

DEVİRSEL İBADET MODELLERİ OLARAK SEMAH- SEMÂ UYGULAMALARININ TARİHSEL KÖKENLERİ*

THE HISTORICAL ROOTS OF SEMAH PRACTICES AS MODELS OF CYCLIC WORSHIP

Cenk GÜRAY**

Öz

Devirsel ya da döngüsel algı insanın Tanrı ve evren ile ilişkisini açıklamak ve yaşamına aktarmak için kullandığı en eski düşünce sistemlerinden biridir. Tarım toplumlarıyla beraber keşfedilen doğanın periyodik bir biçimde aktifleşip ürün vermesi ve sonrasında uykuya çekilmesi fikri, bu düşünce sisteminin “tarımsal devir” olarak da adlandırılabilir ilk katmanını var etmiştir. İnsanın aynı sistemi, evrendeki döngüsel yörüngeyi takip eden tüm gök cisimlerinden ve bu döngüsel etkinin kendi beden-ruh dünyasına yansıyan etkilerinden takibi, bu sistemin “kozmojik devir” olarak da adlandırılabilir ikinci katmanını var etmiştir. Söz konusu sistemin üçüncü ve son katmanı ise evrendeki “tarımsal ve kozmojik” ayrıntıları haiz olan tüm döngüsel sistemi var eden Tanrısal bilgiye ulaşabilme ve bu bilgiyi içselleştirebilme yolculuğudur. Devirsel algının bu katmanına ise “irfani devir” ismini vermek mümkün olabilir. İnsanlık tarihi açısından dini müzik ve dans ise, tüm bu düşünsel katmanları insanın bilincine “zaman ve mekân” algısı değişiklikleriyle aktarabilen bir model olarak kullanılmıştır. Anadolu ve çevre bölgelerin en önemli ibadet uygulamalarından olan “semah-semâ” gelenekleri, söz konusu devirsel algının olgunlaşma vadeden bir “inançsal model” olarak insan yaşamına sirâyet edebilmesinin en önemli örnekleri arasındadır. Bir anlamda semah ve semâ ibadetleri Tanrısal ve insani zaman algılarını bütünleştiren “zamanın döngüsellığı” fikrini insan zihninde somutlaştırmış ve böylelikle insan yaşamını öncesi ve sonrası ile anlamlı kılan bir inançsal fikrin de inşa edilmesini sağlamıştır. Bu çalışma insanın evren-Tanrı algısında zaman içinde yaşanan değişimleri semah- semâ geleneklerinin tarihsel hafızası aracılığıyla tartışmaya gayret edecektir.

Anahtar Kelimeler: Semah, semâ, devirsel ibadet, edvar, döngüsel zaman

Abstract

Cyclic perception is an ancient system of thinking for human beings to explain the God-human relationship and to transfer the principles of this relationship to human life. The first layer of this system, named as “agricultural cycle” symbolizing the first agricultural communities, was built on the idea that the nature was periodically becoming active to grow up the agricultural products and then getting passive again. The second layer of this system, named as “cosmological cycle”, was generated on the idea that the cyclic characters of all the cosmic elements of the universe and the reflections of these characters to human body and soul was being followed and perceived by the human mind. The final layer of the system concentrated on reaching and internalizing the “divine wisdom” that has created and controlled all the cyclic system of the universe including the agricultural and the cosmological cycles. This final layer of the system can be named as “the cycle of wisdom”. Throughout the history, religious music and dance has always been utilized as a model to transfer all of these fictive layers to the human consciousness considering the necessary variations of “time and place”. “Semah and sema” traditions that are among the prominent worship rituals of Anatolia and the neighboring geographies appear as the application examples reflecting this cyclic perception to human life as a model of faith. In a way, semah and sema traditions help to unite the

* Makalenin Geliş Tarihi: 13.08.2018, Kabul Tarihi: 03.09.2018. DOI: 10.31624/tkhbvd.2018.11

** Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuvarı Müzik Bilimleri Bölümü Müzik Teorileri Anabilim Dalı, cenk.guray@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9410-725X>

celestial and humanely perceptions of time by constructing the idea of “cyclic time” in human mind and thus building an idea of faith attributing meaning to the periods of life, before life and after life. This study aims to discuss the changes that have had occurred in the human perception of “God and universe” throughout the history, in the light of the collective memories possessed by the semah and sema traditions.

Keywords: Semah, sema, cyclic worship, theory of cycles, cyclic time

1. Giriş

Anadolu kültür tarihinde inanç ve müzik ilişkisinin seyrini takip etmek için bu topraklardaki “devirsel-döngüsel ibadet geleneğinin” günümüze kadar ulaşabilen en önemli iki uzantısı olan semah ve semâ’ kavramlarının tarihsel kökenlerine eğilmek gerekmektedir. Söz konusu tarihsel kökenler, ibadet açısından bir arketip ya da “ilk örnek” olarak kabul edilebilecek bir “mitoslar demeti” ile bu mitoslar demetini tercüme eden felsefi anlatılardır. Bu anlatılar ve mitoslar ise bu toprağın insanların evreni, hayatı, hayatın öncesini, sonrasını sorgulayan ve bu bağlamda insan-Tanrı ilişkisi ile ilgili fikir üreten tasavvurları ile örülmüştür. İslâm döneminde ortaya konmuş olsa da temelde Anadolu’yu yurt edinen hemen tüm uygarlıkların “evren-Tanrı-insan” ilişkisine dair fikirlerinin bir bakiyesi olan “devir nazariyesi” ise tüm bu tasavvurların sistemli bir modeli olmuştur. Bu model Anadolu insanının binlerce yıl boyunca kurguladığı evren algısına dayalı inanç anlayışını “semah ve semâ” kavramları aracılığıyla ibadet uygulamalarına aktarmıştır.

2. Tarih Boyunca Bir Manevi Örgütlenmeler Merkezi Olarak Anadolu ve Bu Örgütlenmede Müziğin Yeri

İnanç ve müzik kavramları insanlığın ilk dönemlerinden beri insanlık kültürünü pek çok değişik açıdan beraberce şekillendiren iki kavramdır. Doğayı etkilemek ve onunla iletişim kurmak üzere ortaya çıkan ezgi ve ritim tasarlama fikri, müziğin ilk nüvesini oluşturmuştur. Geleneksel üretimin işlevselliğini içinde barındıran müzik, sonraki dönemlerde doğaüstü ile ilişki kurmanın da başlıca anahtarlarından biri olmuş, dinlerin kurumsallaşma süreci ile dinî mûsikî yapılarının evrimi aynı çerçevede devam etmiştir. İnanç ve müzik ilişkisi konusu; bu sebeplerden dolayı dinbilim ekseninde, müzikoloji, sosyoloji, sosyal antropoloji ve halkbilimi gibi disiplinlerin ortak çalışmaları yürütmesi gereken bir alandır (Güray, 2012: 3).

Bir manevi organizasyonlar coğrafyası olarak tanımlayabileceğimiz Anadolu’nun kadim kültürünü, inanç sistemleri ile ilgili bilgilere hâkim olmadan tam olarak algılayabilmek ve yorumlayabilmek mümkün olamamaktadır. Bu sistemlerin önemli bir kısmının temelinde yer alan ve içinde güçlü simgesellik barındıran bâtinî¹ (Ayverdi, 2005: cilt 1-304) anlayış kendini aktarabilmek için müziğin ifade ve anlatım gücüne ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı dine ve inanca dair simge ve mesajlar, müzikal yapılar üzerine sinmişken aynı paralelde inanç sistemleri de coğrafyaya has bir müzik

kültürünün oluşumundaki en önemli faktörlerden biri olmuştur. Müziğe ve inanca dair simgelerin toplumsal belleğin oluşumundaki etkisi göz önüne alınınca; bu karşılıklı etkileşimin anlaşılabilmesinin, günümüz kültürü üzerine fikir yürütmek için önemi daha da iyi anlaşılabilir.

2.1. Anadolu'daki Kırsal ve Kentli Kökenli Dinî Yapılanmalar ve Bu Yapılanmaların İbâdet Geleneklerine Etkisi

Anadolu'daki İslâm yapılanmasının çok temel olarak iki ana inanç eksenini etrafında oluştuğu söylenebilir. Bu eksenlerden ilki inanç sistemlerini yazılı kültür temelli sürdüren, ehl-i sünnet² (Yavuz, 1994: cilt 10-525-530) etkisini az ya da çok oranda inançlarına yansıtan ve daha sıklıkla kentli kültür içinde yaşamlarını sürdüren inanç gruplarıdır.

Diğer eksen ise bir önceki eksenini temsil eden yapılara nazaran daha ağırlıklı kırsal merkezli hatta yer yer “konar-göçer” (Taşgın, 2006: 21) bir yaşam pratiğini sürdüren toplulukları temsil etmektedir. Dolayısıyla bu gruplar inanç sistemlerini ağırlıklı sözlü aktarım hatta mistik ya da şifahi-mitolojik temelli bir söyleyişe (Gürsoy ve Kılıç, 2009: 71; Ocak, 2015: 63) dayandırmaktadır. Bu grupların inanç esasları ise ilk eksene nazaran “senkretik³” (Iannone, 2001; Güray, 2012: 4) olarak adlandırılmalarını gerektirecek kadar değişik inanç sistemlerinin bileşkesi ile oluşmuştur ve bu bileşke genel anlamıyla ehl-i sünnet ekseninin dışındaki inanç eğilimlerini temsil etmektedir. Her ne kadar bu iki eksene ait inanç topluluklarının zaman içindeki etkileşimleri bazı benzer inanç pratiklerini ortaya koyabildiyse de, günümüzde ikinci eksenini birinci eksenden ayıran temel yaklaşım ve uygulamalar öncelikli olarak “Alevi” inanç sistemi içinde aranmalıdır. Zira birbirlerinden yoğun olarak etkilenmiş bu iki sistem Anadolu'nun batını inançlarının tarihsel derinliğine, bu inançların zaman içindeki değişimlerine, etkilendikleri komşu kültürlerle ve ibadet anlayışlarına dair çok önemli ve kapsamlı bilgileri içlerinde taşımaktadır.

