dünyâ düzen
Kudretinden han döşeyüp 'ışka bünyâd uran benem

Düz döşedüm bu yirleri çöksü urdum bu tagları
Sayvân eyledüm gökleri girü tutup duran benem

Dahi 'aceb 'âşıklara ikrâr u dîn îmân oldum
Halkun dahi gönlindeki küfr ü İslâm gümân benem

Bir niçeye virdüm emir devlet ile sürdi 'ömür
Yanan kömür kızan demür örse çeküç salan benem

Kar yagduran buz tonduran hayvânlara rızkın viren
Şöyle bilün ol mahlûka ol Rahîm ü Rahmân benem

Halk içinde dirlik düzen dört kitâbı togru yazan
Ag üstine kara dizen ol yazılan Kur'ân benem

Dostıla birlige yiten buyruğı neyise dutan
Mülk bezeyüp dünyâ düzen ol bâğçevân hemân benem

Dünyâda ben ol Rüstem'em dünyâ içinde bostânam
Karşımdağı sensin benüm seni sende gören benem

Benem Hakk'un kudret eli benem beli 'ışk bülbülü
Söyleyüp her dürlü dili halka haber viren benem

Diller damaklar şeşüren 'ışk kazanını taşıran
Hamza'yı Kâf'dan aşuran ol agulu yılan benem

Yagmur olup yire yagan bulud olup göge agan
Gözsüzlerün gözündeki boz pusu ark tuman benem

Yûnus degül bunı diyen kendüligidür söyleyen
Kâfir olur inanmayan evvel-âhir hemen benem (193)

İy kamu derd ehli gelün derd benem ü dermân benem
Kâfırdeki küfr-i nihân mü'mindeki îmân benem

'Âlemde fitneyi kodum Mansûr'ı kül itdi odum
Dilinde Ene'l-Hak didüm boynındagı urgan benem

Yûsuf'daki hüsn ü cemâl Ya'kûb'daki hüzn ü melâl
Gâh bedr olam gâhî hilâl gökde mâh-ı tâbân benem

Nemrûd'daki sûret kılan İbrâhîm'i oda atan
Bir kılını yandurmayan od u kül ü reyhân benem

Yûnus bu cismüm adıdur cisim anun bünyâdıdur
Adum eger sorarısın bilgil câna cânân benem (199)

Bu cihâna gelmedin ma'sûkıla bir idüm
Kul huva'llâh sıfatlu bir bî-nişân nûr idüm

Ol dem ki dirligidi Hakk'ıla birligidi
Ol pââyânsuz devirde ne Mûsî ne Tûr idüm

Bile idüm Hazret'de ol bî-kiyâs kudretde
Ne şerîküm varidi ne kimseyle yâr idüm

Yir gök yaradılmadın Kâlû Belâ dinmedin
Levh-kalem çalınmadın Mi'râc'a kâdir idüm

Niçe kez geldüm gitdüm delim sûret yaratdum
Bu şimdiki devrede Yûnus'a aldar idüm (223)

Eşkere kıldum bugün pinhânımı
Cân virüben buldum ol cânânımı

Cân gönül hayrân kalupdur ma'sûka
Ma'sûkıla sürerem devrânımı

Derd gerekdür derd gerekdür derd gerek
Kim gerek derde virem dermânımı

Bî-mekânam anun içün dünyede

Kimsene bilmez benüm mekânımı

Kânı buldum n'iderem ben ayrığı
Yagmâya virdüm bugün dükkânımı

Top benem çevgânı aldum çalaram
Kim ala bu topdan meydânımı

Yir benümdür gök benümdür 'Arş benüm
Gör niçesi germişem sayvânımı

Yûnus oldıysa adum pes ne 'aceb
Okuyalar defter ü dîvânımı (389)

Sırasıyla bütün devriyelere bakıldığında hepsi Yunus Emre'nin Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la fenâ-bekâ döngüsüyle tamlığa/bütünlüğe erdiğini göstermektedir⁴⁰¹. Tamlığın/bütünlüğe ermenin ilk şartı ölüp yeniden doğmaktır ki, bu temel eylem daha önceki bölümlerde de aktardığımız üzere mitsel-dinsel düşüncenin de esaslarından biridir.

Tam olmanın/bütünlüğe ermenin mitsel-dinsel dünya görüşünde kökensel bir tavrı bulunmaktadır. Bu kökensel tavır, insanın yaratılışla birlikte bütün hayatı boyunca aynı zamanda yaratılışa, açılımlara imkân verecek, düşmanı alt edecek veya kötü ruhları kovacak kaotik vasıflarının yenilmesi ve böylece insanın sürekli yenilenmesi/kozmosa doğru sürekli hareketini içinde taşımaktadır. İnsanın çelişik/eşikteki karakteri, bu yönüyle süreçsel bir varlık olarak “varoluşu”, mitsel-

⁴⁰¹ Devriyye türü, İslam düşünce geleneği içinde evrim düşüncesi bağlamında da ele alınmıştır. Devriyyelerde insanın tekâmül sürecinin cansızdan canlıya ve nihayetinde insana olan yolculuğu - cematât, nebatât, hayvanât, insan- (Gölpınarlı, 1985, s. 71, 72) devriyyelerin evrim teorisi ile birlikte ele alınamadığını düşündürmüştür. Örneğin Mevlânâ'nın mısraları yukarıda ele aldığımız Nur-ı Muhammedî düşüncesinin aynısıdır:

“Bütün âlem, her şeyin Rabbi olan
Allah'ın Ol kelimesinin müteakibi
İlk Akl'ın suretidir
diyen Mevlânâ şöyle devam eder:

“İlk olarak o (İlk Akl)
Cansız dünyasında göründü,
Oradan bitkiler dünyasına geçti,
Ve birçok sene bitki hayatı yaşadı,
Sonra hayvanı varlık için yol aldı
Ve aynı şekilde güzel çiçekler mevsiminde,

Bebeklerin nefes isteyip, niçin istediklerini bilmedikleri gibi, (...)” (Bayrakdar, 1987, s. 96) Ayrıca İslâm düşünce geleneğindeki evrim anlayışlarıyla devriyye ve Nur-ı Muhammedî anlayışlarını karşılaştırmak için bkz. Bayrakdar, 1987.

dinsel düşüncenin yapısında da bu doğasını göstermesinden dolayı, insan sürekli kendini ister kültürel ve toplumsal isterse de manevi açıdan sürekli tamamlama/bütüne erme ihtiyacında hisseder. Mitsel-dinsel düşüncenin bu ereğe atıfla ilerlemesi, bu “yolda” insanın “bebeklik, yabanilik ve hayvanilikten arınması”nı talep etmektedir (Lvova vd., 2013b, s. 178). Özellikle kültür dünyasına katılarak kendilik bilincinin tamlığına/bütünlüğüne eren bir kahraman olarak ilk akla gelen örneklerden birisi Dede Korkut Hikâyelerinin kahramanlarından Basat’tır. Dede Korkut’un onunla konuşurken dile getirdiği sözler, açık bir kültürel katılım talebidir (Abdulla, 2015, s. 260): “Oğlanum sen insansın, hayvan ile müsâhib olmagıl, gel yahşi at bin, yahşi yiğitler ile eş yort didi. Ulu kardaşun adı Kıyan Selçükdür, senin adun Basat olsun, adunı men virdüm yaşını Allah virsün didi.” (Ergin, 1989, s. 207)

Basat’ın Oğuzun toplumsal/örfi kozmosuna katılımını devriyye türünün bir kolu olan devriyye-i ferşiyiye mantığında ele almak da mümkündür. Devriyye-i Ferşiyiye, insanın anasır-ı erbaadan -toprak, su, hava, ateş- bu dünyaya insan olarak gelişini anlatan devriyye türüdür.⁴⁰²

Mitsel-dinsel düşüncenin bu olgusu, genel bir ilkenin dile getirilişidir. Mitsel-dinsel insan, bu-arada dünyaya geldiği haliyle kendini kabul etmez, dolayısıyla o kültürel, toplumsal veya manevi yaşamını ideal, yani insan-üstü bir mevkîe çıkarmalıdır. Dolayısıyla “tam” insan olmak ancak “doğal insanın” aşılması ve erginleme/inisiye olma eylemleri aracılığıyla ilga edilmesiyle mümkündür (Eliade, 2019, s. 165).

Tasavvufî düşüncenin insan düşüncesi de aynı düşünce üzerine temellenir. İnsanın eksikliği doğal olmasıyla birlikte mistik bir mahiyetle “düşüş” düşüncesine de dayanmaktadır. Yani onun eksikliği, kozmolojik ve ontolojik vasfı birada taşımaktadır. İnsan, ancak “doğal/hayvan insan”lıktan, kendi içine yaratılıştta yerleştirilen ilahi isimleri hatırlayıp bu-aradanın saf gerçekliği içinde duyarak ve temaşa ederek fenâ-bekâya ermekle tam insan, yani insan-ı kâmil olur. Yeniden doğan insanın/insan-ı kâmilin bedenindeki hayvanî sıfatların artık bir anlamı-değeri yoktur

⁴⁰² Devriye türü kendi içinde ikiye ayrılır: Devriyye-i Ferşiyiye ve Devriyye-i Arşiyiye. Devriyye-i Ferşiyiye, maddi unsurlardan insana “inen” veya “düşen” süreci -kavs-ı nüzûl- anlatırken, devriyye-i Arşiyiye, insandan insan-ı kâmile, insan-ı kâminden de Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a “yükselen” ya da “dönen” devriyye türüdür -kavs-ı urûc- (Uzun, 1994, s. 252). Uçman, devriyye şeklinde kaleme alınan şiirlerin daha çok devriyye-i ferşiyiye türünde olduğunu, devriyye-i arşiyenin ise çok fazla yazılmadığını zikretmektedir (Uçman, 2014, s. 595).

(Agamben, 2012, s. 27). Her iki düşüncenin doğallığı aşan/aşması gereken insan tasavvuru, W. James'in Francis W. Newman'den aktardığı şu sözle özetlenebilir: "Tanrı'nın çocuklarının bu dünyada iki ailesi vardır: Bir kez doğanlar ve iki kez doğanlar." (James, 2002, s. 68) Şaman, kahraman veya insan-ı kâmil iki kez doğanlar sınıfındadır. Onlar böylece "Ulu Tınlığ: Üstün Ruhlu" veya "Üstünki yalnguklar: En üstün insanlar" olmuşlardır (Ögel, 2010, s. 479).

Devriyyelerin temel amacı da insanın kendi eksikliği/fakrı bilincinde ölüm-yenidendoğum döngüsünü yaşayarak "doğal insan/hayvan insan" sıfatının aşıldığını aktarmaktır ve Yunus Emre'nin devriyyelerinde bu tema bazı beyitlerde açıkça ifade edilir: "Eşkere kıldum bugün pinhânımı/Cân virüben buldum ol cânânımı-Cân gönül hayrân kalupdur ma'sûka/Ma'sûkıla sürerem devrânımı"

Örnek alınan devriyyelerin bazı beyitleri mitsel-dinsel düşüncenin kozmogonik tablosunun parçalarını da içermektedir: "Kün deminde nazar iden bir nazarda dünyâ düzen/Kudretinden han döşeyüp 'ışka bünyâd uran benem-Düz döşedüm bu yirleri çöksü urdum bu tagları/Sayvân eyledüm gökleri girü tutup duran benem."; "Yir benümdür gök benümdür 'Arş benüm/Gör niçesi germişem sayvânımı"

"Kün deminde nazarla dünya yaratmak", Türk mitolojisinde Ak-Ene'den ilham alan Bay Ülgen'in "Yaptım oldu de!" yaratılış emrini anımsatırken tasavvufi yaratılış silsilesinin Nur-ı Muhammedî evresine de gönderimde bulunur. Kutsal/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un yarattığı ilk şey Hz. Muhammed'in nurudur ve O nura bakarak/"nazarla" kâinatı yaratmıştır.

"Düz döşedüm bu yirleri çöksü urdum bu tagları/Sayvân eyledüm gökleri girü tutup duran benem."; "Yir benümdür gök benümdür 'Arş benüm/Gör niçesi germişem sayvânımı": Örnek beyitlerde öncelikle mitsel-dinsel düşüncedeki dağın yeryüzünün dayanağı olması tasavvurunun doğrudan yansıması görülmektedir. Mitsel-dinsel tasavvur dünyasında dağlar, yeri kemer gibi kuşatarak dağılmasını önleyen şekiller olarak düşünülmüştür. Bu bağlamda Ural dağları için "Dünyanın Kuşağı" denmiştir (Bayat, 2012, s. 222; Ögel, 2010, s. 471). Kutsal Dağ, merkez sembolizmi noktasında kozmosun dayanağı, yani saf gerçekliğin anlam-değer dünyasına katılımının esası olmakla birlikte coğrafi bağlamda da kendi gerçekliği içinde aynı işlevi görür. Bu işlevin ifadesini Kaşgarlı Mahmut vermiştir: "Yer basrukı tağ budun basrukı Beg. Yer baskısı dağ, insanların baskısı da Beydir. Çünkü insanları

tutan onlardır.” (Kâşgarlı Mahmûd, 2005, s. 175) Merkez sembolizmini Dağ-bey/yönetici üzerinden tamamlayan bu düşünceler, aynı zamanda “kut” düşüncesini de içinde taşır. Çünkü kut sahibi olan bey/yönetici ancak halkını bir arada tutan hükümdar olabilir. Bu ilişkiyi farklı mitolojik gelenekler içinde görmek de mümkündür. Örneğin, İran mitolojisinde Işık Tanrı’sının yarattığı Ushi-darena dağı, toprağın -homo/humus/insan- gökyüzüne yükseldiği hükümdarlığın sembolüdür (Evola, 1994, s. 46).

Ayrıca dağın, coğrafyanın sabitleyici şekli olması düşüncesi, kutsal metinlerde de kendine yer bulmuştur: “Arzı da yaydık, oraya sağlam dağlar yerleştirdik, orada ölçüleri belli her türden ürünler bitirdik.” (Kur’an-ı Kerim, 15: 19); “Yeryüzünü de düzledik, üzerine sarsılmaz dağlar yerleştirdik, orada her türden güzel bitkiler yetiştirdik.” (Kur’an-ı Kerim, 50: 7)

Yine yeryüzünün düzlüğü ile gökyüzünü yeryüzünü saran/kuşatan bir sayvan şeklinde ifadesi de yukarıda bahsettiğimiz gökyüzü ve yeryüzü katmanlarının mitseldinsel düşünce özelinde Türk mitolojisindeki gökyüzü ve yeryüzü tasarımının benzeridir. Gökyüzü, yeryüzünün dört yöne doğru genişleyen boyutlarını çepeçevre kuşatır.

Tamlık/bütünlük henüz dünya yaratılmadan Tanrı ile insanoğlunun “eş/kardeş olduğu” zamana aittir: “Adumı Yûnus dakdum sırrum ‘âleme çakdum/Levh ü kalemden öndin dilde söylenen benem”; “Bu cihâna gelmedin ma‘şûkıla bir idüm/Kul huva’llâh sıfatlı bir bî-nişân nûr idüm-Ol dem ki dirligidi Hakk’ıla birligidi/Ol pâyânsuz devirde ne Mûsî ne Tûr idüm”; “Yûnus bu cismüm adıdur cisim anun bünyâdudur/Adum eger sorarısın bilgil câna cânân benem” Hatırlama/anımsama başlığı altında değindiğimiz insanın ezeli doğasının, yani ruhunun yaratılmamış olmasının karşılığı olan bu ifadeler, Türk mitolojisinde insanın bedeni-ruhu ayrımında da görülmektedir. Türk yaratılış anlatısında dikkat edildiğinde insanın bedenine şekil verildikten sonra ona ruh verilmiştir, ruh insanın bedeninden çok önce Tanrı ile birlikteydi (Ögel, 2010, s. 481, 482).

Buradan hareketle devriyyelerin son beyitlerinde Yunus Emre ezeli varlığını hatırlamakla kendi adsızlığına gönderimde bulunur. Kendi adını veya adlarını, mitseldinsel düşüncenin sınırsız geçişliliğinde veren Yunus Emre, kendi mahiyetinin

bilincine “adsızlığıyla” varmıştır. Onun “Yunus” adı sadece içinde bulunduğu çağdaki “görüntüsüdür.”

Benzer bir örneği Oğuz Kağan’ın kendine ad vermesi anlatısında da buluruz. Oğuz Kağan’ın kendisine ad verdiği olayda henüz bir yaşında oluşu, bir bakıma onun daha önce de üzerinde durduğumuz kendisinin mahiyetinin/ezeli varlığının “farkında olarak” dünyaya gelmesiyle ilgilidir. Yunus Emre gibi kendi adını “veren” Oğuz, kendine ad vermesiyle “kut”lu, “Ulu Tınlı” olduğunu göstermektedir. Daha henüz mekân-zamanda kahramanlığını, cihângirliğini göstermemiş olan Oğuz kendine ad vermekle yukarıda değindiğimiz taklidi şekilde kendine ad verme durumunu aşmış, adı kaderini önceden tayin etmiştir. Bu bağlamda sembolik gerçeklik dünyasında verilen adlar, geçmişe değil geleceğe, gelecekte arzu edilen tamlığa/bütünlüğe yöneliktir. Zaten sembolik gerçeklik alanı ad vermeyle yaratılışı bir tutan bu tavrıyla geçmişi barındırmaz, çünkü yaratılış anında geçmiş yoktur. Dolayısıyla Oğuz hem yatay hem de dikey düzlemde dünyaya tam olarak gönderilmiş ve bunu kendisine ad vererek somulaştırmıştır denilebilir:

O çağda Moğollarda oğlan bir yaşına girmeden ad koymama âdeti vardı. Oğlan bir yaşına girince Kara Han ülkeyi davet etti ve büyük bir ziyafet verdi. Kara Han, ziyafet günü çocuğu meydanın ortasına getirip beylerine (şöyle) söyledi: “Bizim bu oğlumuz bir yaşına girdi, şimdi buna ne ad koyacaksınız.” Beyler (henüz) cevap vermeden (önce) çocuk “Benim adım Oğuz’dur. (Ebulgazi Bahadır Han, 1996, s. 235)

Yine devriyyelerin geneline bakıldığında Kutsal’ın/Tanrı’nın, “Yaşamsal Kaos” vasfının bariz ifadeleri karşımıza çıkmaktadır. Kutsalın çelişikliğine bağlı belirsiz müphem yapısı Yunus Emre’nin fenâ makamındaki tamlığında/bütünlüğünde kendini gösterir: “Evvel benem âhir benem cânlara cân olan benem/Azup yolda kalanlara hâzır meded iden benem-Dahi ‘aceb ‘âşıklara ikrâr u dîn îmân oldum/Halkun dahi gönlindeki küfr ü İslâm gümân benem-Bir niçeye virdüm emir devlet ile sürdi ‘ömür/Yanan kömür kızan demür örse çeküç salan benem”; İy kamu derd ehli gelün derd benem ü dermân benem”; “Kâfırdeki küfr-i nihân mü’mindeki îmân benem-Nemrûd’daki sûret kılan İbrâhîm’i oda atan/Bir kılını yandurmayan od u kül ü reyhân benem-‘Âlemde fitneyi kodum Mansûr’ı kül itdi odum/Dilinde Ene’l-Hak didüm boynındaki urgan benem.” Kutsal’ın/Tanrı’nın “Yaşamsal Kaos” karakterinin Türk Mitolojisindeki karşılığı Bay Ülgen’in, Ülgen sözcüğünün etimolojik argümanlarında da görülmektedir. Sözcük, “ulu, geniş, görkemli” anlamlarına geldiği gibi “öl-“ fiili ile

ilişkilendirilip “ölmüş” anlamına geldiği söyleyen görüşler de mevcuttur (Dilek, 2021, s. 862)

Kutsal’ın/Tanrı’nın “Yaşamsal Kaos” mahiyeti, onu dilde de göstermektedir. Sufinin/dervişin/arifin nihai amacının, bî-nişân olmak, başka bir ifadeyle “adsız” olmak düşünüldüğünde onun “çift dili” hakikatin dili olacaktır. Dolayısıyla “belirsiz olan” aynı zamanda biçimlenmemişi hayata çağıran hakikatin ismidir (Agamben, 2009, s. 112): “Bu cümle cânda oynayan tamarlarında kaynayan/Küllî lisânda söyleyen küllî dili diyen benem”; “Benem Hakk’un kudret eli benem beli ‘ışk bülbülü/Söyleyüp her dürlü dili halka haber viren benem”

Dolayısıyla devriyyeyi tamamlayarak ism-i azâm bilgisine sahip olmak, epistemik bir anlayışın kozmolojik ve ontolojik anlayışla birliğine işaret eder. Hem mitsel-dinsel düşünce için hem tasavvuf düşüncesi için amaç bilgi, bilen ve bilinen ayrılığını “bir” eylemektir. Özne olan Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos ile bilen veya bilmeye cehd eden sufi/derviş/arif için gerçek bilgi “yakîn” kılan bilgidir. Yakîn bilgi tasavvufi düşüncede ilm-i ledün kalıbıyla ifade edilir ki, ilm-i ledün sahibi olmanın sonucu, doğadan insana giden benzetim/analoji ve insandan doğaya giden sembolik gerçekliğin bilgisiyle çift dilli/kuşdili/küllî lisân sahibi olmaktır⁴⁰³:

Şu var ki Yunus Emre doğanın dilini bilmekle bir şaman gibi “çift dilli/kuş dili” olmuştur. Şu beyitler onun “çift dilli” oluşunun açık bir örneğidir:

Ol bî-nişândur cihândan ne diyelüm dilmüz andan
Ol ‘âlim ü deyyân zât her zât içinde zât olur (45/5)

Bu cümle cânda oynayan tamarlarında kaynayan
Küllî lisânda söyleyen küllî dili diyen benem (187/7)

Süleymân kuş dili bilür didiler
Süleymân var Süleymân’dan içeri (290/9)

Ayne’l-yakîn görüpdür Yûnus Mecnûn olupdur
Bir ile bir olupdur Hakke’l-yakîn içinde (303/7)

Saf gerçeklikten insana, insandan var olana yönelen dil eğitiminde aynı süreç, şaman adayının eğitimi esnasında da görülmektedir. Şamanın, adaylığı sırasında

⁴⁰³ Bu çalışma içinde bkz. *Dönüşüm/Başkalaşma* bölümü.

