



**T.C.  
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI**

**VELÂYETNÂMELERDE YOL VE YOLCULUK:  
HALK BİLİMİ VE TASAVVUF BAĞLAMINDA  
KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME**

**Yüksek Lisans Tezi**

**ELİF ŞAHİN**

**İZMİR-2023**

T.C.  
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

**VELÂYETNÂMELERDE YOL VE YOLCULUK:  
HALK BİLİMİ VE TASAVVUF BAĞLAMINDA  
KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME**

Yüksek Lisans Tezi

**ELİF ŞAHİN**

**DANIŞMAN: DOÇ. DR. ALİ OSMAN ABDURREZZAK**

İZMİR-2023

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Velâyetnâmelerde Yol ve Yolculuk: Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Karşılaştırmalı Bir İnceleme" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

12/06/2023

Elif ŞAHİN

# ÖZET

**Yüksek Lisans Tezi**

**VELÂYETNÂMELERDE YOL VE YOLCULUK: HALK BİLİMİ VE  
TASAVVUF BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME**

**Elif ŞAHİN**

**İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı**

Veli kültü etrafında şekillenen, velilerin gösterdikleri olağanüstü hâl ve durumları anlatan eserler olan velâyetnâmeler; içerisinde oluştukları inanç sisteminin anlam dünyasını ve geleneksel kodlarını yansıtmalarının yanında ihtiva ettiği kültürel, edebî, tasavvufî ve tarihî unsurlarla Türk kültürü için zengin birer kaynak niteliğindedir. Bu tezin amacı, “sır” dili anlayışı etrafında şekillenen ezoterik bir yapıya sahip Alevi inanç sisteminin mitik ve tasavvufî anlayışından doğan velâyetnâmelerdeki yol/yolculuk kavramları üzerinden sembolik bir okuma yapmak ve bu sayede velâyetnâmelerin kendine has ezoterik ve mistik dilinin anlaşılabilirliğine katkı sağlamaktır. Bu doğrultuda tezde; yol ve yolculuk kavramları mitoloji, edebiyat, din-tasavvuf, felsefe gibi birçok farklı bağlamda incelenmiş, velâyetnâmelerde bu kavramların hangi bağlamlarda yer aldığı ve inanç sistemine hangi noktalarda katkı sağladığı üzerinde durulmuştur. Velilerin zahiri ve batını düzlemdeki yolculukları işlevsel, psikanalitik, sembolik ve tasavvufî açıdan ele alınmıştır. Bunların yanı sıra devir nazariyesi ve velâyet teorisi gibi inanç sisteminin yaratılışa dair mitik tasarıları da birer ezoterik yolculuk olarak kabul edilerek çalışmaya dâhil edilmiştir. Velâyetnâmelerdeki zahiri ve batını boyutlarda, aşkın ve içkin düzlemlerdeki tüm bu yolculuklar karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Yol ve yolculuğun, velâyetnâmelerin anlam dünyasının ortaya konmasında, sembolik bir düzlem olarak kullanıldığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Velâyetnâme, Menkabe, Yol, Yolculuk, Alevilik, Bektaşilik

# **ABSTRACT**

**Master's Thesis**

**The Path and Journey in Velayetnames: A Comparative Analysis Within the  
Context of Folklore and Mysticism**

**Elif ŞAHİN**

**İzmir Kâtip Çelebi University**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of Turkish Language and Literature**

Velâyetnâmes (hagiographies) are narratives that are formed in context of the “cult of the wali” and describe the surreal actions of the walis. Velâyetnâmes reflect the symbolic world of the belief system they are formed within and the traditional elements of the belief system. These are also valuable sources for Turkish culture, thanks to their historical, cultural, and literary elements they contain. The thesis aims to interpret the symbols through the concepts of path/journey in the velâyetnâmes which are emerged from mystical attitude of the Alevi belief system that has a mystical language with an esoteric structure. Hence, the thesis illustrates the deep meaning of the mystical language of the Bektashi velayetnames. The thesis, on one hand, analyses the concepts of path and journey in terms of mythology, literature, religion and philosophy, on the other hand, it asserts in which contexts the concepts appear in the velayetnames and at what points they contribute to the belief system. The journeys of the saints (walis) have been examined from functional, symbolic, psychoanalytic, and Sufi perspectives, both in their exoteric and esoteric dimensions. Accordingly, the study includes mythical aspects of belief system regarding creation, for example, the theory of cosmogonic cycle and the sainthood, by identifying them as esoteric journeys. All these journeys in exoteric and esoteric dimensions have been analysed comparatively. The thesis puts forward that the path and journey are used as symbolic order to reflect semantic world of velayetnames.

**Key Words:** Hagiography, Legend, Path, Journey, Alevism, Bektashism

## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET .....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
TABLolar LİSTESİ .....	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ .....	viii
KISALTMALAR.....	ix
ÖN SÖZ .....	x
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### 1. TÜRK EDEBİYATINDA VELÂYETNÂME

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: MENKABE, KERAMET, VELAYET VE VELİ KÜLTÜ .....	13
1.2. VELÂYETNÂME YAZMA GELENEĞİ .....	19
1.2.1. Sözlü ve Yazılı Kültür Bağlamında Velâyetnâmeler.....	21
1.2.2. Halk Biliminde Tür Tartışmaları Işığında Velâyetnâmeler .....	30
1.3. İNCELEMeye KOnU OLAN VELÂYETNÂMELER.....	35
1.3.1. Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli (Velâyetnâme).....	35
1.3.2. Otman Baba Velâyetnâmesi .....	36
1.3.3. Abdal Musa Velâyetnâmesi .....	36
1.3.4. Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi .....	37
1.3.5. Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi .....	37

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. YOL VE YOLCULUK

2.1. YOL VE YOLCULUK KAVRAMLARINA GENEL BİR BAKIŞ	39
2.2. YOLUN MÜŞTEREK GAYESİ: MUTLAK HAKİKATE YOLCULUK .....	45
2.3. DAİMÎ BİR DÖNÜŞÜM: KENDİNİ ARAMA VE KEŞFETME YOLCULUĞU.....	51
2.4. Mİ(S)TİK YOLCULUKTA YOL GÖSTERENİN ROLÜ: YOLDAŞ/REHBER/KILAVUZ .....	54

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. VELÂYETNÂMELERDE YOL VE YOLCULUK

3.1. VELÂYETNÂMELERDE <i>YOL/ERKÂN</i> KAVRAMI ÇERÇEVESİNDEKİ UNSURLAR.....	59
3.2. VELÂYETNÂMELERDE YOL VE YOLCULUK KAVRAMLARIYLA İLGİLİ KERAMET MOTİFLERİ.....	70
3.2.1. Tayy-i Zaman ve Tayy-i Mekân .....	71
3.2.2. Don Değiştirme.....	73
3.3. VELÂYETNÂMELERDE ZAHİRİ YOLCULUK .....	76
3.4. VELÂYETNÂMELERDE EZOTERİK YOLCULUK .....	84
3.4.1. Kozmik Döngü, Devir Anlayışı ve Velâyet Nurunun Yolculuğu ..	86
3.4.2. Kendilik Bilgisine Ulaşma: Kahramanın Ruhsal/İçkin/Özel Yolculuğu.....	98
SONUÇ .....	113
KAYNAKÇA.....	121

## TABLÖLÄR LİSTESİ

**Tablo 1:** Nesir Anlatıların Üç Türü..... 33

**Tablo 2:** Bascom'un Nesir Anlatıların Üç Türü Kriterlerine Göre Velâyetnâme  
..... 33

**Tablo 3:** Nesir Anlatıların Temel Özellikleri..... 33

**Tablo 4:** Nesir Anlatı Türlerinin Özellikleri Bağlamında Velâyetnâme..... 34



## ŞEKİLLER LİSTESİ

<b>Şekil 1:</b> Kozmogonik Çevrim.....	87
<b>Şekil 2:</b> Devir Nazariyesi .....	89
<b>Şekil 3:</b> Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltuk ve Ejderha .....	107

## KISALTMALAR

<b>bk.</b>	: Bakınız
<b>C.</b>	: Cilt
<b>çev.</b>	: Çeviren
<b>ed.</b>	: Editör
<b>haz.</b>	: Hazırlayan
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>vb.</b>	: ve benzeri

## ÖN SÖZ

“Yol” kavramı; insanın içerisinde olduğu her alanın, felsefenin, mitolojinin, edebiyatın ve halk muhayyilesinden doğmuş her bir ürünün bünyesinde farklı boyutları ve sembolik anlamlarıyla yer alan önemli bir metafordur. Durağanlıktan uzak ve daimî bir harekete haiz yapısı nedeniyle keşif, arayış, yenilenme, değişim, dönüşüm, devinim kavramlarıyla beraber okunan “yol/yolculuk”, insanın sonlanmayan merakı ve arayışı sayesinde birincil sözlü kültürde yaratılan ve aktarılan anlatılardan günümüz eserlerine kadar yerini korumayı başarmıştır. Mitoloji, edebiyat, din, halk bilimi gibi birçok disiplin için oldukça zengin kaynaklar olan velâyetnâmeler de “yol/yolculuk” kavramlarını; insanı, insanın doğa karşısındaki konumunu, kutsal ile kurduğu ilişkiyi mitik ve tasavvufî bağlamda anlatmada sembolik bir düzlem olarak kullanmıştır. Bu çalışma; “sır” dili anlayışı etrafında şekillenen ezoterik bir yapıya sahip Alevî inanç sisteminin mitik ve tasavvufî anlayışından doğan velâyetnâmelerdeki yol/yolculuk kavramlarını sembolik düzlemde okumak ve bu sayede hem velâyetnâmelerin kendine has, ezoterik dilinin anlaşılabilirliğine hem de inanç sisteminin doğru aktarımına katkı sağlamak amacıyla çıkılan yolun bir ürünüdür.

Kendi de başlı başına bir yolculuk olan bu tez yazım sürecinde bilimsel, akademik ve insani desteklerini her zaman yanımda hissettiğim pek çok kıymetli hocam ve arkadaşım oldu. Öncelikle hem akademik hem de insani anlamda desteklerini hiç esirgemeyen, inceleme ve eleştirileriyle tezime katkı sunan kıymetli hocam Doç. Dr. Mehmet Ersal’a; tez konumun belirlenmesinden yazım sürecine kadar her aşamada emeği bulunan, çalışmamı titizlikle takip eden kıymetli hocam Doç. Dr. Bülent Akın’a ve gerek insani gerek akademik destekleriyle tezime katkı sunan kıymetli hocam Doç. Dr. Ali Osman Abdurrezzak’a yol göstericilikleri için teşekkürlerimi sunarım. Yüksek lisans ders dönemindeki ufuk açıcı dersleri ile savunma aşamasında sunduğu katkı ve desteklerinden dolayı değerli hocam Doç. Dr. Pınar Fedakâr’a teşekkür ederim.

Hayatım boyunca, eğitimimin her aşamasında bana güvenen, beni koşulsuz destekleyen aileme; tasavvufla ilk temasımı sağlayan, sevgisini ve güvenini her daim yanı başımda hissettiğim, kendisine olan teşekkürümü kelimelere sığdıramayacağımı düşündüğüm annem Sevil Yıldırım’a; sevgisi ve desteğinin yanı sıra çalışma disiplini

ve değerleri ile bana örnek olan ve beni teŖvik eden babam Hüseyin Akdoğanbulut'a mteŖekkirim.

Yolculuğumun en baŖından beri gösterdikleri destek ve sonsuz sabırları için kız kardeŖlerim Ecemnaz Yıldız ve ArŖ. Gr. Kadriye Tilbe Eser'e teŖekkr ederim. Tez yazımı esnasında biçimsel düzenlemeler ve teknolojik alandaki yönlendirmeleri için ArŖ. Gr. Mustafa Merdin'e ve ArŖ. Gr. Fatih Kenar'a; süreç boyunca gösterdiği desteği ve okumaları için ArŖ. Gr. Afife Kenar'a teŖekkr ederim.

Hayatımın her alanında kıymetli desteğini hissettiğim; sonsuz güveni, sevgisi, Ŗefkati ve destekleriyle dhil olduğum her iŖi benimle beraber omuzlayan, varlığına mteŖekkirim olduğum eŖim Ali Murat Ŗahin'e sonsuz teŖekkrlerimi sunarım.

Elif ŖAHİN

İzmir-2023

*Yoluma her daim ışık olan anneme...*

## GİRİŞ

“Yol/yolculuk” sözlü kültürde yaratılan ve aktarılan anlatılardan çağdaş eserlere kadar yerini ve önemini korumuş bir izlek olarak karşımıza çıkar. Halk muhayyilesinin ilk(s)el imgesinin, bu imgede yaratılan kahramanın, yazarın ve anlatılara maruz kalan muhatabın deneyimledikleri yaşamsal tüm faaliyetler “yol/yolculuk” kavramlarıyla metaforlaştırılmış ve anlatılarda bu doğrultuda yer almıştır. Yolculuğun durağanlıktan uzak, sürekli bir harekete bağlı yapısı bu kavramın en belirgin özelliğidir ve temelinde yaratılan sembolizm için en sağlam dayanaktır. Bu etkin yapı, beraberinde değişim, dönüşüm, olgunlaşma, erginlenme, tekâmül, pişme gibi birçok kavramı getirmiştir. Aynı zamanda insanın yaratılışıyla ya da dünyada görünür olduğu doğumuyla başlayan ve dünyadan ayrılışıyla sonlanan yaşamsal süreci bir yolculuk olarak tasvir edilmiştir.

Göç, seyahat, gezi, ibadet, arayış gibi birçok kavram etrafında mitoloji, felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, edebiyat, ilahiyat gibi birçok disiplin çerçevesinde farklı bağlamlarda ele alınan yol/yolculuk; hangi bağlamda olursa olsun aşına olunanın terki, konfor alanından ayrılış, süreç içerisinde karşılaşılan engellerle mücadele, aşamalar katetme gibi noktalarda ortaklık gösterir. Yolculuğun yapısında bulunan daimî değişim ve dönüşümün temelinde yatan prensip sabittir. Kahramanın erginlenmesi bakımından işlevsel olan yolculuk, görünürdeki varış noktası ne olursa olsun tekâmül için mutlak bir eylemdir.

Yol ve yolculuk kavramlarının farklı boyut ve bağlamlarda önemli yer tuttuğu anlatı türlerinden biri menâkıbnâmeler/velâyetnâmelerdir. Türklerin İslamiyet’i kabulünden sonra eski Türk inançlarından da gelen tabiat ve atalar kültlerinin etkisiyle tasavvufun velâyet teorisiyle yeniden teşekkül eden veli kültü çerçevesinde yaratılan

velâyetnâmeler, Alevi inanç sisteminin<sup>1</sup> ve Türk anlatı geleneğinin en mühim yazılı kaynakları arasında yer almaktadır. Velilerin gösterdikleri olağanüstü hâl ve durumları, en genel adıyla kerametleri konu edinen menkabelerden müteşekkil eserler olan velâyetnâmeler; inanç sisteminin ilkelerini aktarma ve öğretme, geleneğin ve inanç sisteminin sürekliliğini sağlama işlevlerine sahip anlatılardır. Bunların yanında, anlatının kendine ait anlam dünyası ve sembolik dili aracılığıyla insanın doğa karşısındaki konumunu, kutsal ile kurduğu ya da kurmaya ihtiyaç duyduğu ilişkiyi gözler önüne serer. Alevi inanç sisteminin üzerine inşa edildiği mitik, sembolik ve tasavvufî anlayışı yine inanç sistemi içerisindeki sembolik “sır” dili ile ortaya koyan velâyetnâmeleri anlamlandırmak ve çözümlmek; söz konusu inancın anlam dünyasını ve geleneksel kodlarını idrak etmenin adımlarından birisidir. Türk kültürünü, tarihini, anlatı geleneğini, inanç sistemini anlamlandırmak adına yapılacak çalışmalar için en zengin kaynaklardan biri olan velâyetnâmeler; zahiri ve batını olması fark etmeksizin yol/yolculuk kavramlarını, söz konusu anlatı türünün anlam dünyası ve işlevlerini yansıtmak ve gerçekleştirmek üzere bir araç mahiyetinde kullanmıştır.

Bu tespitler doğrultusunda çalışmanın konusu; yol/yolculuk kavramlarının Alevi inanç sisteminde teşekkül eden velâyetnâmelerdeki yeri, önemi, kullanılış biçimi, işlevi ve inanç sisteminin dışı kapalı yapısındaki sembolik kullanımınıdır. Çalışmanın kapsamını Alevi inanç sisteminde yaratılmış velâyetnâmeler oluşturmaktadır. Ancak belirli bir inanç sistemi çerçevesinde oluşturulan ve inanç sistemine mensup toplulukların dinamiklerinde etkin rol oynayan anlatılar üzerine yapılacak bilimsel çalışmalar için bir örneklem belirlenmesi gerekmektedir. Bu nedenle çalışmada inanç sisteminin ortak mitik ve sembolik anlam dünyasını yansıtan beş velâyetnâme seçilerek incelenmiştir. Çalışma öncesi yapılan okumalar çerçevesinde velâyetnâme

---

<sup>1</sup> Literatürde benimsenmiş kullanımından farklı şekilde çalışmada “Bektaşî” kavramı, Alevi inanç sistemi çerçevesi içerisinde değerlendirilecektir. Alevi inanç sistemi hakkında yapılan güncel çalışmalar, Hacı Bektaş Veli kültü merkezinde şekillenen tasavvufî yapının ilk oluşumunun bir ocak yapılanması olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle, müstakil bir tarikat olarak değerlendirilen Babagan Bektaşîliğinin aslında Alevilik inanç sisteminin içerisinde çıktığı ve diğer Alevi ocakları gibi “sürek” kavramı adı altında kendine özgü farklılıklara sahip olduğu görülmektedir. Bu sürek farklılıklarına rağmen mitik, sembolik ve batını kökenlerinin, ritüellerinin, “yol” kavramı çerçevesindeki ilkelerinin Alevi inanç sisteminin çatısı altında olduğu tespit edilmiştir. (Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve çalışmalar için bk. Ersal, 2016a; Akın, 2020b.) Bu doğrultuda çalışmamızda, velâyetnâmelerin içerisinde olduğu, sembolik ve ezoterik dilini temellendirdiği, mitik tasarımının kökenlerinin dayandığı inanç sistemi “Alevî” şemsiye adlandırılmasıyla kullanılacaktır. Bu kullanımın sebepleri hakkında çalışmanın birinci bölümünde ayrıntılı bilgi verilecektir.

sayısını artırmanın varılacak sonuçlar bakımından tekrar mahiyetinde olacağı öngörülmüştür. Tez kapsamına dâhil edilen beş velâyetnâmenin kurgu, motif yapısı, mitik-tasavvufi arka planı, barındırdığı semboller açısından çalışmanın evrenini temsil edebilecek mahiyette olduğu görülmüş ve belirlenen örneklem çerçevesinde varılacak sınırlı sayıda tespitin var olan diğer anlatılara da uygulanarak doğrulanmasının önü açılmıştır.<sup>2</sup>

Velâyetnâmeler zengin kültürel, edebî, mitik, tasavvufi ve sembolik içeriği nedeniyle çeşitli disiplinlerden birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu anlatı türünün ortaya çıkış biçimleri, teşekkülü, tarihî seyirdeki yeri ve önemi, genel özellikleri, tasnifi, dil ve üslup özellikleri, barındırdığı halk bilgisi unsurları bağlamında çeşitli çalışmalarda birçok değerlendirme yapılmıştır. Ek olarak velâyetnâmeler halk biliminin metodolojik yöntemleriyle ele alınmış, yapısalcı yöntemlerle incelenmiş, motif tasnifi yapılmıştır. Ancak belli bir inanç sistemi içerisinde yaratılmış ve bu inanç sisteminin mensuplarınca korunarak aktarımı sağlanmış anlatıların üzerinde çalışırken bu anlatıların anlam dünyasını ve oluşturduğu kendine has sembolik dili anlamlandırma ve bu dil üzerinden gelenek aktarımının nasıl yapıldığını tespit ve inceleme noktasında literatürde önemli bir boşluk olduğu gözlenmiştir. Bu doğrultuda öncelikle bu inanç sisteminin geleneksel ve sembolik kodlarını mercek altına almak elzem bir hâl almıştır. Hele ki bu inanç sistemi Alevilik gibi dışa kapalı ve inanç sistemi dışından kimselerce idraki zor bir yapıya sahipse bu durumun gerekliliği kendini daha da net bir şekilde göstermektedir. Dolayısıyla velâyetnâmelerin anlam dünyasını, geleneksel kodlarını, yarattığı sembolik dili, mitik tasarımı yine bu inanç merkezinin penceresinden bakarak çözümleyecek çalışmalar oldukça önemlidir ve ne yazık ki yeterli düzeye ulaşabilmiş değildir. Bu noktada ilgili çalışmanın, velâyetnâmelerin içerisinde yaratıldığı inanç sisteminin yapısını ve geleneksel kodlarını da göz önünde bulundurarak sembolik dilini çözümlemeye çalışması bakımından önem arz ettiği düşünülmektedir. Velâyetnâmelerin sahip olduğu gizli anlam dünyası ve sembolik dili için geniş bir eğrileme alanı olan yol ve yolculuk sembolizmini bütüncül bir bakışla ele alarak değerlendirmenin, velâyetnâmelerden yola çıkarak inanç sisteminin tamamına dair sembolik okuma konusunda bir adım

---

<sup>2</sup> Edebî anlatıların bilimsel yöntemlerle incelenmesi ve bu incelemelerin kapsamı hususundaki görüşleri için bk. Todorov, 2017: 12.



olacağı düşünülmektedir. Bu fikirlerden yola çıkılarak ortaya konması hedeflenen çalışmada sözlü kültür içerisinde yaratılan, aktarılan menkabelerden teşekkül etmiş ve Alevi inanç sisteminin en önemli yazılı kaynakları arasında bulunan velâyetnâmelerdeki yol ve yolculuk kavramları ile bu kavramların ilişkili olduğu unsurları tespit etmek, incelemek ve analiz etmek amaçlanmıştır. Bu analizler sonucunda velâyetnâmelerdeki yol/yolculuğu hem zahiri hem de batını boyutlarda tartışmak ve bu anlatılardaki yol/yolculuk tasarısının mitik ve sembolik düzlemdeki anlamlarını ortaya koymak yoluyla Alevi inanç sisteminin geleneksel kodlarının çözümlenmesi ve idrak edilmesine katkı sağlamak hedeflenmektedir. Bu sayede, günümüzün devamlı değişen, dönüşen, küreselleşen dinamiklerinde inanç sisteminin kendi anlam dünyası, geleneksel yapısı, kültürel zenginliğinin korunarak yaşatılmasına, bozulmadan aktarılmasına ve devamlılığının sağlanmasına katkıda bulunulacağı düşünülmektedir. Gerek inanç sistemi gerek velâyetnâmeler için başlı başına bir anlam dünyası oluşturmuş ve sembolik olarak çözümlenmeye ihtiyaç duyan yol ve yolculuk kavramları bu zamana kadar farklı anlatı türleri ya da müstakil anlatılarda incelenmiş olsa da velâyetnâme temelinde ilk kez incelenecektir.<sup>3</sup>

Bu amaçlarla yola çıkılan tez çalışması, giriş ve sonuç kısımları hariç üç ana bölümden oluşmaktadır. “Türk Edebiyatında Velâyetnâme” isimli birinci bölümde velâyetnâmelerle ilgili genel bilgi verilecek, bu anlatı türüne dair kavramsal çerçeve tanıtılacaktır. Velâyetnâmelerin incelenebilmesi için temel kavramlar olan menkabe, keramet, velâyet, veli kültü kavramları açıklanacaktır. Yukarıda zikredilen amaçlar doğrultusunda, mitik ve sembolik arka planına geçmeden önce bu anlatı türüne dair nitelikleri ortaya koyarak genel bir çerçeve belirlemek amacıyla velâyetnâmeler; sözlü ve yazılı kültür alanlarının prensipleri ve anlatım biçimleri ile halk biliminde tür tasnifleri bağlamlarında tartışılacaktır. İnanç sisteminin mitik dünyasında yaratılmış sözlü kültür ürünleri olan menkabelerin yazıya geçirilmesiyle teşekkül eden velâyetnâme türündeki anlatıların sözlü kültür ve yazılı kültür alanlarından her ikisiyle de ilişkili olması nedeniyle bu sahalardaki konumlanışı, yazıya geçirilirken müstensihinin rolü, sözlü ve yazılı kültürün anlatım prensipleri doğrultusunda

---

<sup>3</sup> Yol/yolculuk kavramlarının halk bilimi ve edebiyat alanında incelendiği çalışmalar için bk. Yusoğlu, 2008; Yılmaz, 2013; Oruç, 2015; Ekici, 2022; Şimşek ve Pamukçu, 2022; Baysal ve Alkır, 2022; Akkoyun, 2022.

tartışılacaktır. Bu noktada Walter J. Ong'un *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü'nün Teknolojileşmesi* isimli eserinde belirlediği prensiplerden ve yöntemlerden yararlanılacaktır. Anlatı çözümlenirken ulaşılabilecek anlamların bu anlatı türünün hangi koşullarda yaratıldığı, muhatabı tarafından hangi kabullerle ele alındığı, hangi türsel niteliklere sahip olduğu meselelerine bağlı olması sebebiyle velâyetnâmeler bu bölümde halk bilimi disiplinindeki tür tartışmaları bağlamında tartışılacaktır. Bu noktada halk bilimi disiplininin tür mevzusuna yaklaşımı ve değerlendirmeleri için Alan Dundes, Dan Ben-Amos, Bronislaw Malinowski, Lutz Rocrich, Linda Degh, William Bascom gibi araştırmacıların halk bilgisi ürünlerini canlı yapılar olarak ele aldığı ve bu doğrultuda halk anlatılarının türsel niteliklerine dair ortaya koyduğu fikir ve metodoloji kullanılacaktır. Ek olarak bölümün son kısmında, çalışmada incelenen velâyetnâmeler hakkında bilgi verilecektir.

Çalışmanın temel kavramları olan yol/yolculuk, "Yol ve Yolculuk" isimli ikinci bölümde bütüncül bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Nitelikleri ve ihtiva ettiği anlamlar nedeniyle tüm zamanlardaki anlatılarda kendine has bir sembolizm oluşturmuş olan yol/yolculuk hakkında Mircea Eliade, Joseph Campbell, Mikhail Bakhtin, Vladimir Propp, Carl Gustav Jung gibi farklı antropoloji, mitoloji, psikoloji, edebiyat gibi farklı disiplinlerden araştırmacıların ortaya koyduğu tespitler karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Yol ve yolculuk sembolizminin farklı inanç sistemlerinde, farklı anlatılarda hangi anlamlara gelecek şekilde kullanıldığı açıklanacak; böylelikle yol/yolculuğun velâyetnâmelerin mitik tasarımındaki izini sürmek üzere bir temel oluşturulacaktır.

Tezin üçüncü ve son bölümü olan "Velâyetnâmelerde Yol ve Yolculuk" isimli başlıkta, ele alınan velâyetnâmelerde yol ve yolculuk kavramları ayrıntılı ve bütüncül bir şekilde incelenecektir. İncelemelerin ilk ayağında Alevi inanç sisteminin ilkelerini kapsayan yol/erkân sisteminin velâyetnâmelerdeki yerinin ortaya konmasında, bu zamana kadar yapılmış derleme çalışmalarında derlenen Alevi ritüellerine dair bilgi ve tespitlerden faydalanılacaktır. Velâyetnâmelerdeki yol ile ilgili keramet motifleri tartışılırken Stith Thompson'un motif kavramı ile ilgili temel çalışması olan *Halk Edebiyatı Motif İndeksi* isimli çalışmadaki motif kavramından yararlanılacaktır. Velilerin zahiri yolculuklarını da ele alan velâyetnâmelerde bu yolculuklar, ortak ve

benzer yönleri bakımından farklı velâyetnâmelerin karşılaştırmalı ele alınmasıyla incelenecektir.

Velâyetnâmelerde inanç sistemine dair ilkelerin, kabullerin, anlayışın sembolik bir dille aktarılmasında önemli bir metafor olarak kullanılan yol/yolculuk kavramının batını boyutu “Velâyetnâmelerde Ezoterik Yolculuk” başlığında incelenecektir. Tasavvufun temel anlayışlarından olan devir nazariyesi ezoterik yolculuğun bir boyutu olarak ele alınacaktır. Burada devir nazariyesi, farklı inanç sistemleri ve mitolojilerde karşımıza çıkan kozmik döngü anlayışıyla karşılaştırılacak, ortak ve benzer yanları inanç sistemleri içerisindeki yaratmalar bağlamında tartışılacaktır. Alevi inanç sistemindeki velâyet anlayışı, yine yol/yolculuk kavramları bağlamında tartışılacak ve velâyetnâmelerdeki semboller okunmaya çalışılacaktır. Sembolik okuma ve çözümleme çalışmaları, ele alınan inanç sistemi ezoterik ve dışa kapalı bir yapıya sahipse ancak bu inanç sisteminin tüm yaratmalarının (mitik anlatıları, manzum-mensur yaratmaları, icraları, ritüelleri) bir arada bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması yöntemiyle doğru sonuçlar sağlar. Alevi inanç sisteminde yazılı kaynakların (Buyruk, velâyetnâmeler), Alevi âşıklarının manzum-mensur metinlerinin, ritüellerdeki icraların her biri birbiriyle anlam ilişkisi içerisindedir. Velâyetnâmelerin ezoterik ve gizli dili içerisinde geçen bazı unsur ve semboller aynı inanç sistemindeki diğer yaratmalarda farklı yönleriyle bulunabilmektedir. Bu nedenle sembolik okuma yaparken inanç sistemine dair tüm elementler, mit-ritüel ve icralar bir araya getirildiğinde inanç sisteminin kendine özgü ezoterik ve sembolik dili çözümlenebilir.<sup>4</sup> Bu doğrultuda üçüncü bölümdeki karşılaştırmalar ile sembol okuma ve çözümleme çalışmalarında Alevi inanç sisteminin ritüelleri, mitleri ve Alevi âşıklar tarafından

---

<sup>4</sup> Bir inanç sistemi içerisindeki mit, ritüel, yazılı ve sözlü gelenekte oluşturulmuş kaynaklar arasında mutlak suretle bir anlam ilişkisi bulunmaktadır. Bu konuda Eliade'nin (2021: 27-32) mitin hikâye ettiği öykünün topluluk üyelerinden başka kimselerce anlaşılamayacağı kapalı “bilgi”ler içermesi, bu bilgilere dinsel-büyüsel kuvvetlerin eşlik etmesi ve inanç sistemi bağlamında herhangi bir varlığın kökeninin bilinmesinin bu kuvvetler üzerinde (dolayısıyla da doğa üzerinde) egemenlik kurmanın yolu olduğuna dair açıklamaları dikkate değerdir. Diğer bir deyişle Eliade'ye göre bir ritüel ancak ilk olarak nasıl gerçekleştiği, kökeni, yani miti biliniyorsa yerine getirilebilir, gerçekleştirilebilir ve anlamlı hale gelir (2021: 32). İnsan ritüeller aracılığıyla mitleri yaşarken kutsal zamana temas eder. Dolayısıyla mitik anlatıları, ritüellerdeki icraları, manzum-mensur eserleri arasında kaçınılmaz bir ilişki mevcuttur. Mit-ritüeller arasındaki ilişki birçok araştırmacı tarafından mite, ritüele ya da her ikisine birden verilen öncelikle ele alınmış; inanç sistemlerinin kaynağının mit ve ritüeller olduğu konusunda görüşler sunulmuştur, sadece ilkel dinlerde değil modern çağın inanç sistemlerinde de mit ve ritüellerin bir bütün olarak inanç sistemlerinin bir parçası olduğu ortaya konmuştur (bk. Segal, 1980).

oluşturulmuş manzum metinlerinden bir bütün olarak istifade edilecektir.<sup>5</sup> Bunlara ek olarak bir kahraman olarak velinin ruhsal değişimi ve dönüşümü, içsel bir yolculuk olarak tasavvuftaki seyrslk, Joseph Campbell'ın monomit ve Jung'un arketip kavramları bağlamında karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Tüm bu karşılaştırmalar sonucunda ortaya konabilecek bir ilk(s)el imge olup olamayacağı tartışılacaktır.

---

<sup>5</sup> İnanç sistemine dair sembolik dil çözümlenirken Alevi tasavvuf anlayışı çerçevesinde ortaya konmuş manzum-mensur metinlerin, yazılı kaynakların, ritüellerin, icraların, bunların kökenindeki mitik arka planın bir bütün hâlinde ve karşılaştırmalı olarak ilk defa ele alındığı Bülent Akın'ın *Kırklar* (Akın, 2020a) eserindeki yöntemden istifade edilmiştir. (Eserde yönteme dair açıklamalar için bk. 2020a: 1-8).

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TÜRK EDEBİYATINDA VELÂYETNÂME

Menkabeler, menâkıbnâmeler ya da velâyetnâmeler<sup>6</sup> İslam dünyasında ortaya çıkışı ve yayılmaya başlayışı 8-9. yüzyıllara dayandırılan tasavvuf anlayışının<sup>7</sup> velâyet<sup>8</sup> merkezli bakış açısını mitik ve sembolik olarak aktaran anlatılardır. Bu mitik ve sembolik anlam dünyası, yalnız velâyetnâmelerin içerisinde yazıldığı inanç sistemine mensup kişiler tarafından idrak edilebilecek bir sembolizme ve eğretilime zenginliğine sahiptir. 11. yüzyıldan itibaren çevrelerindeki topluluklarla beraber Anadolu'ya yol alan dede, baba, ata ve abdal isimleriyle adlandırılan dervişlerin İslam tasavvufunda yer alan velâyet anlayışından ve Türk atalar kültürünün mecz edilmesinden hareketle oluşturdukları veli kültü temelli teşkilatlanmaların<sup>9</sup> oluşumuyla şekillenmeye başlayan; karizmatik önderlerin hayatlarını, gösterdikleri olağanüstülükleri farklı amaç ve işlevlerle ele alan bu anlatılar; inanç mensuplarınca kutsal ve dolayısıyla gerçek kabul edilen öykülerdir.

Bir inanç sistemi içerisinde yaratılıp aktarılan her anlatı türünde olduğu gibi velâyetnâmelerin de kendine has bir dili ve anlam dünyası vardır. Todorov, edebî

---

<sup>6</sup> Alevi-Bektaşî geleneği içerisinde yazılan menâkıbnâmeler inanç sistemi içerisindeki veli kavramı nedeniyle “*veliliği ispat edici kerametleri toplayan kitap*” manasında genellikle “velâyetnâme” adıyla anılmaktadır (Ocak, 2016: 82). Çalışmamız Alevi inanç sistemi içerisinde teşekkül eden menakıp kitaplarını konu edeceği için çalışmanın geri kalanında bu eserler için “velâyetnâme” terimi kullanılacaktır.

<sup>7</sup> Tasavvufî inanç sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gölpınarlı, 1985; Köprülü, 1976; Artun, 2015; Uludağ, 2016.

<sup>8</sup> Bk. İslam Ansiklopedisi “Velâyet” maddesi (Apaydın, 2013: 15-19). Velâyet kavramının Alevilikteki yeri için ayrıca bk. Akın, 2020a: 42-52.

<sup>9</sup> Velâyet sahibi; dede, baba, ata, abdal gibi ifadelerle adlandırılan karizmatik önderlerden isim alan, veli kültü temelli, aralarında hiyerşik bir yapı mevcut; sosyal, dinî, siyasi, kültürel bağlamlardaki birer Alevi Türkmen teşkilatlanması olan ocaklar için Mehmet Ersal'ın yaptığı tanım şu şekildedir: “*Soyu On İki İmamlar kanalıyla Ehlibeyt'e dayanan bir karizmatik inanç önderi adına kurulan, kendisine bağlı bir talip ve hiyerarşiye göre ocak topluluğu olan, silsile olarak karizmatik inanç önderinin soyundan gelen temsilcilerine pir, mürşid, dede adı verilen, kendi içinde ve diğer ocaklarla bir hiyerarşisi olan, bazı yörelerde rehber, pir ve mürşid adları ile tanımlanan, takip ettiği bir sürekle ya da erkân sistemi olan inanç sistemi yapılanmasına 'ocak' ya da 'dede ocağı' denir.*” (Ersal, 2016a: 42). Bu konuda ayrıca bk. Ersal, 2016a; Akın, 2020b.

anlatının sözcüklerle var olmasına rağmen dilin söylediğinden daha çok şey söyleme ve sözün dile getirdiğini aşma gibi diyalektik bir eğilime sahip olduğunu belirterek edebî söylemin özünün, “*sınırların ötesine geçmek*” olduğunu belirtir (Todorov, 2017: 161). Bu doğrultuda velâyetnâme türünün de (parçası olduğu inanç sistemi ve anlatı geleneğinin anlam dünyasına sırtını dayayarak) dile getirilenden daha fazlasını anlatmaya ve dilin verdiği imkânlardan daha geniş sınırlarda gezinmeye meyilli bir tür olduğu söylenebilir. Bu nedendir ki velâyetnâmeleri okumak, anlamlandırmak ve çözümleyebilmek için metnin dile getirdiklerini bir basamak olarak kullanmak ve inanç sistemi, anlatı geleneği ve anlam dünyasının sembolizmini dikkate alarak değerlendirmeler yapmak önem arz etmektedir.

Yaratılmış her anlatı; ait olduğu topluluğun sosyolojik, psikolojik, kültürel, dinî, ekonomik durum ve koşullarının sonucu niteliğindedir. Bununla birlikte belli aşamalardan geçerek yaratılan anlatıların her biri belirli bir ihtiyaç sonucu oluşmuş ve bu ihtiyaca cevap veren metinlerdir (Ersal, 2016b: 88). Bu nedenle anlatıların sembolik ve mitik düzlemlerde izlerini sürmek, yaratıldığı toplumun belleğine yapılan bir yolculuk niteliğindedir. Söz konusu ihtiyaç ve koşullar değiştikçe anlatı özelliklerindeki geçiş ve değişiklikler de kaçınılmazdır. Öcal Oğuz (2000: 53), sözlü kültür ürünleri arasındaki bu geçiş ve dönüşümün bozkır medeniyetinden yerleşik düzene, eski Türk dinlerinden İslamiyet’e geçiş süreciyle paralel olarak mitolojiden destana, destandan kahramanlık hikâyelerine, kahramanlık hikâyelerinden sevda ve din konulu anlatılara doğru gerçekleştiğini belirtir. Kronolojik olarak ele aldığımızda mitik, epik ve romantik olarak sıralayabileceğimiz bu anlatıların geçiş çizgisine/kronolojisine, anlatıların muhteva özellikleri temele alınarak odaklanıldığında kutsalla olan ilişkinin hiç kaybolmadığı ve kutsal olanın işlevinin toplum içerisinde daimî bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Bu durum, insanın fiziksel ve psikolojik ihtiyaçları doğrultusunda kutsalla kurduğu ya da kurmayı arzuladığı ilişkinin bir göstergesi niteliğindedir. İnsan ilk dönemlerden beri yaşamsal uygulamalarından kaynaklı her zaman doğayı ve doğaya dair süreçleri kontrol etme çabasındadır. Bu çabası da yarattığı mitler, deneyimlediği ritüeller aracılığıyla görünür hale gelmiştir. Doğayı kontrol etme konusunda kendi gücünün de sınırlı olduğunu gören insan kendinden daha üstün olan yüce varlıklara, ataların/Tanrıların ruhlarına yani kutsal olana ihtiyaç duyar (Malinowski, 1948: 2-3). İnsanın kendisini hayatın,

üretkenliğin ve gücün kaynağı olan kutsalın içinde konumlandırmaya çalışması, kendisini kutsalla bütünleştirme isteği Eliade'ye göre (1987: 28) nesnel bir gerçeklik içerisinde yer alma, öznel tecrübelerin göreliliğine izin vermeme ve bir yanılısamadan ziyade hakiki ve etkin bir dünyada yaşama arzularının karşılığıdır. Diğer bir deyişle insanın kendisini kutsalla özdeşleştirme arzusu; müphem, değişken, savunmasız ve bu yüzden de tehlikeli olan bir dünyaya karşı kural ve sınırları belirlenmiş, ilk niteliği değişmemiş, net, kendi yaşam pratiklerine cevap verebilecek ölçüde gerçek ve tam bir düzen arayışından kaynaklanır.

İnsanın kutsalla kurduğu ya da kurma arzusunda bulunduğu bu bağın onun diline, anlatılarına, sözlü kültür unsurlarına nüfuz etmesi kaçınılmazdır. Toplumlar ve bireyler sözlü kültür unsurlarını, halk bilgisi ürünlerini ve bunların içinde önemli bir yer tutan anlatıları; çeşitli unsurlara, zamana ve mekâna dair özelliklere yükledikleri sembolik kodlarla oluşturmuşlardır. Bireysel, ruhsal ya da toplumsal olması fark etmeksizin tüm ihtiyaçlarını bu anlatılara bir şekilde dâhil etmişlerdir. Böylece var olan anlatılar, bireyin ruhsal durumuna ya da sıradan gündelik yaşamına dair anlamını ve işlevini kazanmıştır. Toplumsal bellek tarafından oluşturulan, olağanüstü unsurlara sahip anlatılar; gerçek yaşamın koşullarından ve insan ruhunun bu koşullara verdiği tepkilerden doğmuştur. Zira gerçek dünyaya ait temsilleri kabul etme biçimimiz, kurmaca anlatıya ait olası dünyanın temsillerine inanma şeklimize benzerdir (Eco, 1995: 103). Anlatının kendi içerisinde kurduğu yapı, düzen, bu düzendeki neden-sonuç ilişkileri, olay zinciri; anlatı evreninin sınırları çerçevesinde bir mantığa sahiptir. Bu bağlamda toplumsal bellekte üretilen ve aktarılan anlatıların temelinde yatan yaşamsal ya da ruhsal ihtiyaçlar anlatılarda kendini sembolik bir dil aracılığıyla gösterir. Sembolik dil; içsel deneyimlerin, duyguların ve düşüncelerin dış dünyadaki olaylar ya da duysal deneyimler gibi ifade edildiği; gündelik dilin alışlagelmiş mantığından farklı, çağrışıma dayalı ve insan ırkının geliştirdiği tek evrensel dil olma özelliğine sahip bir dildir ve bu yüzden de mitleri anlamlandırabilmek için sembolik dile hâkim olmak gerekir (Fromm, 2013: 10). Anlatıların toplum için ifade ettikleri anlamı, onlara atfedilen kutsiyeti, toplumdaki işlevlerini anlamak için bu sembolik dilin gizlediği anlamlara erişilmelidir.

Mitlerde ve mitlerden doğarak zaman içerisinde aktarılan, aktarımı sağlandıkça şekillenen ve evrilen anlatılarda da insanın kutsala, kutsalla bütünleşmeye duyduğu

yaşamsal ve ruhsal ihtiyacın sembolik bir dille aktarıldığı görülmektedir. Velilerin ve dinî şahsiyetlerin kerametlerini konu edinen sözlü anlatılar olan menkıbelerin de onlara atfedilen kutsiyet, işlevleri, anlatılma amaçları ve aktarımı düşünüldüğünde sözü edilen özelliklere sahip bir anlatı türü olduğu görülecektir. Eliade (2021: 1035), mitin anlattığı öykünün topluluk üyelerinden başka kimsenin idrak edemeyeceği, bu nedenle ayırım gözetmeden herkesin içerisinde anlatılamadığını belirtir ve öykülerde yer alan inanma unsuruna da dikkat çeker. Bu inanma unsuru bağlamında mit, uzak ve kutsal bir zamanda vuku bulan bir ilk gerçekliğin yeniden yaratımıdır. Bu yönüyle de mit sadece anlatılan bir öykü değil, aktarımıyla birlikte inanılan, diğer bir deyişle deneyimlenen ve bu sebeple de yaşayan bir öyküdür (Malinowski, 1948: 78-79). Velâyetnâmelerin konu edindiği öykülere inanç mensuplarınca inanılması, öykülerin gerçek kabul edilen kutsal anlatılar olması, yalnız içinde üretilip aktarıldığı inanç sistemine mensup topluluğun idrakine açık ezoterik semboller barındırması bu anlatıların mitik bağlamda değerlendirilebileceğini göstermektedir. Bu nedenle velâyetnâmelerin temelinde yatan mitik tasarımı, kullandığı sembolik dili, toplum içerisindeki işlevlerini, bunlara inanç mensuplarınca atfedilen kutsiyeti anlamlandırabilmek ve analiz edebilmek; velâyetnâmeleri ve bunları üreten toplumsal belleği, dolayısıyla da inanç sistemini idrak edebilmek için bir koşuldur. Bu koşul sağlandığında sözlü ve yazılı kültüre, anlatıları oluşturan bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara, inanç sistemi tarafından oluşturulan sembolizme dair tartışmalara da kapı aralanabilir. Tüm bunlar göz önünde bulundurularak velâyetnâmelerin temelinde yatan geleneksel, mitik ve tasavvufi kodların idrak edilebilmesi için öncelikle birtakım temel kavramların bilinmesi gerektiğinden çalışmanın bu kısmında velâyetnâme ile bağlantılı kavramlar açıklanacak ve velâyetnâmeler; sözlü anlatı geleneği, mit ve kutsal kavramları bağlamında tartışılmaya çalışılacaktır. Bu kavramsal çerçeveye ve tartışmalara geçmeden önce velâyetnâmelerin içerisinde yaratıldığı inanç sistemi, bağlam ve adlandırılması hakkında bir bilgilendirme ve değerlendirme yapmanın gerekli olduğu görülmüştür.

Alevilik hakkında son yıllarda yapılan güncel çalışmalar tarihî, dinî, sosyolojik ve kültürel düzlemde “Alevi” sözcüğünün ve adlandırmasının “Kızılbaş”, “Bektaşî”, “Kalenderî”, “Haydari”, “Işık”, “Torlak” ve “Abdal” gibi topluluk adlandırmalarını kuşatan çatı bir kavram olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu durumu tapu tahrir defteri



kayıtları, tezkireler, divânlar, Alevi şair ve âşıkların eserlerinden takip etmek mümkündür. Bu kayıtlarda gerek inanç mensubu gerekse inanç dışından olan kimseler “Alevi” kavramını Kızılbaş, Kalenderi, Haydari, Bektaşî, Işık, Abdal ve Torlak adlandırmalarının yerine kullanmış, çoğu zaman da bütün bu adlandırmaları kuşatan üst bir şemsiye kavram olarak ele almışlardır. Burada Alevi geleneği içerisinde teşekkül eden menkabelerin toplandığı yazılı eserler olan velayetnamelerin Bektaşî adlandırmasıyla anılması ise tamamen çeşitli disiplinlerden bilim insanlarının tercihleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa Bektaşîliğin tarikatlaşma süreci ve bu terimin ortaya çıkışı 16. yüzyılın başlarına tesadüf etmektedir. Bunun öncesinde bir Türkmen oymağı olarak Bekteş topluluğunu tanımlayan kayıtlarla karşılaştığımız gibi, Hacı Bektaş Veli ve onun etrafında toplanan diğer velilerin kendilerine bağlı topluluklarla birlikte birer ocak yapılanması şeklinde teşkilatlandığı görülmektedir. Nitekim bu hususta başta Hayali Bey olmak üzere Kalenderi, Haydari ya da Bektaşî olarak tanımlanan birçok şairin şiirlerinde “Alevi” ve “Ocak” adlandırmalarına Alevilikteki kavramsal çerçevesiyle yer verdikleri görülmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla bu inanç sistemi içerisinde teşekkül eden menkabe anlatma geleneğinin de Alevi çatı adlandırması altında ele alınmasının yerinde olacağı düşünülmektedir. Nitekim çalışmaya konu olan velayetnemelerin tamamının Babagân Bektaşî Tarikatı çatısı altında kaleme alındığına ya da sözlü gelenekte bu çatı altına geçmiş yıllarda aktarımının yapıldığına dair herhangi bir ipucu bulmak mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan bu metinlerde dedebaba, halifebaba, baba gibi kavramlar başta olmak üzere Babagân Bektaşî erkânına dair herhangi bir kavram ya da terimle karşılaşmamaktadır. Öte yandan söz konusu metinlerin önemli bir kısmının kurgusunda Alevi ocak sistemine dair doğrudan ya da dolaylı kullanımların olduğu

---

<sup>10</sup> Bk. Ersal, 2016a: 18-21; Akın, 2020b: 33-37. Söz konusu adlandırma ile ilgili tezkirelerden, şairlerin şiirlerinden verilen örnekler, tahrir kayıtları ve bu konudaki tespitler için ayrıca bk. Akın, 2020b: 17-32, 49-57.

görülmektedir.<sup>11</sup> Söz konusu menkabelerin Alevi ocaklarına mensup ya da bu ocakların kurucusu olarak kabul eden bazı ulu ozanların şiirlerine konu olması ya da menkabelerdeki motiflerin Alevi şairlerin şiirlerinde yaygın olarak ele alınması da bu metinlerin çatı bir adlandırma olarak Alevi sözlü ve yazılı geleneği içerisinde değerlendirilmesinin önünü açmaktadır. Yine bazı velayetname metinlerinde yer verilen manzum metinler de ocak esaslı şair ve âşıklara ait olduğu gibi, Babagân Bektaşiliğinden ziyade Alevi ocak sisteminin ürünleridir. Bu nedenle çalışmada Alevi geleneği içerisinde teşekkül etmiş ancak sonradan çeşitli vesilelerle Bektaşî menakıbnamaları ya da velâyetnâmeleri olarak adlandırılan bu metinler, geleneksel yapısına ve teşekkül ettiği bağlama uygun olarak “Alevi Velâyetnâmeleri” başlığı altında ele alınacaktır.