Anadolu'nun İslam uygarlığına intisâp etmesi, Türkmenleşme süreci ile paralel yürümüştür. Bu sürece “Türkmen” kökenli, ağırlıklı olarak konargöçer bir kültürü takip eden “Abdalan-ı Rum⁴” tasavvuru ile tanımlanan dervişlerin, ki Barkan (1993) bunlara “kolonizatör dervişler” adını vermektedir, ciddi bir etkisi olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı'nın ilk döneminde Türkmen yapılarının dinî ve sosyal açılardan devlet üzerindeki etkisi büyüktür (Taşgın, 2012). Ancak zaman içinde bu derviş gruplarının temsil ettiği kırsal-konargöçer nüfusun Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin oluşturduğu merkezî devlet düzeniyle uzlaşmaması sonucu kentli ve kırsal kültürü temsil eden yapılar arasında zaman zaman kendini tekrar eden çatışmalar başlamıştır (Tekin ve Güray, 2018: 3)⁵. Bu çatışmaların ekseninde dinî çelişkiler kadar, sosyal, ekonomik ve siyasi çekişmelerin de etkisi vardır (Gürsoy ve Kılıç, 2009: 24; Taşgın, 2006: 24). Ama kesin olan, bu çatışmaların sonunda merkezi otorite ile zaman zaman sorunlar yaşayan, Alevi kökenli bir “çevresel” nüfusun ortaya çıkmış olmasıdır (Taşgın, 2006: 22).

Ama ilginçtir ki birbirleriyle çoğu zaman çelişen söz konusu çevresel batını yönelimli topluluk ile kent kökenli “ehl-i sünnet” grubun “ibadet” geleneklerinde “devir” kavramındaki ortaklık üzerinden açıklanabilecek benzerlikler mevcut ise de bu gelenekler arasında “dayandıkları düşünce sistemi ve bu düşünce sistemlerinin şekillendikleri dönemlere bağlı” önemli farklılıklar da vardır. Bu benzerlik ve farklılıkların kökenini araştırabilmek için ise Anadolu’nun antik dönemlerine dek uzanmak gerekmektedir.

3. Anadolu’da İnanç Müzik İlişkisinin Simgesi Olarak Devir Kavramı ve Tarihsel Kökleri

3.1 Dinler Tarihini Edvâr⁶ Üzerinden Düşünmek: Tarih İçinde Doğa, Tanrı ve Zaman İlişkisi

İnsanlar çok uzun bir zamandır “yaşamlarının devamını sağlayan” evrensel sistemi, “döngüsel bir zaman algısı” içinde tasavvur etmeyi tercih etmişlerdir. Bu tasavvurun temelinde öncelikli olarak “doğanın hareketlerinin” periyodik bir sürekliliğe sahip olması olgusunun insanlar tarafından tespiti yer almaktadır. Eliade’ye göre bu durum, insandaki kozmogonik ya da yaratsal eylemin” ebediyen tekrarlanışına dair algı ve bu manada tekrar “dirilişe” dair inancın güçlenmesiyle alakalıdır (1994: 70). Temel inanç esaslarının insanlar tarafından anlaşılır kılınma güdüsü, bu esasları açıklamak adına bazı mitolojik öykülerin ya da “mitosların” ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylesi mitoslarla açıklanamaya çalışılan evrensel sistemin temelinde ilkel insanların “Tanrı fikri” yatmaktadır.

İlkel insanın Tanrı’ya dair arayışının ilk aşaması O’nu doğadaki bazı güçler ile hatta doğanın kendisi ile özdeşleştirmedir. İnsanın kontrol edemediği yapıları doğayı ve doğaüstünü kontrol eden bir “güç” ile açıklama eğilimi tüm ilkel inanç sistemlerinde dikkat çekmektedir. Bu güç ilkel insandaki Tanrı kavramı ile örtüşmektedir (Güroy, 2012: 5).

Eliade, ilkelerin doğayı “bir Tanrı tezahürü”, doğa yasalarının ise “Tanrı’nın varoluş tarzının görünüşü” olarak algıladığını söyler (Eliade, 1994: 67). Schmidt ise insanların bir dizi Tanrı’ya tapınmaya başlamalarından önce dünyayı yaratan, insanın yaşamını uzaktan yöneten tek bir Yüce Tanrı’ya inanıldığını ifade etmiştir (Armstrong, 1999: 15). Bu Tanrı anlayışı, insan açısından bilinmez olanı yönlendiren ya da bilinmez olanın kendisi olan “kutsal” bir varlığı tanımlarken (Malinowski, 1990: 9-10), bu kutsal varlığın özdeşlik kurduğu doğal olayların seyri ise insanlar tarafından yaratılan mitoslar tarafından aktarılır. Adeta insanlar yarattıkları mitoslar aracılığı ile bilinmeze, yani Tanrı’ya dair bir gizemi açıklamaya çalışmaktadırlar.

Otto, Tanrı’ya dair gizem içeren bu duygunun “din” düşüncesinin temelini teşkil ettiğini söyler (Aktaran Armstrong, 1999: 17). Armstrong’a göre mitoslar, “başka bir şekilde dile getirilemeyecek ve anlaşılamayacak derecede karmaşık olan bir gerçeğin ifadesine yönelik birer girişimdir” (1999: 18). Zira “eski dünyada insanlar, ancak

bu Tanrısal yaşamın bir parçası haline gelmekle gerçek anlamda insan olacaklarına inanmaktaydılar” (Armstrong, 1999: 18).

Bu yüzden mitosları insanlar adına, “Tanrısal dünyanın bir parçası olma” yolunu gösteren “didaktik ve sistematik” senaryolar olarak görmenin yanlış olmayacağını fark edebiliriz. Tarım toplumları adına “mitoslar”, böylesi toplumlar için hayati bir önem taşıyan ekim, dikim ve hasat gibi süreçler ile bereket kavramını insanlar açısından anlaşılır kılma işlevini taşımakta ve bu işlevi gerçekleştirebilmek için “doğanın ölüp, yeniden uyanması” teması üzerinden “devirsel-döngüsel” bir “simge ve anlam demeti” tasarlamaktaydı. Anadolu kültür tarihinde de böylesi mitosların, yaşamsal gelenek içinden gelen ilginç örneklerine rastlayabilmek mümkündür. “Ana Tanrıça” mitleri, Demeter-Persephone inancındaki ekinin “gömülen-yani ölmüş duruma geçen-başak üzerinden tekrar dirilmesi” ya da Dionysos gizem tapınımlarında işaret edilen Dionysos’un bedeninin parçalanmasıyla şarabın üretilmesi ve ortaya çıkan tohumların tekrar bir üzüm hasatını oluşturabilmesi olgusu böylesi örnekler arasındadır (Burkert, 1999: 131-133). Antik Yunan kaynakları da tarımsal süreci kadının çocuk doğurması ile bir analogi kurarak anlatmakta ve Attika bölgesi toprağına kadınsı bir rol atfederek toprağın “buğday ve arpayı” kendiliğinden doğurduğuna işaret etmektedir (Kerenyi, 2012: 167).

Eliade insanlardaki tüm bu döngüsel algının temelini “her yaratılışın, her şeyin öncesindeki kozmolojik eylemi yani dünyanın yaratılışını tekrarlaması” (1994: 32) sebebine bağlar ve tüm dini geleneklerin “tapınım” sistemlerinin temelinde de böylesi “sürekli hatırlanmaya” ve “tekrarlanmaya” değer bir “ilk örnek ya da ilk an” yani bir arketipsel uygulama olduğunu ifade eder. Dolayısıyla yukarıda ifade edilen “mitosların”, “yaratılışın kaynağı olan Tanrısal dünyaya” bir tür dönüş yolunu da insanlar için açık tuttuğı görülebilmektedir.

Böylesi bir “yaratılış modelinin” ilk aşamada insanların yaşamsal tecrübe ve öncelikleri dolayısıyla “tarımsal” temelli uygulamalar ile temsil edildiğı de anlaşılabilir. Dolayısıyla bu modelin en kadim halinin “tarımsal devir” olarak tasavvur edilebilmesi mümkündür. Ancak bu süreçle eş zamanlı olarak veya hemen sonrasında “somut ve/veya kurgusal” gök cisimlerine bağlı bir “kozmojik tasavvurun” da ortaya çıkması beklenti dâhilindedir. Ancak hepsinden de ötesi, din düşüncesinin temelinde olan gizem, “doğanın sırrının Tanrısal bilgide” saklı olması meselesi üzerinde inşa edilmiştir. Temel bir inanç düşüncesi olan “Tanrısal yaşamın bir parçası” haline gelebilme arzusunun tek yolu, söz konusu ‘Tanrısal bilgiye’ ortak olmaktır. Bu yüzden burada bahsedilen “döngüsel veya devirsel sistemin” temelinde insanın “Tanrısal bilgiye” ya da “irfâna” dair yolculuğunu görmek çok da şaşırtıcı olmayacaktır.