şaman olması için muhakkak doğanın seslerini bilmesi gerekir. Mesela Tunguz şamanının, esridiği yani vecde geldiği esnada doğanın bütün dillerini anladığı kabul edilir. Yine bir başka örnek, Semang Pigmeleri *hala* seansları esnasında göksel ruhların dilleri ile konuşurlarken Mentaweilerde şaman adayını erginleyen usta, şaman adayının kulağına “işitme” yetisi kazanması amacıyla “bambu” çubuğu ile üfler (Eliade, 1999, s. 123, 124). Burada tekrar görülmektedir ki kutsalın dili için saf gerçekliğin varlığı bir zemindir ve insanın kendi varoluş dilini dışarıda tamamlamasıyla/bütünlemesiyle elde edilmektedir. Doğanın ve dolayısıyla kutsalın dilini/sırrını öğrenmenin öncelikle onu dinlemek gerekliliği tasavvufi gelenekteki semâ düşüncesi ile hemen hemen aynı semantik içeriği paylaşır.

“Dinleme, işitme, kulak verme” anlamlarına gelen semâ sözcüğü (Uludağ, 2016a, s. 312) tasavvufi ıstılahtaki semantiğini sükût halinde Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un sesini duymak şeklinde belirlemiştir. Semâ Kutsal’dan/Tanrı’dan/Yaşamsal Kaos’tan gelen bir çağrıdır (Uludağ, 2016a, s. 312). Semâ’nın bu çağrısı, yaratılış anındaki Kün-Ol!- “Söz”ü ile başlamıştır. Yani semâ eden sufi/derviş/arif, aslında yaratılış anının saflığını duyumsamakta, hatırlamakta/anımsamaktadır. Bu semâ, vecd ile vücûdu -âlemin varlığını-hatırlatarak/anımsatarak varoluş içinde Varlık’a kapı açar. Sufilerin/dervişlerin/ariflerin semâsı, yaratılış anını ve silsilesini hatırlatan/anımsatan Kün -Ol!- “Söz”ünün her yer ve işarette/ayette duyulmasıdır. Bu semâ “ilahi semâ”dır. “Bu sema’, her şeyde, her şeyden ve her şey vasıtasıyla (Hakkın sözünü) duymadır. Bütün varlık (...) Allah’ın tükenmez kelimeleridir.” (İbn Arabî, 2008, s. 302)⁴⁰⁴ Sufi/derviş/arif, doğayı “bir” görmekle ya da Kün -Ol!”- emrinin yaratılış anındaki -bezm-i elest- sedasının kendi içine işleyen ve bu-arada dünyaya düşmekle üstü örtülen/unutulan sedasını hatırlar/anımsar. Dolayısıyla sema’ da aynı şamanın erginlemedeki zorunlu sınavı gibi sufinin de fenâ-bekâ döngüsünden sonra duyması gereken ya da düşüşün ilk bilinç halinde duyulan ilahi nidadır. Böylece semâ ıstılahtı olarak tasavvufi kavramların genelinde görülen ikili bir semantiğe sahiptir denebilir.

⁴⁰⁴ Tasavvufi düşüncedeki semâ ıstılahını oluşturan düşüncenin zikirle bir başka bağlantısı, var olanların Allah’ı sürekli “tesbih” etmeleridir: “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır.” İsrâ 17/44. Zikrin sükûtu ile semâya başlayan sufi/derviş/arif saf gerçekliğin hep birden Kutsal’ı/Tanrı’yı/Yaşamsal Kaos’u zikrettiğinin/hatırladığının irfanına erer. Doğanın var olanlarına bu şekilde yaklaşım daha önce de zikrettiğimiz üzere mitsel-dinsel düşüncenin kendine doğanın hareketlerini ve döngüsünü örnek almasını anımsatır. Ancak bu noktada zikir ve son nokta semâ örnek alınmadan insanın verdiği anlam-değerle sembolik gerçeklik alanının eylemleridir.

Hem tam olmanın/bütünleşme iştiağının başında tam sessizlikle eksikliğin/acziyetin farkına varılarak saf gerçekliğe kulak verilmelidir hem de dikey-yatay düzlem tamlığına/bütünlüğüne erdikten sonra Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un "Söz"ünün nidası işitilmelidir. Artık semâ son noktada yaratılmamışlığın, Kutsal'dan/Tanrı'dan/Yaşamsal Kaos'tan kopuşun gerçekleşmediği anın, hatırlanması/anımsanması gereken anın ve tamlığa/bütünlüğe eren bilge şamanın ya da insan-ı kâmilin en bariz eylemi susmaktır. Sessizlik/sükût hali ile ancak Kutsal'la gerçek anlamda bir olunur, zira "kutsal olan sessizlik gerektirir." (Chul-Han, 2022, s. 46) Allah, sözü veya düşüncesi dahi özne-nesne bilincine taalluk ettiğinden dolayı zikrin son noktası semânın neticesi sessizlik hâlidir (Schimmel, 2001, s. 187)⁴⁰⁵.

İsm-i azâm düşüncesinin etrafında şekillenen düşünce ve eylemler, mitsel-dinsel düşünce ile tasavvufî düşüncenin epistemolojik yapısının bir özeti mahiyetindedir. Bilimsel bilgi metodunun nasıl? sorusu üzerinden eğildiği nesneyle arasına mesafe koyma, ondan uzak durması; neden/niçin? sorusuyla şekillenen söz konusu iki düşüncenin anlam-değer amacı, insanın dünyasına katılımı, bir eylemekle şekillenir. İsm-i azâm bilgisinin mitsel-dinsel düşüncedeki en bariz karşılığı, ada sahip olmanın nesneye sahip oluşu düşüncesidir ki parça-bütün ilişkisini doğrudan bir eyleyen tasavvurdur. Çünkü mitsel-dinsel düşünceye göre, ad var olan nesnenin veya şeyin bütün bir varlığıdır. "Kutsal kelime odur ki, bilen kişi, keşiş bu kelimeyi kullanmakla her varlık üzerinde, insanlar ve tanrılar üzerinde egemen hale gelir." (Cassirer, 2005a, s. 77)

⁴⁰⁵ Sözlü kültürün, yazılı ve modern kültüre göre daha kutsal merkezli bir yapı sunması, muhtemelen sessizliğe/sükûta en yakın dönem olmasından dolayıdır. Şu unutulmamalıdır ki, zikir, bu-arada mekânın eylemidir. Bu haliyle zikir eşğin/perdenin-hicâbın anlam-değer içeriğini dolduran ve bu tasavvufî ıstılahlarla birleşen bir kavramdır (Chittick, 2020a, s. 137; Kelâbâzî, 2019, s. 171; Schimmel, 2001, s. 188) ancak bu gerçeklikle birlikte akılda tutulmalıdır ki zikrin asıl işlevi ve ereği/amacı, bu-arada dünyayı sessize almaktır. Ayrıca zikrin zirve tavrının sessizlik, sükût olma hâli, kendi içinde bir başka anlamıyla ayrılığın/kopuşun verdiği acı karşısındaki tasa/elem hâlidir. Sufi/derviş/arif sadece kutsalın maneviyatına gark olmak için değil, aynı zamanda o acının kendisini düşürdüğü tasa/elem tavrının karşılığında sessiz kalarak da "sessizce derin düşüncelere" dalar. Benzeri durum, zikir kavramının içeriğiyle tam olarak örtüşmese de aynı acı ve keder karşısında dalınan "sessiz derin düşünceler" noktasında Bilge Kağan'ın kardeşi Kül Tigin'in ölümü üzerine yaşadığı kaygılı ruh halinde de görülür: "Küçük kardeşim Kül Tigin vefat etti. Kendim düşünceye daldım. Görür gözüm görmez gibi, bilir aklım bilmez gibi oldu. Kendim düşünceye daldım. Zamanı Tanrı yaşar, insan oğlu hep ölmek için türemiş. Öyle düşünceye daldım. Gözden yaş gelse mani olarak, gönülden ağlamak gelse geri çevirerek düşünceye daldım. Müthiş düşünceye daldım. İki şadın ve küçük kardeş yeğenimin, oğlumun, beylerimin, milletimin gözü kaşı kötü olacak diyip düşünceye daldım." (Ergin, 1970, s. 14, 15)

Kutsal'ın/Tanrı'nın "Yaşamsal Kaos" sıfatının yansıması olan bu ifade ve düşünceler, yine mitsel-dinsel düşüncedeki var olanlar arası geçişi/akışı mümkün kılan, eşyayı sabit nitelikler üzerinde düşünmeyen düşüncenin de aktarımıdır.

Top-çevgân benzetmesi tasavvufî geleneğin anlatılarında sıkça kullanılır.⁴⁰⁶ Tasavvufî varlık anlayışına göre Tek Varlık Olan Kutsal/Tanrı dışında hiçbir gerçeklik yoktur. Dolayısıyla top ve sopa -çevgân- benzetmesi, bu varlık tasavvuru ekseninde düşünüldüğünde dünya, kendisini var eden Kutsal'ın/Tanrı'nın emrine her zaman bağlıdır, yani top da sopa -çevgân- da onun elindedir. Sopa'nın -çevgânın- başkasının elinde olması demek, başka bir Varlık olduğunu imâ eder. Dolayısıyla Yunus Emre "Top benem çevgânı aldum çalaram/Kim ala bu topdan meydânımı" beytinde, tam olmayı/bütünlüğü top ve sopa -çevgân- oyunu ile sembolize etmektedir.

Son bir açıklama olarak örnek alınan devriyyelerin tamamını mitsel-dinsel düşüncenin ikizler tasavvuru içinde değerlendirmek mümkündür. Mitsel-dinsel düşüncenin genel yapılanması ikizler tasavvuru bağlamında kendini açıklama imkânı verir: Kozmolojik yönden yeryüzü gökyüzünün; sosyolojik, hiyerarşik ve ontolojik yönden Tanrı, Erlik, kağan ve şamanın; epistemolojik yönden doğru ve ahlaki bilgi Tanrı'nın bilgisidir. Bu noktada, "Bilinmeyen'in", yani Yaşamsal Kaos'un bilgisi, kendimizin bilgisidir (Agamben, 2009, s. 19).

Bu ifadeleri, kaos-kozmos dikotomisi başlığı altında değindiğimiz eş/sahiplik veya varlığın ruhsal karşılığı bağlamında da düşünmek gerekir. Türk mitolojisinin yaratılış anlatısında yer alan ifadeler ikizler mitinin ontolojik kökenini göstermektedir:

"Tanrı'nın gönlü temiz, yücelerden yüceydi,

"-Bir küçük kardeşim ol! Diye, Erlik'e dedi" (Ögel, 2010, s. 435)

Her varlığın nasıl ki bir eşi/sahibi ya da ruhsal alanda bir "ikizi" varsa aynı olgu tasavvufî düşünce için de geçerlidir. Çünkü tasavvufta Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un bütün isim ve sıfatlarının potansiyel sahibi insandır. Dolayısıyla, tasavvufta insanın eşi/sahibi veyahut da "ikizi" Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos'tur, zaten tasavvufî düşüncede bu anlayış hadis olarak kabul edilen "Tanrı âdemi/insanı kendi suretinde yarattı." ifadesiyle de karşılığını bulmuştur, ayrıca yukarıda örnek alarak "vücûd" sözcüğü ekseninde

⁴⁰⁶ Top ve sopa -çevgân- oyununun tasavvufî sembolik anlamda bir çözümlemesi için bkz. Alpay Tekin, 2020, ss. 235-266.

değerlendirmesini yaptığımız 133 numaralı deyiş de doğrudan ikizler düşüncesinin bir örneğidir. Dolayısıyla “Tanrı âdemi/insanı kendi suretinde yarattı.” sözünün ikizler tasavvuru kapsamında bir diğer karşılığı *Men ‘arefe nefsehu fekad ‘arefe Rabbehu - Nefsini/Kendini bilen Rabbini bilir-* sözüdür. Bu yönüyle devriyye türü bir anlamda mitsel-dinsel plandaki ikizler tasavvurunun tasavvufi gelenekteki sanatsal ifadesidir.⁴⁰⁷ Bu cümleden olarak çıkarılacak ayrı bir sonuç da, devriyye türlerinde ikize/eşe/sahibe varmak amacıyla mitsel-dinsel düşüncenin var olanlar arası geçişkenlik ilkesinin kullanıldığıdır.

İnsan-ı kâmilin ve Tanrıoğlunun Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un hikmetine sahip olması, her iki tipin de model/arketip merkezli veya ayan-ı sabite merkezli düşünce ve bilgilerinin sonucudur. Her iki tip de kendi içinde yakaladığı bütünlüğü, var olanlar dünyasında gerçekleştirme gayretindedirler. Kendi bütünlüğünü/tamlığını, hayvan/doğal insan sıfatından çıkarak sağlayan bu tipler, en nihai sonuç olarak dönüşümünü tamamlayarak/bütün olarak ism-i azam bilgisiyle kâinat üzerinde tasarruf gücü elde etmişlerdir. Bu noktada söz konusu her iki tipin ortak nitelikleri özetlenecek olursa;

a) Bunlar kendi bütünlüklerini içkin-aşkın/dikey-yatay boyutlarında “tamamlamış” “küresel kişiler”dir.

b) Bunların tamamlayıcı/bütünleştirici vasfı, toplumsal ve saf gerçekliğin kendi yasalarının devamı şeklindedir.

c) Bunlar Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un yeryüzündeki halifeleri olarak, O’nun rakibi değil, aksine vahyinin/misyonunun tamamlayıcısıdır: “(...) insan yaratılışın niyetlenmiş veya niyetlenmemiş, başarılı veya feci hâlde özürlü bir ürünü değil, *Tanrı’nın ahlaki bir dünya yaratmada ortağıdır.*” (Bauman ve Obirek, 2018, s. 26) Bilge/şaman/büyücü veya sufi/derviş/arif, -halife olmaya aday tek tek her bir fert- Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un yeryüzündeki “tamamlayıcısıdır.” Şüphesiz bu tamamlayıcılık, sufinin/dervişin/arifin seyr u sülûk yolunda kendini yönlendirecek mürşide olan talebinde de görülmektedir. Sufi, yatay çevrimin üzerindeki tamamlanmışlığı mürşid eliyle gerçekleştirmeli daha sonra Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmış veya ilahi isimlerin vasıflarına bürünerek -et-tahalluk bi’l-

⁴⁰⁷ Ambrosio’nun (2012, s. 69) da yerinde hatırlatmasıyla Alevi-Bektaşî geleneğinde Hz. Muhammed’in “ikizi” veya “alter-egosu/öteki-beni” Hz. Ali’dir. Alevi-Bektaşî deyişlerindeki mirâçnâmeler bunun açık bir örneğidir. Bkz. Melikoff, 1993. s. 46, 47.

esmâi'l-ilahiyye- (Chittick, 2020a, s. 134) bir şekilde dikey çevrime katılarak tamam olmalıdır. Mitsel-dinsel tasavvurda da kökenini bulabileceğimiz bu düşünceyi Eliade Hinduizm'den alıntılarla aktarır: “Tanrılar başlangıçta yaptıklarını yapmalıyız” (Çatapatha Brâhmana, VII, 2, 1, 4). “Tanrılar böyle yaptı; insanlar böyle yapar” (Taîtirîya Brâhmana, I, 5, 9, 4).” (2018, s. 35) Bu tiplerin amacı, kozmolojik yaratılış düzenini ontolojik ve sosyolojik yapıda da sürdürmektir. Mitsel-dinsel düşüncenin her eyleminde yaratılış anını gözetmesi, Eliade'nin ifadesiyle, her yaratılış eyleminin her şeyin öncesindeki kozmolojik eylem olan dünyanın yaratılışını tekrarlaması (2018, s. 32) şeklindeki düşünsel içeriğin tasavvufi düşüncede de aynıyla karşılık bulması, söz konusu iki tipin ortaklığının kozmolojik ve ontolojik bir yasallık olduğunu göstermektedir:

Tanrı ve âlem veya âlem içindeki şeyler arasındaki benzerlik ilişkileri, özellikle büyük âlem-küçük âlem ilişkilerini açıklarken sufilerin sürekli dönüş yaptıkları bir husustur. Bu bağlamda fer ve sonucun, asıla göre ortaya çıktığı ve onun tarafından belirlendiği ilkesi, sufilerin yaratılış teorilerinde işlenir. Bunun anlamı, âlemin Tanrı'dan ilk çıkışını anlatan yaratılışın aynı zamanda âlemin içindeki her tikel yaratma ve türeyişin bir modeli ve örneği olmasıdır. (Demirli, 2015, s. 225)⁴⁰⁸

d) Bunlar aynı zamanda, siyasi düzenin maddi harcını teorik, ahlaki ve iyi-kötü dengesinde tamamlayan manevi liderlerdir.

e) İnsan-ı kâmil ve Tanrıoğlunun hakikati, onların ontolojik bir yasallığa tâbi olmalarından dolayıdır. Her iki tip de kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik bütünlüğü kendi içlerinde taşır. Söz konusu bütünlük/tamlık doğrudan mitsel-dinsel düşüncenin ikizler mitosunun karşılığıdır. Tanrı-Erlik arasında başlayan ikizlik düşüncesi, bu haliyle teogonik önceliğiyle mitsel-dinsel düşüncenin temelinde yer bulmuştur. Bir başka deyişle yaratılan bu-aradanın saf gerçeklik alanının çözümü içine/mahiyetine katıldığında “aynıyet” taşındığını gösterir. Bu aynıyet çizgisi varoluşun ontolojik statüsünün -Tanrı-âlem-insan- sembolik gerçeklik düzeninde anlam-değer kazanacağını imlemektedir. Dolayısıyla tasavvufi düşüncedeki insanın kendinde Hakk'ı bulması -Ene'l Hak- bir anlamda zaruri bir neticedir:

İnsân sıfatı kendü Hak insandadır Hak togrı bak

⁴⁰⁸ “Ve halk, aralarında bulunayım diye bana kutsal bir mekân yapacak Kutsal Çadırı ve eşyalarını sana göstereceğim örneğe göre yapacaksınız” “Bunları, dağda sana gösterilen örneğe göre yapmaya dikkat et.” “Kutsal Çadırı dağda sana gösterilen plana göre yapacaksın” (Eski Ahit, Çıkış, 25/9, 40-26/30)

Bu insânun sıfatına cümle ‘âlem hayrânımış

Her kim ol insânı bile hayvânısa insân ola
Cümle yaradılmış kula insân tolu sultânımış

Tevhîd imiş cümle ‘âlem tevhîdi bilendür Âdem
Bu tevhîdi inkâr iden öz cânına düşmânımış

İnsân olan buldı Hakk’ı meclis anun oldur sâkî
Hemân bu bî-çâre Yûnus ‘ışkıla âşinâyımış (125/4,5,6,7)

f) İnsan-ı kâmil ve Tanrıoğlu/bilge tipolojisinde ölçü, insanın kendisi değil, Kutsal’dır. Dikey bir karşılaştırmaya tâbi tutulan insanın eksiklik duygusu/acziyeti olağan bir durumdur. Bu ölçütte mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin ilkesel uzantısı görülmektedir: Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos’un ilkeleri veya arketipler bağlamında bu-arada dünyayı kendi gerçekliği içinde olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi ele almak (el-Hakîm, 2005, s. 369). Dünya var olduğu haliyle kabul edilmiyorsa Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un vaz ettiği ilkelere göre veya mitsel atanın kutsaldan aldığı “ilk örnekler” ve “ilk bilgiler” doğrultusunda nizama sokulmalıdır. Bu noktada mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin bütüncül bakışı aykırı sesleri kabul etmeyecektir.