### 1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: MENKABE, KERAMET, VELAYET VE VELİ KÜLTÜ

Sözlükte “övnülecek güzel iş” anlamına gelen *menkabe*<sup>12</sup> sözcüğü Arapça “*isabet etmek, bir şeyden bahiste bulunmak*” manasındaki *nekabe* kökünden türemiştir (Ocak, 2016: 21). Sözlü kültür içerisinde doğan menkabeler, gerek sözlü gerekse yazıya geçirilerek aktarılmış, bu nedenle de hem sözlü kültür hem de edebiyatımız açısından oldukça önemli ve dikkat çeken anlatılar hâlini almıştır. Din, mitoloji, edebiyat, tarih, sosyoloji, antropoloji gibi birçok farklı disiplin kapsamında değerlendirilebilecek olan menkabe türünün geçmişten günümüze birçok araştırmacı

---

<sup>11</sup> Örnekler Alevi inanç sistemindeki çeşitli ritüeller ve terimlerle artırılabilir. Bu noktada Aleviliğin esas yapılanması olan ve inanç sisteminin temelindeki en önemli kavramlardan olan “ocak” terimiyle ilgili örnek vermenin uygun olacağı düşünülmektedir. Şücaaddin Veli Velâyetnâmesi’nde “ocak” teriminin Alevi inanç sistemindeki kullanımıyla eş anlamlı olarak yer aldığı görülmektedir: “*Pîrler, baş açık yalın ayak oğlancıklar doğurub durur. Pîrlerin anların can oğludur. Pîrlerin anlar can oğludur, pîrlerin ocağın anlar olcadır”, didi vesselam.*” (Say, 2010: 115), *Gelüb tütünlükden kendüyi yine aşığı saldı virdi. Andan indi, ateşe yüz üzre düşdi. Abdal Musa yine sohbetde idi. Eyitdi: ‘Ey ocağın küllenmiş, bizi incittin Kaygusuz’, didi. Eline yapışub taşre çıkardılar. Andan sonra Kaygusuz Baba dört köşeyi seyran eyledi. Her varduğı yerde bir tekye yaptı. Ocağına kül düşmedi. ‘Aher Sultan’a yetişecek ocağın küllensin, ayyukun çıksın’, didi. Öyle olsa vardı. Karacadağ’da Rûm elinde oturdu. Ocağı küllendi. Eyü kokusu çıkdı.*” (Say, 2010: 125). Benzer bir örnek Otman Baba Velâyetnâmesi’nde de yer alır: “*Dahi birkaç gündün sonra meger bir kişi Varna şehrine giderken ol kan-ı velayetün ocağı yirine gözi tuş gelür. Ve görür ki ol ocak yirinde bir gül ağacı bitmiş. Ve üzerinde üç gül açılmış turur.*” (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 132).

<sup>12</sup> “Menkabe” sözcüğü Türkçede galat olarak menkıbe şeklinde yazılmakta ve Türk Dil Kurumu Güncel Sözlük’te de bu şekilde geçmektedir. Ancak sözcük bu şekliyle mevcut olmadığından ve doğrusu menkabe olduğundan (Ocak, 2016: 21) çalışma boyunca bu terim menkabe şeklinde yazılacaktır.

tarafından farklı tanımları yapılmıştır. Boratav (1969: 105-117) menkabeyi, Fransızcadaki “légende” ile Almandaki “sage” kavramlarını Türkçede karşılayan *efsane* terimiyle bağlantılı olarak ele almıştır. Efsanenin yapı taşının inanma unsuru olduğunu belirtmiş ve konularına göre yaratılış, dinlik, tarihlik ve olağanüstü varlık ya da güçler üzerine söylenen efsaneler olmak üzere sınıflandırılmış bu türün içerisinde menkabeyi dinlik ve tarihlik efsaneler içerisinde zikretmiştir. Dinlik konulardaki efsanelere eskiden Türkçede menkabe dendiğini belirten Boratav, tarihlik efsanelerin de yazılı edebiyatta menkabe terimiyle karşılandığını aktarmıştır. Max Luthi (2006: 220-222) efsane, menkabe, mit, masal türlerini karşılaştırdığı çalışmada yine menkabeyi efsaneye yakın bir tür olarak değerlendirmiş ve Fransızcada her ikisinin de “légende” sözcüğüyle karşılandığını belirtmiştir. Bunun yanında Luthi, menkabe için yine anlatının gerçekliğine ve inanma unsuruna dikkat çekerken dinî bağlamına da vurgu yapmıştır. Menkabenin araştırmacılar tarafından kahramanın tarihî hayatını anlatan “asıl menkabe” ve Tanrıları ya da olağanüstü olayları anlatan “keramet menkabesi” şeklinde sınıflandırıldığını aktarır. Ayrıca Max Luthi, Helmut Rosenfeld’in *Légende* (1972) isimli çalışmasına atıf yaparak dinî kahramanlık motiflerinin, diğer bir deyişle kerametlerin menkabe için temel bir unsur olduğunu, olağanüstülük ve mucizelerin bir menkabe de mutlaka olması gerektiğini aktarır (Luthi, 2006: 220-222). Ahmet Yaşar Ocak (2016: 21-22) menkabeyi “*bir velinin kerametlerini anlatan kısa hikâyeler*” olarak tanımlamıştır. Menkabelerin barındırdığı inanma unsuruna vurgu yapmanın yanı sıra kahramanlarının gerçek ve mukaddes kişiler olması, olayların zaman ve mekânlarının belirli olması, kısa ve sade bir anlatım biçimine sahip olup edebî kaygıdan uzak olması gibi özellikleri maddeler halinde sıralamıştır (2016: 60-61). Türk kültüründe menâkıbnâme yazıcılığı üzerine yaptığı çalışmada Gülerer (2013: 235) menkabeyi “*anlattığı olayın doğru ve gerçek olduğuna inanan bir anlatıcının, meraklı grupların mekân ve zaman gözetmeksizin oluşturdukları sohbet ortamlarında, olağanüstü/kutsal güçlere sahip olduğuna inandığı şahsiyetin, (şahsiyetle ilgili olarak zamanla halkın ortak belleğinde oluşmuş) ortaya koyduğu bir veya birden fazla olağanüstülükleri (kerameti) anlatan sözlü kültür ürünü*” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımda da menkabenin anlatıcısı, bağlamı gibi unsurlarının yanında gerçekliğine inanılışı ve keramet kavramına dikkat çekilmektedir.

Yapılan araştırmalar sonucunda ulaşılan menkabe tanımlarında ortak bir terim dikkat çekmektedir. Araştırmacılar menkabe türünün esas unsurunun kahramanın gösterdiği mucizeler olduğunu belirtmektedir ki bu durum menkabe, menâkıbnâme ve velâyetnâmeleri ele alırken “keramet” teriminden de bahsetmenin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Sözlükte “*iyi ahlaklı ve cömert olmak*” anlamına gelen keramet, “*terim olarak velilerden zuhur eden olağanüstü hal ve durumlar*” şeklinde tanımlanır (Uludağ, 2002: 265). Kerâmet olgusu, menkabelerin, menâkıbnâmelerin, velâyetnâmelerin esas unsuru ve ana malzemesini teşkil etmekle birlikte velilerin de hem en dikkat çeken özelliklerinden hem de ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. Velilerin velâyetlerini ispat etme mahiyetinde olan kerâmetler, sufi nazariyesinde veliler için bir son makam ya da esas hedef olmadığı gibi, kimi zaman Allah’a giden yolda veli için bir engel de teşkil edebilmektedir. Kerâmet nedeniyle aldanan, kibirlenen bir velinin deneyimlediği bu durumu Allah’tan değil de kendinden bilmesi ve bu nedenle de asıl mutlak hedefini şaşırması olasılığı, tecrübe edilen kerameti veli için bir sınav mahiyetinde kılmıştır (Ocak, 2016: 22-23). Mutasavvıflarca kerametler maddî/zahirî ve ruhî/bâtını olmak üzere iki farklı bağlamda telakki edilmiş ve bâtını kerametlerin daha önemli olduğu vurgulanmıştır. Diğer bir deyişle, Allah’ın emir ve yasaklarına itaat etmek; velilerin su üzerinde yürüme, uçma, uzun mesafeyi bir anda katetme gibi olağanüstü eylem ve durumlarından daha kıymetli görülmüştür (Uludağ, 2002: 265-268). Keramet nazariyesi, yalnız Müslümanlara özgü olmayıp Budist ve Hristiyan azizlerin keramet benzeri olağanüstü eylem ve durumları mevcuttur. “İstidrac” terimiyle adlandırılan bu eylem ve durumların, Allah tarafından onların kibir gibi kötü duygularını körükleyerek mahvolmalarına yol açmak için verildiği düşüncesi bulunmaktadır (Ocak, 2016: 23).

Bu noktada hem keramet nazariyesinin hem de kerametler temelinde oluşmuş menkabelerin bir metin ya da inanç unsuru olmalarının yanında işlevlerinin de tartışılması, hem ilgili sözlü anlatıların hem de menâkıbnâme ya da velâyetnâme gibi yazılı anlatı türlerinin anlaşılabilirliğini artıracak aynı zamanda tüm bu anlatıların içerisinde olduğu inanç sisteminin geleneksel kodlarının idrakini de kolaylaştıracaktır. Sözlü kültürün güçlü bir şekilde devam ettiği ve sözlü kültür unsurlarının yaratım ve aktarımının yoğun bir şekilde sürdüğü toplumlarda söz ve eylem içkindir ve bu tarz toplumlarda kutsal ve dünyevi olan henüz belirgin bir ayrıma

sahip değildir (Şahin, 2008: 322). Bu nedenle toplumsal bellek tarafından yaratılan ve birincil ilişkiler ağıyla aktarılan sözlü anlatıların ürettiği geleneksel kodlar ve değerler, toplumların kolektif eylemlerini de beraberinde getirir. Toplum ancak bireysel zihinlerin aracılığıyla var olabileceğinden, önce bireysel, içsel boyutta örgütlenmelidir ve bundan dolayı da kolektif olanın gücünün tamamen dışsal olmadığı söylenebilir (Durkheim, 1995: 211). Toplumsal şuurun ortak bir ürünü olan ve inanç mensupları tarafından kutsiyet atfedilen menkabeler de bu doğrultuda değerlendirildiğinde sosyal işlevleriyle dikkat çekmektedir.

Kutsalın ve dinin sosyal fonksiyonlarına odaklanan Durkheim, kutsalın ve dinin toplumu bir arada tutma, bireyi içinde bulunduğu toplumla bütünleştirme, ona karşı aidiyet hissini pekiştirme, kolektif coşkuyu yaratma ve bu coşkuya intikal etme işlevlerinin olduğunu belirtmiştir (Durkheim, 1995: 21-39). Bu bağlamda; karizmatik önderlerin, belli bir yörede yaşayan velilerin kerametlerini anlatan menkabelerin ve bunların yazılı gelenekteki aktarımı olan velâyetnâmelerin bireylere inanç sisteminin kutsalını aktarma, gereklerini öğretme gibi işlevlerinin yanında inanç mensubu bireylerin bağlı buldukları topluluğa aidiyetlerini kuvvetlendirme, kutsal aracılığıyla toplumu yeniden yaratma, toplumun birlik ve bütünlüğünü sağlama gibi sosyal işlevlerinden de bahsedilebilir.

Söz konusu menkâbe, menâkıbnâme ve velâyetnâmeler olduğunda veli, velayet nazariyesi, veli kültü terimleri de tartışılması gereken kavramlar arasında yer alır. Arapça yaklaşma, yakın olma anlamlarına gelen *velâ* ya da *velîye* fiillerinden meydana gelen velî sözcüğü sözlükte “yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan” anlamlarına gelir (Uludağ, 2013: 25). Bu doğrultuda “*يلو* / v-l-y” kökünden türeyen bir mastar olarak velayet; yardımlaşma, dostluk, yakınlık kurma gibi manalara gelmekle beraber, 10. yüzyıldan itibaren tasavvufun gelişimine ve tasavvuftaki vahdet nazariyesine paralel olarak yeni bir anlam ve kapsam kazanmıştır. Veli, bir bakıma Allah’ın zuhur ettiği kişidir ve dolayısıyla onun özel yetki, güç, kapasite ve yeteneklerine de sahip olabilir (Radtke, 2002: 109). Kuran’da veli sıfatı inananların dostu olan Allah için de kullanılır (Bakara Suresi, 257. Ayet).

Tasavvufi anlayışın Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini açıklayan temel öğretisi olan “Vahdet-i Vücut” anlayışına göre varlık birdir ve o varlık da Allah’ın varlığıdır. Bu nedenle de mutasavvıfların asıl amacı dünyevi hayatın tüm engellerinden sıyrılarak

Allah'a ulaşmaktır. Bu düşünce sistemiyle paralel olarak söz konusu veli telakkisi Ocak'ın ifadeleriyle *“benliğini Allah'ta yok etmek suretiyle birtakım üstün vasıflar kazanarak tabiatüstü harikulade şeyler izhar edebilen büyük insan”* ve *“Allah'a ulaşma yolunda büyük manevi mücadeleler veren ve bu yolda başarıya ulaşan Allah dostu”* şeklinde tanımlanmıştır. Bir terim olarak veli sözcüğünün bu manası, Kuran'daki veli ve evliya kelimelerinin ifade ettiği anlamlardan farklıdır. İslami köklere dayalı olmamasına ve gerek İslam öncesi gerek İslami dönem diğer dinlere ve felsefi ya da mistik yapılara ait unsurların da etkisi altında kalmasına rağmen, velayet anlayışı yüzyıllar boyunca Müslümanlar arasında kuvvetle yer etmiş bir unsur hâline gelmiştir. (Ocak, 2016: 24).

Zarcone (2002: 113-115) Anadolu ve Balkanlar'da özellikle evliya mezarları etrafında gelişen kültürlerle bağlantılı olan ve Orta Asya'da da benzerlik gösteren veli kültürünün köklerini animizim, Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Hristiyanlık gibi inanç sistemlerine dair inanma ve uygulamaları bünyesinde barındıran Türk İslamı'nın senkretik karakterinden almakta olduğunu belirtir. Ona göre bu inanma ve uygulamalara dair unsurlar, merkezi güçleri yansıtan Ortodoks temsilciler olan “ulema” topluluk tarafından karşı çıkılmadan önce 10-14. yüzyıllar arasındaki gerek Orta Asya'da gerek Türk dünyasının Yörük, Tahtacılar gibi göçebe toplulukları arasında varlığı devam eden velilerde görülür. Örneğin, Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli gibi veliler, Orta Asya şamanlarını anımsatan mucizeler (kuş ya da geyik gibi totemistik canlıların donuna girmek, bir insanı kemiklerinden diriltmek vb.) gerçekleştirir. Bu tür velilere genellikle Yesevi, Bektaşî ve Kalenderî toplulukları arasında rastlandığını belirten Zarcone, öte yandan Türk evliyasının genellikle Nakşibendiyye, Kadiriyye, Halvetiyye gibi yapıların kurucuları ya da müridi olan Müslüman imajına da uyduğunu belirtmiştir. Zarcone'a göre bu durum Türk dünyasının İslam'a geçişinin kaynağında ulemanın değil, mutasavvıfların yürüttüğü İslamlaştırma kampanyalarının olduğu gerçeği ışığında anlaşılabilir (Zarcone, 2002: 113-115).

Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra tasavvufun velâyet nazariyesinin Türk mutasavvıflarca da benimsenmesi, zaman zaman Sünnî bir çerçeveye oturtulmak istenen bu anlayışın velâyet-nübüvvet tartışmasından kaynaklı büyük tepki çekmesine rağmen günümüzde tüm Müslüman toplulukları arasında kabul görmüş bir anlayıştır.

Bu durum; inanç sistemlerinin, siyasi üstünlüğünü çok kuvvetli bir şekilde sürdüren ideolojik-dinî yapıların hâkimiyetine girmesine rağmen bu hâkim düzenleri kendi ideolojik, dinî ya da kültürel bağlamlarındaki unsurların yeniden yaratımı ve aktarımında bir araç olarak kullanmaları (Lanternari, 1965'ten akt. Parladorf, 2010: 184-185) doğrultusunda tartışılabilir. Nitekim Hristiyanlıktaki aziz kültüne benzer unsurlara sahip olan Müslümanlıktaki veli kültürünün İslam'dan önceki inanç sistemleriyle, tabiat ve atalar kültürleriyle yakından ilişkili olduğu ve bununla beraber Sünni doktrinindeki bir veli kavramını yasakladığı görülmektedir (Ocak, 2016: 34).

Bilindiği ve daha önce de araştırmalara konu olduğu üzere Türkler Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Hristiyanlık gibi birçok din ile temas etmiş ve birbirinden farklı kültür çevrelerinde bulunmuşlardır. Bir dinden başka bir dine geçiş süreci başlangıç ve bitiş çizgileri belli olan, sınırları keskin bir bağlama sahip değildir. Yeni kabul edilen din, mutlak suretle halkın toplumsal belleğinde bir önceki inanç sisteminden kalan unsurları da barındırır. Bu unsurlar tamamen ortadan kalkmak yerine, yeni dinin geleneksel, mitik ya da sembolik kodları içerisinde şekillenerek varlığını sürdürür. Bu nedenle de kökenini İslamiyet öncesi farklı inanç sistemlerinden alan Türk veli anlayışı ve Anadolu'daki veli kültürünün tasavvuftaki velayet nazariyesinin kılıfında yeniden yaratımı doğal bir sürecin sonucudur. Türklerdeki veli kültürü de Şamanist dönemdeki tabiat kültürleri ve atalar kültürünün izlerini taşımaktadır. Velâyetnâmelerin başkahramanları olan Türk velileri; gelecekte haber getiren, hastalara şifa veren, gerektiğinde düşmanlara ceza mahiyetinde felaketler musallat eden, göğe yükselebilen, ateşte yanmayan Şamanların yeniden zuhuru niteliğinde okunabilir (Ocak, 2016: 39).

Yukarıda belirtildiği üzere, İslam dünyasının genelinden birtakım vasıflarıyla ayrılan Türk veli tipinden söz edilen bu noktada, İslam öncesi inanç unsurlarının İslami dönemdeki güçlü mevcudiyetine iyi bir örnek teşkil eden Dede Korkut'tan da bahsetmek yerinde olacaktır. Köprülü Dede Korkut'u şamandan ozana evrilen ve oradan da İslamiyet'in kabulü ile birlikte ortaya çıkan veli tipinin temsilcisi mahiyetinde görmüştür (2004: 82). Veli kültürü ile ilgili açıklamalarında Ocak "*Türk veli telakkisinin prototipinin*" Dede Korkut'un karakterinde bulunduğunu belirtmiştir (2016: 41). Ayrıca Ersal ve Akın (2018: 2369-2408) Dede Korkut Kitabı'nı Alevi

inanç sistemi bağlamında karşılaştırmalı inceledikleri çalışmada Korkut Ata'nın Türk halk inancındaki inanç önderleriyle olan ilişkisine vurgu yapmışlardır. Dede Korkut Kitabı'nda Korkut Ata'nın Türk tasavvuf anlayışı içerisinde temel figür olan velilerle olan ilişkisi Türklerin veli anlayışının ilk yansımasını görmemiz açısından dikkate değerdir. Korkut Ata'nın mukaddimede tüm Oğuz boylarının danıştığı, söyledikleri gerçekleşen, sıkıntı ve güçlükleri çözen, gelecekte haber veren özellikleriyle tasvir edilmesi onun Türk veli tipi ve veli kültürüyle olan ilişkisini gözler önüne sermektedir.<sup>13</sup> Bunun yanında İslamiyet'in etkisiyle eski Türk kültüründe var olan "Ata" kavramı yerine kullanılan "Dede" teriminin velâyet sahibi, gelecekte haber veren, insan-ı kâmil olarak nitelendirilebilecek bir inanç önderi biçiminde Alevi inanç sisteminde karşımıza çıkması ve atalar kültürünün yerini veli kültürüne bıraktığına dair bulgular (Ersal ve Akın, 2018: 2377, 1383) Dede Korkut'un Türklere ait veli anlayışının prototipini yansıtmaktadır.

## 1.2. VELÂYETNÂME YAZMA GELENEĞİ

İslamiyet öncesi inanç sistemlerinin de etkisiyle oluşan veli kültürü çerçevesinde, velilerin vefatlarının ardından kaleme alınan menâkıp kitapları edebiyatımızda bir menâkıp kitabı yazma geleneği oluşturmuştur. Menâkıp kitabı niteliği taşıyan eserlere genellikle "menâkıbnâme" adı verilirken bu eserler "tezkire" ya da "keramat" terimleriyle de adlandırılmıştır (Şahin, 2004: 112). Kahramanların hayat öykülerini, gösterdikleri olağanüstülükleri, maceralarını anlatan *Battalnâme*, *Danışmendnâme*, *Saltuknâme* gibi eserler de menâkıbnâme türü içerisinde değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda, Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han'ı kerametler gösteren bir veli niteliğinde ele alan ve evliya menâkıbnâmesi özellikleri gösteren Tezkire-i Satuk Buğra Han ilk Türk menâkıbnâmesi olarak sayılmaktadır (Şahin, 2018: 90).

14-15. yüzyıllarda Hacı Bektaş Veli'nin ismi etrafında kurumsallaşan Bektaşilik çerçevesinde Hacı Bektaş Veli, halifeleri ve Rum Abdalları için yazılan menâkıbnâmeler de "velâyetnâme" olarak adlandırılmıştır. Çalışmanın temel külliyatını oluşturacak olan velâyetnâmeler arasında ilk yazılan Derviş Burhan'ın kaleme aldığı Hacım Sultan Menâkıbnâmesi'dir. Manzum, mensur ya da manzum-

<sup>13</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Köprülü 2004; Parladr, 2010; Ocak, 2016; Ersal ve Akın 2018.



mensur karışık kaleme alınmış nüshaları olan Hacı Bektaş Velâyetnâmesi; oldukça tanınan Alevi geleneği tarafından büyük önem atfedilen ve gerek Hacı Bektaş Veli gerek farklı veliler hakkındaki bilgilere kaynaklık eden önemli bir velâyetnâmedir. Bunların yanında yine Alevi inanç sistemi içerisinde mühim yer tutan Abdal Musa, Seyyid Ali (Kızıl Deli) Sultan, Sultan Şücaaddin, Otman Baba, Demir Baba velâyetnâmeleri “*Bektaşiliğin kurumsallaşmasının harcı*” (Gülerer, 2013: 239) niteliğindeki eserlerdir.<sup>14</sup>

Alevi inanç sistemi içerisinde yaratılan ve aktarılan velâyetnâmeler, inanç sistemi için taşıdığı önemi edebiyat, tarih, mitoloji ve halk bilimi disiplinleri için aynı oranda sürdürmekle beraber kültür tarihi, sözlü kültür gibi sahalarda da okumaya ve tartışmaya müsait alanlar yaratır. Bu nedenle velâyetnâmeler hakkında pek çok disiplin çerçevesinde birbirinden farklı yöntem ve tekniklerle kitap, makale, bildiri, yüksek lisans ve doktora tezi niteliğinde çalışmalar yapılmıştır. Bu bilimsel yayınlarda velâyetnâmeler temelinde; transkripsiyon, Türkiye Türkçesine aktarım, edisyon kritik vb. çalışmalar ortaya konmuştur. Bunun yanında ele alınan metinleri yazıldığı inanç sistemi ve zihniyeti, ilgili velinin tarihî ve menkıbevi hayatı, metnin dil ve üslup özellikleri doğrultusunda değerlendiren çalışmalar da mevcuttur. Ayrıca metinlerin halk bilimi bağlamında da gerek metin merkezli gerek bağlam merkezli incelendiği çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmalar kimi zaman velâyetnâmeler arasından seçilen belli sayıda eser üzerinden karşılaştırmalı gerçekleştirilmişken kimi zaman da müstakil bir velâyetnâme ele alınarak motif, sembol, mitolojik unsur vb. kavramlar çerçevesinde incelenmiştir.<sup>15</sup>

İnanç, yaşam pratikleri, sözlü anlatı, ritüel, kültür, gelenek gibi birçok kavram için anahtar niteliğinde olan velâyetnâmeler kültürel birer hazinedir. İlgili çalışmalar her geçen gün artsa da son derece zengin bir potansiyele sahip olan velâyetnâmeler için henüz yeterli düzeye ulaşabilmiş değildir. Çalışmamızın velâyetnâmeleri anlamlandırmak ve yaratıldığı bağlamı daha iyi idrak edebilmek için önemli bir

---

<sup>14</sup> Adı geçen velâyetnâmelerin içerisinde çalışmaya konu olan eserler hakkında çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı bilgi verileceğinden burada yalnızca isimleri ve önemleri belirtilmiştir.

<sup>15</sup> Bektaşî velâyetnâmeleri için yapılmış çalışmalar ve ayrıntılı bilgi için bk. Noyan, 1996; Güzel, 1999a; Güzel, 1999b; Ocak, 1999; Gürel, 2000; Duran, 2007; Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007; Yıldırım, 2007; Duran, 2010; Duran ve Gümüšoğlu, 2010; Say, 2010; Kılıç ve Bülbül, 2011; Ocak, 2012; Gölpınarlı, 2014; Gülerer, 2014; Ocak, 2016; Alptekin, 2017; Kardaş, 2018; Kardaş, 2019; Güzel, 2021.

sembolizme sahip “yol ve yolculuk” kavramlarını okuma hedefi doğrultusunda; yapılmış tüm bu çalışmaları ve daha önce yapılmış tanımları tekrar etmek yerine okuru bahsi geçen çalışmaların künyeleri verilmek suretiyle yönlendirmenin ve ardından yeni sorulara ve çalışmalara kapı aralayacak tartışmalar açmanın daha verimli olacağı düşünülmektedir. Bir inanç sistemi bağlamında oluşturulan sözlü anlatıların yazıya geçirilmesiyle teşekkül eden velâyetnâmelerin yeterince anlaşılması için metin odaklı araştırmaların yanında yaratım, aktarım, icra ve işlev unsurları da tartışılmalıdır. “Metnin yazıya geçirilmesi bireysel bir tercih midir?”, “Söz konusu metin icra sırasında kullanılıyor mu?”, (Ersal, 2016b: 88) “Yazıya geçirilme sürecinde yazıcının kişisel ve çevresel gerçekleri metne etki etmiş midir?” gibi sorular inanç sistemi temelli metinlere yönetilmesi gereken sorulardır. Çünkü bu metinlerin asıl amacı inançsal belleğin aktarımıdır (Ersal, 2016b: 93). Dolayısıyla bu bölümde velâyetnâmeler, halk bilimi disiplini bağlamında sözlü kültür, yazılı kültür, tür, yeniden yaratım kavramları etrafında tartışılacaktır.

### 1.2.1 Sözlü ve Yazılı Kültür Bağlamında Velâyetnâmeler

Walter Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi* (2020) isimli temel eserinde sözlü ve yazılı anlatım arasındaki bağlantıyı “*Yazı, hiçbir zaman sözlü nitelikten bağıni koparamaz. [...] Sözlü anlatım yazısız da var olur, nitekim her sözlü dil yazılı değildir ancak yazı, sözlü anlatım olmaksızın hiçbir zaman var olamaz.*” (2020: 20) cümleleriyle açıklamıştır. Ong’un sözlü anlatımın öncelliğine yaptığı vurguya örnek teşkil edebilecek en belirgin örneklerden biri velâyetnâmelerdir. Veliler hakkında çeşitli sebep ve işlevlerle teşekkül eden ve velâyetnâmelerin temel unsuru olan menkabeler sözlü geleneğin ürünleridir. Menkabelerin yaratılmasındaki esas amaçlar olan müritlerin yetiştirilmesi, inanç sisteminin bütünlüğünün sağlanması, velinin ve inanç sisteminin ve inanç sistemine dair ilkelerin meşruiyetinin kabul ettirilmesi (Ocak, 2016: 64) gayeleri düşünüldüğünde sözlü aktarımın yazılı anlatımı öncelemesi daha anlaşılır hale gelmektedir. Bunun esas nedeni ise “söz”ün kutsallığında yatmaktadır. Çünkü söz insanları birbirine bağlayarak ortak bir paydada buluşmalarını sağlar. “*Konuşmacı bir topluluğa seslenirken dinleyiciler hem kendi aralarında hem de konuşmacıyla bir bütündür. Konuşmacı bir metin dağıtıp dinleyiciden okumasını isterse metni okumaya başlayan her kişi kendi dünyasına*

*çekilir ve bu birlik konuşmacının tekrar sözü almasına dek dağılır.” (Ong, 2020: 93)* Ağızdan çıkan sözün, kulağa gelen sesin birleştirici gücü yazıdan daha fazladır. Sözün kutsallığı hemen her inanç sisteminde mevcuttur. İnanç sistemlerine ait ritüellerde söz, dua ve sesin yaratım, sağaltım, kutsama işlevleri mevcuttur. Tanrı'nın insana “yazdığına” değil, insanla “konuştuğuna” olan inanç sözün gücünü artırır. Sözlü geleneğin üstünlüğü yazıya geçirilmiş pek çok metinde kendini gösterir. Kutsal kitaplar bunların en belirgin örneklerindedir. Hristiyanların İncil’i yüksek sesle okuması, Teslis inancında Tanrı varlığının ikinci kişisinin söz olması, mitolojilerde ses ve yaratılış arasında kurulan güçlü ilişki, mitik anlatılarda yaratıcının evreni, varlığı söz ile yaratması, dünyevi olanla iletişimini söz aracılığıyla sağlaması söz ve sesin dinsel-büyüsel uygulamalardaki işlevi insanın söze atfettiği kutsallığın kanıtları niteliğindedir.<sup>16</sup> Velilerin etrafında teşekkül eden menkabeler her ne kadar yazılı alana aktarılmışsa da toplum kolektif belleğinde üretip aktardığı bu anlatıları sözlü kültür ortamında yaşatmaya ve aktarmaya devam etmektedir. Bu bağlamda menkabelerin velâyetnâme yazma geleneği içerisinde yazıya geçirilse de hâlâ birinci sözlü kültür ortamının önemli bir unsuru olma ve bu ortamın sürecini hâlâ devam ettirme özelliğine sahip olması dikkat çekicidir. Nitekim yazıya geçirilmesine rağmen velâyetnâmelere kaynaklık eden menkabelerin hâlâ velâyetnâmelerden bağımsız bir şekilde halk arasında anlatılması ve aktarılması da bu durumu kanıtlar niteliktedir. Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltık, Abdal Musa, Karaca Ahmed, Koluaçık Hacım Sultan, Şücaeddin Veli gibi adlarına yazılı velâyetnâmeler olan velilerin menkabeleri günümüzde hâlâ Alevi ocaklarına mesnup topluluklar ve birçok tasavvufî çevreler tarafından sözlü gelenekte aktarılmaya devam etmektedir. Yine adına bir velâyetnâme ya da menâkıbnâme olmasa da Hacı Kureyş, Ağuiçen, Üryan Hızır, Hıdır Abdal, Şeyh Ahmed Dede, Teslim Abdal, Şah İbrahim Veli ve adına birer Alevi ocağı kurulmuş daha birçok velinin menkabeleri ilgili ocak mensupları arasında sözlü gelenekte yaşamaktadır.

Karizmatik inanç önderleri, veliler, pirlar için halkın muhayyilesinde oluşmuş, sözlü olarak aktarılmış ve yazıcılar tarafından yazıya geçirilmiş menkabeler bu doğrultuda sözlü kültür ürünü olarak kabul edilir. Sözlü gelenekte yaratılan menkabeleri tertip ederek yazıya aktaran kişiler söz konusu veli ile bizzat ilişki

---

<sup>16</sup> Söz kültürü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Dilek, 2020.

içerisinde olan dervişlerden olabileceği gibi velinin tarikatına kendisinden sonraki yıllarda intisap etmiş ve burada yetişmiş bir derviş de olabilir. Örneğin Otman Baba ve Hacım Sultan velâyetnâmelerinin yazıcıları bu velilerin yanlarında yetişmiş dervişlerken *Vilâyetnâme*'nin yazıcısı ise eseri Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden çok sonra kaleme almıştır.

Dolayısıyla sözlü ve yazılı kültür bağlamında velâyetnâmeleri tartışırken toplumsal bellek tarafından yaratıldıktan ve bir süre sözlü aktarımı gerçekleşikten sonra yazıya geçirilen velâyetnâmeler için şu soruyu sormak gerekir: Yazıcı sözlü anlatı geleneğinden derlediği menkabeleri yazıya geçirirken bağlama dair değişiklikler yaparak metni yazılı kültürde yeniden mi üretir yoksa menkabeleri yalnızca yazılı bir biçimde kaydederek/dondurarak sözlü kültür ürününü yazılı alana geçirme işlevi mi görür? Bu soru muhakkak velâyetnâme nüshalarını hem hâlâ sözlü kültürde yaşayan ve sözlü aktarımı devam eden menkabelerle hem de diğer nüshalarla karşılaştırmalı okumakla cevaplanabilir. Ancak bir ilk adım olarak bu eserleri sözlü ve yazılı kültür ile sözlü/toplumsal belleğin özellikleri, çalışma prensipleri, işleyiş tarzları, bu sahalara ait düşünce ve anlatım nitelikleri bağlamında tartışmak da faydalı olacaktır.

Velâyetnâmelerin yapı taşı olan menkabelerin sözlü anlatı geleneğinde bir teşekkül evresi geçirmesi, yazıcıların velâyetnâme türündeki eserleri oluştururken özgün bir telif eser yazmaktan çok bir derleme ya da tertip etme eğilimi göstermeleri, bu eserlerin özgün hallerinin yaratıcılarının toplumsal bellek olması gibi sebeplerle velâyetnâmeler yazılı kültürden çok sözlü kültür sahasına yakın görülebilir (Gülerer, 2012: 94-95). Bunların yanında velâyetnâmeler toplumsal belleğe dayalı düşünce ve anlatım biçimi bağlamında değerlendirildiğinde, bu eserlerin sözlü anlatı geleneğinin özelliklerini taşıdığı görülmektedir. Ong'un sözlü geleneğin anlatım biçimi ve düşünce yapısını yazılı kültürden ayırdığını belirttiği (2020: 52-75) dokuz farklı özellik velâyetnâmelerde arandığında, eserlerin yazılı olmalarına rağmen sözlü gelenekle kuvvetli bağı ortaya çıkmaktadır.<sup>17</sup>

Ong'un bahsettiği dokuz özellikten ilkinde göre (2020: 52) sözü anlatı dinleyiciden ziyade anlatıcının çıkarımını gözetir. Yazılı anlatıda anlamın karşı tarafa

---

<sup>17</sup> Gülerer (2012) Hacım Sultan Menâkıbnâmesi'ni ele aldığı doktora tezinde, menâkıbnâmeleri Walter J. Ong'un birincil sözlü toplumlardaki düşünce ve anlatım özelliklerine göre incelemiştir, Ong'un sözlü gelenekten kaynaklanan dokuz özellikten altısının menâkıbnâme türünde eserlerde mevcut olduğunu belirtmiştir.

ulaşabilmesi yalnız yazının özelliklerine ve dilin imkânlarına bağlı olduğundan yazılı anlatıda değişmez ve ayrıntılı dil bilgisi kuralları hâkimdir. Sözlü anlatıda ise anlamın karşıya ulaşabilmesi için dilin sınırlı imkânlarının ve dil bilgisi özelliklerinin önemli rolünü bağlamsal unsurlar ve icranın gerçekleştiği canlı ortam alır. Bu nedenle sözlü anlatı geleneğinde dil bilgisi kurallarına yazılı anlatı kadar ihtiyaç duyulmaz. Konuşmacının icra sırasında kullanabileceği bağlamsal her unsur anlatının anlaşılabilirliğini ve akıcılığını sağladığı için dil bilgisi kurallarının görevlerini yerine getirebilir. Bu nedenle de sözlü kültürde yazılı kültüre nispeten daha yoğun bir biçimde eklemeli anlatı özelliği görülür. Velâyetnâmeler bu doğrultuda incelendiğinde yan cümleler yerine eklemeli yapıların olduğu görülür.

*“Derhal gayb olur. Ve bu ejderha ol arada ol kişiyi saluvirüp heman-dem na-bedid olur. Ve ol kişiniñ ol arada akli zail olup bi-huş olur. Ve dahı ol kişiniñ atı ol ejderhadan belinler. Ve yola revan olup togrı hanelerine gelir. Ve ol kişiniñ oğlanları çün bu hali görürler.”* (Kılıç, Arslan ve Bülbül: 2007: 125).

*“[...] Ve ol kan-ı velayet konup oturduğı murg-zara ol dahı gelüp bir at koşumu mikdarı azametle bir yire aram eyledi. Ve nazar salup ol kan-ı velayeti gördi ki abdallar birle ol murg-zara konup oturur. Derhal biñ dil ü can ile ata süvar olup ol kan-ı velayete naz [u] niyaza geldi. Ve hizmetkârları atın tutup atdan indi ki ol kan-ı velayetden yaña revan olınca ol kan-ı velayet karşıdan elindeki kötekle gelme diyü celal birle söyledi. Ve ayag üzre kalkup bak bre çirkin koca diyüp Isa Beg’i halkınla önüne bırakup gitdi. Ve Isa Beg’ün çadırına bile geldi. Ve bir yire oturup divan bağladı. Ve mecmu abdal u halk ol kan-ı velayetüñ nazarında yüz yire urdılar.”* (Kılıç, Arslan ve Bülbül: 2007: 125).

Sözlü kültüre dayalı düşünce ve anlatım biçimlerinin bir diğer özelliği de parçalamaya karşı bir araya getirme, “çözümleme yerine kümeleme” özelliğidir (Ong, 2020: 54). Geleneksel kalıp sözler sözlü kültürde parçalanmaz. Toplumsal belleğin uzun süre zarfları sonucunda oluşturduğu bu kalıpların korunabilecekleri ve aktarılabilecekleri yegâne saha sözlü kültürdür. Bu nedenle söz temelli düşünce biçimi ve anlatı tarzlarında sözcükler tek başına anlam taşımazlar; bu sözcüklerle kurulan eş ya da zıt anlamlar, bir araya getirilerek oluşturulan deyimler, kalıplaşmış tanımlayıcı sözcükler yazılı anlatılarda ağdalı ve ağır havasından ötürü reddedilse de sözlü anlatımın vazgeçilmez unsurlarıdır. Velâyetnâmelerde de sözlü anlatı geleneğinde yaratılıp aktarılan anlatılara benzer bir şekilde kalıp söyleyişler korunmuş ve yazıya geçirilmiştir. Genellikle bu kalıplaşmış sözler velilerin, pirlerin niteliklerini, üstünlüklerini anlatmak için sıfat mahiyetinde kullanılmıştır. Hacı Bektaş Veli için “*Hazret-i Hünkâr, Bektaş Veli kaddesa’l-lahü sirre’l-a.la hazretleri*” kalıplarının birçok velâyetnâmede bu hususta kullanıldığı görülür. Yine çeşitli kümelenmiş

sözcükler velilerden bahsederken onların yüceliklerini ve üstünlüklerini aktarmak adına “*Ol server-i sırr-ı nebi, ol mazhar-ı remz-i veli, ol batın-ı nur-ı celi*”, “*Ol sırr-ı Hallak-ı alem, ol mazhar-ı sırr-ı nebiyy ü hatem, ol Musi vü Isi sırrı ve Meryem*”, “*Ol afitab-ı evc-i izzet, ol mah-tab-ı burc-ı kamer-talat, ol hurşid-i cihanara-yı izzet*”, “*Şerif-i kutbu'l ârif, nûru'llahu'l-mecbûl ve sülâletü'r Rasul*” gibi kalıplaşmış ifadeler isimlerinin önüne getirilerek kullanılır. Bunların yanında tüm veliler için “*ol kân-ı velâyet*” ifadesinin birçok velâyetnâmede geçtiği görülmektedir. Yine eserlerde “*ayın on dördü*”, “*Ey ocağı küllenmiş!*” “*Raviyan-ı ahbar ve nakılan-ı asar raviler*” gibi kalıplaşmış ifadeler de kullanılmaktadır.

Sözlü anlatı ile yazılı anlatı arasındaki en önemli farklardan birisi de metinlerin canlı ya da dondurulmuş olmasıdır. Yazılı aktarımda metin artık kayda geçirilmiş ve dondurulmuş olduğundan herhangi bir durumda geriye dönülüp tekrar tekrar bakılabilirken sözlü anlatıda konuşmacının sözleri ağızdan çıktığı anda zihin haricinde hiçbir yerde kayıtlı kalmaz. Bu da sözlü anlatı için hatırlama mevzusunu gündeme getirir. Dolayısıyla sözlü anlatı geleneğinde düşünceleri fazla sözle ve tekrarlarla anlatma eğilimi mevcuttur. Anlatımı kısaltma ve fazla kelimeleri eleme meylî ise yazılı anlatıma özgüdür (Ong, 2020: 56). Bu doğrultuda velâyetnâmelerde sözlü anlatı geleneğinden kalan bir eğilimle sık tekrarlara rastlanmaktadır. Aşağıda tekrarların dikkat çektiği bir parça alıntılanmıştır:

*[...] Kitab dökeliim, görelüm. İmdi bu kişi buni vesilatlamı getürdi, ya sihirle mi. Kitab döküb gördiler. Sihirbazların hükmü on günlüğe bulduk vardır. Otuz günlük bulduk vardı. Kırk günlük bulduk vardı. Anda öte varmadı. Bundan öte varmadı.” (Say, 2010: 129).*

Aşağıdaki parçada özneleri niteleyen sıfat mahiyetindeki tekrarlar (çirkef, kân-ı velâyet vb.) olay örgüsünde hangi eylemi kimin gerçekleştirdiğinin takibi açısından işlevseldir. Yazılı bir anlatıda bu tür bir takibe ihtiyaç olmamasına rağmen sözlü anlatılardan gelen bir özellik olarak velâyetnâmelerde karşımıza çıkmaktadır.

*“Ve bir köşede aram birle huzur itdikden soñra meger ol kan-ı velayetüñ sakın olduğu mahalden bir hammam çirkefinüñ arki var idi. Ol arkdan çirkef akup geçer idi. Ol dem dahı ol kan-ı velayet ol hammam çirkefinden egilüp su içdi. Çün ol şehri kavmi bu hikmeti böyle müşahede itdiler. Pes ibrete ve hayrete varup ayıtdılar kim: Bu kişi ne aceb kimse olur kim bu hammam çirkefinden ikrah itmeyüp su içdi didiler. Dahı ol kan-ı velayete aralarından bir kişi gelüp sual itdi kim: Bu hammam çirkefinden niçün su içdüñ kim bu su âdem çirkefinden murdar olmuşdur didi. Çün ol kan-ı velayet bu adamuñ haberine müstemi oldu ve cevaba gelüp ayıtdı kim: Murdar nesne yokdur.” (Kılıç, Arslan ve Bülbül: 2007: 72).*

Sözlü kültürde yüzyıllar süren etkileşimler sonucu oluşturulmuş bilginin tekrarlanmazsa unutulacağına dair bir inanış mevcuttur. Zahmetli süreçler sonucunda elde edilen bu kıymetli bilginin korunması ve aktarımının sağlanması gelenekçi ve tutucu bir zihniyeti de beraberinde getirir. Bu zihniyet ekseriyetle yenilikler karşısında eski olanı koruma ve kadim olanı aktarma eğilimindedir. Elbette sözlü anlatıların “özgün yaratıcılıkları” da mevcuttur ancak bu yaratıcılık genellikle anlatı düzleminde değil de anlatımın icra ortamına, dinleyicilere göre icrasına kattığı yeni unsurlar boyutundadır (Ong, 2020: 57-58). Sözlü gelenek içerisindeki halk anlatılarının eş ve benzer metinlerinin doğması<sup>18</sup> da bu gelenekçi tutumundan kaynaklandığı söylenebilir. Bu çeşitlenmeler aslında “özgünlük kılıfına bürünmüş görünse de esasen kalıplaşmış kök salmış konulardan kopmayan bir zihniyet”in (20) sonucunda oluşur. Bu noktada farklı velâyetnâmelerde, aynı velilerin benzer olay örgüsünde yer aldıkları menkabelerin sözlü kültürün kendi bilgisini koruma içgüdüsünden kaynaklandığı söylenebilir. Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi ve Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi’nden alınmış aşağıdaki iki parça Hacı Bektaş Veli’nin Rum iline girişinin her iki eserde anlatıldığı kısımlardır.

*"Rivâyet olunur ki Mardin vilâyetinde Mûsâ-yı Zûlî hazretlerinin meclisinde evliyâullah oturmuşlardı, kelimât iderlerdi. Ve esrar-ı rumuz söyleşürlerdi. Rumlu evliyadan kim var ola dediler. Şuyh Mûsâ hazretleri Karaca Ahmed Sultan eyidüp ya Ahmed Rum vilayetinde kim vardır nazar eyle dedi. Ahmed dahı emir sultanımın deyüp mübarek başını hırkaya çeküp murakebe eyledi. Bir müddetten sonra başını kaldırdı ve Rum vilayetinin seyr eyledim bilinmedik kimse yok amma Kırşehirinde bir öyük üzerinde bir gögercin oturur meğer anı bilmedim [kim] ola dedi. Meğer bunların evliyasın Rumun teftiş ideceklerin bilüp Hacı Bektaş Veli bir gögercin şekline girüp bilinmesünler deyüp gizlenmişdi. Amma Karaca Ahmet nur-ı velayetiyle bildi."* (Gümüšoğlu, 2013: 89-91).

*"Hz. Hüncâr çün kim serr-hadd-i Rûma irişdi nazar salup gördü kim yolın bağlamışlar ma'na âleminden velayetle sıçrayup arşun sakfına irişdi melâikeler nurdan kubbe-i elif ile birle istikbâl eylediler merhabâ safâ geldün yâ ibn-i evlâd-ı Resûl didiler andan bir gökçe gügercin şeklinde pervâz idüp Sulcâ Karayügün üzerinde bir taş üzerine indi mübârek ayakları ol taşa gömildi hamîre gömülür gibi iz eyledi Rûm erenlerinin üzerine bir mertebe azîm heybet düşdi bildiler kim Rûma er geldi imdi ol er Rûma girdi yolın bağlayamaduk didiler Kara Ahmede eytdiler sen gözcisin bir nazar eyle gör kim ol er Rûma dahil oldu mı kandadır didiler Karaca Ahmed dahı bir dem murakabeye çekildi bir saatdan baş kaldırıp eytdi külliyyen nazar saldum her mahlûk çiftli çiftliyle amma Sulcâ Karayügün üzerinde bir gökçe gügercin oturur varısa oldur zirâ göz urup nazar salıcak üzerine heybet düşdi."* (Duran, 2007: 177).

<sup>18</sup> Eş metin (varyant) ve benzer metin (versiyon) hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Oğuz, 1999.

Sözlü kültür yabancı olduğu nesnel dünyayı kendine aşına olan insan etkileşimi çerçevesinde söze dökerek kavramlaştırır. Yazı insanları uzaklaştırırken sözlü geleneğe insandan bağımsız veriler yer almaz. Kişilerin akrabalık bağlarını gösteren soy dökümleri buna örnek teşkil eder (Ong, 2020: 58). Soy vurgusu sözlü geleneğin ürünleri olan Türk destanlarında olduğu gibi velâyetnâmelerde de başkahraman/veli için önemli bir unsurdur (Boran, 2017: 29). Sözlü kültürden kaynaklanan bu vurgu kutsalla ve Tanrı'yla kurulan bağın bir göstergesi olarak kahramanın soy silsilesinin velâyetnâmelerin genellikle başında aktarılmasıyla karşımıza çıkar. Söz konusu velinin Peygamber'le olan bağı vurgulanarak soyu Peygamber'e dayandırılır. Aşağıdaki örnekte Demir Baba Velâyetnâmesi'nden alınmış bir soy dökümü verilmektedir:

*“Mesela Timur Baba Sultan bin Hacı bin Turran ibni Zeyne'l-.abidin bin Abdi bin Baha.e'd-din bin Ali Büzürg bin Hasan bin Cemale'd-din bin Hasan bin Hüseyin bin Ali bin Hasan bin .Ali ibni Hüseyin bin Ali bin Hasan bin Hüseyin bin Ali bin Hasan bin Hasan bin Hüseyin bin Hasan bin Aliyyü'l-asgarin bin Zeyne'l abidin bin El-imamü'l-Hüseyin bin Ali bin Ebi Talib bin Abdü'l-muttalib bin Haşim bin .Abd-i Menaf bin Kasi bin Kilab bin Merre bin Ka.ab bin Levi bin Galib bin Fem bin Malik bin Anzar bin Kenane bin Hazime bin Müderke bin İlyas bin Mazar bin Nizar bin Saad bin Adnan bin İdda bin Udud bin Es-seyi bin Hemsî bin Selaman bin El-binti Hamel bin Kıdar bin İsmail bin İbrahimü'n-nebi .aleyhime's-selam bin Tarih bin Nahur bin Sarug bin Argu bin Kal bin Abir Hud Nebi bin Erfahşer bin Salih bin Samir bin Nuh Nebi bin Lamik bin Müteveşlah bin Ahnuk İdris Nebi bin El-bazer bin Mersuvnil bin Kayay bin Anuş bin Şit Nebi bin ebu'l-beşer Âdem ala nebiyyina ve aleyhi's salavat ve sellim.” (Kılıç ve Bülbül, 2011: 40).*

Sözlü geleneğe bağlı yaşam tarzı gerek hayat şartlarının zorluğundan gerek bu şartların meydana getirdiği insan ilişkileri ve rekabet anlayışından kaynaklanan mücadelecî bir tavra sahiptir. Bu mücadelecî tavır sözlü anlatılarda övme, yerme, taşlama, bedensel davranışların yüceltilmesi, şiddet sahneleri ile kendini gösterir. İyi ve kötünün, erdem ve kusurun, hain ve kahramanın, övgü ve yerginin arasındaki sınırları keskin kutuplaşma bu mücadelecî anlayışın egemen olduğu sözlü geleneğin bir parçasıdır (Ong, 2020: 62). Bu nedenle sözlü anlatılardaki şiddet tasvirleri, günümüz okuruna gülünç gelebilecek boyuttaki övgü söylemleri söz konusu mücadelecî edanın sonucudur. Velâyetnâmeler geleneğin mücadelecî tavrı bağlamında ele alındığında hem şiddet tasvirleri hem de sözlü kültür kaynaklı hitabet geleneğinden gelen övgü ifadeleri kendini göstermekte ve eserlerin sözlü geleneğe olan bağı bir



kere daha gözler önüne sermektedir. Aşağıdaki parçalarda Demir Baba ve Otman Baba Velâyetnâmelerinden alınan mücadele ve şiddet tasvirleri yer almaktadır:

*“Şol uzun harifî öldürelüm. Bu diyaruñ pehlivanları bundan kan kaşanurlar. Öyle olsa anlar bize yardım iderler. Sakın korkma!” diyüp çift tekyenişin, Karakazak nam çinganeye didi kim: “Sen bu lobut ile ur kolun kır. Ben bu şişle böğüründen urayum da birbiri yanına çıksuñ. Uzun harifî hasar pehe koyalum. [...] Ol mahal bir mühim hizmet için er-zadeden yaña egildi ve Karakazak didükleri imansuz çımara lobutu indürdi. Amma kol boş olmagla kaçdı, bazı-bendlerin hurd eyledi. İndi sag uyluguna çarpdı. Timur Baba Sultan kara çımaranuñ pençesin kapdı, sıkdı, hurde-haş eyledi. Meger ol Çift tekyenişin didükleri çımara şişlen salup dururmuş. Sag böğründen boşa ugradı, indi; sol uyluga gebecenüñ arasından yere sancıldı; uyluga zahm urdı.” (Kılıç ve Bülbül, 2011: 40).*

*“Ve ayıtdı ki: Ol deñiz içinde görinen Işılık Depesi’dür ki bu ejderhayı helak itmege gelürken pabucum iligi kırıldı. Dahı ol depede oturup pabucum iligin berkitdüm. Ve ol depe benim örsümdür didi. Dahı hisardan taşra binihayet taşlar yığılup yaturdı. Dahı ol taşlar için ayıtdı kim: Benüm babamuñ bir deli oğlu var idi ki cenge girüp kılıcın saldukça yetmiş arşun uzunı uzardı. Ve bu yörenüñ kâfirlerin ol kırdı ki ol yığılup duran taşlar külli tamam kâfir başlarıdur didi.” (Kılıç, Arslan ve Bülbül: 2007: 110).*

Ong’un sözünü ettiği mücadelecı tavrı kendini yalnızca şiddet, savaş, rekabet gibi olumsuz manada göstermez. Hitabet sanatı benzeri abartılı övgü ifadeleri de sözlü gelenekteki keskin tavrın bir sonucudur. Velâyetnâmelerdeki *“Ol sırr-ı Muhammed-i Resûlu’l-lâh, ol zât-ı ol sâ’-i rûhu’l-lâh, ol nutk-ı Mûsâ’-i kelimu’l-lâh, ol rûh-ı Âdem-i safıyyu’l-lâh ol kân-ı velâyet mazhar-ı cemâlu’l-lâh bu gûne vasf ider râvi vü şirinzebân-ı ehlu’l-lâh”, “Ol mahzen-i derya-yı rahmet, ol ma.den-i envar-ı vuslat, ol şafak-ı şem.-i nübüvvet yani ol kan-ı sırr-ı velayet ve ol kutbü’l-aktab-ı zaman-ı saadet temamet”* ifadeleri sözlü gelenekteki hitabet sanatına benzer abartılı övgü ifadelerine örnek teşkil etmektedir.