Sonuç olarak, insanın evreni algılayabilmek için istifade ettiğı devir geleneğini değişik tarihsel dönemlerin insanlara kattığı öngörülerini esas alarak üç ana boyutta irdeleyebilmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Bu boyutları “Tarımsal Devir,

Kozmolojik⁸ Devir ve İrfâni⁹ Devir” olarak üçe ayırabilmek mümkündür ve bu üç evrenin dinler tarihi açısından “Tanrı” kavrayışındaki değişimin de sorgulanabileceği bir platformu var edebileceği de hissedilebilmektedir.

3.2. Döngüsel Zamana Giriş: Dairenin Mükemmelliği

Devir başladığı yere döner...

Antik Yunan felsefe geleneği, sürekli kendini tekrar eden arketipsel¹⁰ edimlere “Tanrısal dünyanın” kaynaklık ettiğine ve bu dünyanın durağan ve değişmez olduğuna inanmaktaydı. Devrim ve değişim ise Tanrısal olmayan dünyanın özellikleriydi. İnsanın her dönemki en büyük arzusu olan sonsuz yaşama ulaşabilmesi için “Tanrısal” dünyayı taklit etmesi gerekmekteydi. Bu anlamda Platon, bu dünyaya ait varlıkların Tanrısal olanı taklit ettiğini, ondan pay almaya ve ona benzemeye çalıştığını ifade etmektedir (Armstrong, 1999: 56); yani arketipe dönebilmenin temeli arketipi oluşturan güce benzeyebilmektir. Bu manada zamanın başına ya da “Tanrı” ile buluşulan zamana dönmek insan için Tanrısal dünyaya benzemenin en önemli aşaması olmalıydı. Bu imkânsız gibi görünen yolculukta arketipik jestin tekrarlarıyla yüzleşmek ve bu jesti derinlemesine tecrübe ederek kaynağa dönmeye çalışmak aynı zamanda “zamanın da yaratıldığı” ya da “başladığı” ilk ana dönme çabasını da işaret etmektedir. Bu ana dönüş, evrenin ibadet edilen her an tekrar yaratıldığını ve böylelikle “sonsuz” bir döngünün içine girildiğini insana müjdemektedir (Eliade, 92: 1994). Aslında evrenin, “insanlar âleminin” ve “Tanrılar âleminin” uzlaşması üzerine kurgulanmış olan dengesini yansıtabilmek için de böylesi bir döngüsel anlatıya ihtiyaç duyulmaktadır. Zira “Tanrısal dünyanın” insanın zihninde kendini devam ettirebilmesi ancak arketipsel jestlerin ritüelikle ya da ibadete yönelik amaçlarla tekrarlanabilmesi ile mümkündür (Demirci, 2013: 13). Böylelikle insan zihni kendini ilk defa “Tanrılar” tarafından yapılmış edimleri tekrar ederek “Tanrısal dünyanın” sonsuzluğu içinde tasavvur edebilmektedir. Buna karşılık insanların beklentisi de, Tanrısal dünya tarafından korunarak yaşamsal aktivitelerini verimli bir biçimde sürdürebilmek ve fiziki hayatı bitince Tanrısal dünya içinde kalabilmektir. Dolayısıyla, insanın doğadaki işleyişe dair çok az şey bildiği ve her edimi “Tanrı” merkezli olarak algıladığı “ilkel” dünyadaki her eylem “Tanrısal yaratılış arketiplerinin” doğal bir tekrarı ve dolayısıyla sonsuz döngünün bir parçası olmak zorundadır. Bu durumun döngüsel bir hareketi çağrıştırması da arketip sisteminin kendini sürekli tekrarlayan anlayışına uygundur (Armstrong, 1999: 56) ve bu manada ruhu eğitmeyi hedefleyen tüm ibadetlerin böylesi bir döngüsellikle örtüşmesi gerekir: “En mükemmel hareket döngü hareketiydi, çünkü o sürekli kendi ilk noktasına dönmekte, tekrar dönmekte, gök kürenin dairesel dönüşü Tanrısal dünyayı elden geldiğince taklit etmekteydi.”(Armstrong, 1999: 57).

Çemberde baş ve sonun “bir” olduğunu söyleyen Antik Yunan şairi Herakleitos¹¹ (M.Ö. 540-480) da aynı noktaya dikkat çekmektedir (Herakleitos, 2005: 24). Aynı şair: “Bir’in her şeyden her şeyin ise Birden” doğduğunu imâ ederken de burada öne sürdüğü fikri genişletmekte ve düşüncesinin sadece başlangıç ve bitiş noktaları aynı

olan bir hareketi ve yayı kastetmediğini işaret etmektedir (Herakleitos, 2005: 148). Ancak bu aktarımda, farklı hallere geçse de ezeli ve ebedi olarak aynı kaynağa ve aynı varlığa dönmesi tahayyül edilen mahlûkatı da yansıtılabilen bir yön olması da dikkat çekicidir.

Döngüsel hareket, başlangıç ve bitiş noktalarının aynı olduğu ‘dairesel’ yapısı aracılığıyla, “yaşam-ölüm”, “tarımsal döngü” gibi insanın yaşamında şahit olabildiği pek çok maddi ve manevi olguyu açıklayabilecek bir potansiyele sahiptir. Bundan dolayı döngüsel hareketin, eski dönemlerinden beri insanın “doğa” tasavvurunu tanımlayabilecek bir gücü vardır. Bu kavram aynı zamanda, insan muhayyilesinde belirli bir zaman dilimi ile sınırlı bir biçimde algılanan “hareket” olgusuna, hiç başlamadığı gibi hiç de bitmeyen, yani ezeli ve ebedi bir anlam yükleyebilmektedir. Bu bağlamda hareket olgusu, “insani” ve “Tanrısal” dünyaya ait olan varlıkları “zaman ve mekân” ile irtibatları açısından “doğrusal veya dairenel” hareketleri ile sınıflandırabilme gücüne de sahiptir.

İbn-i Sina bu durumu “oluş ve bozuluşu kabul eden her cisimde doğrusal hareketin ilkesi bulunmaktadır” (2010: 29) diye açıklamış ve “insani dünyaya ait cisimlerin” zaman ve mekân ile bağlantısına gönderme yapmıştır. İbn-i Sina’ya göre “insani dünyaya ait yani doğasında “oluş” bulunan cisimler” zaman ve mekân tarafından kontrol edilmekte ya da sınırlandırılmaktadır (2010: 37); oysa ki “Tanrısal ya da “semâvî dünyaya” ait olan cisimler doğal dairenel harekete sahip olup “oluşu, bozuluşu ve büyümeyi” kabul etmezler. Dolayısıyla bu cisimler kendi kendine var olma ve zamanı ve mekânı kontrol edebilme gücüne sahiptir. Bu anlamda “zaman ya da vakit” kontrolü, dönülmek istenen ve ölümsüzlüğü temsil eden Tanrısal arketip ile insanı ayıran temel etken olarak görülebilmektedir. Oluş zamanı belirsiz bir arketipe dönüş, zamanın kontrolü açısından insana “geçici de olsa” Tanrısal bir vasıf kazandırmaktaydı.

Ekrem Demirli de hareket kavramını “Tanrısal dünya” açısından geçerli olabilecek bir biçimde açıklayabilmek için zaman kavramından yararlanmaktadır: “Zaman, hareketin de ölçüsüdür. Bu hareket, âlemin Tanrı tarafından meydana getirilmesinden başlayarak âlemdeki her türlü değişim ve başkalaşmanın ilkesidir” (2013: 57).

Dolayısıyla Platon’dan İbn’ül Arabî’ye doğru akan felsefe geleneği, Tanrı’yı zaman ve mekân kıstaslarına göre değişmeyen, insanı ise “zaman ve mekân” açısından sürekli değişim gösteren farklı tabiatlara ait olarak addederler. Böylelikle Tanrısal dünyanın istikrarı ve insani dünyanın değişimi arasında zaman üzerinden bir irtibat da kurarlar. Dolayısıyla Tanrı kavramı açısından bir hareketten bahsetmek mümkünse bile bu hareketin “zaman ve mekân” açısından hiçbir değişimi içermemesinin, dolayısıyla başlangıç ve bitiş noktalarının müşterek olmasının gerekliliği bu açıdan daha rahat anlaşılabilir. İnsanın İbnü’l vakit yani “zamanın oğlu” olarak anılması bu iki dünya yani Tanrısal dünya ve insani dünya arasındaki farka işaret eder (Demirli, 2013: 259). Zira insanın yaratılışı ve hayatı zaman ve mekânla sınırlıdır, yani insan hayatı

zamansız ve mekânsız hareketi işaret eden döngünün sadece bir parçasını kapsar. Bu döngüyü tamamlayacak bir olgunluk ise sadece Tanrısal olana mahsustur. Bu yüzden, devir ancak Tanrısal olan tarafından tamamlanabilir. “Tasavvuf tamamlansaydı Allah olurdu” (Demirli, 2013: 259) sözü, tam olarak da bu durumu anlatmaktadır. İnsan sadece bu zamanın kendine ait bir kısmını ve algılayabilir diğer kısımlarını ancak tahayyül edebilirken, Tanrısal güç bu zamanın başlangıç ve bitişi elinde tutarak zamanın sınırsızlığının adeta somut bir temsili olarak ortadadır.

