

Dede Korkut Kitabı'ndaki Dumrul'un Delilikten Velîliğe Tekâmül Yolculuğu*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 31 Ekim 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Musa Kaval**

Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Düzce Üniversitesi / Duzce University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/04175wc52>

<https://orcid.org/0000-0001-8784-7762>

kavalmusa@hotmail.com

Öz

Türk halk kültür ve inancına dair önemli bulgular taşıyan Deli Dumrul destanında tasavvufî açıdan birçok unsura rastlanmıştır. Temel tasavvufî kavramların temsil edildiği birçok sembol ve ifadenin destan içerisinde, bir sistem dâhilinde sonuca yönelik aktarımlarda yer bulduğu tespit edilmiştir. Nefs-i emmârenin kötü dürtülerini sergileyen Dumrul'un kişiliği ve çevresi üzerinden yapılan anlatının, yalın fakat derinlemesine icra edildiği sonucuna varılmıştır. Bu düşüncüyü desteklemek için sûflerin benzer fikirleri ihtiyaç duyulan yerlerde sunulmuştur. Bu bakış açısıyla yorumladığımız destan, kuvvet ve cesaretin coşkun birlikteliğinin ifadesi olan “deli” sıfatının, Dumrul'un geçirdiği tecrübeler sonucunda nasıl velîliğe evrildiğini anlamayı kolaylaştırmaktadır. *Dede Korkut Kitabı*'nın tamamı okunup incelenmiş, destana dair yapılan çalışmalar gözden geçirilerek ileri sürülen tez desteklenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Deli Dumrul destanı, tasavvuf ilminin merkezinde yer alan mânevî tekâmülün diğer bilimler ile olan ilişkisinin bir örneği olmuştur. Binlerce yıllık geçmişin izlerini taşıyan mitolojik kökenli destansı hikâyede tasavvufî teorilerin kendini göstermiş olması tasavvufun, insanın ontolojik gerçekliğine dair tezlerini kuvvetlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Dumrul, Deli, Velî, Dede Korkut.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Dumrul's Journey of Evolution from Madness to Sainthood in the Book of Dede Korkut*

Research Article

Received: 31 October 2024 Accepted: 10 March 2025

Abstract

The Epic of Deli Dumrul contains important insights into Turkish popular culture and beliefs, and many elements of Sufism have been identified in it. It has been found that many symbols and expressions representing the basic concepts of Sufism have found a place in the epic in systematic, result-oriented transfers. It has been concluded that the narration of the personality and environment of Dumrul, who exhibits the worst instincts of the nafs al-ammara, is simple but profound. To support this idea, similar ideas of the Sufi elders are presented where necessary. The epic, which we interpret from this perspective, makes it easier to understand how the adjective mad (deli), which is the expression of the enthusiastic unity of strength and courage, evolved into holiness as a result of Dumrul's experiences. The entire book of Dede Korkut has been read and examined, the studies conducted on the epic have been reviewed, and the thesis presented has been tried to be supported. In this context, the epic of Deli Dumrul was an example of the relationship between spiritual evolution, which is at the center of Sufism, and other sciences. The fact that Sufi theories have manifested themselves in mythological history, which bears the traces of thousands of years of history, strengthens the theses of Sufism on the ontological reality of man.

Keywords: Sufism, Dumrul, Mad, Saint, Dede Korkut.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The Book of Dede Korkut is considered a unique work in Turkish history and cultural heritage. In terms of its content and scope, it reflects the identity of the Turkish world. When evaluated in terms of the science of Sufism, which has an important place in the world of beliefs of the Turks, similar thoughts can be expressed for the personality of Dede Korkut and the epics he narrated in his book. For the influence of many Sufi masters, especially Pir al-Turkistan Hoca Ahmet Yesevi, on the process of Islamization of the Turks is a reflection of this phenomenon. Dede Korkut, who is described with the quality of a saint, one of the basic concepts of Sufism, appears before us as another leading figure in the religious adventure of the Turks. However, this aspect of him has not been adequately addressed from a sufi perspective.

It has been observed that Sufi thought, which has manifestations in almost every area of Turkish history, has been skillfully treated in the context of certain main themes in almost all the epics of the Book of Dede Korkut. In the complex process of formation and transmission of the Deli Dumrul epic, mythological and mystical elements are presented in parallel with the basic concepts and authorities of Sufism over time. The reinterpretation of the common historical processes of consciousness where mythology and mysticism intersect in the light of Sufi truths is also important in the Deli Dumrul Epic. For the Deli Dumrul Epic, which is one of the first examples of the merging of the Sufi perception of the Turks with the past in the process of Islamization, reflects the spiritual orientation roots of today's Turkish society in the light of archetypal realities.

Dumrul is a strong Turkish man with an insane courage that is shaped by the environment he lives in. Wanting to reach the top of this description, which he also enjoys, he builds a bridge in the region he rules. Dumrul, who wants to spread his heroism far and wide with the bridge, which has no logic or function, is tested by his claim. Dumrul, who is confronted with his compassion for the young man killed by Azrael, begins to distinguish between material and spiritual powers.

Dumrul, who understands that physical strength and meaningless passion have no effect on understanding the secret of destiny through symbols such as bridge, prey, pigeon, falcon, and horse, exhibits actions that contradict himself. This situation, which results from the conflict between the archetypes in his self, which are mostly shaped by the influence of the environment, and the values he brings from his essence, is only realized when he is confronted with the trauma of death. Because death is a deep-rooted phenomenon that he

wants to postpone as much as possible, even for those closest to him. Dumrul, who experiences the terrible state of his daring against Azrael, which results in his parents not giving up their lives, reaches the truth of the self, which is more frightening than death. His wife, whom he refers to as “someone else’s daughter,” contributes most to his realization of this truth. Not knowing his own self and the one closest to him, Dumrul is taken on a virtual journey by the outside world. He can only cross the bridge of the evil commanding self that he encounters on his journey with love. Despite the difficulties involved, Dumrul experiences Sufi states of difference, poverty, and annihilation thanks to the transforming and fulfilling power of love.

Dumrul, who experiences love, which is considered the perfection of faith, with the sacrifice of his wife, as well as feelings of honor and humility, also undergoes a great change. For Dumrul has some heroic qualities in his nature and tradition. One of the reasons why he is called mad is because of these pure feelings that he carries in his essence. The good news he receives at the end of the epic is a result of his purity. As a man who knows that he should not ask for his wife’s life, Dumrul realizes the futility of living apart from his wife. Dumrul, who has the courage to sacrifice his soul, whose greatness he desires for someone else, realizes that God creates death and life on this occasion.

The Deli Dumrul epic has become the object of research of another scientific discipline due to its importance for Turkish history and society. This study, which will be analyzed from a Sufi perspective, will be able to offer a different perspective to the approaches of other scientific disciplines to the subject.

Giriş

Dede Korkut Kitabı Türk tarihi ve kültür mirası açısından eşsiz bir eser olarak kabul edilmektedir. Çünkü içeriği ve etki alanı bağlamında değerlendirildiğinde Türk dünyasının kimliğini yansıttığı düşünülmektedir.¹ Türklerin İslâmlaşma sürecinde Ahmet Yesevî'nin öncülüğünde şekillenen tasavvufî düşüncenin, Dede Korkut Destanları'nda kendisi göstermesi beklendik bir durumdur. Dede Korkut Destanları'nın hem üretilmesinde hem de anlaşılmasında tasavvufun rolü inkâr edilemez bir hakikattir. Türklerin inanç dünyasında önemli yeri olan tasavvuf ilmî açısından değerlendirildiğinde Dede Korkut'un şahsiyeti ve kitabında naklettiği destanların içeriği ile ilgili benzer bir durum söz konusudur. Örneğin tasavvufî temel kavramlardan biri olan velîliğin², bizzat Dede Korkut'un kendisi tarafından canlandırıldığı görülür.³ O nedenle duası makbul bir velî şeklinde tavsif edilen Dede Korkut, evliya yurdu olarak tarif edilen Anadolu'da Müslü-

¹ Üçler Bulduk, "Dede Korkut, Oğuz Elleri ve Kafkasya", *Kars Kafkas Üniversitesi 1. Milli Kafkasya Sempozyumu* (Kars, Kafkas Üniversitesi, 1995), 247.

² Veli: Arapça, dost, ahabab, yar anlamında kullanılır. "İsm-i mef'û"l (sevilen, dost edinilen) ve "feil" vezninde (seven, dost edinen) manalarına gelmektedir. Terim anlamı olarak Allah'ı (c.c.) seven, O'nu dost edinen veya Allah (c.c.) tarafından sevilen, dost edinilen kişi anlamına gelir. Nitekim bu manaların delili mahiyetinde sûfiler şu âyetleri zikretmişlerdir: "Allah, iman edenlerin velisidir..." (el-Bakara 2/257), "Bîlesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmezler." (Yûnus 10/62), "Biz dünya hayatında da âhirette de sizin dostunuzuz." (Fussilet 41/31). Bu bilgilerden yola çıkan Hücvîrî, mârifet ve tasavvuf yolunun aslı ve esasının velâyet ve onun kabulü olduğunu söyler (Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 273). Sûfiler, velâyetin iki türü olduğu söyler. Birincisi velâyet-i âmme, ikincisi ise velâyet-i hassadır. Velâyet-i âmme Bakara Sûresi 57. âyette buyrulduğu üzere mü'min ve Müslüman olan herkesi kapsar. Velâyet-i hassa ise Yûnus Sûresi 62. âyette kastedilen âbid, zâhid, sâlih, muttaki, ârif ve âşık gibi özel kişilere mahsustur. Bu kişiler kendilerinde fânî ve Allah'ın (c.c.) müşâhedeşi altındadırlar. Nefis terbiyesini tamamlamış bu kişiler şerîâta sıkı sıkıya bağlı yaşayan keşf ve müşâhede ehli olup bazen de kerâmet izhar ederler. (Abdülkerim Küşeyrî, *Küşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 347-351; Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 109-119). Bu genel bilgilerden hareketle makalede geçen velîlik veya velâyet kavramları; Dede Korkut için velâyet-i hassa, Deli Dumrul'un için velâyet-i âmme kavramları bağlamında kullanılacaktır.

³ M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), 198; Hasan Özdemir, "Dede Korkut'un Kişiliği ile İlgili Efsaneler", *T.C. 80. Yılı Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu* (Ankara: AÜ. DTCE, 2003), 32.

manlığın nasıl şekillendiğinin bir örneğidir. Ancak asırlardır halk arasında Dede Korkut'un yaygın olan bu tasavvufî yönü şüana kadar alan uzmanlarınca yeterince ele alınmamıştır.

Halk inancı ve edebiyat bağlamında incelenen *Dede Korkut Kitabı*'ndaki destanlarda tasavvufî unsurların mevcudiyeti kabul edilmekle birlikte kapsamlı ve derinlemesine incelemelerin yapılmadığı görülmüştür. Hâlbuki tasavvufî düşüncenin *Dede Korkut Kitabı*'ndaki destanlarda belirli ana temalar bağlamında işlendiği anlaşılmaktadır. Savaşçı bir karaktere sahip Türk'ün cesaret ve gücünün vurgulandığı bütün destanlarda nefis terbiyesinin önemini dikkat çekilmiştir. Örneğin *Dede Korkut Kitabı*'nın en meşhur destanlarından Boğaç Han ve Bamsı Beyrek'te, bu iki güçlü alpin ancak nefis terbiyesi ile gerçek bir kahraman olabildiklerini görürüz.⁴ Deli Dumrul Destanı da Türk alp tipinin, erenlik şuuruyla cem edilmesinin önemini anlatan bir başka örnektir. Fakat Deli Dumrul diğer destanlardan ayrılan bir özelliğe sahiptir. Deli Dumrul Destanı'nın çok daha eskiye dayanan kökleri, nakil sürecinde birçok mitolojik⁵ unsurun tesirini de beraberinde getirmektedir. İslâmlaşma ile birlikte mitolojik ve mistik unsurların zamanla tasavvufî temel kavram ve sembollerle sunulması söz konusudur. Mitoloji ve mistisizmin kesiştiği ortak tarihsel bilinç süreçlerinin tasavvufî hakikatler ışığında yeniden yorumlanması Deli Dumrul Destanı'nı önemli kılmaktadır. İslâm öncesi ve sonrasının inanç, cesaret, kahramanlık gibi yüce değerlerin yanında sevgi, fedakârlık, vefa gibi duyguların aktarıldığı destan bu yönüyle özgündür. Bu bağlamda tasavvufî düşüncesinin tesiriyle yeniden yorumlandığı anlaşılan Deli Dumrul Destanı'nı asırlar boyunca Türk toplumunun mânevî ve insanî yönelimini yansıtmaktadır.

Deli Dumrul Destanı Türk tarihi ve toplumu için arz ettiği önemden ötürü farklı birçok ilmî disiplinin araştırma nesnesi olmuştur. Destanın tasavvufî açıdan ilk defa analizinin yapıldığı bu çalışma diğer ilmî disiplinlerin konuya dair yaklaşımlarına farklı bir bakış açısı sunabilecektir. Özellikle psikoloji ve sosyoloji ile yakın münasebeti sebebiyle tasavvuf ilmînin, barındırdığı kolektif okuma şeklinin çok yönlü yansımalar ortaya koyacağı değerlendirilmektedir. Örneğin mitolojinin de konusu olan destan, kimi psikolojik tahliller eşliğinde değerlendirilirken ma'rifet-i nefis olarak tavsif edilen tasavvuf nazarıyla incelendiğinde farklı bir özellik arz etmektedir. Bu yöntem sayesinde destana ve destan karakterlerine dair yeni bir boyut kazandırabilecektir.

⁴ Musa Kaval, "Dede Korkut'un Boğaç Han Destanı'nda Geçen Metaforların Tasavvufî Tahlili", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 112 (Aralık 2024), 181-200.

⁵ Vügar Sultanzade, "Domrul Adının Kökeni ve Deli Domrul Boyunda Bazı Motiflerin Kaynağı Üzerine", *7. Uluslararası Folklor Konferansı* (Bakü: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, 2010), 480-483.

Deli Dumlul Destanı'nın İbn Arabî'nin (ö. 1240) kullandığı bazı kavramlar ve ayna metaforu ile mukayeseli şekilde değerlendirildiği bir çalışma yapılmıştır.⁶ Bu kitap çalışmasında ayna metaforu başta olmak üzere bir takım kavramlar ile benzerlikler olsa da İbn Arabî'nin ileri sürdüğü teosofik düşüncenin merkezinde yer alan temel bazı kavramların eksik, diğer bazılarında da tasavvufi uygulamalar açısından sınırlı ifade edildiği görülmüştür. Bu çalışmada ise İbn Arabî dışında Gazzâlî (ö. 1111), Kûşeyrî (ö. 1072), Herevî (ö. 1088), Hücûrî (ö. 1049), Kelâbâzî (ö. 994), Ahmet Yesevî (ö. 1166), Mevlânâ (ö. 1273), Yunus Emre (ö. 1320) gibi sûfilerin eserlerinden istifade edilmiştir. Böylece kapsayıcı ve bütüncül bir yöntem benimsenerek ileri sürülen tez tahkim edilmeye çalışılmıştır. Türk Edebiyatı'nın temel halk anlatılarından biri kabul edilen Deli Dumlul Destanı'nın tasavvufi açıdan kapsamlı analizinin yapılacağı çalışma alanında ilk olma mahiyetindedir.