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede tamlık/bütünlük talebi dilin insanı var olana açtığı imkân üzerinden ilerlemekte, böylece insanı, dışarıya açan her yapı, onun yolda geçirdiklerinin birer hatırası olarak aynı zamanda tam olmaya/bütünleşmeye doğru yol alışının parçaları olmaktadır. Dolayısıyla sembolik gerçekliğin alanı, insanın saf gerçekliğe kendinden hareketle yöneldiği her eylem, söz, tavır ve davranışta görülmektedir. Bu bağlamda bilge şamanın, sufinin/dervişin kıyafetleri, giyim kuşamı, mekânla olan ilişkisi, erginleme/seyr u sülûk sürecinin bedeninde bıraktığı izlerin her biri tam olduğunun/bütünleştiğinin de izleridir.

Şaman adayının inisiye olma sürecinden sonra kendine has kıyafetlerinin ve eşyalarının olması onun sıradan insanlıktan çıkıp tam olduğunun/bütünleştiğinin bir işaretidir. Dolayısıyla bedensel işaretler hem şamanın eğitime ilişkin hatıralardır hem de şaman adayının davulu, erginlemesinden sonra elde ettiği elbisesi -manyak- ve bu aksesuarların üstündeki göstergelerin hepsi sembolik gerçeklik alanına tekabül ederek şamanın yukarıya/Gök’e açılarak elde ettiği tamlığın/bütünlüğün sembolleridir.

Dinsel bir mikrokozmosu temsil eden şamanın elbisesi, eksiksiz bir simgesel sistem olmakla birlikte kutsanmışlığına binaen çeşitli manevi güçlerle, ruhlarla donanmıştır. Şaman onu giyerek, profandan kutsal uzama geçişe hazırlanır (Eliade, 1999, s. 177).

Şamanın davulunun kozmolojik sembolik içeriğine bakıldığında, davulun yatay ve dikey olmak üzere dörde bölündüğü görülmektedir. Bu iki hat dünyanın dörde bölünmesini temsil ettiği gibi gökyüzü ve yeryüzünü de temsilen ikiye bölmektedir (Çoruhlu, 2012, s. 85). İnan'ın şu tarifinde bulmak mümkündür: “Kamların davullarında güneş, ay, yıldız, şimşek resimleri yanında kayın ağacı resmi de bulunur. Bir Sagay kımı, davulundaki iki kayın ağacı resmini şöyle izah ediyor: “biz Ülgen atamızdan ilk türediğimiz [zaman] Umay anamızla beraber bu iki kayın [ağacı yere] indi.” (İnan, 1986, s. 64) Şaman, kendini tamamlayan/bütünleyen giyim-kuşam unsurlarını kendi tasvir ve düşüncelerine göre yapamaz. Onu, hizmetinde olduğu ruhunun, yani eşinin/sahibinin tarifine göre yapar, eğer tarife uymazsa davul, cübbe ayinsel hiçbir fonksiyonu yerine getirmez. Şamanın kendini tamamlayan/bütünleyen enstrümanlarda izlediği bu yol, mitsel-dinsel düşüncenin “ilk örneğe göre” ilkesinin uygulananıdır. Şamanın cübbesi çeşitli parçalardan müteşekkildir ve bu parçaların sembolik anlam-değeri, ruhlar âlemindeki varlıkları karşılamasıdır. Örneğin cübbenin yakasında asılı dokuz küçük kukla Bay-Ülgen'in dokuz kızını, daha küçük kuklalar onların elbiselerini, demir ya da başka madeni eşyalar onların küpelerini temsil ederken; cübbede bulunan küçücük yay ve çingiraklar da şamanın kötü ruhlarla mücadelesindeki manevi yayı ve diğer silahları temsil eder (İnan, 1986, s. 91, 92). Yine Altay şamanlarının cübbelerinde bazen su altına kozmik dalışı simgeleyen martı veya kuğu gibi su kuşlarının sembolü temsiller bulunmaktadır (Çoruhlu, 2012, s. 78).

Sonuç olarak şamanın tamam oluşunun/bütünlüğe erişmesinin gereği olan doğal alanın dışına insan-üstü âleme varma arzusu, kendisini içsel yolculuğunun bir hatırası olarak dışsal dünyaya açılımında da kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik bütünlükle/tam olmakla kendini gösterir. Bu noktada, tam olmanın/bütünlüğe ermenin bir diğer ifadesi olarak erginlemenin/inisiyenin hatıralarının taşınmasıdır.

Tasavvuf geleneğindeki hırka, tâc gibi temel giysileri de bütünlük/tamlık çerçevesinde şamanın cübbesinin, davulunun taşıdığı sembolik gerçeklik üzerinden okumak mümkündür. Bir sufînin, sufi olduğunu gösteren dışsal nesne onun giydiği sûf, yani yündür. Sûf -yün-, aynı şamanda olduğu gibi, sufînin var oluşunu tamamlayan hem sembol hem de seyr u sülûktaki çilesinin bir hatırasıdır. İnsanın bu-arada dünya

ile olan ilişkisi, dilin sadece kelime grubuyla karşılanmaz ayrıca bedensel semboller de tamlığın/bütünlüğün birer aracıdır. Hırka, tâc, seccade ve âlem Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un tanınmasına vesile olan, sufiyi/dervişi/arifi Marifetullah'a ulaştıran unsurlardır. Dolayısıyla seyr u sülûkunu bitirerek tamam olan sufi, hırka, âlem, tâc ve seccade almaya hak kazanır (Gündüzöz, 2015, s. 128).

Hücvirî'nin tasavvuf düşüncesinin ana ilkelerini, ıstılah ve eylemlerini aktarırken hırka giymeye -murakka'a- ayrı bir başlık açması, hırka giymenin sufi gelenekteki yeri konusunda önemli bir fikir vermektedir. Hırka, yırtık ve yamalı elbiseler giyinmek sünnettir ve sufilerin şiarıdır. Bu bağlamda Hz. Muhammed'e atfen hadisler, tasavvuf büyüklerine ait sözler aktaran Hücvirî (2020, s. 106, 107), hırkanın esas şartının sufînin gönlünü başka şeylerle meşgul etmemesi ve hafif olması sebebiyle bu giysiyi edinmesi olarak zikreder; zamanla hırka giymenin, asıl manevi anlam-değerini kaybettiğini, hırka, yamalı ve yırtık elbise giyenlerin amaçlarının makam, halka güzel görünme ve itibar görme isteğine dayandığını belirtir ve asıl manasını, avam-havvas karşılaştırması üzerinden verir:

Özetle, hırka Ulu ve Yüce Allah'ın evliyasının zinetidir. Bu kıyafetle avam aziz, havas zelil olur. Avamın hırka ile izzeti, bunu giymeleri halinde halkın kendilerine hürmet ve itibar etmeleridir. Havvasın hırka ile zilleti, bunun giymeleri halinde halkın kendilerine avam nazarı ile bakmaları ve bundan dolayı kendilerini levm etmeleridir. (Hücvirî, 2020, s. 109)

Dolayısıyla, hırkanın manevi, asıl anlam-değeri, onu giymenin kefen giymek bağlamında ikinci kez doğumun, tam olmanın/bütünleşmenin sembolü oluşudur (Hücvirî, 2020, s. 115). Ayrıca Hücvirî, hırkanın bu genel anlam-değerini aktardıktan sonra hırkanın bölümlerine de manevi anlam-değer atfederek, her bir bölümün sembolik anlam-değerini zikreder: Hırkanın bel kısmı bu-arada dünya ile ülfetin kesilmesinden, iki yeni, hıfz ve ismetten, iki yanı safvet ve fakrdan, kuşağı, müşahade makamında bulunmaktan, yakası Allah'ın huzurunda güvende olmaktan, pervazı da vuslat yerinde sabit halde bulunmaktan yapılmıştır (Hücvirî, 2020, s. 116). Hırkanın, manevi anlam-değer tarifinin bu şekli, onun Kutsal'la/Tanrı'yla/Yaşamsal Kaos'la olan tamamen profandan/masivadan ayrı bütünlüğün/tamlığın sembolü oluşudur. Bu yönüyle şamanın cübbesinin yukarıda aktadığımız fonksiyonunu görmektedir.

Hırkanın ölüm-yeniden doğum döngüsünde tamlığın/bütün olmanın anlam-değerini anlatan bir diğer anekdot ise tasavvufun önemli sufilerinden Hâtemü'l-

Asamm'ın "ölüm"ü tarif ederken kullandığı şu benzetmelerde görülür. Hâtemu'l-Asamm'ın bu ifadelerine göre, ölüm de tam olmaya/bütünlüğe doğru hiyerarşik bir sıra takip eder ve hırka giyinmek, tamamen masivadan soyutlanıp Maverâ ile bütün/tam olarak ölümün ve devamında yeniden doğumun zirvesidir:

Bizim bu (tasavvuf) mezhebimize giren, ölümün şu dört nevîni kendine mal etsin: Beyaz ölüm, bu açıktır; kara ölüm, bu halkın eza ve cefasına tahammüldür; kızıl ölüm, bu heva ve hevâye karşı koyarken her nevi şâibeden uzak halis ameldir; yeşil ölüm, bu yama üzerine yama atılmış hırka giymektir. (Kuşeyrî, 2021, s. 111)

Dikkat edilirse hırka giymek ilk değil, en son olması gereken, yani yolun tamamlanmasına bağlı bir nişandır. Dolayısıyla Hücverî'nin ve daha birçok tasavvuf büyüğünün sadece hırka giyinmekle tasavvufun gerekliliklerinin yerine gelmeyeceği, tamlığa/bütünlüğe erişilemeyeceği uyarıları bu bağlamda anlaşılmalıdır. Hırka, başlangıcın değil, neticenin, fenâ-bekâ döngüsünü tamamlamanın, bu-arada dünyayla kurulan "ikizlik" veya sembolik gerçeklik ilişkisinin bir temsilidir. Ölüncü değil, yeniden doğunca giyilir: "Tacir bütün varını yoğunu müritlere feda etti, sema meclisleri yaptı, hırka giydi ve dünya işlerinden tamamiyle el çekti." (Eflâkî, 1973a, s. 198)⁴⁰⁹

Söz konusu tamam olma/bütünlüğe ermenin bir nişanesi olarak hırka, tâc, âlem ve seccade alan insan-ı kâmil örneği Hoca Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş'ta da görülmektedir. Hoca Ahmed Yesevî kendisine, insan-ı kâmilin prototipi olan Hz. Muhammed'e mirâç hadisedinde Cebrail tarafından tevdi edilen (Akar, 1987, s. 215, 216) ve ehl-i beyt silsilesi ile gelen tâc, hırka, âlem, çerağ ve seccadeyi Hacı Bektaş'a vererek onun da kendi gibi bir insan- kâmil oluşunu, tamam olduğunu/bütünlüğe erdiğini bu sembollerle göstermektedir (Gölpınarlı, 1958, s. 15, 16).⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Tasavvufî gelenekte hırka ve hırka giyme âdeti hakkında bir çalışma için ayrıca bkz. Uluç, 2001.

⁴¹⁰ Manevî tamamlanmışlığın/bütünlüğün bir başka sembolik gerçekliği ise Alevî-Bektaşî geleneğinde daha sık görülen çihar-darb geleneğidir. Tıraşnâme'de yer alan bilgilere göre çihar-darb geleneğinin bütünlüğe/tam olmaya yönelik sembolik gerçekliğinin içeriği, sakal tıraşı dünyasını sevgisini terk etmek, bıyık tıraşı benliği terk etmek, kaş tıraşı Maverâ dışındaki bütün sevgileri terk etmek ve son olarak saç tıraşı da erenler önünde ayak toprağı olmak (Atasoy, s. 205) şeklindedir. Bu bağlamda ilk akla gelen örnek Hacı Bektaş'tır. Hacı Bektaş'a emanetleri veren Hoca Ahmed Yesevî, onu tarikat usullerine göre tıraş eder (Gölpınarlı, 1958, s. 16). Aynı sembolik gerçekliğin izleri bir başka Alevî-Bektaşî ulusu olan Kaygusuz Abdal'da da görülmektedir. Menâkıbnâmesinde doğrudan çihar-darb oluşunu aktaran epizot, onun tamlığının/bütünlüğünün bir işaretidir (Güzel, 2021, s. 1184). O çihar-darb ile tamam olmasının/bütünlüğe ermesinin izlerini/hatıralarını şiirlerinde de sık sık dile getirir: "Her bir nâşînün söz ile kaçan koram 'ışkı

Bu 'ışkı yolına saç u sakalum yolunupdur (Güzel, 2021, s. 284)

Dîvânâyüz dîvâneye kalem yok

Dahî bize ne sakal u ne şâne (Güzel, 2021, s. 408)

Tasavvuftaki çeşitli tarikat ve kollarının kıyafetlerini inceleyen çalışmasında Atasoy'un verdiği bilgiler de sembolik gerçeklik bakımından tamlığın/bütünlüğün temsilleridir. Örneğin, Kadiriyye tarikatının Eşrefî kolundaki hırkanın yapılanması, üzerine mimari bir tasvir çizilmiş ve on iki dikiş çekilmiş Haydariye hırkasıdır. Mevlevilerle özdeşleşen ancak aynı zamanda Kalenderî, Haydarî ve eski Bektaşiler tarafından da kullanılan tennure “ters çevrilmiş lâm” harifini sembolize eder. Halvetiyye tarikatının Cerrahî kolunda Şeyh İbrahim Fahreddin Efendinin sahibi olduğu iki Haydariyye’de 12 imamı sembolize eden on iki dikiş bulunur. Rıfaiyye tarikatında da “yola” girişin, tamlık/bütünlük iştiağının sembolü olarak dervişe hırkâ ve tâc giydirilmektedir. Tâcın sembolik anlam-değeri genellikle on iki imam ve dört kapıyı temsil etmesinden dolayıdır. Atasoy’un Brown’dan aktardığına göre Bektaşilikte on iki terkli tâc 12 imamın, dört giriş de 4 kapının sembolüdür. Yine Brown’dan aktarılan bilgilere göre dört terkli beyaz keçeden tâcın sembolik anlam-değeri, yukarıda Asamm’ın ölüm-hırka benzetmesinde kullandığı temsiliyeti aynen taşımaktadır. Dört terkli beyaz keçe, şeriat-tarikat-marifet-hakikatin sembolüdür (Atasoy, 2014, ss. 196-199, 204-206).

Bu şekilde bir tamlık/bütünlük kurma aynı zamanda, var olanlar arasında farklılığı da işaret eder. Tam olmak/bütünlüğe ermek, toplumsal yapıdan ayrı bir kimlik durumudur. Çünkü şaman veya sufi, var olanların dilini bilmesiyle ve bu dilin anlam-değer malumatıyla toplumdan/avamdan ayrılır. Yani tamlık/bütünlük kurma talebi, şamanın veya sufinin kendini sosyal normlardan kurtarmasına ya da feda etmesine bağlıdır. Bu seçkin topluluğun/ehlullahın kimliğidir. İbn Arabî’nin de ifade ettiği üzere “âşık” kendini telef etmelidir.” Söz konusu telef etmeden kastın sufinin fenâ makamına erdiği, İbn Arabî’nin verdiği malumattan anlaşılmaktadır:

(...) Sonra, Allah âşığa “*Leyse kemislihi şey’ün*” (O’na benzer hiçbir şey yoktur) (Kur’an, 42/11) ismiyle tecelli eder. Bu isim âşığı şaşırtır, aklını başından alır. Dolayısıyla bu

Kimi aydur niçün kırkar sakalın

Kimi dir ol bilür kim kendü hâlin (Güzel, 2021, s. 769)

Tamlığın/bütüne ermenin bir başka işareti yine tıraş olma bağlamında Türk mitolojisinde de görülen saç kesimi uygulamasıdır. Türk mitolojisinde olgunlaşmanın ad verme, bebeğin doğumu ile birlikte en önemli aşaması kabul edilen saçların ilk kesiminin (Lvova vd., 2013b, s. 178), aynı anlam-değer içeriğiyle sembolik gerçekliğini tasavvufî anlayışta, özellikle “aşırı uçların temsilcisi” Kalenderîlerlik geleneği içinde sürdürüğü görülmektedir. Örneğin Haydarîler bıyıklarına dokunmamakla beraber kafalarının tepesinde bir tutam saç bırakırken, Câmîler saçlarını uzatıp geri kalanlarını tıraş ediyolardı. Torlaklar da Câmîler kadar olmamakla birlikte bir miktar saç bırakıyorlardı (Ocak, 1999, s. 163). Benzer şekilde Proto-Türklerde de saçın çevresinin kazınıp ortasında topuz bırakma geleneği görülmekteydi (Ögel, 1995, s. 81).

tecilli, âşığa, özellikle âlemler arasında bir denge kurma imkânı vermez. Ayetin devamında Allah şöyle buyurmaktadır: “Allah her şeyi işitendir ve her şeyi görendir.” (Kur’an, 52/11). Böylece âşık, adaleti gerektiren ve dengeyi sağlayan durumu göremeyince, telef olur gider: dolayısıyla yükümlülük sınırından dışarı çıkar, çünkü ancak akıllı kişi akılla mukayyed olduğu sürece dinin emir ve yasaklarıyla yükümlüdür. İşte âşığın “telef” olması böyle olur. (2005, s. 132, 133)

Tamlığa/bütünlüğe ermenin anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunda sembolü olan hırka -ton, palâs- tâc Yunus Emre’nin beyitlerinde kastedilen bu içeriğiyle kullanıldığı gibi bazen de hırka, tâc da bu yolda aşılması gereken bir eşik/engeldir. Aşağıda örnekleri verilen ilk deyişler ve beyitler, hırka, -ton, palâs- ve tâcın tamlığa/bütünlüğe erıştiren, müridi derviş yapan sembolik gerçekliği içinde kullanılmıştır. Çünkü bu-ara dünyada hırka giyen, ahiret yaşamında -anda-cennet elbisesi “hulle”yi giyinir:

Erenlerden etek tutan menzil alup Hakk’a yiten
Muhammed nûrına batan ol dünyâya kalmayandır

Kimdür bunda palâs giyen oldur anda hulle giyen
Dilde ağızda söylenen ol kimseye gülmeyendür (99/1,2)

Ben kaçan dervîş olam ya Hakk’a kulam diyem
Yüz bin benüm gibiyi ‘ışk hırka-pûş eyledi (362/7)

Kamusın bir gör kemterin er gör
Alçak görmegil palâs giyeni

‘Âşık olanun nişânı vardur
Melâmet olur bellü beyânı

Kodı atlası geydi palâsı
İbrâhîm Edhem sırdan duyanı (353/3,6,8)

Dilerisen bu dünyanın şerrinden olasin emîn
Terk eyle bu kibr ü kîni hırkaya gir dervîş yûri (403/4)

Hırkayı bir engel/eşik veya sadece bir giysi olarak var olanlar dünyasında anlam-değer sahibi sembolik bir gerçeklik görmeyen beyitlerin asıl vurgulamak istediği sufilik yolunda önemli olanın dış değil, deruni/içkin boyut olmasına vurgudur. Bu bağlamda hırkanın veya tâc, tasavvufî düşüncedeki bir yönü ile hırka yırtma/atma

geleneğini de anımsatmaktadır. Hırka yırtma/atma düşüncesi bağlamında Hücvirî, tasavvufta bu eylemin hiçbir aslı olmadığını, semâ esnasında sıhhatli olarak -aklı başında- hırka yırtmanın/atmanın uygun olmayacağını ancak bir müridin veya şeyhin işaretiyle ya da sufinin fenâ/sekr makamında bu hareketin mazur görüleceğini belirtir (Hücvirî, 2020, s. 470, 471). Kuşeyrî de hırka atma/yırtma eylemi üzerinde durmuş, fakat o Hücvirî’den daha farklı olarak semâ esnasındaki usulü tarif etmiştir: Mürid için doğru olanın attığı şeye bir daha itimat etmemesi olduğunu kaydeden Kuşeyrî, bu ifadesi bağlamında müridin semâ yapan müridler topluluğu içinde dervişlerin hırkayı çıkarıp attıklarını bilmekte ve onlara uymaktadır. Ancak, derviş “bu dervişler hırkalarını geri almak için atıyorlar” şeklinde düşünüp hırkasını atmasa da onun için caizdir. Zira çirkin olan hareket müridin, dervişlere uymaması değil, atılan hırkaların geri alınmasıdır. Doğru olan ise, dervişler hırka atarken onlara uymak ve atılan hırkayı almamaktır (Kuşeyrî, 2021, s. 492).