Tanrı ve zaman ilişkisi de tam olarak böylesi “başlangıcı ve sonu”, hatta mekâna bağlılığı olmayan bir hareket içinde değerlendirilen bir olgu olarak insanlığın en eski dönemlerinden beri tartışılmalıdır. Dolayısıyla, Tanrı’ya zaman izafe edilmesi, edilecekse, bu zamanın nasıl bir aralığı kapsayacağı, bu zaman bir aralığı kapsayacaksa, bu aralığın başlangıcı ve sonunun ne olacağı, neredeyse din kavramı kadar eski bir tartışma konusudur.

3.3 Tanrı ve Zaman: Kosmos, İrfân ve Semâ

Din kavramının ortaya çıktığı ilk zamanlardan itibaren, Tanrı kavramının zaman ile ilişkisi bir tür ilkesel devir algısını içinde barındırmaktadır. Ekrem Demirli’ye göre Tanrı için bir zamandan ve bu zamana bağlı bir hareketten bahsetmek düşünsel olarak karmaşık bir sorular demetini de beraberinde getirmektedir: “Zamandan ve mekândan münezzehlik Tanrı’nın tenzihinin en önemli yansımasıdır. Öte yandan hareket ve zaman bir başlangıç, gayeye doğru gidiş ve nihayetinde bitişi anlatır. Tanrı’nın fiili hakkında bir başlangıç veya gayeye gidişi nasıl düşünebiliriz ki ?” (2009: 17).

Bunun yanında Tanrı’nın zamanın yanında, mekândan da bağımsız olarak tasavvur edilmesi, başta Kur’an-ı Kerim olmak üzere pek çok İslam kaynağında “döngüsellik” temel alan bir ifade ile zikredilmektedir. “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır” ayeti (“Bakara Sûresi” 2/115, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003) böylesi bir düşüncenin en güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir. Evrenin döngüsel tasarımından dolayı, “her yerde” olma tasavvurunun insanın zihninde her yeri çeviren bir dairesel kuşak ile özdeşleştirilmesi “mekansızlığı” insan zihni için anlaşılabilir kılmaktadır. Söz konusu dairesel kuşak hem bir tür sonsuzluğu hem de evrendeki her cismin bu sonsuz devir ile uyum içinde hareket ettiği bir kozmik bilinci işaret eder. Bu durum ve bu bilinç insan zihni için Edvâr geleneğinin ikinci aşaması olan “kozmozolojik devir” ile iç içedir. Söz konusu aşama özellikle İslam mitolojisinde sıklıkla işlenen bir olgu olagelmıştır.

3.3.1 Kozmolojik Devrin Kaynağı

Pek çok İslam kaynağına göre Tanrısal döngünün verdiği güç ile başlayıp, mikroskobik boyuttaki en küçük döngüsel harekete kadar sirayet eden “devrin” kaynağı Allah’ın “felekler”¹² aracılığıyla ilettiği döngüsel güçtür. Seydî, El-Matlâ adlı eserinde Allah’ın felekleri yaratması ve onlara dönmeyi emretmesini anlatır ve felekler ile müzik ve zikir arasında da bağlantı kurar:

Felekler raksa girsın sâzınula,
Melekler hayır eyle âvâzunıla (Arısoy, 1998: 22a)

Kur’an-ı Kerim de feleklerin döngüsel sistemdeki önemini ve kontrol edici gücüne gönderme yapar: “Ne güneşin aya yetişip çatması uygundur ne de gece gündüzü geçebilir. Hepsi bir felek içinde yüzer gider” (“Yâsin Sûresi” 41/40, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003).

Dolayısıyla Tanrısal güç, evrenin soyut ve somut sonsuzluğunda başlayıp, insan vücudunun ve ruhunun en derinine kadar sirayet eden bir “döngüsel” ahengin de “yaratıcısı” ve “merkezidir”. “Kozmolojik devir” olarak da anılabilecek bu olgu, “yaşamsal devrin” de kaynağı olan ve “doğanın ölüp tekrar uyanmasını” da içeren tüm “kozmetik ahenkten” sorumludur. Zamanın yaratıcısı ve sahibi olan Tanrı bu anlamda tüm bu “döngüsel düzeni” de temin etmektedir. Döngüsel zaman olgusu ise bu durumu anlaşılır kılan ve sonsuz yaşamı müjdeleyen bir Tanrı-insan-evren ilişkisini insan zihni açısından kurgulama görevine sahip bir model olarak gözükmektedir. “Semâ” olarak adlandırılan düşünce sistemi ise hem bu döngüsel sistemi ibadete taşımak hem de “döngüsel zamanın” sahibi olan Tanrı’yı insanlardan farklı kılan “bilgiyi” insan-Tanrı ilişkisi açısından tanımlamak görevlerini ifa etmektedir.

3.3.2 Semah ve Semâ Kavramlarına Giriş

Semah ve semâ terimleri İslâm dönemi sonrasındaki inanç, müzik ve zikir ilişkisinin tarifinde en fazla öne çıkan kavramlardır. Arapça kökenli semâ (سَمَاعُ السَّمَاعِ) terimi kelime anlamıyla “müzik dinleme” ile ilişki kurabilen aşağıdaki anlamları içermektedir:

“İşitme, duyma”
“Kulağa hoş gelen ses” (Ayverdi, 2005: 2723).

Bu anlamsal çerçeve doğrultusunda da semâ aynı zamanda belirli derviş zümrelerinin ve tarikatların icra ettiği müzik ve zikir uygulamalı âyin yapısını ifade etmek için de kullanılmaktadır (Güray, 2012: 10).

Semah(سَمَاع) terimi ise semâ kelimesindeki (السَّمَاع) “ayın (ع)” harfinin “hah (ح)” ile değişmesiyle ortaya çıkmış ve farklı inanç sistemlerinin kendilerine has zikir yapılarını tanımlamak için kullanılmıştır. Bu benzerlik de göz önüne alınınca semah kelimesinin de semâ kelimesinden doğduğu hissedilebilmektedir¹³.

Semah ve semâ kelimelerinin kullanımı tarihsel süreç içinde incelendiği zaman, semâ kavramının dinî müzik ve zikire gönderme yapan anlamı ile IX. yüzyıl öncesinde de kullanıldığı görülürken (Güroy, 2012: 11)¹⁴, semah ritüeline ve terimine gönderme yapan ilk bilinen kaynaklardan biri Vefâî Tarikatı¹⁵ Şeyhi Elvan Çelebi'nin (1359 sonrası) yazdığı Menâkıb'ül-Kudsiyye adlı eseridir (Erünsal ve Ocak, 1995: 10, 11, 19). Bize muhtemelen daha önceki dönemlere ait bilgileri aktaran Ahmet Yesevi'nin (ö. 1166) “hikmet” adı verilen tasavvufi şiirleri (Uslu, 2011: 30) ve Yesevi'nin halifesi Deddiği Sultan'ın XIII. yüzyıla ait olması muhtemel menâkıbı (Taşğın, 2013: 250) ise semâ kavramının sonraki dönemlerde “semah” kavramı ile bütünleşecek olan “kırsal, mitolojik temelli ve bâtinî” ibadet düzlemine dikkat çekmektedir¹⁶.

Semâ' kavramı özellikle XIII. yüzyıl sonrası Muyiddin el-Arabi (1165-1240), İmam El- Gazzâlî (1058-1111) gibi mutasavvıfların da katkısıyla sistemleşip, Hicâz kökenli tasavvuf anlayışı ve Vahdet-i vücûd düşüncesi üzerinden simgesel bir boyut kazanırken, semah kavramı ise İran-Horasan yönlü bir tasavvufu işaret ederek, Vahdet-i mevcut'un “Tanrı-evren” ortaklığı fikri üzerine şekillenen bir ibâdet anlayışını yansıtmaya başlamıştır (Güroy, 2012: 11).

Oysa ki dinler tarihinde bir miktar daha geriye gidildiği zaman “semâ” kavramının ismen ve anlam olarak, felek kavramının temsil ettiği “Tanrısal güce bağlı kozmik düzeni” döngüsel zaman ve Tanrısal bilgi ile ilişkilendiren bir unsur olduğu görülebilmektedir. Semâ (σῆμα) kavramının Antik Yunan döneminde de “döngüsel” ve “kozmetik” temelli anlamlara sahip olması bize, bu kavramın evren açısından işaret ettiği simgesel değerın İslam döneminden çok önceki tarihlere dayandığını işaret eder. Semâ, Antik Yunan döneminden itibaren göklerden bir işaret ya da bir tür kehaneti tanımlayarak yıldızlara ve gök cisimlerine dair gönderme yapan bir kavram olarak gündemdedir (Liddell, Scott, Jones, 2011)¹⁷. Kehanet ancak bilgiyle oluşabilen bir olgudur, ancak bu bilgi sıradan insanların doğrudan tespit edilebileceği bir bilgi olmaktan çok, Tanrısal dünya ile iletişime geçebilecek imtiyaz sahibi insanların ulaşabileceği bir ayrıntıdır.