Deli Dumlul Destanı'nın ilk defa tasavvufi düşünce ve pratikleri eşliğinde analiz edileceği bu çalışmanın multi-disipliner çıktılarının olacağı düşünülmektedir. Var oluşla başlayan kendini gerçekleştirmeye devam eden ve ölüm ile biten en temel insani eylemleri nedensellik içerisinde ortaya koyan tasavvuf ile Dumlul'un deliliğinin velilikle⁷ nasıl sonuçlandığı basit şekilde ortaya konulacaktır. Dumlul özelinden yeniden hikâyeleştirilen tasavvufi olgunlaşma sürecinin analiz edildiği çalışmada tasavvufi kav-

⁶ Fevziye Alsaç'ın, *Duha Koca oğlu Deli Dumlul Anlatısının Ayna Metaforuyla Okunması İnsanoğlunun Ejderhası Deli Dumlul* başlıklı kitap çalışmasında İbn Arabî'nin de kullandığı yaygın mistik bir sembol olan ayna metaforu üzerinden Dumlul'un arınma ile başlayan yolculuğunun aşkın bene erişimini anlatılmaktadır. Bk. Fevziye Alsaç, *Duha Koca oğlu Deli Dumlul Anlatısının Ayna Metaforuyla Okunması İnsanoğlunun Ejderhası Deli Dumlul* (İstanbul: Hiper Yayın, 2022).

⁷ Buradaki velilikten kasıt velâyet-i âmme'dir. Velâyeti suğra olarak da tarif edilen bu makam, müminlerin bulunduğu makamdır. Zira Dumlul Müslüman olmakla birlikte imanının kemâle ermediği anlaşılmaktadır. İslam olma ile mü'min olmanın farkını ortaya koyan "Bedeviler: "İnadık" dediler, de ki: "İnanmadınız ama İslam olduk deyin; inanç henüz gönüllerinize yerleşmedi." (Hucurât, 49/14) âyeti bağlamında Müslüman ve mü'minin farkına dair açıklamalar yapılmıştır. Aynı şekilde Cibril hâdisinde bildirildiği üzere İslam, iman ve ihsan kavramları ayrı ayrı mahiyetleriyle birlikte açıklanmıştır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahiğ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İman", 37 (No: 48). Bu hâdis bağlamında Dumlul, Müslüman olmasına rağmen iman esaslarından olan Meleklerle İman konusunda bilgisizdir. Gizli şirk olarak tarif edilen riya hastalığına da tutulan Dumlul'un âkidevi sorunları olduğu görülür. Şarap içtiğini de itiraf eden Dumlul, kul hakkı yemek, insanlara zulmetmek gibi ameli günahları da işlemektedir. Nefsine ve çevrenin prestijine kapılarak bunları yapan Dumlul imanının getirdiği nurdan tam istifade edemediği için mânevî olarak deli'dir. Ölüm ve Azrail vesilesi ile imânî ve âmelî kusurları görüp düzelttiğinden imanı kalp ve organlarda kendini gösterdiği için Dumlul umumu veliliğe ulaşmıştır. Dumlul'un başından geçenlerin çok kısa bir süre zarfında geliştiği değerlendirildiğinde onun, seyr-ü sülûk gibi uzun ve meşakkatli süreci bitirerek velâyet-i hasa makamına ulaşması mümkün değildir.

ram ve makamlar olay örgüsü içerisinde sıra ile ele alınmıştır. Bu vesile ile hikâyenin akışı bozulmadan kavramsal çerçeve sunulmuş, iddia edilen mânevî tekâmül için gereken seyir yolculuğu uyumlu şekilde takdim edilmiştir. Böylece destanda bilinçli şekilde işlendiği iddia edilen tasavvufi düşünce geleneği yalın, açık şekilde sunulmaya çalışılmıştır.

Araştırmaya başlamadan önce Deli Dumrul ile ilgili tüm yapılan çalışmalar taranmıştır. Ulaşılan tüm kaynaklar yan disiplinlerden faydalanmak adına eleştirel, terkipçi ve sentezci bir yaklaşımla okunmuş, veriler derlenmiştir. Bu metot uygulanırken çalışma konumuzun sınırlarını korumakla birlikte iddiamızı destekleyecek kolektif yaklaşım da muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Zira tasavvuf ilminin Türk-İslâm medeniyeti içerisinde kapsamlı etkisinin doğal bir sonucu olarak disiplinli bir yaklaşım benimsemek elzemdir. Destanın tasavvufi tahlili yapılırken *Dede Korkut Kitabı*'nın Dresden nüshasının Muharrem Ergin tarafından yapılmış çevirisi kullanılmıştır. Birçok farklı nüshası bulunan destan ile ilgili akademik çalışmalar da Dresden nüshanın daha çok tercih edilmesi kararımızda etkili olmuştur.

Dumrul'un delilik, yiğitlik, şan, ölüm ve aşk serencamı, tasavvufi kavram ve haller eşliğinde veliliğe doğru nasıl evrildiği anlatılmaya çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda Dumrul'un geçirdiği her bir evre, tasavvufi kavramlar ve klasik kaynaklar eşliğinde izah edilerek savunulan düşünce desteklenmiştir. Metin analizi yöntemi kullanılarak elde edilen sonuçlar tasavvufi kavram ve yorumlar eşliğinde ortaya konmuştur. Tasavvufi kavram, makam ve hallerin tespit edildiği kısımlar yeri geldikçe diğer sosyal bilimlerin sunduğu bilgiler ile karşılaştırmalı şekilde yorumlanmıştır. Örneğin hikâyede yer bulan semboller kullanıldığı bağlam eşliğinde tasavvufun sıklıkla başvurduğu metaforik anlatıma tabi tutulmuştur. Tasavvufi nazarın merkezini oluşturan çalışma başta halk bilimi, edebiyat, tarih, psikoloji gibi disiplinlerin verilerinden istifa edilerek vücuda geldiği gibi sonuçları itibarıyla da çok disiplinli çıktılara haiz bir nitelik arz etmektedir.

1. Deli/Gafil Dumrul

Dumrul ismine Türk dilinde yazılmış başka eserlerde rastlanmamaktadır. Topkapı Sarayı'nda yıpranmış el yazması bir *Oğuzname*'de Azrail ile savaştan adının Tuğrul olarak zikredilmesinden hareketle Boratav, Tuğrul'un ses dönüşümü neticesinde Dumrul şeklinde aktarıldığını düşünür.⁸ Ercilasun da Dumrul'un, Tuğrul Sultan olduğunu yönünde kanaat belirtir.⁹ Tasavvufi hareketlerin yoğunlaştığı döneme tekabül eden bu tespit Deli

⁸ Pertev Naili Boratav, *Türk Mitolojisi / Oğuzların - Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*, çev. Recep Özbay (Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2012), 64.

⁹ Ahmet Bican Ercilasun, "Deli Dumrul İle Kazakların Korkut Atası Arasında Bir Mukayese", *Millî Folklor* 5/38 (Bahar 1998), 14-15.

Dumlul Destanı'ndaki tasavvufî temanın tesadüf olmadığına işaret etmektedir.

Güçlü, cesur, gözü kara anlamına gelen “deli”¹⁰ sıfatının, kahraman bir lider olarak *Dede Korkut Kitabı*'nda adı çokça zikredilen Kazan Han de için kullanıldığını görürüz. Kazan Han ilk önce “Deli Dönmez” lakabıyla zikredilmiştir. Savaşlarda daima kazanan olması nedeniyle daha sonra kendisine “hep muzaffer olan ve Kazan(an) sıfatı verilmiştir.”¹¹ *Dede Korkut Kitabı* 'nda kahramanlar alp vasıflarına sahip kişilikler olarak karşımıza çıkmaktadır.¹² Göçebe yaşamı benimseyen toplulukların lider şahsiyetleri bedenlen güçlü, ruhen üstün niteliklere sahip başkahraman olarak boy göstermektedir.¹³ Deli olarak gösterilen cesur alp, savaşın en mahir askeridir. Osmanlı döneminde seçme akıncılardan oluşan gruba “Deliler” adı verildiğini görürüz. Alp vasıflarıyla birlikte anılan deli kelimesi halk dilinde “Atın iyisine doru, yiğidin iyisine deli derler.” atasözü ile yaygınlık kazanmıştır.¹⁴

Dede Korkut Kitabı 'nda alp ve deli olarak tanıtılan hemen bütün kahramanların güç ve cesaretin yanında birtakım ahlâkî ve mânevî değerlere sahip olmaları gerektiği okunur. Hatta didaktik amaca matuf olduğu anlaşılan her bir destansı hikâyede birtakım ahlâkî ve dinî değerler farklı karakterler vesilesiyle tekrar tekrar işlenmiştir. Örneğin kitabın en yaygın iki başkahramanı Bamsı Beyrek ve Boğaç Han boylarında güç, cesaret ve yiğitliğin yanında nefesine hâkim, mütevâzi, hâyalı, fedakâr, vefalı, edepli bir kişiliğe sahip olmanın ehemmiyeti vurgulanmaktadır. Fakat Dumlul'un kişiliği ile ilgili destanın başında Bamsı Beyrek ve Boğaç Han'dan farklı bir deli tipi okuyucuyu karşılamaktadır. Kurumuş bir çayın üzerine köprü inşa ettiren Dumlul, köprü üzerinden geçenden otuz beş akçe alır. Geçmeyenlerden ise kırk akçe almakla kalmaz ayrıca bir de onları döver. Destansı hikâyenin başında kendi içinde zıtlıkları barındıran bir kurgu, Dumlul kişiliğinde makul ve mantıklı olanın yerine şiddet barındıran bir çelişkiyi yansıtmaktadır. Dumlul'a verilen deli sıfatının yalın alplikten kaynaklanmadığını söyleyebiliriz. Olgunluktan uzak bu tavırlar Dumlul'un, sağlıklı ve dengeli bir kendilik algısına sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. O nedenle geçenden otuz beş, geçmeyenenden ise dayakla birlikte kırk akçe almak gibi zulmün altındaki sebep erliğini ve bahadırılığını Rum ve Şam diyarlarına

¹⁰ Salih Demirbilek, “Türk Kültüründe “Deliler” ve Bunların Dede Korkut Oğuznâmelerine Yansıması”, 8. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiri Kitabı* (İzmir: 2011), 9.

¹¹ M. Fahrettin Kırzioğlu, *Dede Korkut Oğuznâmeleri* (Ankara: AKM Yayınları, 2000), 53.

¹² Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), 28.

¹³ Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan* (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), 40.

¹⁴ Demirbilek, “Türk Kültüründe “Deliler”, 9.

yaymaktır.¹⁵ Dumrul'un bu vasıfları *Dede Korkut Kitabı*'nda adı geçen bir diğer deli sıfatı ile anılan Karçar'ı akla getirmektedir. Bamsı Beyrek'in beşik kertmesi Banu Çiçek'in ağabeyi olan Deli Karçar çok güçlü, sinirli, kibirli bir kişilik sergilemektedir. Cahil ve edepten yoksun Deli Karçar, Oğuzların saygın büyüğü Dede Korkut'a dahi hürmetsizlik eden biridir.¹⁶

Deli olarak sıfatlandırılması Dumrul'un coşkun ve sıra dışı tavırlarıyla düzenin bilindik kurallarını umursamayan, tehlikeden çekinmeyen, kaba fizik gücüne dayanan, cesarete sahip olmakla birlikte saf bir yanının bulunmasından kaynaklanmaktadır.¹⁷ Dede Korkut destanlarında korkusuz, çevik ve mert kişilere deli sıfatı eklenmiştir.¹⁸ Eski Türk mitlerinde görülen delilerin; fiziki güç, cesaretlerinin yanında ruhsal durumları sabit olmayan, çabuk sinirlenen ve çocuksu dürtülere sahip kişilik arz ettikleri görülür.¹⁹ Bilek gücüne karşın Dumrul'un çocukluk döneminden kalma kendini ispat etme dürtüsü zamanla şanını etrafa duyurma düşüncesine evrilen bir büyükleme duygusuna dönüşmüştür.²⁰

Hikâyenin hemen başında Dumrul'un ortaya koyduğu amacı onun mânevî ahvalini net olarak ortaya koymaktadır. *Dede Korkut Kitabı*'ındaki diğer tüm hikâyelerden farklı olarak göze çarpan destanın ilk sunuluşu, olay yeri ve diğer kahramanlara dair sınırlı anlatısı ile asıl temanın baştan sona Dumrul'un şahsiyeti üzerinde inşa edildiğini gösterir. Dumrul'un mânevî dönüşüm sürecinin gözlemlendiği hikâye tasavvufî menkıbe geleneğini çağrıştırmaktadır. Nefis terbiyesi ve mânevî tekâmülün, toplumunun alp/deli özelliği üzerinden anlatıldığı hikâye Türkler arasında tasavvufun etkisini gösteren ilk örneklerden kabul edilebilir. Zira binlerce yıl öncesi-ne dayanan mitolojik unsurları barındıran Deli Dumrul Destanı, Türklerin İslâmlaşmasından sonra tasavvufun amacı ve kavramları çerçevesinde yeniden yorumlanarak didaktik gaye ile halk arasında yayılmıştır.

İnsanı, kâmil konuma yükselterek hakiki tevhide ulaştırmayı amaç edinen tasavvuf telakkisi ilk aşılması gereken engelin nefis-i emmâre mertebesi olduğunu salık verir. İnsanın doğasında taşıdığı bu nefis daima kötülüğü emretmektedir.²¹ Zira nefis-i emmâre, ruhanî ve ulvî şeylerin aksine

¹⁵ Orhan Şaik Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri* (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1980), 123.

¹⁶ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (İstanbul: MEB, 1971), 61-68.

¹⁷ Ülkü Eliuz, "Dede Korkut Hikâyelerindeki Şahıs Kadrosunun Karakter Yapıları Bakımından İncelenmesi", *Bilig* 18 (2001), 71.

¹⁸ Faruk Sümer, "Karakoyunlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/434.

¹⁹ Mehmet Bilgin Saydam, *Deli Dumrul Bilinci* (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 97.

²⁰ İsa Kocakaplan, "Dede Korkut'un Delileri", *Milli Folklor* 64 (2004), 20.

²¹ Yûsuf 12/53

bedensel ve dünyevî arzuları tatminine yönelir.²² Destanın hemen başında Deli Dumlul kurumuş bir çay üzerine yaptırdığı köprü ile insanlardan haraç alarak nefis-i emmârenin zalim ve maddeci yönünü izhar etmiştir. Yaptırdığı köprü, tatmininden medet umduğu nefis-i emmârenin kötü ve hakikatte hiçbir faydası olmayan vehimlerinden başka bir şey değildir. Fakat Deli Dumlul, kaba gücüne dayanarak köprüden geçenden otuz beş akçe, geçmeyenden kırk akçe almakla kalmayıp bir de dövmektedir. Kendini önceleyen, diğerlerini zorlayan nefsin bu yönü zalimliğinin bir yansımasıdır. Zira zalim nefis, Müslüman olsa dahi Allah'ı dünyevi sebeplerden ötürü sever, alışkanlık ve gaflet üzere ibadet eder.²³ Dumlul, Allah'ı bilen, O'nun birliğini ikrar eden biridir. Fakat kaba kuvveti, deli cesareti ve ham dürtüleri Allah hakkında doğru bilgi ve eylem sergilemesine engel olmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de; “Gördün mü nefsinin arzu ve hevâsını ilah edineni?”²⁴ ibâresi ile belirtilen kötülüğü emredici nefsinden bihaber olan Dumlul tevhidin özünden gafildir. Namını Rum ve Şam diyarlarını duyurmak isteyen Dumlul kendine gafildir. Zira Mekkî (ö. 996), gafillerin vasıflarını tanıtırken onların nefislerini dinleyen, hevâlarına tabi, şaşkın ve manen kör olduklarını söyler.²⁵ Bu özelliklere sahip olan Dumlul, Allah'ın; “Kendi nefislerinizde âyetler vardır, görmüyor musunuz?”²⁶ uyarısından habersiz olduğundan hevâsının boş iddiaları için kurumuş nefis çayı üzerinden kendinî gerçekleştirmeye soyunmuştur. Tasavvufî bir terim olarak gaflet; habersiz olma, farkına varamama, uyanık olmama hali olarak tarif edilir.²⁷ Gaflet ehli, nefis yüzünden Allah'tan habersiz olduğu için dünya ve içindeki mahlûkatın yaratılışındaki ilâhî tecellileri göremez.²⁸ Gaflet ile ilgili olarak Sülemî (ö. 1021) uzun emel sahibi olmak ve ölümü uzak görmeyi de sebep olarak zikretmektedir.²⁹

Dumlul'un kendini çevresine ispatlamak için elde etmek istediği şân ve şöhret ondaki riyanın tezahürüdür. Gizli şîrk olarak tarif edilen riya³⁰ ile

²² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 473.