Hırkayı atan/yırtan veya onun varlığına önem vermeyen Yunus Emre, bâtına yönelmiş, hırkayı zahirin bir uzantısı olarak görmüştür. Keramet hırkada, tacda değil, sufinin İlâhi tecelligâh mekânı olan gönlünde/kalbindedir. Gönlü/kalbi “pas tutmayana”, “palâs” da “harîr” -ipek- de birdir. Sufî/dervîş/arîfin, fenâ-bekâsı yeniden doğarak “uryân” olmaktır. “Uryân”, “yalın ayak baş açık” olmak, tam olmanın/bütünlüğün dünyevî uzantılardan azâde haliyle farklı âlemin veya âlemlerin içinde olmaktır:

Er tonını giyübeni togru yola gelmezise
Çıkarsun ol tonı yohsa noksân irer tondan ana (11/5)

İşk erine dünyâda çi harîr ü çi palâs
Zîrâ kim gönli anun tutmadı kibrile pâs

‘İşk ‘amelile biter lâyıık olursa yiter
Gerekse ‘uryân yûri gerekse geygil libâs (119/1,2)

Dervîşlik didükleri hırkayla tâc degül
Gönlin dervîş eyleyen hırkaya muhtâc degül⁴¹¹

Hırkanun ne suçı var sen yolına varmazsan

⁴¹¹ “Şam’da bulunan Şeyh Ali Hariri, kademli, parlak kalbli, metanet sahibi bir kişiydi. Sema esnasında kime baksa derhal o, ona mürit olurdu. Giydiği hırka parça parça idi.” (Eflâkî, 1973b, s. 95)

Vargıl yolınca yûri er yolu kalmaç degül

Dirsın şeyhüm ‘ışkıla yalın ayak baş açuk
Er var dirlik dirilmiş yalın ayak aç degül

Turmuş ma‘rifet söyler erene Yûnus Emrem
Yol eriyle yoldadur yolsuza yoldaş degül (162)

Yüce yüce ‘Arş düzer kendözin anda bezer
Gör niçe cevân ider hırka palâs içinde

Dürlü dürlü ‘imâret köşk ü sarây yapan ol
Kara nikâb dutunmuş girmiş külhân içinde

Başdan ayaga degin Hak nûrî seni dutmuş
Hak’dan ayru ne vardur kalma gümân içinde

Birisen birliğe bak ikiyi elden bırak
Bütün ma‘nî bulasın sıdk u îmân içinde (302/9,10,11,12)

Tamam olmanın/bütünleşmenin, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncedeki bir başka sembolik gerçeklik alanı sayısal ifadelerdir. Özellikle tamlığa/bütünlüğe ermede, Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la “bir” olmayı karşılayan sayısal değer kırk sayısıdır.

Türk halklarının geleneksel inançlarında da tamlığı/olgunluğu yansıtan bir eyleme istinaden sembolik gerçekliği olan kırk sayısının örneklerine baktığımızda, Yakut Türklerinde bebeğin doğumundan itibaren kırk gün boyunca babası eve av kıyafetlerini getirmez, annesinin ambara girmesi yasaklanırdı. Tomsk Tatarlarında anne kırk gün boyunca dışarı çıkmaz ve bebeği de kimseye göstermez, kırk gün sonunda da bebeği kırk kaşık su ile yıkarak “kırklama” yapardı (Dilek, 2021, s. 498; Lvova vd., 2013b, s. 178, 179).

Kırk sayısının tamam olma/bütünlüğe erme bağlamındaki sembolik anlam-değeri karşılığını tasavvufi düşünce içinde de bulmuştur. Kur’ân-ı Kerim’de olgunluk yaşı olarak yer alan kırk sayısının⁴¹² bu sembolik mahiyeti, gerçek hayatta karşılığını

⁴¹² Ahkâf Suresi 46/15. ayet: “İnsana, anne ve babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu zahmete katlanarak taşıdı ve zorluk çekerek doğurdu. Karnında taşınması ve sütten kesmesinin süresi otuz aydır. Nihayet çocuk olgunluğuna ulaşip kırk yaşına girince şöyle yakarır: “Rabbim! Bana ve anne

Hız. Muhammed'e vahyin geldiği yaşı kırk olmasında da bulmuş, tamam olduğu/bütünlüğe erdiği için peygamberlik görevi verilmiştir. Bununla birlikte tasavvufî düşüncenin tamlığa/bütünlüğe erme sürecindeki temel eylemlerinden olan çile/erbain çıkarmadaki çile ve erbain kelimelerinin anlamlarının kırk olduğunu Dönüşüm başlığı altında kaydetmiştik. Kırk, bu bağlamda sufinin/dervişin/arifin hem arınma, dünyevi ve nefsanî arzularından kurtulma hem de kurtularak tamlığı/bütünlüğe erme döngüsünün sayısıdır (Schimmel, 2011, s. 268).⁴¹³

Dede Korkut Hikâyelerinde de sıkça karşımıza çıkan kırk yiğit/kırk mert-kırk ince belli kız-kırk namert üçlüsünde şekillenen kırk sayısını, çok olma veya sınırsızlık anlamının yanı sıra, yanında bulundukları beylerin, beyliklerini tamamlama şeklinde de yorumlamak mümkündür. Zira, bir kişinin bey/hükümdar olması onun sadece kut sahibi olmasına değil, ayrıca kendisini tamamlayan güçlerin -yiğitlerin- varlığına da bağlıdır. Özellikle Dede Korkut Hikâyelerindeki beylerin savaşçı/alp kimliklerinin baskın olduğu göz önünde tutulduğunda güçlerin -yiğitlerin- tamamlayıcı yönü kendini daha bir belli eder. Hem Oğuz Beylerinin kırk yiğide sahip olması hem de tekürlerin kırk namerte sahip oluşu aynı zamanda mitsel-dinsel anlatı formülasyonunda zıtların denkliliğine de karşılık gelmektedir.

“Kimin yaşı kırkı geçerse, gençlik insana “Allaha ısmarladık” der.” (Yusuf Has Hacib, 2008, s. 147)

Kutadgu Bilig’de geçen kırk yaşının olgunluk yaşı olarak karşılık bulması, aynı minvalde Yunus Emre’nin beytinde de kırk beş yaş bağlamında bulmuştur:

“Kırk beşinde sûret döner kara sakala ak iner

Bakup şeybetin göricek yoldurmaga düşdi gönül” (152/10)

Tasavvufta sufinin/dervişin/arifin tamam olma/bütünlüğe erme süresi çile/erbain çıkarma eylemi ile kırk sayısı bağlamında sembolik sayı değerini belirlemiştir. Sufî, kırk gün inzivasından sonra dört kapı şeriat-tarikat-marifet-hakikatı kırk makamı tamamlayarak tamam olur. Hız. Muhammed’in sözü şeriat, eylemi tarikat,

babama lutfettiğin nimete şükretmeye, razı olacağın işleri yapmaya beni muvaffak kıl. Benden gelecek nesli hayırlı eyle, pişmanlıkla dönüp senin kapına başvurmaktayım ve ben şüphesiz sana boyun eğenlerdenim!”

⁴¹³ Kırk sayısı, çeşitli anlamlara sahip geniş bir motif olsa dahi, buradaki kullanımı ölüp yeniden doğma arketipinin olgunlaşma/tam olma süresidir. Kırk sayısı ve Türk kültüründeki yeri için ana kaynaklara başvurularak yapılan genel bir değerlendirme için bkz. Akın, 2020.

hali marifet, sırrı da hakikattir (Uludağ, 2016a, s. 110, 111). Seyr u sülûkun, manevi yolculuğun sembolik değerdeki sayısı kırkla, sufi/derviş/arif kendilik bütünlüğüne, içkin-aşkın, gök-yer, ana-baba, daire-kare bütünlüğüne erişir. Bu açıdan kırk sayısı sembolik bağlamda, diğer sembolik gerçeklik dizgelerini de sembolik yapının ikizleştirmesine bağlı olarak kendi içinde açar. Yunus Emre'nin deyişiyle, "Dört kapı kırk makam" velilerin zaman-mekânı iken yine "dört kapı kırk makamı" geçen velilik derecesine erer:

Kırk bin kırk dört tabakât meşâyih evliyâlar
Dört kapudur kırk makâm dem evliyâ demidür (85/3)

Dört mezhebün 'âşıkıyam yidi mezheb geçdi cânım
Kogıl beni söyletmegil bu yollarda uyanayın (268/4)

Şerî'at-Tarîkat yoldur varana
Hakikat-Ma'rifet andan içerü (290/8)

Küfür okın atarken îmânun urma sakın
Yilüp sıyasın güçin sebl ola güvecesi

Dört kapudur kırk makâm yüz altmış menzili var
Ana irene açılır vilâyet derecesi (351/12,13)

Kırk sayısının seyr u sülûktaki manevi olgunluğun/tamlığın/bütünlüğün sayısı olması Hz. Âdem'in insan donunun tamam olması/olgunlaşmasını beklenmesinde de görülür. Hz. Âdem henüz yaratılmadan cesedi/"kalıbı" ruh üfelenerek olgunluğa erişmek için "kırk yıl yatmıştır":

"Kırk yıl kalıbı yatdı adı 'âlemi tutdı

Gör şeytânı bugzından ne fitneler eyledi" (356/4)

Sonuç olarak dört ve katı olan kırk sayısının sembolik gerçekliği tamlık/bütünlük girişiminde bebeklikten insanın bütün yaşamı boyunca geçeceği eşiklerin niteliksel bir sembolüdür. İnsanın bu-arada dünya öncesi bilinemezlikten - kaostan- kopuşu ve bu-arada dünyanın bilinebilirliklerine, örfi ve kutsal kozmosuna katılımına da yaratılışın hemen başında arketipsel mahiyetle etki eden bu sayılar, "sınavların" sayısıdır (Lvova vd., 2013b, s. 180). Kadiriyye tarikatının Cerrahi kolunun tâcı olan "dört kapı üzerinde kırk dallı" arakiyyeyi giyen sufi tâcı giyindiği zaman "kırk tane soruyu cevaplamakla" mesuldür (Atasoy, 2014, s. 200)

Tam olmanın/bütünlük kurma iştiafının sayısal sembolik ifadesi olan bu sayılar sonun/ölümün de sembolik gerçekliğinin niteliksel ifadesidir. Dilimizde yer edinmiş olan ve bir kişinin öldüğünü anlatmak isteyen “kırklara karışmak” deyimini, ölenin ardından bu dünyadan ayrıldığı zamana atıfla ifade edilen “kırkını çıkarma” ritüeli, sona ait tamlığa/bütünlüğe ermenin sembolik gerçeklikteki sayısal ifadeleridir. “Kırklara karışmak” deyiminin tasavvufi ıstılahtaki kullanımına bakıldığında kozmolojinin bütünlüğüne katılımı içeren bir anlamı olduğu da görülmektedir. Tasavvufi düşüncede kırklar, dünyayı yönettikleri, dünya üzerinde tasarrufta bulunduklarına inanılan ricâlu’l-gayb erenleridir (Uludağ, 2016a, s. 215). Zamanla tasavvuf düşüncesi içinde felsefe ve mitolojilerden de etkilenererek gelişen ricalu’l-gayb tasavvurunda erenler, kozmik işleyiştten sorumlu olmuşlardır. Mistik kozmik bir hüviyete bürünen abdallar, her kişiye görünmezler. Mekân-zaman kategorilerinden bağımsız olarak istedikleri anda istedikleri yerde olabilen, zalimleri cezalandırabilen, bol yağmur yağdırarak bereketi artırabilen ve belaları def edebilen erenlerin taleplerini Allah geri çevirmez (Uludağ, 1988, s. 59). “Birisi, uzun bir zaman ortalıkta görünmezse, bu yüzden ona “Kırklara karıştı” denir.” (Gölpınarlı, 2017, s. 202) Tasavvuf düşüncesinde “ölme” durumunun bu şekilde inancı, mitsel-dinsel düşünce bağlamında yaşamın birliği düşüncesinin bir uzantısı görülmektedir.

Tasavvufta, ölünün kâinat üzerinde bir güç sahibi oluşunun mitsel-dinsel düşüncede de örneklerini buluruz. Mitsel-dinsel düşüncede bütünlük/tamlık ilkesinin bir uzantısı olarak ölüm, hayatın bir sonu değil, var oluş mekânının değişimidir. Hayat, bu dünya ve “öte dünya”da da devam eder. Ölenin, hayatını kaybetmediği inancı mitsel-dinsel düşüncede ölünün bu-arada dünyayı ve toplumu bırakmadığını düşündürmekte, mensubu olduğu boyu olumlu veya olumsuz anlamda etkileyebilmektedir. Ölen kişinin insanlara zarar verebileceği düşüncesiyle birlikte onların anılma isteği ve giyecek-yiyecek talebi, ölünün de bu dünyada olduğu gibi hayat sahibi olduğunu gösterir.

Ölüm düşüncesinin bir bitiş kabul edilmeyerek hayatın bir başka boyutu inancına bağılı olan atalar kültü uygulaması, ricalu’l-gayb düşüncesindeki seçilmişlik ve tasarruf gücüne daha yakın bir çerçeve sunar. Atalar kültü inancına göre, ancak toplum içinde merkezi bir rol oynayan boyun atası, toplumun beyi, din adamı gibi kişiler için kurban kesilir, dua edilir, çeşitli adak ve niyazlarda bulunulur. Ölümün bir son olmadığı düşüncesine koşt olarak, bu dünyadaki güç ve mevkilerini öte dünyada

da devam ettiren söz konusu merkezi kişiler, toplumun yasalarının uygulayıcı ve koruyucuları olarak bu dünyaya müdahale etmektedirler. Bundan dolayı ataların hâmi olduğu kutsal yasaların korunması onları memnun ettiği gibi tersi bir şekilde kutsal yasaların çiğnenmesi onları gazablandırıp türlü felaketlere de sebep olabilir (Örnek, 1988, ss. 93-95).

Velî kültürünün oluşumuna bakıldığında bu ortaklık açık şekilde göze çarpar. Bazı velilerin öldükten sonra unutulmasına rağmen bazı velilerin neden unutulmadığı sorusunu soran Ocak, atalar kültü inancındaki ana saikleri saymaktadır:

Kült konusu velîlerin, ait oldukları toplumun içtimaî, dinî veya ahlâkî değerlerinin tamamının yahut bir kısmının temsilcisi olduğu, en azından buna inanıldığı görülür. (...) Böylece o velî o toplum için, tabir câizse artık sade bir insan değil, inandığı değerler bütünüdür ta kendisidir. (1992, s. 7)

Mitsel-dinsel düşünceye bağlı belli bir zihniyet ürününün çıktısı olan bu inanç göstermektedir ki, farklılar olmakla birlikte düşünce yapısı genel şematik yapısıyla tasavvufî düşünce içinde devam ederken bu yapının bir getirisi olarak da aynı anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuru, bu tasavvurun sembolleri de “şekli” bir dönüşümle devam eder.

Dilin sembolik gerçekliği kuran yapısı ve bu yapının anlam-değerini Kutsal’da/Tanrı’dan/Yaşamsal Kaos’tan alan kökeni, sembolik gerçeklik tasavvurunu mekân algısı üzerinde de göstermektedir. Mekânın dil ile şekillendirildiği, mekâna atfedilen isimlerin, mekânlarda yapılan ritüellerin, mekânlarda dile getirilen kutsal sözlerin, mekânlara nispet edilen ölçülerin hepsi, var olanın el altındaki gerçekliğine dilin açımlayan karakteriyle sembolik bir gerçeklik ve farklı bir varlık alanı açmaktadır. Mekânın dili, sadece coğrafi varlığında değil, ayrıca hafızadaki yerinde, imgelem dünyasında ve düşüncenin kavramlarında da yer alır (Arslan ve Uludağ, 2020, s. 1424). Örneğin Dede Korkut Hikâyelerinde bir mekân unsuru olan meydanın birden fazla sembolik anlamı olduğu görülmektedir: Meydan, olağan ile olağanüstü anları birleştiren, güçlü ile güçsüz mücadelesine ortaklık eden, hünarlıyı öne çıkaran, ağ-ak sıfatıyla kutsala gönderimde bulunan, kılıç, yağ ve er ifadeleriyle kahramanlık gösterilerine ev sahipliği yapan ve eril bir kimlikle vasıflanan şeklinde geniş bir sembolik değer dizgesi içinde kullanılarak anlam-değer dünyasına katılmıştır (Çetinkaya, 2013, ss. 79-82). Dolayısıyla coğrafya mekânsal varlığını, içinde gerçekleştirilen eylemlere ve bu eylemleri, dilin kendisini sembolik gerçekliğe taşıyan

yapısına -hikâyelere- borçludur. Böylece dünya, kendi doğrudan bilgisiyle ve kendinde-varlık halinde değil, sembolik formun süzgecinden geçerek yeni bir muhayyile alanı açar.

Mekânın sembolik formu, kutsalın tezahür ettiği herhangi doğal bir varlık olabildiği gibi insan eliyle üretilmiş bir yapı da olabilir. Daha geniş bir açıdan bakıldığında, saf gerçekliğin içinde var olanların diliyle üretilen herhangi bir yapı, ister maddi bir gönderimde bulunsun isterse de doğrudan manevi bir amacı olsun sembolik mahiyet taşıma zorunluluğu vardır. Tabii haliyle kutsalın anımsandığı ve anıldığı yerlerin çevrenin tekdüzeliğinden yalıtılmışlığı sembolik gerçekliğin en uç noktasıdır. Örneğin Mevlevilerin kurdukları tekkenin yapısı, iç dekorasyonun tamamen sembolik bir biçimde düzenlenişi (Ambrosio, 2012, ss. 84-97), İslam dininde Kâbe'nin "Beytullah-Allah'ın Evi" oluşu, caminin mimarisinde avlusunun ortasından akan şadırvanın bulunmasıyla cennetin bir temsili oluşu ve İslam toplumlarında evin de bu sembolik biçimlendirmeyi taşıması -dört tarafı duvarlarla çevrili ve ortasında bir çeşme veya kuyu bulunması- (Stoddart, 2003, s. 151)⁴¹⁴, doğrudan kutsal kaynaklı anlam-değer dizgesini bu-arada dünyada devam ettirmesidir.

Ayrıca diğer tarikatların tekke yapılanmalarının da aynı sembolik gerçeklik mahiyetini içerdiği görülmektedir. Nihai anlamda her tekkenin veya geniş bir bağlamda söz edilecekse kutsalla irtibat kuran her mekânsal oluşum makro-mikrokozmos ayniyetine veya tezahürüne dayanır. Kutsala, dört duvarla çevreye kapanarak aşkına/gökyüzüne açılan yapılar, kozmolojinin ve kozmolojinin tazammun ettiği ontolojinin birer kopyasıdır. Özetle "merkezi" olan kutsala açılan yapı, göksel prototipin birer örneğidir (Eliade, 2018, ss. 25-30).

Bektaşî tekkelerinin sembolik yapılanmasına bakıldığında, mekânın "merkezi", Hallac-ı Mansûr'a nispetle "dâr-ı Mansûr" olarak adlandırılmış,

⁴¹⁴ Söz konusu yapılanma, cennetin yeryüzündeki karşılığı ve eve kadar uzanan şekliyle mitsel-dinsel düşüncedeki klasik kozmik modellemenin tipik karşılığıdır. Mitsel-dinsel düşüncede de kutsalın mekânsal tezahürünün sembolik karşılığı, merkezde/ortada suyun, hayat suyunun bulunması ve kutsalla kozmoslaşan mekânın dışarıya kapanmasıdır. Benzer merkezi konum ve dört yönün kapalılığı Hindu tapınaklarının sembolik formülasyonlarında da görülmektedir. "Ana rahmi" olarak adlandırılan merkeze (garbhagrha), üç ya da dört yönden giriş mümkündür. Makrokozmosun, mikrokozmosa yansıması Hint düşüncesinde dünya tasavvurunda da görülür. Hint düşüncesinde dünya, tapınağın yapılanmasında olduğu gibi dört yöne doğru gelişir böylece kare şeklindeki her nesne dünya sembolü olabilir (Biardeau, 2000, s. 189). Bununla birlikte yine Hindu tapınağının Mevlevî tekkelerinin iç dekorasyonunda olduğu gibi, ruhsal yönelimi arttıran şekilde sembolik bir anlam yüküyle dolu olduğu da görülür (Ambrosio, 2012, s. 93-96; Elgoods, 2000, s. 94, 99-101).

Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a ulaşmanın “en kısa yolu” olduğuna da dikey yapılanmayla dikkat çekilmiştir. Bektaşilerle birlikte diğer tarikatların mekânlarının merkezi, “kutuphâne” olarak da adlandırılmaktadır. Bu merkez, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve Nur-ı Muhammedî'nin varisi olan “kutbu” temsil eder.⁴¹⁵ Yine Bektaşî tekkelerinin meydan evlerinin sembolik gerçeklik dizgesine bakıldığında mikrokozmosun bir örneği karşımıza çıkmaktadır. Hacı Bektâş Veli Tekkesi'nde bulunan “kare planlı” meydan evinin ahşap “kubbesi”, Türk mitolojisindeki gökyüzünün kubbe, yeryüzünün dört yönlü oluşunu hatırlatmaktadır. Ayrıca, ahşap kubbedeki iç içe geçmiş yedi kare, tasavvufi yolculuktaki -seyr u sülûk- yedi âleme işaret eder (Tanman, 2014, ss. 395-397). İstanbul Kartal'daki Maarif Tekkesinin mekânsal yapılanması da kozmolojik düzenin sembolik içeriğini taşımaktadır. Klasik kare-daire birlikteliğine dayanan sembolik düzen, bu sefer ayin alanında iç içe geçmiş haldedir. “Dikdörtgen planlı tevhidhanenin barındırdığı daire planlı âyin alanı 12 ahşap dikmeyle kuşatılmıştır.” (Tanman, 2014, s. 400) Bütün bu sembolik gerçeklik alanının örnekleriyle birlikte kutsal-kutsal-dışı ayrımında olduğu gibi, kutsala açılan mekânın girişi, masiva ile arada bir geçiş noktası oluşturur. Geçiş, kutsal-dışından Kutsal'a/Tanrı'ya/Yaşamsal Kaos'a doğrudur (Tanman, 2014, s. 401).