Yazılı anlatıların nesneliliği ve mesafesine karşın; canlılık, icra sırasındaki bağlamın değişkenliği, anlatıcı ve dinleyici arasındaki aktif ilişki vb. özellikleri sözlü anlatıları daha katılımcı kılar. İcracı, dinleyiciyi anlatı dünyasının içine çeker (Ong, 2020: 63). Velâyetnâmelerde tıpkı anlatıcının icra sırasında dinleyicisine seslenirken kullandığı ifadelere benzer söyleyişler bu yazılı eserleri sözlü anlatı özelliklerine yaklaştırır. *“Gel ey can”, “Gel dinle”, “Pes öyle ise dinle”, “Ey birader bilgil”* vb. ifadeler sözlü geleneğin anlatıcı ve dinleyici arasındaki mesafeyi kaldıran katılımcı tarzının velâyetnâmelerdeki örnekleri niteliğindedir.

Tüm bu açıklama ve örneklerden anlaşılacağı üzere yazılı metinler olarak karşımıza çıkan velâyetnâmelerin sözlü anlatı geleneğiyle sıkı bir ilişkisi vardır. Elbette velâyetnâmelerin sözlü kültür içerisinde anlatılan ve aktarılan menkabelerin yazılı ortama geçirilmesiyle teşekkül etmiş metinler olması nedeniyle sözlü kültür ile olan bağı yadsınamaz bir durumdur ancak yazıya geçirilmesi ve bir yazma geleneğinin oluşumu nedeniyle yazılı anlatılara özgü bazı özelliklere de sahiptir. Müstensihin, yazıcının rolü ve müdahalesi, yazıya geçirildiği dönemin koşulları, yazıya geçirilmekteki amaç ve metnin işlevi bu bağlamda göz önünde bulundurulması gereken noktalardır. Sözlü kültürden yazılı kültüre aktarılan menkabelerden teşekkül etmiş olan velâyetnâmelerin bir yazıcı tarafından bir topluluğa okunma amacıyla yazıldığı (Gülerer, 2012: 105) ve bu bağlamda ikincil kültürde yeniden yaratıldığı anlaşılmaktadır.

Birincil sözlü kültürde yaratılıp aktarılan menkabeler, olay örgüsü, zaman, mekân gibi unsurlar bakımından birbirinden bağımsız, müstakil özellikler gösterir. Dinleyici çoğunlukla bir menkabeyi anlamak için farklı bir menkabeyi bilmeye ihtiyaç duymaz. Menkabeler farklı zaman ve mekânlarda geçebilir. Ancak velâyetnâmeler göz önüne alındığında, sözlü kültürde birbirinden kopuk olarak anlatılabilen menkabelerin belli bir kronoloji gözetilerek yazıya geçirildiğini -okunurken bu sıraya sadık kalınıp kalınmadığı hakkında kesin bir kanıt bulunmamasına karşın- düşünmek mümkündür. Bu sava neden olan durum, menkabelerin yazıcı tarafından birbirinin devamı niteliğinde bir bütünlük oluşturacak şekilde tertip edilmesidir.

Bu noktada anlatıda zaman ve kronoloji mevzularına değinmek gerekmektedir. Ong'a göre (2020: 166-169) Yazı ve matbaa ile teşekkül eden ve günümüz okurunun aşına olduğu anlatı tasarımında metnin yaratıcısı olan yazar metnini, dinleyicilerine canlı bir ortamda hitap eden anlatıcı/icracıdan farklı bir tarzda düzenler. Yazarın anlatıyı oluşturmadan önce taslak çıkarabilme ya da oluştururken geri dönüp kontrol edebilme imkânı, anlatısını çok daha sık denetleyebilmesini sağlar. Bu denetim de anlatıyı dağınık ve birbirinden bağımsız olaylardansa daha kontrollü; başlangıcı, doruk noktası ve bitişi belli yapılara götürür. Bu nedenle de birincil sözlü kültürde her biri birbirinden bağımsız şekilde anlatılabilen menkabelerin yazılı kültür ortamında yeniden yaratılırken belli bir kronolojiye oturtulmasının, yazılı kültür ortamının bir çizgideki iniş çıkışlarla teşekkül eden olay örgüsüne olan eğiliminden kaynaklandığı

söylenbilir. Yazılı kültür ortamının etkilerine Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nden örnekler vermek mümkündür. Birçok velâyetnâmede görüldüğü üzere bu eserin de velinin soy silsilesi ile başlaması, devamında da Hacı Bektaş Veli'nin doğumunu, tahsilini, Anadolu'ya gelişini, kerametler göstermesini ve ölümünü anlatan menkabelerin kronolojik denebilecek bir sırayla yazılması yazılı kültürün etkileri sayılabilir. Yine Otman Baba Velâyetnâmesi'nde de Otman Baba'nın Anadolu'ya gelişi, Fatih Sultan Mehmet'e padişahlık müjdesini vermesi, İstanbul'un alındığını müjdelemesi, Fatih Sultan Mehmet'e uyarılarda bulunması ve padişahın dinlememesi üzerine Belgrad seferinin başarısız olması gibi olaylar belli bir sırayla verilmiştir.

Velâyetnâmelerin teşekkülü, yazılma amaçları, okurunun/dinleyicisinin üzerindeki etkileri, işlevleri, kullanılan dil incelendiğinde sözlü kültür ile olan yadsınamaz bağı ile yazılı kültürün getirdiği anlatsal niteliklerin eserler üzerindeki etkileri görülmektedir. Bu doğrultuda velâyetnâmelerin gerek müstakil eserler olarak gerekse tür bazında hem sözlü hem de yazılı kültür için incelemeye değer metinler olduğu ve bu iki alan arasında kendine liminal bir bağlam oluşturduğu görülmektedir.<sup>19</sup>

### 1.2.2. Halk Biliminde Tür Tartışmaları Işığında Velâyetnâmeler

Sınıflandırma mevzusu retoriğin, edebiyatın, felsefenin çağlardan beri üzerinde durduğu, önemli bir konu olmuştur. Halk bilimi alanında tür araştırmaları ise 18. yüzyılın sonlarında oldukça önemli bir yer tutmuş ve destan, masal, atasözü gibi türler üzerinden tartışılmıştır (Bauman, 2006: 109). Halk bilimi alanında tür tasnifi; sadece metin sınırları içerisindeki biçimsel özelliklerin yanında içerik, işlev, anlatıcı, dinleyici, sosyal şartlar, yaratım, kullanım/tüketim, icra, kabul şekli gibi folklor için önemli olan birçok unsur etrafında şekillenmiştir.<sup>20</sup> Dundes, belirli bir folklor unsurunun hangi ihtiyaçlar doğrultusunda, neden var olduğuna; onu aktaranlar ve dinleyenler için ne anlama geldiğine odaklanmak gerektiğini belirtir (akt. Bronner, 2007: ix). Bu soruların cevabına ulaşabilmek için eldeki halk bilgisi yaratmasının türsel özelliklerine odaklanmak gerekir. Çünkü incelenen eserden çıkarılacak manalar,

<sup>19</sup> Kavram ile ilgili ayrıntılı bilgi ve sözlü kültür ile yazılı kültür arasında liminal bir özellik gösteren farklı bir eserin (*Seyahatnâme*) değerlendirmesi için bk. Aksoy Sheridan: 2011.

<sup>20</sup> Halk bilimi disipliniinde tür ile ilgili çalışmalar için bk. Ben-Amos (ed.), 1976; Bauman, 2006; Bascom, 2006; Degh, 2006; Honko, 2006; Bauman, 2009; Ben-Amos, 2019.

o eserin hangi türe özgü özelliklerle yazıldığına da bağlıdır (Rohrich, 2006: 155). Halk bilimi yaratmalarının dâhil olduğu türe ait birtakım sembolik ve geleneksel kodları belirleyerek anlamlandırmak, o yaratmayı anlamlandırmakla eşdeğerdir. Coğrafi, toplumsal, ekonomik, dinî koşullarla örülerek üretilen ve bu koşullar değiştikçe yeni anlamlar ve formlar kazanan halk bilimi yaratmaları, türsel özellikler çerçevesinde okunabilecek anlam katmanlarına sahiptir. Degh (2006: 137) halk anlatılarının temel şekillerinden bahsederken *“Anlatı türleri, sınırlı sayıdaki planların çerçevesindeki sınırsız çeşitlerin içinde bulunmaktadır. Dolayısıyla tarza, içeriğe ve fonksiyonelliğe bağlı mükemmel bir sınıflandırma mümkün değildir.”* demiştir. Bu görüş doğrultusunda çalışmanın temel konusu olan menkabe ve velâyetnâmeleri türsel bağlamda ele almaktaki asıl amaç, bu anlatıları sınırları keskin, sabit ve mükemmel bir sınıflandırmanın içinde konumlandırmak değildir. İlgili anlatıları türsel nitelikleri bağlamında yeniden değerlendirmek, diğer bir deyişle de belli başlı özelliklerini ortaya koyarak bir çerçeve oluşturmak; bu türlere yaklaşırken metnin üretebileceği potansiyel anlamlara dair bir ön beklenti alanı yaratma ve incelenecek eserin işlevlerini belirleyerek inanç sistemi bağlamında toplumdaki fonksiyonlarını açığa çıkarma konusunda faydalı olacaktır. Böylece ele alınacak velâyetnâmelerin geleneksel, sembolik ve mitik düzlemdeki anlam katmanlarını çözümlenmek daha olası hale gelecektir.

Halk bilgisi ürünleri tür bağlamında ele alınırken bu ürünlerin toplumsal ilişki dinamiklerinde aktif bir rol oynayan, canlı yapılar olduğu gerçeği göz ardı edilemeyecek kadar temel bir noktadır. Sözlü geleneğe ait bir anlatı, hem anlatıcının hem de dinleyicilerin etkileşimi ile bağlama göre şekillenebilir.<sup>21</sup> Bu nedenle bir halk bilgisi ürününün tanım, tahlil ve tasnifinde dil, içerik, biçim gibi özelliklerin yanında anlatının dokusu, metni, çevre ve şartları göz önüne alınmalıdır (Dundes, 2006: 41). Bu doğrultuda sosyal dinamikler, kültürel ilişkiler ve dinî koşulların sözlü gelenek unsurlarının biçim ve içeriklerini etkilediği rahatlıkla söylenebilir. Farklı bir deyişle halk bilgisi ürünlerinin türsel nitelikleri, tarihsel olaylar ya da kültürel koşullara uyum sağlayarak dönüşebilir (Ben-Amos, 2019: 301-302). Sosyal olguların halk bilgisi ürünleri üzerindeki etkisi tek taraflı değildir. Bu bağlamda tarihî, kültürel, dinî,

---

<sup>21</sup> Bağlam merkezli halk bilimi kuramları için bk. Çobanoğlu, 2020: 251-331; Ekici, 2019: 124-131.

ekonomik değişkenlerden etkilenen sözlü gelenek unsurları ve bunların nitelikleri; aynı şekilde bu değişkenlerin üzerinde söz sahibi ve değiştirici bir konuma sahiptir. Bu noktada Malinowski'nin türleri kültür çalışmaları bağlamında geliştirdiği işlevsel kuramı doğrultusunda ele alması onları yaşayan varlıklar olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ona göre kültürün her bir ögesi toplumsal grupların devamlılığına katkıda bulunan unsurlardır. Mitler inancı ifade eder ve pekiştirir, efsaneler ataları yücelterek sosyal dengeyi sağlar, masallar eğlendirir (Malinowski, 1948: 74-89).

*“[T]ürler araçsal olarak toplumsal ve manevi ihtiyaçları karşılamaya yönelik bir amaca işaret eder. Türler maksatlı eylemlerin oluşturduğu düzenli bir sistemin somut, kültürel ve tecrit edilmiş parçalarıdır, kavramsal açıdan kültürle ilişkili, tutarlı bir bütün olarak düşünülürler.” (Ben-Amos, 2019: 303).*

Toplum ve anlatılar arasındaki bu karşılıklı ve etkileşimli ilişki, velâyetnâmelerde de kendini göstermektedir. Genetik olarak birbiriyle ilişki içerisinde olan halk bilimi türleri için türsel sınıflama her zaman mümkün olmasa da ortak türsel nitelikler yerine farklılıkları ortaya koymak türün tanımı ve tasnifi açısından daha faydalı olacağından (Bars, 2017: 49-50) bu noktada velâyetnâme türüne özgü işlevleri tartışmak gerekir. Velâyetnâmelerin kutsalın yüceltilmesi, bireyleri ahlaki değerler doğrultusunda yönlendirme, istenmeyen davranışlara karşı önlem alma, geleneğin ve inancın devamlılığına katkı sağlama, toplumun/inanç mensuplarının manevi sağaltımı gibi işlevleri mit, efsane ve masal türleriyle ortak olarak okunabilir. Türsel nitelikleri açısından diğer sözlü halk anlatılarından velâyetnâmeleri farklı kılan, ayırt edici işlevleri içinde yaratıldığı inanç sistemine dair kuralların, gereklerin aktarımı; söz konusu inancın ya da inanç sistemi bağlamında mensubiyet gösterilen karizmatik inanç önderlerinin meşrulaştırılması şeklinde sıralanabilir.

Halk anlatılarının türleri konusunda Bascom'un (2006) “nesir anlatılar” olarak adlandırdığı mit, masal ve efsane türlerine uyguladığı türsel özellikleri gösteren anahtarlar dikkat çekicidir. Bascom nesir anlatıların bu üç türünü inanç, zaman, mekân, tavır ve ana karakterler başlıklarındaki özelliklere göre sınıflandırmıştır. Velâyetnâmelerin yapı taşı oluşturulan menkabe adını verdiğimiz sözlü halk anlatılarının (bk. Bölüm 1.1.) genellikle içerisinde konumlandırıldığı *efsane* türünün özelliklerine bakıldığında günümüz dünyasında ve yakın geçmişte gerçekleşen, temel karakterleri insan olan, gerçek olduğuna inanılan, kutsal ya da kutsal olmayan anlatılar olduğu görülür.

**Tablo 1:** Nesir Anlatılarının Üç Türü

<b>Tür</b>	<b>İnanma</b>	<b>Zaman</b>	<b>Yer</b>	<b>Kabul Ediş Tavrı</b>	<b>Temel Karakter</b>
<b>Mit</b>	Gerçek	Uzak geçmiş	Farklı bir dünya: Erken veya diğer	Kutsal	İnsan dışı varlık
<b>Efsane</b>	Gerçek	Yakın geçmiş	Günümüz dünyası	Kutsal veya değil	İnsan
<b>Masal</b>	Kurmaca	Herhangi bir zaman dilimi	Herhangi bir yer	Kutsal değil	İnsan veya diğer

**Kaynak:** Bascom, 2006

Velâyetnâmeler, nesir anlatılarının üç türü üzerinden çeşitli kriterlerle oluşturulan bu tabloya yerleştirildiğinde ekseriyetle efsane türüne yakın bir konumda durduğu görülmektedir. Velâyetnâmeler Tablo 1'deki kriterlere göre değerlendirildiğinde şu tablo ortaya çıkmaktadır.

**Tablo 2:** Bascom'un Nesir Anlatılarının Üç Türü Kriterlerine Göre Velâyetnâme

<b>Tür</b>	<b>İnanma</b>	<b>Zaman</b>	<b>Yer</b>	<b>Kabul Ediş Tavrı</b>	<b>Temel Karakter</b>
<b>Velâyetnâme</b>	Gerçek	Yakın geçmiş	Günümüz dünyası	Kutsal	İnsan

Bascom (2006) mit, masal ve efsane türlerinin türsel niteliklerini aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi çeşitli kriterler üzerinden belirlemiştir:

**Tablo 3:** Nesir Anlatılarının Temel Özellikleri

1. Biçimsel özellikler (düzyazı anlatı biçimi)	<b>Nesir Anlatı Türleri</b>		
	<b>Mit</b>	<b>Efsane</b>	<b>Masal</b>
2. Geleneksel başlangıç	Yok	Yok	Çoğunlukla
3. Geceleyin anlatılma	Sınırlama yok	Sınırlama yok	Çoğunlukla
4. İnanma	Gerçek	Gerçek	Kurmaca
5. Kurgu	Herhangi bir zaman ve yere bağlı	Herhangi bir zaman ve yere bağlı	Bir yer ve zamana bağlı değil
a. Zaman	Uzak geçmiş	Yakın geçmiş	Herhangi bir zaman
b. Yer	Erken veya diğer dünya	Bugünkü gibi bir dünya	Herhangi bir yer
6. Kabul edilme tavrı	Kutsal	Kutsal	Kutsal değil
7. Temel karakterleri	İnsan dışı varlıklar	İnsan	İnsan veya diğer varlıklar

**Kaynak:** Bascom, 2006

Bascom'un belirlediği bu kriterler doğrultusunda velâyetnâmeleri tartışmak, bu eserlerin ortaya koyduğu türsel nitelikleri belirlemek açısından faydalı olacaktır. Velâyetnâmeler için geleneksel başlangıç kriterine odaklanıldığında bu eserlerde (Bascom'un masallar için kastettiği geleneksel bir açılış formülünden söz edilemeyecek de olsa) başlangıç kısımlarının çoğunlukla benzerlik gösterdiği fark edilecektir. Menâkıbnâmeleri Propp'un yapısalcı yöntemiyle inceleyen Boran (2017: 28-29), Propp'un "*başlangıç durumunun önemli bir biçimbilimsel öge*" (1985: 31) olduğu görüşünden hareketle velâyetnâmelere kahramanın ailesinden, soy silsilesinden bahsederek başladığını belirtmiştir. Tanrı'ya, Peygamber'e ve evliyalara övgüler sunulan bir giriş, velinin soy dökümünün verilmesi velâyetnâme yazıcılığında tekrar eden ve gelenekselleşmiş bir başlangıç unsuru olarak gösterilebilir. Bu da aslında velâyetnâmeleri diğer türlerden ayıran ayırt edici bir türsel nitelik olarak değerlendirilebilir. Bascom'un anlatılma zamanıyla ilgili kriteri ise velâyetnâmeler için belirsizdir. Derviş sohbetlerinde, meclislerde, inanç sisteminin ritüellerinde okunduğuna (Gülerer, 2012: 106) dair veriler, bu anlatıların belirli ve kutsiyet barındıran bir zamanda paylaşıldığını göstermektedir. Ancak yine de türün belli bir anlatılma zamanının varlığından da kesin olarak bahsedilemez. Olağanüstülükler barındırmasına rağmen içerisinde anlatıldığı inancın mensuplarınca gerçek ve kutsal kabul edilen günümüz dünyasında ve çoğunlukla ulaşılabilir yakın bir geçmişte gerçekleşen bir kurguya sahip velâyetnâmeler bu nitelikleriyle de efsane türüne yakın bir konumdadır. Bu değerlendirmelerle birlikte türsel nitelikleri tespit edilmek istenen velâyetnâmeler Bascom'un tablosuna yerleştirildiğinde şu sonuç ortaya çıkmaktadır:

**Tablo 4:** Nesir Anlatı Türlerinin Özellikleri Bağlamında Velâyetnâme

1. Biçimsel özellikler (düzyazı anlatı biçimi)	Velâyetnâme
2. Geleneksel başlangıç	Çoğunlukla
3. Anlatılma zamanı	Çoğunlukla meclis ya da ritüel esnasında
4. İnanma	Gerçek
5. Kurgu	Herhangi bir zaman ve yere bağlı
a. Zaman	Yakın geçmiş
b. Yer	Günümüz dünyası
6. Kabul edilme tavrı	Kutsal
7. Temel karakterleri	İnsan

### 1.3. İNCELEMeye KOnu OLAN VELÂYETNÂMELER

#### 1.3.1. Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli (Velâyetnâme)

Velâyetnâmeler arasında en tanınanı olan Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli, bu özelliğinin bir sonucu olarak zaman zaman yalnızca *Velâyetnâme* adıyla da anılmaktadır. Yaygın kanıya göre müellifinin “Fırdevsi-Rumi” ve “Fırdevs-i Tavîl” lakabıyla bilinen Bursalı İlyas bin Hızır olduğu yönündedir. Manzum, mensur ya da manzum-mensur karışık şekilde birçok nüshaları bulunmakla beraber var olan tüm nüshalar Türkçedir (Duran, 2007: 16-18).

Bilinen diğeri velâyetnâmeler içerisinde daha üst bir konum atfedilen *Velâyetnâme*, tarikatın piri Hacı Bektaş Veli'nin doğumunu, Horasan'daki çocukluğunu, Ahmet Yesevi ile temasını ve onun yönlendirmesiyle Anadolu'ya doğru yola çıkışını anlatarak başlar. Devamında Anadolu'ya gitmek üzere çıktığı yolculuğu ve bu yolculuk esnasında yaşadıkları, Sulucakaraöyük'e varmasıyla buradaki yaşantısı, devrin diğeri mutasavvıfları, âlimleri ve ünlü şahsiyetlerle ilişkilerinin anlatıldığı menkabelere yer verilir (bk. Duran, 2007: 18, 50-55; Ocak, 2002: 21).

Velâyetnâme gerek barındırdığı inanç motifleri, uygulamalar, mitolojik öğeler gerekse Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya doğru çıktığı yolculuğun batını düzlemdeki sembolizmi bakımından önemli unsurlar barındırmaktadır. Bunun yanında eserin diğeri bir önemli hususu da Hacı Bektaş Veli'nin temasta bulunduğu halifelerine, inanç sistemi içerisinde tanınan mutasavvıf şahsiyetlere olay örgüsünde yer verilmesidir. Ahmed Yesevî, Lokman-ı Parende, Hacım Sultan, Karaca Ahmed, Sarı İsmail, Ahi Evren, Seyyid Mahmud Hayranî bu isimlerden birkaçıdır. Aralarından bazılarının adına istinsah edilmiş velâyetnâmeler bulunur ve yer yer olay örgülerindeki benzerlikler dikkat çekerken bazılarına ait mevcut velâyetnâme bulunmamaktadır. Bu durum da henüz elimize geçmemiş, kayıp menakıp kitaplarının var olabileceği fikrini akla getirmektedir.

Çalışmamızda Hamiye Duran (2007) tarafından *Velâyetnâme*'nin Millet Kütüphanesi Ali Emirî Efendi Kitapları-Şer'ıye Nu. 1076'da kayıtlı nüshasının edisyon kritik çalışmaları yapılmış ve günümüz Türkçesine aktarılmış metni ile Gölpınarlı'nın (1958) Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli incelemesinden yararlanılmıştır.



### 1.3.2. Otman Baba Velâyetnâmesi

15. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya geldiği bilgisine ulaşılan Otman Baba'nın hayatı etrafında teşekkül eden Otman Baba Velâyetnâmesi, velâyetnâmeler içerisinde Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli ile birlikte en hacimli olanıdır. Velâyetnâmenin başlangıcında insanın yaratılışı nübüvvet ve velâyet gibi konuları felsefi bir metin niteliğinde anlatılmıştır (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: XI). Ocak kaynaklara dayanarak Otman Baba'nın da Sultan Şücâaddin, Abdal Musa ve Kaygusuz Abdal gibi bir Kalenderî şeyhi olduğunu; şiddetli bir cezbeye sahip olduğunu, yüksek rütbelerdeki devlet adamlarıyla dahi azarlayarak konuşarak kimseden çekincesi olmayan bir yapıda olduğunu belirtmektedir. Nitekim gerek kendisi gerek müritleri başları, sakalları, bıyıkları tıraş edilmiş; yarı çıplak bir halde diyar diyar dolaşır şekilde tasvir edilmiştir. Otman Baba Velâyetnâmesi, velinin yakın halifelerinden Küçük Abdal tarafından Otman Baba'nın ölümünden kısa bir süre sonra yazılmıştır (2002: 44-45).

Otman Baba Velâyetnâmesi'ndeki mekânların büyük bir çoğunluğu (İstanbul, Rûm, Terkoz, Gelibolu, Germiyan, Bursa, İznik, Manisa, Belgrad vb.) gerçek mekânlardır. Olaylar Anadolu ve Balkanlar'da geçmektedir (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: XI). Velâyetnâmenin motif, mitolojik unsur, kült, olay örgüsü, zaman ve mekân unsurları bakımından zengin bir eserdir. Çalışmamızda Filiz Kılıç, Mustafa Arslan ve Tuncay Bülbül'ün (2007) Cebeci İl Halk Kütüphanesinde 495 numarada kayıtlıyken daha sonra Milli Kütüphane'ye devredilen ve Hacı Bektaş Veli Külliyesi'nden yine Millî Kütüphane'ye devredilen nüshaları dikkate alarak hazırladıkları tenkitli metinden yararlanılmıştır.

### 1.3.3. Abdal Musa Velâyetnâmesi

Velâyetnâmeleri arasında hacimce en küçük eser olan Abdal Musa Velâyetnâmesi, Sulucakaraöyük'teki Hacı Bektaş Veli tekkesinde bulunan, fetihlere katılan, sonrasında Antalya tarafına giderek orada yaşayan ve Rum Abdalları'nın ileri gelenlerinden olan Abdal Musa'nın menkabelerinden oluşmaktadır. Yazılış tarihi ve yazarı belli olmayan eserin dil özellikleri bakımından 15. yüzyıla ait olduğu düşünülmektedir (Ocak, 2002: 36-37). Abdurrahman Güzel (199a: 61) eserin sonunda geçen Veli Baba isminden, velâyetnâmenin yazarınının bu kişi olduğunu belirtmiştir.

Teke ilinde birçok keramet göstererek mürit yetiştirmiş olan Abdal Musa'nın kerametlerini anlatan eserde dürüstlüğe, sevgiye, iyiliğe dair öğütler de yer alır.

Abdurrahman Güzel Nüshası, Sadeddin Nüzhed Ergun Nüshası ve Süleyman Fikri Erten Nüshası olmak üzere üç farklı nüshası bulunan eserin çalışmamızda kullanılacak olan nüshası Abdurrahman Güzel'in 1630'da Veli Baba tarafından istinsah edildiğini ve tüm Abdal Musa velâyetnâmelerinin dayandığını söylediği (1999a: 61) Abdurrahman Güzel Nüshası'ndan yararlanılmıştır.

#### **1.3.4. Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi**

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi/Menâkıb-ı Kaygusuz Baba; Bektaşiliğin en tanınan şahsiyetlerinden biri ve Bektaşî edebiyatının en büyük temsilcilerinden olan Kaygusuz Abdal'ın (Seyyid Alâuddin Gaybi) Alaiye Sancak Beyi'nin oğluyken Abdal Musa'nın müridi olarak hayatının geri kalanını derviş olarak sürdürmesi ve gösterdiği kerametlerini konu alır. Abdal Musa'nın ileri gelen halifelerinden olan Kaygusuz Abdal'ın ona intisap edişi her iki velâyetnâmede de hikâye edilmiştir. Kaygusuz Abdal'ın hayatına dair bilgiler veren eserde onun müritliği, halifeliği ve Mısır, Hicaz, Irak ve Suriye gibi Kalenderilerin çok olduğu bölgelerdeki yolculukları ve nihayetinde Abdal Musa Tekkesi'ne dönüşünü anlatılır (Ocak, 2002: 38-39). Çalışmamızda Abdurrahman Güzel'in özel kütüphanesinde yer alan nüsha ile Millet Kütüphanesi bünyesinde kayıtlı nüshayı ele alarak hazırladığı Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nden yararlanılmıştır.

#### **1.3.5. Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi**

Karaca Ahmet Sultan Anadolu'nun ve Rumeli'nin farklı bölgelerinde yaşamış, kerametler göstermiş ve hakkında birçok sözlü anlatı doğmuş Rum Abdalları'na mensup bir Türkmen dervişidir. Anadolu'nun çeşitli coğrafyalarında birden fazla türbe, dergâh ve makamı bulunan, hakkında birçok menkabe anlatılan Karaca Ahmet Sultan'ın Haşim Şahin'in (2001: 374) *Künhü'l Ahbâr* ve *Âşıkpaşazade Tarihi*'nden aktardığına göre Orhan Gazi Devri'nde, Gümüšoğlu'nun (2013: 40) üzerinde çalıştığı menâkıbnâme metnine göre bulunduğu çıkarıma göre de 1151-1247 yılları arasında yaşadığı düşünülmektedir. Hacı Bektaş Velâyetnâmesi, Hacım Sultan

Menâkıbnâmesi, Dediği Sultan Menâkıbnâmesi gibi birçok eserde de benzer anlatılar ile karşımıza çıkan Karaca Ahmet Sultan aynı zamanda ruhsal hastalıkları tedavi etme özelliği ile sözlü kültür ve yazılı kültürde dikkat çekmektedir. Eserde Karaca Ahmet'in soy silsilesi, tarikat emanetlerini Musâ-yı Zûlî'nin elinden giymesi, insanların dertlerine deva olması için şifacı olarak Anadolu'ya gönderilmesi, gösterdiği kerametler, insanlara şifa dağıtması gibi olaylardan bahsedilmektedir.

Çalışmamızda Dursun Gümüšoğlu'nun (2013) Vehbi Koç Vakfı Sadberk Hanım Müzesi Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Yazmaları Bölümü'nde Mir'atü'l Vucuhu's-Safa adıyla da anılan 1883-1884 yıllarında tamamlandığı belirtilen nüsha ile İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Mikrofilm Arşivi 2605/1-655'te kayıtlı nüshayı dikkate alarak oluşturduğu Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi isimli çalışmadan istifade edilecektir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### YOL VE YOLCULUK

#### 2.1. YOL VE YOLCULUK KAVRAMLARINA GENEL BİR BAKIŞ

“Yol” sözcüğü Güncel Türkçe Sözlük’te “karada, havada, suda bir yerden bir yere gitmek için aşılacak uzaklık, tarık”, “karada insanların ve hayvanların geçmesi için açılan veya kendi kendine oluşmuş, yürümeye uygun yer”, “genellikle yerleşim alanlarını birbirine bağlamak için düzeltilerek açılmış ulaşım şeridi”, “içinden veya üstünden bir sıvının geçtiği, aktığı yer”, “yolculuk”, “gidiş çabukluğu, hız”, “davranış, tutum, gidiş veya davranış biçimi”, “uyulan ilke, sistem, usul, tarz”, “kumaşta bulunan çizgi”, “kez, defa, kere, sefer”, “hile, tuzak”, düğünde oğlanevinin kızevine verdiği para, mal veya armağan, gaye, uğur, maksat”, “bir amaca ulaşmak için başvurulması gereken çare, yöntem”<sup>22</sup> gibi birden fazla varlık ya da duruma karşılık gelecek şekilde tanımlanır. İnsan davranışlarından gündelik yaşamdaki bir eşyaya, sorunlara bulunan çözümlerden gelenek içinde yer edinmiş bir unsura kadar soyut ya da somut birçok kavrama adını veren yol olgusu; bir araya gelerek farklı sözcüklerle oluşturduğu çeşitli deyim ve mecazlar da düşünüldüğünde, insan yaşamında birçok farklı alandaki önemli yerini ona atfedilen anlam zenginliğiyle göstermektedir.

Güncel Türkçe Sözlük’ün dışında çeşitli araştırmacılar tarafından yapılan yol ve yolculuk olgularıyla ilgili çalışmalarda yol kavramıyla ilgili farklı tanımlamalar da yapılmıştır. “*Yol kavramı, bir tabiat parçası üzerinden insanların gidiş gelişini, bu akışın araçlarını ve taşıdıklarını içine alır. Yol, gidiş-geliş hacmi, üzerinden ilerlenen ilk doğrultuda meydana gelen izin derinleşmesi, yer şartları, taşıtlar, geçiş kolaylığı, güvenliği ve hızı bakımlarından gelişerek insanoğlunun tabiata kattığı bir ‘eser’ haline gelir.*” (Tütengil, 1999’dan akt. Yusoğlu, 2008: 1) “*Yol, iki ayrı ‘şey’ ve mekân/nokta arasında oluşan hareketle var olur. [...] Bu düzlemde yol’u algılamak ve*

<sup>22</sup> <https://sozluk.gov.tr/> (erişim tarihi: 25.12.2022)

*bu kavramın tüm türevlerini açıklamak, hareket içinde var olan evreni anlamak anlamına da gelir.” (Şahin, 2020: 7) tanımlarında yol kavramının pratik yaşamda karşılaşılabilecek somut göstergelerine vurgu yapılmıştır. “Yolculuk canlı bir organizmadan ‘insan’ oluşa geçişle başlar. Başka bir ifadeyle biyolojik varlıktan ahlaki varlığa, fiziki yaratılıştan (halk) manevi yaratılışa, yani varlığa doğru bir harekettir. Bu yolculukta, kazanılan ahlak tecrübesi başkalarına açılarak objektifleşir ve kişide yaratılan bir iç ahlaktan başkalarına çerçeve olmak üzere dış ahlaka dönüşür.” (Poyraz, 2017: 33) tanımı yolun bir hâlden başka bir hâle geçişine, manevi olgunlaşmaya gönderme yapmıştır. Yol kavramı hem gerçekliğe atıfta bulunabilir hem de metaforik ve sembolik bir şekilde kullanılabilir. Tüm bunların yanında yol kavramı tanımlanırken içerisinde barındırdığı hareket unsuru da dikkat çekicidir. Yol ve yolculuk kavramları anlamsal olarak bir yerden ayrılma, bir yere gitme, bir yerden gelme ya da dönme gibi eylemleri içerir. İhtiva ettiği bu eylemler yol ve yolculuk kavramlarının bünyesinde bulunan daimî bir hareketin varlığına işaret eder. Durağanlığın karşısında konumlanan bu hareket; gidilen yerin etkileriyle dönme, yeni deneyimler kazanma, değişme, dönüşme, olgunlaşma eylemlerini de yol ve yolculuk kavramlarının sembolik düzlemine dâhil eder.*

Yol ve yolculuk olgusu en eski zamanlarda sözlü gelenek içerisinde yaratılan ve aktarılan anlatılardan, modern ve postmodern dönemdeki eserlere kadar birçok yaratmada karşımıza çıkmaktadır. Gerek ana tema olarak ele alınan gerek erginlenme, olgunlaşma ya da dönüşme sürecini sembolize edecek şekilde metaforlaşan yolculuk olgusu sözlü ve yazılı anlatılarda fiziki bir eylemden daha derin anlamlara sahiptir. Başlangıçlı, bitişli ve en çok da ihtiva ettiği süreç itibariyle yolculuk kavramı psikoloji, sosyoloji, mitoloji, felsefe, edebiyat, din vb. birçok disiplin bağlamında; arayış, kendini keşfetme, yeni olanı deneyimleme, engellerle mücadele, olgunlaşma, değişim, dönüşüm gibi birçok olguyu kapsar ve anlatılarda tüm bunlarla birlikte kullanılır.

Yolculuk kavramının özünde barındırdığı hareket, onun değişim ve dönüşüm kavramlarıyla birlikte okunması sonucunu doğurmuştur. Yol ve yolculuk, farklı disiplin ya da inanç sistemine ait terminolojilerde erginlenme, olgunlaşma, pişme, bireyleşme gibi farklı sözcüklerle ifade edilse de temeldeki anlayış ortaktır. Bilineni, aşına olunanı terk ederek çıkılan yolculuktaki engeller, zahmetler, yenilikler, bireyi eski halinden uzaklaştırarak yeniler ve dönüştürür. Bu anlamda bireyin eskiyi

bırakarak çıktığı yolculuk bir bakıma yeniliğe ve dönüşüme olan yolculuğu olarak değerlendirilebilirken diğer bir taraftan dönüşecek ve değişecek olan kendisine/benliğine yolculuğu olarak da okunabilir. Bu anlamda yolculuk olgusu, yola çıkan kahramanın/bireyin/yolcunun değişimi, dönüşümü ve tekâmülü bakımından işlevseldir.

Hem başlangıçları hem devam eden süreci hem de bu sürecin sonucunu kapsayan daimî bir döngü olan yolculuk, insan hayatına karşılık gelecek şekilde düşünülmüş ve anlatılarda ihtiva ettiği aşamalar, engeller ve metaforlar bakımından sembolik olarak kullanılmıştır. Yol kavramının kapsamlı bir olgu halinde hem başlangıcı hem de bitişi bünyesinde barındırması, seyir halindeki kahramanın deneyimlediği durumlar da eklendiğinde zengin bir sembolik evrenin kapısını aralar. Bu sayede yol ve yolculuk kavramları birçok disipline ait farklı teori, kuram ya da çalışmada bir sembol, metafor veya motif olarak karşımıza çıkar. Yolculuk kavramının eserlerdeki vazgeçilmez konumunu ve sahip olduğu zengin semboller evrenini Mikhail Bakhtin şu sözlerle ifade eder:

*“Yolda, insanların yazgılarını ve yaşamlarını tanımlayan uzamsal ve zamansal diziler, bir yandan toplumsal mesafelerin kaybolmasıyla giderek daha karmaşık ve daha somut bir hal alırken, aynı zamanda birbirleriyle farklı şekillerde bileşirler. Yol kronotopu hem yeni başlangıçların hareket noktası hem de olayların sonuçlandığı yerdir. Zaman adeta uzamla kaynaşarak uzamın içine akar (ve yolu şekillendirir); bu, bir seyir, bir akış olarak yol imgesindeki zengin eğretileme genişlemesinin kaynağıdır. Bir yaşamın seyri, akışı, yeni bir seyirde yola koyulmak, tarihin seyri vb. ana ekseninin zamanın akışı olarak kalması koşuluyla yolun bir eğretilemeye dönüşme şekilleri çeşitli ve çok katmanlıdır.”* (Bakhtin, 2001: 317).

Bireyin kendini, dünyayı, evreni, varlığı sorgulamak, keşfetmek ve deneyimlemek için çıktığı yolculuğun düşünürler ve araştırmacılar tarafından farklı noktalarına vurgu yapılarak değişik isimlerle adlandırılmasına rağmen, bireyin yolcuğu mutlak bir hakikate ulaşma amacını taşıması bakımından ortak noktaya sahiptir. Mutlak olan bu hakikat, çeşitli disiplinlerden araştırmacılar tarafından farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlanmıştır. Mutlak hakikat, farklı disiplin ve inanç sistemlerine göre kimi zaman Tanrı'yı, mutlak ya da tek olanı; kimi zaman da kahramanın kendisini/zihnini/varlığını/bilinçaltını ifade eder ki bu düşünce bireyin/kahramanın kutsal olana ulaşma ve kendini kutsal olanla özdeşleştirme ya da kutsama çabasıyla okunduğunda anlamlı ve tutarlı bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Yolculuğun başlangıcını, menzilini, sürecini içinde barındıran mutlak hakikate ulaşma

arzusu her ne kadar yolculuklarda farklı sembol ya da metaforlarla ifade edilse de yolculuklar birey için ortak birtakım aşamalara sahiptir. Carl Gustav Jung kahramanın deneyimlediği bu yolculuğu kişinin “kendiliğin gerçekleştirilmesi” amacıyla girdiği, doğal yollarla ortaya çıkarak çevresel faktörlerden de etkilenen, zihinsel bir dengeye ulaşma yolundaki canlı ve dinamik bir süreci ifade eden “bireyleşme” kavramıyla açıklar (Kısa, 2004: 63-69). Kendini keşfetme/bilme ile erişilmesi mümkün olan “kendiliğin gerçekleştirilmesi” hedefi dinamik, engel ya da tehlikeleri barındıran, dönüşüm kavramıyla iç içe olan bir süreç olması sebebiyle yolculuk kavramıyla sembolize edilebilir.

Yolculuk izleğinin akışı, mitlerden günümüzdeki anlatmalara kadar büyük oranda benzer aşamalara ve değişmeyen ilkelere sahiptir. Joseph Campbell “maceraya çağrı, erginlenme ve dönüş” şeklinde başlıklandığı bu aşamaların özündeki benzerliği “monomit” şeklinde adlandırmıştır (Campbell, 2013). Kahramanın, yaşamı boyunca başına gelenler, girdiği mücadeleler, kendini keşfetmesi, erginlenmesi ve dönüşü itibarıyla bir yolculuk içinde olduğu tahayyül edilir. Bireyi/kahramanı, büyük ya da küçük fark etmeksizin maceranın/yolculuğun içerisine çeken çağrı kati suretle bir değişim ya da dönüşümün habercisidir. Kahramanın alışkın olduğu evrenin sınırları genişlemiştir. Aşına olunan, eski değerler artık yeterli değildir. Bu nedenle eskiyi bırakmanın ve yeni olanın eşliğini aşmanın vakti gelmiştir (Campbell, 2013: 65-66). Aslında doğumuyla zaten bir yolculuğa çıktığı düşünülen kahramanın herhangi bir sebeple alışkın olduğu, aşına olan ve tam da bu yüzden konfor alanını oluşturan düzenden ayrılarak bilinmeyene doğru çıktığı yol, kahramanın dönüşümünün, manevi olgunlaşmasının ve bu olgunlaşma sonucundaki yeni benliğinin habercisi niteliğindedir.

Muhtevasında gerçekleşen, deneyimlenen tüm olay ya da durumlar itibarıyla bir serüven olarak okunan yolculuk, Vladimir Propp’un masal türünü inceleyerek belli sayıda ortak işlev belirlediği *Masalın Biçimbilimi* (1985) isimli önemli çalışmasında kahramanın deneyimlediği, geçtiği aşamalardaki temel bir olgu olarak ele alınır. Çalışmada arayıcı kahraman olarak adlandırılan ve amacı bir “arayış” olan kahraman tipi, masal türünün temel unsurlarından biri olarak görülmektedir. Propp’a (1985: 42-43) göre masalın yapısı, arayıcı kahramanın sahip olduğu/aşına olduğu mekândan yeni

bir yola çıkmasını gerektirir. Arayıcı kahramanın çıktığı yol, anlatının temel olay örgüsünü şekillendirmesi bakımından son derece önemli bir konuma sahiptir.

Yol ve yolculuk kavramları sözlü kültürde yaratılıp aktarılan anlatılardaki önemli konumunu yazılı anlatı türlerinde de korumuştur. Northop Frye'in türleri tartıştığı, dünya eleştiri tarihinin önemli klasiklerinden olan *Eleştirin Anatomisi* isimli çalışmasında Frye (2015: 220-221) “*tüm edebî biçimler içerisinde doyuma ulaştırılan düşe en yakın tür*” olarak tanımladığı romansı; kahramanın çıktığı bir serüven, diğer bir deyişle yol üzerine temellendirir. Bu serüveni “*tehlikeli yolculuk aşaması ve başlangıç mahiyetindeki küçük maceralar, can alıcı öneme sahip bir mücadele, genellikle kahramanın ya da düşmanın veya her ikisinin de ölmesini gerektiren bir tür savaş ve kahramanın yükselişi*” olarak adlandırdığı dört ana aşamaya ayırır.

İnsan; karşılaştığı tüm zorluklardan, içinde bulunduğu tehlikelerden, zarar gördüğü ya da görebileceği durumlardan kurtulmak için daimî bir mücadele halindedir. Bu mücadelenin temel amacı ise kendini güvende hissettiği yere, kutsal olana ulaşmaktır. Eliade bu güven ortamını “merkez” kavramıyla ifade etmiştir. Mutlak gerçekliğin var olduğu yer olarak tanımladığı merkez; ölümsüzlük suyu, hayat ağacı gibi kavramlarla sembolize edilir ve tüm bunlara ulaşmak için sarf edilen çaba, yol imgesiyle anlatılır.

*“Yol, çetin tehlikelerle doludur çünkü aslında bu yol din dışı olandan kutsal olana bir geçiş ayinidir. Geçici ve aldatıcı olandan gerçekliğe ve ebediliğe; ölümden hayata, insandan ilahlığa... ‘Merkez’e ulaşmak bir kutsanmaya, bir intisaba eşittir. Dün din dışı ve aldatıcı olan bir varoluşun yerini gerçek, sürekli ve etkili yeni bir varoluş almıştır.” (Eliade, 2020: 29).*

Kutsal olanla, merkezle yani “bir” olanla bütünleşme; bir olanın içinde kaybolma tasavvuru tasavvufî anlayıştaki Vahdet-i Vücut anlayışı ile paraleldir. Mutasavvıflar şeriat, tarikat, hakikat ve marifet şeklindeki Allah’a ulaşma aşamalarını yol imgesiyle betimlemişlerdir.

*“Tarikat, yani mutasavvıfların yürüdükleri ‘yol’ şeriattan çıkan bir yol olarak tanımlanır çünkü ana yol şeriat, ondan çıkan yol ise tarikattir. Bu köken, sufilerin eğitim yolunu, Allah’ın yasalarının oluşturduğu ve her Müslüman’ın yürümesi gereken ana caddeye bağlanan bir sokak gibi gördüklerini gösterir. Hiçbir yol, bağlandığı ya da ayrıldığı bir ana cadde olmadan var olamaz. Bununla birlikte tarikat daha dardır ve yürümesi daha zordur. Tarikat ‘yolcu’nun seyrüsülükünde yani ‘manevi yolculuğunda’ ‘Allah birdir.’ Manevi ikrarına*



*ulaşıncaya kadar farklı makamlardan geçerek ilerlediği yoldur.” (Schimmel, 2004: 115).*

Maddeden manaya yapılan tasavvufi yolculuğun da asıl amacı kişinin mutlak hakikate ulaşmasıdır. Bireyin kendine, evrene, varlığa dair arayışı belli mertebelerden geçerek olgunlaşmasını kapsar ve kendine yani mutlak varlığa, Allah’a, ulaşması hedefini içerir.

Yol ve yolculuk, anlamsal boyutta bir yerden başka bir yere varma temsili dolayısıyla inanç sistemleri ve inanç sistemlerine ait mitik anlatılarda bireyin içsel gelişimini, manevi olgunlaşmasını ifade eder. Birçok inanç sisteminde yolculuk, kişinin belli aşamalarda geçerek olgunlaşması için bir metafor olarak kullanılmıştır. Manevi olgunlaşmanın bir sembolü olarak miraç motifinin kullanılması inanç sistemlerindeki mitik anlatılarda da sık rastlanan bir durumdur. Eliade (1992: 200) bütün mistiklerin Tanrı’yla birleşmek için aşkınlık kavramının evrensel bir ifadesi olan yükseliş simgeciliğini kullandığını belirtmiş; Şaman, Hz. Muhammed ya da Hz. İsa gibi hangi dinsel bağlama ait olunursa olunsun yükseliş simgeciliğinin ortak olduğunu vurgulamıştır. Eliade’nin sözünü ettiği yükseliş simgeciliğinin en önemli örneklerinden biri miraç anlatısıdır. “Peygamber’in miraç sırasında yaşadıkları fiziksel bir hadiseden ziyade, ruhsal bir yolculuğun tasavvufi sembollerle örülü anlatımıdır.” (Akın, 2020a: 171).

“Yol” kavramı Alevilikte tüm sosyal, kültürel, dinî, ekonomik hayatın üzerine kurulduğu önemli bir kavramdır. Yol, tasavvufa paralel olarak ruhsal/manevi/ezoterik bir yolculuğu temsil etmesinin yanında yaşamın sosyal, kültürel, ekonomik vb. birçok alanını da şekillendiren; Alevi inanç sisteminin temel ilkelerini, bu ilkeler bağlamında icra edilen ritüelleri ve gündelik yaşam pratiklerini şekillendiren bir kavram olarak kullanılmaktadır. Tüm bunları içerisine alan yol kavramının Alevi inanç sisteminde “erkân” sözcüğüyle eş anlamlı olarak inanç merkezli bir şekilde oluştuğunu ve inancın yanı sıra gündelik yaşama dair her türlü unsuru kapsadığını vurgulayan Bülent Akın “yol” kavramını şu şekilde tanımlamış ve açıklamıştır:

*“Yol/Erkân, ocakların kurucu pirlерinin ve devamlılığını sağlayan karizmatik inanç önderlerinin dinî, sosyal ve hukukî hayatı düzenlemek için ortaya koyduğu ilke-esaslar ile bu ilke-esaslar doğrultusunda gerçekleştirilen cem dâhil tüm ritüellerin ve bu ritüellerin içerisindeki hizmetlerin bütününe verilen addır. [...] Yol/Erkân, Alevi toplumunun yalnızca dinî ve buna bağlı oluşan ritüelik hayatını değil, tanımda da belirttiğimiz gibi sosyal ve hukukî hatta bunun ötesinde ekonomik, kültürel ve edebî yaşantısını da içine alarak gündelik*

*yaşamın tamamını kapsar. Dolayısıyla Alevi inanç sisteminde, bu inanca mensup dede ya da talip her bireyin gündelik yaşamı yol/erkân üzere şekillenir. Yol/erkân kurallarının ne şekilde uygulanacağı hususu ise ocakların inisiyatifine bırakılmıştır. Sabit olan yol/erkân kurallarının bilhassa ritüeller çerçevesinde uygulananları icra bağlamı, işlevsel ve yapısal özellikleri bakımından sabitken içerik bakımından çeşitlilik gösterirler.” (Akın, 2020b: 85).*

Görüldüğü üzere yol ve yolculuk kavramları somut ya da soyut birçok anlam barındıran derin bir sembolizme sahiptir. Var olan zengin anlam dünyasının temelinde ortak bir düstur olan kutsala ulaşma amacı yer alır. Hem fiziki hem de ruhsal olarak okunabilecek yol ve yolculuk kavramlarını çeşitli başlıklar altında farklı bağlamlarda incelemek, tezimizin asıl amacı olan velâyetnamelerdeki yol ve yolculuk olgusunu anlamlandırabilmek, yorumlayabilmek ve farklı anlatı türleri ya da inanç sistemleriyle bağlantı kurarak çözümlenmek adına faydalı olacaktır. Bu nedenle bu bölümde yol ve yolculuk kavramları “değişim ve dönüşüm, mutlak hakikate ulaşma ve kendini keşfetme” bağlamlarında değerlendirilecektir.