²³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 720.

²⁴ el-Furkân 25/43.

²⁵ Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2003) 1/247.

²⁶ ez-Zâriyât 51/21.

²⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 185.

²⁸ Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2014), 253-255.

²⁹ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Uyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ*, çev. Abdullah Suat Demirtaş (İstanbul: Semerkand, 2016), 46.

³⁰ Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Zühhd”, 21.

kişi, başkalarının takdirini ve övgüsünü kazanmayı ister.³¹ Riya konusunu tafsilatlı şekilde ortaya koyan Muhâsibî (ö. 857), Müslümanın amellerinde Allah ile birlikte başkalarını amaç edinmesinden ötürü amelî riya'yı, küçük şirk olarak tarif eder.³² Her ne kadar günahkâr olsa da Dumrul da olan da budur, itikâdî şirk içinde değildir. Fakat Muhâsibî'nin büyük bir nifak olarak gördüğü bu riya ilerleyen zamanlarda büyük felaketlere sebep olacaktır.³³ Gazzâlî önüne geçilmediği takdirde şöhret meraklısı riyakârların hakiki tevhide eremeyeceklerini söyler. Hatta Gazzâlî, kalbî hastalıkların en önemli ve öncül belirtisinin riya olduğunu ifade etmiştir.³⁴ O nedenle kalbin katılaşma nedeni olan ve birinci sırada yer alan riya'ya sebep olacak şeyleri ortadan kaldırmak gerekmektedir.³⁵ Bu açıklamalardan hareketle Dumrul'da görülen kalp katılığının ve ruhsal kaos halinin riya ile ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda destanın çıkış sebebi Dumrul'un riyakârlığının Gazzâlî'nin tespiti ile örtüşmesi bir tesadüf değildir.

Arzuladığı şan ve şöhret Dumrul'daki uzun emelin, Azrail'e meydan okuması da ölüm endişe taşımadığının göstergesidir. Gafleti, Dumrul'a ölüm korkusunu unutturmasına rağmen kader-i ilâhî ölüm olgusu üzerinden onu uyanışına sevk etmektedir. Riya vesilesi ile ilerleyen mânevî hastalığının Allah'ı inkâra varmadan tedavisi Dumrul için ilâhî bir lütuf olacaktır. Gaflet içerisinde yaşayan Dumrul özünde sahip olduğu alp vasfını inkişaf ettirebilse deliliğini veliliğe taşıyabilecektir. Bu manada halk dilinde yer bulmuş "Gaflet olmasa insan evliya olur."³⁶ atasözü Dumrul'a rahatlıkla uyarlanabilir.

Dumrul kurduğu köprü ile namını uzak diyarlara ulaştırma niyetindedir. Tesis ettiği zulüm köprüsünün amacının, kendince iyi bir niyete dayandığını zanneden Dumrul içinde yetiştiği toplumun değerlerini yanlış yorumlamaktadır. Türk toplumunun idealize ettiği alp tipolojisi güç ve mutlak hâkimiyeti yüksek bir değer olarak kabul etmektedir.³⁷ Ancak alplığın salt fizik gücü ile kazanılamayacağını diğer Dede Korkut destanlarında müşahade ettiğimiz gibi bu gerçek Deli Dumrul için de geçerlidir. Tüm diğer kahramanlar gibi Deli Dumrul da içsel ve sosyal bir ikmal sürecinden geçtikten sonra gerçek benliğine kavuşabilecektir. Dumrul, toplumsal çev-

³¹ Hüseyin K. Ece, *İslâmın Temel Kavramları* (İstanbul: Beyan, 2000), 541.

³² Hâris b. Esed Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Berr (Mısır: Daru'l-Yakin, 1999), 210-212.

³³ Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, 367-70.

³⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ'u 'ulûmî 'd-dîn*, çev. Mustafa Çağrıncı (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 3/437-487.

³⁵ Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 173-187.

³⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 222-223.

³⁷ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 14.

renin saygınlığını kazanmak adına sahip olduğu doğal güçlerini maalesef nefsinin kötü heveslerinin emrine vermiştir. Bu durumdan sıyrılması ancak o zamana kadar geliştirdiği dünyevi yanlış algıların yıkılması, mânevî aşkın değerlerin galebesi ile mümkün olacaktır.³⁸

2. Köprü, Güvercin ve At

Deli Dumlul'un kurduğu köprünün yakınına yerleşen oymaktan bir genç hasta düşer ve sonra da vefat eder. Gencin vefatı üzerine oymak halkı ağıtlar eşliğinde gözyaşı döker. Durumdan haberdar olan Dumlul derhal oymağın obasına gelir, ahvali sorar.³⁹ Sesleri duyan Dumlul'un vakit kaybetmeden obaya gelip durumu öğrenmesi onun bulunduğu bölgeye dair hâkimiyet ve sahiplik hassasiyetinin işaretidir. Alp kimliğinin gereği olarak sergilediği bu tavır Dumlul'un köprü kurup ücret tahsisinin ötesinde bir güç ve hâkimiyet çabasıdır. Yönetimi altında bulunanlardan haberdar olması ve derhal olay yerine gelmiş olması ispatlamak istediği riyâset sevdasını bir göstergedir. Riyâset/baş olma sevdası, nefs-i emmârenin en önemli eksikliklerinden biri olarak kabul edilir. Kibir ve ululuk duygularına sebep olduğu için nimetin asıl sahibini düşünme, tevazu ve insanlara şefkat göstererek terbiye edilmesi istenmektedir.⁴⁰ Nefsi tarif eden, özelliklerini kapsamlıca ortaya koyan Gazzâlî, baş olma sevdasının mânevî terbiye görenlerin dahi kalbinden en son çıkan arzu olduğunu belirtmiştir.⁴¹ O nedenden Bûrsevî (ö. 1715), baş olma sevdası kalpten atılmadıkça insanın kemâle eremeyeceğini dile getirir.⁴² Dolayısıyla Dumlul'un imanî zaafı bu yönüyle de kendini göstermektedir. Dumlul'un deliliğine benzer şekilde Mevlânâ da riyâset sevdasına tutulanları ahvalini tarif etmektedir.⁴³

Dumlul ağlama ve tutulan yasın nedeninin ölen genç olduğunu öğrenir. Bölgenin hâkimi olduğu düşüncesi ile yahşi genci kimin öldürdüğünü sorar. Gencin canının Azrail tarafından alındığını duyunca Dumlul: “Bre Azrail dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alır? Ya Kâdir Allah, birliğin, varlığın hakkı için Azrail'i benim gözüme göster! Savaşıyım, çekişeyim, uğraşıyım, yahşi yiğidin canını kurtarayım. Bir daha yahşi yiğidin canını almasın.” der.⁴⁴ Dumlul'un, ölen genç için ortaya koyduğu tepkisi empati olarak değerlendirilemez. Çünkü riya, kibir, cehaletine rağmen baş olma şehveti kendinden başka bir gücü tanımamasını icbar etmektedir. O nedenle Dumlul, Azrail'e meydan okumaktadır. Müslüman olması nedeniyle

³⁸ Kocakaplan, “Dede Korkut'un Delileri”, 20.

³⁹ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 123.

⁴⁰ Sülemî, *Uyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ*, 52.

⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/585.

⁴² İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1969), 1/178.

⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1392.

⁴⁴ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 123.

de meleklerin en büyüklerinden olan Azrail'i bilmiyor olması pek olası değildir.

Deli Dumrul destanının itikat açısından bütüncül değerlendirildiğinde Kelâm ilminin temel inanç konularından ulûhiyet, nübüvvet, âhiret ve her birinin detayları açısından herhangi bir aykırılığın yer almadığı dile getirilmiştir.⁴⁵ Dumrul'un temel dinî unsurlar ve fıkıh bilgisi yönünden eksik olmadığı aksine Azrail'in can alma görevini Allah'ın emriyle yerine getirdiği dinleyenlere özellikle açıklamak amacıyla hareket edildiği savunulmuştur.⁴⁶ Bu tezlere karşın Dumrul'un eski inancı şamanizmin etkisi altında kalarak İslâm'a dair eksik inanç ve bilgisinden ötürü Azrail'e karşı böyle münasebetsiz bir düşünceye sahip olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁷ İslâm akidesinde önemli yeri olan meleklerle iman konusundaki bu tavrın; şaman geleneğinde yerini bulan kötü ruhlara karşı verildiğine inanılan mücadelelerin mitolojik bir şahsiyet olan Dumrul üzerinden İslâm sonrasına bir yansıması olabileceği düşünülmektedir.⁴⁸ Tarih, halk bilim uzmanları tarafından dile getirilen bu düşüncelerden hareketle animist ve şamanist inanca sahip Türk topluluklarının İslâm'ı benimserken karşılaştığı bir takım zorlayıcı ve baskıcı tavırların bir yansıması olduğu da ileri sürülmektedir. Psikolojik teoriler eşliğinde analiz edilen Deli Dumrul, mitolojik arka planıyla birlikte yeni dinî benimserken yaşanan zorlukların bir temsili olarak telakki edilmiştir.⁴⁹

Dede Korkut destanları genelinde ve Deli Dumrul destanı özelinde çok katmanlı ve İslâmiyet öncesine uzanan tarihi, dinî ve toplumsal birçok izleri taşıyan ve aktaran en önemli sözlü kültür enstrümanı olması nedeniyle farklı alanlarda değerlendirmeler yapılması kaçınılmazdır. İslâm'ı, farklı topluluklarındaki bulgularla birlikte Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî önderliğinde benimsediği anlaşılan Türklerin temel dinî ve tasavvufî bilgilere vakıf olduğu bilinmektedir. Yesevî'nin hikmetlerinde okunan dinî muhtevanın zenginliği ve halk dilindeki yaygınlığı Türkler arasında İslâmî anlayışın panoramasını sunmaktadır. O nedenle Dede Korkut destanlarının 14-15. yüzyılda yazıya geçirilmiş olduğu tezini düşük bir olasılık olarak görmekteyiz. Zira kerametleri olduğu açıkça ifade edilen Dede Korkut'un

⁴⁵ Murat Serdar, "Dede Korkut Hikâyeleri'nde Türk-İslam İnanışlarının İtikâdî Göstergeleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 511.

⁴⁶ Recep Şükrü Güngör, "Dede Korkut Hikâyelerinde İslâmî Unsurlar", *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi*, Prof. Dr. Mine Mengi Özel Sayısı 5 (Ekim 2016) 326-327.

⁴⁷ Muvaffak Duranlı, "Deli Dumrul Anlatmasında Ötenazi Kalıntısı", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2 (Kış 2015), 46-47.

⁴⁸ Dursun Can Eyüboğlu, "Dede Korkut'taki Deli Dumrul", *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2022), 64-86; Dursun Can Eyüboğlu, *Korkut* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2019).

⁴⁹ Saydam, *Deli Dumrul Bilinci*, 8-9; Eliuz, "Dede Korkut Hikâyelerindeki Şahıs Kadrosunun Karakter Yapıları Bakımından İncelenmesi", 71.

dilinden aktarılan destanların tasavvufî izlerinden yola çıkarak daha önceki dönemleri işaret ettiği söylenebilir. Türkolog Ercilasun'un da Dede Korkut'un 552-766 yılları arasına denk gelen bir dönemde yaşadığını⁵⁰ iddia ettiği zaman dilimi bağlamında değerlendirildiğinde, destanlardaki tasavvufî muhtevanın sadeliği, temel dinî inanç unsurlarının öncelikle yer alması en makul çıkarımdır. Zira daha sonraki dönemde Türk ve İran coğrafyasında artan tasavvufî muhtevanın hem teorik hem de pratik yönden gelişmesi, *Dede Korkut Kitabı*'ndaki sade ve yalın tasavvufî anlatımı izaha muhtaç bırakacaktır. Bu bağlamda Deli Dumrul Destanı'nda işlenen tasavvufî temanın sade ve basit anlatımı bu düşünceyi kuvvetlendirmektedir.

Bu tartışmalar bir yana bırakıldığında mit, efsane, masal, destan gibi sözlü halk anlatılarının bir benzeri olarak tasavvufî menkıbelerin de öğretici yönü dikkate alındığında Deli Dumrul, alp geleneğini erenlik ile birleştiren öğretici bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Alpliği pervasız cesaret ve coşkunlukla icra eden Dumrul'un erenlik ile ikmal edebilmesi bir takım süreçlerden geçmesi gerekmektedir. Dumrul ve çevresi için kendini ispatlamanın öncül vasıflarından olan alpliğinin Rum ve Şam diyarına kadar yayılmasından evvel yakınlarda can alan Azrail ile hesaplaşmak icap etmektedir. Zira bölgenin tam hâkimi konumundaki Dumrul'dan habersiz hiçbir şey olmamalıdır. Kendini çevreye kabul ettirmeyi en büyük gaye olarak gören Dumrul, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu bildiği halde can almak için görevlendirdiği Azrail'den gafildir. Bu bilgisizliği Dumrul'un gafletinin ne derece derin olduğunu göstermektedir. Çünkü Dumrul, Kur'ân-ı Kerîm'de hayat veren ve alanın hakikatte Allah,⁵¹ meleklerin ölüm anında canları almak görevli elçiler oldukları⁵² gibi temel inanç esaslarını dahi bilmemektedir.

Bu bilgilerden mahrum olduğunu anladığımız Dumrul'un, Allah'ın birliği konusunda şüphesi yoktur. Mitolojik tabanı ve şamanist-animist inanç izlerine dayanarak Dumrul'un İslâm inancının temel esasları konusunda yanlış ya da eksik bilgileri üzerine geliştirilen teorilerden farklı olarak tasavvufî gelenek içerisinde yer edinen vahdet⁵³ anlayışını bu bağlama dâhil edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Şöyle ki yukarıdaki âyetlerde ölümü yaratan ve ruhları alanın Allah olduğu aşikâr iken Azrail'in yahşi gencin canını almasını işiten Dumrul'un vahdet düşüncesinin hakikatini bilmemesine rağmen ruhunda sezmesinden ötürü Azrail'e karşı cüretkârlık sergilemiş olması düşünülebilir. Zira Dumrul'un dilinden "Ya Kâdir Allah, birli-

⁵⁰ Ercilasun, "Salur Kazan Kimdir?", 28.

⁵¹ el-Hicr 15/24; ez-Zümer 39/42.

⁵² en-Nisâ 4/97.

⁵³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 681-684.

ğın, varlığın hakkı için Azrail'i benim gözüme göster!"⁵⁴ niyâzı dökülür. Tasavvuf düşüncesinde tüm varlıklar ayn-ı vâhîde'dendir.⁵⁵ Yani mahlûk bir cihetten Hakk'ın vahdet tecellisidir.⁵⁶ Dumrul'un nefsinin, çevresinin etkisi ve gaflet ile perdelenmiş ruhunun derinliklerinde Allah'ın birliği, varlığı konusunda kesin imanı olduğu için "Azrail dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alır?" sorgulamasına girmiştir. Vahdet düşüncesinde âlemde mazhar olan her şey Vahit Allah'tan kaynaklanmaktadır.⁵⁷ Dumrul vahdet düşüncesinin bilgi ve tecrübe ile ilgili çıkarımlarına sahip olmadığı için sarf ettiği sözlerin mahiyetini bilmemektedir.