Göksel cennetin bir prototipi olarak bu-arada dünyanın yeryüzünden -orta dünyadan- itibaren bütün varoluş alanları, kutsalın tezahürünün birer sembolik şeffaflığına kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Geleneksel öğretilerdeki kutsal mekân inşalarının hepsi, yaratılış an ve mekânının eylem ve bilgilerini tekrar ederler (Eliade, 2003a, s. 359). Sembolik gerçekliğin kozmolojik ve onun ontolojik devamını Türk kültüründeki merkez sembolizmi üzerinden takip etmek de mümkündür. Hükümdarın sarayı veya Kutsal Ötüken Dağı/Ormanı aynı sembolik gerçekliği taşıyarak anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik tasavvurunun uzantısı konumundadırlar. Altay yurdunun tasvirindeki merkezdeki ağaç ve sürekli bir bahar-yaz mevsimi, cennet tasvirini içeren sembolik öğeler, aynı sembolik zihniyetin aynı anlam-değer kurgusu üzerinden merkezde olma talebinde bulunan her mekânsal yapı için “ilk model” oluşu, çevreden-merkeze ve merkezden-çevreye gidip gelen sembolik gerçeklik dizgesi,

⁴¹⁵ “Hakîm Tirmizi ile İslâm tasavvufuna ve fikir âlemine girmiş olan veli ve velâyet anlayışına göre bütün âlem, evliyadan zuhur eden ilahî irade ile idare edilmektedir. Müdarun aleyh olan kutb, âlemin iradesi etrafında dönmüş olduğu baş velidir. Kainatın mihveri ve mihrakı onun iradesidir. Öbür veliler bile onun üstün iradesinin hükmü altında bulunmaktadır.” (Uludağ, Hücvirî, 2020, s. 303, 12. Numaralı dipnot)

mitsel-dinsel düşüncenin döngüsel karakterine uygun bir atıfta bulunur. Bu yönüyle mekânsal kurulum, tasavvufi düşüncedeki Tanrı-insan-âlem arasındaki ortaklığı devam ettirir. Her var olan anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik kurgusu içinde büyük anlatının sembolik gerçeklik yapısıyla birbirini açan ve tamamlayan ontolojik ortaklığa tâbidir. Tasavvufun kutsal coğrafya telakkisi, bu telakkinin yansıması olarak göksel varlık katmanlarının her birinin mistik ontolojik düşünceyle yeryüzüne etkisi (Gündüzöz, 2019, s. 99) ortaklığın kopmadığının tasavvur dünyasındaki izleridir. Bayat'ın sözleriyle özetlenecek olursa “Bu hâlde mekân, kutsal merkezin genişlemiş varyantıdır ve çoğu kez kutsal merkezle bağlantılıdır.” (2011, s. 73)

Gökyüzünün/cennetin modellemesinin vatan/yurt tasavvurundan bütün bir mekânsal kurulumlara yansımasının Türk mitolojisindeki en belirgin örneği Türk çadırının sembolik değeridir. Eski Türklerin gökyüzünü, bir çadır gibi çevresini yeryüzüne değmiş gibi tasavvur etmesi, çadırın da aynı kozmolojik yapıyı örnek alan bir modellemeyle yapılanmasında da tespit edilir. Çadırın orta direği, evrenin katlarını birbirine bağlayan hayat ağacını temsil ederken -axis mundi- çadırın göbeği de merkezi temsil eder (Bayat, 2011, s. 43). Çadırın gökyüzünü temsilen kubbe şekli ve yeryüzünün dört ve sekiz köşeli tasavvuru yukarıda değindiğimiz kozmolojik düzenin sembolik geometrik şekilleri kare-daire kurgusunu da içinde taşır. Her ne kadar Bayat, gökyüzünün kubbe şeklindeki tasviriyle daire şeklinde algılanmadığını gösterdiğini ifade etse de (2011, s. 44) Roux'dan yaptığı alıntı ve Roux'un devamındaki açıklamaları kozmolojik tasavvurda kare-daire sembolizmini vurgular:

Tu-kiu'ierde ve Kırgızlarda dünya, tepelerine ve uçurumlarına rağmen, görelî olarak yassı, kare şeklinde bir yüzey olarak tasarlanmıştır; Gök ise, hem dünyaya paralel bir daire ve hem de kubbe olarak düşünülmektedir. (...) Sonuç olarak, bu durumda Gök'ün çemberinin Dünya'nın karesi içinde olduğu belirtilmektedir ki bu da orijinalliği bulunmayan bir kavramdır. (1994, s. 84)⁴¹⁶

Daire, psişenin yani aslın/özün/ruhsal ve göksel olanın sembolü iken, kare veya dikdörtgen toprağa bağlı maddenin, bedeninin sembolüdür (Jung, 2020b, s. 245).

⁴¹⁶ Gerçekten de Roux'un orijinal olmayan şeklindeki yorumu geleneksel dinsel öğretilerde de kendini göstermesiyle belli olmaktadır. Hinduizm'deki Mandala'nın tasviri kare-daire sembolizminin tipik bir örneğidir: “Mandala'nın ne olduğuna gelince, bir kare içine çizilmiş, eşmerkezli ya da eşmerkezli olmayan dairelerden oluşur.” (Eliade, 2003a, s. 360) Tasavvufta da dairenin kutsal mahiyeti kozmik yapının tarifinde de görülmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz El-Cilî'nin gökyüzünün yedi katını tarif ederken birbiri içine geçmiş dairelerle kozmolojik bütünlüğü çizmiştir (El-Cilî, 2002, s. 412).

Dairenin kutsal mahiyeti veya doğrudan Kutsal'ı/Tanrı'yı/Yaşamsal Kaos'un sembolü olması geleneksel öğretilerde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Daire, insan-doğa bütünselliği de dâhil psişenin bütünlüğünü ifade eder. Mandalalardan şehir planlamasına, astronominin küresel tasvirlerinden ilkel güneş tapınımına, mitlerden rüyalara kadar daire, nihai bütünlüğün sembolüdür (Jung, 2020, s. 236). Geleneksel damarın iki ana kolu olan mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce de söz konusu temsili aynen kendi sembolik gerçekliği içinde devam ettirmiştir. İbnü'l Arabî'nin ifadeleri sembolik gerçekliğin devamını açık bir şekilde göz önüne serer: “Çünkü daire, bilhassa ona delâlet eder. Ek bir şey varsa bu ek, onun hakkında değildir. Çünkü onun zâtı sabittir.” (İbn Arabî, 2007a, s. 302) İbnü'l Arabî'nin görüşünü kolektif bilinçdışının arketipsel yapısına atıfla Jung da tekrar eder: “Ama o günlerde dairenin Tanrıyı temsil ettiğini biliyorlardı.” (Jung, 2006, s. 278)

Çadırı, hükümdarın sarayı takip eder. Saray, kozmoslaştırdığı mekânında merkezi gösterir. Onun varlığı, merkez sembolizminin üç vasfını da taşır: Gökyüzü-orta dünya ve yeraltını birbirine bağlar -axis mundi-; gökyüzünü ve yeryüzünü birleştiren merkezdir; ayrıca kutsalın tezahür yeri olmasından dolayı kozmosun merkezidir (Eliade, 2018, s. 26). Proto-Türk kavimlerinden Chou'ların şehir planı mikrokosmosun temsili olarak yeryüzüne ve imparatorluğun sathına atıfla dört yönde gelişirken, yine Güney Hunlarının ordu merkezi ve kutsal eksen olarak kurduğu Ku-tsang şehrinin yatay modellemesi de dörtgen şeklindedir (Esin, 1968, s. 137, 140). Tasavvufi düşünce içinde de yeryüzünün dörde bölündüğü görülür. El-Cilî, yeryüzünü dörde taksim ederek yeryüzünün dörtte üçünün sudan, dörtte birinin karadan teşekkül ettiğini kaydeder (El-Cilî, 2002, s. 424). Maaday-Kara Destanında, Maaday-Kara'nın “cennet” topolojisi olan Altay Yurdu'nun “yetmiş kollu gök ırmağının kenarında, ulu kale gibi yedi dağın kucağında” bir saray bulunmaktadır. Saray, merkez sembolizminin üç sembolik gerçeklik dizgesi içinde evrenin katmanlarını bağlayan eksen -axis mundi- sembolü olarak kendini belli eder:

Yetmiş kollu gök ırmağın kenarında
 Ulu kale gibi yedi dağın kucağında
 Doksan cepheli taştan bir saray
 Aya güneşe karşı pırıldar
 Altın sırlı, yüz köşeli
 Öylece ayakta.
 Doksan cepheli taş sarayın

Eşiğinin önünde
 Dokuz cepheli gümüşten bir at direği durur.
 Alt ucu aşağılarda derinde
 İşte bu, Aybistan'ın at direği,
 Üst ucu yukarılarda bir yerde,
 İşte bu Üç-Kurbistan'ın at direği,
 Orta kısmı
 Koyu boz güzel atın sahibi
 Maday-Kara yiğidin
 At direği olur. (Gürsoy-Naskali, 2021, s. 37)

Mekânın sembolik gerçekliği ve dış dünyaya tam olarak/bütün olarak açılmasının bir başka örneği şamanın evinin sembolik anlam-değer yüküdür. Şamanın bir mabedi andıran evinde, hepsi onun kozmik ve ontolojik tamlığını/bütünlüğü yansıtan semboller bulunmaktadır. Evin kapısının tam karşısında şamanın davulu, davulun üstünde ağaçtan yapma farklı kuşların heykelcikleri, bunların yanında gökkuşağını anımsatan yılan ve güneş ile hilal resmi bulunan bayrak asılıdır. Bütün bu temsili eşyaların yanında tahta kılıç bulunmaktadır ki şaman bu kılıçla kötü ruhlara karşı savaşı (İnan, 1986, s. 80).

Eski Türk kültüründe yatay modelleme bağlamında dört ve sekiz yönde yeryüzüne atıfla makrokozmosun örneği olarak inşa edilen şehrin, merkezinde bulunan hükümdarın sarayı “Temür Kazık” veya “Yitiken” adı verilen Büyük Kutup Yıldızı ve Ay Burcunun altında inşa edilmiştir (Esin, 1968, s. 138).

Şehrin kozmolojik kökenle bir olarak kozmos/düzen/nizam sağlayan teşekkülü, daha soyut bağlamda Yunus Emre'nin dünyayı “şâr”a benzetmesinde de kendini göstermektedir. Dünya, saf gerçekliğinin kaotikliği içinde henüz anlam-değer dünyasında katılmamış bir var olan iken sufinin kendini tamamlaması/bütünlemesi ile “şâr” olur. “Şâr” olmak, kozmosa, düzene kavuşulduğuna delalet eder ki, kozmosa kavuşan şehrin emniyet/güven veren planlaması mitsel-dinsel düşüncedeki şehir yapılanmasının emniyet/güven veren düzenin sayısı olan dört yöne genişlemesiyle görülür. Şehrin merkezinin de hükümdarın sarayı olması, kut alan hakanın, yani Kutsal'ın/Tanrı'nın/Yaşamsal Kaos'un yeryüzündeki temsilcisinin şehrin direği/dayağı oluşudur. Bu açıklamaların anlamı doğrultusunda dünya, “şâr”/şehir olmakla sufinin/dervişin/arifin fenâ-bekâ döngüsünü tamamlayarak onu anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuruna kattığını anlatır. Bu katılımın gönül-şâr

ilişkisinde kendini gösterdiği beyitler, şârın kozmogenetik bağlamda sembolik gerçeklik alanında kullanıldığını yansıtır. Gönül sözcüğünün tasavvufi ıstılahtaki sufinin/dervişin/arifin içindeki merkez olduğunu hatırd tutulduğunda şârın da dışarıdaki mekân üzerinden gelişen merkez sembolizmi ve yapılanmasını gönül sözcüğü ile birlikte kullanımında görülür⁴¹⁷:

“Gönlümüz oldu ulu şâr o şâr gibi yâ kanda var

Haznesinden aldum gevher dükkân yüzün bezer oldum” (222/4)

‘Işk bir ulu nazar durur ‘âşık cânı dîdâr durur

‘Işkı olmayan gönüller vîrânedür şâr olmadı (386/5)

Bütünlük/tam olma talebinin geniş aralığında kökensel bir iz yatmaktadır. Talebin mukavvim gücü onun teogonik bir yapılanmayı zorunlu olarak kabul eden kozmolojisiyle başlar ve ontolojik-epistemolojik anlayış içinde söz konusu talebi sürekli taşır. Yani bütün olma/tamlığa erme arzusu, kendi kozmoloji-ontoloji-epistemoloji olmak üzere üçlü şemasında da muhafaza eder. Böyle sıkı bir örgünün birbirini içine geçmişliği kendini kozmogonide maddi ve manevi unsurların Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un müdahalesi ile birlikte kurar ve bu-arada dünyada önce insanın kendini fiziki-biyolojik anatomik birliği ve ardından da dil ile tamamlanmasına paralel şekilde bütün araç-eşyalarla sembolik gerçeklik dizgesi içinde bütünlüğe/tamlığa doğru yol alır. Kozmolojide Tanrı ile bütün/eş olan insan, ontolojide saf gerçeklikle/doğayla bir olmak isterken epistemolojide de bilgi edinmenin “marifet” boyutuyla hep “içedoğru” hareket halindedir. Dolayısıyla her var olan sembolik gerçeklik dizgesi içinde bir başka bütüne işaret eden parçadır. Bu açıdan bakıldığında parça bütün olabilirken aksi de mümkündür. Sembolik gerçeklik üzerinden bu şekliyle inşa edilen anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuru için en nihai sonuç, Tanrı-âlem-insan üçgeninde aslında her birinin “ikizi” olduğunun bilincine varılmasıdır. Bilmek ve bilinmek yoluyla bütünleşmek/tam olmak ancak

⁴¹⁷ Yunus Emre’nin deyişlerinde şârın kozmogenetik sembolik gerçeklik kapsamında kullanımının dışında kaotik vasfılarla ifade edildiği de örnekler de görülmektedir:

Bu dünyânun meseli bir ulu şâra benzer

Velî bizüm ömrümüz bir tîz bâzâra benzer (69/1)

Dervîş olan kişilerün miskînikldür ser-mâyesi

Miskîniklden özge bize mâl u mülk ü şâr gerekmez (111/5)

insanın “kendi içine katmasıyla” yani insanileştirerek akraba kılma formuyla mümkündür.



SONUÇ

Mitsel-dinsel düşünce için evrimsel paradigmanın ve modern düşüncenin sunduğu evren, varlık ve gerçeklik tasarımının, sözü edilen düşünce yapısına yönelik ne kadar kadük bir açıklama sunduğu ortadadır. Mitsel-dinsel düşüncenin kendi içinde bir gerçekliğe sahip olduğu, kaynağı ve şartları ampirik bakış açısının verileri ile değerlendirilebilecek niteliği haiz değildir. Bu durumun en temel sebebi, mitsel-dinsel düşüncenin varlık ve gerçeklik algısının anlam-değer merkezli olmasıdır. Anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik algısının kökeni, düzenden amaca, yani olandan olmayana -fenomenden ideale- doğru bir süreci içermesidir. İnsani yapının sadece gördükleri ile yetinmeyip ya da sınırlanmayıp görünenin ötesini tasarlaması, kurgulaması, onu imajiner dünyasında “var etmesi” başka bir boyuta ait varlık ve gerçeklik algısına “imkân” vermiştir. “İmkân” kavramının tasavvufi düşünce bağlamındaki kullanımı, imkân-mümkün ilişkisi ve ilişki ile insanın sahip olduğu hayal âlemi tarifi amaç/erek niyetinin de tasavvufi düşüncede ne kadar etkin olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla her iki düşünsel ya da zihinsel yapı için, anlam-değer merkezli varlık ve gerçeklik algılarına sahip oldukları, anlam-değer merkezliliğinin menşeinin de düzenden amaca/ereğe geçiş olduğu, bunun da insanın zihinsel kodlarında kaos-kozmos dikotomisi üzerinden tarif edildiği söylenebilir.

Kaos-kozmos dikotomisinin kozmolojiden itibaren bir akış halinde ontolojik ve epistemolojik alana kadar genişleyen yapısı bütünlük kurmanın zorunlu koşuludur. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce için bu, döngüsellik/devriyyeyi hazırlar ve başlangıç ve sonun/mebde ve meadın varlığıyla bu-aradılığı iki uca göre dengeli bir şekilde sürekli kozmos talebinde bulunarak anlam-değer alanını var eder. İki ucun varlığı, bütünlük kurmanın böylece zorunlu şartıdır.

İlk sondur, son ilktir. İki uç, kendini aslında bütün içinde sunmaktadır. İki ucu bağlamanın gereği ise menzillerle/eşiklerle dolu “yol”un anlam-değerle dolduran dönüşüm, hatırlama, tamlık/bütünlük gibi temel eylemlerdir. Kaos-kozmos dikotomisi bu bağlamda dikey boyutta bir çevrim sağlarken yatay çevrimi de bu-arada öncelik olarak/geri zemin olarak istemektedir.

Zihinsel bir ara-değer bırakmayan mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin ideal-reel karşılaştırmasında tarafının, olandan -reel- değil, olması gerekenden -ideal- yana oluşu Kutsal’ın/Tanrı’nın/Yaşamsal Kaos’un ilkesel ancak nasılı belli olmayan bir arzusudur. Kutsal’a/Tanrı’ya/Yaşamsal Kaos’a varmakla/Marifetullah’la insan, var olanın sınırsız farklılığı içinde Yaşamsal Kaos’a, Kutsal’ın “Sonsuz”luğuna ererek aslında bütün bir var olanı anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvuruna kavuştururken kutsal gözünden saf gerçekliğin hepsine, mitsel-dinsel düşüncenin eşyalar arasındaki akış ve geçişkenliğinin etkisiyle ara-değer/hem o hem bu mantığını işletir. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede parça-bütün ilişkisi noktasında daha net görülen bu tasavvur her iki düşüncenin var olana bakışındaki ayrıcı, nesneyi dışarıda tutucu tavırdan azade olmasından kaynaklanmaktadır. Her iki düşünce yapısının anlam-değer talebi de bu bağlamda var olanı dışsallaştırarak özne-nesne ayırımına dönüştüren bilimsel epistemolojinin karşısında yer alır. Asıl bilgi, var olanın ardında ya da “içinde” olan perdenin/eşiğin/sahibin ardındaki bilgidir veya perdenin/eşiğin/sahibin bilgisidir.

Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce arasındaki süreklilik zeminini, kozmolojik ve teogonik kökende bulmakla başlar, var olana bakışta, var olanın bilgisini elde etmede, kutsalla ilişkide bütünlük/tam olma amacıyla devam ederken her ikisi de düşüşü merkezine anlam-değer krizi bağlamında yerleştirir. Bu-aradanın saf gerçekliği içinde insan için var olan ancak düştüğü ilk mekân-zamanı hatırlattığı/anımsattığı ölçüde vardır. Var olan kendi nasıllığı içinde değil, nedenliği/niçinliği problematiğinde ele alınır. Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin var olanla, saf gerçeklikle kurduğu ilişki hesaplanabilir, ölçülebilir, sınırlandırılabilir bir ilişki değildir.

Sonuç olarak, mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncenin ortaklığını sağlayan bulguları sıralamak gerekirse;

a) Her iki düşünce yapısı da kozmogonik ve teogonik bir kökenle başlar ve yaratılış anlatıları bu noktada büyük anlatının çerçevesini çizer. Büyük anlatının

amacı, insana saf gerçekliğe anlam-değer katarak yeni bir varlık ve gerçeklik tasavvuru sunmasıdır. Bu insanın ontolojik nedenselliği aşan amaca/ereğe yönelik varlık oluşunun da bir yansımasıdır.

b) Mitsel-dinsel düşüncede kaos-kozmos olmak üzere varoluş alanını hazırlayan iki ucun varlığı tasavvufi düşüncede de düşünüşle birlikte kendini aynı anlam içeriğinde tebarüz ettirerek sufiye/dervişe/arife doğum-ölüm/mebde-mead arasında “yol” açar ve bu yol ruh-nefs dikotomisinde sufinin/dervişin/arifin de içindedir.

c) Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce, iki ucun git-gelini insanda da bulmaktadır. İnsan bu-arada dünyanın, bu-aradalığına koşut şekilde yolda olmanın verdiği bilinçle sürekli eşikte/çelişkide olarak eşikleri/perdeleri/hicapları aşmalıdır.

d) Kaos-kozmos/doğum-ölüm/mebde-mead iki uçlu karakteri mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede insana bir son değil, dönüş hazırlar. Dolayısıyla amaç, ilerlemekten ziyade başlangıçta olanın da sona yerleştirilmesidir.

e) Dönüşüm, hatırlama/anımsama, bütünlük/tam olma talebi, yolda olmanın insanı yaratılıştaki ikizi Kutsal’la/Tanrı’yla/Yaşamsal Kaos’la buluşturur. Hem mitsel-dinsel hem de tasavvufi düşüncede, Kutsal/Tanrı/Yaşamsal Kaos, bu-arada dünyayı ikizler tasavvuru ile vardan var ederken kendisi için de ikizi olarak insanı seçmiştir.

f) Mitsel-dinsel ve tasavvufi düşüncede söz/dil, yaratılışı başlatır. Sözün/dilin varlığı her iki düşünce sistematigi için önce anlam-değer talebi dolayısıyla mitosa bağlı ontoloji bağlamında gerçekleşir. Bu cümleden olarak mitsel-dinsel ve tasavvufi düşünce epistemik yapısını özne-nesne, sen-ben, öteki-beriki şeklinde dışsallaştırarak değil, kendine “yakîn” kılıp Marifetullah’a ermek üzerine inşa eder.

g) Arketip/model ve ayan-ı sabite -her ne kadar ikisi birbirine tam olarak tekabül etmese de- bu-arada dünyaya, insan-ı kâmil, bilge şaman veya kahraman tip/tipleri dolayımından hareketle anlam-değer eksenli varlık ve gerçeklik tasavvurunu kurgular. Arketip/model ve ayan-ı sabite bu semantiğiyle kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik bütünlük taşımaktadır. İlk bilgiye sahip olan aynı zamanda yaratılış anına dönerek yeniden doğandır. Bunlar tasavvufun ehlullahı, insan-ı kâmil, mitsel-dinsel düşüncenin bilge şamanı veya kahramanıdır.