## **2.2. YOLUN MÜŞTEREK GAYESİ: MUTLAK HAKİKATE YOLCULUK**

Yol ve yolculuk teması sözlü ve yazılı anlatı türlerinde kullanılan sembolik dilin en çok başvurulan metaforlarından olmuştur. Sahip olduğu ve sık sık atıfta bulunulan somut özellikleri (eyleme dayalı yapısı, muhakkak bir harekete tabi olması, ihtiva ettiği sürecin birçok yeni deneyime ve tehlikeye açık olması, zaman akışı ve mekân değişimi durumlarını barındırması) bu temanın sembolik düzlemdeki anlam zenginliğini artırmıştır. Yol kavramı, sözü edilen özelliklerinin yanında aynı zamanda bir varış noktasına, hedefe, menzile sahiptir ki bu özelliği yolun erişme, ulaşma, elde etme, varma ya da birleşme gibi eylemlerle de birlikte okunmasını sağlar. Herhangi bir olay, durum ya da gerçeklikle içinde bulunduğu ve aşına olduğu dünyasından bilinmeyene davet niteliğindeki çağrı, yolcu için yolculuğunun ilk aşamasıdır. Bireyi/yolcuyu yeni bir evrenin içine çekecek her şey bir çağrı sayılır. Bireyin çıktığı ya da çağrısını aldığı bu yolculuğun (sonunda ulaşıp ulaşılamadığına bakılmaksızın) bir varış noktası muhakkak bulunmaktadır. Yapısı gereği birer başlangıcı, menzili ve süreci olan yolun bu unsurları her yolculuk için görünen düzlemde değişse de yolun bir gayesi olduğu gerçeği sabittir.

Söz konusu yol kavramı fiziki birer başlangıç ve varış noktasına sahip olabileceği gibi içsel bir yolculuğa ait mana düzleminde soyut ve sembolik unsurlara da sahip olabilir. Aynı şekilde fiziki düzlemde, bir noktadan farklı bir noktaya yapılan somut bir yolculuk kahramanın içsel yolunun da sembolü olabilir. Madde âleminde mana âlemine doğru gerçekleştirilen bu yolculuğun da bir gayesi, menzili, varış noktası bulunmaktadır. İster fiziki ister ruhani olsun her yolculuğun amacı mutlak ve kutsal olana, hakikate ulaşmaktır. İnsanın varoluşundan bu yana doğa ile ilişkisi/mücadelesinde kendini koruma altına almak ve egemenlik oluşturmak adına Tanrı/Yaratıcı ile kurmak istediği bağ, onun kutsalla ilişkisinin ilk göstergesidir. Görünür ya da görünmez dünyanın tehlikelerinden korunmak için kutsalla bağlantı kurulması gerektiği inancı birçok inanç sisteminde mevcuttur. Bireyin ya da toplumun bir üyesinin doğaüstü dünyalara giderek görünmeyen varlıkları ve onların getireceği tehlikeleri bilip farkında olması insana güven ve teselli verir (Eliade, 2003c: 27). Kutsalla bağlantı kurmanın, diğer bir deyişle yaratıcı ile iletişime geçmenin temelinde ise yol ve yolculuk kavramları yatar. Örneğin kutsalla kurulan iletişimde ilk akla gelecek olan Şaman'ın esrimesi, temelde öte dünyaya yaptığı bir yolculuktur. Güçlerini doğrudan göksel ruhlardan, mutlak ve kutsal olandan alan Şaman ritüellerde esrime hâli içerisinde farklı katmanlardan geçtiği bir yolculuk yapar. Davuluna vurarak ve bağırarak göğe yükseldiğini gösteren hareketler yapar, göğün dokuzuncu katına kadar yükselir. Şamanın yüксеlebildiği derece gücüyle doğru orantılı olarak artabilir. Gücünün yettiği en üst seviyeye yükseldiğinde durur ve Tanrı'yı çağırır. Tanrı ile kurulan bağ esrimenin, trans halinin yani ruhsal yolculuğun doruk noktasıdır (Eliade, 2003c: 25). Şaman, göğe yaptığı yolculuğun benzerini yeraltı dünyasına inerek Erlik ile karşılaşmasında da gerçekleştirir. Çeşitli engeller aşarak dikey şekilde gerçekleştirdiği yolculuğunda günahkârların geçemediği "kıldan ince bir köprüyü" geçerek Erlik Han'ın mekânına gelir. Kutsanma, bilinmeyene dair kendini güvene alma, hastalıkları iyileştirme vb. birden fazla işleve sahip bu esrime ve trans halleri yol ve yolculuk sembolizminin inanç sistemi içerisindeki yerini göstermesi bakımından da önemlidir. Şamanın göğe yükselmesi de yeraltına inişi de temelinde kutsalla kurulan bağın yol ve yolculuk sembolizmi ile anlatılmasıdır. Kahramanın çıktığı mistik, ruhani yolculuğun kutsanma, kutsala ulaşma gayeleriyle Tanrı'da sonlanması, yolculuk

metaforunun ortak menzili olan kutsal ya da diğeri bir deyişle mutlak hakikate işaret etmesi bakımından da güçlü bir örnek teşkil etmektedir.

Sonunda mutlak hakikate ulaşma ve onda yok olma hedefi olan, yükselme ve inme eylemleriyle somutlaştırılan yolculuk sembolizmi farklı inanç sistemlerinde de ortak birer metafor olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda peygamberlerin göğe yükseliş anlatıları yine yol ve yolculuk sembolizmi ile okunabilir. Yeni Ahit'e göre İsa, Yahudiler tarafından çarmıha gerilerek öldürülmüş, ölümünden kısa bir süre sonra defnedildiği yerden dirilerek kalkmış, önce bazı insanlara ve havarilerine görünmüş; sonra da göğe yükselmiş ve Tanrı'nın sağında oturmuştur (Yagır, 2018: 273). Kur'an-ı Kerim'e göre ise Allah Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürmelerine izin vermemiş, Yahudilerin onu öldürme teşebbüslerine karşı canını almış, göğe yükselterek meleklerine yaklaştırmış ve ona bir değer vermiştir (Yagır, 2018: 279).

İslam literatürü çatısı altında oluşan ve yükseliş sembolizmini anlatının temelinde konumlandıran miraç anlatılarında da mutlak hakikate, Yaratıcı'ya, birliğe ulaşma eylemi yolcuğun varış noktasıdır. Merkeze, mutlak olana erişme simgeselliğinin kuvvetli bir şekilde karşımıza çıktığı miraç anlatısının Sünni, Şii ve Alevi gelenekte teşekkül etmiş ve aralarında birtakım farklılıklar bulunan üç farklı kurgusu bulunmaktadır.<sup>23</sup> Sünni gelenekteki miraç anlatısında Peygamber, Cebrail rehberliğinde yedi kat gökyüzünü aşmaya başlamış; birinci kat gökte Hz. Âdem, ikinci kat gökte Hz. Yahya ve İsa, üçüncü kat gökte Hz. Yusuf, dördüncü kat gökte Hz. İdris, beşinci kat gökte Hz. Harun ve altıncı kat gökte Hz. Musa ile karşılaşmıştır. Göğün yedinci katında yer alan Beytu'l-Ma'mûr civarında Hz. İbrahîm ile karşılaşan Hz. Muhammed'e yine bu kat üzerinde bulunan cennet ve cehennem gösterilmiştir. Ardından melekût âleminde varılacak en son nokta olarak nitelenen Sidretü'l-Müntehâ isimli noktaya ulaşan Hz. Muhammed bundan sonraki yolculuğuna Cebrail olmadan devam etmiş ve Allah'ın makamına ulaşmıştır. Alevi inanç sisteminde aktarılan miraç anlatısı Hakk'ın Cebrail'i miraca davet etmek üzere Hz. Muhammed'e göndermesiyle başlar. Allah tarafından Peygamber'e Cebrail aracılığıyla "Burak" ismindeki binek gönderilir. Peygamber göğün yedinci katına geldiğinde bir aslan tarafından karşılanır ve tedirgin olur. Allah'tan gelen bir nida ile Hatem-i Enbiya adı verilen yüzüğünü

---

<sup>23</sup> Üç farklı gelenekteki Miraç anlatıları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akın, 2021.

aslanın ağzına verir ve aslan sakinleşerek kaybolur. Allah ile arasındaki sır perdesi kalktığına doksan bin kelam söyler.<sup>24</sup> Kurgularında birtakım farklılıklar olsa da temelde miraç anlatıları çeşitli sembolik aşamaları olan, mutlak ve tek olan Allah'a ulaşma gayesiyle çıkılmış, mistik yolculuk anlatılarıdır. Miraç anlatıları aynı zamanda tasavvufta ve Alevi inancında insan-ı kâmil olma yolculuğuyla özdeşdir. Her bireyin insan-ı kâmil olma yolculuğunda, seyrüsülûkunda kendi miracını yaşaması gerektiği inancı bu özdeşliği kuran en önemli noktadır.

*“Gel imdi hicabın aç senden ayrıl sana kaç*

*Sende bulasın miraç sana gelir cümle yol” (Tatçı, 2019: 120).*

Eliade'nin “Tanrı-Yüce Varlık düşüncesini reddeden tek din” (Eliade, 2003a: 86) olarak tanımladığı Budizm'e dair anlatılarda da yol ve yolculuğun aşamaları simgeselliği görülmektedir. Bir Tanrı düşüncesi olmasa da yol ve yolculuk sembolizmindeki ortak amaç olan mutlak hakikate ve kutsala ulaşma burada kendini “yüce ve tam uyanış”a (Eliade, 2003b: 86) ulaşma olarak göstermektedir. Bodhisattva'nın doğar doğmaz kuzeye dönüp yedi adım atıp ve bir aslan gibi kükreyerek haykırdığı “Ben dünyanın en yücesiyim, dünyanın en iyisiyim, dünyanın en yaşlısıyım; bu benim son doğuşum, artık benim için yeni varoluş olmayacak.” sözleri onun dünyanın doruğuna ulaştığını, zaman ve mekânın üzerinde ve kozmostan aşkın olduğunu göstermektedir (Eliade, 2003b: 87). Bir mucize olarak benzerlerini birçok mit ya da destanda gördüğümüz bu hadisenin aslında Budha'nın fiziksel yolculukla temsil edilen ruhsal yolculuğunun mutlak hakikate ulaşma gayesini henüz yolculuğun başından (doğum) göstermektedir. Geleceğin Budha'sı “yüce ve tam Uyanış”a yaptığı yolculukta tüm yolculuk anlatılarına paralel bir şekilde, karşılaştığı engelleri aşarak çeşitli aşamalardan geçer. Eliade, Budha'nın bu engelleri aşmasını “mutlak ahlaki saflık” olarak değerlendirir ve bu yolla “acıdan kurtuluş” olarak adlandırdığı merkezi soruna tüm gücüyle erişebileceğini belirtir. Budha'nın mutlak hakikati ve kutsal olan Uyanış'a ulaşmasındaki yolu dört aşamadan oluşur.

*“Birinci geceki uykusuz seyrinde meditasyonun dört aşamasını dolaşır ve 'tanrının gözü' sayesinde dünyaların bütünü ve onların sonsuz geleceğini yani doğumlar, ölümler ve yeniden bedenlenmeler döngüsünü kavrar. İkinci geceki uykusuz seyrinde daha önceki sayısız varoluşunu gözden geçirir ve birkaç kısacık an içinde ötekilerin sonsuz varoluşlarını görür. Üçüncü geceki seyir Uyanış'ı oluşturur çünkü doğumlar ve yeniden doğumların cehennem döngüsüne olanak*

<sup>24</sup> Alevi inanç sistemindeki Miraç anlatısının sembolik, mitik ve tasavvufi düzlemdeki analizi için bk. Akın, 2020a.

*veren yasayı keşfeder. Artık dört soylu gerçeğe sahiptir: Gün doğarken o artık Budha, 'Uyanmış'tır.' (Eliade, 2003b: 90).*

Başlangıç ve varış noktaları, engelleri ve aşamalarıyla yol ve yolculuk simgeselliğinin uygun bir örneği olan bu anlatı, yolculuğun kutsala ulaşma, mutlak hakikate ve birliğe erişme gayesini de kanıtlar niteliktedir.

Mutlak Varlık'tan ayrılma ve Mutlak Varlık'a geri dönme tasavvuru Âdem'in cennetten yeryüzüne indirilmesiyle asıl yurduna duyduğu özlemle, dünyaya "düşüş"üyle bir diğer deyişle "Yitik Cennet" tasarısıyla ortaya çıkmıştır. Kuran-ı Kerim'de Âdem'in yeryüzüne indirilişi şu şekilde anlatılmıştır: *"Ve dedik ki: 'Ey Âdem, sen ve eşin cennette yerleş. İkiniz de ondan, neresinden dilerseniz, bol bol yiye; ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.'"* (Bakara Suresi, 35. Ayet) *"Ey Âdem! Doğrusu bu, senin ve eşinin düşmanıdır. 'Sakın sizi cennetten çıkarmasın, yoksa bedbaht olursun. Doğrusu cennette ne acıkırsın, ne de çıplak kalırsın; orada ne susarsın ne de güneşin sıcağında kalırsın.' dedik. Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: 'Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?' Bunun üzerine onlar (Âdem ve eşi Havva) o ağacın meyvesinden yediler. Bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yaprağından üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı."* (Taha Suresi 117, 118, 119, 120 ve 121. Ayetler). Derken şeytan, gözlerinden gizlenmiş edep yerlerini açığa çıkarmak ve fitratlarında yer alıp da o ana kadar farkında olmadıkları şehvet duygularını kamçılıyıp onları isyana sürüklemek için her ikisine de fısıldayarak şu telkinde bulundu: *"Rabbimiz size bu ağacı, sırf melek olmamanız veya burada ebediyen kalmamanız için yasakladı."* Bir de ardından: *"Gerçekten ben sizin iyiliğiniz için öğüt veriyorum."* diye yemin üstüne yemin etti. Böylece onları yaldızlı sözlerle aldatarak, konularına yakışmayan bir işe sürükledi: O yasak ağacın meyvesini tadar tatmaz birden edep yerleri kendilerine açılıp görülürdü; onlar da cennet yapraklarıyla örtünmeye çalıştılar. Rableri onlara: *"Ben size o ağacı yasaklamadım mı? Üstelik şeytanın sizin apaçık düşmanınız olduğunu söylemedim mi?"* buyurdu. Hemen niyâza durdular: *"Rabbimiz! Biz kendi kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen hiç şüphesiz ebedî kaybedenlerden oluruz."* Allah buyurdu ki: *"Birbirinize düşman olarak cennetten inin. Artık yeryüzüne yerleşecek ve belli bir süreye kadar oranın nimetlerinden faydalanacaksınız."* *"Orada yaşayacak, orada ölecek ve kıyâmet günü yeniden oradan diriltilip çıkarılacaksınız."* (Araf Suresi 20,

21, 22, 23, 24 ve 25. Ayetler). Tevrat'a göre de Aden bahçesinde yaşayan Âdem ile Havva yasak ağaçtan yedikleri meyve sonucunda oradan sürülürler. Yahudi ve Hristiyan teolojilerinde “düşüş”/”Fall” olarak isimlendirilen Kuranî terminolojide de “hubût” yani “düşüş” tabiriyle ifade edilen bu anlatı insanın bu dünyadaki yolculuğunun başlangıcı olarak kabul edilir (Yavuz, 2017: 278). İnsanın bu dünyada gurbette/sürgünde olması durumunu ve asıl yurduna duyduğu özlemle Mutlak Varlık'a geri dönüş çabası bu anlatılar düzleminde insanın atalarından onlara kalan bir miras niteliğindedir. Ahmet Doğan Hüsn-ü Aşk'taki manevi yolculuğu incelediği çalışmasında Campbell'ın “insanın birbirine benzer, tek bir ruhsal yapıya sahip olduğu” tezinden hareketle yol ve yolculuğun dönüşüm sürecindeki kahramanın manevi arınmayı gerçekleştirerek mutlak hakikate ulaşmasının bir sembolü olduğunu ve Doğu'nun yanı sıra Batı edebiyatlarında da Don Kişot, İlahi Komediya, Siddhartha gibi birçok eserin sözü edilen mistik yolculuğun anlatıları olduğunu belirtir (Doğan, 2017: 90-91).

Tasavvufî anlayışında yaratılış ve varoluş bir yolculuk olarak tasavvur edilmiştir. Vahdet-i Vücut anlayışı gereği Vahdet'ten/Mutlak Varlık'tan ayrılarak aşağı inen ve vücut bulan varlık, çeşitli aşamalardan geçerek tekrar Mutlak Varlık'a döner. Dairesel bir özellik gösteren bu varoluş yolculuğu, iniş ve çıkış yaylarından/güzergâhlarından (kavs-i nüzul ve kavs-i uruc) müteşekkildir. Vahdet'ten kopan varlık; cemadat, nebatat ve hayvanat aşamalarını geçtikten sonra insan mevcudiyetini alır ve kavs-i uruc ile tekrar mutlak olana döner. Varoluşun daimî bir döngü hâlinde ifade edildiği bu anlayış devir nazariyesi olarak adlandırılmıştır. İnsanın zahiri dünya üzerindeki varlığı, Allah'tan ayrılarak varoluş yolcuğuna çıkan cevher için bu yolculuğun bir aşaması mahiyetindedir. İnsanın bu dünyadaki yolculuğu da büyük çerçevedeki asıl yolu tamamlayabilmenin, mutlak hakikate ulaşmanın bir basamağıdır. Mutlak ve mükemmel olana kavuşma, onunla bir bütün hâline gelme tasavvuru tersten bir mantıkla okunduğunda mutlaktan koparılmış olmanın da göstergesi olarak karşımıza çıkar (Yavuz, 2017: 278). Nitekim bu kopma, ayrılma ya da düşüş insanda bilinçli ya da bilinçsiz olarak mükemmelliğe, tümlüğe, birliğe ulaşarak bir “yeniden doğuş” tasavvuru yaratmıştır. Bu yolun tıpkı fiziki bir “yolda olma” tasarısındaki gibi yeniliklere, bilinmeyene ve doğal olarak da tehlikelere açık olduğu düşünülür.

*“Merkeze götüren yol ‘zorlu bir yoldur’ ve bu gerçeğin bütün düzeylerinde doğrulanır: Tapınağın zor aşılın çemberlerle çevrilmiş olması, mübarek yerlerin ziyareti, Altın Post, Altın Elma, Hayat Otu’nun kahramanca seferlerinin tehlike dolu yolculukları, labirentlerde kaybolmalar, kendine doğru yani varlığının merkezine doğru yol arayanın karşılaştığı zorluklar” (Eliade, 2020: 29).*

Yolculuk boyunca geçilen aşamalarda karşılaşılan engelleri alt etmeyi başaran, zahmetlere karşı sabreden kişi, yoluyla beraber ruhsal olgunlaşmasını tamamlar. Bu nedenle mistik anlamda yol ve yolculuk kavramlarının kişi için manevi bir olgunlaşma sürecinin tamamını kapsayan bir kavram olduğu söylenebilir. İnsan bu yolculuğu ancak eski halini, alışkanlıklarını, bir önceki aşamayı bırakarak yolculuk olgusunun temelindeki değişim ve dönüşüm kavramlarıyla harmanlanarak tamamlayabilir.

### **2.3. DAİMÎ BİR DÖNÜŞÜM: KENDİNİ ARAMA VE KEŞFETME YOLCULUĞU**

Kendini keşfetme/bilme kavramları yüzyıllardan bu yana gerek Batı felsefesinin gerek tasavvufi anlayışın gerek semavi dinlerin gerekse de psikolojinin ilgi çeken, çalışılan konularındandır. Kendilik bilgisi ya da “ben”e dair bilgi, mutlak bilgiyle ilişkilendirilmiş, kişinin kendini keşfetmesi/bilmesi ve bu amaç doğrultusunda giriştiği arayış; felsefe, psikoloji, din, edebiyat gibi farklı disiplinlerden birçok araştırmacının üzerine yoğunlaştığı temel konulardan biri olmuştur. Sokrates, kendini/özünü bilmeyi önceleyerek bu bilgiyi diğer tüm bilgilerden daha önemli bir yere koyar. Sokrates ve Phaidros arasında geçen diyalogda Sokrates “Ben şu ana değin, Delphoi tapınağının kapısındaki öğüt gereğince, henüz kendimi bilmiş değilim. Daha kendimi bilmezken, yabancı şeyleri bilmeye çalışmak bana gülünç geliyor.” (Yıldırım, 2017: 268) diyerek kendini bilmeyi diğer tüm bilgilerden daha üstün bir noktaya taşır. Aynı zamanda Sokrates ve Alkibiades arasında geçen diyalogda Sokrates kendinin ne olduğunu bilmenin bilge olmak anlamına geldiğini ve bilge olmayan kimsenin mesut olamayacağını söyleyerek mutluluğun koşulunun kendini bilmek olduğunu belirtmiştir (Foucault ve diğerleri, 2001: 19-20).

Varoluşu, ayrıldığı ezeli varlıktan yine bu varlığa doğru döngü halindeki bir yolculuk olarak tasavvur edilen insanın bu yolculuğu aslında kendine doğru yaptığı, dıştan içe doğru nitelenebilecek mistik ve içsel bir yolculuktur. İbn Arabî’nin insan-



âlem tasavvuruna göre insan ve âlem arasında benzerliğe dayalı bir ilişki vardır (Ebû Zeyd, çev. Ceyhan, 2010: 262).

*“Sen özünü bil nesin*

*Hak sende sen kandesin” (Özmen, 1998: 231).*

Kuran’da da Allah’ın Âdem’e kendi ruhundan üflediği (Hicr Suresi, 29. Ayet), Allah’ın Âdem’e tüm isimlerini öğrettiği (Bakara Suresi, 31. Ayet) söylenmiştir. Bunlarla paralel olarak bir hadiste de “Allah, Âdem’i kendi suretinde yarattı.”<sup>25</sup> ifadesi dikkate değerdir. Altay yaratılış destanlarında Tanrı insanın dış kalıbını topraktan yaratmış, ruhunu ise gökten getirmiştir. Bu tasavvura göre ruh, insan kalıbından çok daha öncesinde Tanrı ile birlikte mevcuttur. Türk inanç sisteminde ruhun doğarken bedenimize gelip ölürken de bir kuş gibi Tanrı’nın yanında ve yerinde olan ruhlar âlemine gitmesi yine benzer bir mite işaret etmektedir (Ögel, 1993: 482). Kuran’daki ayetlerde, farklı hadislerde ya da yaratılış anlatmalarında karşımıza çıkan bu anlayışa göre, insan Allah’ın mükemmel bir eseridir, Allah’ın üflediği nefesiyle (ruh) yaşamaktadır ve bu yüzden de Allah’ın niteliklerini yansıtan bir aynadır. Bir şeyin ismini bilmenin o varlığa hükmetme ve kullanabilme yetisini vermesinden hareketle Âdem’e bahşedilen bu bilgi; atası Âdem olan insanı Allah’ın yeryüzündeki yansıması, aynası haline getirmiştir. Âlemde var olan her şeyin bilgisi/sırrı insanda da mevcuttur (Schimmel, 2014: 202-203). “İnsan küçük âlem, âlem büyük insandır.” düşüncesi insanın kendisine dair bilgiye erişme ve insan-ı kâmil olma yolculuğunun önemini artırmıştır. Bu sebeple kendilik bilgisini, kendi hakikatini arama hedefini içeren bu yolculuk, evrenin mikro temsili olan insan için varlığın hakikatini aramakla eşdeğerdir.

*“Hem evrenim hem zerreyim*

*Ben kendimi bilmez miyim*

*Zerre içinde zerreyim*

*Ben kendimi bilmez miyim” (Aydın Orhan, 1999: 47)*

\*\*\*

*“İlim bende kelam bende*

*Nice nice âlem bende*

*Yazar levh-i kalem bende*

*Mademki ben bir insanım” (Aydın Orhan, 1999)*

---

<sup>25</sup> İlgili hadis için bk. Çiftçi, 2014.

İnsanın kendi hakikatini anlamlandırabilmek ve kavrayabilmek için yaptığı içsel yolculuk eski zamanlardan günümüze farklı sembolik nesnelere ile de temsil edilmiştir. Kozmolojik simgeciliğin egemen olduğu bir düşüncenin modern insanın sahip olduğu dünya deneyiminden farklı bir deneyim yaratmasının doğal olduğunu (Eliade, 2003a: 155) belirten Eliade'nin eski simya metinlerinden aktardığına göre "Filozof Taşı" adı verilen ve metali altına çevirme gücü olan temsili aslında insanın kendilik arayışına çıkması ve ruhsal derinliğine inmesidir (Doğan, 2017: 32). Metalin altına dönüştürülmesi aslında insanda var olan değersiz özelliklerden ve kötülüklerden arınarak kendi içerisindeki cevheri bulması şeklinde okunabilir. Taşın temelinde barındırdığı sembolizm insanın varoluş yolculuğunda katettiği aşamaların tıpkı filozof taşının yarattığı dönüşüm gibi zorlu olmasından kaynaklanmaktadır. Taş, herkesin ulaşabileceği bir yerde olmasına ve herkeste mevcut bulunmasına rağmen taşı elde etmek zorlu ve uzun bir yolculuk gerektirir.

*"Filozoflar kuşların ve balıkların taşı getirdiğini, her insanın ona sahip olduğunu, her yerde olduğunu, sizde bende, her şeyde, zamanda ve mekânda bulunduğunu söylerler. Her görülecek bir kılıkta kendiliğinden çıkarılır. [...] Bütün insanlar için bildiktir, kırdaki, köyde, kentte, Tanrı'nın yarattığı her yerde ve her şeyde bulunur. [...] Bununla birlikte insan ruhundan sonra yeryüzündeki en mucizevi ve en değerli şey olsa da hiç kimse ona değer vermez." (Eliade, 2003a: 178-179).*

Filozof taşının herkesin ulaşabileceği nitelikte, Tanrı'nın yarattığı her yerde ve herkeste oluşuna rağmen erişilmezliği ilk bakışta bir çelişki gibi gözükse de tasavvufi anlayışta mutlak varlığın her yerde zuhur etmesi ancak sadece bilenler tarafından idrak edilebilmesi anlayışıyla paraleldir. Bu bakımdan sufilerce söylenen "O aramakla bulunmaz ancak onu bulanlar yine de arayanlar olmuşlardır." sözüyle de örtüşür (Doğan, 2017: 32).

Tasavvuf anlayışının temel prensiplerinden olan Vahdet-i Vücut anlayışındaki gerçek ve mutlak varlığın tek olduğu ve Tanrı'dan başka bir varlık olmadığı inancı, kişinin ilahi olanın özünü taşıdığı düşüncesine dayanır. Bu doğrultuda kendisine, özüne dönen kimse ilahi olanın, kutsalın, Tanrı'nın özüyle bağ kurmuş olur. "Kim ki nefsini bildi Rabbini bildi." düsturu temelde bu bakış açısıyla var olagelmiştir. Tek, mutlak ve gerçek olanla iletişime geçme; onun özünü ve varlığını anlayabilme ancak kendini bilme, kendi özünü ve varlığını anlamlandırabilmekle mümkündür. Atum O'kane (1994: 64) kişinin kendini/nefsini bilmesinin manevi ve dünyevi açılardan önemini şu sözlerle aktarır:

*“Bütün hayatın esrarı, nefsinin tanımada toplanmıştır. O bütün dertlerin devası, hayatın her adımında başarının sırrı, bir din ve bir dinden de ötedir. Günümüzde insanlığın hatalı olduğu şey, kendisi olmamasıdır; dünyanın bütün sefilliği bu yüzdendir. Bu nedenle bazılarını nefsinin tanımaya götüren, ermişlerin ve bütün çağların bilgeliğinin bu süreci dışında hiçbir şey insanlığın ihtiyacını karşılayamaz.” (1994: 64)*

Kişinin kendini tanınması, kendi özündeki yani kutsala haiz olan bilgiyi anlamlandırmasıyla mümkün olacaktır. Bu doğrultuda kişinin ilahi olanın özünü anlamak için belli bir eğitimden, aşamalardan, sınavlardan geçmesi gerekir ki katetmesi gereken bu aşamalar, kişinin seyrisülûk yolculuğudur. Sözlükte “yola girmek, yolda yürümek; (bir şey) başka bir şeyin içine nüfuz etmek, katılmak, intikal etmek” anlamlarına gelen ve tasavvufta “insanı Hakk’a ulaştıran tavır, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzları” mânasında kullanılan (İslam Ansiklopedisi, Sülûk maddesi) sülûk kelimesi kutsal olana, birliğe, mutlak olana ulaşmak için çıkılan bir yolculuk imgesiyle özdeşleştirilmiştir. Tasavvuf “sülûk ilmi” şeklinde tarif edilir. Bu ilmin konusu, tâlibin Hakk’a erme yeteneğini kazanmak için nefsinin dünya kirlerinden arındırması, ahlâkını düzeltmesi ve güzelleştirmesi, amacı da nefsinin ve rabbini bilmesidir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî sülûkü “mâna, sûret ve bilgide bir yerden başka bir yere intikal etme, makamlar üzerinde yürüme” şeklinde tanımlamıştır (Uludağ, 2010: 127). Bu nedenle seyrüsülûk insanın manevi olgunlaşmasının bir temsili olarak yol ve yolculuk imgeleriyle anlatılmaktadır. Tasavvufî anlayış bağlamında ortaya konmuş sözlü ve yazılı anlatılarda yolculuk, insanın mutlak olanda tamamlanma amacıyla başlayıp devam ettirdiği olgunlaşma sürecini sembolize etmektedir.

#### **2.4. Mİ(S)TİK YOLCULUKTA YOL GÖSTERENİN ROLÜ: YOLDAŞ/REHBER/KILAVUZ**

Eliade (2021: 17) kutsallığına vurgu yaptığı mitin her zaman bir yaratılışın öyküsü olduğunu, bir varlığın yaşama geçişini, başka bir deyişle doğuşunu anlattığını belirtir. Bu bağlamda düşünüldüğünde evrenin, dünyanın ya da insanın yaratılışına dair kutsiyet atfedilen anlatıların yani mitlerin temelinde yol ve yolculuk sembolizminin mevcudiyeti oldukça tutarlı görünmektedir. Çünkü evrenin yaratılışı ya da bir varlığın kökeni/oluşumu bir yolculuğun başlangıcı mahiyetindedir. İnsanın varoluş yolculuğu ise ilk insanın yaratılmasıyla başlar ve döngüsel aşamalarıyla süreklilik kazanır. Ezeldeki yaratılışı, varoluşu ve dünyadaki somut yaşamı zorlu

aşamalarla bezenmiş bir yolculuk imgesiyle somutlaştırılan insan, varoluşundaki gerçekliği arama çabası içindedir. Bir nevi kendine varma yolculuğu olan bu arayışın son durağı insanlık ideali olduğundan bunun ahlaki bir yolculuk olduğu söylenebilir (Poyraz, 2017: 32). Varış noktasının kendilik bilgisi ve mutlak hakikat olduğu bu yolculuk insanın doğum ve ölümünü içine alacak şekilde “dünya üzerindeki hayatın” temsili olması özelliği ile somut; manevi gelişimini ihtiva edecek şekilde “seyrüsülûkuna” karşılık gelmesi özelliği ile soyut/içsel olarak nitelendirilebilir. İnsanın ruhlar âleminde (Bezm-i Elest) yaratılıp dünyaya gönderilmesinden tekrar asıl kaynağına, mutlak olana döneceği tasavvuruyla bilinen mevcudiyeti ve ruhsal olgunlaşma hedefi doğrultusunda katettiği mertebelerle ise bu yolculuk hem zahiri hem de batini özellik gösterir. Ruhsal olgunlaşma ya da manevi gelişim kavramlarıyla ifade edilen bu içsel yolculukta insan/kahraman/yolcu daha önce aynı aşamaları katetmiş, engelleri deneyimlemiş ve bu deneyimleri kendine aktaracak ve yol gösterecek olan bir kılavuza ihtiyaç duyar. Kişisel deneyimlerden mitlere, mitlerden onların kaynaklığıyla şekillenmiş halk anlatılarına oradan günümüz kuramlarıyla şekillenen çağdaş eserlere kadar akla gelebilecek her alanda karşılaşılan bu kılavuz/rehber sembolizmi Jung’un adlandırmasıyla ruh ya da yaşlı bilge arketipi, Campbell’ın ifadesiyle doğaüstü yardımcı, tasavvufta rehber ve mürşit, halk anlatılarında da aksakallı ihtiyar, pir, dede ya da Hızır gibi kavramlarla karşımıza çıkar.

Jung (2021: 97-111) kahramanın/bireyin içinde bulunduğu durumla ilgili bir öneri, karar ya da harekete geçmek için itici bir güce ihtiyaç duyduğunda “yaşlı bilge” arketipinin devreye girdiğini belirtir. Bu yaşlı bilge figürü, hem rüyalarda hem de anlatılarda büyücü, hekim, öğretmen, pir, aksakallı ihtiyar gibi kılıklarda kişileştirilmiş düşünceler halinde karşımıza çıkar. Bireyi karşılaşılabileceği tehlikeler hakkında uyarma ve engellerle mücadele yollarını gösterme, hedefi doğrultusunda düşünmeye yönlendirme, ona sorular sorarak kendilik bilgisi –diğer bir deyişle yolunun asıl amacı hakkında sorgulama yapmasını sağlama, kısacası hem zihinsel hem fiziksel hem de ahlaki anlamda bireye destek olma ve eksiklerini tamamlayarak yolunu devam ettirme işlevlerini yerine getirir. Campbell (2013: 83-94) benzer şekilde doğaüstü yardım sağlayan bu destek figürünün kahramanın karşılaştığı tehlike engel ve zorluklara karşı anne karnındaki korunaklı dünyanın huzurunun daim olacağına dair bir güvenceyi

sembolize ettiğini belirtir. Var olan mitolojik sistemin zor görevlere olan meylini vurgularken yolculuktaki bu rehberi, maceranın çağrısına yanıt vererek yola çıkan kahramanın her daim yanında yer alan bir güç olarak nitelendirir. Bu sebeple çağrıya kulak veren bireyin yoldaki ilk teması da engellere ve güçlüklerle karşı tılsımlar sağlayan, genellikle yaşlı bilge görünümündeki bu koruyucu figürle gerçekleşmektedir.

Kahramanın ruhsal olgunlaşmasına ve kendini -ve bu yolla da “bütün”ü- keşfetmesine varacak olan yolculuğunu temsil eden macerasında mutlaka bir yardımcıya ihtiyacı vardır. Daha önce bu yolları geçmiş, engellere, engellerin kökenine ve engelleri aşma yöntemlerine hâkim; kahramanı sorgulamaya ve çözüm bulmaya iten; bilgiyi, idraki, ilmi, zihni sembolize eden bu koruyucu/yardımcı/destekçi figür bireyin manevi yolculuğundaki en önemli unsurlardan biridir.

Yukarıda bahsedildiği üzere halk anlatılarında, mitolojide, psikolojide bilge, yüce birey, doğaüstü yardım gibi çeşitli adlandırmalarla anılan bu figür tasavvufta “mürşit”tir. Tasavvuf anlayışının temelini oluşturan insan-ı kâmil olma yolculuğunda mürşit, en çok önem atfedilen unsurlardan biridir. Kişinin seyrüsülûkunda karşılaştığı engelleri aşabilmesi, manevi olgunlaşma yoluna devam edebilmesi ve ruhsal gelişim mertebelerini aşabilmesi ancak daha önce bu yolu ve benzer bir mücadeleyi tecrübe etmiş bir bilge kişinin desteğiyle mümkündür. Kişiyeye bir anlamda manevi rehberlik yapan mürşidin birey üzerinde, ondaki potansiyeli ortaya çıkarması bakımından dönüştürücü bir gücü vardır. Kişinin bu dönüşüm, kendini keşfetme ve kutsalına ulaşma yolculuğunda mürşit destekleyici ve yol gösterici bir işlev üstlenir. Bu nedenle tasavvufta manevi olgunlaşma yolculuğunun bir yol gösterici olmadan katedilemeyeceğine dair kuvvetli bir görüş mevcuttur.

*“Pir Sultan ’ım senin derdin deşilmez  
Derdi olmıyanlar derde duş olmaz  
Mürşitsiz rehbersiz yollar açılmaz  
Mürşit eteğinde elin var mıdır” (Özmen, 1998: 212).*

\*\*\*

*“Şah Hatayi ’m der varılmaz  
Varılırsa da gelinmez  
Rehbersiz hiç yol bulunmaz  
Buldum diyen yalan söyler” (Özmen, 1998: 142).*

Bireyin gerek zahiri gerekse manevi olgunlaşmasını anlatan batını yolculuğunda onun potansiyelini açığa çıkararak, yolda karşılaştığı ya da karşılaşacağı tehlikelerin farkında olmasını sağlayan, engelleri aşma konusunda yardımcı olan, kendini ve evreni sorgulayarak cevaplar bulmasına yarayan mürşit, bilge, yüce birey, kılavuz figürleri İslami gelenek içerisindeki anlatılarda genellikle *Hızır* olarak karşımıza çıkar. Darda kaldığında kahramana yol gösteren ve İslamiyet öncesinde *Kıdır İyesi*, *Boz Atlı Yol İyesi*, bozkurt gibi görünümle var olan bilge tiplerin İslamiyet'in tesiri ile Hızır figürüne dönüştüğü söylenebilir.<sup>26</sup> Köroğlu, Battal Gazi, Saltuknâme, Danişmendnâme gibi birçok anlatmada Hızır benzer işlevlerle ortaya çıktığı görülmektedir.

Görüldüğü üzere bireyin “ruhsal olgunlaşma”, “manevi gelişim” ya da “içsel dönüşüm” gibi adlandırmalarla ifade edilebilecek gerçek veya metaforik yolculuğu çeşitli disiplinlere ait farklı terminolojilerde farklı isimlerle anılsa da temelde benzer bir işlevselliğe sahiptir. Bu nedenle evrenin, dünyanın ya da herhangi bir oluşumun yaratılış öyküsüne dair tüm anlatılarda yolculuk metaforundan bahsetmek mümkündür. Sınavlarla, engellerle, zahmetlerle bezenmiş olan bu yolculuğun hedefinde aslında kutsal bulunmaktadır. Bu kutsal; kahramanın kendilik bilgisi, Tanrı, birlik, hiçlik, merkez ya da mutlak hakikatin atfedildiği herhangi bir varlık ya da mânâ olabilir. Maddeden mânâyâ giden bu yol, daha önce bu yolu deneyimlemiş bir yol göstericiyle beraber dönüşümün, keşfin ve bütüne ulaşmanın sembolü halinde anlatı, inanç ve uygulamalarda var olagelmıştır.

---

<sup>26</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, 2002; Duman, 2012; Kaya, 2007; Ocak, 1999; Oğuz, 2002.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### VELAYETNÂMELERDE YOL VE YOLCULUK

Türk anlatı geleneği içinde önemli bir yer tutan velâyetnâmeler; içerisinde yaratıldığı inanç sisteminin gereklerini, tarikat birliğini sağlama işlevi gibi görünür özelliklerinin yanında mitik anlatılar olarak farklı ilişki ağlarını ve konuları da ele alır. Velâyetnâmeler sembolik düzlemde yakın okuma ile ele alındığında, yol ve yolculuk kavramlarının bu anlatılar için kutsalla ve yaratıcıyla olan ilişki, insanın doğa ile mücadelesi, ahlaki değerlerin, doğru ya da yanlış kabullerin sorgulama ve tanımları, inanç sistemine ve Tanrısallığa dair hiyerarşi, varoluş gibi meselelerin yoğun olarak yer aldığı bir mücadele ve dönüşüm alanı olduğu görülür. Alevi inanç sistemindeki “sır” inancı -bilginin inanç mensubu olmayanlarca idrak edilemeyeceği kabulü-gereği, inanç sisteminin kural ve esaslarının, ritüellerinin aktarıldığı diğer bir yazılı kaynak olan Buyruk nüshalarında yer alan açıklayıcı bilgilerin velâyetnâmelerde kendini daha imgeler üzerine kurulu, sembolik bir anlatımla gösterdiği söylenebilir. Çünkü inanç sisteminde sır inancı gereği Buyruk kitaplarının inanç mensubu olmayan kişilerle paylaşımı söz konusu değilken velâyetnâmelerin anlatılması, okunması, bilinmesi konusunda daha esnek olduğu görülmektedir (Akın, 2020a: 69). Bu noktada yol ve yolculuk sembolizminin, velâyetnâme yazıcılığında sisteme dair bilginin paylaşımı konusunda önemli bir imgesel alan yarattığı söylenebilir.

Velâyetnâmelerde yol ve yolculuk kavramlarının önemi iki ana sebebe dayandırılabilir. Birincisi yolun ve yolculuğun özünde yer alan daimî hareket nedeniyle bu kavramların velâyetnâmelerde zahiri düzlemde inanç sisteminin gereklerini yaymak ve öğretmek amaçlı yapılan yolculuk ile batını düzlemde manevi olgunlaşma ve tekâmül gayesiyle kişinin seyrisülûk yolculuğunu değişim ve dönüşüm olgularıyla anlatmaya müsait bir sembolizme sahip olmasıdır. İkinci ve

azımsanamayacak ölçüde mühim diğer bir sebep de yol kavramının Alevi inanç sistemi içerisindeki kendine has anlamından gelmektedir.<sup>27</sup>

Çalışmanın bu bölümünde velâyetnâmelerde gerek zahiri gerek batini anlamda gerçekleştirilen yolculuklar ve bu yolculukların sembolik düzlemde temsil ettiği anlamlar incelenmeye ve analiz edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu inanç sistemi için büyük öneme sahip yol ve yolculuk kavramlarına dair inceleme ve analizlerin, velâyetnâme türündeki eserlerin bu türe ve inanç sistemine ait sembolik dilini de çözümlenmeye katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu doğrultuda velâyetnâmelerdeki yol ve yolculuk kavramları ilk olarak Alevi inanç sisteminde kendine özgü bir anlama ve kapsama sahip olan “yol/erkân” kavramı ve bu kavram etrafında şekillenen ritüeller bağlamında değerlendirilecektir. Sonrasında velâyetnâmelerdeki yol ve yolculuk kavramlarıyla bağlantılı motifler çıkarılacak, böylece velâyetnâmelerde yol ve yolculuk ile bağlantılı unsurlar net bir şekilde ortaya konmaya çalışılacaktır. Ardından velâyetnâmelerde veliler tarafından katedilen yollar, mekân ve kutsal mekânlar incelenecek, bu zahiri mekân ve güzergâhlar tartışılacaktır. Böylece genellikle olağanüstü anlatılar olarak ele alınan ancak sonraki çalışmalarda tarihî kaynak olarak da kullanılabilen ortaya konan velâyetnâmelerin zahiri yönü değerlendirilerek mekânın işlevinde kişilerin rolü tartışmaya açılacaktır. Son olarak velâyetnâmelerdeki batini yolculuk farklı alt başlıklarda ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu noktada gerek velilerin gerek mürit ya da halifelerinin sembolik unsurlarla donatılmış; mutlak, merkez ya da kutsal kavramlarıyla nitelendirilebilecek varış noktalarına doğru gerçekleştirdikleri ruhsal yolculuklar analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda da velâyetnâmelerde velilerin batini yolculuklarının arketipsel bir düzlemde okunup okunamayacağı sorusu tartışmaya açılacaktır.

### **3.1. VELÂYETNÂMELERDE YOL/ERKÂN KAVRAMI ÇERÇEVESİNDEKİ UNSURLAR**

“Yol” kavramı Alevi inanç sistemi içerisinde “erkân” sözcüğüyle aynı anlama gelecek şekilde inancın temel ilkelerini ve bunlar doğrultusunda oluşturulmuş tüm

---

<sup>27</sup> “Yol” kavramının Alevi inanç sistemi içerisindeki anlam ve önemi hakkındaki ayrıntılı bilgi için bk. Ersal, 2016a: 53-67; Akın, 2020b: 83-87.



uygulamaları içine alan bir anlama sahiptir. Dolayısıyla yol kavramı Alevi gelenekte inanç temelinde tüm toplumsal hayatı şekillendiren ve yönlendiren bir bağlama sahiptir (Akın, 2020b: 89-93). Velâyetnâmelerde yer alan ve söz konusu inanç doğrultusunda sosyal yaşama dair ipucu niteliğinde sayılabilecek tüm unsurlar “yol/erkân” kavramlarıyla bağlantılıdır.

Alevi inanç sistemine mensup toplulukların yalnızca dinî hayatlarını değil, gündelik yaşamlarını da şekillendiren ve yönlendiren yol/erkân kuralları tüm inanç sistemini içerisine alan yapısıyla ritüel, uygulama, sözlü ve yazılı geleneğe ait mitik anlatılar gibi tüm inançsal ve sosyal unsurları kapsar. Bu unsurların, inanç sisteminin ezoterik yapısı doğrultusunda zahiri, batını ve sembolik boyutlara da sahip olduğu görülür (Akın, 2020a: 70). Zengin batını ve sembolik anlamlarıyla karşımıza çıkan cem ritüeli, Alevi inanç sisteminin temel ibadetidir.<sup>28</sup> Alevilikte ilk semahın Miraç Gecesi’nde Peygamber ve Kırklar tarafından icra edildiğine inanılır. Bu bağlamda söz konusu inanç sisteminin “yol” olarak adlandırdığı bu ezoterik yapı içerisinde semah ritüeli kökenini Hz. Muhammed’in Hz. Ali ve Kırklar ile birlikte icra ettiğine inanılan Kırklar Cemi mitik anlatısından almaktadır.<sup>29</sup> Ritüel esnasında gerçekleştirilen inanç pratikleri batını dünyanın kapısının aralanmasını ve kutsal ile bir olmayı ifade eder (Ersal, 2016a: 333). Kutsalla bir olunan bu coşkun trans haline ulaşma yolu olan cem ve semah ritüelleri aslında Miraç ve Kırklar mitik anlatılarındaki ilk semahın bir yeniden yaratımıdır (Akın, 2020a: 101). Bu yönüyle inanç sistemi içerisinde semah ritüeli, hem icra edilen ilk semah ritüeline dönüş hem de bireyin tüm dünyevi ve maddi unsurlardan arınarak kutsalla bütünleşme, bir olma yolculuğu olarak

---

<sup>28</sup> Cem ritüeli hakkında ayrıntılı açıklama ve Alevi-Bektaşî inanç sistemindeki önemi için bk. Ersal, 2016a: 199-206; Akın, 2020b: 87-88, 409-427.

<sup>29</sup> Din ve kültürün kökenini mit ve ritüelden alıp almadığı sorusu ritüel ve mit kuramlarının temelini oluşturmuştur. Bu doğrultuda mit ve ritüeller psikanalitik, sosyal, işlevsel bağlamlarda ele alınmış ve dinin kökeni mit ve ritüel düzleminde belirlenmeye çalışılmıştır. Mit ve ritüeller üzerine yapılan çalışmalarda ve tartışılan kuramsal yaklaşımlarda mit-ritüel ilişkisi bunlardan birine ya da her ikisine öncelik verilerek analiz edilmeye çalışılmıştır. Semah ritüeli ve üzerine inşa edildiği Kırklar Cemi mitik anlatısı noktasında Malinowski’nin mit-ritüel ilişkisi hakkındaki analizleri dikkate değerdir. Malinowski ritüelin mitlerden daha öncelikli olduğu görüşüne karşın mitlere öncelik tanıyarak miti sadece ilkel toplumlarda söylenen bir hikâye değil, yaşayan/canlı bir gerçeklik olarak değerlendirmiş ve ritüelleri de mitik olay ve anlatıların bir sonucu olarak görmüştür (Malinowski, 1948: 78-79). Cem ve semah ritüellerinin temelinde mitik bir anlatının yatması ve bu ritüelin icrasında bu mitik anlatının yeniden yaratımı Malinowski’nin mit-ritüel çalışmaları bağlamında mühim örnekler ortaya koymaktadır. Cem ve semah ritüellerinin temelindeki Kırklar anlatısı ve Kırklar kültü hakkındaki ayrıntılı ve kapsamlı bilgi için bk. Akın, 2020a. Ritüel ve mit hakkındaki çalışma ve analizler için ayrıca bk. Bell, 1992, Bell, 1997; Stewart ve Strathern, 2014.

değerlendirilebilir. Dolayısıyla Alevi inanç sistemi içerisindeki “yol” anlayışına dâhil olan bu ritüel ve inanç pratikleri bir nevi kişinin kendilik bilgisine, ilk yaratılışa, diğer bir deyişle kutsal olana yaptığı ruhsal yolculuk mahiyetindedir.

*“[...] Dahı ol saat ol kan-ı velayet bunca eşyanuñ arasında tururken ol kişiye nazar saldı. Ve velayet kuvveti ve cezbesi ol kişiniñ batınına kar eyledi. Mest-i cünun kıldı. Ve ol şarab-ı esraruñ müsemması derunundan cuş idüp kaynadı. Ve sema birle meydana girüp bir zaman raks urdı. Ve Mansur-veş şuride olup dava-yı ene’l-hak lisanına getürdi. Dahı ol hararet-i mestlik üzre ol âşık-ı sadıklarüñ sadıkı bir abdal üzerine gelüp ayıtdı ki: Mansur benem ve terk-i can [u] baş iden benüm sen degülsüñ didi.” (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 120).*

Otman Baba Velâyetnâmesi’nde yer alan bu parçada semah ritüelinin bireyde yarattığı coşku ve esrime hâline vurgu yapılmıştır. İlgili kısım semah ile birlikte yaşanan bu coşma hâlinin ruhun derinliklerinden gelmesi ve beraberinde bireyin dünyevi her şeyden arınması ve “Hak”/kutsal ile bir olmasını anlatmaktadır. Bu esrime ve bir olma hâli velâyetnâmede “cuş etme (coşma), kaynama” gibi canlı eylemlerle mecazlaştırılmıştır. Bunun yanında kişinin bu ruhsal yolculuğunun onu “En’el Hak”<sup>30</sup> lisanına taşıdığı belirtilerek batını manada Mansur’un bulunduğu makama eriştiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla alıntılanan bu parça Alevi inanç sistemindeki yol/erkân anlayışı dâhilinde kutsal ile bir olma gayesiyle katedilen ruhsal yolculuk sembolizmine önemli bir örnek oluşturmaktadır. Nitekim Alevi inanç sisteminde cem ritüellerinde okunan aşağıdaki miraçlama; semahın esrime, coşma gibi eylemlerle ifade edilen ve maddeden manaya yapılan ruhsal bir yolculuğu sembolize etmesinin gelenekte de yer aldığını göstermektedir:

*“Evvel emanet budur ki  
Rehber eteğün tutasın  
Kadim-i erkâna yatasın  
Hem Tarık-i müstakime  
\*\*\*  
Muhammed esridi coştı  
Tacı başından da düştü*

<sup>30</sup> 858 yılında İran’ın Fars eyaletinde bulunan Tûr’da doğan ünlü mutasavvıf Hallâc-ı Mansur’un söylediği, onun tevhid ve fena görüşünü ifade eden ünlü söz. Süleyman Uludağ, bu cümlelerin farklı mutasavvıflarca Mansur’un tanrılık iddiasında bulunduğu gerekçesiyle eleştirildiğini ancak bunun doğru bir yorum olmadığını belirtmektedir. Mansur’un konuyla ilgili tam ifadesini *Kitâbü’t Tavâsîn*’den alıntılanarak şu şekilde vermektedir: “Eğer Allah’ı tanıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakk’ım, çünkü ebediyen Hak ile Hakkım.” Hallac’ın bu ifadesi ile ilgili birden fazla yorum olmakla beraber “Ben Hakk’ım” ifadesinin bir tevhid anlayışıyla “Ben Hak’tanım” veya “Ben bir gerçeğim ve bâtil değilim” demek olduğuna yönelik açıklamalar getirilmiştir. (Uludağ, 1997: 379).