İnsanın Tanrı'ya dair düşünceleri çeşitlendikçe, tüm kozmik ahengin ve zamanın sahibi olan bu olgunun en önemli özelliğinin evrene dair “insanın” bilmediği pek çok ayrıntıyı bilmesi olduğu hissedilebilmektedir. Örneğın eski bir Sümer ilahisinde Enki için geçen şu sözler, Tanrı'nın insani dünyadan bir tasavvuru gibidir:

“yaşam tohumlarını saçan
Onların en iyi yazgılarını yazan,
Yürümelere gereken yolu söyleyen” (Kramer, 2016: 207).

Tanrı'nın sahip olduğuna inanılan bu bilgi ve bu bilgiye ortak olabilme çabası aynı zamanın başına dönmeye çalışma çabası gibi insanı Tanrısal dünyaya ortak edebilecek bir özellik olarak görülmüştür. Bu yüzden “kehanet” gibi gelecekte ve gapten yani ancak “Tanrı'nın” bilebileceği bir katmandan haber taşıyabilen bir

süreç insanlar için çok önemli olarak addedilmiştir. Dolayısıyla kehanet kavramı, “döngüsel zamanın sahibi” olan Tanrı ile insan arasında “bilgi” ya da “kutsal-Tanrısal bilgi” temelli bir ilişki kurmaktadır. Kehanet kavramının Antik Yunan dönemindeki yansımalarının hepsinde Tanrılar ve insanlar arasında bilgi temelli bir ilişkinin izleri vardır. Apollon’un kehanet gücüyle öne çıkması (Kingsley, 141, 142, 223: 2002) , Ana Tanrıça Kibebe kültürünü temsil eden rahibelerin geleceği tahmin edebilme kabiliyeti (Roller, 1999: 255-256) bu anlamda insanın “Tanrısal bilgiyi” paylaşabilme imkânlarını tartışmaktadır.

Velhâsıl, dünyanın mitsel başlangıç anına dönebilmek ve kendini yenileyebilmek, yeniden doğabilmek ya da yaratılış anını tekrar yaşayabilmek için bir arketip modeli tekrar etmeye çalışan insan aslında kendisini, Tanrının bilgisine ortak ederek sonsuzluğa taşıyabilecek içgüdüsel bir yolun rotasını da çizmektedir. Bu içgüdüsel yolda insan, evrende gizli olduğuna inandığı Tanrı’ya ait “bilgiye” ve dolayısıyla “bilgeliğe” ulaşabildiği oranda mesafe alabilmektedir. Bu bilgiyi tanımlayan *irfan* kavramı ve eş anlamlısı *gnosis*¹⁸ (irfâni bilgi) terimi ya da bundan türeyen *gnostizm* kavramı, *gnostik* olarak tanımlanan inanç sistemlerinin de temelini oluşturmuştur.

Gnostizm’e dayalı inanç yapıları M.S. II. yüzyıldan itibaren yani Hıristiyanlıkla eş zamanlı ancak ondan bağımsız bir şekilde ortaya çıkmıştır (Hornblower, Spawforth, 2003: 641). Gnostik sistemin ilk temel özelliği, Tanrının yüceliği ile çeliştiği düşünülen somut dünyanın reddidir. İkinci temel özellik ise madde içinde hapsolmuş ruhların gizli güçlerinin bir kurtarıcı marifetiyle harekete geçirilip ait oldukları “Tanrısal eve” döneceğine olan inançtır. Söz konusu bu “kurtarıcı”, algı ötesi olan Tanrıya ait bazı öğretileri insanlara taşır. Söz konusu öğreti veya bilgiye ulaşma iki değişik dinî örgütlenme yöntemiyle ortaya çıkabilmektedir. Eliade’ye göre (2003: 340) bu yöntemlerden ilki kapalı cemiyet örgütlenmesidir. Hiyerarşik bir özellik taşıyan bu örgütlenme tipinde aydınlanmaya, bilgiye ulaşmak için gereken gizli öğretinin bazı ibâdet özellikleri aracılığıyla insanlara sunulmasıyla ulaşılmaya çalışılmaktadır. Yazılı olmayan ve hafıza ile aktarılan bir bilginin söz konusu olduğu bu ilk yöntemde dolaylı yoldan olsa da bilgiyi aktarıcı bir “mürşit” de mevcuttur. İkincisi ise vahye dayanan ve müritlerin vahiy aracılığıyla aktarılan düşünceleri bir öğreticinin yorumlarına dayalı olarak öğrendiği yoldur. Tüm inanç sistemlerinin Tanrı ve onun bilgeliği ile ilişkisi bu iki yolun biri aracılığıyla oluşmaktadır (Özbudun, 2004: 141-142)¹⁹. Bu ilişki ise pek çok inanç sisteminde “vahdet²⁰” (Kantar, 2008: 1104) kavramını yani kutsal varlığın tekliğini rehber olarak ilerlemektedir.

Bu göndermeler kutsal bilginin ya da “gnosis’in” Hristiyanlık dönemindeki en önemli simgesi olarak kabul edilebilecek Hz. İsa’ya ve İsa’nın doğumu ile hayatının “göksel” bir işaretler demeti ile simgelenmesine kadar taşınabilir²¹. Dolayısıyla, “tarımsal devri” algılayan insan, yine doğa üzerinden algıladığı “kozmozolojik devir” üzerinden, devrin insan ve Tanrı arasındaki esas ilişki kurma mekanizmasına yani “gnostik bilgiye”, dolayısıyla “irfani devire” yönelmiştir. Bu yüzden semâ kavramı

Antik dönemlerden itibaren insanın Tanrı ve evren ile “Tanrısal bilgi” üzerinden irtibat kurmasının önemli bir yöntemi olagelmıştır. İlk aşamada insanın kendi yaşamsal düzenini sağlayan “tarım” geleneğinin “doğanın her yıl ürün verip tekrar uykuya dalması” ya da “dirilmesi-ölmesi” olgusuyla müsemmen sistemini algılayıp kendi inanç sistemi içine sokan insan, ikinci aşamada bu döngünün göksel ve kozmik bir karşılığını aramıştır. Bu karşılık ise ancak Tanrılar tarafından bilinebilen bazı bilgilere, felsefi ve dini bazı özelliklere sahip kimi insanların “kozmetik hareketlerden”, “doğadaki gizemlere” kadar tespit edebildikleri bazı ayrıntılar aracılığıyla ortak olmasını sağlayan “kehanet, bilgelik ve hatta büyü” kavramlarıdır (Kingsley, 2002: 289-292). Bu şekilde “doğal” ya da tarımsal devir, evrendeki döngüsel özellikleri de kapsayan “kozmetik-döngüsel devir” aracılığıyla gerçek kaynak ile yani “Tanrısal bilgi” ya da “gnosis” ile bağlantı kurmaktadır²².

Anadolu’nun en eski “Tanrı” simgelerinden olan ve “doğanın sunduğu sonsuz üretkenlik ve yaşamı” simgeleyen “ana Tanrıça” algısını temel alan “Kibebe” inancı (Roller, 1999: 22) incelendiğinde, “doğal devrin” “Tanrısal bilgi” ile bağlantısı ve bu bağlantının nasıl bir “döngüsel zikre” dönüştüğüne dair ayrıntılar daha rahat görülebilmektedir. Bu bağlantıları Anadolu’nun Frig dönemine (M.Ö. 750 sonrası) ait mitolojik bir efsanede takip edebilmek mümkündür.

Bu efsaneye göre ekili olan tarım arazilerini gezerken Attis isminde bir gence aşık olan Kibebe, Pessinus kralının kızıyla evlenme hazırlığı içinde olan Attis’i doğüstü güçlerini kullanarak çıldırtır. Çılgına dönen Attis bir yandan dans ederken, bir yandan da kendini hadım eder. Attis’in kasıklarından dökülen kanlar topraktan bitkilerin çıkmasını sağlar. Bu süreç sonucunda Attis’in kendisi de ölüp, bir çam ağacına dönüşür. Kibebe göz yaşları aracılığıyla bu çam ağacına “bozulmama” yeteneğini bahşeder. Dolayısıyla Antik Dönem itibarıyla, çam ağaçlarının her mevsimde canlı kalması hadisesinin böylesi bir mitolojik anlatıyla açıklandığını görürüz. Bugünkü Sivrihisar yakınlarında olan Pessinus, Kibebe inancının merkezi olarak kabul edilir. Sonraki dönemde Pessinus temelli Kibebe kültü Antik Yunan, Pers, Galat ve Roma dönemlerinde tecrübe edilmeye devam eder. Bu bölgeye ibadet ve hac amaçlı gelen toplulukların burada yaptıkları ritüelikle törenleri “attos” ve “gallos” isimli iki bölüme ayrılan Kibebe rahipleri yönetir. Attos’lar hadım edilmiş başrahipler, galloslar ise onların yardımcılarıdır. Özellikle dünyanın pek çok bölgesinde doğanın uyanışının kutlandığı “22 Mart” gününde Kibebe’nin gözyaşı aracılığıyla doğanın canlanmasını temsil eden törene özel bir önem atfedilir. Bu törende galloslar tapınağa Attis’in mitolojik hikâyesini temsil eden bir ‘çam dalı’ getirirler. Törende bir yandan tüm rahipler ve inananlar çam kozalakları ile kendilerini döverken, diğer yandan da “galloslar” müzik eşliğinde, tapınağın çevresinde kendilerini kaybedinceye kadar dönerler. Bu esnada, coşkunun zirvesine ulaşan bir gallos rahibinin tapınağın mihrabı üzerinde hadım olarak “attos” sınıfına geçebilmesi ve böylelikle simgesel olarak “Kibebe” ile buluşabilmesi de mümkündür. Kibebe tapınımları özellikle tatlı su kaynaklarının yanlarında bulunduğu belirtilen kutsal alanlar aracılığıyla Anadolu’nun