KAYNAKLAR

- Abdulla, K. (2015). *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Abdulla, K. (2020). *Dede Korkut Kitabı'nın Poetikasına Giriş-Şafak Varyantı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Abdülkerim el-Cilî. (2002). *İnsan-ı Kâmil*. S. Eraydın, E. Demirli ve A. Kartal (Yay. haz.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Abdülkerim Kuşeyrî. (2021). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. S. Uludağ (Yay. haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Abensour, A. (2022). *Bellek*. Çev. Gülçin Kaya Rocheman. Ankara: Folkitap.
- Abraham, K. (2020). *Rüyalar ve Mitler*. Çev. Emine Nur Gökçe. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aça, M. (2004). Yaratılış Mitleri, Şamanizm ve Tasavvuf Bağlamında Düşüş, Mahrumiyet ve Hapis. *Milli Folklor*, 16(62), 8-18.
- Addas, C. (2015). *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*. Çev. Atlia Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları.
- Afifi, E. (1974). *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Afifi, E. (1996). *Tasavvuf-İslâm'da Manevi Devrim*. Çev. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün. İstanbul: Risale Basın-Yayın.
- Agamben, G. (2009). *Nesir Fikri*. Çev. Fırat Genç. İstanbul: Metis Yayınları.
- Agamben, G. (2010). *Çocukluk ve Tarih-Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Betül Parlak. İstanbul: Kanat Kitap.
- Agamben, G. (2012). *Açıklık-İnsan ve Hayvan*. Çev. Meryam Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2022). *Buyruk Nedir?* Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Ahmed Eflâkî. (1973a). *Manakıb al-Ârifin (Ariflerin Menkıbeleri)-I*. Çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Ahmed Eflâkî. (1973b). *Manakıb al-Ârifin (Ariflerin Menkıbeleri)-II*. Çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Akalın, Ş. H. (2011). *Türk Dil Kurumu-Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu - Türk Dil Kurumu

- Akar, M. (1987). *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-Nâmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Akarsu, B. (1987). *Çağdaş Felsefe-Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akdemir, A. (2012). "Miskînlik" Dairesinde "Devreden" Bir Derviş: Yûnus Emre. *Turkish Studies*, 7(3), 97-113.
- Akın, B. (2020). *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kırklar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Akkaya, V. (2019). Sûfî Kişiliğin Teşekkülünde "Hatırlama" Bağlamında Zikrin Rolü. *Turkish Studies Comparative Religious Studies*, 14(3), 441-450.
- Aktulum, K. (2021). *İmgelem Çözümlemesine Giriş*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Akyüz Öztokmak, Ç. (2020). Eş Benlik Perspektifinden Yunus Emre'yi Okumak: Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri. *ERDEM*, 79, 21-40.
- Ali b. Osman b. Ebu Ali Cüllâbi Hücvirî. (2020). *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçani. (1997). *Tarifat-Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları.
- Aliyev, K. (2018). *Açık Kitap: Dede Korkut*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Allen, D. (2000). Din ve Fenomenoloji-Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış.C. Tacou (Yay. haz.). *Dinî Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili* içinde, (s. 63-84). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Alpay Tekin, G. (2020). *Sîmurg'un Kanadı-Mitoloji ve Edebiyat Makaleleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Alptekin, T. (2012). Üç Yunus Yunus Emre-Âşık Yunus-Bizim Yunus. A. Y. Ocak (Yay. haz.). *Yunus Emre* (s. 143-182) içinde. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Alpyağıl, R. (2021). *Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelen-Ekler-Kesişen Yollar*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Altınörs, A. (2014). *50 Soruda Dil Felsefesi*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Ambrosio, A. F. (2012). *Dervişler-Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü*. Çev. Buğra Poyraz. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Amulî, C. (2003). *Celâl ve Cemal Aynasında Kadın*. Çev. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Anohin, A. V. (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*. Çev. Zekeriya Karadavut-Jannet Meyermanova. Konya: Kömen Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arık, D. (2017). Uğur ve Uğursuzluk. D. Arık, A. H. Eroğlu (Yay. haz.). *Halk İnanışları El Kitabı* içinde (s. 328-342). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

- Aristoteles. (2022). *Parva Naturalia-Duyumsama, Bellek, Rüya, Kehanet, Uzun Yaşam, Gençlik, Ölüm*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles-Augustinus-Heidegger. (1996). *Zaman Kavramı*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi.
- Armstrong, K. (2006). *Mitlerin Kısa Tarihi*. Çev. Dilek Şendil. İstanbul: Merkez Kitapçılık.
- Armstrong, K. (2017). *Tanrı'nın Tarihi-İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin 4000 Yıllık Tarihi*. Çev. Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu. İstanbul: Pegasus Yayıncılık.
- Arnheim, R. (2007). *Görsel Düşünme*. Çev. Rahmi Ögdül. İstanbul: Metis Yayınları.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2-Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3-Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 5-Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, M. (2010). İslam Kültüründe Mitolojik Tasavvurun İmkânı ve Sınırlı/Sız/Lıkları -Felsefe-Mitoloji-Din Etkileşimi Bağlamında-. Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Uluslararası Sempozyum, 26-28 Kasım 2012, ss. 83-95.
- Arslan, M. (2011). Kültürel Hafıza ve Zamansallık Bağlamında Türk Mitolojisi. *Türk Yurdu Dergisi*, 292, 57-65.
- Arslan, S., Uludağ, Z. (2020). Dilde Mekânı (Yeniden) Kurgulamak: Yer İsimleri, Kolektif Bellek ve İdeoloji. *Idealkent*, 31(11), 1422-1455.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek-Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Assmann, J. (2016). *Mısırlı Musa-Batı Tektanrıcılığında Mısır'ın İzi*. Çev. Bozkurt Leblebicioğlu. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Atasoy, N. (2014). Osmanlı Dönemi Tarikat Kıyafetleri ve Cihazları. A. Y. Ocak (Yay. hzl.). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler-Kaynaklar, Doktrin, Ayin, ve Erkan, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, İkonografi, Modernizm* içinde (s. 189-252). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Atay, H. (1968). İslâm'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil). *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XV(155-171).
- Atay, H. (1974). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Augustinus. (2010). *İtirafkar*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Aune, D. (2005). Circle. *Encyclopedia of Religion Cilt 3 (1790-1795)* içinde. USA: Thomson Gale.
- Aydın, H. (2021). *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Ayer, A. J. (1998). *Dil, Doğruluk ve Mantık*. Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları.

- Aykut, A. S. (2007). Varlık, Benlik, Hatırlayış ve Unutuş Üzerine. *Cogito-Bellek: Öncesiz, Sonrasız*, 50, 158-169.
- Ayten, A., Düzgüner, S. (2019). *Tasavvuf Psikolojisine Giriş-Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Azimli, M. (2010). *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bachelard, G. (1996). *Mekânın Poetikası*. Çev. Aykut Derman. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bachelard, G. (2006). *Su ve Düşler-Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme*. Çev. Olcay Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Baldick, J. (2002). *Mistik İslam-Sufizme Giriş*. Çev. Yusuf Said Müftüoğlu. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Bardon, A. (2018). *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*. Çev. Özgür Yalçın. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Barnard, A. (2015). *Sosyal Antropoloji ve İnsanın Kökeni*. Çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Başaran, A. (2022). Mekânın Yaratılışı, Mekânda Yaratılış: Yaratılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni. *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21(1), 567-604.
- Başgöz, İ. (2012). Yunus Emre, Türk Folkloru ve Halk Edebiyatı. A. Y. Ocak (Yay. hzl.). *Yunus Emre içinde*, (s. 339-359). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Başgöz, İ. (2022). Türk Halk Hikâyelerinde Rüya Motifi ve Şamanist İnisiyasyon. C. Sungur (Yay. hzl.) *Şamanizm ve İslam-C-III içinde*, (s. 51-68). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Batuk, C. (2006). *Mitoloji ve Tarihsellik-Hristiyanlığın Aslî Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z., & Obirek, S. (2018). *Tanrı'ya ve İnsana Dair*. Çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayat, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2011). *Türk Mitolojik Sistemi-Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2012). *Türk Mitolojik Sistemi-Kutsal Dışı, Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler, İyeler ve Demonoloji 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2018a). *Mitten Tarihe Sözden Yazıya-Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2018b). *Türk Kültüründe Deli ve Delilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2019a). *Oğuz Destan Dünyası-Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2019b). *Türk Şaman Metinleri-Efsaneler ve Memoratlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Bayat, F. (2020). *Türk Dünyasının Velâyet Sahibi Bilgesi Korkut Ata*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayladı, D. (2005). *Mitoloji Sözlüğü-Klasik Mitologyada Tanınlar-Olaylar-Kahramanlar*. İstanbul: Say Yayınları.
- Bayrakdar, M. (1987). *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bellah, R. N. (2017). *İnsan Evriminde Din-Eski Taş Çağından Eksen Çağına*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Berger, P. L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bergson, H. (2011). *Metafiziğe Giriş*. Çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Berkday, F. (1996). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berry, S. (2022). Darwin Tanrı'yı Öldürdü mü? R. Stannard (Yay. haz.). *21. Yüzyıl İçin Tanrı-Büyük Patlamadan Evrime, Freud'dan Yapay Zekaya Tanrı ve Bilim* içinde (s. 55-58). İstanbul: Folkitap.
- Beydili, C. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt-Kitap Yayın.
- Bıçak, A. (2014). *Evren Tasavvuru-Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bıçak, A. (2016). *Devlet Felsefesi-Eleştiriler ve Öngörüler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bıçak, A. (2019). *Türk Düşüncesi I-Kökenler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Biardeau, M. (2000). DÜNYA. Hint dininde dünya simgeleri. Y. Bonnefoy (Yay. haz.) *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I.Cilt A-K* içinde (s. 188-190). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bickerton, D. (2013). *Âdem'in Dili-İnsan Lisanı Nasıl Yarattı, Lisan İnsanı Nasıl Yarattı*. Çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bilge Savcı, E. (2022). Bellek Mekânı Adlandırması Üzerine Bir İnceleme: [Ergene Kon] = [Erkin Kün] Efsanesi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15(37), 139-150.
- Blight, D. W. (2021). Bellek Patlması: Neden ve Neden Şimdi? P. Boyer, J. V. Wertsch (Yay. haz.). *Zihinde ve Kültürde Bellek* (s. 301-319) içinde. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bolay, S. H. (1988). Âdem. *DİA-C.1*, 358-363. İstanbul.
- Boockhin, M. (1999). *Kentsiz Kentleşme-Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*. Çev. Burak Özyalçın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Boratav, P. N. (1984a). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Boratav, P. N. (1984b). *Köroğlu Destanı*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Boratav, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi-Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Boratav, P. N., & Gölpınarlı, A. (2010). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yayınları.

- Bottero, J. (2013). *Gilgamış Destanı-Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*. Çev. Orhan Suda. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Boym, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- Bulan, J. (2017). *Budizm ve İslam Tasavvufunda Zühhd* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bultmann, R. (2006). *Tarih ve Eskatoloji-Sonsuzluğun Mevcudiyeti*. Çev. Emir Kuşçu. Ankara: Elis Yayınları.
- Burckhardt, T. (1982). *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. Çev. Fahreddin Arslan. İstanbul: Ribat Yayınları.
- Burckhardt, T. (1994). *Aklın Aynası-Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*. Çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Campagna, F. (2021). *Teknik ve Büyü-Gerçekliğin Yeniden İnşası*. Çev. Barış Arpaç. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Campbell, J. (1993). *Doğu Mitolojisi-Tanrının Maskeleri*. Çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi.
- Campbell, J. (1995). *İlkel Mitoloji-Tanrının Maskeleri*. Çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi.
- Campbell, J. (2013). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Canetti, E. (2006). *Kitle ve İktidar*. Çev. Gülşat Aygen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cassirer, E. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. Çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cassirer, E. (1984). *Devlet Efsanesi*. Çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cassirer, E. (2005a). *Sembolik Formlar Felsefesi I-Dil*. Çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2005b). *Sembolik Formlar Felsefesi II-Mitik Düşünme*. Çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2005c). *Sembolik Formlar Felsefesi III-Bilginin Fenomenolojisi*. Çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2005d). *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*. Çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2011). *Sembol Kavramının Doğası*. Çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2018). *Dil ve Mit*. Çev. Onur Kuzgun. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2001). *Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2006). *Felsefe Ansiklopedisi-C-4*. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Cevizci, A. (2013). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say Yayınları.
- Chittick, W. C. (2020a). *Tasavvuf-Kısa Bir Giriş*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık.

- Chittick, W. C. (2020b). *Varolmanın Boyutları-Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üzerine Yazılar*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Chittick, W. C. (2020c). *Kozmosun Hakikati-İlm-i Kâinat, İlm-i Nefs: İslâm Kozmolojisi*. Çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Chul Han, B. (2020). *Zamanın Kokusu-Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Çev. Şeyda Öztürk. İstanbul: Metis Yayınları.
- Chul Han, B. (2021). *Yeryüzüne Övgü-Bahçelere Bir Yolculuk*. Çev. Nafer Ermiş. İstanbul: İnka Kitap.
- Chul Han, B. (2022). *Ritüellerin Yok Oluşuna Dair-Günümüzün Bir Topolojisi*. Çev. Çağlar Tanyeri. İstanbul: İnka Kitap.
- Cioran, E. M. (2013). *Tarih ve Ütopya*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1990). *Tarih Tasarımı*. Çev. Kurtuluş Dinçer. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* Çev. Alaeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connerton, P. (2012). *Modernite Nasıl Unutturur?* Çev. Kübra Kelebekoğlu. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Corballis, M. C. (2003). *İşaretten Konuşmaya-Dilin Kökeni ve Gelişimi*. Çev. Aybek Görey. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Cornford, F. M. (2021). *Dinden Feslefeye-Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine Bir Çalışma*. Çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Cündioğlu, D. (2012). *Mimarlık ve Felsefe*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çağbayır, Y. (2007a). *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı-Ötüken Türkçe Sözlük-1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Çağbayır, Y. (2007b). *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı-Ötüken Türkçe Sözlük-2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Çağbayır, Y. (2007c). *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı-Ötüken Türkçe Sözlük-3*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Çağlar, M. N. (2022). Türklerdeki Vatan Kutsallığını Halkın Belleğinde Aramak-Halk Kültüründeki Yurt İyesi Ritüelleri. *Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, 5(1), 1-17.
- Çakmaklıoğlu, M. M. (2007). *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çapraz, E. (2021). *Pir Sultan Abdal-Geçti Dost Kervanı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çelepi, M. S. (2016). Türk Mistisizm Geleneğinde Yunus Emre'nin Sırta Ermesi. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 17(38), 111-134.
- Çelepi, M. S. (2017). *Türk Halk Kültüründe Rüya*. Konya: Kömen Yayınları.
- Çelepi, M. S. (2018). Türk Tasavvufunda Hayvan Ruhu ve Koruyucu Pirlar Sembolizmi. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (s. 261-285) içinde. Ankara.
- Çelepi, M. S. (2020). Doğaya Uyarlanma Stratejisi Olarak Orhun Abidelerindeki Türk Biyoetiği. *Millî Folklor*, 16(128), 5-18.

- Çelik, Ö. (1999). *Kur'an-ı Kerim'de Nûr Kavramı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17, ss. 123-171.
- Çetinkaya, G. (2013). *Dede Korkut Hikâyelerinde Sembol Olarak Meydan. Millî Folklor*, 25(98), 73-86.
- Çoruhlu, Y. (2012). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Çoruhlu, Y. (2019). *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dinî ve Edebî Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi I- Proto-Türk Devrinden, MS 14. Yüzyıla Kadar Efsanevi ve Yırtıcı Hayvanların Sembolizmi Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Coştu, F. C. (2018). *Zaman Felsefesi: Öznel ve Nesnel Zaman. Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*, Cilt 2: Çağdaş Ontoloji Tartışmaları (s. 29-50) içinde. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları.
- Çotuksöken, B. (1994). *Felsefî Söylem Nedir?* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Dâvûd el-Kayserî. (2013). *Risale fî İlmi't- Tasavvuf ve Şerhu Te'vilatı Besmele (Tasavvuf İlmine Giriş)*. Çev. Muhammed Badirhan. İstanbul: Nefes Yayınları.
- De Landa, M. (2006). *Çizgisel Olmayan Tarih-Bin Yılın Öyküsü*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.
- De Saussure, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. Çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual.
- Degh, L. (2010). Hikâye Anlatıcılar. M. Ö. Oğuz, S. Gürçayır (Yay. haz.). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (s. 211-223) içinde. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Demirci, K. (1998). "Hulûl." *DİA*, Cilt 18. İstanbul, 340-341.
- Demirci, K. (2017). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş-Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: ayışığıkitapları.
- Demirci, M. (1997). "Hakikat-i Muhammediyye." *DİA*, C-15, İstanbul, 179-180.
- Demirli, E. (2008). İslâmiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur'an. *Ankara: Araştırma Yayınları*.
- Demirli, E. (2009a). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan-İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Demirli, E. (2009b). Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21, 25-49.
- Demirli, E. (2010). *Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri, Düşünceleri*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Demirli, E. (2015). *Tasavvufun Altın Çağı-Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Demirli, E. (2017). *İbnü'l Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Derrida, J. (2008). *Khôra*. Çev. Didem Eryar. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Descola, P. (2013). *Doğa ve Kültürün Ötesinde*. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dilek, İ. (2021). *Türk Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Dols, M. W. (1992). *Majnûn: The Madman In Medieval Islamic Society*. New York: Oxford University Press.
- Donnay, C. S. (2018). *Pederasty In Ancient Greece: A View Of A Now Forbidden Institution*.
- Drury, N. (1996). *Şamanizm-Şamanlığın Öğeleri*. Çev. Erkan Şimşek. İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- Duman, F. (2018). *İslâmiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur'an*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Duman, M. (2020). *Türk Halk Anlatmalarında Olumsuz Tipler-Mit, Destan, Halk Hikâyesi*. Ankara: Karakum Yayınevi.
- Dunn Mascetti, M. (2000). *İçimizdeki Tanrıça-Kadınlığın Mitolojisi*. Çev. Belkıs Çorakçı. İstanbul: Doğan Kitap.
- Durusoy, A. (2018). *İslam'ın Varlık Tasavvuru. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 7-20.
- Duymaz, A. (1997). *Bir Destan Kahramanı Salur Kazan*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Duymaz, A. (1999). *Dede Korkut Kitabında Alpların Eğitimi ve geçiş Törenleri*. Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri, 19-21 Ekim 1999, Ankara, Ankara 2000, 109-122.
- Duymaz, A. (2007). Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut Kitabı'na Kahramanların Beden Tasvirlerinin Sembolik Anlamları Üzerine Değerlendirmeler. *Millî Folklor*, 19(76), 50-58.
- Duymaz, A. (2008). Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı. *Bilig*, 45, 1-22.
- Duymaz, A. (2019). Eşik Kültü ve Taptuk'un Eşiğindeki Yunus Emre. *AKAD* 10-11, 1-19.
- Duymuş Florioti, H. H., Eser, E. (2013). Kutsal Kitaplar ve Mitolojik Kaynaklar Işığında Eski Yakındoğu'da Rüya Olgusu ve Algısı Üzerine. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(2), 73-87.
- Dürüşken, Ç. (2014). *Antikçağ Felsefesi, Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa.
- Düzgün, Ş. A. (2016). *Âdem'den Öncesine Dönüş*. Ankara: Otto Yayınları.
- Eagleton, T. (2012). *Hayatın Anlamı*. Çev. Kutlu Tunca. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eberhard, W. (2000). *Çin Simgeleri Sözlüğü-Çin Hayatı ve Düşüncesinde Gizli Simgeler*. Çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî. (1993). *Tasavvufun Esasları*. Çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz-Mustafa Uzun. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Ebû Nasr Serrâc Tûsî. (1996). *el-Lümâ-İslâm Tasavvufu*. Çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları.
- Ebû Zeyd, N. H. (1999). Sufi Düşünce de Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine-İbn Arabî'de, Dil, Varlık ve Kur'an. *İslâmiyât Dergisi*, 2(32), 15-38.
- Ebulgazi Bahadır Han. (1996). *Şecere-i Terâkime (Türkmenlerin Soykütüğü)*. Z. K. Ölmez (Yay. haz.). Ankara: Şafak Matbaacılık.