*Ol şerbetten biri içti  
Cümlesi oldu hayran*

*İçinden biri nuş etti  
Cümlesi de oldu hayran  
Mümin Müslim üryan büryan  
Hep kalktılar semaha  
\*\*\**

*Muhammed de coşa geldi  
Tacı başından attı  
Çevresin kırk pare bölüp  
Sarıldılar Kırklara*

*Muhabbetler kadim oldu  
Yol erkân yerini buldu  
Muhammed'i gönderdiler  
Hatırları oldu sefa" (Akın, 2020a: 86-87)*

Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli'de Hacı Bektaş ile erenlerin Hırka Dağı'nda sema ettikleri (Gölpınarlı, 2014: 35) görülmektedir. Türk kültürü dâhil olmak üzere birçok inanç sisteminde dağların ve yüksek yerlerin Tanrı'ya yakın yerler olarak kabul edildiği ve bu nedenle de dinî ritüellerin ve duaların daha çok bu tarz yüksek yerlerde yapıldığı bilinmektedir. Bu bağlamda bir cezbe ve esrime hâline geçme yolu olan semahın velâyetnâmelerde Tanrı'ya daha yakın olduğuna inanılan ve bu nedenle kutsal kabul edilen mekânlarda yapılması, ritüelin kutsala/kutsal ile temas amacıyla yapılan içsel yolculuk bağlamında gerçekleştiği düşünüldüğünde anlaşılır bir durumdur. Bunun dışında semah ile ilgili velâyetnâmelerde dikkat çekici bir unsur da semah ritüelinin kerametlerle birleşmesidir. Abdal Musa Velâyetnâmesi ve Kaygusuz Abdal Velâyetnâmesi'nde velinin ateşin içerisinde bir esrime hâlinde semah ritüelini gerçekleştirmesi sonucunda ateşin veliyi yakmadığı görülmektedir. Mutlak hakikate, kutsala yapılan bir içsel yolculuk olarak nitelendirilebilecek esrime hâlini beraberinde getiren semah ritüeli anının ateşte yanmama motifi ile sembolize edilmesi, ritüelin batını yönünün sembolik bir dille aktarıldığını göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

*"Fi'l-cümle 'askeri at arkasına süvâr olub, 'alemler, sancaqlar kaldırub tabl u zurna (ve nefirler çaldılar. Abdâl Mūsā Sultān'a kaşd) kıldılar. Beğ buyurdu kıllarına: -Öncüler önde gidecek, āteşi yakacaksınız Abdâl Mūsā yanacak, biz de arqadan geliyoruz, didi (kendü, 'askeriyle Şultān'un üzerine*

yüridi,). Bu durum Abdāl Mūsā Şulţān Hazretlerine ma'lūm olub, oturduğı yirden fi'l-hāl nağra urdı. Bir kerre, "Yā Allāh!" diyüb bu ses üzerine halıfeler ve Dervişler dağı anı görüb, hemān anlar dağı Sulţān-ıla ma'an semā'a girdiler. Āsitāne kapusundan taşra çıkub Teke Beđi'ne karşı yürüdiler. Abdāl Mūsā Āsitāne'sine yakın bir ulu tađ var-ıdı. Hemān ol dağı der-'akeb yürüdi, Sulţān'un ardınca, görüb Sulţān, ol tađa bakub, mübarek eliyle işāret eyleyüb: -Dur tağum, dur! didi. İki kerre ol tađ Sulţān'un nuţkıyla durdı. Daha sonra taşlar ve ağaçlar turmayub, cūşa geldiler. Sulţān'un ardınca cāmūs gövdesi gibi dağı büyük ve küçük taş, ol tağda ne kadar var-ısa, halka olup, semā'a girdiler. Ol āteş yakılan yire geldiler. Sulţān ol āteşün içine semā' idüb bi'lkülliyeye āteşi mahv idüb söndürdiler." (Güzel, 2021: 1152).

Demir Baba Velāyetnāmesi'nde ise Alevi sözlü geleneğinde Kırklar kültü bağlamında teşekkül eden semah ritüellerinde icra edilen, Şah İsmail Hatayî'ye ait ve Kırklar Cemi mitik anlatısını konu eden manzumenin yer aldığı görülmektedir (Akın, 2020a: 72).

*"Kırklar sohbetine vardum  
Gel beri hey can didiler  
İzzet ile selam virdüm  
Gir uşda meydan didiler*

[...]  
*Gördüğüñi gözüñ ile  
Ayan itme sözüñ ile  
Andan soñra bizüm ile  
Olasın mihman didiler*

*Kalk bizümle sema oyna  
Silinsüñ pak olsun ayna  
Kırk yıl şu meydanda kayna  
Daha çig bu ten didiler"* (Kılıç ve Bülbül, 2011: s. 44).

Kırklar Cemi mitik anlatısının aktarıldığı söz konusu manzumede hem tasavvufi bağlamda hem de Alevi inanç sisteminde oldukça önemli olan "sır" kavramına vurgu yapılarak bilginin, sırrın ayan edilmemesi gerektiğinin belirtilmesi dikkat çekici bir noktadır. Sır adı verilen ve ezoterik nitelikteki bu yapının bir parçası olan semah ritüeli, manzumede maddi dünyanın tüm unsurlarından arınmanın zemini olarak "silinsün pak olsun ayna" dizesiyle ele alınmaktadır. Bu doğrultuda semah ritüeli "maddeden manaya" ya da "zahirden batına" şeklinde nitelendirilebilecek bir güzergâhta, Tanrı ile birleşerek onda yok olma gayesiyle çıkılan ruhsal bir yolculuğu ifade etmektedir. Bu kemale erme süreci, diğer bir deyişle manevi olgunlaşma

yolculuğu tasavvuf doktrinde sıklıkla yer alan “çiğ-pişmiş” metaforları temelinde verilmektedir.

Alevi inanç sisteminin üzerine kurulu olduğu yol inancı çerçevesinde güçlü bir şekilde yaşamaya devam eden en önemli ritüellerden biri de kurbandır. Kurban ritüeline, İslamiyet’ten çok daha öncesindeki dinlerde de rastlanmaktadır. Dinî törenlerde, kutsal mekanlarda Tanrı’ya kurban sunma ritüeli farklı işlevleriyle Mezopotamya, Anadolu, Mısır, Hint, Çin, İran ve İbrani dinlerinde ve mitolojilerinde görülmektedir (Bekki, 1996: 17). Eliade (2020: 33-34) bir yapının gerçekliğini ve kalıcılığını sağlamanın kutsal/ilahi yaratımın tekrarından geçtiğini belirterek kurban ritüelinin somut mekân ve zamanı ilk yaratılışa ve mitsel zamana dönüştürme işlevine vurgu yapar. Ona göre canlı ve adanmış bir ruhla çevrelenmiş olmadığı sürece hiçbir yapı kalıcı olamaz. Kurban, bireyin kutsal ile temas kurma aracıdır (Roux, 1994: 199).

Alevi inanç sisteminin temel ibadeti olan cem ritüelinin icrasında kurban kesmek esastır. İnancın kutsalına adanan ve bu nedenle de kutsalın bir parçası düşünülen kurban, cem ritüelinin en mühim hizmetlerinden olmakla beraber, bu ritüelin her aşamasında icra edilen ve güçlü birer sembolizme sahip inanç pratikleri mevcuttur (Ersal, 2016a: 234). İnanç mensupları tarafından kutsal kabul edilen kurban, onlar için herhangi bir canlının ötesinde kutsal uğruna kendini feda eden ve böylece onunla teması sağlayan özel bir canlı olarak görülmektedir. Bu doğrultuda da kurban edilen canlının her davranışı bir işaret olarak kabul edilir (Ersal, 2016a: 235).

Alevi yaratılış anlatılarında ilk melekler arasında olduğu aktarılan Cebrail (Akın, 2020a: 171), kurban ritüelinde “kurbanın delili” olarak kabul edilir (Ersal, 2016a: 235). Anlatılarda Hz. Ali’nin rehberlik ederek doğru yola ulaştırdığı Cebrail ve Cebrail aracılığı ile gönderilen Burak atı; miraç yolculuğunda Hz. Muhammed’e “*Sidretü’l Münteha*” olarak anılan ve Tanrısal bilginin akıl ve ilim ile ulaşılacak son derecesini temsil eden aşamaya kadar eşlik etmiştir. Cebrail’in bu noktadan sonra devam edemeyerek yerini farklı bir rehberine bırakması Cebrail’in temsil ettiği akıl kavramının vücuda ait ve maddi bir unsur olmasına bağlanmakta ve nefis ile aklın idrak edemeyeceği makama gelindiğinde ileri gidemeyişi şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Miraç anlatısında Cebrail, Burak, Sidretü’l Münteha kavramlarının tasavvufi ve sembolik yorumları için bk. Akın, 2020a.

Sözlü gelenekte aktarılan bu mitik anlatı ile günümüze kadar canlılığını sürdürmüş ritüellerdeki inanç pratikleri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde inanç sistemine ait sembolizm kendini net bir şekilde göstermektedir. Alevi inanç sisteminde kurban ritüeli esnasında kesilen horoza “Cebrail” isminin verilmesi, kutsala temas etmeden önce Cebrail olarak anılan horozun kesilmesi, Cebrail’in kutsala ulaşma yolculuğunun ilk kurbanı olma özelliğini kanıtlar niteliktedir (Ersal, 2016a: 236). Bu doğrultuda Cebrail’in kutsala, Hakk’a ulaşma yolunda yol gösterici niteliği olduğu gibi kurbanın da kutsala yapılan ruhsal yolculukta taşıyıcı ve ulaştırıcı bir işleve sahip olduğu ve bir bakıma maddi olandan arınarak kutsal ile teması sembolize ettiği söylenebilir. Alevi inanç sistemi içerisinde kurban ritüeli esnasında okunan bir düvaz imam, kurbanın sözü edilen temsillerini açıklar niteliktedir:

*“Kurbanlar tıglanıp gülbenk çekildi  
Gafllet uykusundan uyana geldim  
Dört kapu sancağı anda dikildi  
Üryan büryan olub meydana geldim*

*Evvel eşiğine koydum başımı  
İçeri aldılar döktüm yaşımı  
Erenler yolunda gör savaşımı  
Can u baş koyarak kurbana geldim*

*Ol demde uyandı bânın çırağı  
Üç adım ileri attım ayağı  
Rehberim boynuma bend etti bağı  
Koç kurban dediler imana geldim*

*Dört kapu selâmın verüb aldılar  
Pîrin huzuruna çeküb geldiler  
El ele el Hakk’a olsun dediler  
Henüz masum olub cihana geldim*

*Pirim kulağıma eyledi telkin  
Şah-ı Velâyet’e olmuşuz yakîn  
Mezhebim Caf’er-i Sadık-ül-metin  
Allah dost eyvallah peymana geldim*

*Özüm darda yüzüm yerde durmuşum  
Muhammed Ali’ye ikrar vermişim  
Sekaahüm hamrini anda görmüşüm*

*İçib kana kana mestane geldim*

*Yolumuz On İki İmam'a çıkar*

*Mürşidim Muhammed Ahmedî Muhtar*

*Rehberim Ali'dir sahip Zülfikar*

*Kulundur Şâhî'ya divana geldim" (Akın, 2020b: 254-255)*

Alevî velâyetnâmelerinde de kurbanın benzer şekilde kutsal ile temas, dünyevi olanı bırakma, nefsi duygulardan vazgeçme gibi anlayışlarla yer aldığı görülür. Sığır, koç, koyun, öküz gibi hayvanların söz konusu velinin dergâhında, yola girme ya da veliye ve böylece Tanrı'ya yaklaşma ve kutsal lokmayı paylaşarak kutsalla temas etme gibi amaçlarla kurban verildiği görülmektedir. Kurban edilen hayvanların dile gelmesi motifinin de yer yer görüldüğü velâyetnâmelerde kurban ritüeli bir nevi manevi olgunlaşma ile kutsala doğru giden ruhsal yolculukta bir araç olarak değerlendirilebilir.

Kurbanın kutsal ile bağ kurma ve temas etmede bir aracı niteliğinde görüldüğüne dair Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli'de geçen anlatılar net bir örnek teşkil etmektedir. Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli'de Ahmet Yesevî elinden hırka giymek isteyen müritlerin kurban getirdiği görülür. Veliye intisap etmek isteyen müridlerin o velinin elinden hırka giymesi, şeyhin kişiyi eğitime ve yetiştirme yetkisi olduğu ve müridin şeyhine bağlılığı anlamına gelir (Uludağ: 1998: 373). Şeyhe bağlılığı sembolize eden kisvenin kurban olarak sunulan hayvanın postundan yapılması dikkate değerdir. Müridin kutsanması ve ruhsal olgunlaşma yolculuğunda kutsalına sunduğu kurbandan bir parça taşıması kutsal ile teması anlamına gelmektedir.

*"Birisi gelip Şeyh'ten kisve giymek isterse, ne varsa onu giydirirdi. Hatta bir talip, kurban getirecek olursa onun postundan bir külâh yaparlardı, onu verirdi." (Gölpınarlı, 1958: 15).*

Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli'de geçen kurbanla ilgili bir diğer anlatı da yine kurban ile bir müridinin Hacı Bektaş Veli'ye teslim oluşu ile ilgilidir. Kişinin bu esnada sunduğu kurbanlar batını anlamda onun dünyevi ve nefsanî duygularıdır. Nitekim bu anlamda tasavvufî çevrelerde aktarılan çeşitli anlatılarda da kurbanın batını ve asıl anlamını karşılayıp karşılamadığı, kişinin nefesine dair duygulardan arınıp

arınmaması durumuna göre değiştiği görölmektedir.<sup>32</sup> Bu doğrultuda kurban bir nevi kişinin nefsinin bir sembolüdür.

*“[...] Ece vilâyetine irişdi anda dahı bir muhibe rast geldi Hazret-i Hünkârı göricek kademinüz bende-hânemüzi müşerref eylesün nûrı cemâlinüzle muğtenim olalum didi Hünkâr Varlığı eyitdi davete icabetdür nola eylügüm varalum didi dahı ol muhib erenlerün önine düşüp izzetle bende-hânesine getürdi ve irâdetle kendüyi erenlere teslim idüp biat kabul eyledi Hünkâr varlığı anı dahı turaş idüp kisvet geydürdi safa-nazar idüp derviş eyledi meğer bu derviş olan kimesnenün bir süri koyunu ve bir süri kuzısı var idi ol şevkile mahya ihyâ eyledi azim cemiyyet idüp ol bir süri kuzı meydana getürdi Hünkâr Varlığı ol derviş eyitdi bu kuzunun bir nişesi kifayet ider ne lazım cümlesin boğazlamak didi ol kimesne eyitdi Sultanım bu koç kuzı kurban içündür men kendü cânımı erenler yolına nisâr iderüm didi dahı ol bir süri kuzıya bucak çalup erenler aşkına cümle kurban eyledi pes erenlere bu söz hoş geldi eyitdi eylügüm sen bizüm ışkımuza bir süri kuzıyı kurban eyledün imdi yigregi oldur ki biz dahı seni ziyanlı itmeyevüz hem ol koyuncukları meleşdüri komayavuz didi buyurdu cümlesinün başın ve derisin birbirine karışdurmayup kemüklerin dahı sındurmadılar etin bişürüp yidiler kemüklerin derisine kodılar başın ve ayağın her birisinün yerine getürdi kapusun berkidüp taşra geldiler ol kutb-ı âlem derhal Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş el-Horasani Kaddesa’llahu sırrahu’l-aziz yirinden turo gelüp iki rekat namaz kıldı el duaya kaldırup Hakk taala Hazretine arz-ı hacet eyledi meğer ol vaktin koyun dahı gelüp sağılmışdı emişecek zamanı gelmişdi Hünkâr Varlığı müvarek ellerin yüzüne sürüp emr eyledi ol kuzıların kapusun açdılar gördiler ol bir süri kuzı dirilmış meleşüp taşra çıktılar.” (Duran, 2007: 345-349).*

Velâyetnâme’deki bu parça kurbanın kişinin dünyevi duygularından arınarak ruhsal yolculuğunda kutsala yakınlaşmasının sembolü ve aracı olduğunu göstermektedir. Aşağıda Otman Baba Velâyetnâmesi’nden alınan parçada ise Otman Baba’nın kurban olarak kendi atını sunması onu diğer velâyetnâmelerdeki veliye intisap, adak, dilek, toy, kutsal lokmayı paylaşma gibi amaçlarla sunulan kurbanlardan daha farklı bir noktaya taşıtmaktadır.

*“Dahı günlerde bir gün ol kan-ı velayet celal üzerine gelüp ol Bariyek didüği isim virdüği atıñ evvel uyan u çul u zin ü kemerin ateşe urup yakdı. Bade cevaba gelüp ayıtdı ki: Bariyek masum olmak diler. Sırr-ı Yazdan’uñ atı eşegi olmaz imiş didi. Çün abdallar ol kan-ı velayetden bu haberi işitdiler. Derhal ol Bariyek didüği ve isim virdüği atı ol kan-ı velayetüñ nazarına getürüp pes emri birle ol atı kurban itdiler. Dahı ruhu revan oldı. Ve cism-i sakilini kendüler iftar itdiler.” (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 173).*

En eski dönemlerden beri at, Türk inanç sisteminde dinî, sosyal ve siyasi bağlamda oldukça önemli bir yer edinmiş ve bu nedenle de at kurbanı gerek ritüellerde

<sup>32</sup> *Keşfü’l-Mahcûb*’da geçen anlatı kurbanın nefsi sembolize etmesi bakımından dikkate değerdir: Cüneyd Bağdadi bir kişiye “Kurban kestini mi?” diye sorar. Kişi “Evet kestim.” diye yanıt verir. “Kurban kesme yerine gidip kurban keserken nefsinin bütün kötü duygularını kurban ettin, bunların kökünü kestini mi?” “Hayır.” “Öyleyse sen kurban kesmiş değilsin.” (Hücvirî, haz. Uludağ: 1996’dan akt. Tümbül Yıldırım, 2019: 49).



gerek anlatılarda sık sık görülen bir uygulama olmuştur. Seyidođlu'na göre ölümün ve sezginin sembolü olan at, insanı cennete ulaştıracak olan yolu bilen ve şamanı kutsala götüren bir hayvan olarak kabul edilmiştir (akt. Bekki, 2008: 105). Bu doğrultuda at, Orta Asya Türk geleneğinde, Şamanizm inancında, Oğuzların inanç sistemi hakkında en zengin kaynaklardan biri olan Dede Korkut Kitabı'nda kanlı kurbanların en önemlilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadolu'da azaldığı gözlemlenen at kurbanı ile ilgili yakın zamanda yaşadığı bilinen bir uygulama ise Bekki'nin (2008) Çorum/Dodurga ilçesinde Mehmet Dede Türbesi'nde her yıl bahar aylarında yapıldığı söylenen at kurbanıdır. Bu çalışmasında Bekki, Çorum'a bağlı Alevi yerleşim yerlerinden olan Mehmetdedetekke köyünde köye adını vermiş olan Mehmet Dede Sultan Türbesi'nde halk arasında belli bir mitik anlatıya dayandırılmış; bereket, korunma, tehlikeleri önleme ve yatırı memnun etme amaçlarıyla sunulan at kurbanı ritüelini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Eski Türk inancında daha yoğun olmak üzere ve Alevi geleneğinde de karşılaşılan at kurbanı, Otman Baba Velâyetnâmesi'nde de yer almakta ve velinin kendi atını kurban olarak sunduğu görülmektedir. Burada “*Bariyek masum olmak diler. Sırr-ı Yezdan'ıñ atı eşegi olmaz imiş.*” ifadeleri dikkate değerdir. Bu ifadelerde kurban olarak sunulan hayvanın günahsız ve kutsalın bir parçası olacağı anlayışı görülmektedir.

Velâyetnâmelerde “yol” inancının bir unsuru olarak karşımıza çıkan ve kutsal ile temasa dair yolculuğu sembolize eden diğer bir ritüel de “çerağ uyarma”dır. Cem ritüelinin temel hizmetlerinden biri arasında yer alan çerağ uyarma ritüeli Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin tek bir nurdan yaratıldığına işaret eden ve Nur Suresi 35. ayetteki Tanrı'nın yağı ve fitili kendinden olan cam bir fanustaki nura benzetilmesini sembolize eden çerağ ritüeli, Tanrı nurunun Hz. Muhammed ve Hz. Ali aracılığıyla bu soydan gelenler tarafından daimî olarak taşınacağı, zuhur edeceği ve insanlığa yol göstereceğinin sembolü olarak uygulanır (Akın, 2020b: 93-94). Cem ritüeli esnasında delil hizmetinin Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin yaratıldığı nurun temsili olarak batın dünyasını aydınlatan ışık olduğuna inanıldığı gibi inanca göre çerağ aynı zamanda insanın pişmesini de temsil etmektedir (Ersal, 2016a: 277-278). Bu doğrultuda çerağ uyarmanın hem çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacak olan ezoterik yolculuğun aşkın boyutunun bir sembolü olması hem de insanın ruhsal tekâmülünü

temsil etmesi bakımından yol/yolculuk kavramları çerçevesinde okunabileceği söylenebilir.

Ritüel esnasında gerçekleştirilen uygulamalar, sözü edilen sembolizmin göstergeleri niteliğindedir. Çerağ uyarılırken delilin içerisine katılan tuz; pişiren, olgunlaştıran ve maddenin bozulmasını engelleyen nitelikleriyle bireyin tekâmülü, pişmesi, olgunlaşmasını ifade eder (Ersal, 2016a: 278). Bu doğrultuda Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde çerağ ritüelinin tuz ile beraber geçtiği kısım dikkate değerdir:

*“Derken sofraya yayıldı, yemekler geldi. Hünkâr, besmeleyle başladı, fakat tuzsuz olduğunu anlayınca sebebini sordu. Erenler dediler, köyümüzde tuz yok, tuz madeni de uzak. Bugün tuz bitmiş, hiçbir evde bulamadık. Ne olur, hltfetseniz de bir tuz madeni çıksa. Hünkâr, Hakk'a giden hak uğrum hakkıyçin filan yerde tuz madeni vardır, Horasan'dan, bizimle beraber gelmiştir. Oraya gidin, kazın, çıkarın. Kıyamete dek bizden armağan olsun hem de içinden bizim hediyemiz de çıksın, çerağ yapsınlar, her çerağın dibinde gölgesi olur, onun olmaz buyurdu. Çevik bir adam gönderdiler, söylenen yeri kazdı, tuzu buldu, birazcık getirdi, yemeklere serptiler. Yemekten sonra dualar edildi ve Hünkâr Sadeddin'in yanında dururkenbirdenbire kayboldu.” (Gölpınarlı, 1958, 58-59).*

Velâyetnâmelerde çerağ; yukarıda sözü edildiği üzere mutlak olan nurun aktarımını (yolculuğu) temsil edecek şekilde sembolik olarak kullanılmıştır:

*“Hacı Bektaş Veli, Osman Bey'in yüzüne baktı. Safa geldin Osman'ım, kadem getirdin, başındakini çıkar, ileri gel, dedi. Osman huzura geldi, diz çöktü. Hünkâr o tacı aldı, tekbir edip Osman Bey'in başına giydirdi. Belindeki kemeri çıkardı, tekbirleyip Osman Bey'in beline kuşattı. Önündeki çerağı uyandırdı, tekbirledi, öğüt vererek Osman Bey'in eline sundu, bunları al, dedi. [...] Hünkâr adımı sana bağışladım, senin soyunun adını bu adla ansınlar. Gün doğusundan gün batısına dek çerağın yansın. Rum Erenleri bu makamı birisine vermek istedi, her biri bir eri tuttu. Bense yedi yıldır senin ve soyunun ruhlarını vilâyet kabzasında saklayıp durmadayım. İşte geldin, nasibini aldın.” (Gölpınarlı, 1985: 76).*

*“Pes ol kân-ı velâyet bir gün ol aradan dañı gayb oldu. Ve kimse bilmedi kim kıncaru gitti. Nâ-gâh bir niçe günden soñra Babaeskisi'nde zâhir oldu kim ol yire Şarı Şaltuğ hâzretleri13 gelmiş idi14. Ve ol zât-ı muhteremüñ15 ol şehrde bir çerâğı yanar imiş. Henüz fitîli ol fitîl idi kim kendü mübârek eliyle yakmış idi. Pes çün ol kıtb-ı âlem ol araya yitişdi. Dañı ol çerâğa bir nazar şaldı. Ol sâat ol çerâğ diñlendi. Çün üzerindeki hâkimler bu sırrı gördiler, dem-beste kıaldılar kim bu kimse aceb ne kişidür kim bu neve kerâmât-ı velâyet izhâr eyledi didiler. Pes ol arada ol kân-ı velâyet cevâba gelüp ayıtdı kim: Bu çerâğı yağan Şarı Şaltuğ ve server-i cihân benem didi. Ve tekrâr ol kân-ı velâyet ol çerâğa nazar eyledi. Ve ol diñleneñ fitîl girü ziyâ virüp yandı. Çün bu alâmet ü velâyeti ol kân-ı velâyetden ol hâkimler gördiler. Nazarında yüz yire urup nâz u niyâzlar itdiler. Ve bildiler kim ol kân-ı velâyet iki cihânuñ sırrı ve serveridür.” (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 23).*

Görüldüğü üzere Alevi inanç sistemi içerisinde ve bu inanç sisteminin oluşturduğu sembolik, gizli dil ile teşekkül eden velâyetnâmeler; inanç mensuplarının

dinî, sosyal, kültürel, iktisadi yaşamlarını düzenleyen “yol” ilkelerinden birçok unsur barındırmaktadır. İnanç sisteminde oluşturulan ve aktarılan mitik anlatılar ile bu mitik anlatılar zemininde uygulanan ritüeller velâyetnâmelere konu olmuş, bu ritüeller de içinde barındırdığı sembolik anlamlarla velâyetnâmelerdeki olay örgülerinde yer almıştır. Bireyin madde âleminde mana âlemine, mutlak ve kutsal olana yaptığı içsel yolculuğu temsil eden ritüeller olarak semah ve kurban ritüelleri velâyetnâmelerdeki “yol” dilinin en belirgin örnekleri arasında yer almaktadır.

### 3.2. VELÂYETNÂMELERDE YOL VE YOLCULUK KAVRAMLARIYLA İLGİLİ KERAMET MOTİFLERİ

Motif kavramı, birçok disiplinde yerli ve yabancı birçok araştırmacı tarafından ele alınmış, tasnif edilmiş ve farklı türlerdeki anlatılar üzerinden çalışılmış önemli bir kavramdır. Tüm bu çalışmaların içinde ilk akla gelenler Stith Thompson’un masallar hakkındaki araştırmalarını topladığı eseri olan *The Folktale (Halk Masalı)* ve belirlediği motifleri alfabetik olarak sıraladığı altı ciltlik çalışması olan *The Motif Index of Folk Literature (Halk Edebiyatı Motif İndeksi)* isimli çalışmalarıdır. Thompson *The Folktale* adlı eserinde motifi “*Motif, bir masaldaki en küçük unsur olup bu unsur gelenekte sürekli bir varoluş gücüne sahiptir. Bu güce sahip olabilmek için bu unsur görülmemiş ve çarpıcı bir özelliğe sahip olmak zorundadır.*” şeklinde açıklar (Ekici, 1998: 30-31). Thompson’a göre motif; sıradan olmayan, insanların hatırlayacağı ve tekrar edeceği ve muhakkak farklılığı belirgin olan bir özelliktir. Arthur Christensen motifi, “*Canlılıklarıyla kendilerini kabul ettiren, tarifi güç bir psikolojik kanuna göre dinleyiciyi avuç içine alabilen ve iptidai fikir silsilelerinden yeni terkiplerine girmek için az veya çok parçalara ayrılabilen unsurlardır.*” (Sakaoğlu, 1980: 24) şeklinde tanımlarken Alman araştırmacı Max Luthi “*kendisini ananede muhafaza etme gücüne sahip olan, hikâye etmenin en küçük unsuru*” şeklinde açıklamıştır (Sakaoğlu, 1988: 129).

Menâkıbnâme/velâyetnâme türündeki eserler bağlamında yapılan motif çalışmalarına gelindiğinde, ilk kez Pertev Naili Boratav’ın *100 Soruda Türk Folkloru* (1994) isimli eserinde Türk menâkıbnâmelerindeki motifler üzerinde durduğu görülmektedir. Boratav, taradığı menâkıbnâmelerin hangileri olduğu hakkında ayrıntılı bir bilgi vermemekle beraber, veli kerametlerinin ortak noktalarını göz

önünde bulundurarak bunları masal motiflerinde olduğu gibi sınıflandırmanın araştırmaları kolaylaştıracasını söylemiş ve tespit ettiği otuz beş motifi A, B, C, D ve E şeklinde başlıklandırdığı beş farklı grupta toplamıştır.

Evliya menâkıbnâmelerindeki keramet motifleri hakkında önemli bir inceleme de Ahmet Yaşar Ocak'ın "Kültür Kaynağı Olarak Menakıpnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)" isimli çalışmasında yer almaktadır. Ocak menakıpnâme/velâyetnâmeleri kapsamlı bir şekilde ele aldığı bu çalışmada, motif kavramının olağanüstülüğüne, sık sık tekrarlanmasına ve olaylara farklılık atfetmesine vurgu yaparak Türk menâkıpnâmelerinde yer alan motifler hakkında bilgi vermiş, velâyetnâmelerde yer alan motiflerin kaynakları hakkında tartışmış ve farklı eserler üzerinden karşılaştırmalı olarak tasnif etmiştir (2016: 107-135).

Velâyetnâmelerdeki motifler hakkında yapılan bilimsel çalışmalardan bir diğeride Uygur Kurum'un "Bektaşi Velâyetnâmelerinin Motif Yapısı" (2021) isimli doktora tezidir. Çalışmada Stith Thompson ve Ahmet Yaşar Ocak'ın motif tasniflerinden yararlanılmış ancak Thompson'un motif tasnifi bire bir uygulanmamıştır. Eserlerin içerik özellikleri gözetilerek bazı başlıklar dışarıda bırakılmış ve velâyetnâmelere özgü keramet motifleri yeni bir başlık olarak (Olağanüstümlükler/Kerametler) eklenmiştir. Bektaşi velâyetnâmelerinin halk bilimi araştırma yöntemleriyle incelendiği bu kapsamlı çalışmada, velâyetnâmelerin motif tasnifi kapsamlı bir şekilde verilmiştir.

Çalışmamızın bu alt başlığında velâyetnâmelerde zahiri ve batini yolculukların hangi unsurlarla, nasıl sembolize edildiğini ve olay örgüsü içerisinde ne şekilde kurgulandığını görebilmek amacıyla yol ve yolculukla ilgili motifler tespit edilecek ve örneklerle açıklanacaktır.

### 3.2.1. Tayy-i Zaman ve Tayy-i Mekân

Sözlükte "bükmek, geçip gitmek, mesafe almak" manalarındaki *tayy* sözcüğü tasavvufi anlamda uzak bir yere bir anda gitmek, bir an içerisinde uzun bir zaman yaşamak, aynı anda birden fazla yerde bulunmak özetle zaman ve mekânın mümkün olabilecek koşullardan çok daha hızlı bir şekilde aşılması anlamına gelir (Tan, 2019: 582). Tayy-i mekân ve tayy-i zaman motifi kaynağını hem Türk mitolojisi hem de peygamber kıssalarından almakla beraber şamanların esrime hâlindeki astral

yolculukları, miraç anlatısı da velilerin tayy-i zaman ve tayy-i mekân etmelerine benzerdir. Velâyetnâmelerdeki tayy-i zaman ve tayy-i mekân motifi farklı olay örgülerinde genellikle dünyevi mekânlarda gerçekleşmektedir (Kurum, 2021:123-124). (Örneğin Otman Baba, Terkoz'da kaybolup Babaeski'de zahir olur. Güvenç Abdal, Hacı Bektaş'ın kerâmetiyle tayy-ı mekân edip Rum'dan Hindistan'a [Delhi] gider.) Velâyetnâmelerde tayy-i zaman ve tayy-i mekân motifleri genelde "kısa sürede erişkin olma, bir yapının kısa sürede inşa edilmesi, bir mesleki bilginin kısa sürede öğrenilmesi, yiyeceklerin kısa sürede pişmesi gibi kurgusal durumların yanında ibadet etme, zorda kalana yardım etme, veliliği ispat etme gibi işlevlerle de yer aldığı görülmektedir. Radtke (2002: 110) tayy-i zaman ve tayy-i mekân etmeyi velinin özellikleri arasında sıralamıştır. Nitekim tayy-i zaman ve tayy-i mekân motifi velâyetnâmelerdeki yol ve yolculuk kavramları bağlamında en sık karşılaşılan motiflerdendir. Hacı Bektaş Veli'nin Hacı unvanını alması tayy-i zaman ve tayy-i mekân motifini içeren bir anlatıyla izah edilir.<sup>33</sup>

*"Nakldür kim bir vakt Şeyh Lokmân-ı Perende Beytu'llaha vardı tavaf idüp Hacc erkânı yirine getürdükten sonra kûh-ı Arafata çıkup vakfeye turdılar Lokmân-ı Perende yoldaşlarına eyitdi bugün 'arefe günidür şimdi bizüm evimizde bişi bişiyor didi Perendenün 'Arafat tağında öyle didüğü Horâsân mülkinde Hazret-i Hünkâra ma'lûm oldu meğer kim ol vakt Şeyhün evinde bişi bişürürlerdi ehline eyitdi bir tepsiyeye bir nice bişi koyup beri virün didi onlar dahu bir tepsiyeye bir nice bişi koyup Hünkârın eline virdiler Hazret-i Hünkâr ol tepsiyeyi eline alup fi'l-hâl 'Arafat tağında Şeyh Lokmân-ı Perendeye sunıvirdi. Lokmân-ı Perende bu hâli göricek bildi kim hikmet nedür bişiyi iftar idüp ol tepsiyeyi pinhân eyledi tâ kim Hicâzdan giri dönüp Horâsâna yakın gelicek cümle Nişâbûr halkı Şeyh Lokmân-ı Perendeye hacc kutlulayu karşı çıktılar elin öpüp mübârek-bâd didiler Şeyh eyitdi Hacı Bektaş Hünkârdur varun anı ziyaret idün deyr-i Horâsân meşâyıhları su'âl idüp Hacı Bektaş Hünkâr kimdür didiler Lokmân-ı Perende Hacı Bektaş-ı Veli Hazretin gösterüp iş bu 'azîzdür didi anlat eyitdiler bu hod bir tıflıdır ne sebep ile Hacı oldu didiler andan Şeyh Lokmân-ı Perende eyitdi her gâh ki Ka'betu'llâhda namaz kıldurdum ferâ'izi menümle bile edâ eylerdi ve namazdan fariğ olıcak yine gâib olurdu didi onun velâyet kerametinin bir haber virdi olan vâkı'aların bunlara birbir takrir eyledi ol tepsiyeyi çıkarup anlara gösterdi." (Velâyetnâme; Duran, 2007: 85).*

<sup>33</sup> İncelenen velâyetnâmelerdeki tayy-i zaman/tayy-i mekân motifinin yer aldığı menkabeler birbirine benzer olduğundan, sözü edilen velâyetnâmelerin büyük çoğunluğunda velinin bir mesafeyi mümkün olmayacak kadar kısa bir sürede aşması motifinin geçtiği gerçeği vurgulanarak bir örnekle yetinilecektir.

### 3.2.2. Don Değişirme

Masal, efsane, destan ve menkabe gibi anlatılarda varlıkların fiziki görünümlerinin farklı bir varlığına dönüşmesi şeklinde genel bir tanımla yapılabilecek olan don değişirme motifi Türk halk anlatılarında sık sık karşılaşılan önemli bir motiftir. Eski Türkçede elbise/kılık anlamlarına gelen “ton/don” sözcüğü Orta Asya ve Anadolu’da atın renginden bahsederken de kullanılır (Eröz, 1992: 125). Dede Korkut Kitabı’nda da “*kara giyecek, giyeceği kara renk kumaştan olan*” manasında “*kara donlu dervişler*” şeklinde geçtiği görülür (Gökyay, 1976: 12).

Don değişirme motifinin altında yatan temel düşüncenin, her maddenin belli bir kuvvetin taşıyıcısı olduğu ve varlıkların arasındaki birtakım benzerliklerin şekil değişimine yol açabileceği anlayışına dayanır (Roux’dan akt. Ocak, 2002: 206). Şamanizm’de de şamanın ije/kıl/töz adlarıyla anılan ruhları olduğu ve bu ruhların herhangi bir hayvanda vücut bulacağı inancı mevcuttur (1999a: 105). Ocak ise don değişirme motifinin insanın bilinçaltından ve yaratıcı gücünden kaynaklanan arzularının bir yansıması olduğunu ve bu nedenle halk anlatmalarının çoğunda henüz benliğini bütünüyle hazmedememiş bireyleşme yolunda bir şahsiyetin hüviyet sembolü olarak yorumlandığını belirtmektedir (Ocak, 2002: 206). Bu açıklamalardan hareketle don değişirme motifinin bireyleşme, kendilik bilgisine ulaşma, manevi olgunlaşma yolculuğunun çeşitli özellik ve aşamalarının bir sembolü olarak okunabileceği sonucuna ulaşılabilir. Bu doğrultuda velâyetnâmelerde de sık sık yer alan don değişirme motifi yol ve yolculuk kavramları bağlamında da önemli bir motiftir.

Velâyetnâmelerde don değişirme motifinin birçok farklı kurgusal düzlemde yer aldığı görülmektedir. Thompson’un Motif İndeks’inde de “Dönüşüm” maddesiyle gösterilen şekil değişirme motifi velâyetnâmelerde *cinsiyet değişirme, taş kesilme, bitkilerin şekil değişirmesi, nesnelere şekil değişirmesi, insanın şekil değişirmesi, meleklerin şekil değişirmesi* maddeleriyle tasnif edilebilir (Kurum, 2021: 388). Bunun yanında Ocak’ın bahsettiği şekilde bilinçaltı ve bireyleşme yolunun bir sembolü bağlamında okunabilecek don değişirme motifinin velâyetnâmelerde ekseriyetle velinin geyik donuna ya da güvercin donuna bürünmesi biçimlerinde bulunduğu görülmektedir.

Güvercin donuna girme motifinin en çok dikkat çekiği ve neredeyse özdeşleştiği anlatı Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli'dir. Hacı Bektaş Veli, Horasan'a hücum ederek Ahmed Yesevi'nin nefes oğlu Kutbeddin Haydar'ı esir alan Bedahşan halkıyla savaşmaya şahin donunda giderken ülke halkını imana getirdikten sonra Horasan'a güvercin donunda gitmiştir.

*“Derhal silkindi, şahin şekline girdi, kanat açıp Bedahşan iline uçtu.”*  
(Gölpınarlı, 1958, 10)

*“Ondan sonra, beni isteyen, Ahmed-i Yesevi'nin, tekkesinde bulsun dedi, silkinip bir güvercin oldu, halkın gözü önünde Horasan ülkesine doğru uçup gitti. Bedahşan halkı, bu hali görüp şaşırıp kaldı, bilmeyenler bile, onun nasıl bir er olduğunu anladı.”* (Gölpınarlı, 1958, 13).

Bunun yanında Hacı Bektaş'ın Ahmet Yesevi'den icazet alarak Rum'a halife olarak gönderilmesi, Hacı Bektaş'ın güvercin donuna girerek Sulucakaraöyük'e inmesi, bir taşın üzerine konması ve Rum Erenlerinin Hacı Bektaş'ı Rum iline sokmamak için Hacı Doğrul'u doğan donunda Hacı Bektaş'a karşı göndermesi anlatısı Hacı Bektaş Velâyetnâmesi, Karacaahmet Velâyetnâmesi, Hacım Sultan Menâkıbnâmesi velâyetnâmelerinde yer almaktadır.

*“Hacı Bektaş-ı Veli, Rum sınırına varınca yolun bağlanmış olduğunu gördü, Bismillah ve billah dedi, vilayetle bir sıçradı, ulu arşın tavanına yetti. [...] Hünkâr, ordan bir güvercin şekline girdi, uçarak doğruca Sulucakaraöyük'e indi, bir taşın üstüne kondu. [...] Rum erenleri, birisi doğan şekline girse de gidip onu avlasaydı. İçlerinde, Bayezid Sultan'ın halifelerinden Hacı Doğrul adında birisi vardı, Irak'tan Rum ülkesine gelmişti. Ayağa kalkıp izninizle dedi, ben gideyim. Hemen doğan şekline girip uçtu. Gördü ki Sulucakaraöyük'de, bir taş üstünde bir güvercin var. Olanca heybetiyle süzülüp üstüne inerken Hacı Bektaş insan şekline girdi, elini uzattı, doğanı tutup öylesine sıktı ki Hacı Doğrul'un aklı başından gitti. Hünkâr, elinden bırakınca bir zaman yattı, aklı başına gelince kalktı, gördü ki Hünkâr'ın yanında. Hemen ayağa kalkıp peymançeye durdu, özür diledi. Sonra Hünkâr'ın eline ayağına düştü, kem bizden, kerem sizden dedi. Hünkâr, ey Doğrul dedi, er, erin üstüne böyle gelmez. Siz, bize zalim kılığında geldiniz, biz size mazlum kılığında; eğer güvercinden daha mazlum bir mahluk bulsaydık onun şeklinde gelirdik.”* (Gölpınarlı, 1958, 18-19).

Güvercin ve doğanın karşılaşmasında Hacı Bektaş Doğrul'a galip gelerek Rum Erenlerine velâyetini gösterdiği bu anlatıda don değiştirme motifini tartışmaya açmak, anlatıların zemininde yatan anlamı çözmeye yardımcı olması açısından gereklidir. Burada akla gelecek ilk soru, şekline girilen hayvanın türü hakkında olabilir. Bu durum her varlığın kendine has özellikleri ve barındırdığı güç bağlamında tartışılabilir. Nitekim Hacı Bektaş'ın savaşa giderken şahin, başka zamanlarda ise barışı temsil eden güvercin donuna girmesi dikkate değer bir durumdur. Güvercinin seçilmesi bir tesadüften ziyade bir velinin mistik doğasını temsil etmeye en uygun hayvan olarak

görülmüş olmasıdır (Ocak, 2002: 220). Bu da don değiştirme motifindeki sembol hayvanların velâyetnâmelerde içinde bulunulan duruma göre seçildiğini ve şekillendiğini göstermektedir. Hacı Bektaş Veli'nin Doğrul'a söylediği “*Siz, bize zalim kılığında geldiniz, biz size mazlum kılığında; eğer güvercinden daha mazlum bir mahlûk bulsaydık onun şeklinde gelirdik.*” ifadesi de bu görüşü destekler niteliktedir.<sup>34</sup> Hacı Bektaş Veli'nin güvercin ile özdeşleştirilmesi hakkında kapsamlı bir çıkarım yapmak için güvercin donuna girme motifini farklı metinler üzerinden takip etmek gerekmektedir.<sup>35</sup>

Velâyetnâmelerde don değiştirme motifi içerisinde yer alan bir diğer önemli hayvan da geyiktir. Geyik motifi Hacım Sultan Menâkıbnâmesi, Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi ve Şücaiddin Veli Velâyetnâmesi'nde karşımıza çıkmaktadır. Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde Alâiye beyinin oğlu Gaybî Bey'in ava çıkması, avda bir geyiği yaralaması ile başlayan menkabe Abdal Musa'nın Gaybi Bey'in yaraladığı ahu çıkması ile Kaygusuz Abdal'ın Abdal Musa'ya intisabını anlatır. Gaybî Bey'in, yaraladığı avının peşine düşerek Abdal Musa tekkesine gelişinden sonra aralarında geçen diyalog şu şekildedir:

*“Seyyid Sultan Abdal Musa Hazretleri izzetle anun selamın aşdı.*

*- Hoş geldiniz oğlum, safa geldünüz, kadem getirdünüz gönlün dileğin nedür? Söyle işidelüm, bilelüm, didi. Gaybî Beyg, keyfiyyet-i hâli ifade eyledi vâkiayı olduğu gibi şerh eyledi. Sultân eyitdi:*

*- Ol ahu senün neden şikarun oldu? Gaybi Beg eyitdi:*

*- Sultânüm ben anı ok-ıla urmuşam dahi üzerine at sürüb hayli kovmuşam, çok menzil aldı yorıldı güç ile bunda geldi Sultânüm didi. Sultân eyitdi:*

*- Ol okı görünce bilür misün? didi. Gaybi Beg de*

*- Bilürem, didi. Abdâl Musa Sultân eyitdi:*

*- Bak imdi, gör okunı, didi. Kendü mübârek kolumu yukaru kaldurdi, koltuğundan gösterdi. Gaybî Beg bakub gördi ol atduğı ok, Sultân Abdâl Musa'nun koltuğında sancamış turur. Ol âhû suretinde gezerken (urduğı) ol imiş ki, Beg-zâde ok-ıla urmuş. Anı göricek nâdim olub bir zaman kendünden gitdi, şöyle bi-hod oldı. Bir zamandan sonra kendüye geldi. Özr diledi. Tekrar Sultânün elini öpüb ayağına baş kodı.” (Güzel, 2021: 1147-1149)*

<sup>34</sup> Güvercin donuna girme motifinin yer aldığı farklı menkabeler için bk. Vilâyetnâme (Duran, 2007), Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli (Gölpınarlı, 1958), Hacım Sultan Menâkıbnâmesi (Gülerer, 2012), Dediği Sultan Menâkıbnâmesi (Taşgün, 2013), Şücaiddin Veli Velâyetnâmesi (Say, 2010). Güvercin donuna girme motifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ocak, 2002: 219-223.

<sup>35</sup> Bektaşî velâyetnâmelerinin yanında Dede Korkut Kitabı, Sarı Saltık Menâkıbı, Alevi-Bektaşî geleneği içerisinde Hatayi mahlasıyla okunan Şah İsmail'e ait *Güvercin Manzumesi* gibi metinlerde güvercin donuna girme motifinin karşılaştırmalı bir okuması için bk. Taşgün ve Solmaz, 2012.



Hacım Sultan Menâkıbnâmesinde geyik donuna girme motifi, Hacım Sultan'ın yanındaki veliler ile Seyyid Battal Gazi'nin mezarını ziyarete gittiklerinde bir çayıra varmaları ve bu esnada Hacım Sultan'ın cezbeye gelip coşması menkabesinde görülür. Veliler Hacım Sultan'a neden öyle yaptığını sorduğunda Hacım Sultan Seyyid'in ruhunun onları karşılamaya çıktığını söyler ve eliyle gösterdiği yerde veliler bir sığı görürler (Gülerer, 2014: 248).

Şücaaddin Veli Velâyetnâmesi'nde geyik donuna girme motifi şu şekilde yer almaktadır:

*“Acem erenlerinden Baba Hâki dimekle meşhur bir ihtiyar kişi var idi. Gün hoşluğuna aldanub bir niçe abdallar bir gün ol çöle uğradı. [...] Canlarından ümidin üzmişlerdi. Nâgâh gördiler bir yorgun geyik çıka geldi. Zebûn olmuş dilini çıkarub solur, kaçmağa tâkâti kalmamış. Eyitdiler: “Şol geyik zebûn geyik, ancak kim bilür arslan mı koydı ya pars mı koydı. Bir ele getüre idik ola mı olamı” deyüb koydular tutdılar. Basdılar kuşaklarını ayağına bağladılar ki boğazlayalar. Geyik silkinüb ellerinden boşandı. Kuşaklarını ayağına sürüyüb yürüyivirdi. [...] Dervişler köy göricek geyik gâ'ib oldı önlerinden eyitdiler: “Ol geyik değımiş erenlerden bir kişi imiş. Bize ol yok gününde destgîr oldı”, didiler. [...] Bir nice zamandan sonra Baba Hâki 'azm-i Rûm kıldı. Rûm'a gelüb Hazreti Sultan Baba'nın nazarına yetişdi. [...] Sultan Varlığı birbirinin başından geçen pargeş idüb otururdu. Döndi, Baba Hâki'nin yüzüne bakdı. Eyitdi: Köçegüm, siz pîrleri yemine kasd idüb durursız”, didi. Baba Hâki ikre varub eyitdi: “Sultânın bize bu remzi ne ola”, didi. Sultan Varlığı eyitdi: -“Siz ol beriyyede mededsiz kalub oturduınız. Pîrlere size ol arada meded yetiştirdi. Geyik donuna girüb siz pîrlere boğazlamağa kasd idüb, ayağına ip taktınız. Pîrlere elinizden boşanub köye sizin için kılavuzluk eyledi. Alın kuşağınızı deyüb, Baba Hâki'nin üzerine atıvirdi” [...] Ol dem kendüyi cema'atle Sultânın nazarına teslim eyledi.” (Say, 2010: 108-110).*

Bu anlatılardaki ortak nokta, geyik donuna giren velinin sahip olduğu mürşit rolüdür. Özellikle Kaygusuz Abdal ve Sultan Şücaaddin velâyetnâmelerinde veliler, kendilerini avlamak isteyen kişileri mistik bir yolculuğa çıkararak, bir nevi yol gösterici mahiyetindedir (Ocak, 2002: 210). Gaybi Bey ve Haki Baba, geyik donunda onları kendilerine çeken Abdal Musa ve Sultan Şücaaddin'e intisap etmişlerdir. Müridin mürşidiyle çıktığı mistik yolculuğunun av ve avcı sembolizmi ile anlatılması dikkate değer bir tartışma konusudur.