Dumrul'un, nefsin vehim köprüsü kurarak giriştiği mücadele de ölüm meleği Azrail ile karşılaşacak olması tesadüf değildir. Zira nefislerin öldürülmesi Allah'ın emridir.⁵⁸ Başkalarını geçmeye zorladığı köprü, Dumrul için adeta sırata dönüşecektir. Zira Allah, Dumrul'un sözlerini duyar ve ondaki benliği ve kibri cezalandırması için Azrail'i çağırır. Ona Dumrul'a görünmesini, korkudan benzini sarartmasını, canını hırlatmasını emreder. Emir üzerine Azrail, kırk yiğidiyle birlikte yiyip içen Dumrul'a görünür. Kapıcılar fark etmeden karşısında beliren Azrail'i görünce, Dumrul'un gören gözü görmez, tutan eli tutmaz olur.⁵⁹ Alplıkta rakip tanımayan Deli Dumrul, ihtiyar suretinde karşısına çıkıveren Azrail'e şaşkınlık ve korkusunu şöyle dile getirir; "Bre ne heybetli kocasın! Kapıcılar seni görmedi. Çavuşlar seni duymadı. Benim görür gözlerim görmez oldu. Tutar benim ellerim tutmaz oldu. Titredi ayağım elinden yere düştü."⁶⁰ İhtiyar suretinde beliren Azrail'in heybeti, gücün sadece fiziksel olanını bilen Dumrul için gafletinden uyanması için metafizik gücün farkına varabilmesi adına güzel bir vesiledir.

İhtiyar şeklinde görünen Azrail kendisi tanıttıktan sonra Dumrul'un meydan okumasını kendisine hatırlatır. Dumrul da hemen kapıları kapatmaları için kapıcılara seslenir. Dumrul'un fevrliliği ve cesareti burada da kendini gösterir. Hâlbuki az evvel manevî güçleri olduğuna şahit olduğu ihtiyar karşında beliriverince eli ayağı tutmaz olmuştu. Bu tepkileri Dumrul, nefsinin güdümünde mantıksızca hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Hemen kılıcına davranan Dumrul, yahşi gencin canını kurtarma niye-

⁵⁴ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 123.

⁵⁵ Bk. Mustafa Tahrallı, "Ayn ve Ayniyet", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: İFAV, 2002), 4/12-25.

⁵⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebü'l-A'lâ Afîfi (Kahire: Dar-u İhyâ-i'l Kütübi'l Arabiyye, 1946), 77.

⁵⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 1/109.

⁵⁸ el-Bakara 2/54.

⁵⁹ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 124.

⁶⁰ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 124.

tinde azimlidir. Hâkimi olduğu bölgede canını aldığı gencin hesabını soran Dumrul kılıcıyla Azrail'e hamle eder. Bu hamlesine karşılık Azrail güvercin suretine bürünür ve pencereden uçup gider. Bunu gören Deli Dumrul ellerini birbirine vurarak güler.⁶¹ Dumrul'un bu şekilde gülmesi, nefsinin dengesizliğindendir.

Önce ihtiyar sonra da güvercin suretinde görünen Azrail'e, Deli Dumrul'un verdiği tepkiler olgun bir insan tavrı değildir. Türk töresinde yaşlılara gösterilen hürmetten ötürü Dumrul ilk hamleye yeltenmiş olması alp ahlâkı açısından hoş görülecek bir davranış değildir. Onun bu kaba güç gösterisine karşın Azrail'in güvercin gibi barışın sembolü olan bir canlı suretinde uçup gitmesine rağmen Dumrul, avcı kuşu olan doğanı eline alır, atına atlar. Güvercin suretindeki Azrail'in peşine düşer, her ne kadar onu yakalayamasa da yolda bir iki güvercin avlar.

Güvercinin, iyi bir haberin müjdesi,⁶² aşkın ve barışın⁶³ sembolü olarak hikâyede yer bulması tesadüf değildir. Orta Asya kültüründe çok eski dönemlerden bu yana güvercinin, uzun hayatın metaforu⁶⁴ olarak kullanılması Deli Dumrul destanında aynıyla yerini almıştır. Barışın ve müjdenin yanında güvercin; saf, sulh ve sükûnet sahibi sakin tabiatlı olmanın remzidir.⁶⁵ Bu güzel vasıflarından ötürü Türk velîlerinin, güvercin suretine büründüğünü anlatan menkıbelere rastlanmaktadır.⁶⁶ Güvercinin sembolik tüm anlamlarının karşılık bulduğu hikâyede Dumrul, kendisine hâkim nefs-i emmârenin saldırganlığı yüzünden güvercinin peşine doğan ile gitmiştir. Kuvvetli, cesur, sert bir alp olan Dumrul, o zamana kadar hep maddî gücün hâkimiyetine inandırıldığı için kendinî de ancak onların zirvesine erişince gerçekleştirebileceğini düşünmektedir. Ancak ölüm gibi hayatın en acı ve soğuk olgusunu yönetmekle görevli Azrail'in güvercin suretine bürünmesi Deli Dumrul için Allah'ın lütfu olmuştur.

Kendisine güvercin suretinde görünen Azrail'in peşine yırtıcı kuş doğan ile düşmüş olması Dumrul'un kontrol edilemeyen güç ve hırçınlığa sahip olduğuna işarettir. Onun her olayda kendini kaba güç ve cesareti ile gösterme çabası yine ortaya çıkmıştır. Azrail'in güzel imgelemlere sahip

⁶¹ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 124.

⁶² Erdoğan Alkan, *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005), 127.

⁶³ Altan Armutak, "Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi II. Sürüngenler, Balıklar, Kanatlılar ve Mitolojik Hayvanlar", *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 30/2 (2004), 143-157.

⁶⁴ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 177.

⁶⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 168.

⁶⁶ Irene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 2010), 118.

güvercin suretine bürünmüş olmasından menfî anlamda hiçbir şekilde etkilenmediği gibi kibir ve saldırganlığını ortaya koymuştur. Adamlarına hitaben dile getirdiği şu sözler Dumrul'un nefsanî ahvalini yansıtmaktadır: “Yiğitlerim, Azrail'in gözünü öyle korkuttum ki geniş kapıyı bıraktı, dar bacadan kaçtı. Mademki benim elimden güvercin gibi kuş oldu, uçtu. Bre, ben onu kor muyum doğana aldırmayınca.”⁶⁷ Azrail'in güvercin gibi güzel ve naif imgelemine idrakten uzak Dumrul, onu korkuttuğunu zannederek adamlarına karşı övünmüştür. Gücünün ısrarla kanıtlamak isteyen Dumrul, nefs-i emmârenin bir diğer özelliği olan saldırganlığını yanına aldığı doğanla izhar etmiştir.

Bu hikâyede, masal ve mitlerde görülen fiziksel gücü yerinde, bileği kuvvetli, cesur fakat aynı zamanda dürtüleri nedeniyle çocuksu saflığın ve dengesizliğin müşahhas kahraman yiğit⁶⁸ tipinin Dumrul üzerinden, İslâm ahlâkı ile gerçek bir alperene nasıl dönüştüğü anlatılmıştır. Dumrul'un nefsin boş hevâsı/kuru çay üzerine kurduğu köprü vesilesi ile başı derde girecektir. Başkalarının yol güzergâhına bina ettirdiği zulüm köprüsü, Dumrul için şahsi bir mânevî seyir yolculuğuna neden olacaktır. Kibir, riya, baş olma, saldırganlık, güç gösterisi ve şöhret uğruna başkalarının yol güzergâhına kurduğu köprü'nün bir bedeli olarak bindiği atı, Dumrul'u yolundan koyar. Normal şartlarda at vasıtasıyla yollar hızlı ve konforlu şekilde açılırken bu defa atı, Dumrul'un avdan dönüş yolculuğunda hedefe ulaşmasına engel olur. Köprü ve at farklı unsurlar olmakla birlikte üzerindeki insanları iki nokta arasında hedefe ulaştıran vasıtalarlardır. İlâhî kaderin bir sonucu olarak Dumrul'un nefs-i emmâreyi temsil eden köprüsü, ruh atının da hedefe ulaşmasına engel olmuştur. Çünkü “Döndü evine geliyorken Azrail atının gözüne göründü. At ürktü, Deli Dumrul'u kaldırdı yere vurdu. Karabaşı bunaldı, bunlu kaldı.”⁶⁹ Nefsinin kötülüğünden haberdar olmayan Dumrul'un Türk mitolojisinde önemli yeri olan atı tarafından yere çalınması önemlidir. Zira Türk destan ve mitlerinde at, kahramanların en yakın arkadaşı, yardımcısı hatta kimi zaman kardeşten öte dostudur. Türklerin arkaik ana sembollerinden olan at, kahramanların ayrılmaz dostu, ruhu onunla adeta birleşen can yoldaşdır.⁷⁰ Zira at, ölünün ruhunu âhirete ulaştıran bir hayvan olarak kabul edilmiştir.⁷¹ Atfedilen bu kıymetten ötürü kahraman binicileri gibi unvan sahibi yapılan atlar, öldüklerinde de

⁶⁷ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 125.

⁶⁸ Saydan, *Deli Dumrul Bilinci*, 97.

⁶⁹ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 125.

⁷⁰ Kayrat Belek, “Eski Türklerde At ve At Kültürü”, *Gazi Türkiyat* 16 (2015), 113-117.

⁷¹ Yaşar Çoruhlu, “Türk Şamanizminde Biçim Değiştirme (Metamorphosis) Olayı ve Türk Sanatı ile Bağlantısı Üzerine Birkaç Söz”, *Sanat Tarihi Araştırmaları* 1/1(1987), 54-58.

özel bir törenle defnedilmişlerdir.⁷² Hatta sahibi ile aynı kabre ya da yan tarafta özel ayrı bir bölüme gömülü at kurganlarına rastlanmaktadır.⁷³ Özetle atın, Türk arkaik kültüründe göksel unsurlar ve ruhsal âlemlerle ilişki bir canlı olduğu söylenebilir.⁷⁴

At ile âhirete uzanan birlikteliği olan Türk inancının bir yansıması olarak bu destanda da Dumrul ile atı arasında bedensel birlikteliğin ötesinde benlik algısı ve dürtülerin ortaklığını görürüz.⁷⁵ Güç, hız, çeviklik gibi fiziksel özellikleri ile Türkler arasında özel bir yeri olan at aynı zamanda doğruluk, sadakat, dostluk, iyilik gibi vasıflarında temsili⁷⁶ olarak sahibini yansıtmaktadır. Zira at sahibine göre kişnemektedir. Dumrul'un, güvercin şekline bürünen Azrail'i avlamak üzere sürdüğü atı, nefsi-i emmâresinin kontrolündedir. İnsanın güzel işlerde kullanması için kendisine verilmiş öfke ve arzu duygularının nefsin kötü yönelimleri nedeniyle aleyhine hizmet ettiğini anlatan Gazzâlî, temsili olarak at örneğini vermiştir. İnsanların çoğunluğu, serkeşlik eden at misali potansiyellerini kötü yolda harcamaktadır. Yöneterek hayır devşireceği güç ve hazlarını kontrol altına almak yerine onların kölesi konumuna düşmektedir. Akı, Dumrul gibi ava çıkan avcıya, arzuladığı şeyi de ata benzeten Gazzâlî, binici olan aklın ilâhî akla uyma konusundaki maharetiyle arzu atını yönlendirdiğinde hedeflediği avına ulaşabilecektir.⁷⁷ Dumrul deli cesaretine rağmen nefsin ve aklını yönlendirme konusunda yeterli olmadığı için gittiği avda avlanan olur. Azrail'i korkuttuğunu övünerek yiğitlerine anlatan Dumrul, Azrail göğsüne oturunca beklenmedik şekilde dehşete kapılır. O ana kadar yaptıkları ile bahadır alp tipini ortaya koymaya çalışan Dumrul'un bu tavrı iddiasına yeltendiği cesaret ve gözü karalığa karşı beklenmedik bir durumdur. Zira Dumrul, Azrail'in elçilik görevini bilmediği gibi hakikatte kendi gücünün ve cesaretinin kaynağını da bilmemektedir. Kibir ve yücelik arzusu peşinde nefsinin kölesi olmuş Dumrul'un uyanışı Azrail'in sahip olduğu gibi başka mânevî kuvvetlerin vesilesi ile gerçekleşecektir.⁷⁸

3. Yakaza-Tevbe, Fark-Fakr

Dumrul Azrail'in verdiği dehşetli durumdan sıyrılmak için şöyle söyler; “Bre Azrail, aman! Tanrının birliğine yoktur güman (şüphe)! Ben seni böy-

⁷² Ahmet Caferoğlu, “Türk Onomastiğinde At”, *Türkiyat Mecmuası* 10 (1953), 203-204.

⁷³ Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türkler'de Evcil Hayvanların Tarihçesi* (Ankara: Yeni Matbaa, 1954), 12.

⁷⁴ Yaşar Çoruhlu, *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dinî ve Edebî Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi* (Konya: Kömen Yayınları, 2014), 219-220.

⁷⁵ Bk. Saydam, *Deli Dumrul Bilinci*, 135.

⁷⁶ Mircea Eliade, *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Berkan (İstanbul: İmgö Kitapevi, 1999), 509.

⁷⁷ Gazzâlî, *İhya*, 3/11-13.

⁷⁸ Kocakaplan, “Dede Korkut'un Delileri”, 20.

le bilmezdim, Gizlice can aldığını duymazdım.” der. Azrail hakkındaki bilgisizliğini itiraf eden Dumlul yakaza⁷⁹ hali yaşamaktadır. Herevî (ö. 1088) *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserinde kalbin manen hayat bulmaya başladığı ilk merteye olan yakaza halinde akıl ve ilim nuru ile uyanışın başladığı dile getirir.⁸⁰ Dumlul'un uyanışı da Azrail hakkında bilgilenmesiyle başlamaktadır. Dumlul, Azrail'e dair gaflet ve cehaletinin sebebini de bağlarda yetiştirdikleri kara üzüm şarabını içip sarhoş olmasına bağlar. Dumlul şarap içtiği için Azrail'e iman edilmesi gereken bir melek olduğunu duymadığını ve yine şaraplı olduğu için ağzından çıkan sözlerin farkında olmadığını söyler.⁸¹ Dumlul'un bu ifadesi onun sıklıkla şarap içtiği sonucuna götürebilir. Zira dinin temel esaslarından bir olan meleklerle iman ve onların işleri ile ilgili vaaz ve nasihatlerin çok defa tekrar edilmesi beklenir. Yine aynı şekilde Azrail'e karşı sarf ettiği ölçüsüz sözleri sarhoşken dile getirmiş olması içtimai yaşamda işlerini görürken de şarap içtiği sonucuna varılmaktadır. İfadelerinden hareketle Dumlul'un gafletine sebep olan şeylerden bir diğerinin de haram kılınan⁸² şarabı içmesidir. Nefs-i emmâresinin emrinde kötülükler yapan Dumlul'un içtiği şarap kötülüklerin anası olarak tavsif edilmiştir.⁸³ Yakaza mertebesinin gerçekleşmesi için kişinin alışkanlıklarından kurtulması gerekmektedir.⁸⁴ Gazzâlî bilgisizliğin sebep olduğu gaflet nedeniyle işlenen günahların zamanla gurur ve makam sevgisi gibi çok daha tehlikeli nefsanî kötü duygulara evrileceğini detaylı şekilde anlatır.⁸⁵

Uzak durulması emredilen içki, Dumlul gibi fizik gücü ve deli cesareti olan bir alpi zelim duruma düşürmüştür. Korkutup kaçırdığını zannettiği güvercine yalvarmak zorunda kalmıştır. Şöyle ki, “Şaraplıydım, duymadım. Ne söyledim, bilmedim. Beyliğe usanmadım. Canımı alma Azrail, medet!”⁸⁶ Hâlbuki yahşi gencin canını aldığı anda “Azhail dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alır?” demişti. Fakat şimdi yapmakta olduğu beyliğe doymadığını da belirterek Azrail'e yalvarmaya başlamıştır. Beyliğe doymadığını belirtmiş olması Dumlul'daki liderlik sevdasının ne derece kuvvetli bir

⁷⁹ Yakaza: Arap dilinde uyanık olma, uyanıklık hali demektir. Gafletten uyanma, gaflet halinden kurtulmayı ifade etmektedir. Bu minvalde örnek olarak Cürcanî yakaza halini şöyle tanımlar; “Hak'tan gelen ve zecreden (yasaktan) neyin kastedildiğini bildiren idrâke, yakaza denir.” Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, 708.