- Eco, U. (2004). *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Eilenberger, W. (2023). *Büyücüler Çağı-Felsefenin İhtişamlı On Yılı 1919-1929*. Çev. Ali Nalbant. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Ekici, M. (2001). Dirse Han Oğlu Boğaç Han Anlatmasında Bireysellik ve Toplumsal Bütünlük. *Millî Folklor*, 13(52), 50-59.
- Elgood, H. (2000). *Hinduism and the Religious Arts*. New York: Cassell.
- El-Hakîm, S. (2005). *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (1992). *İmgeler ve Simgeler*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm-İlkel Esrime Teknikleri*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi.
- Eliade, M. (2003a). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2003b). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-Muhammed'den Reform Çağına*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (2017). *Arayış-Tarih ve Dinde Anlam*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, M. (2018). *Ebedi Dönüş Miti*. Çev. Ayşe Meral. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Eliade, M. (2018). *İmgeler ve Simgeler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, M. (2019). *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, M. (2022). *İnisiyasyon, Âyinler, Gizli Cemiyetler*. Çev. Ayşe Meral. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, M., & Couliano, I. P. (1997). *Dinler Tarihi Sözlüğü*. Çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Elias, N. (2000). *Zaman Üzerine*. Çev. Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Emiroğlu, İ., & Altunya, H. (2018). *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Eraydın, S. (1994). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2018). *Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Düşünceler*. S. Sakaoğlu, A. Duymaz (Yay. haz.). İslâmiyet Öncesi Türk Destanları içinde (ss. 101-104). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ergin, M. (1970). *Orhun Âbideleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ergin, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı I-Giriş, Metin, Faksimile*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erginer, G. (1997). *Kurban-Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Erginli, Z. (2006a). Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 13-76.
- Erginli, Z. (Ed.) (2006b). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Erginli, Z. (2018). Oryantalizm ile Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(13), 1-35.
- Ergun, M. (1996). *Başkurt Halk Destanı Ural Batır*. Ankara: Türksoy Yayınları.
- Ergun, M. (1997). *Altay Türkleri'nin Kahramanlık Destanı Alıp Manaş*. Konya: Günay Ofset Matbaacılık.
- Erhat, A. (2014). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erkoç, H. İ. (2018). Türklerin İslâmiyete Geçiş Sürecinde Tanrı ve Allah Algıları. *DTCF Dergisi*, 58(1), 301-336.
- Ernst, C. W. (2019). *Tasavvuf Öğretileri*. Çev. Cangüzel Güner Zülfikar. İstanbul: Sufi Kitap.
- Ernst, C. W. (2022). *Sufizm-İslam'ın Mistik Geleneğine Giriş*. Çev. Gülçin Tunalı. İstanbul: Sufi Kitap.
- Eryılmaz, H. Z. (2021). *Halk Psikolojisi Bağlamında Zihnin Dinsel-Mitsel Anlatı Kurgusu: Yaratılış Mitolojisi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Esin, E. (1968). Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara Kadar Türk Hakan Şehri). *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 10, 135-215.
- Esin, E. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Esin, E. (2004). *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Metinler*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Evans-Pritchard, E. (1999). *İlkelerde Din*. Çev. Hüseyin Portakal. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Evola, J. (1994). *Modern Dünyaya Başkaldırı*. Çev. Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Evola, J., & Guénon, R. (2000). *Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar*. Çev. Atilla Ataman-Mustafa Tahralı-İsmail Maşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Eyuboğlu, S. (1985). *Yunus Emre*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Fazlıoğlu, İ. (2015a). *Kendini Aramak*. İstanbul: Papersense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2015b). *Kendini Bulmak*. İstanbul: Papersense Yayınları.
- Filiz, Ş. (1999). İslam Felsefesinde Tanrı Anlayışı Karşısında Bireyin Konumu Problemi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(1), 223-241.
- Foucault, M. (1992). *Akıl Bozukluğu: Klasik Çağda Deliliğin Tarihi-I.Cilt*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler-İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.

- Foucault, M. (2015). *Büyük Yabancı-Dil, Delilik ve Edebiyat Üstüne Konuşmalar*. Çev. Savaş Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.
- Frankfort, H., (1965). *The Intellectual Adventure Of Ancient Man-An Essay On Speculative Thought In The Ancient Near East*. Chicago: The University Of Chicago Press.
- Frankl, V. (2009). *İnsanın Anlam Arayışı*. Çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us.
- Freud, S. (1999). (4. Baskı) *Dinin Kökenleri-Totem ve Tabu, Musa ve Tektanrıcılık ve Diğer Çalışmalar*. Çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Freud, S. (2000). *Bir Yanılsamanın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Freud, S. (2021). *Kitle Psikolojisi*. Çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları.
- Fromm, E. (1990). *Psikanaliz ve Din*. Çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Fromm, E. (2016). *Tanrılar Gibi Olacaksınız-Eski Ahit Üzerine Radikal Bir Yorum*. Çev. Bozkurt Leblebicioğlu. İstanbul: Say Yayınları.
- Fromm, E. (2017). *Rüyalar, Masallar, Mitler-Sembol Dilinin Çözümlemesi*. Çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten. İstanbul: Say Yayınları.
- Gaster, T. H. (2009). Mit ve Hikâye. M. Öcal Oğuz, S. Gürçayır ve S. Çalış (Yay. haz.). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3* (s. 142-165) içinde. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Gezer, S. (2008). *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gezgin, İ. (2020). *İnsan Niçin Anlatır?-Mit, Masal ve Hikâyenin Arkeolojisi*. İstanbul: Redingot Kitap.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Girard, R. (2019). *Şiddet ve Kutsal*. Çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Alfa.
- Girard, R. (2020). *Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa.
- Goody, J. (2009). Sözlü Kültür. *Millî Folklor*, 21(83), 128-132.
- Goody, J. (2012). *Tarih Hırsızlığı*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Goody, J. (2018). *Mit, Ritüel ve Söz*. Çev. Damla Sezgi. İstanbul: Küre Yayınları.
- Göcen, G. (2018). *Psikoloji, Mitoloji ve Din*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976). *Türk Töresi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları.
- Gökalp, Z. (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1958). *Vilâyet-Nâme-Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1963). *Alevî-Bektâşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1985). *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Gölpınarlı, A. (2008). *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

- Gölpınarlı, A. (2017). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Graves, R. (2015). *Ak Tanrıça*. Çev. Çağla Çakın. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Guénon, R. (2002). Kuşların Dili. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 23(2), 77-82.
- Guénon, R. (2019). *Yatay ve Dikey Boyuların Sembolizmi*. Çev. Fevzi Lütüfi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (2021). *Varlık Mertebeleri*. Çev. Sedat Yüksel. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güler, Z. (2006). Yunus Emre'nin Nur-ı Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 63-72.
- Gülsüm, D. (2010). *Görsellik ve Kültürel Bellek İlişkisi: Göçmenin Evi*. Kültür ve İletişim, 13(2), 9-39.
- Günay, Ü., Güngör H. (2015). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. Kayseri: Berikan Yayınevi.
- Günay, V. D. (2004). *Dil ve İletişim*. İstanbul: Multilingual.
- Gündüz, Ş. (1997). Gnostik Mitolojide Düşüş Miti ve Demiurg Düşüncesi. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 121-165.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2007). Dinlerde Tanrı'ya Yakınlaşma Aracı Olarak Kurban. *Kurban Sempozyumu 8-9 Aralık 2007 İstanbul* (s. 65-744) içinde. İstanbul.
- Gündüz, Ş. (2018). *Mitoloji ile İnanç Arasında*. İstanbul: Hikav Yayınları.
- Gündüzöz, G. (2019). Tasavvuf Düşüncesinde Metafiziksel Bir Eksen Olarak Kudüs Algısı. *Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 16(1), 71-105.
- Gündüzöz, G. (2015). Sembolizm ve Mitoloji Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccade. *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV 14-15 Mayıs 2015 Kütahya* (s. 123-136) içinde. Kütahya: İlmi Etüdeler Derneği.
- Güngör, E. (1993). *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gürsoy-Naskali, E. (2021). *Altay Destanı Maaday-Kara*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Güzel, A. (1999). *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Güzel, A. (2018). *Dinî-Tasavvufî Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Güzel, A. (2021). *Şehzâde Alaâddin Gaybî Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif Hafıza*. Çev. Banu Barış. Ankara: Heretik Yayınları.
- Harari, Y.N (2016). *Homo Deus-Yarının Kısa Bir Tarihi*. Çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harman, Ö.F. (2013). "Yûnus." *DİA*, Cilt 43, İstanbul, 597-599.

- Harva, U. (2015). *Altay Panteonu-Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar*. Çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*. W. Mcneil (Yay. haz.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. Çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*. Çev. Fatih Tepebaşılı. Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Heidegger, M. (2013). *Düşünmek Ne Demektir?* Çev. Rıdvan Şentürk. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidel, A. (2000). *Enûma Eliş-Babil Yaratılış Destanı*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Hobsbawm, E. (2009). *Tarih Üzerine*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hocaoğlu, D. (2003). Tarihin Ontolojisi Üzerine Bir Deneme: Evrensel Tarih ve Beşerî Tarih. *Türkiye Günlüğü*, 73, 23-42.
- Hoppal, M. (2021). *Avrasya'da Şamanlar*. Çev. Bülent Bayram-Hüseyin Şevket-Çağatay Çapraz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hoşgör, K. (2018). Dil ve Mitosun Dünyası: Kültürün Arkeolojisine İlişkin Bir İnceleme. *DTCF Dergisi*, 58(1), 327-352.
- Hoşgör, K. (2021). *İnsan Nedir?-Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*. İstanbul: Folkitap.
- Hutton, H. P. (1994). Freud and Maurice Halbwachs: Sigmund The Problem of in Historical Memory Psychology. *The History Teacher*, 27(2), 145-158.
- Irigaray, L. (2022). *Başlangıçta Kadın Vardı*. Çev. Melike Odabaş. Ankara: Folkitap.
- Izutsu, T. (1971). *The Concept And Reality Of Existence*. Tokyo: Kokusai Printing.
- Izutsu, T. (1975). *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Izutsu, T. (1998). *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*. Çev. A. Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Izutsu, T. (2011). *Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech*. Tokyo: Keio University.
- İbn Arabî, M. (2006). *Fütûhât-ı Mekkiyye-3*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2007a). *Fütûhât-ı Mekkiyye-1*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2007b). *Fütûhât-ı Mekkiyye-2*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık.

- İbn Arabî, M. (2008). *Fütûhât-ı Mekkiyye-8*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2009). *Fütûhât-ı Mekkiyye-11*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2010). *Fütûhât-ı Mekkiyye-12*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2012). *Fütûhât-ı Mekkiyye-18*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Haldun. (2004). *Mukaddime-II*. Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı.
- İbn Haldun. (2020). *Şifâu's-Sâil Li-Tehzîbil-Mesâil (Tasavvufun Mahiyeti)*. S. Uludağ (Yay. haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Hişam. (2006). *Sîret-i İbn-i Hişam-İslâm Tarihi*. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İbnü'l Arabî, M. (2005). *İlâhî Aşk*. Çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları.
- İlhan, M. E. (2015). Gelenek ve Hatırlama: Belleğin Kültürel Olarak Yeniden İnşası Üzerine Bir Tartışma. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 10(8), 1395-1408.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dînî Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm-Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, A. (1998a). *Makaleler ve İncelemeler-I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, A. (1998b). *Makaleler ve İncelemeler-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İz, M. (1969). *Tasavvuf-Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*. İstanbul: Rahle Yayınevi.
- İzzeddîn Mahmûd bin Ali Kaşânî Natanzî. (2010). *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*. Çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap.
- James, W. (2002). *Varieties of Religious Experience-A Study in Human Nature*. London: Routledge.
- Jaspers, K. (1981). *Felsefeye Giriş*. Çev. Mehmet Akalın. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Journet, N. (2009). *Evrenselden Özele Kültür-Kökenlerin Araştırılması Kültürün Tabiatı Kimliklerin Oluşumu*. Çev. Yümni Sezen. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Jung, C. G. (1983). *Alchemical Studies*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (2016). *Analitik Psikoloji Sözlüğü*. Çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jung, C. G. (2020a). *Maskülen-Erilliğin Farklı Yüzleri*. Çev. Didem Gamze Erdiñç. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jung, C. G. (2020b). *İnsan ve Sembolleri*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Jung, C. G. (2021). *İnsan Ruhuna Yöneliş*. Çev. Engin Büyükinâl. İstanbul: Say Yayınları.

- Jung, C. G., Kerényi, C. (1969). *Essays On A Science of Mythology-The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (2005). *Dört Arketip*. Çev. Z. Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, C.G. (2006). *Analitik Psikoloji*. Çev. Ender Gürol. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Jung, C.G. (2015a). *Feminen-Dışillığın Farklı Yüzleri*. Çev. Tuğrul Veli Soylu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jung, C.G. (2015b). *Rüyalar*. Çev. Aylin Kayapalı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (2013). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kahraman, F. (2013). "Bir Tefsîr-Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(27), 191-226.
- Kahraman, Y. (2014). Dil Varlığının Ontolojik Zemini. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 18, 75-87.
- Kalafat, Y. (2004). *Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm-Şamanizm-Sosyal Antropoloji Araştırmaları*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Kalafat, Y. (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kalın, İ. (2018). *Barbar, Modern, Medeni-Medeniyet Üzerine Notlar*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kara, M. (2019). *Tasavvuf Kültürü*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları.
- Kara, M. (2019). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karadeniz, M. U. (2020). *İslam Sanatlarında Estetik-Güzeli Anlamak*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Karamustafa, A. T. (2015). *Tanrının Kural Tanımaz Kulları-İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karamustafa, A. T. (2017). *Tasavvufun Oluşumu*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Karatay, O. (2006). *Bey ile Büyücü-Avrasya'da Tanrı, Hükümdar, Devlet ve İktisat Hakkında Dilin Söyledikleri*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Karlığa, B. (1991). "Anâsır-ı Erbaa." *DİA, Cilt 3*, 149-151.
- Kartal, A. (2015). Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(2), 149-175.
- Kâşgarlı Mahmûd. (2005). *Divânü Lugâti't-Türk*. S. Erdi, S. T. Yurteser (Yay. haz.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kaya, K. (1997). *Hint Mitolojisi Sözlüğü*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kaya, K. (2001). *Hinduizm*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Kaya, K. (2008). *Upanishadlar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kaya, M. (2013). "Vücûd." *DİA, C-43*. İstanbul, 139, 140.

- Kenny, A. (2017). *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi-1. Cilt Antik Felsefe*. Çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları.
- Kılıç, M. E. (2004). Bir Metodun Metodolojisi: Dini İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış. *Usûl*, 1(1), 91-109.
- Kılıç, M. E. (2017). *Sufî ve Şiir*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Kılıç, M. E. (2018a). *Tasavvuf Düşüncesi-Makaleler-Konferanslar-I*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Kılıç, M. E. (2018b). *Anadolu'nun Ruhu-Tasavvuf, Felsefe, Siyaset Konuşmaları*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Kılıç, M. E. (2019). *Şeyh-i Ekber-İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Kılıç, M. E. (2020). *Tasavvufa Giriş-Disiplinlerarası Bir Bakış*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Kılıçbay, M. A. (1993). *Deliliğin Tarihi-3*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kılıçbay, M. A. (2000). *Şehirler ve Kentler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kierkegaard, S. (2013). *Kaygı Kavramı*. Çev. Türker Armaner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Knysh, A. (2020). *Tasavvuf Tarihi*. Çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Kocakaplan, İ. (2004). Dede Korkut'un Delileri. *Millî Folklor*, 16(64), 18-24.
- Koç, A. (2019). *Kemik ve Dal: Eskişehir'de Kutsal Ziyaret Mekânları*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Koçak, A., Kara Tekgül, I. (2020). Bilgeliğin Tacını Takan Alp Salur Kazan. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 13(31), 960-976.
- Köktürk, M. (2017). *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Köktürk, Ş. (2006). Türk Destanlarında Hapsedilme Motifi. *TÜBAR*, XIX, 383-400.
- Kökver, M. (2018). Hatırlama ve Kur'anî Bağlamda Zikir. *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal*, 2(3), 48-62.
- Kömürcüoğlu, Ş. (2019). *Logostaki Mitos-Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Köprülü, M. F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kuşçu, E. (2006). *Mitoloji ve Varoluş-Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları.
- Kutluer, İ. (1994). "Devir." *DİA*, Cilt 9, 232-234.
- Kutluer, İ. (2005). "Mistisizm." *DİA*, Cilt 30, 188-190.
- Küçük, A. (1992). *Beytülma'mûr*. *DİA*, Cilt 6, 94, 95.
- Lakoff, G., Johnson, M. (2015). *Metaforlar-Hayat, Anlam ve Dil*. Çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lambert, A. J., Scherer, L. N., Rogers, C. ve Jacoby, L. (2021). Kolektif Bellek Topluluk Ruhunu Nasıl Yaratır? P. Boyer, J. V. Wertsch (Yay. haz.). *Zihinde ve Kültürde Bellek* (s. 247-275) içinde. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Le Breton, D. (2010). *Acının Antropolojisi*. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Levi-Strauss, C. (1994). *Yaban Düşünce*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Levi-Strauss, C. (1995). *İrk, Tarih ve Kültür*. Çev. Haldun Bayrı-Reha Erdem-Arzu Oyacıoğlu-Işık Ergüden. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levi-Strauss, C. (2012). *Yapısal Antropoloji*. Çev. Adnan Kahiloğulları. Ankara: İmge Kitabevi.
- Levi-Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam*. Çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Levi-Strauss, C. (2014a). *Hepimiz Hepimiz Yamyamız*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levi-Strauss, C. (2014b). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*. Çev. Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayınları.
- Lévy-Bruhl, L. (2018). *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lévy-Bruhl, L. (2020). *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lincoln, B. (1986). *Myth, Cosmos, and Society-Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Lings, M. (1980). *Antik İnançlar Modern Hurafeler*. Çev. Enes Harman-Ufuk Uyan. İstanbul: Yeryüzü Yayınları.
- Lings, M. (1986). *Tasavvuf Nedir?* İstanbul: Akabe Yayınları.
- Luckmann, T. (2016). *Görünmeyen Din-Modern Toplumda Din Sorunu*. Çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın-Osman Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Lvova, E. L. (2013a). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Kâinat ve Zaman. Nesneler Dünyası-C.-I*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yayınları.
- Lvova, E. L. (2013b). *Güney Sibiry Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-İnsan ve Toplum-C.II*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yayınları.
- Macit, M. (2017). *Hatâyî Dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Malinowski, B. (1990). *Büyük, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. Çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Malinowski, B. (2005). *Argonauts of the Western Pacific-An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.
- Mardin, Ş. (2016). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mauss, M. (2022). *Büyünün Genel Teorisi*. Çev. Deniz E. Polat. İstanbul: Liberus Kitap.
- May, R. (2018). *Varoluşun Keşfi*. Çev. Aysun Babacan. İstanbul: Okuyan Us.
- Megill, A. (2012). *Aşırılığın Peygamberleri-Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Say Yayınları.
- Melikoff, İ. (1993). *Uyur İdik Uyardılar-Alevîli-Bektaşîlik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Melikoff, İ. (2008). *Destan'dan Masal'a Türkoloji Yolculuklarım*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.
- Melikoff, İ. (2010). *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Ménez, A. (2003). *Snakes, From Myth to Medicine*. London: Taylor&Francis.
- Merter, M. (2012). *Dokuz Yüz Katlı İnsan-Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi/Transpersonal Psikoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Messadié, G. (1998). *Şeytanın Genel Tarihi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Mettra, C. (2000). MİT İHTİYACI. Çağdaş insan. Bir tanıklık. Y. Bonnefoy (Yay. haz.). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü II.Cilt K-Z* (s. 786-790) içinde. Ankara: Dost Kitabevi.
- Mevlâna. (1995a). *Mesnevi-I*. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlâna. (1995b). *Mesnevi-III*. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlâna. (1995c). *Mesnevi-IV*. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Moon, B. (2005). Archetypes. *Encyclopedia of Religion* Cilt 1. (s.457-460) içinde. USA: Thomson Gale.
- Morales, H. (2007). *Classical Mythology A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Morin, E. (2019). *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*. Çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mulhall, S. (1998). *Heidegger ve Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Öktem. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Müller, M. W. (2020). *Mısır Mitolojisi-Tanrılar, Dinler ve Kozmik Mitler*. Çev. Cemal Can Tarımcıoğlu. İstanbul: Maya Kitap.
- Namlı, T. (2018). *Kur'an Aydınlığı-Kronolojik Kur'an Meali*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Namjila, G. (2011). Water-of-Immortality Myths in Altaic and Japanese Cultures. In *China's Creation and Origin Myths Cross-cultural Explorations in Oral and Written Traditions* (s. 79-97) içinde. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Nasr, S. H. (1985). *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. Çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Nasr, S. H. (1988). *İnsan ve Tabiat*. Çev. Nabi Avcı. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Nasr, S. H. (2007). *The Garden of Truth-The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. New York: HarperCollins Publishers.
- Nasr, S. H. (2016). İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 167-189.
- Nasr, S. H. (2019). *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*. Çev. Şahabettin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nicholson, R. A. (1978). *İslâm Sûfîleri (The Mystics of Islam)*. Çev. Mehmet Dağ-Kemal Işık-Ruhi Fırlı-Abdulkadir Şener-Rami Ayas-İsmet Kayaoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nicholson, R. A. (1998). Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(7), 1-15.
- Niyâzî-i Mısırî Halvetî. (2017). *Dîvân-ı İlâhiyât*. M. Tatçı (Yay. haz.). İstanbul: H Yayınları.
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Memoire. *Memory and Counter-Memory*, 26, 7-24.
- Nutku, U. (1998). *İnsan Felsefesi Çalışmaları*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Nutku, U. (2012). *İnanmanın Felsefesi-Özebakışçı Bir Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Ocak, A. Y. (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2002). *Sarı Saltık-Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2009). İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan 'Mitolojik' Kültür: 'İslâm Mitolojisi' Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı. *Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 137-163.
- Ocak, A. Y. (2012). *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ocak, A. Y. (2013). *Alevî-Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2021). *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri-Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Alfa.
- Oğuz, M. Ö. (2003). Birincil Sözlü Kültür Çağı ve Karac'oğlan Şiiri. *Millî Folklor*, 15(58), 31-38.
- Oğuz, M. Ö. (2013). *Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Olgun, H. (2016). İbadet, Ritüel ve Kurban. *Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 13(2), ss. 82-99.