### 3.3. VELÂYETNÂMELERDE ZAHİRİ YOLCULUK

Yolculuğun tahmin edilemez ve belirsiz seyri onun yaşamla arasındaki benzerliği artırırken kişiye de hem dış dünyaya dair hem de kendine dair keşiflerin kapısını aralar. Dolayısıyla çıkılan her yolun hem somut hem de mistik birer güzergâhı

vardır. Bu bağlamda kutsala/kutsal mekâna yapılan kutsal yolculuk, hac yolculuğu Eski Mısır ve Yunan dinleriyle Budizm, Hinduizm, Şintoizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi birçok dinde önemli bir yere ve sembolizme sahiptir.

*“Hacı her şeyden önce yürüyen biridir, bir homo viator'dur, haftalarca ya da aylarca evinden uzak kalır, kutsal bir yerin kendisine vereceği güce kavuşmak ve böylelikle yeniden doğmak için üstlendiği bir yaşam ve her şeyden vazgeçme yoluyla tövbe eder. Bu nedenle haç Tanrı'ya sürekli ibadettir, bedenini gerçekleştirdiği uzun bir duadır.” (Le Breton, 2008: 121).*

Fiziki anlamda gerçekleştirilen bir eylemin ruhsal düzlemdeki varlığı ve sürekliliği yolculuğa iki boyutlu bir evren kazandırır. Yolculuğa çıkan kişi bireysel düzlemdeki değişim ve dönüşümün yanı sıra toplumsal bir değiştirme ve dönüştürme misyonuna da sahiptir. Bu noktada velâyetnâmelerde velinin çıktığı yolculuğun bireysel ve mistik yönünün yanında toplumsal anlamda dönüştürücü gücünden de bahsedilebilir. Barkan'ın “kolonizatör Türk dervişleri” olarak adlandırdığı, Anadolu'ya yapılan akınlarla “*örf, âdet, dinî adap ve erkânlarını beraberinde getiren*” ve Anadolu'daki mistik tarikatların teşekkülünde rol oynayan (Barkan, 2015: 12) nüfuz sahibi kişilerin varlığı bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Nitekim Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli'ye göre (Duran, 2007: 165) Ahmet Yesevi Hacı Bektaş Veli'ye icazet vererek onu Anadolu'ya, Rum erenlerine yol gösterme, mürşitlik etme gayesiyle gönderir:

*“Sultan Hâce Ahmed-i Yesevi erkân üzerine Hazret-i Hümkârı tıraş bi'ât idüp çehar fahrî çehâr 'alâmeti irişdürdi dahı icâzet inâbet virüp eyitdi ya Bektâş imdi tamâm nasîbün aldun beşâret olsun kim Kutbu'l-aktâblık mertebesi senündür kırk yıl hükmün vardur şimdiye değin bizüm idi lîkin şimden sonra biz fenâ dârında çok eglenmeyüp âhirete nakl iderüz sen dahı Rûma teveccüh idesin Rûmda ser-mest büdelâlar ve girçekler çokdur râst meşrebleri ve silsileleri Muhammed 'Alîye çıkar amma tariki kıtdur seni Rûm erenlerine baş kılduk Sulıca Karaöyüki sana yurt virdük desturdur ayruk eğlenme revâne olgıl didi.” (Duran, 2007: 165).*

Bu satırlar, Horasan ve Rum olarak iki coğrafyayla anılan ve birbirinin devamı kabul edilen sufi ekolleri arasında, hesaplaşma ve meydan okumaya gidecek düzeydeki ilişki için ipucu mahiyetindedir. Taşgın ve Solmaz (2012: 3-4) birinci dalga ile Anadolu'ya gelip yeni mekânlarına uyum sağlayarak Rum erenleri adlandırmasını alan toplulukların bu doğrultuda ikinci dalga ile gelecek Horasan erenlerini sorgulama imkânlarını da kaybettiklerini vurgular. Bu nedenle Horasan erelerinin gelişi, Rum erenleri tarafından hoş karşılanmaz. Hacı Bektaş Veli ile Hacı Doğrul (güvercin-doğan) arasındaki mücadeleyi anlatan menkabe de bu durumun halk muhayyilesindeki

göstergesi mahiyetindedir. Sürekli devam eden göç ve fetihlerle her zaman hatırlatıcı ve değiştirici konumda olan Horasan erenleri ile Rum erenlerinin buluşması bu anlamda Rum erenlerinin kendilerini görmeleri, yenilemeleri ve daha güçlü bir şekilde var olmalarını meşru kılmıştır (Saydam, 2011'den akt. Taşgın ve Solmaz, 2012: 4). Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli'yi Rum'a gönderirken Ahmet Yesevi'nin Rum'da “*meşrepleri sağlam, silsileleri Muhammed Ali'ye çıkan ancak yol bilmeyen erlerin*” çoğunlukta olduğunu söylemesi Hacı Bektaş Veli'ye bir nevi Rum erenlerini sorgulama, onlara Horasan'ı hatırlatma ve onlara mürşitlik etme misyonunu yükler. Bu misyon dikkate alınarak söylenebilir ki velinin toplum üzerindeki değiştirici ve dönüştürücü gücü velâyetnâmede yolculuk düzleminde anlatılmıştır. Dolayısıyla Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli'de Hacı Bektaş Veli'nin Horasan'dan Anadolu'ya izlediği yol/güzergâh, velâyetnâmede yol ve yolculuk kavramlarının işlevlerini tartışmak ve çözümlmek için önemli bir nokta olacaktır. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde yukarıda iki boyuta sahip olduğunu belirttiğimiz yolculuğun zahiri güzergâhı tartışılacaktır.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi, sözü edilen hedefler doğrultusunda Hacı Bektaş Veli'nin Horasan'dan Anadolu'ya yaptığı yolculuğu somut bir güzergâh çizerek anlatması bakımından önem arz etmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin Nişabur'dan (Horasan) Sulucakaraöyük'e (Anadolu) yaptığı yolculukta velâyetnâmeden edinilen bilgilere göre Necef, Mekke, Medine, Kudüs, Şam, Halep, Kilis, Antep, Elbistan, Kayseri ve Sulucakaraöyük şeklinde bir yol izlediği görülmektedir. *Velâyetnâme*'ye göre Hacı Bektaş Veli'nin izlediği bu yol hakkında yolculuğa en yakın tarihli seyahatnamelere başvurarak var olan menkabelerle söz konusu somut mekânların tarihteki ve günümüzdeki durumlarını karşılaştırmalı olarak tartışan Esra Doğan'ın (2011) “Hacı Bektaş Veli'nin Vilâyetnâmesine Göre Horasan'dan Rum'a İzlediği Yol” isimli makalesi, bu konuda tespit edilmiş kapsamlı bir çalışmadır. Çalışmada Hacı Bektaş Veli'nin izlediği bu güzergâh dikkat çekici noktaları ile ele alınmıştır. Örneğin Farsça kaynaklara göre soyu baba tarafından İmam Rıza'ya dayandığı söylenen Hacı Bektaş Veli'nin, Horasan'dan Rum'a yaptığı yolculukta büyük dedesi İmam Rıza'nın Halife Me'mun'un sürgün kararı ile Basra'dan Merv'e getirildiği yolu tersten takip ettiği tespiti dikkate değerdir. Çünkü İmam Rıza, sürgün esnasında halk tarafından daha yoğun bir şekilde kullanılan, ana hat niteliğindeki Derb-i Zübeyde

yolundan değil, ıssız ve tali yol olarak nitelendirilebilecek bir yoldan götürülmüştür. Yolun güzergâhı “Basra, Ahvaz, Behbahan, Şiraz, İstahr, Ebergur, Dehşir, Yezd, Heranig, Ribat-ı Poşt-i Bam, Gademgâh, Nişabur, Deh-i Soh, Tus, Serahs ve Merv” şeklindedir (Doğan, 2011-58-59). Velâyetnâme’ye göre Hacı Bektaş Veli’nin atasının güzergâhını takip etmesi ve bu yolu yeniden canlandırması, Eliade’nin bir şeyin ilk yaratımının anlamlı ve geçerli olduğu, köken miti ile yeni bir yaratılışı içeren zaman dilimi oluşturulmasının bireyi ideal olana götüreceği (Eliade, 2021: 24-30) fikri doğrultusunda okunabilir. Dolayısıyla atanın yolunu takip etmek geçmişte yaşanan olayın bir yeniden yaratımıdır ve bu kabul anlatı kutsiyetinin devamlılığını sağlamaktadır.

İnsanın mensup olduğu en eski inanç sistemlerinden günümüze kadar inancın mekânsallaşması<sup>36</sup> ve beraberinde gelen kutsal mekân anlayışı görülmektedir. Tanrı’nın, yaratıcının, kutsalın yeryüzündeki yeri olan bu mekân, kutsalın tezahürü kabul edildiği gibi sadece fiziki bir mekân olmaktan öte inanç sistemini, inanç mensuplarını, mitik anlatıları ve ritüelleri bir araya getiren bir bağlam yaratması açısından da işlevseldir. Dolayısıyla kutsal mekâna yapılan yolculuk tanrısal/kutsal olana yaklaşma ve onunla temas isteğinin bir sonucudur. Bu noktada, *Velâyetnâme*’de Hacı Bektaş Veli’nin tayy-i mekân motifi ile hacca gitmesinden sonra Horasan’dan Rum’a yaptığı yolculukta hac mekânlarına da tekrar yer verilmesi dikkate değerdir. Mekke ve Medine’nin mutasavvıf çevrelerce yukarıda sözü edilen kutsal mekân bağlamında bir zirve olması ve inanç sistemi gereği kişinin zorlu bir yolculuktan geçerek bu mekânlardaki çeşitli sembolik ritüellerle kutsala teması Hacı Bektaş Veli’nin fiziki olarak da hac yolculuğunu gerçekleştirmesinin nedenleri arasında sayılabilir. Hacı Bektaş Veli de “kendini bulmak” amacıyla bütün kendinden önceki mutasavvıflar ve ulema gibi yolculuğuna inanç sistemlerince kutsal kabul edilen mekânları eklemiştir (Doğan, 2011: 61).

Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli’de Hacı Bektaş Veli’nin hac yolculuğu esnasındaki kerametleri içerisinde önemli ve zahiri bir mekâna işaret ettiği düşünebilecek bir anlatı bulunmaktadır:

---

<sup>36</sup> İnancın mekânsallaşması, kutsal-mekân ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akın, 2022: 140-145.

“Hazret-i Hünkâr Hâce Ahmet Yesevi izniyle Türkistândan kalkup Rum mülkine ‘azm eyledi Hacc niyetine Ka’betu’llâha müteveccih olup giderken bir beriyye irişdi gördi tek ve tenhâ limse yok ammâ ol sahrâyı arslanlar tutmuşdı ol eclden ademî-zâd uğramazdı vaktâ kim Hazret-i Hünkâr ol yire irişdi hemân dem iki arslan hücum idüp seğirdim eylediler yakîn gelicek Hazret-i Hünkâr ikisinin dahı başından kuyruğına değın sığadı fi’l-hâl bi-kudret-i Hudâ bî velâyet-i evliyâ ol arslanların ikisi dahı taş oldular gayrileri anı öyle görüp Hazrete karşı yüzlerin yire sürdiler yalmanmağa başladılar ol arslanların taş olduğı Kuristan mülkine yakındur niçe kimesneler müsafirâten de anı temâşâ iderler.” (Duran, 2007: 166).

Doğan (2011: 63-64) bu aslan heykellerinin Hamedan-Melayir ana yolunun kenarında bulunan ve günümüzde Evlen Vadisi’nin 12. kilometresinde yer alan, *Şir-i Seng* olduğunu belirtmektedir. Heykelin hangi dönemden kaldığına dair çeşitli görüşler bulunmakla beraber buranın Hamedan halkı için bir ziyaret yeri olması velâyetnâmedeki “nice kimesneler anı misafirâten de anı temâşâ ederler” ifadesiyle örtüşmektedir. İslam Ansiklopedisi’nde de ilgili yapı Hamedan’ın tarihî eserleri arasında *Mücesseme-i Seng-i Şir* ismiyle verilmekte ve hakkında Medler’e veya Ahameniler’e atfedilen 2,5 m uzunluğunda ve 1,5 m genişliğinde büyük bir aslan heykeli olduğu ve 1949’da yapılan taş bir kaide üzerinde oturtulduğu bilgisi verilmektedir (Yazıcı, 1998: 183-184).

Genellikle olağanüstülük unsuruna yapılan vurgu ile tanımlanan menkabe türünün en önemli örneklerinden olan Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli’den verilen bu örnekte anlatının gerçek, somut ve tarihî bir eser üzerinden kurgulanmış olması dikkate değerdir. Bu durumun nedenini ve sonuçlarını menkabe türünün inanç sistemi içerisindeki işlevlerinde aramak yerinde olacaktır. Kutsalın bir tezahürü olduğuna inanılan ziyaret yerlerine tanrısal olana yaklaşma, kutsalla temas etme gayeleriyle rağbet eden inanç mensupları, bu teması içerisinde yaşadığı gerçek dünyaya dayalı düşünce sisteminde kanıtlarla destekleme ihtiyacı duymaktadır. Bu doğrultuda da kutsal mekânların olağanüstü kutsal güçlerle donanmış olduğu konusunda bir ikna aracı olan menkabeler (Günay, 2003: 14) devreye girer. Kutsal mekânların meşrulaşmasını sağlayan bu anlatılar Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli’deki aslan heykeli anlatısında görüldüğü üzere var olan bir tarihî yapıyı inanç sistemi içerisinde anlatılan bir menkabeye dâhil ederek söz konusu menkabeyi ilgili mekânın kutsallığının bir vasıtası hâline getirir. Böylece kutsal mekân ile gerçekliğine inanılan bu anlatı arasında birbirini karşılıklı meşru kılmak üzerine oluşturulmuş bir mekanizma yaratır.

Anadolu'ya çeşitli amaçlar doğrultusunda göç ederek buradaki yolculuğun sonunda Anadolu'da bir yerde karar kılınması ve velinin ismiyle burada kutsal mekân yaratımı Karaca Ahmet Menâkıbnâmesi'nde de karşımıza çıkmaktadır. Mardin'de doğan ve taç, hırka gibi emanetleri Şeyh Musa-yı Zûlî elinden giyen Karaca Ahmet Sultan, yine Mûsâ-yı Zûlî'nin emriyle Mardin'den Rum'a gitmek üzere yola çıkar. Birçok velâyetnâmede yer alan, çalışmamızda da birkaç defa zikredilen Hacı Bektaş Veli ile Hacı Tuğrul'un güvercin ve doğan donunda karşılaşması esnasında yenilen Tuğrul, menâkıbnâmeye göre Mûsâ-yı Zûlî tekkesine geri döner ve kırık kolu Karaca Ahmet Sultan tarafından iyileştirilir. Bu olay üzerine Karaca Ahmet'in yetkin bir hâle geldiğini anlayan Mûsâ-yı Zûlî onu insanlara şifa dağıtması, dertlerine deva olması ve eğitmesi için Anadolu'ya gönderir. Karaca Ahmet Rum'a geldiğinde her yeri gezdikten ve çeşitli kerametler gösterdikten sonra Sakarya Irmağı yakınında bir köye yerleşir ve tekkesini burada kurar.

*“Şeyh Mûsâ-yı Zûlî ‘Ahmet Rum’da olan sınıklar senin sıgadugun şifâ bulsun. Rumun gözcülüğü sana virilmiştir’ dedi. Sıgamak seniündür dedi. Ve nice dürlü dertlüler geleler mezârında senin evlâdın mezârında şifâ bulalar. Bu nasib sana sunuldu mübarek olsun dedi. Ba’de’l-yevm hizmetinde ol ve bugünden sonra Rum vilâyetine göç anda sâkin ol Rum vilâyeti senin çerağın ile aydın ola. Pes Karaca Ahmed Sultân Mûsâ-yı Zûlî hazretleri emriyle kalkdı, Rum’a geldi. [...] Rivâyet olunur ki Sultân Karaca Ahmed Ruma geldiği zamanda ibtidâda seyâhat eyledi. Rum vilâyetin tamâm gezdi. Âkıbet Sakarya kenarında bi-iznillahi teâla bir köyde makâm idindi. Halk içinde şimdi ana Baş Karaca Ahmed dediler. Kendülerin mezâr-ı şerifleri andadır.” (Gümüšoğlu, 2013: 97, 115).*

Benzer şekilde Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde Abdal Musa'nın da Rum'a göç ettiğine dair ipuçları bulunmaktadır. Güzel (1999a) Abdal Musa'nın babasının Horasan erenlerinden olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda velâyetnâmenin sonunda yer alan dizeler de Abdal Musa'nın ilk yurdunun Horasan olduğu şeklinde değerlendirilebilir:

*“Bizim hususumuz ma’rifet söyler  
Biz Horâsân mülkindeki bâb’danız” (Güzel, 1999a: 152).*

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'nde de yolculuk önemli bir yer tutmaktadır. Kaygusuz Abdal'ın Abdal Musa'ya bağlanması anlatısı bir av yolculuğu teması üzerine kurgulanmıştır. Menâkıbnâmede Kaygusuz Abdal'ın içindeki aşk ile Abdal Musa'ya doğru yolculuğu ava gitmek üzere Alanya'dan ayrılmasıyla başlar. Alanya, Manavgat, Serik, Aksu, Aknik Köprüsü, Antalya, Kepezbaşı güzergâhını takip ederken (Güzel, 2021: 27) burada bir geyiği avlar ancak geyik kaçır. Kaygusuz Abdal

daha sonradan don değiştirme motifi ile Abdal Musa olarak karşımıza çıkacak olan geyiği Yenice, Barutlu, Yazır, Stk, Korkuteli, Yokoman Beli, Beyis Ovası, kz Gz, Sabanca, Elmalı Boyları gzerghını takip ederek Tekke köyündeki Abdal Musa Tekkesi'ne kadar kovalar (Güzel, 2021: 27). Kaygusuz Abdal, çıktığı bu yolculuğun sonunda Abdal Musa'nın müridi olur.

Kaygusuz Abdal'ın velyetnmesindeki bir diğer önemli yolculuğu da Mısır ve hac yolculuğudur. Kaygusuz Abdal ile kırk neferinin Abdal Musa'dan izin alarak çıktıkları bu hac yolculuğu, ilk durak Mısır olacak şekilde başlar. Menkbnmede Mısır'a kadar yapılan yolculuk hakkında *"Bu babda söz çokdur. Eger Mışır'a gelinceye dek vaki olan hali zikr olunursa, gayet mufassal olur. Bari maksuda varalum."* (Güzel, 2021: 1159) notu düşülerek ayrıntı verilmez. Mısır'dan Mekke'ye yola çıkan Kaygusuz Abdal ve kırk dervif hac dönüşünde Anadolu'ya doğru Mekke'den Medine, şam, Hama, Humus, Halep, Kilis, Birecik, Bağdat, Hille, Kfe, Necef, Kerbel, Bağdat, Musul, Nusaybin ve Abdl Ms Tekkesi şeklinde bir gzergh izleyerek gelirler (Güzel, 2021: 1167, 1172, 1176-1179).

*"n kim Baba Kaygusuz Baba Sultan Medine-i Münevvere v Ravza-i Mutahara'da yidi gün yidi gice sakin olub [...] andan kalkub Cenneti'l-baki'de olan şihedaları ziyaret idüb, yoldaşlarıyla menzil  merahil kaş'idüb minval-i muharrer üzre Kal'a-yı Dımışk'a geldiler. Hazret-i Resul [36] sallallah u Ta'ala 'Aleyhi Vessellem gelmişdür, bir şam şehrine girmemişdr. Biz dahi girmeyelm diyü ol kırk nefer yoldaşlarıyla şehre girmeyb, yanından geb-gitdiler Kutayfa nam menzile geldiler. Andan Karye-i Nik'e v Kal'a-i Humuş'a geldiler. [...] Andan Kal'a-i Hama'ya geldiler. 'Asi su üzerine konub oturdılar. Bir mikdar şohbet itdiler. [...] Kaygusuz Baba Sultan [40] dahi kendü yoldaşlarıyla Hama şehrinden kalkub [...] Haleb şehrine geldiler."* (Güzel, 2021: 1172-1179).

Kaygusuz Abdal ve kırk dervişi yolculuklarını peygamberlerin mezarlarını, türbeleri, din büyüklerini ve çeşitli yapıları ziyaret ederek tamamlarlar. Bu noktada dikkat çekici bir husus da Hz. Muhammed'in aynı coğrafyadaki yolculuğunda şam şehrine girmediği bilgisi sebebiyle Kaygusuz Abdal'ın da bu şehre girmeme yönünde aldığı karardır. Benzer bir durum -yukarıda belirtildiği üzere- Hacı Bektaş Veli'nin atası olan İmam Rıza'nın yolunu tersten takip etmesi tespitinde de karşımıza çıkmıştır. Bu noktada ataların yolunu takip etmenin bir yeniden yaratıma meydan vererek kutsal ile teması sağladığı ve eylemi anlamlı hale getirdiği düşüncesi kendini yeniden gösterir.

Fiziki yolculuk bağlamında üzerinde durulması gereken diğer bir nokta da Kaygusuz Abdal ve kırk dervişinin yolculukları esnasında geçilen duraklar hakkındaki

bazı anlatıların gerçek mekân ya da yapılara bulunduğu atıflardır. Asi Nehri'nin üzerindeki su dolabı bu görüş için önemli bir kanıt teşkil etmektedir. Hac dönüşünde Asi Nehri'nin kenarına gelen Kaygusuz Abdal Hama Kalesi'ne su çıkaran su dolabını (Dolab-ı Muhammedî) görür, hayran kalır ve meşhur Dolap Kasidesi'ni söyler. Velâyetnâmenin bu kısmında tarihî bir yapı olan bu su dolabının inşası ve isim alması ile ilgili şu anlatı aktarılır:

*“Tolabuñ adına Muhammedî tolab'ı dirler idi. Anuñ için gayet ulu ve hem yüce agaçlı, ağır tolab idi. Hama Kal'ası yüksek kal'a idi. Anuñ içine su çıkarmak için bir üstad anı yapdı. Çok zahmet çekmiş idi. su üzerine kurdılar dönmedi. Meger kim, ol tolaba düzen üstad Freng kavminden idi Nasara idi. Melul ü mahzun olup, ol tolabuñ dönmediğine hatırı münkesir oldı. “Hazret-i 'İsa biñ Meryem hürmetine dön diyü ol tolaba and virdi, tolab dönmedi. Hazret-i Davud hürmetine dön” didi, yine dönmedi. “Hazret-i Mnhammed Mustafa hürmetine dön” didi, heman-dem ol tolab turduğı yirden hareket idüb, su üzerinde dönmege başladı. Ağır tolab olmag-ıla zari klub inledi. Üstadı görüb şad oldı. Göñli gözi açıldı safa eyledi. Bildi kim Muhammed dini kutludur ol vakt ikrar idüb “kelime-i şahadet” getürdi, müsliman olup' ol tolaba bunun adı “Muhammedî tolab kaldı. Bu haberler etraf [u] 'aleme meşhur oldı. Nice kimesneler anı görüb gelürlerdi. Ol tolaban fan u zari inildisi adamüñ kalbiñe te'sir iderdi.” (Güzel, 2021: 1172-1173).*

Velinin yolculuğu esnasında karşılaştığı bir yapı hakkında sözlü kültüre ait anlatının konum bilgisi verilerek aktarılması dikkat çekicidir. Bu durum velâyetnâmelerdeki yolculuk unsurunun ne denli önemli olduğunu ortaya koyar. Çünkü ilgili örnekte -benzer örneklere yukarı bahsedildiği üzere Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde de rastlanmaktadır- velinin bir seyyah misali çıktığı yolculukta karşılaşılan bir yapı dönemin seyahatnamelerine benzer şekilde açıklanmaktadır. Nitekim aynı su dolabı *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nde de yer almaktadır (Evliya Çelebi, 2006: 75-77).

Verilen örneklerin velâyetnâmelerdeki fiziki yolculuk hakkında söylenmek istenenler doğrultusunda yeterli bilgiyi verdiği, daha fazla örneğin tekrardan öteye gitmeyeceği düşüncesinden dolayı bu örneklerle yetinilecektir. Tüm bu yolculuklardan, yolculukların hedeflerinden, yol güzergâhlarından, duraklar ve varış noktalarından hareketle velâyetnâme türü için yol ve yolculuk motifinin önemini ortaya koymaktadır. Veliler dinî öğretileri yayma, bir mürşide intisap etme, eğitim alma ya da verme, şifa dağıtma, kutsala temas, hac gibi amaçlarla yolculuğa çıkmış ve bu yolculuklar velâyetnâmelerde kimi zaman yalnızca çıkış ve varış noktaları zikredilerek kimi zaman da ayrıntılı bir güzergâh çizilerek aktarılmıştır. Bu noktada



velilerin karizmatik önderler olarak tarih seyrindeki öneminin yanında yolculuk yaptıkları coğrafyaların tarihine, tarihî yapılarına, sözlü anlatılarına birer gezgin misali şahitlik ettikleri ve bunların aktarımına katkı sağladıkları görülmektedir. Dolayısıyla velinin yolculuğu etrafında gelişen anlatılar olarak düşünüldüğünde velâyetnâmeler, birer yolculuk/seyahat kitabı olarak da okunabilecek potansiyele sahiptir.

### 3.4. VELÂYETNÂMELERDE EZOTERİK YOLCULUK

Yolculuk daimî bir hareket gerektirdiğinden dünyevi olan, yük olarak nitelendirilebilecek her türlü maddi nesneyi en aza indirgemeyi gerektirir. Yolculuk esnasında her türlü fazlalığın ve yükün bedeli zahmet olacağından kişi yolculuğa çıktığında kendini her türlü nesneden arındırmak zorunda kalır ki bu da kişiyi dünyanın her türlü çıplaklığı ve zorluğuyla tamamen baş başa bırakır. Bu anlamda yolculuk, fiziki özelliğinin yanında ruhani bir boyuta da sahiptir. Önceki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde bahsedildiği üzere velâyetnâmeler, içerisinde olduğu inanç sistemi gereği sembolik bir dile sahiptir ve bu sembolik dilin velâyetnâme türündeki eserlerde “yolculuk” motifi temelinde yaratıldığı görülür.

Mistik düşüncede, sözlü halk anlatılarında, çağdaş edebiyatta, felsefede gerek evrenin gerek insanın var oluşu yol ve yolculuk metaforuyla özdeşleştirilmiştir. Evrendeki daimî devinim, bu evrenin birer parçası olan varlıkların da değişim ve dönüşümünü beraberinde getirmiştir. Yolculuğun bu daimî devinim hali, tehlikelere açık süreci, başlangıç ve bitiş noktaları ile bunların arasında çeşitli duraklara ve aşamalara sahip olması bu metaforun kolektif bilinçte ve kolektif bilincin ürünü olan sözlü anlatılardaki yerini kesinleştirmiştir. Çalışmamızda iki boyutlu bir evrende değerlendirilen yolculuk kavramının ilk ayağı olarak zahiri yolculuk bir önceki bölümde ele alınmış, velilerin bir gezgin misali çeşitli amaçlarla çıktıkları yollar ve güzergâhlar değerlendirilmiştir. Çalışmanın bu kısmında ise yolculuğun “*belirli bir insan topluluğunun dışında kimseye bildirilmeyen, yalnızca sınırlı, dar bir çevreye aktarılan (her türlü bilgi, öğreti)*” (Güncel Türkçe Sözlük, 2023) şeklinde tanımlanan gelen ezoterik/bâtını kavramıyla adlandırmayı tercih ettiğimiz, sembolik boyutu tartışılacaktır.

Ezoterik kavramıyla nitelendirmeyi tercih ettiğimiz bu yolculuk, bir nevi “yeniden doğuş”tur. Yeniden doğuş meselesi, Jung’un (2021: 17-22) prensipte sabit

bir anlama sahip; duygu, düşünce ve eylemleri içgüdüsel boyutta önceden şekillendiren ancak tezahür biçimi bu sabitlik ve değişmezlikten uzak olan ve dışarıdan gelen her türlü etkiden bağımsız olarak yeniden zuhur edebilen arketip kavramı temelinde okunmaya müsait bir alan yaratır. Psişik olan her şeyin önceden biçimlendirilmiş (2021: 21) olduğu gerçeği doğrultusunda velâyetnâmelerdeki yol ve yolculuk sembolizminin de insanın türüne uygun psişik tepkileri doğrultusunda oluşturulduğu ve arketipik bir arka plana sahip olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda, çalışmada velâyetnâmelerdeki ezoterik yolculuktan kastın hem aşkın hem de içkin boyutta bir yeniden doğuş olduğu düşünülerek velâyetnâmelerdeki yol ve yolculuk sembolizmi iki farklı boyutta incelenecektir.

Velâyetnâmelerde sembolik/ezoterik yolculuk en temelde kişinin doğumuyla ölümü arasında geçirdiği süredeki fizyolojik gelişiminin yanında ruhsal olgunlaşması, diğer bir deyişle tekâmül bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Bu tekâmül, bireyin kişisel boyuttaki ruhsal olgunlaşması olabileceği gibi velâyet kavramı temelinde ve yaratılışın âlem-Tanrı-varlık ilişkisi düzleminde külli bir oluşumun aşamaları bağlamında da değerlendirilebilir. Bu doğrultuda velâyetnâme türü özelinde ezoterik yolculuğun temsil ettiği anlamlar; inanç sisteminin içerisindeki devir ve velâyet anlayışları ile velinin ya da müritlerinin ruhsal tekâmül şeklinde sınıflandırılabilir. Mürşit elinden doğmayı asıl doğuş olarak tanımlayan bu tekâmül anlayışı Alevi geleneği içerisinde teşekkül eden müstakil manzum yaratmalarda oldukça belirgin bir şekilde kendini gösterir.

*Berzahtan kurtuldum çıktım aradan*

*On yedi yaşında doğdum anadan*

*Muhammed Hilmi Dede Baba'dan*

*Çok şükür hamdolsun geldim imkâne (Kökel, 2012: 346)*

Bu devir ve tekâmül anlayışının yanı sıra çalışmanın devamında velâyetnâmelerdeki ezoterik yolculuk; kozmonogik bir sistem boyutunda, bireyden daha aşkın bir düzlemde âlem-varlık-insan ilişkisini açıklayan velâyet ve devir teorileri ile bireyin öznel bir tekâmülü/ruhsal yolculuğu olarak sınıflandırılacak ve bu iki boyutlu yolculuk biçiminin arketipik düzlemdeki karşılığı tartışılacaktır.

### 3.4.1. Kozmik Döngü, Devir Anlayışı ve Velâyet Nurunun Yolculuğu

“Yaratılış” insanın mensup olduğu tüm inanç ve düşünce sistemlerinde, mitlerde ve dolayısıyla sözlü halk anlatıları ile ritüellerde merak edilen, açıklanmaya çalışılan, anlatılan ve aktarılan bir konu olagelmıştır. Bu nedenle inanç sistemlerinin, ritüellerin halk anlatılarının merkezinde yer alan mitlerin yapı taşı “yaratılış” meselesidir. Nitekim Eliade, mitin başlangıç zamanında olup bitmiş, bir şeyin nasıl hayata geçtiğini bildiren bir yaratılış öyküsü olduğunu belirtir (Eliade, 2021: 15-16).

Mitler yaratılışın öyküsünü anlatırken farklı kurguların içerisinde ortak birtakım noktaları dile getirir. Yaratılış anlatmalarında bu ortak noktanın döngü ya da devir olarak adlandırılabilir; farklı inanç sistemlerinde, farklı sembollerle anlatılan bir süreklilik, devamlılık, sonsuzluk örüntüsü olduğu görülmektedir. Yaratılış mitleri; tüm varlıkları daha önce bir parçası olduğu ve içinden zuhur ettiği “tükenmeyen”e daima geri çağıran bir anlayış üzerine kuruludur ve dolayısıyla mitolojinin esası “*sondaki başlangıç*”tır (Eliade, 2013: 299).

MÖ 43-MS 17 arasında yaşayan ve kendinden sonraki dönemlerde Shakespeare, Goethe gibi önemki isimleri etkilemiş ve onlara esin kaynağı olmuş şair Ovidius, Yunan-Roma mitolojisini bir bütünlük içerisinde anlattığı *Dönüşümler (Metamorphoses)* (1994) isimli eserinde varlığın özünün farklı biçimlerden geçerek insan hâlinde zuhur ettiğini belirtmesi açısından çalışmamıza katkı sağlamaktadır.

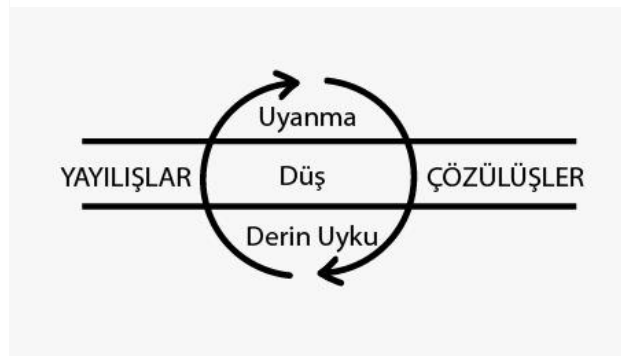
*“Anlatmak isterim yeni biçimler alışını  
Değişen nesnelere, sizin işiniz bunlar” (1994: 21).  
“Calydonius'u sulayan ırmak şunları söyledi:  
Ey ünlü yiğit, nesnelere vardır aldığı yeni  
Biçimleri boyuna saklayan, birtakımı da türlü ey Protheus  
Değişikliklere uğrama gücündedir dünyanı  
Kucaklayan denizlerde oturan sende  
Bu güç var, seni güzel bir insan, arslan, domuz  
Ürperten yılan, boynuzları korkunç boğa kılığında  
Gördüler; çok kez kaya olur, ağaç biçimi alırsın.  
Bir olur sıvıya dönüşür ırmak olursun,  
Bir olur ateş kesilirsin dalgalara karşın...” (1994: 203-204).  
“Değişmiş  
Ancak yok olmamış bir nesne. Dolaşır durur tin  
Ötede beride, girer başka canlı nesnelere, geçer  
İnsandan hayvana, hayvandan insana boyuna*

*Sürdürür varlığını, zaman içinde kalır bütün nesne,  
Bir mumun yeni biçimler alışına benzer eriyince,  
Ne kalır eskisi gibi, ne de korur eski biçimini;  
Bir gerçek varsa şudur değişmeyen; kalır olduğunca  
Tin, öğrettiğim gibi, geçer nesneden yarıştığı nesneye.” (1994: 357-358).*

Bireysel bilinçle kozmik düzen arasındaki ilişkiyi sembolik bir dille ortaya koyma işlevine sahip olan mit; doğanın sürekli değişimi ve yenileyici tavrını anlatılara yaratılış döngüsü (cosmogonic cycle)<sup>37</sup> ya da devir anlayışları olarak dâhil etmiştir. Evrensel öğretisi, dünyadaki tüm varlıkların zuhuru sürecinde onları destekleyen; parçası oldukları, içinden çıktıkları ve sonuçta tekrar içine geri dönerek mitsel zamandaki birliği sağlayacakları mutlak bir gücün eseri olduğu görüşündedir (Campbell, 2013: 287). Bu güç farklı inanç topluluklarında tanrısal güç, mana, şakti gibi isimlerle anıldığı gibi psikanistlerce ruhtaki dışavurumu “libido” olarak adlandırılmıştır (Jung 1928’den akt. Campbell, 2012: 287).

Campbell bu kozmogonik döngüyü dairesel bir şekilde izah eder. Ona göre kozmogonik döngü sonu olmayan ve daima kendini yineleyen bir yapıya sahiptir. İnsanın gündelik yaşamıyla varlığın dünya üzerindeki seyri arasında bir benzeşim kuran Campbell, gündelik yaşamda uykuda enerji tazeleme, gün içerisindeki olağan çaba ile bu enerjinin tükenmesi ve yenilenmeye ihtiyaç duymasının uyanma, düş ve derin uyku şeklindeki dairesel bir hareketle devamlı olarak yenilendiğini belirtir (Campbell, 2013: 237).

**Şekil 1:** Kozmogonik Çevrim



**Kaynak:** Campbell, 2013

<sup>37</sup> Joseph Campbell’ın orijinal ismi *The Hero with a Thousand Faces* olan Türkçeye *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* ismiyle çevrilen eserde çevirmen Sabri Gürses “cosmogonic cycle” terimini “kozmogonik çevrim” şeklinde çevirmiştir. İnanç sistemi bağlamında bu terimin kozmogonik döngü ya da yaratılış döngüsü olarak adlandırılmasının daha doğru olacağı düşünülmektedir. Bu nedenle çalışmada bu terimden bahsedilirken çevrim yerine döngü ifadesi kullanılmıştır.

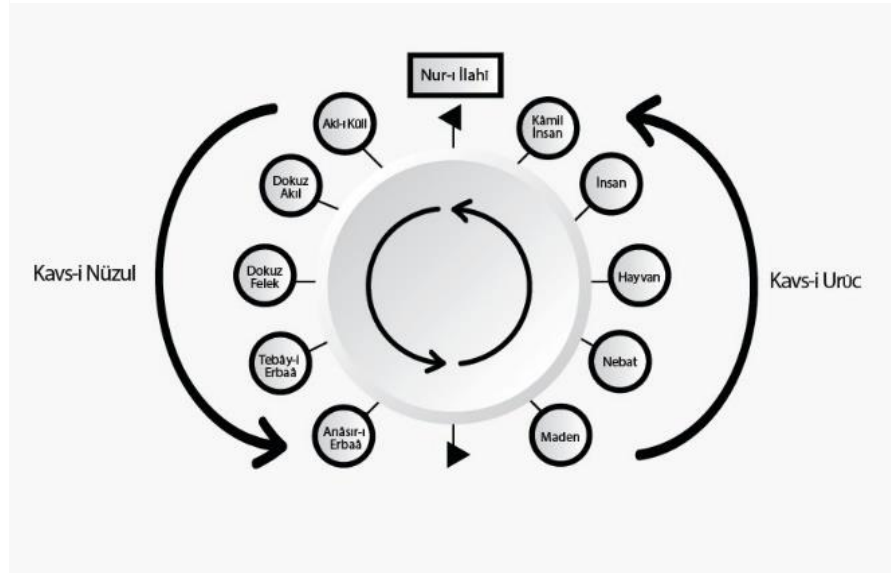
Çeşitli inanç sistemlerinde ve disiplinlerde yer alan bu döngüsel yolculuk; sonun ve başlangıcın iç içe geçtiği sonsuz döngüyü, aşkın olana/kutsala ait gerçekliği zihnin ve duyuların idrak edebileceği bir biçimde düzenleyerek anlatı ve ritüellere bu haliyle dâhil eder. Dolayısıyla bu kozmogonik döngü birçok farklı inanç sisteminde yaratılan farklı anlatıda, ritüelde, şiirde karşımıza çıkmaktadır. Bu kozmogonik döngüye örnek olarak verilebilecek, Campbell'in *Bhagavad Gita*'dan aktardığı bir manzume şu şekildedir:

*“En yüksek felekte Efendi'mleydim,  
Lucifer'in cehennem çukuruna düşüşünde,  
İskender'in önünde bir sancak taşıdım,  
Kuzeyden güneye yıldızların adını bilirim;  
Dağtıcı'nın tahtındaki toplantıda bulundum,  
Absalom esir edildiğinde Kenan'daydım,  
Tanrısal Ruh'u Hebron vadisine dek izledim;  
Gwdioun'un doğumundan önce Don'un sarayındaydım.  
Eli ve Enoc'a danışman oldum;  
Görkemli piskopos esasının marifetiyle kanatlandım;  
Konuşmayla ödüllendirilmeden önce bile gevezeydim;  
Tanrının merhametli Oğlunun çarmıha gerildiği yerdeydim:  
Üç kere düştüm Arianrod hapishanesine;  
Nemrud kulesinin yapılışında başyönetmen oldum;  
Kökeni bilinmeyen bir mucizeyim.  
Gemideki Nuh'la birlikte Asya'daydım,  
Sodom ve Gomorra'nın yıkımını gördüm;  
Roma kurulurken Hindistan'daydım,  
Şimdi buraya Truva Kalıntısına geldim.  
Eşeğin ahırında Efendi'mleydim,  
Kızıldeniz suyunda Musa'ya güç verdim:  
Maria Magdalena ile semadaydım;  
Caridwen'in kazanından esini aldım;  
Lochlinli Leon'a arp ozanı oldum,  
Beyaz Tepe'de, Cynvelyn'in sarayında bulundum,  
Bir yıl bir gün zincir ve prangalarla,  
Bakirenin Oğlu için açlık çektim,  
Tanrıların ülkesinde gezindim,  
Tüm akıllıların hocası oldum,  
Tüm evreni bilgilendirebilirim.  
Kıyamet gününe dek yeryüzünde olacağım;  
Ve vücudum et mi set mi bilinmiyor.  
Sonra dokuz ay*

*Cadı Caridwen'in rahmindeydim;  
Başlangıçta küçük Gmon'dum;  
Bunca zaman sonra Taliesin'im."* (Campbell, 2013: 270-271).

Varlığın ezoterik olarak nitelendirilebilecek, evren üzerindeki bu yolculuğu; zamanın değişmezliği, varlığın tekliği ve mutlak olanın devamlı yeni biçimlerde zuhuru bağlamında tasavvufta da devir nazariyesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaratılışı döngüsel bir yolculuk olarak ele alan devir inancı, varlığın birliğine (vahdet-i vücud) dayalı temel bir anlayıştır.<sup>38</sup> Tasavvuf felsefesindeki südür ve tecelli anlayışlarından doğan devir nazariyesine göre maddi âleme gelen varlık sırasıyla cemâd, nebât, hayvan ve insan biçimlerine girerek sonunda insan-ı kâmil mertebesine ulaşır. Böylece varlık, mutlak varlıktan ayrılıp dünyaya inmiş ve çeşitli aşamalardan geçerek mutlak varlıkla tekrar birleşmiş olur (Köprülü, 1976. 322). Yaratılışa dair bu "devir" varlığın kozmik yolculuğu olarak değerlendirilebilir. Devir yolculuğu mutasavvıflarca bir daire şeklinde tasvir edilmiştir. Mutlak varlıktan ayrılan "ilahi nur" "kavs-i nüzul" kavramıyla adlandırılan iniş yayı ile aşamalı olarak toprağa iner; bunu takiben "kavs-i uruc" olarak adlandırılan kısımda yukarıda zikredildiği üzere çeşitli aşamalardan geçerek yine mutlak varlığa ulaşır (Köprülü, 1976. 322).

Şekil 2: Devir Nazariyesi



Kaynak: Aytaç, 2011: 10

Devir nazariyesi bağlamında mutasavvıf şairler tarafından yazılmış birçok şiirde, varlığın evren yaratılmadan önce ilahi bir nur hâlinde var olduğunu ve daha

<sup>38</sup> Devir nazariyesi ve devriyye için bk. Aytaç, 2011; Uçman, 1993; Uludağ, 2016.

sonra çeşitli aşamalardan geçtiği, farklı donlara girdiği bir yolculuğun sonunda dünyada insan biçiminde mevcut olduğunu anlatır. Hatayî bu anlayışı “Kudret kandilinde balkıyıp duran/Muhammed Ali'nin nurudur billah” (Özmen, 1998: 149) dizeleriyle anlatır.

Tasavvuftaki bu yaratılış döngüsünü, devir yolculuğunu anlatan şiirler *devriyye* ismiyle anılır. Yukarıda bahsedilen kozmogonik döngünün, tasavvufî anlayışın yaratılış teorisindeki karşılığı olan devir nazariyesi anlayışının ipuçlarını, yüzyıllar boyunca devriyye geleneği bağlamında verilen şiir örneklerinde görmek mümkündür.

*“İy yârânlar iy kardaşlar sorun bana kandayidum  
Dinlersenüz eydivirem ezeli vatandayidum*

*Ezeliden dilümde uş Tanri birdür Hak'dur Resûl  
Buni böyle bilmeziken bir 'aceb makâmdayidum*

*Kalû belâ söylenmedin tertîb düzen eylenmedin  
Hak'dan ayru degülidüm ol ulu dîvândayidum*

*Yire bünyâd urulmadin Âdem dünyâyâ gelmedin  
Öküz balik eylenmedin ben ezeli andayidum*

*Eyyûb'ila derde esîr iniledüm çekdüm cezâ  
Belkîs'ila taht üzere mühr-i Süleymân'dayidum*

*Yûnus'ila balik beni çekdi deme yutdi bile  
Zekeriyyâ'yila kaçdum Nûh'ila tûfândayidum*

*'Asâyila Mûsâ'yila kaçdum çikdum Tûr Tagi'na  
İbrâhîm'ile Mekke'ye bünyâd biragandayidum*

*İsmâ'ile çaldum bıçak bıçak ana kâr itmedi  
Hak beni âzâd eyledi koçila kurbândayidum*

*Yûsuf'ila ben kuyida yatdum bile çekdüm cezâ  
Ya'kûb'ila çok agladum bulinca figândayidum*

*Mi'râc gicesi Ahmed'ün dönderdüm 'Arş'da na'linin  
Üveys'ile urdum tâci Mansûr'ila urgandayidum*

*'Alî'yile urdum kiliç Ömer'ile 'adl eyledüm  
On sekiz yıl Kâf Tagında Hamza'yla meydândayidum*

*Yûnus senün 'âşik cânun ezeli 'âşiklarıla  
Ol Allah'un dergâhında seyrân u cevlandıydum” (Tatçı, 2019: 133-134).*

Devir nazariyesinin felsefesini açıkça ortaya koyan devriye örnekleri içerisinde Sıdkî Baba ve Şîrî'ye ait örnekler ayrıca dikkate değerdir:

*“Kün nutkunu izhar etmezden Yazdan  
Kaf ü Nun tahtında Sultan idim ben  
Kurulmadan yer gök çarh ü asüman  
Sarayı mahfuzda mihman idim ben.  
[...]  
Âdem'e can oldum aleme geldim  
Gülşen-i vahdette Havva'yı buldum  
Seviştim kocuştum yar-ı gar oldum  
Suret- i didara hayran idim ben.  
[...]  
Çok hale uğradım buna mümasil  
Nice kere ruhum aldı Azrail  
Bir zaman Halil'den geldim İsmail  
Hakka teslim olan kurban idim ben.  
[...]  
İsa gibi kendim çarmıha taktım  
Hak hidayet etti semaya çıktım  
Nice zalimleri nara bıraktım  
Sıratın başında mizan idim ben” (Altınok, 2013: 214-219).*

*“Cihan var olmadan ketm-i ademde  
Hak ile birilikte yekdaş idim ben  
Yarattı bu mülkü çünkü o demde  
Yaptım tasvirini nakkaş idim ben*

*Anasırdan bir libasa büründüm  
Nar-ü bad-ü Ab-ü hak'dan göründüm  
Hayrülbeşer ile dünyaya geldim  
Âdem ile bile bir yaş idim ben*

*Ademin sulbünden Şit olup geldim  
Nuh-ı Nabi oldum tüfana daldım  
Bir zaman bu mülke İbrahim oldum  
Yaptım Beytullah'ı taş taşıdım ben*

*İsmail göründüm bir zaman ey can  
İshak Yakup Yusuf oldum bir zaman*



*Eyyub geldim çok çağırđım el-aman  
Kurt yedi vücudum kaç kaş idim ben*

*Zekeriyya ile beni biçtiler  
Yahya ile kanım yere saçtılar  
Davud geldim çok peşime düştüler  
Müher-ü Süleyman'ı çok taşıdım ben*

*Mübarek asayı Müsaya verdim  
Rühü-l Kudüs olup Meryam'e erdim  
Cümle evliyaya ben rehber oldum  
Muciz murh-ı şebi hüffaş idim ben*

*Sulb-i pederimden Ahmed-i Muhtar  
Olup da cihana geldim aşikâr  
Ali ile çok takındım Zülfekar  
Kul iken zat ile sırdaş idim ben*

*Tefekkür eyledim ben kendi kendim  
Mucize görmeden imana geldim  
Şah-ı Merdan ile Döldül'e bindim  
Zülfekar bağladım tığ taşıdım ben*

*Sekahüm hamrinden içildi şerbet  
Kuruldu ayn-i cem ettik muhabbet  
Meydana açıldı sırr-ı hakikat  
Aldığım esrara sırdaş idim ben*

*Hidayet erişti bize Allah'dan  
Biat ettik cümle Resullah'dan  
Haber verdi bize seyr-i fillah'dan  
Selman-ı pak ile yoldaş idim ben*

*Şükür matlûbunu getirdim ele  
Gül oldum feryadı verdim bülbüle  
Cem olduk bir yerde ehl-i beyt ile  
Kırklar meydanında ferraş idim ben*

*İkrar verdik cümle düzüldük yola  
Sırrı faş etmedik asla bir kula  
Kerbela'da İmam Hüseyin'le bile  
Pak ettim demeni gül taşıdım ben*

*Şu fena mülküne çok gelip gittim  
Yağmur olup yağdım ot olup bittim  
Urûm diyarını ben irşad ettim  
Horâsan'dan gelen Bektaş idim ben*

*Gâhi nebi gâhi veli göründüm  
Gâhi uslu gâhi deli göründüm  
Gâhi Ahmet gâhi Ali göründüm  
Kimse bilmez sırrım kallaş idim ben*

*Hamdü'llâh şimdi Şîrî dediler  
Geldim gittim zatım hiç bilmediler  
Kimseler bu remzi fetmetmediler  
Her gelen mahluka kardaş idim ben” (Ergun, 1956: 267-269).*

Farklı bağlamlarda yaratılmalarına rağmen Bhagavad Gita'dan alınan manzume ile Yunus Emre, Sıdkî Baba ve Şîrî'nin devriyeleri arasında var olan belli başlı ortak noktalar ve benzer mistik bir dil dikkati çekmektedir. Her iki şiirde de konuşan özne, olacak olanın değil olmuş ve bitmiş olanın öznesidir. Şimdi içerisinde bulunduğu biçime girmeden önce aynı öz, çok farklı biçimlerde var olmuştur. Varlığın özü; zaman, mekân biçim fark etmeksizin aynı özdür. “*En yüksek felekte Efendi'mleydim*” “*Hak'dan ayru degüldüm ol ulu dîvâdayidum*” “*Kaf ü Nun tahtında Sultan idim ben*” “*Cihan var olmadan ketm-i ademde Hak ile birlikte yekdaş idim ben*” ifadelerinde görüldüğü üzere özne, başlangıçtaki zamanda mutlak ve kutsal olan ile birdir. Devir nazariyesinde en tepede yer alan nur-ı ilahiden tecelli ederek kavs-i nüzul ile dünyaya gelen varlık, kavs-i uruc'da yaptığı yolculuk sonunda tekrar mutlak olanla kavuşacaktır.