⁸⁰ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn ilelü'l-makâmât*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019), 61-62.

⁸¹ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 125-126.

⁸² el-Mâide 5/90-91.

⁸³ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, tsh. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009) “Eşribe”, 44.

⁸⁴ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn ilelü'l-makâmât*, 62.

⁸⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Ölüm ve Ötesi* (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1999), 231-265.

⁸⁶ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 126.

arzu olduğunun beyanıdır. Dumrul'un akıl ve ilim nurunun parlamasıyla eriştiği yakaza mertebesinin ardından haram olan şarabı içtiğini itiraf etmesi onun bir sonraki tasavvufi makam olan tevbeye eriştiğini göstermektedir. Gaflet perdesinin açılıp kemâlata doğru yolculuk sürecini sırasıyla anlatan Hücûrî, tevbe makamını, kişilerin ahvaline göre nasıl seyrettiğini değişik kavramlar eşliğinde detaylıca açıklar.⁸⁷ Hücûrî'nin tanımlamasına göre Dumrul, büyük günahının farkına vardıktan sonra itaate dönen, ceza korkusu (ölüm) ile tevbe eden biridir.⁸⁸ Zunnûn Mısrî'den (ö. 859) aktaran Kelâbâzî'nin (ö. 994) de avamın tevbesinin, işledikleri günahlar sebebiyle olduğunu söylemesi⁸⁹ Dumrul halini izhar etmektedir.

Bütüncül ve tutarlı bir benlik algısına sahip olmayan Dumrul'un deli cesareti, nefsinin ve kibrinin kurbanı olmak üzeredir. Mazeret olarak sığındığı şarabın sarhoşluğu onu gafletten uyandırmaya yetmez. Zira Dumrul, her şeye kâdir olduğunu zikrettiği Allah'tan değil de yalvardığı Azrail'den nefsinin arzuladığı beyliğin devamını diler. Dumrul, Allah'ın birliği ve kudretine inanmakla birlikte şimdi de inkâr ettiği Azrail'e canını bağışlaması için yalvarmaktadır. Yahşi gencin canını alan Azrail ile mücadeleye girişen Dumrul, küçümsediği düşman karşısında aciz ve yakaran durumuna düşmüştür. Hâlbuki ilk başta vahdet sırrına muhalif gördüğü öldürme eylemine karşı tepki göstermiştir. Kendi canını kaybetme tehlikesiyle karşılaşınca deli cesareti ve acı kuvveti olan Dumrul'un düştüğü durum inanç açısından da müşkül arz eder. Onun bu çelişisini Azrail şöyle dile getirir; “Bre deli, bana ne yalvarırsın? Ulu Tanrıya yalvar. Benim de elimde ne var? Ben de bir emir kuluyum.”⁹⁰ Azrail'den evvel, ölen yahşi gencin etrafında ağıt yakanlar, Dumrul'a yahşi genci öldürenin Allah olduğu söylemişler. Çünkü kopan vaveylanın sebebini sorduğunda Dumrul'a aynen şöyle cevap verilmişti; “Vallahi bey yiğit, Allah Teâlâ'dan buyruk oldu, al kanatlı Azrail o yiğidin canını aldı.”⁹¹ Gücünü ve cesaretini nefs-i emmâresinin yönetimine veren Dumrul bölgenin hâkimi olarak kendinden başkasını iktidar sahibi görmediğinden bu gerçeğe kulaklarını kapamıştır. Can veren ve alanın hakikatte Allah olduğunu bizzat Azrail'den öğrenen Dumrul daha önce verdiğine benzer bir tepkiye verir. Şöyle ki; “Ya, öyle ise sen ne işe yarar belasın? Sen aradan çık, ben Ulu Tanrı ile haberleşeyim.”⁹² Dumrul'un sergilediği bu anlık çelişki ve tepkiler onun her ne kadar güçlü ve cesur bir alp olsa da nefs-i emmâresinden kaynaklanan dürtülerinin ani dışavurumlarını yansıtmaktadır. Zira ilk tepkisinde Allah'ın yahşi

⁸⁷ Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 356-362.

⁸⁸ Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 357.

⁸⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 144.

⁹⁰ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 126.

⁹¹ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 123.

⁹² Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 126.

kulunun canını bir başkası nasıl alabilir? diyerek tepki gösterirken daha sonra kendi canı için Azrail'e yalvarmıştır. Azrail'in vahdete dair uyarısından sonra tekrar başa dönerek tutarsız bir tavır sergilemiştir. Dumrul vahdet düşüncesinin Hakk'ın, bir vechesi ile yarattıklarında ayn olarak bir yönüyle zuhur etmesine rağmen Vahit ismiyle onlardan ayrıldığını fark edememiştir.⁹³ Dumrul'un Azrail'i anlamlandırmada yaşadığı kafa karışıklığı Allah'ın vahdaniyet sıfatının yarattıklarında izhar olan benzer sıfatların cem/fark⁹⁴ ayırımına varamamış olmamasından kaynaklanmaktadır. Nefsine tabi olması nedeniyle Dumrul, fiil ve halleri görerek içinde bulunduğu fark halini ilâhî tasarruf ile nefsinde fâni olup kendinden geçenlerin cem hali ile karıştırmaktadır.⁹⁵ Azrail'in uyarısı ile Allah ile mahlûkat arasını tefrik eder.

Dumrul her ne kadar yukarıda inanç ve iman konusunda çelişkili ve cahil birisi imajı sergilemiş olsa da kalbinin derinliklerinde öyle hissetmediği görülür. Zira Allah'a yakarışında tevhidi, tasavvufi vahdet düşüncesi eşliğine şöyle özetler; "Yücelerden yücesin. Kimse bilmez nicesin? Görklü Tanrı! Nice bilmezler, seni gökte arar, yerde arar. Sen ise inananların gönlündesin. Daim duran, güçlü Tanrı! Baki kalan, bağışlayıcı Tanrı! Benim canımı alacak olursan Sen al, Azrail'i almağa bırakma!"⁹⁶ Daha önce değinildiği üzere Dumrul, meleklerle iman, meleklerin görevleri konusunda eksik bilgiye vakıf olmakla birlikte öldüren ve yaşatanın Allah olduğu inancını bilinçaltının derinliklerinde hissetmiş olabileceği için Azrail'e karşı cüretkârca teşebbüste bulunmuştur. Aynı gerçeği Azrail'den bizzat duyunca onun canları alma hususundaki elçilik görevini kabul etmekle beraber canını, Allah'ın zatının almasını istemiştir. Dumrul vahdet konusundaki bu hassasiyeti direkt Allah ile ilişki kurma şeklinde tezâhür etmiştir. Onun bu tavrı cem'ul cem⁹⁷ yani Allah ile arasına başka birinin girmesini istememe halini akla getirmektedir. Dumrul, Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğu⁹⁸ gerçeğini benliğinin derinliklerinde hissetmektedir. Dumrul'un bu sözleri tasavvuf literatüründe cem yani her şeyde sadece Hakk'ı seyretme, mâsivânın Hakk'ın sayesinde mevcudiyet kazandığını bilme, her şeyi Allah'tan görme⁹⁹ fikrini çağrıştırmaktadır. Hücvîrî'nin kavramlaştırmasına göre Dumrul, ruhsal derinliklerinden kulların vasıflarından olan azmi, gayreti, niyeti ve sadakati ile cem'e ulaşmayı arzulamaktadır.¹⁰⁰

⁹³ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 79.

⁹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 158-160.

⁹⁵ Kelâbâzi, *Ta'arruf*, 181-182.

⁹⁶ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 126.

⁹⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 159.

⁹⁸ Kâf 50/16.

⁹⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 112-113

¹⁰⁰ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 315-316.

Fakat bu kuvvetli içsel isteğin önünde başta nefsi olmak üzere bir takım engeller vardır.

Dumrul'un aracısız şekilde canının alınması yönündeki duası Allah'ın rızasına matuf olur. Hoşuna giden bu duası üzerine Yüce Allah, Azrail'e, Dumrul'un kendi canına bedel olmak üzere bir başka can bularak azat olabileceği müjdesini verir.¹⁰¹ Canı karşılığında kurban olması için Dumrul önce babasına gider. Başından geçenleri anlatır ve babasından canına bedel olarak kurban olmasını ister. Babası önce oğlunu çok sevdiğini, onun doğumu ile ne kadar mutlu olup kurbanlar kestiğini anlatır. Sözlerin devamında hüküm sürdüğü dağların, pınarların, sahip olduğu bütün hayvanların, altın, gümüş ne malı varsa Cebrail'e verebileceğini ancak canını vermek istemediğini bildirir. Babası, onu kendisinden daha çok sevdiği için Dumrul'u annesine yönlendirir.¹⁰² Bunun üzerine Dumrul, annesinin yanına gelir. Başından geçenleri ona da anlattıktan sonra annesinden kendisi için kurban olmasını ister. Annesi, onu karnında taşımanın, emzirmenin ve büyütmenin meşakkatlerinden bahseder. Oğluna özenle verdiği bu emekleri dile getirdikten sonra kâfirin burçlu kalelerinde esir tutulsaydı da altın akçeler ile oğlunu tutsaktan kurtarabileceğini ancak canını veremeyeceğini söyler.¹⁰³

Dumrul'un vahdet anlayışında olduğu gibi kurban ritüelinde de Hz. İbrahim ile benzerlik arz ettiği görülür. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrahim'in rüyası üzerine oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesi anlatılır.¹⁰⁴ Dumrul'un anne ve babası Hz. İsmail gibi fedakârlık ve teslimiyet sergilememişse de Türk mitolojisinde kurbanın bir başka cana karşı bedel olarak sunulduğu anlıyoruz. Bu konuda Dede Korkut ile ilgili Kazakistan'da anlatılan birkaç varyantı olan bir efsaneye rastlanmıştır.¹⁰⁵ Türkiye'den Altay ve Kazak coğrafyasına kadar uzanan geniş bir alanda görülen cana bedel olarak sunulan kurban motifi Deli Dumrul destanının binlerce yıllık ortak geçmişin bir tezahürüdür. Destanın eski Türk mitolojisindeki katmanının İslâm sonrası yeniden yorumlanarak sunulduğu değerlendirilmektedir.¹⁰⁶ Dumrul ile ilgili tüm destanlarda yer almış olması nedeniyle kurban kültürünün İslâmlaşma sonucu *Dede Korkut Kitabı*'nda etkin şekilde kendisi göstermesi söz konusudur.¹⁰⁷ Deli Dumrul destanının çok katmanlı bu yapısı Dumrul'un kişiliği ile ilgili daha belirsiz bir portenin ortaya çıkmasına

¹⁰¹ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 127.

¹⁰² Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 128.

¹⁰³ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 129.

¹⁰⁴ es-Sâffât 37/102- 111.

¹⁰⁵ Şakir İbrayev, "Korkut ve Şamanizm", *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nisanbayev v.dğr. (Ankara: AKM Yayınları, 2000), 222-223.

¹⁰⁶ Eyüboğlu, *Korkut*, 314.

¹⁰⁷ Fuzuli Bayat, *Korkut Ata: Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut* (Ankara: Karam, 2003), 9-26.

neden olmaktadır. Nefs-i emmârenin sergilemiş olduğu bencillik ve narsisizm doğası gereği konjonktürel çelişkileri barındırmaktadır. Bunların üzerine efsanenin tarihî süreç içerisinde taşıdığı arkaik kültürün çeşitliliği durumu daha karmaşık bir hale sokmaktadır.

Can kurban vermek yüksek bir bilinç seviyesinde ilah ile bağ kurmak olmasına karşın Dumrul'un babası ve annesi canlarını vermektan imtina etmişlerdir. Her ikisinin de oğullarını çok sevdiklerini okuruz. Fakat can yerine sahip oldukları dünyalıklarını verebileceklerini, tatlı olduğu için de canlarını kurban olarak sunamayacaklarını dile getirmişlerdir. Hâlbuki anne her toplumda olduğu gibi göçebeler arasında ocağın kurulması ve devamlılığında fedakârlıklarıyla mevcudun koruyucusu ailenin direği, merhametin simgesi kabul edilir.¹⁰⁸ Mevlânâ da kadını, er-Rahman isminin tecellisi olarak değerlendirmekle kalmamış onun, Hakk'ın nûru olduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁹ *Dede Korkut Kitabı* Türk töresinin aktarıldığı sözlü kültürün başat eseri olması nedeniyle kadının rolü ve ehemmiyeti konusunda önemli bilgiler vermektedir. *Dede Korkut Kitabı*'nda gördüğümüz bu örnek Türk kadınlarına karşın Deli Dumrul'un annesi kitabın başka hiçbir yerde karşımıza çıkmamaktadır. Deli Dumrul'un yaygın bir efsane olmasına karşın annesinin adının hiçbir yerde geçmemesinin bilinçli yapıldığı kanaatindeyiz. Zira *Dede Korkut Kitabı*'nda çizilmeye çalışılan Türk kadını profiline uymamaktadır. O nedenle destanın sonunda adeta bir ceza olarak anne ve babasının canı alınır, Dumrul ve eşine uzun ömür verilir.

Dumrul'un yetiştirilmesinde ve Azrail'e karşı sahip olduğu düşüncelerin yerleşmesinde ailesinin birinci dereceden sorumlu olduğu pedagojik bir gerçektir. Temel dinî inançlara dair eksikliğinin yanında haram olan şarabı da içtiği görülen Dumrul, kibir, riya ve baş olma şehvetlerine yüksek derecede kapılmıştır. Alplığın gerektirdiği bahadırlığın ötesinde Dumrul ününü Rum ve Şam diyarlarına duyurmak için zalimlik vasfına sahip nefs-i emmâresine teslim olmuş, susuz çayın üzerine zulüm köprüsü tesis etmiştir. Onu yetiştiren anne-babasının, Dumrul'un benimsediği yanlış düzene karşı hiçbir engelleyici söz ve eylem ortaya koymadığını görüyoruz. Oğullarının canına bedel olarak kendilerini kurban vermeleri istendiğinde her iki ebeveynin de sahip oldukları malları teklif etmiş olmaları, dünyalığa verdikleri kıymetin bir tezahürüdür. Onların çocukları olarak Dumrul da kurduğu köprü vasıtasıyla şanını uzaklara ulaştırmanın yanında ciddi miktarda para da toplamaktadır. Dumrul'un böyle bir düşünceye sahip olması onu yetiştiren ve ona benlik kazandıran başta ailesi olmak üzere çevrenin etkisi büyüktür. Zira insanın varoluşsal temel ihtiyaçlarından

¹⁰⁸ Abdulkadir İnan, "Dede Korkut Kitabındaki Bazı Motiflere ve Kelimelere Ait Notlar", *Makaleler ve İncelemeler I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 277.