pek çok bölgesine yayılmıştır (Turcan, 2000: 45). Antik Yunan döneminde Demeter’e, Roma döneminde ise Ceres’e bazı özelliklerini aktaran “bereket” temelli bu Tanrıça (Boyd, 1960: 147), Hıristiyanlık geleneğine kadar “doğal devir” kaynaklı bilgi üzerinden evreni anlamanın ve “Tanrısal bilgiyi” öğretmenin temel kaynaklarından biri olarak görülmüştür. Bu manada, Anadolu’nun kadim “Ana Tanrıça” inancına dayanan (Bogh, 2007: 314) ve “Attis’i” temsil eden “kutsal çam ağacı”²³ etrafında dönülen “bereket” temelli “dini dans” ya da “zikir” sonraki dönemde Anadolu’da benzerlerine sıklıkla rastlanacak “doğal devri” ya da “doğanın döngüsünü” yansıtan ayinlerin ilk örneklerinden biri olarak tespit edilebilir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, sonraki dönemlerde semah/semâ başlığı altında toplanacak olan “döngüsel ayinlerin”, “zamanın başlangıcına” dönmeyi sağlayan bir arketipsel eylem aracılığıyla “doğadaki döngüyü” “kozmojik döngüyle”, kozmojik döngüyü ise “bilgisel ya da irfani devir” ile “zamanın döngüselligi çerçevesinde buluşturmasıdır. Zira bu ibadette “doğadaki bereketi” temel alan bir ilk fikir, “kozmojik geleneği” taklit eden bir döngüsel hareket ve “tanrısal bilgiyi” içselleştirmeyi hedef alan bir didaktik senaryo mevcuttur. Bu yüzden semah/semâ kavramları ile simgelenen “döngüsel ibadetler” hem “ilkel tarımsal geleneklere”, hem “yıldızlar ve felekler temelli kozmik geleneklere” hem de “irfan ve vahdet kavramlarına” gönderme yapma güçleri ile “insanın” en eski “evren ve Tanrı” tasavvurlarından birini oluşturmaktadır. Böylelikle semah/semâ modeli, insanı “insanlık tarihinin dini düşüncelere dair evriminin” içine sokarak “insanlık tarihinin” en kadim tapınım geleneklerinden birini de temsil etmektedir. Peki bu “evreni algılama” ve “ibadet etme” modeli insan için somut-insani ve soyut-Tanrısal dünyada nasıl bir olgunlaşma rotası işaret etmektedir. Ve insan bu rota üzerinden iç dünyasının derinlerine yaptığı yolculukla evrenin sırrına erişebilir mi?

3.3.3. İbn’ül Vakt’den Ebü’l Vakte: İnsanın Zaman Kavrayışı

Eliade; İran’ın Zarvani geleneğini temel alarak “her yersel fenomenin bir göksel, aşkın görünmez varlığa, Platon (M.Ö. V. yüzyıl) tarzı bir “idea’ya” tekabül ettiğini ifade eder (Eliade, 1994: 21). Bu durum bize, insani dünyadaki her yapının, göksel ya da kozmik bir arketipi olduğunu tekrar hatırlatır. Burada Tanrısal dünyaya ait olduğu kabul edilen gök kubbe, yıldızlar semâsı, felekler insâni dünya açısından yaşamı belirleyici gizemlere sahiptir. Bu gizemlerin çözülmesi insanı Tanrısal dünyaya yaklaştırır, olgunlaştırır, Tanrısal dünya açısından makbul bir konuma getirir. Bu yüzden her kutsal mekânın, tapınağın, göksel yani Tanrısal dünyada bir izdüşümü vardır (Eliade,1994: 22) ve insan ibadet anında Tanrısal dünyaya bilerek ya da bilmeyerek bu izdüşümün sırlarını çözerek ilerlemek ister.

Beyhan Karamağralı da “Nereye dönerseniz dönünüz Allah’ın yüzü oradadır” anlamı ile aynı ayete gönderme yaparak, İslâm Mimarisinde göze çarpan iç içe daire motiflerini Allah’ın İslâm metafiziğindeki döngüsel, zaman ve mekân (Lâ-mekân) dışı tasavvuruna bağlamıştır (1993: 259). Yazar yine, İbn-i Sina’ya gönderme yaparak

feleklerin nefis ve akıldan doğmalarının sağladığı etkileşim ile dairevi hareket etmesini de aynı anlayış ile özdeşleştirmiştir (Karamağaralı, 1993: 259).

Aynı şekilde “geçmiş ve geleceğe dair her an” var olma olgusu da insanın zihninde dairesel bir iz ile yer etmiştir, zira evrendeki her hareket ve harekete sebebiyet veren canlılar “sonluyken” bu hareketlerin kendileri ve canlı türlerinin nesilleri ve kültürleri “bireysel sonluluğun” ötesinde bir zamanı işaret etmektedir. Sonsuz olana yaklaşmak sonlu bir hayata sahip olan insanın doğal olarak temel kaygılarından ve arzularından biri olmuştur. Dolayısıyla burada insanlığın binlerce yıllık “sonsuz yaşam” kaygısı gündeme gelmektedir: “Peki bu zaman içinde olanla zamandan münezzehe olan arasında bir irtibat kurmak yani insan için Tanrısal olandan pay alabilmek yani “İbnü’l vakt” yerine “ebu’l vakt” olabilmek mümkün müdür?” (Demirli, 2013: 263). İnsan bu döngünün, devrin ya da edvâr’ın neresindedir? İnsan tarafından tasarlanmış ve insanın kendi iç dünyası ile evreni ve Tanrı’yı buluşturduğu bu model kendi olgunlaşması ve ezeli-ebedi dünyadan pay alabilmesi ile alakalı nasıl bir zemin oluşturabilmektedir? Bu sorunun cevabı ancak insanın bu döngü ile simgelenen Tanrısal bilgiye, logosa veya gnosis’e dair içsel yolculuğu ile açıklanabilir.

3.3.4. Nereye Dönerseniz Dönün: İrfani Devir’den Teslis’e Teslis’den Semah’a

Pek çok eski dönem dini, ‘Tanrısal bilginin’ insanda da mevcut olduğunu ve bu mevcudiyetin özellikle ‘insanın ruhunda’ tespit edilebileceğini söyler. Örneğin *Pythagoras* öğretisi ruhun ölümsüzlüğüne işaret eder. Bu öğretiye göre “başlangıç ve sonu” birleştiremeyen insanlar ya da bedenler ölürlür. Oysa ki, yıldızlar gibi bitmeyen bir döngüsel hareketin içinde bulunmayı başarabilen ruhlar ölümsüzdür (Bayladı, 2008: 67). Zira, Tanrısal olan ruhlar “döngüsel” hareketi kavramış ve onun gibi hareket etmekte, dolayısıyla değişik biçimlerde sürekli tekrar varolmaktadır. Bu manada, Tanrısal olan ruh ölümsüzdür ve insanın geçici hayatından sonra Tanrısal dünyaya geri döner. Bu durum kısmen, kadim topluluklarda yaygın olarak rastlanan “ruh göçü” inancıyla da örneklenebilir.

Ruhun bedenden başka bir bedene göç edebildiğine (tenasüh) inanan insan toplulukları arasında *hulûl* yani Tanrı’nın insan vücudunda tezahür edebilmesi inancına da sıklıkla rastlanabilmektedir (Güray, 2012: 47). Tanrı’nın ya da Tanrısal gücün değişik zaman, mekân ve şekillerde tekrar tekrar tezahür etmesi, bazı olayların yaradılış devrinden itibaren kendini tekrar etmesi olgusu ile benzeşmektedir. Bu tezahür mekanizması aynı zamanda Tanrısal bilgiyi insani dünyaya taşıyan bir aygıt olarak da işlev görmektedir. Mezopotamya bölgesinin XII. yüzyıl’a ait temel inançlarından olan Yezidilik örneğinde Tanrı-evren-insan ilişkisi üç eksenle ilerlemektedir. İlk eksen batını ve sonsuz bir zaman alanı (enzel), ikinci eksen bu sonsuz zaman alanını yaratılış ve son ile bağlayan bir zaman devresi (devr), üçüncü eksen ise yaratılıştan toplu eskatolojik (evrenin ve insanlığın sonu ile ilgili öğretiler) son noktaya giden doğrusal bir çizgidir. (Omarkhali, 2014: 130). Birbirlerine döngüsel bir ilişki ile bağlı olan bu üç eksen Tanrıdan gelen ruhun sürekli devrederek, son aşamada Tanrısal olan