Söz konusu bu yaratılış döngüsü ya da devir yolculuğu, velâyetnâmelerin sembolik kurgularında yol ve yolculuk motifinin en sık kullanıldığı yerlerden biridir. Nübüvvet-velâyet ilişkisi içerisinde nübüvvetin son bulmasının aksine velâyetin devam edeceğine dair olan inanç, ilk yaratılışta Muhammedî nurla bir olan velâyet nurunun yolculuğunun izini sürmektedir. Alevi inanç sistemi içerisinde anlatılan miraç yolculuğu anlatısında Hz. Muhammed'in karşısına göğün yedinci katında çıkan aslan, onun yolunu keser. Aslandan çekinen Hz. Muhammed'e Allah parmağındaki hatemi aslana (yüzüğü) vermesini emreder. Hatemi ağzına alan aslan yoldan çekilir, Hz. Muhammed yolculuğuna devam eder. Bu mitik anlatıda Peygamber'in karşısına çıkan aslan, Alevi inanç sistemi içerisinde velâyetin, Peygamber'in hatem isimli yüzüğü ise nübüvvetin sembolüdür ve peygamberlik mührünün aslana verilmesi nübüvvetin son bulduğunu ancak velâyetin devam edeceğini sembolize etmektedir (Akın, 2020a: 172). Bu inanç doğrultusunda Allah'ın insanları doğru yola sokmak için dünyaya velâyet

nurunun taşıyan velilerin gönderileceği kabul edilir. Velâyet nurunun dünyada çeşitli donlarda vücut bulması yine devir inancına dayalıdır ve sonucunda velâyet nurunun bu dünyadaki yolculuğuna dair bir örüntü meydana getirir.

*“Velilerin sayısı ve sınırı belirtilmemiştir. Ancak velilerin birinin kırk, kırkının bir ya da sonraki dönemlerdeki metinlerde birinin bin, binin bir olduğuna yönelik söylem, velâyet nurunun kudretiyle ilgilidir. Velâyet nurunun vahdette kesreti, kesrette vahdeti yansıtan bu yapısı değişime ve dönüşüme, dolayısıyla da güncellemeye açık süreklilik arz eden bir sisteme işaret eder. [...] Gaib, yani bilinmeyen ya da gizli olan velilerin görünmez oluşları cismani varlıklarının, yani bedenlerinin olmadığı anlamına gelmez. Aksine velâyet nurunun her devirde çeşitli donlarda (bedenlerde) zuhurları söz konusudur.” (Akın, 2020a: 213).*

Çalışmamızda velâyet nurunun her dönemde farklı bedenlerde zuhur etmesi, velâyetnâmelerde yol ve yolculuk sembolizmi düzleminde geçen ezoterik bir yolculuk olarak nitelendirilmiştir. Bu doğrultuda velâyet nurunun yolculuğuna dair Otman Baba Velâyetnâmesi’nde henüz velâyetnâmenin kurgusal anlatısı başlamadan yaratılışa, insana, velâyet-nübüvvet ilişkisine dair çeşitli bilgiler verilen bir kısım yer almaktadır. Bu kısımda inanç sistemi içerisinde ilahi nurun Hz. Âdem ile dünyaya ve oradan da âdeta aşamaları olan bir yolculuk katederek Hz. Muhammed ve Hz. Ali’ye gelişini anlatılmaktadır. Bu kısım hem inanç sistemi içerisindeki velâyet felsefesi bağlamında hem de yol ve yolculuk sembolizmi bağlamında önem arz etmektedir. Velâyetnâmeye göre Allah ruh-ı Âdem’e ahir zaman peygamberinin onun neslinden geleceğini söyler ve Âdem’e ruh üfler. Gözünü açan ve etrafına bakan Âdem *“lā ilāhe illa’l-lāh Muḥammeden resūlu’l-lāh”* yazısını görünce sorar. Sorunun cevabı, ilahi nurun, tanrısal özün yolculuğu niteliğinde okunabilir.

*“Ve ba’dehū Allāhū Te’âlā rūh-ı Âdem’e nidā kıldı kim: Yā Âdem evvel dünyāya senden saña çift olmağa bir Âdem yaratsam gerekdür ki ol āhir zamān peygamberi senüñ neslününden gelse gerek. [...] Evvel peygamberlerden dünyāya Şit Peygamber gelse gerek. Bu nūr senden aña intikāl olsa gerek ki ol nūr ol idi ki Âdem’i Hâk yaratdı ve hamîr tahmir olındı. Kırk subbahü’l-kıssa kâlib-i tamām-ı a’zâ vücūd buldı. Ve andan rūh nefh olındı. Gözin açdı. Nażar şaldı. ‘Arş kapusunda lā ilāhe illa’l-lāh Muḥammeden resūlu’l-lāh yazılmış gördi. Âdem ‘aleyhi’s-selām ol mahalde ol derin velâyetiyle muttasıf olduğu ucından idi. Hazret-i Risālet’ün mübārek ismini gördi. Heman saat eser-i nur alnında hüveyda oldı. Ba’de Âdem a.s. sual itdi ki: Ya Rab bu nur nedir? Hitab geldi ki: Ya Âdem senüñ neslününden elli altı karından soñra dünyaya bir peygamber gelse gerek. Ahir zaman peygamberi ol olsa gerekdür. Âdem ayıtdı: Ya Rab ol elli altı karın kimlerdür? Hitab geldi ki ya Âdem ibtida Şit a.s. gelse gerekdür. Ve hem Âdem a.s nakl idicek ol nur Şit’e geldi. Andan Anuş’a geldi. Andan Kaynan’a, andan Mühlil’e [...] andan Haşim’e, andan Abdü’l-Muttalib’e, andan bu nur iki şikk ola bir nısfı ‘Abdu’l-lah’a intikal olsa gerek. Ve bir nısfı Ebû Tâlib’e gelse gerek. Abdullah’dan nübüvvet-i āhir zaman gelse gerek ki Muhammed*

*Mustafa'dur. Ve Ebû Tâlib'den Hazret-i Âli gelse gerek. Mazhar-ı velâyetdür kerremu'l-lahü vechehüdür.*” (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 2-3).

İnanç sistemine dair bu yaratılış anlatısında Allah'ın Âdem'e ruh üflemesiyle ve arş kapısında Hz. Muhammed'in ismini görmesiyle meydana çıkan bir nurdan bahsedilmektedir. Bu nur, farklı mitolojilerde tin, mana, şakti vb. kavramlarla adlandırılan; devir inancında da var oluş yolculuğu anlatılan özür. Velâyetnâmede de görüldüğü üzere Alevi inanç sistemine ait tasavvufî anlayışta bu nur, devir nazariyesinde dairenin en tepesindeki nur-ı ilahidir. Mitik anlatıya göre nübüvvet ve velâyet nurunu barındıran bu öz, Âdem'den Şit'e oradan diğer peygamberlere olan yolculuğunda tekken Hz. Muhammed'in dedesi Abdulmuttalib'e gelince ikiye bölünür. Bir yarısı Hz. Muhammed'in babası Abdullah'a, diğer yarısı Hz. Ali'nin babası Ebû Talib'e aktarılan bu nurlar Hz. Muhammed'e nübüvvet, Hz. Ali'ye velâyet nuru olacak şekilde intikal eder. Velâyetnâme'de verilen bu yaratılış miti, son bulan nübüvvetin aksine velâyetin devam edeceğini ve velilerin farklı donlarda zuhur edeceğini bildirmektedir. Velâyetnâmelerde yol ve yolculuk motiflerinin sembolize ettiği en önemli durumlardan biri bu anlatı temelinde meydana gelmektedir. Bu bağlamda gerek yukarıda ayrıntılı bir şekilde açıklanmaya çalışılan devir yolculuğu gerek velâyet nurunun farklı velilerdeki yolculuğu birçok velâyetnâmede karşımıza çıkmaktadır.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde geçen bir menkabede, *“Tanrı nerededir?”* sorusu üzerine Otman Baba'nın *“Ha uş imdi Tañrı ve Muhammed ve Âdem dahi vardur. Amma Tañrı'yi ve Muhammed'i Âdem yutdı. Ve ol Âdem didükleri uş benem didi.”* (Kılıç vd., 2007: 233-234) şeklinde bir cümlesi mevcuttur ki devir yolculuğu için örnek teşkil edecek bir anlayışın velâyetnâmedeki zuhuru olarak değerlendirilebilir. Velâyetin devam edeceği ve velâyet nurunun farklı velilerin donunda zuhur edeceği inancı bu ifadenin özeti mahiyetindedir. Âdem'in Tanrı'yi ve Muhammed'i yuttuğunun ve Âdem'in özünde Otman Baba olduğunun söylenmesi mutlak varlığın tekliğine göndermedir. Velâyetnâmede devir ve velâyet nurunun yolculuğu çerçevesindeki diğer örnekler şu şekilde sıralanabilir: *“Pes ol arada ol kân-ı velâyet cevaba gelüp ayıttı kim: Bu çerağı yakan Sarı Saltuk ve server-i cihan benem didi.”* (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 23). *“Ve ol kadı tekrar ol kân-ı velâyete sual itdi kim: Eyâ server-i âlem mübarek ismün nedür didi. Ve ol kân-ı velâyet ayıttı kim: Benüm adum Somun Abdal'dur didi.”* (2007: 26). *“Zirâ kim hakikat nazariyla bahsan*

*cümle Hak'dur. Ve murdar didükleri nesne külliha asluna rücu idicek seyr ü devr-i felekle gâh insân u gâh nebât u gâh hayvân olur. Pes külli murdâr aslında rücu itdükde tayyib-i tahir olur.*" (2007: 72). "*Pes zirâ velâyet ilhâm-ı Rabbâni ve mahrem-i Yezdânî ve esrâr-ı Sübhâni'dür. Ba'de ve hem ol kân-ı velâyetün nutk-ı ezeliyyesi şöyledür kim: Ben Hakla Hak ve hem-râh-ı mutlakam dir. Ve hem sırr-ı Sübhân ve Muhammed ve İsâ ve Mûsâ ve âdem benem dir.*" (2007: 146). "*Dahı yüz kere yüz bin yıldur ki ben mülke gelürem.*" (2007: 160).

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde de söz konusu devir yolculuğu, velâyet nurunun yolculuğu ile bağlantılı olarak farklı donlarda zuhur etme motifiyle karşımıza çıkmaktadır. Alevi inanç sisteminde Hacı Bektaş Veli'nin Hz. Ali'nin yeniden zuhuru olduğuna dair inanış, velâyet nurunun yolculuğu ile ilgilidir. Burada "*zuhur eden Hz. Ali'nin fiziksel varlığı değil, temsil ettiği velâyet nurudur.*" (Akın, 2020a: 213). Söz konusu anlayış, gelenek içerisinde yetişen şairlerin manzumelerinde de kendini gösterir:

*"Viranî'yim niyazım var üstaza  
Elinde Zülfikaar hem ehl-i gaza  
Bin bir dondan baş gösterdi Murtaza  
Biz dahi bir bölük tuttuk eyvallah"* (Özmen, 1998: 436).

Bu sembolizmin halk anlatıları içerisindeki yansımaları velâyetnâmelere görülmektedir.

*"[...] Hünkâr Hâcî Bektâş Velî Kaddesa'llahu sırrahu'l 'azîz mübârek ağzın açup eyitdi men ol nesl-i sâkî-i kevser şîr-i Rabbu'l 'âlemîn ve ol zünde-i velâyet emîrû'l-müminîn 'Alîniün sırrıyum bu nev'a velâyet ve kerâmet Hakk Te'âlâya cânibinde bize mirâs gelmişdür."* (Duran, 2007: 86).

Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde de benzer bir anlayışın yer aldığı görülmektedir. Hacı Bektaş Veli ile Abdal Musa üzerinden sürdürülen bu anlatıya göre velâyet nurunun Hacı Bektaş Veli'den Abdal Musa'ya geçtiği görülmektedir.

*"Ol esrâr sözlü ve kelecisi tuzku ve latîf gözlü ve gülyüzlü Sultân Hacı Bekâş El-Horasânî bir gün hayatında oturur iken mübârek nefesünden nutka gelüp eyitdi: "Ya Erenler, Genceli'de genç ay gibi doğam, adum Abdâl Mûsâ çağırduram." didi. "Beni isteyen anda gelsün bulsun." didiydi. Hünkâr Hâcî Bektâş vefât idicek Abdâl Mûsâ zuhura geldi."* (Güzel, 1999a: 140).

Velâyetnâmenin hemen başlangıcında yer alan bu anlatı, inanç sistemi içerisinde yaratılan şiirlerde, sözlü halk anlatılarında var olan devir anlayışını göstermekle beraber velâyet nurunun geçişi ve yolculuğuna da örnek oluşturmaktadır. Hz. Ali'den

çıkarak Hacı Bektaş Veli’de zuhur eden velâyet nuru Abdal Musa donunda yeniden zuhur etmiştir.

Karaca Ahmet Menâkıbnâmesi’nde de Karaca Ahmet’in batın gözünü açan, tüm aşkın deneyimleri yaşatan, vahdete erişmesini sağlayan bir nurdan söz edilir ki bunun velâyet nuru olduğu söylenebilir. Karaca Ahmet’e dua ederken gökten inen bir ak kağıt ile gelen bu nur, doğuyu ve batıyı kaplayarak Karaca Ahmet’i velâyet nuruna haiz bu ezoterik yolculuğun bir parçası hâline getirir.

*“Rivayet olunur ki bir gün Karaca Ahmed Sultân hazretleri kaddesallahu sırrehu’l-azîz seccâde üstünde otururdu. Hazret-i kadiyyü’l hâcâtla münâcât iderdi. Nâ-gâh gökden bir ak varaka indi. Seccâde üstünde karâr eyledi. Karaca Ahmed Sultân hazretleri hemândem bismillahirrahmani’r-rahim deyüp elini sundu. Aldı ol varakı açdı derhâl içinde bir nûr zâhir oldu. Mağribi maşriki rûşen eyledi. Karaca Sultân Ahmed hazretleri cümle âleme nazar idüp iklimi temâşâ eyledi. Bir şehir ve bir köy kalmadı ki görmeye. Bâtın yüzünde dahi cemi’ makâmât keşf oldu. Cemi’ ahvâl ve etvâr zuhur eyledi. Ve cemi’ melâ’ikeyi gördi. Meşrebi câmi’ü’l-meşârib olmağla cem’i meşârib ile münâsebeti zâhir oldu. Ve Kaf Dağı’nda olan cinnileri ve Kaf Dağı’nın ardında olan cinnileri gördi, bilişdi. Ve’l-hâsıl tahtü’s-serâdan ‘arş-ı mu’allaya değin gördi, bildi. Andan terakkî ve irtikâ kılup ten göziyle cân gözi berkidi. Vahdet buldu. Mükâşefeden müşahedeye varup fenâ-yı sırfa mahrem olup zât-ı Hakk’a vüsûl mertebesine vâsıl oldu.” (Gümüüşoğlu, 2013: 75-79).*

İnanç sistemi içerisinde velâyet nuru olarak adlandırılan varlığa ait özün, devir inancı temelinde farklı donlarda tekrar tekrar yeniden zuhur etmesi velâyetnâme türünde karşımıza çıkan ezoterik yolculuğun bir boyutudur. Bu ezoterik yolculuk, Jung’un yeniden doğuş kavramının ilk ayağı olarak ele aldığı “yaşamın aşkınlığı deneyimi” ile paralel bir bağlama sahiptir. Yaşamın dönüşüm ve yenilemeyle daimî olarak sürdüğü, tanrının ya da tanrıyla teması bulunan kutsal kahramanın dönüşümü aracılığıyla tasvir edilen bu yeniden doğuş; yalnızca söz konusu kahramanın kendine içkin bir şekilde deneyimlediği mistik bir tecrübe olmaktan ziyade onun dışındaki aşkın bir boyutta gerçekleşir. Bu tecrübeye kahraman bireysel düzlemde bir yeniden doğuş yaşasa da aslında âleme haiz bir döngünün parçasıdır. Velâyet nurunun yolculuğu da kişilerden ve kişilerin zahiri bedenlerinden, zamandan ve mekândan bağımsız mutlak olan bir özün zuhurudur.

Bu noktada söz konusu ezoterik yolculuğun tüm velâyetnâmelere farklı kurgularda karşımıza çıkması duyüötesi bir yeniden doğuş olarak okunabilir. Jung’a göre (2021: 54) duyüötesi bağlamdaki tüm inanç, düşünce, uygulama ve ifadeler arketipsel bir arka plana sahiptir. Çok boyutlu ve farklı bağlamlarda farklı anlamlara

gelebilecek yeniden doğuş olgusu, insanlığın ilk ifadelerindedir. Bu nedenle de birbirinden farklı inanç sistemlerinin ve bu inanç sistemlerine mensup toplulukların ezoterik bağlamda yeniden doğuş olgusunu; dönüşüm, kozmogonik döngü, devir gibi farklı adlandırmalarla benzer arketipsel düzlemlerde kullanmaları olağandır.

#### 3.4.2. Kendilik Bilgisine Ulaşma: Kahramanın Ruhsal/İçkin/Öznel Yolculuğu

İnsan ilksel zamandan bu yana yaratılışını, hakikatini, kendi varlığına dair gerçekleri, özünü merak etmiş ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Yaratılışa dair ortaya koyulan teoriler, kuramlar, fikirler, yaklaşımlar ile toplumun ortak bilinciyle oluşturulmuş mitik anlatılar temelde bu merakın bir sonucudur. Çalışmamızın bir önceki alt başlığında ayrıntılı bir şekilde açıklanmaya çalışılan yaratılışın dairesel hareketi ile tasviri, bu döngünün bir parçası olan kahramandan daha aşkın bir boyutta gerçekleşse de içsel deneyimlerle kahramanın kendisini de değiştirip dönüştüren bir bağlama sahiptir. Jung bu durumu mistik deneyimlerin benzer karaktere sahip olmasına bağlar. Hem aşkın hem içkin boyutta gerçekleşen bu dönüşümü “izleyicinin de dâhil edildiği bir film gösteriminde” izleyicinin filmin etkisiyle bireysel düzlemde bir dönüşüm geçirmesine benzetir (Jung, 2021: 56). Bu doğrultuda kahramanın mitik tasarımıda tüm sistemde daimî olan aşkın bir yolculuğun içinde, bireysel düzlemde bir ruhsal yolu da katettiği söylenebilir.

M. Bilgin Saydam’ın “*mevcut hâkim dizgenin ve onu vâ’zeden kültürün dışına çıkabilmeye cesaret eden, bununla ilgili bir eylem başlatan, tasarladığına ulaş(a)masa bile böyle bir olasılık ümidini uyandıran ve hedef olarak ulaştığını veya hamle ettiğini yeni bir dizge olarak çıktığı düzene önerebilen kişi*” olarak tanımladığı kahraman; düzenden dışarı taşan aşkın bir öznedir (Saydam, 2019: 134). Saydam’ın kahraman için vurgu yaptığı noktanın değişim ve dönüşüme meyilli etkin bir tavır olduğu görülmektedir. Yine Saydam (2019: 135-136) kahramanın değişim ve dönüşüm yolculuğunun mevcut olandan yeniye/dışarıya doğru olduğunu ve kahramanın yeni ve daha kapsayıcı bir bağlamda tamamlanma/bütünlük vadettiğini belirtir. Bu noktada kahramanın hem içerisinde bulunduğu, tecellisi ya da parçası olduğu, kendinden aşkın olan bağlamın hem de içsel/ruhsal boyutta kendini değiştirici ve dönüştürücü gücünün, yolculuğu ile ilgili en belirgin özelliği olduğu söylenebilir. Kahraman düzleminde zaman zaman iç içe geçen bu aşkın ve içkin yolculuğun birbirini etkilemesi

kaçınılmazdır. Kahramanın “dışında”, diğer bir deyişle kozmik boyutta gerçekleşen döngü, “*sayesinde dünyanın kaderinin gerçekleştiği, az ya da çok insan karakterli kahramanlar tarafından ilerletilmektedir.*” (Campbell, 2012: 279). Mistik ve belirsiz tarih öncesine, mitik zamana köklenen kahraman zamanla daha net, daha az hayal ürünü bir nitelik kazanır ve nihayetinde toplumun ortak bilincinde kesinleşen çizgileriyle sözlü anlatılara dâhil olur. Değişen dünya düzenine bağlı sosyal, ekonomik, kültürel, sanatsal koşullar içerisinde nitelikleri ve özellikleri görünürde farklılaşsa da kozmogonik döngü her daim öncü bir kahraman çıkarmaya meyillidir (Campbell, 2012: 280).

“Yol ve yolculuk” kavramları, mitik anlatılarda farklı görünümlerin derininde benzer sembol ve motiflerle karşımıza çıkan kahramanın yeniden doğuşunu, değişimini ve dönüşümünü sembolize etme hedefiyle devamlı kullanılmıştır. Erginlenme, bireyleşme, tekâmül, seyrüsülük gibi farklı adlandırmalarla kahramanın bu dönüşüm süreci ruhsal bir yolculuk olarak sembolize edilmiştir. Bu yolculuğun sonunda varılacak nokta farklı araştırmacılar, disiplinler ya da inançlar bağlamında çeşitli isimlerle adlandırılrsa da tümünde ortak bir nokta olarak “tamamlanma” ve “bütünlük” teması yer almaktadır. Dönüşün tekrar bir tamamlanmaya doğru oluşu ve mevcut varlığın tek bir bütünden çıktığı kabulü bu varış noktasının bir nevi “kendilik” olduğunu düşündürmektedir. Bu nedenle çalışmada kahramanın söz konusu manevi yolculuğu; ruhsal, içkin ve öznel sıfatlarıyla nitelendirilmiş; yolculuğun varış noktası da kendilik bilgisi şeklinde adlandırılmıştır.

*“Yıllarca aradım kendi kendimi  
Hiçbir türlü bulamadım ben beni  
Hayâl mıyım ürüya mı bilinmez  
Hiçbir türlü bulamadım ben beni”* (Cengiz, 2016: 42).

*“Dervişlik hırkada, taçta değildir  
Hararet nardadır, saçta değildir  
Her ne arar isen kendinde ara  
Kudüs'te, Mekke'de, Hac'da değildir”* (Özmen, 1998: 51).

Kozmik çerçevede gerçekleşen döngünün bir parçası olarak kahramanın içsel boyutta deneyimlediği dönüşüm, çeşitli aşamalar temelinde şekillenir. Doğanın döngüsü ve bunun sonucunda tasavvur edilen kozmik döngüye benzer şekilde kahramanın katettiği bu aşamalar farklı toplumların çeşitli anlatı türlerinde birtakım



yapı taşlarına sahiptir. Campbell (2012: 279-322) kahramanın dönüşümü serüvenini belli başlıklarla açıklamıştır. “İlksel Kahraman ve İnsan”, “İnsan Kahramanın Çocukluğu”, “Savaşçı Olarak Kahraman”, “Âşık Olarak Kahraman”, “İmparator ve Tiran Olarak Kahraman”, “Kurtarıcı Olarak Kahraman”, “Aziz Olarak Kahraman” ve “Kahramanın Ayrılışı” şeklinde aşamalandırdığı evreler, kahramanın bir nevi erginlenme sürecidir. Mitlerde kutsal olanın bir dışavurumu olarak dünyaya yeniden gelen ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda kozmik döngünün yaratıcı gücünü taşıyan kahraman mitlere dâhil edilir ve dünyayla/doğayla yeniden ilişki tesis edebilmek için “alçalır” (2012: 281). Campbell’ın bu incelemesi kahramanın dönüşümünü, onun yeniden doğuşu ve mucizevi çocukluğunun ardından yaşamsal birtakım rollerini göstermektedir. Kahraman içsel boyutta dönüştükçe, erginlendikçe bu görünür yaşamsal rollere girmekte ve en sonunda da yine öze dönem seyrini izlemektedir.

Jung, bireyleşme süreci olarak adlandırdığı kahramanın dönüşümünü arketipsel bir eleştiriyile okur ve bu içkin dönüşüm sürecini “gölge, anima/animus, yaşlı bilge adam ve kendilik arketipi” şeklinde birbirini izleyen dört arketip evresiyle açıklar (Jacobi, 2002’den akt. Ölçer Özünel, 2010: 47). Gölge arketipi ruhun karanlık yönünü, ikinci arketipsel evre olan anima/animus bilinçdışındaki karşı cinse ait unsurları temsil etmektedir. Bireyleşme sürecinde kutsalla temas sırasında kahramana gönderilen bir rehber niteliğindeki yaşlı bilge adam arketipi sonraki evredir. Kahramanın ruhsal yolculuğunda tüm zorluklardan, engellerden geçerek tüm arketipik imgeleriyle uzlaştıktan sonra söz konusu ruhsal yolculuğunu tamamlamasıyla ulaşacağı son arketipik evre kendilik arketipidir. Gölge yanların keşfi, bilinçaltındaki karşı cinse ait unsurlarla uzlaşma ve bunun ardından gelen bilinç düzeyine erişme, asıl hedef olan psişik bütünlüğe ulaşma ve zorlu bireyleşme sürecinin/ruhsal yolculuğun tamamlanması için koşuldur. Kendilik bilgisine/özüne ulaşmak, bir nevi tamamlanma ve bütünlüğe olmaya denktir.

Tasavvufta varlığın yaratılış devri içerisinde katettiği yol sonucunda dünyada insan biçiminde var olan kahramanın kavs-i urûc boyunca yine çeşitli mertebelerden geçerek mutlak varlığa ulaşma süreci seyrüsülûk kavramıyla karşılanır. Sözlükte “*Hakk’a ermek için bir mürşidin denetiminde yapılan mânevî yolculuk anlamında tasavvuf terimi*” anlamına gelen seyr sözcüğü ile “*tâlibin bir mürşidin gözetiminde yaptığı mânevî yolculuk anlamında tasavvuf terimi*” şeklinde tanımlanan sülûk

sözcüklerinin birlikte kullanılmasıyla oluşan *seyrüsülûk* tasavvufun temel kavramlarından biridir. Seyrüsülûkun esası, bireyin mutlak varlık olan Allah'a ulaşmak için nefsinin dünyevi olan tüm unsurlardan arındırmasıdır. Bireyin kutsal ve mutlak olana ulaşmak için verdiği mücadele bir yolculuk olarak tasavvur edilmiştir. Bu anlayış doğrultusunda tasavvuf yolunun başlangıcında olana “mübtedî” denir. Bu yolculuğun sonu “nihâyet” olarak adlandırılırken yolun sonuna ulaşana “müntehî” denir. Bu yolculukta yol alan kişiye “sâlik” (ehl-i sülûk) denir. Sâlik mübtedî ile müntehî arasındaki mertebededir. Sufilere göre seyrisülûkün “makâme, menzil, medrece, akabe” gibi birtakım aşamaları vardır (Uludağ, 2010: 127).

Görüldüğü üzere Campbell'ın çocuk, savaşçı, âşık, imparator, kurtarıcı ve aziz kahraman şeklinde adlandırdığı; Jung'un gölge, anima/animus, yaşlı bilge, kendilik arketipleriyle incelediği ve benzer şekilde tasavvufî anlayışta seyrüsülûk olarak adlandırılan kahramanın dönüşümüne ve tamamlanmasına giden ezoterik yolculuğu çeşitli aşamalara sahiptir. Özellikle Alevi inanç sistemi ve tasavvuf felsefesi bağlamında oluşturulan menkabe ve velâyetnâmelerde karşımıza çıkacak olan seyrüsülûk yolculuğunda temelde üç aşamadan bahsedilebilir. Bunlar varlığın Akl-ı Küll'den ayrılarak cisimler âlemine indiği ve insan suretinde olduğu, “fark” adıyla anılan ilk aşama; insanın bir mürşide intisap ederek Akl-ı Küll'e doğru gerçekleştirdiği yolculuk olan, “cemül-bade'l-fark (farktan sonraki cem)” adıyla ikinci aşama ve Akl-ı Küll ile bütünleşip tamamlandıktan sonra irşad için belirli bir görev yüklenerek tekrar halka karışma şeklinde özetlenebilecek, “fark-bade'l-cem (cemden sonraki fark)” olarak adlandırılan üçüncü aşamadır (İbn Arabî, *Risâle-i Lübbü'l-Lüb*'den akt. Sağlam, 2021: 395).

Kahramanın dönüşümü bağlamında okunabilecek bu üç aşama Campbell'ın monomit olarak adlandırdığı ayrılma-erginlenme-dönüş evrelerine benzerlik gösterir (Sağlam, 2021: 396). Varlığın seyrüsülûk yolculuğunda Akl-ı Küll'den ayrıldığı ilk aşamasının monomitteki “ayrılma” evresine, çeşitli mücadeleler sonucunda tekrar Akl-ı Küll'e ulaştığı aşamanın “erginlenme” evresine ve Akl-ı Küll'den ayrıldığı, mürşitlik etmek için halka tekrar döndüğü aşamanın “dönüş” evresine karşılık geldiği söylenebilir. Kahramanın bu dönüşüm yolculuğu arketiplerle karşılaştırıldığında kahramanın gölge ve anima/animus arketiplerinin mücadele edilmesi ya da uzlaşılması gereken nefis ve cinsiyete dair kimliklere, bir nevi kendini ve nefsinin tanımanın ilk

aşamasına; yaşlı bilge adam arketipinin kahramana erginlenme aşamasında kılavuzluk eden mürşide ve son olarak kendilik arketipinin de tekâmüle ermeye, kendilik bilgisine, nefsini tanımaya, bütünleşmeye tekabül ettiği söylenebilir.

Bu noktada kendilik bilgisine ulaşma, tekâmüle erme, tamamlanma, bütünle bir hâle gelme kavramlarına külli sisteme dair aşkın yolculuğun bir parçası olan içkin ruhsal yolculuk odağında bakmak gerekmektedir. İnsan; yolculuğuna ilk zamanlardan beri deneyimlediği, anlamlandırmaya çalıştığı, müdahale edemeden maruz kaldığı, kendinden üstün olan “aşkın” bir alanın içerisinde devam etmektedir. Zamanla aşkın alana dair bilgiyi keşfettikçe, aşkın alan ile temas edip bu alana dair bilgiyi içselleştirdikçe içkin alanı genişler ancak bu genişleme sonsuz bir boyuta sahip olan aşkın alanın ancak bir miktar ötelenmesi sonucunu doğurur (Temren, 2010: 20). Seyrüsülükte “fark”, Campbell’ın monomitinde ayrılma olarak adlandırılan ilahi nurdan çıkan parçanın başladığı yolculuk aslında bütünden tam manasıyla bir kopuş değildir. Burada kahramanın/velinin yolculuğunu hem kendi içerisinde hem de bir parçası olduğu sistemin aşkın yolculuğu bağlamında görmek daha doğru bir sembolik okuma sağlayacaktır. Somutlaştırmak gerekirse aşkın ve içkin yolculukları okyanusa atılan bir taşın oluşturduğu iç içe dalgalar şeklinde düşünmek mümkündür. Kahramanın yolculuğundaki aşamalar, diğer bir deyişle mertebeler bu iç içe dalgaların her bir halkası olarak nitelendirilebilir. Kahramanın içkin boyuttaki ruhsal dönüşüm yolculuğu, daimî bir hareket halinde olan ve genişlemeye devam eden aşkın bir yolculuğun da parçasıdır ve içerisinde. Bu nedenle kahramanın/velinin çıktığı ruhsal yolculuk aslında dış katmanında onu saran aşkın bir düzleme de sahiptir. Dönüşüm yolculuğundaki aşamalar katedildikçe su birikintisine düşen taş misali dalgalar genişleyecek ve bir önceki dalganın bulunduğu noktaya temas edecektir. Bu genişleme kahramanın yolculuğunda aştığı mertebelerle açıklanabilir.

Velâyetnâmelerde; mevcut hâkim düzenin değişim, dönüşüm ve yeniden yaratımı konusunda girişken, yenilikçi ve kendi dönüşümü odağında parçası olduğu düzeni de dönüştürücü eğilim ve güce sahip özellikleriyle bir kahraman olarak velinin içkin boyuttaki yolculuğu neredeyse her bir menkabe de karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla velâyetnâmelerin gerek velinin gerekse müritlerinin kendilik bilgisine ulaşma, tamamlanma yolculukları temelinde oluşturulmuş eserler olduğunu söylemek mümkündür. Velilerin içkin ezoterik yolculukları; içerisinde yaratıldığı inanç anlayışı

doğrultusunda seyrüsülük anlayışına paralel olduğu gibi Campbell'ın monomiti ve Jung'un arketipleri ile de örtüşür niteliktedir.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde kahramanın yolculuğu hem Hacı Bektaş Veli'nin ruhsal dönüşümü bağlamında hem de mürşid-i kâmil olarak irşat ettiği müritlerinin ya da halifelerinin içkin yolculukları bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Ezoterik yolculuğa Hacı Bektaş Veli özelinde bakıldığında anlatının olay örgüsünde ruhsal yolculuğu sembolize eden bazı unsurlar olduğu görülmektedir. Velâyetnâmenin girişinde Hacı Bektaş Veli'den önce babasının doğum hikâyesinin ayrıntılı bir şekilde verilmesi Hacı Bektaş Veli'nin dışında gelişen aşkın yolculuğun ve ilahi özün aktarımının göstergesi olarak kabul edilebilir. Babası İbrahim-i Sâni'nin de tıpkı kendisi gibi bir çocuksuzluk motifinin ardından gelen samimi bir yakarış sonucunda doğması bu durumu kanıtlar niteliktedir. Velâyetnâme'de Hacı Bektaş Veli'nin batını boyuttaki içkin yolculuğunun başlangıcı niteliğinde sayılabilecek doğumu, birçok mitolojik kahraman gibi olağanüstü nitelikler taşımaktadır. Sıradışı doğuma sahip bir diğer önemli kahraman olan Oğuz Kağan'ın doğumu için Ölçer Özünel (2010: 69), onun *“hem herkes gibi normal hem de herkesten farklı birtakım olağanüstü özelliklerle”* doğmasının, kahramanın *“hem içimizden biri hem de yazgısı gök düzenini yerde yeniden kurgulamak olan”* bir kahraman olacak olmasıyla açıklamaktadır. Benzer bir sembolizmin Hacı Bektaş Veli'nin doğumunda da yer aldığı görülmektedir:

*“Hâtem Hatun bir gice bisterinde yatup haba varmışdı rü'yâsında gördi kim âsânlığıla kendüden bir evlâd vücuda gelmiş ve acı ve ağrı bir dürlü hâl kendüden görünmedi ol sâ'at uyanı gelüp gördi kim vâki'dur Sultân İbrâhim Hazretin dahı bî-dâr idüip bu hâlden haber-dâr eyledi Sultan İbrâhim dahı gördi kim bir evlâd zuhura gelmiş kim yüzi nûrından 'âlem münevver olmuş ayun on dördine benzer begayet şâdlıklar idüip mübârek isminden adın Bektâş virdiler Hâtem Hâtûn memetin ağzına virdi ne kadar kim cedd ü cehd eyledi emzüre bilemedi.” (Duran, 2007: s. 74-77).*

Hacı Bektaş Veli'nin ağrısız ve acısız bir şekilde annesi farkına varmadan dünyaya gelişiyle kurgulanan sıra dışı doğumu, kutsal ile temasını gösterir niteliktedir. Hacı Bektaş Veli'nin doğumu ile ilgili dikkat çekici diğer bir nokta da annesinin sütünü emmemesidir. Bu motifi Hacı Bektaş Veli'nin anne arketipini aşarak bağımsızlığını ispat etmesi ve içkin yolculuğunun başlangıcı olarak okumak mümkündür. Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli'nin olağanüstü nitelikler taşıyan doğumunun seyrüsülükteki fark, Campbell'daki ayrılma evresine denk geldiği söylenebilir.

Velinin ruhsal yolculuğunun başlangıcı her velâyetnâmede onun doğumu ile sembolize edilmemektedir. Bu durum, çalışmanın önceki kısımlarında bahsedilen “mürşit elinden doğma” anlayışı temelinde değerlendirilebilir. Örneğin Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi’nde Gaybî Bey ruhsal yolculuğunun ilk emarelerini velâyetnâmenin başında 18 yaşında iken göstermeye başlar. Gaybî Bey, 18 yaşına gelince sebebini bilmeden sararıp solmaya başlar ve bu durumu Teke ili Alâiye Sancak Beyi olan babasına aktarırken içinde ne olduğunu bilemediği bir aşk olduğundan söz eder (Güzel, 2021: 27). Gaybî Bey bir gün ilinden ayrılarak ava çıkar ve bu avda bir geyiği okla vurur ancak geyik kaçar. Geyiğin peşinden giderek onu takip eden Gaybî Bey<sup>39</sup> avını Tekke köyündeki Abdal Musa Tekkesi’ne kadar kovalar. Dergâhın içerisine giren geyiğin ardından dergâha giren Gaybi Bey, avının aslında geyik donuna giren Abdal Musa olduğunu görerek onun müridi olmak ister.

Anlatının bu kısmında içkin yolculuğun başlangıcı bağlamında Gaybî Bey’i yola çıkararak ve tanımlayamadığı “aşk” kavramı ile değişen av-avcı rolleri dikkat çekicidir. Av motifi, bireyin mitik bilinçte doğa içerisinde var olma çabasıyla doğa üzerinde kurmaya çalıştığı gücün bir sonucu olarak anlatılarda genellikle kimlik inşası, yetişkinliğe geçme aşamalarında bir eşik olarak yer alması sonucunu doğurmuştur (Çelik, 2019: 86). Bu doğrultuda bireyin doğa üzerinde kurmaya çalıştığı tahakküme koşut olarak avcının avı üzerinde kurduğu tahakküm, anlatılarda genellikle erginlenme evresiyle ilgilidir. Ancak Kaygusuz Abdal Velâyetnâmesi’ndeki av-avcı ilişkisinin bu noktada diğer anlatılardan ayrıldığı görülmektedir. Bireyin doğa ve avcının av üzerinde kurduğu tahakküm bu anlatıda tersine döner, avlanan asıl kişi kahramanın kendisi olur. Bu sembolizm inanç sisteminin bağlı bulunduğu, başı ve sonu olmayan döngüsel birlik anlayışı ile tutarlı görünmektedir. Bu yaratılış döngüsünün başı ve sonu olmaması ve daimî bir yeniden doğuşa imkân tanınması, mitik anlatılarda eksteriyetle karşımıza çıkan av-avcı ilişkisini de tersine döndürmüştür.

Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi’ndeki bu av anlatısı, Gaybî Bey’in ruhsal yolculuğunun ilk aşaması olarak görülebilir. Onun av için evden ayrılmasıyla başlayan seyrisülükunda, bu ayrılışı fark evresine denk gelmektedir. Aynı şekilde monomit çemberinde de içerisinden onu iten ve adını tam olarak koyamadığı “aşk” olarak tabir

---

<sup>39</sup> Gaybî Bey’in hem Alanya’dan ayrılarak ava giderken hem de geyiği takip ederken izlediği güzergâhlar çalışmamızın “Velâyetnâmelerde Zahirî Yolculuk” isimli başlığı altında açıklanmıştır.

ettiği bir güç sonucunda Alanya'dan yani güven ve konfor alanı olan evinden ayrılması yine ayrılma evresini göstermektedir. Nitekim velâyetnâmede Gaybî Bey'in Abdal Musa ile buluştuğu ve onun müridi olmak istediği kısımda Abdal Musa'nın uyarılarının, içkin yolculuğun başlangıcında olan birine edilen nasihatler niteliğinde olması bu durumu kanıtlar niteliktedir.

*“Oğlum! Bu erenler yolına gitmeklige mutlak mücerredlik gerekdir. Sonunu düşünmeyüp sonra peşimân olmakdan tek durmak yegdür. Zîrâ kim bu yol, ince, sarp bir yoldur ve bu yolun derd ü belâsı, mihnet ü cefâsı boldur ve bu târîka giren kişi kâdir olduğu denlü elden gelen işi men'itmeye. Halkdan kendüsine her ne cefâ gelirse sabreylemeye ve cânib-i Hakk'dan ne belâ nâzil olursa kendüsine ganimet bilmeye, feryâd kalmaya, incinüb me'lûl ve mahzun olmaya.” (Güzel, 2021: 30).*

Tüm bu zorlukları kabul eden Gaybî Bey'in bu noktadan sonra tıraş edilmesi, taç ve hırka giydirilmesinden sonra her şeyden uzak kalarak “Hakk'a tevekkül kıldığı” aşamaya geçmesi, onun yolun başlangıcından artık erginleme evresindeki aşamaları katetme yolunda adım attığını göstermektedir.

Ayrılma ya da fark olarak adlandırılan eşiğin aşılmasından sonra kahramanın birçok sınavdan geçmek suretiyle erginlenme evresinde ilerlemesi birçok mitolojide ve mitik anlatıda görülen müşterek bir noktadır. Kahraman bu aşamadaki yolculuğunda çeşitli zorlukları aşarak tamamlanma ya da merkeze, kutsala, mutlak olana, kendilik bilgisine ulaşma yolunda bir sonraki mertebeye adım adım ilerler. Bu yolculuk esnasında kendisini destekleyen, ileri götüren doğaüstü yardımcı ya da güçler bulunur (Campbell, 2012: 93). Kahraman bu noktada Jung'un sözünü ettiği gölge, anima/animus arketipleriyle mücadele eder ya da uzlaşmayı sağlayarak tamamlanmaya yaklaşır. Bu anlayışın seyrüsülûktaki nefis ile mücadele ya da uzlaşma ile benzer olduğu görülmektedir. *“Jung'a göre gölge bireylerin bilinçli zihinlerinin ortaya attığı bir şeydir ve kişiliğin gizli, bastırılmış, değersiz ve günahkâr yönlerini gösterir.”* (Ölçer Özünel, 2010: 72). Sağlam (2021: 391), nefsin psişeye, nefsin mertebelerinden en aşağıda bulunan nefis-i emarenin de gölgeye tekabül ettiğini belirtir. Kahramanın nefsi ya da gölge arketipiyle mücadelenin yanında, mücadele sonucunda bunlarla uzlaşması da ruhsal yolculuk için önemli bir unsurdur. Bilinçdışının gölge, anima/animus ya da kendilik gibi tüm biçimlerinin bir aydınlık bir de karanlık yanları vardır ve gölge kişinin alt etmesi gereken güdusel bir dürtüyü içerebileceği gibi onun beslemesi ve izlemesi gereken bir güdüyü de barındırabilir (Franz, 2009: 214). Tüm mevcudatın sonsuz bir döngü ve bütünlük içerisinde olduğu mitik bilinç ya da tasavvufi düşünce

sisteminin doğası gereği nefis ya da gölge yanla girilen mücadele; temelde bu yönleri tanımak, tecrübe etmek ve bunlarla barış sağlayarak mutlak ve tek olana kavuşmadan ibarettir. Nefsini ve kendilik bilgisini bilmenin mutlak ya da tanrısal olanı bilmekle eşdeğer olduğu düşüncesinin temelindeki anlayış budur. Jung, kahramanın gölge yanıyla olan mücadele ve çatışmasında, kötülüğün kozmik güçlerini ejderhalar ya da canavarların sembolize ettiğini belirtir (Henderson, 2009: 120).

Velâyetnâmelerde ejderha ile savaş motifi, gölge arketipi ya da nefis ile mücadelenin yukarıda sözü edilen iki yönünü de göstermesi bakımından işlevseldir. Diğer bir deyişle, velâyetnâmelerde velinin hem ejderha ile savaştığı hem de ejderhayı itaati altına alarak onu kullandığı görülür. Anlatılarda çoğunlukla savaş motifi ile yan yana duran ejderhanın velâyetnâmelerde hem savaşılan hem de velinin etkisi ve gücü altında, onunla uzlaşma içerisinde onun için hareket eden bir unsur olarak yer alması; ejderhanın nefis ve gölge arketipi için çok önemli ve iki boyutlu bir sembol olarak velâyetnâmelerde yer aldığını gösterir. Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde, Saru Saltuk'un yedi başlı ejderha ile savaşması (Gölpınarlı, 2014: 46), Hacı Sultan'ın ağzından çıkan ateşle ejderhayı yakarak öldürmesi (Gülerer, 2014: 43), Otman Baba'nın Saru Saltuk donuna girerek ejderhayı öldürmesi (Kılıç, Arslan ve Bülbül, 2007: 110), Demir Baba'nın ejderhayı elmas kılıcı ile öldürmesi (Kılıç ve Bülbül, 2011: 89-93) velâyetnâmelerde ejderha ile savaş motifinin örnekleridir. Bu örneklerde kötülüğün, nefsin ve gölge yan ile mücadele eden veli bu arketiple mücadelesini kazanarak yolculuğuna devam eder.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Velâyetnâmelerde ejderha motifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Koçak ve Gürçay, 2017.

Şekil 3: Hacı Bektaş Veli, Sarı Saltuk ve Ejderha



Kaynak: <https://www.ntv.com.tr/>

Hacı Bektaş Veli'nin Bedahşan ülkesi ile girdiği mücadeledeki ejderha sembolizmi, savaştan çok velinin ejderhayı etkisi altına alıp kendi yararına kullanması noktasında diğer anlatılardan ayrılır. Velâyetnâme'ye göre Bedahşan halkının Müslümanlara akınları sebebiyle Ahmet Yesevi'nin nefes oğlu Kutbeddin Hayder Bedahşan'a savaşmaya gider ancak esir alınır. Ahmet Yesevi'nin çok üzülmesi üzerine durum Hacı Bektaş Veli'ye ilham olur ve Hacı Bektaş Veli Bedahşan ülkesine giderek Kutbeddin Hayder'i kurtarır. Bu kurtarma esnasında Hacı Bektaş Veli, bir ejderhanın



yardımını alır. Burada duası üzerine kendisine itaat etmek üzere gelen yedi başlı ejderha Hacı Bektaş Veli'nin etkisi altında düşmanı yenilgiye uğratar. Burada Hacı Bektaş Veli'nin ejderhayı etkisi altına alarak onun gücünü kendi gücüne katması, erginlenme ya da seyrüsülük yolculuğunda nefsi ve gölge arketipiyle uzlaşısının sembolik bir göstergesi mahiyetindedir.

Seyrüsülük yolculuğu için vazgeçilmez unsurlardan biri de mürşittir. Kahramanın çıktığı yolda; daha önce bu yolu deneyimlemiş, kahramana destek ve yardımcı olacak yol gösterici bir figüre ihtiyacı vardır. Kahramanın söz konusu ruhsal yolculuğu, erginlenmeyi ya da bireyleşme sürecini bu aşamaları tamamlamış ve irşat etmek üzere geri dönmüş bir yol göstericinin desteği ve rehberliği olmadan tamamlaması mümkün görünmemektedir.

Alevi inanç sisteminde mürşit, pir, rehber kavramları ocak sistemi içerisindeki hiyerarşik yapılanmanın esasını oluşturan temel kavramlardır. *“İnanç sistemindeki ‘el ele, el Hakk’a’ düsturu paralelinde ocakların kendi aralarında “rehber, pir, mürşid” ayrımına tâbi tutulduğu görülmektedir. Bu sisteme göre her ocağın bağlı bulunduğu bir ocak vardır.”* (Ersal, 2016a: 54). İnanç sisteminin temel yapılanmasını oluşturan ocaklar bu doğrultuda rehber, pir ve mürşid ocağı görevlerini almakta ve aralarında hiyerarşik bir ilişki kurulmaktadır.

Jung'un arketipleri içerisindeki yaşlı bilge arketipi bireyleşme sürecindeki kahraman için rehberlik rolü nedeniyle mürşid-i seyrüsülükteki mürşid-i kâmil ile özdeşleştirilmiştir. Anlatılarda kahramana yol gösteren, engelleri aşmasına yardımcı olan, bilgiyi ve aklı temsil eden bu figür kahramanın kendilik arketipine ulaşma yolundaki dört arketipsel evreden yaşlı bilge adam ve büyükanneye denk gelmektedir. Çalışmanın “Mi(s)tik Yolculukta Yol Gösterenin Rolü” başlığı altında yol gösterici figürün farklı bağlamlardaki adlandırmaları, anlatılardaki karşılığı ve ilgili çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi verildiğinden bu kısımda velâyetnâmelerden örneklerin verilmesiyle bu bilgileri desteklemenin gerekli ve yeterli olacağı düşünülmektedir.

Yol gösterici mürşit figürü, inanç sisteminin ilkeleriyle de paralel olarak velâyetnâmelerin yapı taşını oluşturan kahramanın manevi yolculuğunun vazgeçilmez bir parçası olarak yer almaktadır. Velilerin kendilerine has içkin yolculuklarının dışında müritleri, halifeleri karşısında onları eğiten, yardımcı olan, karşılaştıkları zorlukları aşmalarında rehberlik rolü üstlenen bir mürşitlik görevleri olduğu

görülmektedir. Velilerin sahip oldukları bu rol, çoğunlukla anlatılardaki sembolik dille aktarılmakla beraber zaman zaman anlatıların içerisinde doğrudan bilgi şeklinde de paylaşıldığı görülmüştür. Velâyetnâmenin içerisindeki menkabenin bir araç olarak kullanılıp bilginin direkt veliden müridine aktarıldığı anlatılardan en dikkat çekici olanı Hacı Bektaş Velâyetnâmesi'nde Hacı Bektaş Veli ile onun hizmetinde olan Güvenç Abdal arasında geçmektedir. Menkabeye göre Güvenç Abdal Hacı Bektaş Veli'ye “Şeyh kimdir, muhib kimdir, âşık kim?” şeklinde bir soru sorar ve Hacı Bektaş Veli bu soruyu anlatarak cevaplamak yerine mürşit rolüyle Güvenç Abdal'ı bir yolculuğa çıkarmak suretiyle onun deneyimleyerek öğrenmesini sağlar.