¹⁰⁹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veleğ Çelebi İzbudak (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 1/2437.

biri de saygınlık ve kendini gerçekleştirme güdüsüdür.¹¹⁰ Dumlul'un da şanlı bir alp olma arzusu vardır. Kendini gerçekleştirmek isteyen bireyin kimlik inşa sürecinde ilişki ve etkileşim içerisinde bulunduğu çevrenin belirleyici baskın etkisi söz konusudur. Zira bireyin kendilik bilinci kendisi tarafından değil daha çok çevre ile etkileşimi sonucu uzun bir evrede gelişmektedir.¹¹¹ Uzun zaman alan bu süreçte birey ve toplum iki ayrı başat faktör olarak dikkate alınmalıdır.¹¹² Hatta karşılıklı etkileşim sonucu kimi zaman birey kendisi olarak değil, içerisine dâhil olduğu çevrenin nesnesi olabilmektedir.¹¹³ Bireysel özgürlük ve inisiyatif gücünü yitiren bilinçli şahsiyet, çevrenin maharetiyle yok sayılabilir.¹¹⁴ İçine doğduğu çevrenin sınırlayıcılığı ve normatif yapısı birey için “sosyal totalite”¹¹⁵ haline dönüşmektedir. Zira kimi zaman istemese dahi içinde yaşadığı topluluk bireyi bir davranışa zorlamaktadır.¹¹⁶ Modern bilimin bu verileri sûflerin, riyanın sebep olduğu maskeler nedeniyle tatminin aksine kişide ruhsal hastalıklara yol açtığı tezini desteklemektedir.¹¹⁷

Çevrenin, birey üzerindeki tüm bu aktüel ve dinamik etkilerine ek olarak Deli Dumlul efsanesinin arkaik olguları, mitolojik bir katmanı da içerecek şekilde sunması Jung'un arketip kavramını da dikkate almayı zorunlu kılmaktadır. Jung'a göre kişiliğin temelini kolektif bilinçdışı oluşturmaktadır. Bireyin davranışlarını yönlendiren çok güçlü bir yapı olan kolektif bilinçdışı farklı şekillerde kendini gösteren psişik bir unsurdur.¹¹⁸ Bireyin hayatı boyunca yaşadığı bilinç seviyesindeki olayların ve tepkilerin beslendiği kolektif bilinçdışı, atalardan aktarıla gelen psikolojik ortak zemindir. Arketipler ise kolektif bilinçdışının yansımaları olan psikolojik dışavurumlardır.¹¹⁹ Her insanda kendini gösteren duygu ve davranışlarımızın

¹¹⁰ Abraham H. Maslow, “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review* 50/4 (1943), 365-396.

¹¹¹ Nuri Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik* (İstanbul: Sistem Yayınları, 2001), 76-156.

¹¹² Douglas Kellner, “Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası”, çev. Gülcan Seçkin, *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi* 4/15 (2001), 187-219.

¹¹³ John Turner, *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory* (Oxford & New York: Basil Blackwell, 1987).

¹¹⁴ Gustave Le Bon, *Kalabalık* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1976), 32.

¹¹⁵ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000), 154.

¹¹⁶ Eric Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Nilhan Eray (İstanbul: Olgü Yayıncılık, 1993), 65-67.

¹¹⁷ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Payel Yayınevi, 2006), 32-73.

¹¹⁸ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikolojinin İlkeleri*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Bozak Yayınları, 1982).

¹¹⁹ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 17.

aktığı ortak kanal olan arketipler özdeş psişik yapılar sistemidir.¹²⁰ Kişiliğin görünmeyen yanı fakat onu davranışa yönlendiren arketipler daha önce atalarla benzer tecrübeye sahip bireyleri aynı tepki vermeye itmektedir. Dumrul ile ebeveynlerinin can verme konusunda verdikleri ortak tepki aslında her birinin değer ve ideal algılarının tezahürüdür. Zira gelecek nesillere aktarılan arketipler bireyin farkında olmadığı süreçlerde tezahür etmektedir.¹²¹ Dumrul, canına karşılık medet umduğu ebeveynlerinin bir ürünü olarak aslında onların kendileri ile yüzleşmeleri için bir fırsattır. Fakat anne-babası evlat imtihanını başarılı şekilde veremeyeceklerdir. Zira kendilerinin meyvesi olan Dumrul üzerindeki sorumluluklarının cezasını çekmekten imtina ederek bedelini canları ile ödeyeceklerdir. Eğer ebeveynleri, Dumrul’u gerçekten sevmiş olsaydılar Mevlânâ’nın ifadesi ile sevginin tüm acıları tatlılaştırdığını, ölümü öldürdüğünü tecrübe edeceklerdi.¹²²

Dumrul, Abese Sûresi 34-36. âyetlerinde bildirilen “*O gün, kişi kardeşinden, annesinden, babasından, karısından ve oğullarından, kaçır.*” hakikatini henüz kıyamet kopmadan tecrübe etmiştir. Tasavvufi gelenek içerisinde önemli yeri olan “ölmeden önce ölme” olgusunu her yönüyle yaşama imkânı bulan Dumrul öncelikle kendisinin dünyada var oluşuna vesile olan ebeveynleri üzerinden idrak etmek durumundadır. Bedensel varlığın dışında, ruhsal, dinî ve dünyevi bütün değerleri kendilerinden öğrendiği ebeveynler üzerinden Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen “atalar dinî”¹²³ olgusunun Deli Dumrul efsanesinde karşımıza çıkması doğaldır. Zira Türk kültüründe yaygın olan “ata kültü”nün Dede Korkut destanlarında sıklıkla işlenmiş olduğu görülür. Bunların başında gelen Deli Dumrul destanında kurumuş çayın; eskiyi, ataları ve ana-babayı sembolize ettiği düşünülür.¹²⁴ Destan’ı analitik psikoloji ve psikanaliz kuramları çerçevesinde inceleyen Saydam, Dumrul’un kişilik bunalımı yaşadığını söyler. Saydam’a göre Türklerin eski inançlarından sonra İslâm’a geçişlerindeki sancılı süreçlerin Dumrul üzerinde yansımaları görülür. Türk mitolojisinden verdiği örneklerdeki paralellikleri açıklayan Saydam, geçmişi temsil eden anne ve baba tarafından yetiştirilen Dumrul’u çocuk ve yetişkin kavramlarıyla değil, var oluş mücadelesi veren bir “delikanlı” olarak tarif etmektedir.¹²⁵ Kolektif bilinçdışı ile şekillenmiş çocukluğundan sonra Dumrul’un yeniden bir ben inşa etmesi sancılı olacaktır. Kaldı ki çok farklı dinamikleri olduğu düşünülen benlik inşa etme süreci oldukça karmaşıktır, çelişkiler

¹²⁰ Antony Stevens, *Jung*, çev. Ayda Çayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 49.

¹²¹ Jung, *Analitik Psikolojinin İlkeleri*, 50.

¹²² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2580.

¹²³ el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-A’râf 7/28, 70, 95, Yûnus 10/78; Hûd 11/62,87.

¹²⁴ Eliuz, “Dede Korkut Hikâyelerindeki Şahıs Kadrosunun Karakter Yapıları Bakımından İncelenmesi”, 71.

¹²⁵ Bk. Saydam, *Deli Dumrul’un Bilinci*, 8-13.

doğurabilmektedir.¹²⁶ Bunun içinde Dumrul öncelikle en yakın çevresi olan anne-babasının temsil ettiği değerlerle yüzleşmek durumundadır.

Toplumsal çevrenin insan üzerindeki olumsuz etkisine vurgu yapan Mevlânâ, halk yığınına karanlığa, zulmete benzetir.¹²⁷ Zira halk güç ve imkân sahiplerine saygı duyar, onlara aşırı kıymet verir.¹²⁸ O nedenle Mevlânâ, terazi örneğini vererek doğru olmayan terazi ile tartılanın değerinin düşeceğini belirterek ağyarın dostluğuna toprak saçılmasını salık verir.¹²⁹ Onun örneklendirerek açıkladığı sosyal psikolojinin bu olgusu Kur'ân-ı Kerîm'de bildirilen “Eğer yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan seni Allah yolundan saptırırlar. Onlar ancak zanna uyuyorlar ve onlar sadece yalan uyduruyorlar.”¹³⁰ âyetinin tevilidir.

Geçmiş ve nefsi ile yüzleşen Dumrul, canına bedel can bulamayınca Azrail gelir ve ona “Aksakallı babanın yanına vardın, can vermedi; ak pürçekli ananın yanına vardın, can vermedi. Daha kim can verse gerek?”¹³¹ der. Azrail'in bu ifadesi Dumrul'un kendince sahip olduğu, nefsanî arzularına payende ettiği tüm dünyevi sebeplerin boşa çıktığının delilidir. Bu noktada Dumrul, kulun zâhiren sahip olduğu her şeyden ayrıldığı tecrîd olma halini yaşamaktadır. Bu halin ardından Dumrul daha önce gözüne girmeyi amaç edindiği halkın nazarlarının önemsizliğini fark ederek tefrîd'e varır.¹³² Eşini kast ederek “el kızı” tabirini kullanmış olması içsel ve arkaik planda yakın olanlardan ümit ettiğini bulamadığını anladığımız Dumrul fark¹³³ halini yaşar. Zira Kûşeyrî; “Kul Hakk Teâlâ'ya münacat yolu ile hitap ederek niyaz veya duada bulunsa veya O'na hamd ü sena etse veya günahından tevbe etse veya tezellül ile yalvarsa bu durumda “tefrika” mahallinde bulunmuş olur”¹³⁴ demektedir.

Dumrul gaffet, cehalet, günah, yakaza ve tevbe ile kulluğun icabı olan farkını izhar etmiştir. Evvelki cesaret ve kibrinin yerine kulluğunun farkına

¹²⁶ David Buckingham, *Youth, Identity, and Digital Media* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008), 1-5.

¹²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2939.

¹²⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/782.

¹²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/122-124.

¹³⁰ el-En'âm 6/116.

¹³¹ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 129.

¹³² Bk. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 169-170.

¹³³ Fark; ayırt etme, ayırmak, seçilmek gibi manalara gelir. Halk'a Hakk'sız işaret etmek, kulluğunu müşahade etmek anlamlarında kullanılmıştır. Dumrul, Hakk'ı görmesinde engel ve perde olan halkın idrakine vararak fark-ı evvel halini yaşamıştır. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 205; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 172.

¹³⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 158.

varan Dumrul daha önce sahip olduğu her şeyin fakr¹³⁵ halini de tatmıştır. Böylece Dumrul, Allah'ın kulu olduğunu, sahip olduğunu zannettiklerinden boşalarak anlamıştır. Allah'tan başka her şeyden ümidini kesen Dumrul, Azrail'den eşi ve iki çocuğunu son kez görüp onlara emanetini vermesi için izin ister.¹³⁶ Dumrul'un tecrübe ettiği, fakrın aslı değil şekli olanıdır. Hakikisini daha sonra idrak edeceği fakr çok daha büyük bir mertebedir ve onu daha sonra tecrübe edecektir. Dumrul'un bu ahvalde hissettiği fakr, Hücvîrî'nin mânevî ve maddî olarak ikiye ayırdığı fakrdan maddî yani şekli olanıdır.¹³⁷ Zira Dumrul öncelikle dünyevi anlamda sahip olduğu her şeyi kaybetme eşiğindedir. O nedenle Dumrul, mirasını varislerine intikal ettirmeyi düşünmektedir.

4. Aşk, Fenâ, Bekâ

Azrail'den aldığı izinle eşinin yanına gelen Dumrul başından geçenleri ona anlatır. Kaçınılmaz ölüm gelmeden önce sahip olduğu her şeyi kendisine varis kıldığını söyler. Bunun ötesinde Dumrul, eşinden gözünün tuttuğu birisiyle de evlenmesini ve çocuklarını öksüz koymamasını ister.¹³⁸ Onun bu isteği tek ešli ve namus olgusuna son derece kıymet verilen Türk töresinde ayrıca önem arz etmektedir. Sahip olduğu her şeyi eşine verdiği gibi onun ve çocuklarının zorluk çekmemesi için bir başkasıyla evlenmesini vasiyet edecek derecede fedakârlık sergilemesi kolay değildir. Dumrul, canına bedel can vermesi hususunda eşine teklif dahi götürmemiştir. Zira bahadırlığın bir gereği olarak Dumrul kendisine emanet olan eşine böyle bir teklifte bulunmaz, bunu aklından dahi geçirmez. Her ne kadar Dumrul nefs-i emmâresinin kötü yönelimlerini terbiye edememiş olsa da töresi ve fitratının özünde bulunan bazı alp değerlerini saf olarak koruyabilmiştir.

Dünyanın fakrını tecrübe eden Dumrul, sahip olduklarının hakikatte fânî olduğunu anlar. Bakış açısının değişmesi nedeniyle fenâyâ¹³⁹ eren Dumrul'un niyetleri, davranışları ve ahlâkî değişmeye başlamıştır. Kuşeyrî, sûfilerin fenâ ile insandaki kötü sıfatların yok edilmesini; bekâ ile insanın

¹³⁵ Fakr; fakirlik, yoksulluk, ihtiyaç duyma hali anlamına gelir. Varlıktan kurtulup Allah'ta fânî olmaktır. Dervişin hakikatte hiçbir şeye sahip olmadığını bilincinde olması, her şeyin gerçek sahibinin Allah (c.c.) olduğunu anlamasıdır. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 204; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 171. Deli Dumrul'un geçirdiği mânevî tekâmül göz önüne alındığında Kuşeyrî'nin, fakrın evliyanın şîârı olduğu ifadesi dikkat çekmektedir. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 359.

¹³⁶ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 129.

¹³⁷ Bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 86.

¹³⁸ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 130.

¹³⁹ Buradaki fenâ, kulun kendinden ve kötü vasıflarında fânî olması anlamında ifade edilen 1. fenâ'dır. Bu durumda kulun niyetleri, davranışları ahlâkî olarak düzelme gösterir. Düşünce zemininde beliren uyanış fiillerine de yansır. (Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 209).

güzel vasıflar edinip bunları sürdürmeyi kast ettiklerini nakleder.¹⁴⁰ Bu mertebede kulun benliği kaybolarak tevhit sırlarını müşahade etmeye başlar. Fenâya eren kişi, nefsâni arzularından uzaklaşarak artık kendini Allah'ın iradesine bırakır.¹⁴¹ Ubûdiyetin sıhhati, fenâ ve bekâdadır; çünkü kul ancak nefesine ait şeylerin tamamından onlarla kurtularak tevhidin hakikatine ve ihlâsa erer.¹⁴² Fenâ makamına doğru yolculuk eden Dumlul'un arzuladığı meşhur olma duygusunun yerine eşini ve çocuklarını bir başka erkeğin himayesi altında yaşatmaya dönüştüğü görülür. Bu sözleri Dumlul'un acı kuvveti, hadsiz cesaretinin ardından masumane ve karşılıksız sevginin, sarsılmaz emanet bilincinin yattığını göstermektedir.

Dumlul'un temiz duygularının aslında karşılıksız olmadığını eşinin verdiği cevaptan anlıyoruz. Eşi vereceği uzun cevabın başında Dumlul'a karşı olan hislerini şöyle dile getirir; “Ne dersin, ne söylersin? Göz açıp gördüğüm. Gönül verip sevdiğim. Koç yığidim, şah yığidim!”¹⁴³ *Dede Korkut Kitabı*'nın birçok yerinde çeşitli vesilelerle dile getirilen benzer ifadeler eşliğinde Türk kadının, eşi vesilesiyle namus ve sevgi kavramlarına yüklediği anlamlar burada da kendini göstermektedir. Dumlul'un kendisine vasiyet ettiği bir başka evlilik ile ilgili olarak eşi şunları söyler; “Senden sonra bir yığidi sevip varsam, birlikte yatsam. Ala yılan olup beni soksun!”¹⁴⁴ Namus, vefa, hayâ gibi mânevî duyguların sahibi eşi, Dumlul'un anne ve babasının can vermektan imtina etmelerini de eleştirir. Çocukları uğruna can vermektan çekinen bu kişileri muhannetlikle itham eder. Onun bu ithamı Dumlul'un ebeveynleri ile ilgili daha önce yapılan değerdendirmeleri haklı çıkarmaktadır. Zira “el kızı” olarak tarif edilmesine rağmen eşi, Allah'ı şahit kılarak canını, Dumlul uğruna kurban eder. Dumlul'un eşi canını feda ederken fenâ halini yaşamaktadır. Zira nefsinde fanî olan, menfaat ve kâr düşüncesiyle iş görmez aksine başkalarının hayrı için çabalar.¹⁴⁵ Fenâ halini yaşayan Dumlul'un eşinin sarf ettiği sözler arş, kürsü ve semalara aşip Yüce Allah'a ulaşmaktadır; “Arş tanık olsun! Kürsü tanık olsun! Yer tanık olsun! Gök tanık olsun! Ulu Tanrı tanık olsun! Benim canım senin uğruna kurban olsun!”¹⁴⁶

Eşinin, Dumlul'a karşı beslediği derin sevgi duygularını arzdan arşa kadar gayb âlemlerini tek tek saydıktan sonra hepsinin Mâlik'i Allah'ı da zikretmesi onun ruhanî açıdan yüksek bir şuurda sahip olduğunu göstermektedir. Azrail'i bilmeyen Dumlul'a karşın eşi meleklerin de

¹⁴⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 160.