- Ong, W. J. (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları.
- Orkun, H. N. (1994). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ortega Y Gasset, J. (2013). *Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üstüne Düşünceler*. Çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Otto, R. (2014). *Kutsal'a Dair*. Çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın.
- Ovidius. (1994). *Dönüşümler*. Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Ögel, B. (1991). *Türk Kültür Tarihine Giriş-Türklerde Ordu, Ordugâh ve Otağ-Devlet, ordu ve aile disiplinin temelleri (Hunlardan Osmanlılara)-Cilt VII*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar) II. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar) I. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ölçer Özünel, E. (2005). "Kan" Olgusunun Soyun Devamlılığı Bağlamındaki Dönüştürücülüğü. *Millî Folklor*, 17(65), 40-45.
- Ölçer Özünel, E. (2006). *Masal Mekânında Kadın Olmak-Masallarda Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ölçer Özünel, E. (2014). Kendine Dönüşen Kahraman: Oğuz Kağan Destanı'nda İktidar ve Kut. *Millî Folklor*, 26(104), 5-19.
- Ölçer Özünel, E. (2015). Baharı Getiren Kahraman: Bamsı Beyrek. *Millî Folklor*, 27(107), 34-48.
- Öncül, K. (2009). Masallardaki Devlet Kuşu Motifi. *Millî Folklor*, 21(84), 175-181.
- Öngören, R. (2013). "Zikir." *DİA*, C-44, İstanbul.
- Örnek, S. V. (1988). *İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Örnek, S. V. (2018). *Türk Halkbilimi*. Ankara: BilgeSu.
- Özbudun, S., Balkı, Ş. ve Altuntek, N. S. (2007). *Antropoloji-Kuramlar/Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Özkan, F. (1997). *Altın Arıç Destanı*. Ankara: Bilig Yayınları.
- Özlem, D. (2012). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap.
- Öztekin, A. (2011). İbn Arabî'nin "Âyân-ı Sâbite"si ile Jung'un "Arketipler"i Üzerine Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(1), 293-303.
- Öztelli, C. (1997). *Yunus Emre*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Öztürk, M. (2017). *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öztürk, Y. N. (1976). *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitâbü't-Tavâsîn)*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbası.
- Pala, İ. (2009). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Pals, D. L. (2019). *9 Din Kuramı*. Çev. Mustafa Ulu-Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları.

- Pattanaik, D. (2016). *Mit ve Mitya-Hint Mitolojisine Giriş*. Çev. Çiğdem Erkal. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Pehlivan, G. (2015). *Dede Korkut Kitabında Yapı, İdeoloji ve Yaratım-Dersden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Percy, W. A. (1996). *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Pettazzoni, R. (2006). Mitin Gerçekliği. M. Ö. Oğuz, M. Ekici, N. Özdemir, G. Ö. Eker, S. Gürçayır (Yay. haz.). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1* (s. 278-290) içinde. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Pinch, G. (2020). *Mısır Mitolojisi-Eski Mısır Tanrıları, Tanrıçaları ve Mitleri*. Çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2010). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2013). *Menon*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2014). *Parmenides*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: İmge Yayınevi.
- Platon. (2015a). *Timaios*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015b). *Phaidon*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Proust, M. (2000). *Kayıp Zamanın İzinde-Swann'ların Tarafı*. Çev. Roza Hakmen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Radloff, W. (1995). *Manas Destanı*. Ankara: Türksoy Yayınları.
- Radloff, W. (2008). *Türklük ve Şamanlık*. Çev. A. Temir-T. Andaç-N. Uğurlu. İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Raglan, L. (2010). Tarih ve Mit. M. Ö. Oğuz, S. Gürçayır (Yay. haz.). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (s. 181-188) içinde. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ramond, C. (2011). *Derrida Sözlüğü*. Çev. Ümit Edeş. İstanbul: Say Yayınları.
- Rank, O. (2014). *Doğum Travması*. Çev. Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis Yayınları.
- Rank, O. (2016). *Kahramanın Doğum Miti-Mitolojinin Psikolojik Yorumu*. Çev. Gökçe Yavaş. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Reichl, K. (2002). *Türk Boylarının Destanları (Gelenekler, Şekiller, Şiir Yapısı)*. Çev. Metin Ekici. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ricoeur, P. (2007). *Zaman ve Anlatı: bir-Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*. Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ricoeur, P. (2009). *Zaman ve Anlatı: iki-Tarih ve Anlatı*. Çev. Mehmet Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. Çev. M. Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Rosenberg, D. (2003). *Dünya Mitolojisi-Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*. Çev. Koray Akten-Erdal Cengiz-Atıl Ulaş Cüce-Kudret Emiroğlu-Tuluğ Kenanoğlu-Tahir Kocayigit-Erhan Kuzhan-Bengü Odabaşı. Ankara: İmge Kitabevi.

- Rosenthal, F. (2021). *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*. Çev. Ercan Alkan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Roux, J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Roux, J. P. (2000). "Su." Türklerin ve Moğolların Dininde. Y. Bonnefoy (Yay. haz.). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü II*. Cilt içinde (s. 1020, 1021). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Roux, J. P. (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. Çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. Çev. Musa Yaşar Sağlam. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Ruben, W. (2000). *Eski Metinlere Göre Budizm (Budacılığın Diyalektik Yorumu)*. Lütfü Bozkurt (Yay. haz.). İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- Rubin, D. C. (2021). Kolektif Anılar Olarak Sözlü Gelenekler: Genel Bir Bireysel ve Kolektif Bellek Kuramı İçin Öneriler. P. Boyer, J. V. Wertsch (Yay. haz.). *Zihinde ve Kültürde Bellek* içinde (s. 349-369). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Russell, B. (1972). *Mistisizm ve Mantık*. Çev. Ayseli Usluata. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Rzasoy, S. (2012). Oğuz Mitolojisinde Kaos ve Onun Deli Paradigmaları. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 169-180.
- Sadreddin Konevî. (2014). *Miftâhu'l-Gayb (Tasavvuf Metafizigi)*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Sagalayev, A. M. (2020). *Ural-Altay Mitolojisinde Arketipler ve Semboller*. Çev. Ali Toraman. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Sagalayev, A. M., Oktyabrskaya, İ. V. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri- Simge ve Ritüel-C.III*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yayınları.
- Sakaoğlu, S. (1978). *101 Anadolu Efsanesi*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Sakaoğlu, S., & Duymaz, A. (2018). *İslâmiyet Öncesi Türk Destanları (İncelemeler-Metinler)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Saltık Özkan, T. (2009). Kahramanın Yolculuğu Bağlamında Bamsı Beyrek ve Erginleme Süreci. *Millî Folklor*, 21(81), 27-33.
- Sanders, B. (2010). *Öküzün A'sı-Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*. Çev. Şehnaz Tahir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Saraç, M. A. Y. (2000). Tasavvuf Edebiyatında İçki Kavramına Giriş ve Yunus Emre Örneği. *İlmî Araştırmalar Dergisi*, 10, 135-154.
- Sarpkaya, S. (2019). Türk Halk Bilimi ve Türk Kültür Tarihi Bağlamında Türk Mitolojisinin Genel Yapısı Üzerine Bir Deneme. İ. Gümüş (Yay. haz.). *Mitoloji Araştırmaları-I* (s. 114-152) içinde. İstanbul: Hiperyayın.
- Sartre, J. P. (1985). *Varoluşçuluk (existentialisme)*. Çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları.

- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve Hiçlik-Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. Çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Savaşır, İ. (2000). *Kelimelerin Anayurdu ve Tarihi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sayar, K. (2020). Psikoterapi ve Kutsal. A. Hasanoğlu, Ö. Bayoğlu (Yay. haz.). *Klinik Felsefe* içinde (s. 133-147). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Saydam, M. B. (2011). *Deli Dumrul'un Bilinci- "Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Saydam, M. B. (2017). *Arafdalıklar-İnsanın Hâlleri ve Eylemleri: Psikomitolojik Çözümleme*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Saydam, M. B., & Kızıltan, H. (2021a). *Psikomitoloji-İnsanı Öykülerinde Aramak-1*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Saydam, M. B., & Kızıltan, H. (2021b). *Psikomitoloji-İnsanı Öykülerinde Aramak-2*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Schimmel, A. (2001). *İslam'ın Mistik Boyutları*. Çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schimmel, A. (2004a). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri-İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schimmel, A. (2004b). *Rûhum Bir Kadındır*. Çev. Ömer Enis Akbulut. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Schimmel, A. (2011). *Sayıların Gizemi*. Çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Schimmel, A. (2018). *Tasavvuf Notları*. Çev. Dilara Yabul. İstanbul: Sufi Kitap.
- Schopenhauer, A. (2010). *Hayatın Anlamı*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2018). *İdeal ve Gerçek-İdealizmin ve Gerçekçiliğin Kısa Tarihi*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2020a). *Bilmek ve İstemek*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2020b). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. Çev. A. Onur Aktaş. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schumacher, E. F. (1990). *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*. Çev. Mustafa Özel. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Schuon, F. (2006). *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*. Çev. Veysel Sezigen. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Schuon, F. (2013). *İslâm ve Ezeli Hikmet*. Çev. Şahabettin Yalçın. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Schuon, F. (2017). *Bir Merkeze Sahip Olmak*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Schuon, F. (2020). *Kalp Gözü*. Çev. Nebi Mehdiye. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Schwarz, F. (2019). *Kadîm Bilgeliğin Yeniden Keşfi*. Çev. Ayşe Meral Aslan. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Segal, A. R. (1998). *Encountering Jung On Mythology*. New Jersey: Princeton University Press.
- Segal, A. R. (2009). Joseph Campbell'ın Mit Teorisi. M. Öcal Oğuz, S. Gürçayır ve S. Çalış (Yay. haz.). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3* içinde (s. 166-178) içinde. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Segal, A. R. (2012). *Mit*. Çev. Nursu Öрге. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Sennett, R. (1999). *Gözün Vicdanı-Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*. Çev. Süha Sertabiboğlu-Can Kurultay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Shermer, M. (2011). *İnanan Beyin-İnançları Doğru Gibi Kurgulama ve Pekiştirme Süreci*. Çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Sinanoğlu, M. (2002). "Küfür." *DİA*, C-26, 533-536.
- Smith, J. K. A. (2002). *Speech And Theology-Language And The Logic Of Incarnation*. London: Routledge.
- Spiegelman, J. M. (1994). *Jung Piskolojisi ve Tasavvuf*. Çev. Kemal Yazıcı-Ramazan Kutlu. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Spinoza, B. (Baruch). (2011). *Etika*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Stace, W. T. (2004). *Mistisizm ve Felsefe*. Çev. Abdüllatif Tüzer. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Struck, P. T. (2005). *Symbol and Symbolism. Encyclopedia of Religion C-13* (8096-8915) içinde. USA: Thomson Gale.
- Şahin, E. (2016). *Kültür Tarihimizde Gizli Diller içinde Kuş Dili*. İstanbul: Ka Kitap, 15-40.
- Şehristanî, M. (2006). *el-Milel ve 'n-Nihal*. Çev. Muharrem Tan. İzmir: Yeni Akademi Yayınları.
- Şenocak, E. (2013). Göç ve Ergenekon Destanlarında Mitostan Ütopyaya Yolculuk. *Turkish Studies*, 8(1), 2525-2537.
- Tacü'l-islâm E. M. b. İ. B. K. (2019). *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*. S. Uludağ (Yay. haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tahrallı, M. (1981). Fransız Müslüman Abdolvâhid Yahyâ (René GUËNON)'nın Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı. *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, 10(4), 21-36.
- Tanman, M. B. (2014). Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler. A. Y. Ocak (Yay. haz.). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler-Kaynaklar, Doktrin, Ayin, ve Erkan, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, İkonografi, Modernizm* (s. 363-424) içinde. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Taslaman, C. (2008). *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Taş, İ. (2017). *Türk Düşüncesinde Kozmogoni Kozmoloji*. Konya: Palet Yayınları.
- Tatar, B. (2007). Tarihsel Mekân Fenomenolojisi-Bir Giriş Denemesi. *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 4(3), 19-29.
- Tatar, B. (2009). Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar. *Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 99-111.

- Tatar, B. (2021). Mekân ve İnsan. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 135-148.
- Tatar, M. M. (1996). Mythology As An Areal Problem In The Altai-Sayan Area: The Sacred Holes and Caves. J. Pentikäinen (Yay. haz.). *Shamanism and Northern Ecology* içinde (s. 267-277). Berlin: Walter de Gruyter&Co.
- Tatçı, M. (1985). Tasavvuf Edebiyatı'nda Şathiyât-ı Sûfiyâne Geleneği. *Türk Kültürü*, XXIV (267), 481-486.
- Tatçı, M. (2019). *Yûnus Emre Yorumları-İşitin Ey Yârenler*. İstanbul: H Yayınları.
- Tatçı, M. (2020). *Yûnus Emre Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları.
- Ahmed-i Dâ'î. (1992). *Çengnâme*. Tekin, Ş., Tekin, G. (Yay. haz.). Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
- Tezcan, M. (1989). Folklorik ve Antropolojik Yönleriyle Hediye Geleneği ve Türk Kültüründeki Yeri. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 22(1), 29-36.
- Tillich, P. (1957). *Dynamics of Faith*. New York: Harper Brothers.
- Tillich, P. (2002). Din Dilinin Doğası. *Uhudağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(2), 227-236.
- Timurtaş, F. K. (1972). *Yunus Emre Dîvânı. Tercüman 1001 Temel Eser*.
- Tokat, L. (2009). Dinin Sembolik Dili. *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 75-98.
- Tokat, L. (2012). *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Topakkaya, A. (2017). *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2001). "İsm-i A'zam." *DİA*, C-23, İstanbul, 75, 76.
- Topçu, N. (2020). *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Torun, A. (2005). Yunus Emre ve Halk Kültürü. *Millî Folklor*, 17(68), 18-31.
- Tosun, N. (2013). Yûnus Emre Rıfâî, Hacı Bektaş Vefâî. *Tasavvuf-İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14(31), 109-115.
- Toysanulı, A. (2020). *Türk-Moğol Mitolojisi*. Çev. Bülent Bayram. Ankara: Bengü Yayınları.
- Tseng, L. L. (2011). *Picturing Heaven in Early China*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Tufan, M. A. (2022). *Cassirer Felsefesinde Sembol, Mit ve Anlam*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tuğrul, S. (2022). *Yitik Bellek-Yas, Kimlik, Yüzleşme*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Turan, O. (1978). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi-Türk Dünya Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsânî Esasları-C-I*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi.
- Türker, Ö. (2015). Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 1-33.

- Türker, Ö. (2021). *Varlık Nedir?-İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom-Volumes in Two-Vol. II*. London: John Murray.
- Tylor, E. B. (1903). *Primitive Culture-Researches Into The Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom-Volume-I*. London: John Murray.
- Uçman, A. (2014). Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler. (Yay. haz.). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler-Kaynaklar, Doktrin, Ayin, ve Erkan, Tarikatlar, Edebiyat, Mimari, İkonografi, Modernizm içinde* (s. 575-625). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uğurcan, F. Z., Koçak, A. (2021). Mitik Anlatılardan Masal ve Destanlara Köprü Sembolizmi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14(34), 439-451.
- Uluç, T. (2001). *Tasavvuf Geleneğinde Hırka ve Hırka Giydirmek* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Uludağ, S. (1979). *İslam Düşüncesinin Yapısı-Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uludağ, S. (1988). "Abdal." *DİA*, C-1, İstanbul, 59-61.
- Uludağ, S. (1991). "Â'yan-ı Sâbite." *DİA*, C-4, İstanbul, 198-199.
- Uludağ, S. (1994a). "Dünya." *DİA*, C-10, İstanbul, 22-25.
- Uludağ, S. (1994b). "Devir." *DİA*, C-9, İstanbul, 231-232.
- Uludağ, S. (2006). "Nefis." *DİA*, C-32, İstanbul, 526-529.
- Uludağ, S. (2016a). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Uludağ, S. (2016b). *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uludağ, S. (2017). *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Usta, İ. (2015). *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Uzun, M. (1994). "Devriyye." *DİA*, C-9, İstanbul, 251-253.
- Ülken, H. Z. (1968). *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2007). *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2016). *Bilgi ve Değer*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ürkmez, R. K. (2021). 13. Yüzyıl Tasavvuf Hareketleri ve Yûnus Emre'nin Tasavvufî Şahsiyeti. *Vefatının 700. Yılında Bizim Yunus Sempozyumu Tam Metin Kitabı 26-28 Mayıs 2021 Aksaray* (s. 179-195). Aksaray Üniversitesi Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayını.
- Vasilyev, Y., M. F. Kirişcioğlu, Killi, G. (1996). *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*. Çev. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Wein, H. (2019). *Felsefi Antropoloji*. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Folkitap.

- Wertsch, J. V. (2021). Bellek. P. Boyer, J. V. Wertsch (Yay. haz.). *Kolektif Bellek, Zihinde ve Kültürde Bellek* (s. 149-174) içinde. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Winnicott, D. W. (2013). *Oyun ve Gerçeklik*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yalçinkaya, F. (2019). Anadolu Efsanelerinde Kadın ve Çocukların Kuşa Dönüşmesi Motifi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(28), 945-955.
- Yasa, M. (2008). *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yeşil, Y. (2020). Epik Anlatılarda Dönüştürücü Gücün Değişmesi: Kahramanlar ve Normlar. *Millî Folklor*, 32(16), 41-47.
- Yıldırım, D. (1997). [Ergene Kon] = [Erkin Kün] mü?. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 45, 61-149.
- Yıldırım, D. (2015). Köktürk Çağında Tanrı Mı Tanrılar Mı Vardı?. F. A. Turan, M. Ozan (Yay. haz.). *Türk Mitolojisine Giriş* (s. 19-32) içinde. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Yıldırım, N. (2011). *Ardâvîrâfnâme (Cennet, Araf ve Cehennem)*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Yıldırım, N. (2012). *İran Mitolojisi-Kökenleri, Kaynakları, Ana Temaları*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Yitik, A. İ. (1996). *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Yörükân, Y. Z. (2014). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm-Şamanizm'in Diğer Dinler ve Alevîlik Üzerindeki Etkileri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yu-Lan, F. (2009). *Çin Felsefesi Tarihi*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Yusuf Has Hacib. (2008). *Kutadgu Bilig*. Ç. Şan, S. T. Yurteser (Yay. haz.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Yüksel, H. A. (1996). *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Zimmer, H. (2004). *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*. Çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Zizek, S., Gunjevic, B. (2013). *Acı Çeken Tanrı-Kıyameti Tersyüz Etmek*. Çev. Arda Çiltepe. İstanbul: Sel Yayıncılık.

İnternet Kaynakları

- Demirli, E. (2020). <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2020/05/18/insanin-en-buyuk-ailesi-tabiati-ve-evrensel-akrabaliklar>, 2020.
- Fazlıoğlu, İ. (t.y). <https://www.youtube.com/watch?v=Nk91eNDCUoI&t=2787s>.