*“Hünkâr, Güvenç Abdal dedi, bu işlerdeki hikmeti bildin mi? Güvenç buyurun erenler şahı dedi. Hünkâr, sen, bizden şeyh kimdir, mürid kim; muhib kimdir, âşık kim diye sormuştun, biz de sana cevap verdik. Mürid odur ki, senin yaptığını yapar. Biz seni hizmete gönderdik, nereye gideceğim, kimi göreceğim demeden yola düştün. Muhibliği sarraf gösterdi. Bir kerecik denizde helak olayazdı, erenler diye çağırdı, bin altın nezretti, vardık, imdadına yetiştik, gemisini kurtardık, adımızı, yerimizi sordu, haber verdik, seni yolladık, şöyle böyle demeden nezrimizi sana teslim etti. Şeyhliği biz yaptık, seni kolayca götürüp getirdik, seni o yüz karasından da kurtardık. Âşıklığıysa o kız yaptı, bir vilayet görmekle âşık oldu bize, buraya gelmedikçe karar etmedi.” (Gölpınarlı, 1958: 80).*

Velâyetnâmelerde kahramanların içsel yolculuklarının, erginlenmelerinin velilerin ya da mürşitlerinin çeşitli sembolik söylemleriyle de gerçekleştiği görülmektedir. Abdal Musa ve Kaygusuz Abdal arasındaki diyalog, bu duruma örnek teşkil eder. Abdal Musa'nın Kaygusuz Abdal için yazdığı icazetnâmeyi Kaygusuz Abdal'ın saklayacak kadar değerli bir yer bulmadığı için yoğurdun içine doğrayıp yemesi bu bilginin içselleştirilmesi noktasında sembolik olarak okunabilir. Bu durumu anlayamayan diğer kişiler Abdal Musa'ya haber verir ve Abdal Musa bu durumun nedenini sorar:

*“Niçün böyle eyledün? dedi. Kaygusuz, ‘övr ü niyaz eyledi: Sultanum, sizün yadigarıñuzu saklamag için hiç bundan ma'kul bir yir bulamadum kendi kalbümde saklayam didi. Sultan'a bu söz hoş geldi. Buyurdı kim: Gayrı kimesneler taşradan söyler, sen içinnden söyleyesün, didi. Ol sa'at Kaygusuz'un gönül gözi açıldı. Cümle tamarlaruñdan hikmet çeşmeleri cari olub, akmaga başladı ve her bir nazarun 'ibret göziyle ve her kelamın hikmet söziyle söylemege başladı. Ma'ni deñüzine taldı, irdigi gevherler olan aldı. Meydan-ı 'ıška geldi bazar içinde meydan-ı mahabbetle sarraf olan kıymetün bildi. Can virüb satun aldı. Derunundan cuş u huruş idüb her kelamun kendüden sadır oldu. Bir gevher-i hass idi. Sanma ki anuñ gönli, (pas idi.) Ol nutk-ıla feth-i baba' oldu. Kaygusuz'un her sözi bir kitab oldu. Gelen 'arifler yazdı anuñ ma'nasını bildi, añladı.” (Güzel, 2021: 1156).*

Kaygusuz Abdal'ın erginlenme yolculuğunu içselleştirdiği bilgi ile gönül gözünün açılması, mana denizine dalması, aşk meydanına gelerek muhabbet ile bu bilginin gerçek değerini bilmesi ve içsel bir esrime hali yaşaması gibi ifadelerle sembolik bir anlatımla açıklanmıştır.

Velâyetnâmelerde velilerin, müritlerinin yanındaki yol gösterici rolü vazgeçilmez ve devamlı tekrarlayan bir unsur olduğundan örnekler bu eserlerdeki menkabelerin sayısı kadar çoğaltılabilir. Velilerin müritlerini ve halifelerini eğitmesi daha sonra onları yine irtaş etmeleri için farklı yörelere göndermesi sık sık karşılaşılan bir durumdur. Hacı Bektaş Velâyetnâmesi'nde Hacı Bektaş Veli'nin Rum'a gelişinden sonraki kısımlarda devamlı ona intisap eden kişileri, velinin bu kişilere verdiği dersleri ya da eğitimleri, bu eğitimler sonucunda erginlenmesini tamamlayanların farklı kişilere yol göstericilik yapmak üzere Hacı Bektaş Veli tarafından gönderilmesi tekrarlanmaktadır. Benzer şekilde Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi'nde de tekâmülünü, erginlenmesini tamamlayan Karaca Ahmet'in mürşidi tarafından Rum'a gönderildiği ve burada insanları irşat ettiği aynı zamanda irtaş ettiği müritlerinin de kendi içsel yolculuklarındaki aşamaları tamamlayarak (içsel halkalarını genişleterek) kendilerinden sonrakileri eğitmek üzere yola çıktığı görülmektedir. Sürekli tekrarlanan bu motif; kahramanın seyrüsülûkunda erginlendikten, Akl-ı Küll'e ulaşmış ve tamamlandıktan sonra cemden sonraki fark olarak adlandırılan aşamaya gelmesi, diğer bir deyişle bütünden ayrılarak deneyimlediği yolu müritlerini irşat etmek amacıyla yeniden katetmek üzere fark aşamasına tekrar dönmesini anlatmaktadır. Diğer bir ifadeyle mürşit-mürit ilişkisi birbirini daima takip eden bir döngü içerisinde sürmektedir.

Campbell (2012: 312-314) kahramanın yolculuğundaki aşamaları bir nevi büründüğü çeşitli rolleri aktardığı dizgesinde kahramanın yaşamının sonuna geçmeden önce ona "Aziz Kahraman" isminde bir rol daha biçer. Kahramanın biyografisinin bu kısmında, dünyevi olanla bağlantısının azalmış olması dikkat çekicidir. Aziz kahraman diğer bir deyişle, çileci ya da dünyayı terk eden kişidir. Tüm var olandan, seslerden, nesnelere, sevgi ve nefretten, ihtiras, kibir, gurur gibi duygulardan arınmış bu yönüyle de tükenmeyenle bir olmaya değer hale gelmiş bir kahramandır. Campbell'ın aziz kahramanı mürşid-i kâmil benzer özelliklere sahiptir. Dünyevi olan her türlü hâl ve eylemden arınma, maddeden manaya doğru temayül mürşid-i kâmilin özellikleridir.

Bu noktada kahramanın aziz rolünün onun yaşamdan ayrılışından bir önceki aşaması olması da dikkate değerdir. Tamamlanmaya yaklaştıkça, aşamaları katettikçe dünyevi olanla ilişiklik ters orantılıdır.

Campbell'ın kahramanın biyografisindeki son eylem olarak ele aldığı ölüm ya da ayrılış (2012: 314) içkin yolculuğun varış noktasıdır. Ona göre kahramanın bu noktada gerçekleştirmesi gereken ilk koşul mezarla barıştır. Çünkü bu varış noktası merkez, kendilik, mutlak, birlik gibi çeşitli kavramlarla adlandırsa da ortak bir nokta olarak tamamlanmaya karşılık gelmektedir. Nitekim Jung, kendilik arketipine ulaşmanın ancak diğer arketiplerle uzlaşıyla mümkün olduğunu belirtir (akt. Ölçer, 2010: 47). Velâyetnâmelerde ölüm ile ilgili söylemler, kahramanın ölümle/mezarla barışının göstergesi niteliğindedir. Çünkü inanç sisteminde ölüm bir ayrılış ya da sona değil, bütünü içerisinde yok olma ve sonsuz döngünün içerisinde daima yeniden yaratıma açılan bir kapıdır. Velâyetnâme'de Hacı Bektaş Veli'nin öldükten sonra boz bir ata binip yüzündeki yeşil bir örtüyle kendi cenazesine katılması (Gölpınarlı, 2014: 89) ve kendi cenazesini yıkaması kahramanın mezarla barış tutumuna örnek olarak verilebilir.

*“Benden sorulursa âşık olanlar  
Kendi cenazesini kılan âşıktır  
Meclis olup değerini bulanlar  
Kendi cenazesin kılan âşıktır” (Âşık Davut Sulari Kültür ve Sanat  
Derneği).*

Kahramanın mutlak olandan ayrılarak yeniden ona doğru sürdürdüğü, bir daire şeklinde tasavvur edilen döngüsel yolculuğu onun dönüşümünü, değişimini, kendine haiz bilgiye ulaşmasını sembolize edecek şekilde birçok anlatmada ve düşünce sisteminde karşımıza çıkmaktadır. Velâyetnâmelerde ise bu içkin yolculuk, bir kahraman olarak velinin kendisi ve müritlerinin değişimi bağlamında işlevseldir. Velâyetnâmelerin dinî ve sosyal fonksiyonlarıyla da koşut olan bu değişim ve dönüşüm olgusu için içkin yolculuk, sembolik bir dille aktarılarak velâyetnâmelerin yapı taşını oluşturan unsurlardan biri halindedir. Eliade (1987: 181) insanın doğumunda tamamlanmamış olduğunu, ruhsal boyutta bir kere daha doğması gerektiğini söyler. Ona göre insan ancak bu yolla eksik, tamamlanmamış, kusurlu halinden erginlenmiş, erişkin ve bütünleşmiş bir hale geçerek “tam” bir insan olur. Tüm bu tamamlanma süreçleri de ancak birbirini takip eden bir dizi geçiş töreni ya da

geçiş ritüeli ile sembolize edilir ki velâyetnâmelerdeki yol ve yolculuk sembolizmi bu geçiş ve tamamlanma süreçleri için son derece uygun bir eğretilen alanı yaratmış, bu nedenle de gerek aşkın gerek içkin boyuttaki tamamlanma ve erginlenme için temel bir metafor hâline gelmiştir.

## SONUÇ

Türk kültürünün geleneksel kodlarına, değerlerine, inanç sistemlerine dair dinamikleri tartışmak; bu kültürün tarih sahnesinde çağlar boyu geriye giden kronolojisi ve yayıldığı geniş coğrafya düşünüldüğünde çok katmanlı ve karmaşık bir yapıyı anlamlandırmayı gerektirir. Bunun için öncelikle tarih sahnesindeki seyri boyunca oluşturulan, aktarılan, kimi zaman içerisinde canlılığını yitirmiş kimi ise yaşamaya devam eden geleneksel ve sembolik kodlar çözümlenmelidir. Ancak bu yolla günümüz dünyasının insanı anlamlandırılabilir ve teknolojinin kültürler üzerinde yarattığı hâkimiyet sebebiyle kaybolmaya yüz tutmuş unsurlar diri tutularak küresel dünyadaki bağımsız konum sağlamlaştırılabilir. Bu geleneksel kodların, inanç sistemlerinin yarattığı sembolik dilin en net biçimde karşımıza çıktığı anlatı türlerinden biri velâyetnâmelerdir. Bu nedenle velâyetnâmeler üzerinde yapılan çalışmalar sonucunda bu anlatı türü için temel bir metafor olduğu görülen yol ve yolculuk kavramları çerçevesinde yapılan çözümlenme ve değerlendirmelerin, inanç sisteminin anlaşılmasına ve yozlaşmadan aktarılmasına, bu sayede de geleneksel kodları muhafaza edilmiş bir şekilde sürekliliğine katkı sağlayacağı görülmüştür.

Tüm bu nedenler doğrultusunda velâyetnâmelerdeki yol ve yolculuk olgusunu sembolik ve mitik düzlemlerde okuyarak içerisinde yaratıldıkları inanç sistemine dair “sır” dilinin idrak edilebilmesine katkı sağlamayı hedefleyen bu çalışma, söz konusu örnekleme halk bilimi disiplini ve tasavvuf bağlamında karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Tasavvufun mitik ve sembolik anlam dünyasından doğan velâyetnâmeler Alevi inanç sisteminin dışa kapalı yapısının bir sonucu olarak kendine has bir dil ve anlam dünyası oluşturmuştur. Edebî anlatının metin boyutunda dile getirdiklerinden daha fazlasını söylemeye eğilimli tavrı, velâyetnâmelerin inanç mensupları dışından kimseler tarafından anlaşılmaya müsait olmayan sembolik ve ezoterik dilinde kendini göstermektedir. Bu nedenle çalışmada metaforlar ve sembollerle oluşturulmuş velâyetnâmelerin, metnin dile getirdiklerini bir basamak olarak kullanmak suretiyle, söz konusu inanç sisteminin geleneksel kodları ve anlam dünyasına bağlı kalınarak

çözümlemesi gerektiği görülmüştür. Bu doğrultuda yol ve yolculuk kavramlarının fiziki bakımdan somut özellikleri ve çağrıştırdıkları manalar bakımından (daima bir hareket barındırması, eyleme dayalı yapısı, zamansal ve mekânsal değişime tabi olması, ihtiva ettiği sürecin birçok yeniliğe, değişime ve dönüşüme müsaitliği) velâyetnâmelerin anlam dünyası için temel sembol olduğu görülmüş ve çözümlenmeye çalışılmıştır.

Bu hedefler doğrultusunda ortaya konan tez giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin ele aldığı problem, bu problemin önemi, bu problem doğrultusunda oluşan hedef, örneklem ve kullanılan yöntemler ve başvurulan çalışmalardan bahsedilmiştir. Tezin birinci ana bölümü olan “Türk Edebiyatında Velâyetnâme” başlıklı bölümde velâyetnâme anlatı türünün tanıtılması, özelliklerinin ortaya konması ve bu anlatı türünden beklenebilecek niteliklerin ortaya konması hedeflenmiştir. Toplumun belleğinden doğan ve burada aktarımı devam eden her anlatı söz konusu toplumun kültürel, sosyolojik, psikolojik, dinî ve ekonomik durum, koşul ve ihtiyaçlarının bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Bu nedenle toplumun içinde yaşadığı koşullar değiştikçe bu koşullara cevap veren ihtiyaçlar da değişeceğinden anlatılar da yeniden şekillenmiştir. Türk kültüründe göçebe hayattan yerleşik medeniyete, eski Türk inanç sistemlerinden İslamiyet’e geçişin anlatılar üzerindeki etkisi gözle görülür düzeydedir. Yapılan incelemeler sonucunda anlatıların gerek biçim gerek içerik özellikleri değişse de insanın kutsal ile temas etme ve kendini kutsalla özdeşleştirme ihtiyacının sabit kaldığı görülmektedir. İnsanın doğa ile mücadelesi sonucunda doğa karşısındaki güçsüz konumu, korunaklı ve güvenli bir alanda yaşama isteği; kendisini gücün kaynağı olan kutsalın içinde konumlandırma ihtiyacını doğurmuştur. Menkabeler ve velâyetnâmeler de bu ihtiyacın bir sonucu olarak yaratılan anlatılardır.

Çalışmada velâyetnâmeler üzerinde yapılan incelemeler sonucunda velâyetnâmelerin yalnız inanç sisteminin sembolik diline hâkim kimselerin idrakine açık ezoterik metinler olması, inanç mensuplarınca kutsal ve gerçek olduğuna inanılan öyküler olması, ilk gerçekliğin yeniden yaratımı olarak değerlendirilebilecek unsurlar barındırması; bu anlatıların mitsel özellikler gösterdiği ve alalade eserler olmaktan ziyade inanç mensuplarınca özel ve kutsal kabul edilen anlatılar olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla velâyetnâmelerin anlaşılması için temelindeki mitik

tasarının ve sembolik dilin çözümlenmesi gerekmektedir. Tüm bu nedenlerden dolayı bu bölümde velâyetnâme türündeki anlatılarla ilgili genel bir bilgi verilmiş ve velâyetnâmeler bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Velâyetnâmeler hakkında bilgi verilirken bu anlatılar hakkında daha önce yapılmış çalışmalarla ilgili literatür taranmıştır. Velâyetnâmelerin zengin mitik, kültürel, sembolik kodları nedeniyle birçok disiplinden farklı araştırmaya konu olabilecek potansiyelinin bir sonucu olarak farklı bağlamlarda ele alındığı görülmüştür. Tez içerisinde tüm bu çalışmalar hakkında ayrıntılı özet bilgi vermenin tekrardan öteye gitmeyeceği düşünülerek ve içerisinde bulunduğumuz teknoloji çağında kaynaklara ulaşma imkânları gözetilerek bunun yerine okur gerekli dipnotlarla künyeleri verilen kaynaklara yönlendirilmiştir. Bu bölümde kavramsal çerçeve kısmında velâyetnâmeleri anlamlandırmak için bilinmesi gereken menkabe, keramet, velâyet, veli kültü gibi kavramlar tanıtılmıştır. Çalışmanın bu kısmında velâyetnâmeleri anlamlandırmak, yaratıldıkları bağlamı idrak edebilmek için çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Yapılan değerlendirmelerin sonucunda zengin birer kaynak olan velâyetnâmelerle ilgili sonraki çalışmalara kapı aralayacak sorularla tartışmalar açılmıştır.

Bu tartışmaların ilki, “Sözlü ve Yazılı Kültür Bağlamında Velâyetnâmeler” alt başlığında açılmıştır. Sözlü kültür içerisinde yaratılan menkabelerin yazıya geçirilerek bir velâyetnâme yazma geleneği oluşturduğu tespit edilmiştir. Bu doğrultuda velâyetnâmelerin sözlü kültür ve yazılı kültüre ait özellikleri sorgulanmıştır. Sözlü kültürde yaratılıp aktarılan ve sözlü kültür içerisinde bir teşekkül evresi geçiren bu halk bilgisi ürünlerinin bir yazar tarafından istinsah edildiği görülmektedir. Bu noktada velâyetnâmeler bağlamında istinsah etme eyleminin telif bir eser ortaya koymaktan çok derleme ya da tertip etme eğilimi tartışılmış ve yazarının derlediği menkabeleri yazıya geçirirken bağlama dair değişiklikler yaparak eseri yazılı kültürde yeniden mi ürettiği yoksa sadece bir kopyalama görevi mi gördüğü soruları sorulmuştur. Bu sorular ve tartışmalar Walter J. Ong’un *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi* isimli eserinde sözlü kültür ve yazılı kültüre dair tespit ettiği anlatım biçimleri doğrultusunda ortaya konmuştur. Velâyetnâmeler dil ve içerik özellikleri bakımından Ong’un bu alanlara dair belirlediği prensiplere göre tartışılmıştır. Bu tartışmaların sonucunda velâyetnâmelerin hem sözlü kültürle olan kuvvetli bağının devam ettiği hem de yazılı kültürün kimi özelliklerini barındırdığı görülmüş ve



velâyetnâme türündeki eserlerin sözlü kültürden yazılı kültüre aktarılan menkabelerin ikincil kültürde yeniden yaratılmasıyla oluştuğu anlaşılmıştır. Bu bakımdan velâyetnâmelerin sözlü kültür ve yazılı kültür arasında yarattığı liminal bir alanda konumlandığı tespit edilmiştir.

“Halk Biliminde Tür Tartışmaları Işığında Velâyetnâmeler” isimli alt başlıkta velâyetnâmeler, halk bilimi disiplinde tür araştırmaları temelinde sorgulanmıştır. Halk biliminin bağlam merkezli yaklaşımları doğrultusunda türleri belirlerken yalnızca metin sınırlarındaki biçimsel özelliklerin değil; yaratım, tüketim, içerik, işlev, anlatıcı, dinleyici, icra, kabul şekli gibi birçok özellik bağlamında belirlenmeye çalışılan türsel özellikler velâyetnâmelere uygulanmaya çalışılmıştır. Alan Dundes, Dan Ben-Amos, Lutz Rohrich, Linda Degh, Bronislaw Malinowski vb. araştırmacıların halk bilgisi yaratmalarının tür tasnifi konusundaki çalışmaları incelenmiş; folklor ürünlerinin kapsamına girdiği türe ait birtakım sembolik ve geleneksel kodların belirlenerek anlamlandırılmasının o ürünü anlamlandırmayla eşdeğer olduğu görülmüştür. Bu doğrultuda halk bilgisi ürünlerinin sınırsız çeşitliliğe dair doğasına uyacak şekilde velâyetnâmeler sınırları keskin ve sabit bir tasnifin içine konumlandırılmaktansa türsel nitelikleri ortaya konmuştur. Böylelikle velâyetnâme türündeki eserlere yaklaşırken eserin inanç sistemi merkezli fonksiyonlarını, sembolik ve mitik düzlemdeki anlam katmanlarını çözümlemenin kolaylaşacağı düşünülmüştür. Canlı yapılar olarak ele alınan halk bilgisi ürünleri arasındaki menkabeler ve bunların ikincil sözlü kültür ortamındaki yeniden yaratımları olarak ele alınabilecek velâyetnâmelerin türsel nitelikleri ortaya konmuştur. Bu noktada William R. Bascom’un “Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar” isimli çalışmasındaki kriterleri kullanılmıştır. Buna göre, velâyetnâmelerin gerçek olduğuna inanılan ve kutsal kabul edilen; olayların yakın bir geçmişte, günümüz dünyasında geçtiği; geleneksel bir başlangıç olarak kabul edilebilecek şekilde çoğunlukla velilerin soy silsilesinin verilmesiyle başlayan; bir sınırlama olmamakla birlikte ekseriyetle sohbet meclislerinde ya da inanç sistemi merkezli ritüeller esnasında paylaşıldığı düşünülen bir anlatı olduğu sonucuna varılmıştır. Aynı zamanda velâyetnâmelerin inanç sistemine dair ilke ve gereklerin aktarımı ile inanç sisteminin ve karizmatik önderlerin meşrulaştırılmasında işlevsel olduğu görülmüştür. Bunun yanında Durkheim’ın kutsalın ve dinin sosyal fonksiyonlarını tartışırken ortaya koyduğu; bireyin içerisinde

bulunduğu inanç sistemine ve bu inanç sistemi topluluğuna aidiyetini sağlama, bireyi içinde bulunduğu toplumla bütünleştirme ve bu yolla toplumu bir arada tutma, kolektif bir coşku yaratma gibi işlevlerin de velâyetnâmelerde var olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmanın “Yol ve Yolculuk” başlıklı ikinci ana bölümünde, yol ve yolculuk kavramlarına genel ve bütüncül bir bakışla yaklaşılmıştır. Başlangıçtan günümüze gerek sözlü gerek yazılı kültür içerisinde yaratılan birçok anlatmada yol ve yolculuk kavramlarının fiziki anlamda katedilen yol anlamından daha derin ve zengin anlamlarda kullanıldığı görülmüş; mücadele, erginlenme, macera, arayış, olgunlaşma, keşif, yeniyi deneyimleme, değişim, dönüşüm gibi birçok tema bağlamında metafor olarak kullanıldığı tespit edilmiştir. Mitoloji, sosyoloji, psikoloji, tasavvuf gibi birçok disiplin ve inanç sisteminde önemli bir yere sahip olan yol/yolculuk kavramları Joseph Campbell, Carl Gustav Jung, Vladimir Propp, Northop Frye, Mikhail Bakhtin, Mircea Eliade gibi birçok araştırmacı tarafından farklı bağlamlarda ele alınmış, çeşitli kavramlarla ifade edilmiştir. Bu çeşitliliğe rağmen yol/yolculuk olgusunun yapısı gereği ihtiva ettiği başlangıç-bitiş noktaları ve bunların arasındaki süreç nedeniyle; bireyin kendini arama ve keşfetme süreci, kutsal ve mutlak olana ulaşma amacı, yolculuk esnasında aşılması gereken engeller, bu engellerle mücadelede bir yol göstericinin desteği gibi ortak noktalara sahip olduğu görülmüştür. Bu ortaklıklar doğrultusunda somut ve soyut birçok anlam barındıran derin bir sembolizme yol ve yolculuk kavramları “Yolun Müşterek Gayesi: Mutlak Hakikate Yolculuk”, “Daimî Bir Dönüşüm: Kendini Arama ve Keşfetme Yolculuğu”, “Mi(s)tik Yolculukta Yol Gösterenin Rolü: Yoldaş, Rehber, Kılavuz, Mürşit” alt başlıklarında incelenmiştir. Bu incelemede felsefede ve çeşitli inanç sistemlerinde söz konusu olguların görünürlüğü tartışılmıştır.

“Velâyetnâmelerde Yol ve Yolculuk” çalışmanın üçüncü ve son bölümüdür. Bu bölümde velâyetnâmeler yakın okuma yöntemi ile ele alınmış, yol ve yolculuk olgusu velâyetnâmeler düzleminde ayrıntılı bir şekilde farklı boyutlarda incelenmiştir. Yol/yolculuk olgularının velâyetnâmelerde; kutsalla ve yaratıcıyla ilişki, insanın doğa ile mücadelesi, ahlaki değer ve erdemlere dair kabullerin sorgulanması ve hayata geçirilmesi, âlem-insan-Tanrı sistemine dair yaratılış düşüncesinin açıklanması gibi birçok meselenin aktarımında sembolik bir alan yarattığı ve metafor olarak kullanıldığı görülmüştür. Alevi inanç sistemindeki “sır” anlayışı gereği tüm bu açıklamaların

sembolik düzlemde paylaşılması inancın ilkeleri doğrultusunda tutarlı görünmektedir. Velâyetnâmelerde yol ve yolculuk olguları incelenirken öncelikle Alevi inanç sisteminin üzerine kurulduğu ve mensuplarının sosyal, kültürel, ekonomik, dinî hukuki birçok alandaki ilkelerini belirleyen diğer bir deyişle tüm hayatlarını şekillendiren “yol” sisteminin velâyetnâmelerde ne şekilde, hangi bağlamda ele alındığı tartışılmıştır. Tüm inanç sistemini içerisine alan “yol”un velâyetnâmelerde Alevi geleneğinin ritüelleri aracılığıyla yer aldığı tespit edilmiştir. Bu doğrultuda gerek arka planlarında yatan mitik anlatı ve anlamlarla gerek temsil ettikleri manalarla semah ve kurban ritüellerinin velâyetnâmelerdeki yeri, önemi ve sembolize ettiği inanışlar açıklanmıştır. Velâyetnâmelerde yapılan incelemeler göstermektedir ki semah ritüeli maddeden manaya, zahirden batına şeklinde nitelendirilebilecek bir güzergâhta, Tanrı ile birleşerek onda yok olma gayesiyle çıkılan ruhsal bir yolculuğu ifade etmektedir. Kurban ritüeli ise velâyetnâmelerde kutsala yapılan ruhsal yolculukta taşıyıcı ve ulaştırıcı, somut mekân ve zamanı ilk yaratılışa ve mitsel zamana dönüştürme işlevlerine sahiptir. Bireyin madde âleminden mana âlemine, mutlak ve kutsal olana yaptığı içsel yolculuğu temsil eden ritüeller olarak semah ve kurban ritüelleri velâyetnâmelerdeki “yol” dilinin en belirgin örnekleri arasında yer almaktadır.

Velâyetnâmelerdeki zahiri ve batını yolculukların hangi unsurlarla, ne şekilde sembolize edildiğini ve olay örgüsü içerisinde nasıl kurgulandığını görebilmek amacıyla “Velâyetnâmelerde Yol ve Yolculuk Kavramlarıyla İlgili Keramet Motifleri” isimli alt başlıkta, yol ve yolculukla ilgili motifler ele alınmıştır. Yol ve yolculukla ilgili motiflerden tayy-i zaman ve tayy-i mekân ile don değiştirme motifleri ele alınarak açıklanmıştır. Bu motiflerin velâyetnâmelerde kahramanın bireyleşme, tekâmül yolculuklarında, mürit-mürşit ilişkisinde sembolik olarak kullanıldığı görülmektedir.

Velâyetnâmelerde yolculuğun zahiri ve batını olmak üzere iki boyutlu bir evrene sahip olduğu görülmektedir. Velilerin, karizmatik önderlerin yalnız bireysel anlamda değil toplumun, inanç mensuplarının üzerinde de değiştirici ve dönüştürücü bir gücü olduğu inanç sisteminin yazılı kaynaklarından olan velâyetnâmelerde görüldüğü gibi tarihî kaynaklarda da yer almaktadır. “Velâyetnâmelerde Zahiri Yolculuk” isimli alt başlıkta, velâyetnâmelerde velilerin bir kahraman olarak çıktıkları zahiri yolculuk ele alınmıştır. Velilerin bu yolculuklara sözü edilen değiştirici ve dönüştürücü gücün

etkisiyle insanları eğitme, onlara mürşitlik etme, yol gösterme misyonuyla çıktığı tespit edilmiştir. Zahiri yolculuğun tartışıldığı bu bölümde velilerin takip ettikleri güzergâhlar incelenmiş; bu güzergâhların rastgele seçilmediği, ataların yolunu takip ederek ilk ve kutsal zamanda gerçekleştirilenin bir yeniden yaratımı ve kutsala temas amacıyla oluşturulduğu tespit edilmiştir. Ekseriyetle tanımlanırken olağanüstülük unsuruna yapılan vurgu ile öne çıkan velâyetnâmelerdeki zahiri yolculuklarda gerçek, tarihî mimari yapılardan söz edilmesi dikkat çekicidir. Velâyetnâmelerin; kutsal kabul edilen, etrafında bir ziyaret kültü oluşmuş gerçek mekânlara ve yapılara işaret ederek mekânın kutsallığına dair âdeta bir kanıt ve ikna aracı niteliği gördüğü sonucuna ulaşılmıştır. Gelenekte kutsalla temas aracı olan, tanrısal güçlerle donatılmış olduğuna inanılan mekân/yapı ile gerçekliğine inanılan velâyetnâmeler arasında birbirini karşılıklı meşru kılmaya dair bir mekanizma yaratıldığı görülmüştür. Ek olarak velâyetnâmelerdeki zahiri yolculuklardan hareketle velilerin karizmatik önderler olarak tarih seyrindeki değiştirici ve dönüştürücü güçlerinin yanında yolculuk yaptıkları coğrafyaların özelliklerine, tarihî yapılarına, sözlü anlatılarına bir nevi gezgin misali yaklaştıkları, şahitlik ettikleri ve aktardıkları tespit edilmiştir. Dolayısıyla velâyetnâmelerin velilerin yolculukları etrafında teşekkül eden anlatılar olarak düşünülduğünde birer seyahat anlatısı olarak da ele alınabilecek potansiyele sahip olduğu görülmüştür.

Velâyetnâmelerdeki yol ve yolculuk olgusunun en belirgin ve sembolik anlamda çözümlenmeye en muhtaç boyutu olan batını yolculuk, çalışmanın “Velâyetnâmelerde Ezoterik Yolculuk” alt başlığında ele alınmıştır. Velâyetnâmelerdeki ezoterik yolculuğun kahramanın bireysel düzlemdeki ruhsal olgunlaşması, tekâmülü ile evrensel yaratılışa dair âlem-varlık-tanrı ilişkisi temelindeki külli bir oluşumun aşamalarıyla karşımıza çıktığı görülmüştür. Diğer bir deyişle velâyetnâmelerdeki yol ve yolculuk içkin ve aşkın olmak üzere iki farklı boyutta karşımıza çıkmaktadır.

Söz konusu aşkın yolculuk çalışmada “Kozmik Döngü, Devir Anlayışı ve Velâyet Nurunun Yolculuğu” alt başlığında ele alınmıştır. Evrensel öğretilerde, farklı topluluklara ait mitlerde yaratılışın tüm varlıklar için bir parçası oldukları sonsuz bir özden meydana geldiği ve varlığın tekrar bu öze, tükenmeyene, sonsuz olana doğru dairesel bir güzergâhta devam ettiği anlayışı mevcuttur. Kozmogonik döngü olarak adlandırılabilir bu yaratılış dairesi, velâyetnâmelerin içerisinde oluşturulduğu

tasavvufi anlayışta devir nazariyesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı inanç sistemlerine ait çeşitli mitolojiler bağlamında oluşturulmuş eserlerle devir nazariyesi çerçevesinde oluşturulmuş manzumeler karşılaştırıldığında velâyetnâmelerde “nur” olarak adlandırılan bu özün farklı zamanlarda farklı donlarda zuhur etmesi anlayışının arketipik bir arka planı olduğu görülmüştür. Velâyetnâmelerde net bir şekilde açıklanan ve anlatılarda kurgusallaştırılan bu aşkın yolculuk, bir nevi yeniden doğuş ve yeniden yaratım olarak okunmuştur.

Ezoterik yolculuğun ikinci boyutu olan içkin yolculuk, kahramanın bireysel düzlemdeki değişimi, dönüşümü ve tekâmülü bağlamında “Kendilik Bilgisine Ulaşma: Kahramanın Ruhsal/İçkin/Öznel Yolculuğu” alt başlığında ele alınmıştır. Kahramanın içkin yolculuğu tasavvufi düşünce sisteminde devir nazariyesi şeklinde adlandırılan aşkın yolculuk çerçevesinde daimî bir dönüşüm hâlinde devam etmektedir. Velâyetnâmelerde bir kahraman olarak velinin çeşitli aşamaları katederek ilerlediği bu seyrüsülük yolculuğu, Campbell’ın monomit, Jung’un ise bireyleşme süreci olarak adlandırdığı ruhsal dönüşüm yolculuklarıyla karşılaştırılmış ve bunların birbirine paralel sistemler olduğu görülmüştür.

Sonuç olarak yol ve yolculuk sembolizminin velâyetnâmeler üzerinden analitik yöntemlerle incelendiği bu tez; velâyetnâmelerin türsel nitelikleri doğrultusundaki işlevlerini, içerisinde yaratıldığı inanç sistemine dair öğretileri, var olan mitik ve sembolik anlam dünyasını; zahiri ve batını düzlemlerde kullandığı yol ve yolculuk metaforları üzerine kurarak aktardığını ortaya koymuştur. Çalışmanın, inanç sistemi için temel bir olgu olduğu görülen yol/yolculuk metaforu aracılığıyla inanç sisteminin anlaşılmasına; teknolojik gelişmeler, kentleşme, küreselleşme gibi süreçlere koşut olarak yozlaşmadan aktarılmasına, bu sayede de geleneksel kodları muhafaza edilmiş bir şekilde sürekliliğine katkı sağlayacak bilimsel, anatilik yorumlama, inceleme ve tespitlere kapı aralması beklenmektedir.

## KAYNAKÇA

Akın, Bülent, *Kırklar*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020a.

\_\_\_\_\_, *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020b.

\_\_\_\_\_, "Ashab-ı Suffa'dan Kırklar Meclisi'ne: Yunus Emre'de 'Miraç' ve 'Semâ/Semah'", *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 9/1, (2021), s. 99-118.

Akın, Erdem, *Halk Dini/Dindarlığı Olgusunun Ziyaret Fenomeni Bağlamında Alevilik, Sünnilik, Süryanilik İnançları Açısından Halkbilimsel İncelenmesi: Diyarbakır, Siirt, Mardin Örneği*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, 2022.

Akkoyun, Tuğba, "Söz Eylem Kuramı ve Etnometodolojik Açılardan Türk Dünyası Ortak Atasözlerinde 'Yol, Yolcu, Yoldaş' ", *Yol Kitabı*, (ed. Turgay Kabak ve Ferdi Güzel), Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2022.

Aksoy Sheridan, R. Aslıhan, "Seyahatname'de Sözlü Kültür ve Anlatım Etkisi", *Millî Folklor*, 92, (2011), s. 41-52.

Alptekin, Ali Berat, "Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnâmesi'nin Halkbilimi Açısından Değerlendirilmesi", (ed. B. Kara), *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl: Hacı Bektaş-ı Veli*, Kayseri: İncir Yayıncılık, 2017.

Altınok, B. Yaşa, *Sıdkı Baba Divanı*, Ankara: Sistem Ofset Basımevi, 2013.

Artun, Erman, *Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı*, Adana: Karahan Kitabevi, 2005.

Aydın Orhan, Yedigâr, *Âşık Dâimi: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Can Yayınları, 1999.

Aytaç, Pakize, "Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramları", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 2, (2011), s. 1-40.

Bakhtin, Mikhail, *Karnavalın Romanı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Barkan, Ömer Lütfi, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *İnsan&İnsan*, 5, (2015), s. 5-37.

Bascom, William, “Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar”, (çev. R. Nur Aktaş vd.), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006.

Bauman, Richard, “Tür”, (çev. Hülya Seyhan Sipahioğlu), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006.

\_\_\_\_\_, “Tür, Performans ve Metinlerarasılığın Üretimi”, (çev. Işıl Altun ve Yeliz Özay), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2009.

Baysal, Nagihan ve Alkır, Yağmur, “Geleneksel Türk Dünya Görüşünde ve İnanç Sisteminde Yol ve Yolculuk”, *Yol Kitabı*, (ed. Turgay Kabak ve Ferdi Güzel), Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2022.

Bekki, Selahaddin, “Türk Mitolojisinde Kurban”, *Akademik Araştırmalar*, I/3, (1996), s. 16-28.

\_\_\_\_\_, "Çorum-Dodurga'da Bir İnanç Merkezi: Mehmetdedetekke Köyü ve At Kurbanı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 47, (2008), s. 93-110.

Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York: Oxford University Press, 1992.

\_\_\_\_\_, *Ritual Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press, 1997.

Ben-Amos, Dan, (ed.), *Folklore Genres*, Publications of the American Folklore Society Bibliographical and Special Series, Austin&London: University of Texas Press, 1976.

\_\_\_\_\_, “Halk Bilimi Öğreniminde Tür Kavramının Konumu”, (çev. Meriç Kurtuluş), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2019.

Boran, Mustafa, *Menâkıbnâmelerin Yapısalcı Yöntemle İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, 2017.

Boratav, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.

\_\_\_\_\_, *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1994.

Campbell, Joseph, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

Cengiz, Ceyhun Akın, “Âşık Veysel’in ‘Yıllarca Aradım Kendi Kendimi’ Şiirinden Hareketle Felsefenin Türk Kültüründeki Yeri”, *Dört Öge*, 5/10, (2016), s. 39-50.

Çelik, Adil, “Dede Korkut Anlatılarından XXI. Yüzyıla Avcı Folklorundaki Süreklilik ve Dönüşümlerin Ekoeleştirel Bir Analizi”, *Ekoeleştiri Folklor ve Edebiyat İncelemeleri*, (ed. Adil Çelik ve Altuğ Ortakçı), Ankara: Kömen Yayınları, 2019.

Çetin, İsmet, “Türk Mitinde Kut İyesi Kızır ve Medeniyet Değişikliğinde Kızır’dan Hızır’a Geçiş”, *Millî Folklor*, 54, (2002), s. 30-34.

Çobanoğlu, Özkul, *Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.

Çiftçi, Şaban, “‘Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır’ Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi” *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (2014), s. 1-20.

Dégh, Linda, “Halk Anlatısı”, (çev. Zerrin Karagülle), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006.

Dilek, İbrahim, “Kült Kavramı ve Söz Kültü”, *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 95, (2020), s. 47-77.

Doğan, Ahmet, *Hüsn ü Aşk Aşk’ın Kalb’e Yolculuğu Dönüşüm Sürecindeki İnsanın Sembolik Seyahati ve Hüsn ü Aşk Örneği*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2017.

Doğan, Esra, “Hacı Bektaş Veli’nin *Vilayetname*’sine Göre Horasan’dan Rum’a İzlediği Yol”, *Alevilik–Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 4 (2011), s. 58–82.

Duman, Mustafa, “Bozkurttan Hızır’a Türk Halk Anlatılarında Kılavuz”, *Millî Folklor*, 96, (2012), s. 190-201.



Dundes, Alan, *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*, (Edited and Introduced by Simon J. Bronner), Logan/Utah: Utah State University Press, 2007.

Duran, Hamiye, *Velâyetnâme*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

\_\_\_\_\_, “Velâyetnâme’ye Göre Hacı Bektaş Veli”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55, (2010), s. 129-138.

Duran, Hamiye ve Gümüšoğlu, Dursun, *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press, 1995.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “İbn Arabî’ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi”, (çev. Semih Ceyhan), *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 25/1, (2010), s. 261-293.

Eco, Umberto, *Anlatı Ormanlarında Gezinmek*, (çev. Kemal Atakay), İstanbul: Can Yayınları, 1995.

Ekici, Metin, “Halk Bilimi Çalışmalarında Metin (Text), Doku (Texture), Sosyal Çevre ve Şartlar (Konteks) İlişkisinin Önemi”, *Millî Folklor*, 39, (1998), s. 25-34.

\_\_\_\_\_, *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2019.

\_\_\_\_\_, “Dede Korkut Anlatmalarından ‘Kam Böri Oğlu Bamsı Beyrek Boyu’nda Kahramanın Geri Dönüş Yolculuğu”, *Yol Kitabı*, (ed. Turgay Kabak ve Ferdi Güzel), Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2022.

Eliade, Mircea, *Demirciler ve Simyacılar*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003a.

\_\_\_\_\_, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II Gotama Budha’dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003b.

\_\_\_\_\_, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi III Muhammed’den Reform Çağına*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003c.

\_\_\_\_\_, *Ebedî Dönüş Mitosu*, (çev. Ayşe Meral), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

\_\_\_\_\_, *İmgeler Simgeler*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları, 1992.

- \_\_\_\_\_, *Mitlerin Özellikleri*, (çev. Sema Rifat), İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- \_\_\_\_\_, *Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, (çev. Williard R. Trask), New York: Harcourt, Inc, 1987.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi On Yedinci Asırdan Beri Bektaşî- Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri*. C. 1-2. İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1956.
- Ersal, Mehmet, *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2016a.
- \_\_\_\_\_, “Cönkten Hizmet Defterine, İcradan Yazıya: Alevi Yazma Geleneği”, *Millî Folklor*, 28, (2016b), s. 87-99.
- Ersal, Mehmet ve Akın, Bülent, “‘Dede Korkut Kitabı’ nı Alevilik Penceresinden Okumak”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 7/4, (2018), s. 2369-2408.
- Eröz, Mehmet, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay, 1992.
- Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı), C. 3/1, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Foucault, Michel, Gutman, Huck ve Hutton, Patrick H., *Kendini Bilmek*, (çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Franz, Marie-Louise, “Bireyleşme Süreci”, *İnsan ve Sembolleri*, C. G. Jung (çev. Ali Nahit Babaoğlu), İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009.
- Fromm, Erich, *The Forgotten Language: An Introduction To The Understanding Of Dreams, Fairy Tales and Myths*, New York: Open Road Integrated Media.
- Gökyay, Orhan Şaik, *Dede Korkut Hikâyeleri*, Kültür Bakanlığı Halk Yayınları, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1976.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli*, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1958.

Gülerer, Salih, *Hacım Sultan Menâkıbnâmesi Üzerine Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Denizli, 2012.

\_\_\_\_\_, *Hacım Sultan ve Menâkıbnâmesi*, Ankara: Gülmat Matbaası, 2014.

\_\_\_\_\_, “Türk Kültüründe Menâkıbnâmeler ve Menâkıbnâme Yazıcılığı”, *Tarih Okulu Dergisi (TOD) Journal of History School (JHS)*, XVI/6, (2013), s. 233-262.

Gümüsoğlu, Dursun, *Karaca Ahmet Sultan Menâkıbnâmesi*, İstanbul: Alevî Vakıflar Federasyonu, 2013.

Günay, Ünver, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dinî Ziyaret Yerleri” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/15, (2003), s. 5-36.

Gürel, Zeki, *Koyun Baba*, Ankara: Yörük Türmen Vakfı Yayınları, 2000.

Güzel, Abdurrahman, *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999a.

\_\_\_\_\_, *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999b.

\_\_\_\_\_, *Kaygusuz Abdal Külliyyatı*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2021.

Henderson, Joseph L., “Modern İnsan ve Mitler”, *İnsan ve Sembolleri*, C. G. Jung (çev. Ali Nahit Babaoğlu), İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009.

Honko, Lauri, “Ağıtlar: Yeniden Yaratma, Yapı ve Tür Problemleri”, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006.

Hücvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (*Hakikat Bilgisi*), (haz., Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

İslam Ansiklopedisi, *Sülûk* maddesi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/suluk--tasavvuf>, Erişim Tarihi: 29.12.2022.

Jung, Carl Gustav, *Dört Arketip*, (çev. Zehra Aksu Yılmaz), İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

Kardaş, Sedat, *Ali Nihânî'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velayetnamesi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

\_\_\_\_\_, “Hacı Bektaş-ı Velî Velayetnamesi Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/65, (2019) s. 105–112.

Kılıç, Filiz, Arslan Mustafa ve Bülbül, Tuncay, *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2007.

Kılıç, Filiz ve Bülbül, Tuncay, *Demir Baba Velâyetnâmesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.

Kısa, Cihad, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2004.

Koçak, Aynur ve Gürçay, Serdar, "Alevi-Bektaşî Velâyetnâmelerinde 'Ejderha' Motifi", *Journal of Analytic Divinity*, 1/1, (2017), s. 34-64.

Kökel, Coşkun (ed.), *Edîp Harâbî Divanı*, Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, 2012.

Köprülü, Mehmet Fuad, *Edebiyat Araştırmaları I*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

\_\_\_\_\_, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.

Le Breton, David, *Yürümeye Övgü*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2008.

Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1948.

Noyan, Bedri, *Veli Baba Velâyetnâmesi*, İstanbul: Can Yayınları, 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1999.

\_\_\_\_\_, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

\_\_\_\_\_, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri*, Ankara: Timaş Yayınları, 2016.

Oğuz, Öcal, "Türk Halk Bilimi Çalışmalarında Eş Metin (Varyant) ve Benzer Metin (Versiyon) Sorunu", *Millî Folklor*, 42, (1999), s. 1-5.

\_\_\_\_\_, "Destandan Hikâyeye, Bozkır Medeniyetinden Yerleşik Medeniyete Geçiş Açısından Manas", *Türk Dünyası Halkbiliminde Yöntem Sorunları*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.

\_\_\_\_\_, “Boz Atlı Hızır-Ren Geyikli Noel Baba İkileminde Türklerde Yılbaşı”, *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

O’kane, Atum, “Manevi Rehberlik Sanatı”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, (ed. J. Marvin Spiegelman vd.), (çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu), İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*, İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Oruç, Osman, *Türk Romanında Bireyin Değişim, Dönüşüm ve Kendini Keşfetme Biçimi Olarak Yol Ve Yolculuk (1970-2012)*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul 2015.

Ovidius, *Dönüşümler*, (çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), İstanbul: Payel Yayınları, 1994.

Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.

Ölçer Özünel, Evrim, *Türk Anlatı Geleneğinde Kahraman, Mitoloji ve İktidar İlişkisi*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara 2010.

Özmen, İsmail, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi II*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Parladır, Halil Saim, *Heterodoksi Türk Halk İslamı ve Evliya Kültü*, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalı, İzmir 2010.

Poyraz, Hakan, “Yol’dan Çıkan Kavramların Ahlaki Çerçevesi”, *Bir Metafor Olarak Yol ve Yolculuk*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2017.

Propp, Vladimir, *Masalın Biçimbilimi*, (çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat), İstanbul: Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, 1985.

Radtke, Bernd, “Wali”, *The Encyclopaedia of Islam*, Volume XI/W-Z, Leiden: Brill, 2002.

Rohrich, Lutz, “Halk Anlatısı Araştırmasında Anlam Arayışı”, (çev. Kürşat M. Korkmaz), *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006.

Roux, Jean-Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1994.

Sağlam, Hacer, “Kâmil Kahraman ‘Mecnûn’dan Hareketle Seyrisülûk, Bireyleşme Süreci ve Monomitin Çekirdeği”, *DTCF Dergisi*, 61/1, (2021), s. 384-414.

Sakaoğlu, Saim, *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

\_\_\_\_\_, “Bey Böyrek Hikayesindeki Kıyafet Değişirme Motifi ile Diğer Bazı Motiflerin Anadolu Masallarında Görülmesi”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 36, (1988), s. 130-139.

Say, Yağmur, *Şucâ’eddîn Velî ve Velâyetnâmesi*. Ankara: Sistem Ofset, 2010.

Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.

Segal, Robert A., “The Myth-Ritualist Theory of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19/2, (1980), s.173-185.

Stewart, Pamela J. ve Strathern, Andrew, *Ritual: Key Concepts in Religion*, London: Bloomsbury Publishing, 2014.

Şahin, Haşim, “‘Karaca Ahmed’ maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Kâânî-i Şîrâzî-Kastamonu*, C. 24 Ankara: TDV, 2001.

\_\_\_\_\_, “‘Menâkıbnâme’ maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Mekteb-Mısır Mevlevihânesi*, C. 29 Ankara: TDV, 2004.

\_\_\_\_\_, “Alevi-Bektaşî Tarihinin Yazılı Kaynakları: Velâyetnâmeler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 16/31, (2018), s.87-102.

Şahin, İlkay, *Göçmen Kadınların Dini Ritüellere Katılımı: Amersfoort (Hollanda) ve Boğazlıyan Örneğinde Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Kayseri 2008.

Şahin, Tahir Erdoğan, “Yolun Tarihi ve Yol Kültürü-I”, *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2/4, (2014), s. 7-27.

Şimşek, Esra ve Pamukçu Oğuzhan, “Anadolu Masallarından Hareketle Yol ve Yolculuk Üzerine Arketipsel Bir İnceleme”, *Yol Kitabı*, (ed. Turgay Kabak ve Ferdi Güzel), Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2022.

Tan, Nedim, “‘Tayy’ maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tay> Erişim tarihi: 24.04.2023.

Taşgın, Ahmet ve Solmaz, Bünyamin, “Hacı Bektaş ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin ve Doğan Donuna Bürünme”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/1, (2012), s. 105-129.

Taşgın, Ahmet, *Dediği Sultan ve Menâkıbı*, İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2013.

Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Divanı*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2019.

Temren, Belkıs, “Bektaşî Giyim Kuşamında Kutsal Simgelere Örnekler”, *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 2, (2010), s. 19-34.

Todorov, Tzvetan, *Fantastik: Edebî Türe Yapısal Bir Yaklaşım*, (çev. Nedret Öztokat), İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Tümbül Yıldırım, Sıdika, *Mevlana'ya Göre İbadetlerin Tasavvufî Anlamı*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Konya 2019.

Uçman, Abdullah, “Devriyyeler Üzerine Rıza Tefvik'in Yayınlanmamış Bir Makalesi”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 7, (1993), s. 537-564.

Uludağ, Süleyman, “‘Hallâc-ı Mansur’ maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: Hades-Hanefî*, C. 15, Ankara: TDV, 1997.

\_\_\_\_\_, “‘Hırka’ maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: Hayal-Hilâfiyat*, C. 17, Ankara: TDV, 1998.

\_\_\_\_\_, “‘Keramet’ maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Kastilya-Kile*, C. 25, Ankara: TDV, 2002.

\_\_\_\_\_, “‘Sülûk’ maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Kastilya-Kile*, C. 38, Ankara: TDV, 2010.

\_\_\_\_\_, “‘Velî’ maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: Vekâlet-Yûsî*, C. 43, Ankara: TDV, 2013.

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.

Yagır, Mehmet Yusuf, “Fahrüddîn Er-Râzî’nin Mefâtihu’l-Gayb Adlı Tefsirinde Hz. İsa’nın (A.S) Ref’i ve Nüzulü”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10/1, (2018), s. 271-289.

Yavuz, Şevket, “İbrahimî Dinlerdeki Göç ve Yolculuk Fenomeni: Yeniden Doğuşun Öteki Adı: Galut (Sürgün), Exaltation (İsa’nın Yükseltişi) ve Hicret”, *Bir Metafor Olarak Yol ve Yolculuk*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2017.

Yazıcı, Tahsin, “‘Hamedân’ maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hemedan> Erişim Tarihi: 30.04.2023.

Yıldırım, Rıza, *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.

Yıldırım, Şeniz, *Soren Kierkegaard Felsefesinde Özel Hakikat Kavramı*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.

Yılmaz, Okan, *Edebî Eserde Yol ve Yolculuk*, Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Trabzon 2013.

Yusoğlu, Nebahat, *Türk Romanında Yol ve Yolculuk Teması (1870-1970)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2008.

Zarcone, Thierry, “Wali-In Turkey, the Balkans, the Caucasus and Adharbaydjan”, *The Encyclopaedia of Islam*, Volume XI/W-Z, Leiden: Brill, 2002.