bütüne dönmesi düşüncesini yansıtmaktadır. Bu üç eksen pek çok dini inanç sisteminde insan-Tanrı-evren ilişkisine dair temel bir düşünce sistemi olan “teslis (üçleme)” ile de irtibatlıdır. Zira, Eski Mezopotamya geleneğinden başlayıp Hıristiyanlık hatta İslam dönemine kadar güçlü bir biçimde tecrübe edilen teslis sisteminde bir yaratıcı güç ya da baba (Anu-Baba), bu baba ile evrendeki yaşamın iletişimini sağlayan bir aracı (Enlil-kutsal ruh) ve bu yaratıcı gücü evrensel zemine aktaran bir imge (Enki-oğul) mevcuttur (Demirci, 2013: 25-28). Esasında bu durum yaratıcı gücün yukarıda belirtilen üç zaman alanına ayrı ayrı yansımaya benzemektedir. “Enzel” adı verilen sonsuz zaman alanı ancak “devir” aracılığıyla “doğrusal zaman boyutuna” aktarıldığı takdirde, insani âlem ile Tanrısal âlem arasında bağlantı kuran bir “devir” ortaya çıkmaktadır. Bu durum aslında hem zamanın değişik şekillerde tezahür etmesini hem de bu zaman eksenlerindeki “Tanrısal” gücün “insani” dünyadaki tezahürlerini anlatmaktadırlar. Dolayısıyla “devir” geleneği ya da kavramı yaratıcı gücün ya da “Tanrısal bilginin” insani dünyaya yansımaları ve oradan Tanrısal dünyaya dönmesini sağlamaktadır. Bu yüzdendir ki bu gelenek ve bu gelenek üzerinde şekillenen semah/semâ ibadet uygulamaları Tanrısal dünyanın insani dünyadaki taklidi ile oluşan bir inanç modelidir. Bu model, Tanrısal zamanın insan tarafından taklit edilmesiyle “Tanrısal olandan gelip Tanrısal olana gitmeyi özetleyen ve adeta insanların evrendeki “varlıklarını” “sonsuz olan” ile irtibatlandırarak anlamlandıran bir düşünce sistemi olarak öne çıkmıştır. Öncelikli olarak insanların “evrendeki döngü” ile bağdaştırdıkları tarım benzeri yaşamsal aktivitelerle ilişki kuran “devir” kavrayışı, sonrasında “döngüsel yapının insani dünyadan Tanrısal dünyaya kadar” yayılışını somutlaştıran “kozmozik ya da döngüsel” ahenk ile özdeşleştirilmiştir. Devir kavrayışının son aşaması ise evrende “Tanrısal bilginin” etkisiyle ortaya çıktığına inanılan tüm kozmik geleneği ve yaşamsal (tarımsal) döngüyü, insanın “ruhuna” atfetmekle oluşmaktadır. Bu aşamada Tanrısal bilgiyi haiz “ruh” Tanrısal kılınmakta ya da Tanrının bir parçası olarak addedilmekte ve bu anlamda “Tanrıdan gelip tekrar ona dönen ruh aracılığıyla” “insani dünya ve Tanrısal dünya arasında” sürekli bir iletişim yolu açılmaktadır. Bu iletişim aynı zamanda “Tanrısal” dünyayı model alan insan için “ibadet” aracılığıyla olgunlaşmayı da vadetmektedir. İşte bu iletişimi mümkün ve makul kılan devrin “bilgisel yani irfani” aşamasıdır. Düşünsel altyapısı irtibatıyla öncelikli olarak “antik dönem” dinlerinde karşılaşılan bu olgunun sistemleşmesi, tek Tanrılı dinlerin evrimi ve Tanrı figürünün soyutlaşmasıyla da irtibatlıdır.

Aristoteles’e (M.Ö. IV. yüzyıl) göre de aklını arındırarak kendini ölümsüz ve Tanrısal kılmak insanın görevidir. Dolayısıyla bilgelik (sophia) insani erdemlerin en büyüğüdür (Armstrong, 1999: 60). Yahudilikte ise tapınak Tanrı’nın küçük bir örneği olarak görülmekte ve tapınak inşa etmek Tanrı’nın taklit edilmesi (Armstrong, 1999: 93), “yaptığının yapılarak” bilgisinden pay almaya çalışılması olarak algılanmaktaydı. M.Ö. III. yüzyılda kaleme alınan Süleyman’ın Meselleri adlı kitabın yazarı ise “bilgeliğin Tanrı’nın ilk yaratısı olduğunu” düşünmektedir (Aktaran Güray, 2012: 23). Dolayısıyla Yahudilik de inanç sisteminin temelini “bilgeliği” almaktadır. Ancak

bilgeliğin algılanışı açısından Antik Yunan filozofları ile Müsevîlik arasında temel bir farklılık söz konusudur, zira Aristoteles'teki Tanrı, bilgeliğini dünyaya iletmek için özel bir çaba harcamazken, Kitâb-ı Mukaddes'te tanımlanan Tanrı, kendi bilgeliğini vahiy aracılığı ile peygamberlere iletmektedir (Armstrong, 1999: 58-59)²⁴. Dolayısıyla doğrudan Tanrı kelâmına ulaştığı düşünülen peygamberler, bu özellikleriyle Tanrı'nın bilgisine en yakın konumdaki insanlar olarak görülmüşlerdir.

İskenderiye'li Yahudi filozof Philon'a (M.Ö. 30?-M.Ö.45) göre Tanrı, maddesel dünya ile insan zihninin algılayabileceği çeşitli güçler aracılığıyla iletişim kurar. Bu güçlerden en önemli ikisi “evrenin düzeni içinde Tanrının görüntüsü olan” Hükümdarlık ve “Tanrının insanları kutsaması şeklinde kendini gösteren” yaratıcı güçtür. Philon, bu iki gücün Tanrının öz varlığı ile birlikte bir üçlü oluşturduğunu söyler (Armstrong, 1999: 100). Tanrı'yı tanımlayan bu üçlü anlayış, Hıristiyanlık inancının da temel yapılarından olan “teslis inancını” da şekillendirmiştir. Dikkat edilirse “teslis” inancı her dönemde Tanrısal yaratıcı gücün evrene önce soyut bir biçimde yansımını, sonra da “insani” dünyada “canlı varlıklarda” vücut bulması ya da tezahür etmesini temin etmekle yükümlüdür. Teslis yapısındaki üçlüyü temsil eden kavramlar değişse de bu kavramlara atfedilen işlev ve görevler aynı kalmaktadır.

Tanrısal kelam ile insan arasındaki ilişkiye verilebilecek en önemli örneklerden biri Hıristiyanlık inancındaki “teslis” kavramının temel ögesi olan Hz. İsa'dır. M.S. V. yüzyıl din adamı Theodoret'e göre Hz. İsa'nın Tanrısal kelam ile ilişkisi belirli bir zamanla sınırlıdır ama bu kelamın O'na getirdiği olgunluk sonsuzdur: “Kelâm olan Tanrı birdir. İsa-Mesih kelâm değildir. Mesih önceleri bir vücûdun taşıdığı bütün şehveti arzulara sahipti. Daha sonra yavaş yavaş nefsinin taşıdığı bu şehvetlerden arınmıştır. Ancak, Tanrı'dan yaptıklarından dolayı “günahlarından arınmış insan” unvanı almıştır. Tam ve saf bir insan olarak Baba ve Ruh'ü Kudüs adına vaftiz olmuştur. Bu vaftiz anında Ruh'ü Kudüs'ün nimetini almaya yetkili kılınmıştır. Ona kılınan secde ise kendisine değil içindeki Kelâmadır. İsa-Mesih dirildikten sonra ise tertemiz ve kâmil idi” (Çelik, 1995: 148).

Bu sözlerde esas önem atfedilen konu, İsa'nın ulaştığı Tanrı *kelâmıdır* ve İsa ancak bu kelâma ulaşarak kâmilliğe erişebilmekte ve bir peygamber olarak teslis inancındaki “Tanrısal bilgiyi” insani dünyaya aktarabilme rolünü üstlenmektedir.

Tam da bu noktada, Avrupa Ortaçağı'nın ilginç heretik grubu olan Bogomiller ve Katharlar'ı tartışmak faydalı olacaktır. Hıristiyanlığı temel alsa da herhangi bir Kilise yapısının oldukça dışında kalan ve marjinal hatta “sapkın” bir yaklaşıma sahip olarak tanımlanan bu gruplar da, Hz. İsa'yı Tanrı'nın “kelamının” (logos) bir yansıması olarak görmekteydi. Bu insanlar kâmil bir Bogomil'in kelam olarak İsa'yı kendisinde taşıdığına ve bu kelamı diğer “kâmil insanlara” aktararak çoğalttığına inanırlardı. Ölüncü bu kâmil insanın ruhu, ilk kaynağı olan Tanrı'ya geri döner ve aynı Hz. İsa'nın göğe yükselmesinde görüldüğü gibi ‘kelâm’ı kaynağı’ ile buluştururdu (Kaygusuz, 2014: 77). Dolayısıyla, bu yaklaşımı Edvâr'm, “irfâni devir” olarak tanımladığımız son

aşamasının çarpıcı örneklerinden bir olarak gündeme getirmek de yerinde olacaktır. Burada insan ve Tanrı arasında devreden sadece “sonsuz-Tanrısallık bilgisi” ve insan, bu bilgiyi içselleştirerek sonsuzluğa ulaştığına inanmaktadır. Bu durum Hz. Ali’nin İslam dünyasındaki konumuna benzer bir kutsallık algısını da merkeze taşımaktadır. Ana bilgi kaynağı olan “Tanrı”, bilginin aktarımı olan “kelam” ve bilginin insani dünyadaki yansıması olan ‘bilgelik’ olgularından oluşan üçleme Hıristiyan dünyada “Baba, Oğul, Kutsal Ruh”, İslam dünyasında ise “Hak, Muhammed, Ali” kavramları ile aktarılmıştır. Hz. Ali burada Hz. İsa gibi hem bir Tanrı mazharı konumunu, hem de “bilgelik ve kelam” arasındaki irtibatı temsil etmektedir (Güray, 2012: 107).