¹⁴¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 209.

¹⁴² Hücivîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 308-309.

¹⁴³ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 130.

¹⁴⁴ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 131.

¹⁴⁵ Kelebâzi, *Ta'arruf*, 188-189.

¹⁴⁶ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 131.

âlemleri olan tüm melekût âlemini tasdik etmektedir. Zâhire takılan, halka rağbet eden Dumlul için eşi büyük bir nimettir. Zira Hz. Peygamber; “Dünyanın en hayırlı nimeti sâliha kadındır.”¹⁴⁷ buyurmuştur. Bu gerçeğin farkında olmayan Dumlul, nimete şükretmediği için kendini gerçekleştirme arzusunu başkalarının nazarında kahraman namıyla anılmakta aramıştır. Nefs-i emmâresinin körlüğü Dumlul’un kendisine ve en yakın çevresine yabancılaşmasına neden olmuştur. Kendisi için canını feda eden eşine “el kıızı” ifadesini kullanması bu gerçeğin açık örneğidir. Bu yabancılaşmanın bir başka tezahüre de kahramanlığı halkın nazarında aramasıdır. Hâlbuki iman ettiği İslâm inancınca gerçek kahramanın nefesine karşı cihat eden kişinin olduğu beyan edilmiştir.¹⁴⁸ Hz. Peygamber’in bir başka hâdis-i şerifinde de nefse karşı verilen mücadele, Dumlul’un zannettiği gibi fizik gücüyle düşmana karşı verilen gazadan üstündür.¹⁴⁹ Zira her daim kötülüğü emreden bu nefsin terbiye edilmesi çok yönlü yürütülmesi gerektiğinden oldukça meşakkatli bir süreçtir.¹⁵⁰ Aceleci ve fevrilik gibi çocuksu dürtülere de sahip Dumlul, gençlik dönemlerinin icbar ettiği saygınlığı da şanlı bir yiğit olma ile gerçekleştirmeyi istemektedir. Dumlul rolü üzerinden Türk alp tipinin İslâmî ve tasavvufî cihat ve mücahit kavramı üzerinden yeniden ortaya konduğu destan, alp ile eren kavramlarının mezcedildiği yeni bir tipolojinin ilk örneklerindendir.

Rum ve Şam diyarlarına yiğitliği ile nam salmak isteyen Dumlul’un bu arzusu, kölesi olduğu nefs-i emmârenin en azılı ve köklü ihtirası olan kibirden kaynaklanmaktadır. Kendini ispatlama arzusu ile sergilediği kendini üstün görme ve başkalarına öfkelenme duyguları bunun bir tezâhürüdür.¹⁵¹ Gazzâlî’nin bu tespitinin benzerini Mevlânâ, kişinin içine pusu kurmuş olan nefis yılanının kibir ve kin bakımından herkesten daha büyük düşman olduğu ifade eder.¹⁵² Dumlul’un vasıflandırıldığı gibi Mevlânâ da gurur ve kibrine yenik düşenleri deli olarak tarif eder. Mevlânâ’ya göre deliler değil ancak akıllılar gurur ve kibri terk ederler. Zira ibret almayı bilen akıllılar, Firavun’un halinden ders alır, kendisi başkalarına ibret olmaz.¹⁵³

Nefsinin kulu, kendisinin gafili olan Dumlul’un, onun için canını feda edecek kadar seven bir eşi vardır. Eşine beslediği tüm güzel duyguların mânevî rabitasını ifade ettiği melekût âlemine dair şehâdeti onun imana dair

¹⁴⁷ Müslim, “Rada’î” 64; Nesâî, “Nikâh”, 15.

¹⁴⁸ Tirmizi, “Cihad”, 2.

¹⁴⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *ez-Zühdü’l-kebîr* (Beyrut: 1996), 1/165.

¹⁵⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Mükâşefetü’l-kulüb*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Çelik Yayınları, 2019), 22-25.

¹⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/241-298.

¹⁵² Mevlânâ, *Mesnevi*, 1/906.

¹⁵³ Mevlânâ, *Mesnevi*, 1/3122-3123; 5/1490-1495.

bilgisinin göstergesidir. Mevlânâ'nın ifadesi ile aşk, bilgiden doğmaktadır. Bu sevgi tıpkı Dumrul ve eşinde de görüleceği üzere dirilticidir.¹⁵⁴ Dumrul'un aşkın membaı olan hakikat bilgisinden mahrumiyeti onu salt fizik gücü ve dünyevi değer algılarına dayanarak mutluluğa erme zannına sevk etmiştir. Hakikatte ise insan kötülüğü emreden nefsin arzuladığı fânî şeyler yerine aşk ve gönül cezbisine yönelerek Hakk'ın nûruna erme kabiliyetindedir.¹⁵⁵ Dumrul'un eşinin kendisine bırakılan her şeye karşın canını feda etmeyi tercih etmesi Mevlânâ'nın belirttiği üzere varlığa bağlanmadığının delilidir.¹⁵⁶ Zira tadılan aşktan başka her şeyi ateşe vermek gerektiğinin bilincindedir.¹⁵⁷ Çünkü âşık, sevginin ve sevgilinin manasını fenâda bulmuştur.¹⁵⁸ O yüzden âşık, maşuku uğruna canıyla oynamaktan imtina etmez.¹⁵⁹ Allah'ın el-Vedûd isminin tecellisi olan âşık, zâhitlikten ve fenâyâ ermekten korkmaz. Zira şehvete kapılanların vafıdır korkmak.¹⁶⁰ Yiğitlikte şan, şöhret sahibi olan Dumrul'un Azrail'den korkmasına karşın eşinin, onun uğruna canını verme cesaretini sergilemesi gerçek yiğitliğin ne olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Mevlânâ, aşkın kemâle erdirici vasfından ötürü insanı faziletler sahibi yapacağını da söyler.¹⁶¹ Aşk ile yeniden dirilen insanlar, sevgili uğruna candan geçmeyle kendilerini gerçekleştirirler.¹⁶² Âşık için candan, tenden, dünyadan, ab-ı hayattan da kendilerini çeken âşığı, Allah yeniden diriltir.¹⁶³ Aksi halde aşka düşmeyen doğruyu bulamaz, muradına ermez.¹⁶⁴ Ahmet Yesevî'nin ifade ettiği gibi varlıkların en yücesi ile diğerlerini ayıran şey de aşktır. Aşksız insanı hayvan olarak tarif eden Ahmet Yesevî,¹⁶⁵ insanın kemale ermesinin şartının da aşk olduğunu ifade etmiştir. Bu tasavvufî bu olguyu Yunus Emre özlü bir şekilde şöyle dile getirmiştir; “Ere aşk gerek.”¹⁶⁶ Aşkın bir takım ön şartlara bağlı olduğunu anladığımız üzere aşk vefakâr olduğu için vefakâr olanı satın alır.¹⁶⁷

¹⁵⁴ Mevlânâ, *Mesnevi*, 2/1530-1534.

¹⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevi*, 2/2600-2603.

¹⁵⁶ Bkz. Mevlânâ, *Mesnevi*, 3/3020-3021.

¹⁵⁷ Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebir*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Yükselen Matbaası, 1957), 1/830.

¹⁵⁸ Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/1253-1254.

¹⁵⁹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebir*, 1/484.

¹⁶⁰ Bk. Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/2183-2186.

¹⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevi*, 3/4672.

¹⁶² Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/4220.

¹⁶³ Mevlânâ, *Mesnevi*, 6/3170.

¹⁶⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebir*, 1/1581.

¹⁶⁵ Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet* (İstanbul: Merkez Repro, 2016), 144.

¹⁶⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1941), 51.

¹⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/1164-1165.

Dumrul ve eşinin karşılıklı tecrübe ettiği bu duygu sayesinde mânevî olarak yeniden doğacaklardır. Eşinin, Dumrul’a karşı beslediği bu aşk özü itibarıyla Allah’ın el-Vedûd isminin tecellisidir, kullara nispeti ise ancak mecâzidir.¹⁶⁸ Tasavvuf ehli kuvvetli sevgi olarak tarif ettikleri aşkı “Hakiki Aşk” ve “Mecâzi Aşk” diye ikiye ayırmışlardır. Hakiki aşk; ilâhî aşktır. Mecâzi aşk; insanın insan ya da diğer yaratıklara duyduğu sevgidir. Mecâzi aşk, hakiki aşka ulaştıran bir “köprü” olarak görülmüştür.¹⁶⁹

Nefsin boş heveslerini temsil eden kuru çay üzerine kurulan köprü Dumrul’un ölümüne neden olurken, eşinin kurduğu aşk köprüsü her ikisi için yeniden doğum ve uzun yaşamın vasıtası olacaktır. Zira kendini feda eden eşinin canını Azrail almaya gelince Dumrul, eşine kıyamaz. Eşinden can istemeyi yiğitliğine yakıştırmayan Dumrul’un özünde taşıdığı yiğitlik, merhamet ve muhabbet ortaya çıkar. Her ne kadar aile ve çevresi tarafından kendisine öğretilenler Dumrul’un, o ana kadar ki eylemlerinde etkili olsa da onun cevherindeki sır vakti geldiğinde kendini ortaya çıkarmıştır. Eşinin canına kıyılmasını razı olmayan Dumrul nefsini feda ederek kendi canının alınmasını ister. Eğer hayatta kalacak ise de eşi ile birlikte yaşatılmasını diler. Aşka muhatap olan Dumrul, Mevlânâ’nın ifade ettiği üzere ölüme hazır hale gelmiştir.¹⁷⁰ Zira aşk yolunda olan herkes kurbandır.¹⁷¹ Canına bedel kurban arayan Dumrul, sevginin gücüyle fenâ duygusunu tatmıştır. Mevlânâ’nın belirttiği üzere aşk, gönülleri dönüştürme gücüne sahip olduğu¹⁷² için Dumrul kendi bulmuştur. Kurduğu mecâzi aşk köprüsü ile eşi, Dumrul’un ikinci doğumuna¹⁷³ vesile olmuştur. Yunus Emre’nin ifadesi ile aşka düşen kişi can ve başından geçer¹⁷⁴ ise de ölmez, aksine canlar gölünde yüzmeye devam eder.¹⁷⁵ Dumrul’un akıbeti de Yunus Emre’nin dediği gibi olur, ölmek yerine yeniden doğar ve canlar gölünde yaşamaya devam eder. Hâlbuki önceden susuz çay üzerine kurduğu köprü ile varlık iddiası gütmekteydi. Aşk ile ikinci doğumunu gerçekleştiren Dumrul yeni bir hayata geçiş yapmıştır. Zira fenâyâ erenlerin bekâ haline geçerken kendilerine lütfedilen nur ile vücutları yok olmaktan kurtulmaktadır.¹⁷⁶

İkinci doğum; ölmeden önce ölme sırrına ermek ve maddeden sıyrılarak ruhsal öze dönme şeklinde tarif edilir. Hz. İsa’ya atfedilen “Bir insan iki kez

¹⁶⁸ Bk. Mevlânâ, *Mesnevi*, 2/1.

¹⁶⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 58-60; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 64.

¹⁷⁰ Mevlânâ, *Mesnevi*, 3/3760.

¹⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/2185.

¹⁷² Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/3353-3357.

¹⁷³ Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 302.

¹⁷⁴ Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, 76.

¹⁷⁵ Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, 25.

¹⁷⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 42.

doğmadıkça melekût'un sırlarına eremez.”¹⁷⁷ sözü ile kendini bulma, bilme ve olma süreçlerini kast eden tasavvufî bir kavram olarak ikinci doğum, Dumrul'un ahvalini yansıtmaktadır. Zira fenâ halini yaşayan Dumrul, eşinin canının alınmaması için dile getirdiği yakarışında geçirdiği mânevî tekâmül dile getirmektedir. Ancak velîler, nefislerinin kötü vasıflarında fânî, Hakk'ın emrettiği güzel vasıflar ile bâkî kalabilmektedir.¹⁷⁸ Kendi ile Allah arasındaki rabıtayı keşfeden Dumrul, Allah'ın yüceliğini övdükten sonra geçmişteki gaffet halini de itiraf ederek şöyle söyler; “Çok bilmezler Seni. Gökte arar, yerde arar. Sen ise inananların gönlündesin!”¹⁷⁹ Daha önce gizli şîrk/riya hastalığına tutulan Dumrul artık vahdetin en kâmil ve camî tecellisi olan insanın hakikatine ermiştir.¹⁸⁰ Çevresinde aradığı anlam ve kıymet eksikliğini nefsi ile yüzleşerek bulma fırsatını nail olan Dumrul, Hakk'ın yardımıyla ez-Zâhir ve el-Bâtın isimlerinin hakikatini algılamaya başlamıştır.¹⁸¹ Daha önce işlediği günahlardan ötürü tevbe-i nasuh ile tevbe edebilme makamı olan nefs-i mülhimeye erişen Dumrul aşk, sabır, tahammül, kanaat ve alçak gönüllüğü tecrübe etmektedir.¹⁸²

Vahdet sırrına dair bu ifadelerinden sonra Dumrul daha önce tamah ettiği dünya nimetlerini nefsi için değil de Allah'ın emrine uygun sarf edeceğini söyler. Örneğin haraç almak için kurduğu köprünün yerine Allah'ın rızasını kazanmak için imâretler yaptıracığını, insanlara hizmet edeceğini söyler.¹⁸³ İnsanlara zulmetmek için yaptırdığı köprünün yerine insanlara hizmet edecek binalar yaptırmaya evrilen Dumrul'un benliği aşkın erdirici gücünün bir sonucudur. Canların gerçek gıdası olan aşk¹⁸⁴ deli Dumrul'a akıl ve idrak de sağlamıştır. Dumrul'un aşk ile erdiği fenâ halinin erdiriciliğinin temsili *Mesnevi*'de şöyle dile gelir; “Buğdayı toprağın altına attılar ama sonradan topraktan başaklar çıktı. Daha sonra başağı değirmende öğüttüler. Buğdayın değeri arttı, cana can katan ekmeğe döndü. Sonra ekmeği bir kere daha dış altında ezdiler de akıllı kişiye akıl ve idrak oldu. Daha sonra da o can, aşkta mahvoldu da Hakk yolunda ekildikten sonra mahsul verdi, ekincileri hayrete düşürdü.”¹⁸⁵ Yunus Emre de aşkın dönüştürücü gücünün çile, kan ve gözyaşı ile dolu olmasına

¹⁷⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 302.

¹⁷⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 348-350; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 186.

¹⁷⁹ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 131.

¹⁸⁰ Sadereddin Konevî, *el-Fükûk fî-esrâr-ı müstenidât-i hikemi'l-fusûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 16.

¹⁸¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Peygamberler ve Veliler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2015), 93.

¹⁸² Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 89-90.

¹⁸³ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 131.

¹⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevi*, 3/3034.

¹⁸⁵ Mevlânâ, *Mesnevi*, 1/3165-3167.

rağmen yüce bir hilat olduğunu söyler. Hakk'ın lütfu olan aşktan mahrum kalan gönülleri virâne şeklinde tavsif eder.¹⁸⁶ Her bir yok oluşun ardından bir üst kemale ilerlemenin vesilesi ile aşkın sonunda Hakk'ın Var ve Bir olduğu idrak edilir.¹⁸⁷ Bu gerçeği bilen Hoca Ahmet Yesevî, aşkı talep eder, onun uğruna can verirken korkunun yeri olmadığını söyler.¹⁸⁸ Dumrul ve eşinde görülen bu gerçek birçok sûfi pir tarafından dile getirilmiştir.

Aşkın dönüştürücü ve erdirici gücüyle tanışan Dumrul'un niyazını duyan Allah, Azrail'e emir buyurur; "Deli Dumrul'un atasının, anasının canını al, o iki helale yüz kırk yıl ömür verdim." Emri duyan Azrail hemen anne-babasının canlarını alır, Dumrul ve eşine yüz kırk yıl ömür verir.¹⁸⁹

Sonuç

Dumrul içinde yaşadığı çevrenin şekillendirdiği deli cesaretine sahip güçlü bir Türk erkeğidir. Kendisinin de haz aldığı bu tarifi zirvesine çıkmak arzusu ile hüküm sürdüğü bölgede bir köprü inşa ettirir. Hiçbir mantık ve işlevi olmayan köprü ile kahramanlığını uzaklara yaymak isteyen Dumrul iddiası üzerinden imtihan olur. Çünkü Dumrul nefs-i emmâresinin şiddetle benimsediği gaflet, hırs, kibir, riya, baş olma sevdasına düşmüştür. Azrail tarafından öldürülen gence gösterdiği empati vesilesi ile kendiyile yüzleşme sürecine giren Dumrul maddî ve mânevî güçlerin ayırımına varmaya başlar.

Fizik gücü ve manasız ihtirasın kader sırrının anlaşılmasında hiçbir etkisinin olmadığını köprü, av, güvercin, doğan, at gibi semboller üzerinden anlayan Dumrul, kendisiyle çelişen eylemler sergilemektedir. Daha çok çevrenin etkisiyle şekillenen benliğindeki arketipler ile özünden getirdiği değerlerin çatışmasından kaynaklanan bu durum ölüm travması ile yüzleşince ancak fark edilir. Elde etmeyi arzuladığı şan ile ölümsüzleşmek isteyen Dumrul nefsinin kötü arzularını öldürmek zorunda kalır. Vermek zorunda bırakıldığı bu mücadelenin başında yakaza ve tevbe makamlarını idrak eder. Alp güç ve cesaretine sahip olmasına rağmen Dumrul temel inanç esaslarından bihaber olmanın ağır bedeliyle yüzleşmek durumunda kalır. Bu vesileyle Azrail ile tanışan Dumrul sarhoşluk veren şarabın kötülüğünün de farkına varır. Oğuzlar arasında kimi alplar tarafında şarabın içildiği Dede Korkut'un diğer destanlarında görülmektedir. Kötülüklerin anası olarak tavsif edilen alkolün bu vesile ile Dede Korkut tarafından yeni Müslümanlaşan Türklere Deli Dumrul'un destansı bir hikâye aracılığıyla öğretildiği anlaşılmaktadır. Deli Dumrul'un temel inanç esaslarından meleklerle iman konusundaki cehalet ve gafletinin sebebi şarap içmesinden kaynaklanmaktadır.

¹⁸⁶ Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, 57.

¹⁸⁷ Bk. Yesevi, *Dîvân-ı Hikmet*, 110.

¹⁸⁸ Yesevi, *Dîvân-ı Hikmet*, 111.

¹⁸⁹ Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 132.

Kötülüklerin anası olan alkolün doğal olarak birçok mânevî hastalıklara yol açması kaçınılmazdır. Bâtını müşküllerin ortak bileşkesini oluşturan nefs-i emmâre zaten daima kötülü emretmektedir. Sarhoşluğu nedeniyle kendi nefsinin ve çevrenin bilincinde olmayan Dumlul büyük cihat olarak tarif edilen nefsine karşı mücadele etmek durumunda kalmıştır. Nefsine karşı vereceği zorlu mücâhededinde Dumlul kendi kurduğu zulüm köprüsünün mânevî cezasına muhatap olur. Azrail ile karşılaşmasına vesile olan köprü, Dumlul için sırat köprüsüne dönüşmüştür. Güvercin ve at metaforlarıyla imdadına yetişen Azrail'den yeterince istifade edemeyen Dumlul'un yardımına eşi yetişir. Mecâz-i aşk vesilesi ile fark ve fakrına vardığı nefsi ve maddî âlemin ötesinden haberdar olur. Eşinin, Dumlul'a karşı duyduğu aşkın icbar ettiği fenâ her ikisi için bekânın anahtarı olmuştur. İkinci doğumla yeniden var olmayı sürdüren Dumlul'a eşi manevî rehberlik etmiştir. Dumlul'un nefsinin ve Vahdet'in hakikatine vasil olmasında ona öncülük eden eşini "el kızı" diyerek tarif etmesi gaffet ve cehaletin insana hiç de uzak olmadığını göstermektedir. Kendi nefsinin ve en yakınındakilerin farkında olamadığı için Dumlul dış dünya tarafından farklı bir yolculuğa çıkarılmıştır. Yolculuğu esnasında karşına çıkan nefs-i emmâre köprüsünü ancak aşk ile aşabilmiştir. Beraberinde getirdiği zorluklara rağmen aşkın dönüştürücü ve erdirici gücü sayesinde Dumlul fark, fakr, fenâ gibi tasavvufi halleri tecrübe etmiştir.

İmanın kemal derecesi olarak kabul edilen aşkı, eşinin fedakârlığı, namus ve hayâ duyguları eşliğinde tadan Dumlul da büyük bir değişime maruz kalır. Zira Dumlul özü ve töresi itibarıyla bir takım yiğitlik vasıflarına sahiptir. Ona deli denmesinin bir sebebi de özünde taşıdığı bu temiz duygulardır. Destanın sonunda erdiği müjde onun taşıdığı saflığının bir neticesidir. Alplikte şan ve şöhrat sahibi olmak isterken erenlikle meczolmuş bir kahraman olarak günümüze kadar namını sürdürebilmesi bu durumun sonucudur. İçinde yaşadığı zamanın kahramanı Dumlul, kemâle erdirdiği imanı ile geçmişte arzuladığından daha fazlasına nail olmuştur. Gaffet ve cehaletiyle dejenere olmuş Türk deli, alp tipini temsil eden Dumlul, tevhide dair samimi inancına dayanarak verdiği tekâmül süreci ile asırlardır aşkın ve aklın vahdetin ayrılmaz ikilisi olduğunu göstermektedir.

İnsanlardan zorla alınan haraç ve onları darp etmeyle namlı bir alp olma arzusuyla hareket eden Dumlul geçirdiği manevî tekâmülün sonucunda onlara gönüllü hizmet etmenin güzelliğine erişecektir. Nefs-i emmâre en köklü arzularından baş olma sevdasının sebep olduğu gizli şirkin ayrırma fark, fakr, fenâ ve aşk duygularıyla varan Dumlul'un en büyük destekçisi eşi olmuştur. Onun bu rolüyle Dede Korkut, destanlarında sıklıkla idealize ettiği Türk kadınının mânevî tekâmül sürecindeki önemine dikkatleri çekmektedir. İslâmiyet öncesi döneme ait mitolojik katmanlı destanda

kadının, tasavvufî gelişim sürecinde vefa ve aşk öznesi olarak yerini alması velî Dede Korkut'un manevî misyonuna işaret etmektedir.

Mitolojik izlere sahip Deli Dumrul Destanı'ndaki olaylar tasavvufî açıdan tahlil edildiğinde, hikâyenin kahramanları önderliğinde şekli ve sathi Müslümanlığın, kâmil imana nasıl ulaştırıldığına şahit oluruz. Dumrul'un deliliğinin getirdiği müşküllerin doğru yönde nasıl çözüme kavuşturulacağını anlatıldığı destanın, Dede Korkut'un dilinden menkıbeyi anımsatacak şekilde sunulduğu görülür. Bu tarz bir anlatımın tesadüf olmadığı, aksine bilinçli ve uzun yıllara sâri bir aktarım olduğu söylenebilir. Zira Deli Dumrul hikâyesi, İslâm öncesi dönemin tarihî izlerini taşıyan çok eski zamanlardan beri halk arasında anlatıla gelmektedir. Mevlânâ başta olmak üzere birçok sûfinin verilmek istenen mesajın daha anlaşılır ve kalıcı hale getirmek için başvurduğu hikâyeleştirme pratiğini Dede Korkut'un uyguladığı görülmüştür. Türkler arasında yaygın bir nama sahip Dumrul gibi bir kahraman vesilesiyle alpliğin aşk vasıtasıyla nasıl kemâle ereceğinin Dede Korkut dilinden aktarılması destanın İslâm sonrası dönemde yeniden yorumlandığının göstergesidir.

Kaynakça

Alkan, Erdoğan. *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005.

Alsaç, Fevziye. *Duha Koca oğlu Deli Dumrul Anlatısının Ayna Metaforuyla Okunması İnsanoğlunun Ejderhası Deli Dumrul*. İstanbul: Hiper Yayın, 2022.

Armutak, Altan. “Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi II. Sürüngenler, Balıklar, Kanatlılar ve Mitolojik Hayvanlar”. *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 30/2 (2004), 143-157.

Bayat, Fuzuli. *Korkut Ata: Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut*. Ankara: Karam, 2003.

Belek, Kayrat. “Eski Türklerde At ve At Kültürü”. *Gazi Türkiyat* 16 (2015), 111-128.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn. *ez-Zühdi'l-kebîr*. Beyrut: 1996.

Bilgin, Nuri. *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayınları, 2001.

Boratav, Pertev Naili. *Türk Mitolojisi / Oğuzların - Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. çev. Recep Özbay. Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2012.

Buckingham, David. *Youth, Identity, and Digital Media*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Bulduk, Üçler. “Dede Korkut, Oğuz Elleri ve Kafkasya”. *Kars Kafkas Üniversitesi I. Milli Kafkasya Sempozyumu*. Kars: Kafkas Üniversitesi, 1995.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1969.

Caferoğlu, Ahmet. “Türk Onomastiğinde At”. *Türkiyat Mecmuası* 10 (1953), 201-212.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

Çoruhlu, Yaşar. “Türk Şamanizminde Biçim Değiştirme (Metamorphosis) Olayı ve Türk Sanatı ile Bağlantısı Üzerine Birkaç Söz”. *Sanat Tarihi Araştırmaları* 1/1(1987), 54-58.

Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

Çoruhlu, Yaşar. *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dinî ve Edebî Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. Konya: Kömen Yayınları, 2014.

Demirbilek, Salih. “Türk Kültüründe “Deliler” ve Bunların Dede Korkut Oğuznâmelerine Yansıması”, *VIII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiri Kitabı*, İzmir: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

Duranlı, Muvaffak. “Deli Dumrul Anlatmasında Ötenazi Kalıntısı”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2 (Kış 2015), 43-48.

Ece, Hüseyin K. *İslâmın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan, 2000.

Eliade, Mircea. *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*. çev. İsmet Bekan. İstanbul:

İmge Kitapevi, 1999.

Eliuz, Ülkü. “Dede Korkut Hikâyelerindeki Şahıs Kadrosunun Karakter Yapıları Bakımından İncelenmesi”. *Bilig* 18 (2001), 63-85.

Ercilasun, Ahmet Bican. “Deli Dumrul İle Kazakların Korkut Atası Arasında Bir Mukayese”. *Millî Folklor* 38 (1998), 13-19.

Ercilasun, Ahmet Bican. “Salır Kazan Kimdir?”. *Millî Folklor* 56 (2014), 22-33.

Eyüboğlu, Dursun Can. “Dede Korkut’taki Deli Dumrul”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2022), 64-86.

Eyüboğlu, Dursun Can. *Korkut*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2019.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: MEB, 1971.

Fromm, Eric. *Sevme Sanatı*. çev. Nilhan Eray. İstanbul: Olgü Yayıncılık, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ’ulûmi’d-dîn*. çev. Mustafa Çağrı. İzmir: DİB Yayınları, 2020.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mükâşefetü’l-kulüb*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Çelik Yayınları, 2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Ölüm ve Ötesi*. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1999.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1941.

Gökyay, Orhan Şaik. *Dede Korkut Hikâyeleri*. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1980.

Güngör, Recep Şükrü. “Dede Korkut Hikâyelerinde İslâmî Unsurlar”. *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi, Prof.Dr. Mine Mengi Özel Sayısı* 5 (Ekim 2016), 314-335.

Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü’s-sâirîn ilelî’l-makâmât*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.

Hücvîrî, Ebû’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu’l-mahcûb*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabîyye, ts.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fusûsü’l-hikem*. thk. Ebü’l-A’lâ Afîfî. Kahire: Daru İhyai’l Kütübi’l Arabîyye, 1946.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Peygamberler ve Velîler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2015.

İbrayev, Şakir. “Korkut ve Şamanizm”. *Kazakistan’da Dede Korkut*. haz. Abdimalik Nisanbayev v.dğr. Ankara: AKM Yayınları, 2000.

İnan, Abdulkadir. “Dede Korkut Kitabındaki Bazı Motiflere ve Kelimelere Ait

Notlar". *Makaleler ve İncelemeler I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikolojinin İlkeleri*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Bozak Yayınları, 1982.

Jung, Carl Gusta. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol. 2. Basım, İstanbul: Payel Yayınevi, 2006.

Kaplan, Mehmet. *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Kellner, Douglas. "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası". çev. Gülcan Seçkin. *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi* 4/15 (2001), 187-219.

Kırzioğlu, M. Fahrettin. *Dede Korkut Oğuznâmeleri*. Ankara: AKM Yayınları, 2000.

Kocakaplan, İsa. "Dede Korkut'un Delileri". *Milli Folklor* 64 (2004), 18-24.

Konevî, Sadreddin. *el-Fükûk fî esrârî müstenidâti hikemî'l-fusûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Köprülü, M. Fuat. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.

Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

Le Bon, Gustave. *Kalabalık*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1976.

Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan*. İstanbul: İdea Yayınları, 1990.

Maslow, Abraham H. "A Theory of Human Motivation". *Psychological Review* 50/4 (1943), 365-396.

Mekkî, Ebû Talib. *Kütü'l-kulûb*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2003.

Melikoff, Irene. *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 2010.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Dîvân-ı Kebir*. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Yükselen Matbaası, 1957.

Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Riâye li hukûkillâh*. thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Berr. Mısır: Daru'l-Yakin, 1999.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. tsh. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 2009.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

Orkun, Hüseyin Namık. *Eski Türkler'de Evcil Hayvanların Tarihçesi*. Ankara: Yeni Matbaa, 1954.

Ögke, Ahmet. *Kur'an'da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Özdemir, Hasan. “Dede Korkut’un Kişiliği İle İlgili Efsaneler”. *T.C. 80. Yılı Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu*. Ankara: AÜ. DTCF, 2003.

Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000.

Saydam, Mehmet Bilgin. *Deli Dumrul Bilinci*. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

Serdar, Murat. “Dede Korkut Hikâyeleri’nde Türk-İslâm İnanışlarının İtikâdî Göstergeleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 489-513.

Stevens, Antony. *Jung*. çev. Ayda Çayır. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Sultanzade, Vügar. “Domrul Adının Kökeni ve Deli Domrul Boyunda Bazı Motiflerin Kaynağı Üzerine”, *VI Uluslararası Folklor Konferansı*. Bakü: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, 2010.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer. *Avârifü'l-maârif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2014.

Sülemî, Abû Abdurrahmen. *Uyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ*. çev. Abdullah Suat Demirtaş. İstanbul: Semerkand, 2016.

Sümer, Faruk. “Karakoyunlular”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/434. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Tahrallı, Mustafa. “Ayn ve Ayniyet”. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. 4/12-25. İstanbul: İFAV, 2002.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.

Turner, John. *Rediscovering the Social Group: A Slef Categorization Theory*. Oxford & New York: Basil Blacwell, 1987.

Yesevî, Hoca Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. İstanbul: Merkez Repro, 2016.