İslam tarihine ait pek çok sözlü ve yazılı kaynak da Hz. Ali’nin “Tanrısallık bilgisi” ile ilişkisini ifade etmektedirler:

“Ali hakla, gerçek de Ali ile beraberdir” (Tirmizi, 2014: 33).

Bu duruma ek olarak, İran ve Irak kökenli Eh-i Hak topluluklarında bazı veliler devresel olarak tekrar tekrar ortaya çıkan bir ruhani varlığın yeryüzündeki tezahürleri olarak bilinirler (Omarkhali, 2014: 63). Bu durum İslam döneminden sonra yaygın olarak izleri görülen “ilahi tecelli’nin” ya da “kendini tecelli etmenin” (mazhariyet) tipik bir yansımasıdır ve Hz. Ali figürü bütün çevre coğrafyalarda böylesi bir tecellinin en önemli örneğidir (Jukovsky, 1887: 117). Ehl-i Hakların ibadet sistemlerinin temelinde Cem²⁵ töreni yatar. Bu törenin yansıttığı dört olgunlaşma aşamasının (şariat, tarikat, hakikat, marifet) en sonunda da ölüm ve yeniden doğum hadisesinin gerçekleştiğine inanılır. Söz konusu olgunlaşma evliyalık geleneğinde bir kutsal varlığın insan bedenindeki tecellisi ile oluşur, bu tecelli ortadan kalktıktan sonra insan, “olgunluk” seviyesini “mihman” ya da “misafir” olarak devam ettirir. Her iki durumda da insan sürekli devrin bir parçasıdır, “tecelli” durumunda Tanrısallık bilgisi “kelam” ya da “vahiy” insan zihnine aktarılır, mihman durumunda ise insan bu bilgiyi kendi keşfeder. Bu durum Hz. İsa’nın “kelamın sahibi” olduğu “Tanrısallık tecelli” izleri taşıyan hal ile kelamı devrettikten sonraki insani hali arasındaki farklılıklarda da hissedilebilir. Tanrısallık bilgiye sahip olan yani bu bilginin tecelli ettiği kişi bu manada -“zamanın döngüselliklerinin” de sınırlarına ermiş bir kişi olarak- “zamanın sahibi” unvanından da izler taşıyabilir. (Omarkhali, 2014: 91) Bu şekilde insan, varoluşun veya varlığın “kendisinden kaynaklı” ya da “kendisini tecelli etmesi” üzerine oluşan anlamına ya da sebebine de ulaşabilir. Burada olgunlaşma ve sonunda tekrar tecelli etme insanın içindeki Tanrısallık dünyayı keşfedip, oraya dönme çabası olarak da görülebilir.

Dolayısıyla bu aşamada, doğadaki döngüsel yapıyı algılayan kişi bu algısını “kendini döngüsel zaman” içinde var kılacak ya da bizzatıhi olarak bu zamanı yönlendirebilecek bir “batını bilgisi” demetine sahip olmak için kullanmaktadır. Bu durum Tanrısallık bilgiyi ya da kelamı içselleştirmek ile ilgili olarak görülmektedir. Kendini bilgeliksel temelde tekrar tekrar var eden “Tanrısallık ize” sahip karakterlerin ya da “mehdi” tipi kurtarıcıların ortaya çıkması kendini “ana yapı” olarak kabul edilen “ortodoksiye” tepki olarak tanımlamış “batın, mistik, heterodoks”, “şifahi-mitolojik”

temelli inanç sistemlerinin temel özelliğidir (Ocak, 2015: 63). Bu sistemler ise “kozmetik devir” anlayışını halen “sistemleşmiş dini kuralların” önüne koyan bir anlayışı da temsil etmektedirler.

Bu durum aynı zamanda, çok olan mevcutların aslen tek olan bir vücuttan zuhur ettiğini ve “vücut” kavramının ancak “Tanrısal” olana atfedilebileceğini öne süren İslam dönemi Vahdet-i Vücut doktrininin de öncül bir halini ifade etmektedir. Kaldı ki Vahdet-i Vücut öncesi bir kuram olan Vahdet-i Mevcut ise tüm mevcutların birliği üzerinden somut olarak teşhis edilebilen bir Tanrı fikrine gönderme yapmaktadır (Güroy ve Şimşek, 2011). Burada ölümsüz Tanrısal varlığın insan ruhuna girme ve insan vücudunda tecelli edebilme özelliğinin, doğadaki her varlığın hatta nefsin ve ruhun da terkinini değişik oranlar doğrultusunda birleşerek ortaya koyan ve “Tanrısal” bir öz taşıyan “dört unsur” kavramı ile açıklandığı da unutulmamalıdır (Güroy, 2012: 32). Dolayısıyla “irfani devir” bile fiziksel bir altyapı ile desteklenmektedir. Hıristiyanlık geleneğinde Tanrısal doğanın vücut bulup bulamayacağı ile ilgili iki görüş de aslen bu konu etrafındaki tartışmalar ile ilgilidir (Çelik, 1995: 154, 155). Tanrı’nın özellikle “Tek Tanrılı” olarak sınıflandırılan dinlerin doğuşu ile başlayan yaklaşık dört bin yıllık dilimde “görünür olmaktan münezze olması”, devrin başlangıç ve bitiş noktaları arasındaki hareketin insan zihni tarafından nasıl yorumlandığı ile ilgili bir soruyu da akla getirmektedir. İnsan zihni tarafından tasavvur edilen bu hareket, insani hayat açısından somut olarak teşhisi mümkün olmayan bazı ayrıntıları ya da “Tanrıya ait tanımlanması zor bilgileri” de içerdiği için, “soyut” karakterli bilgiye ve bazı bilinmezliklere dayalı bir Tanrı görüşü bir zamandan sonra daha baskın olarak ortaya konmaya başlanmıştır. Bu durum somut mitolojilerle anlatılamayan doğaüstü olayların, soyut temelli bir mitolojik bakış açısıyla anlatılmasını gerekli kılan insan kavrayışı ile de ilgilidir. Belki de insan bilimsel bilgiye sahip oldukça, mitoloji üretimlerini bilimin ulaşamadığı daha soyut alanlara da kaydırabilmektedir. Dolayısıyla “tarım veya bereket” temelli mitoslar azalmakta, buna karşın “yaratılış, kıyamet, Tanrı ile buluşma” temelli mitoslar “Kırklar Cemi ya da Miraç” örneğinde olduğu gibi halen güçlü bir biçimde devam etmektedir. Alevilik gibi inanç sistemlerinde bu mitosları yansıtan “Cem ritüeli” ve “Semah ibadeti” üzerinden insanlığa bir “ahlak ve olgunlaşma” yolu da önerilmektedir.

Semah ritüeline de kaynaklık ettiği düşünülen “Kırklar Cemi” mitosu “Hz. Muhammed’in Allah katındaki efsanevi “Miraç” yolculuğunu temel almaktadır, yani bu yolculuk bir nevi “Hz. Muhammed’in Allah kelamı” ile buluşma yolculuğudur: “Mi’râc sırasında Peygamber, Kırklar Bezmi’ne varır ve Siz kimlersiniz, size kimler derler diye sorar. Bir ses ‘Biz Kırklar’ız ve Kırk’ımız Bir’iz.’ Yanıtını alır. Peygamber kanıt ister. O zaman Hz. Ali, ki Peygamber ezeli ruh varlığı içinde onu tanıyamamıştır, parmağını keser ve Kırklar’ın hep birden elleri kanamağa başlar. Ancak Peygamber, bakar ve ‘Siz otuz dokuz kişisiniz!’ der. Bunun üzerine ‘Birimiz yardım toplamaya gitti’ yanıtını alır. Tam o anda, kanayan bir el kendisine uzanır. Bu, parsa toplamaya giden Selmân-ı Farsî’nin elidir²⁶; ancak bir üzüm tanesi bulup getirebilmiştir. Bu

bir tek üzüm tanesinden, Peygamber, kırk kişiye pay edilecek kadar şerbet çıkarır. Bu şerbetten içen Kırklar, kendilerinden geçer ve dönmeye başlarlar. Peygamber de katılmak üzere kalktığında ridâsı çözülür, düşer, kırk parçaya bölünür. Kırkların her biri bir parçayı beline dolar ve tekrar dönmeye başlarlar” (Melikoff, 2006:189-190).

Bu mitolojik örnekte “İslam’daki teslis geleneğinin” üç önemli kavramı yani “Hak-Muhammed-Ali” arasındaki bilgisel alışveriş ve bu alışverişin Hz. Muhammed tarafından “Tanrı kelamı” aracılığıyla nasıl insana aktarıldığı anlatıldığı gibi, “devir” simgeselliğinin bir ibadet olarak konumlandırılma yolu da işaret edilmektedir. Bu mitolojik anlatının “Cem törenine” uygulanması ise söz konusu anlatıda yer alan ve “Tanrısal bilgiyi” haiz “kutlu” kişilerin bilgi ve öğretilerinin bu ibadeti uygulayan inançlı kişilere aktarılmasıdır. Böylelikle insanlığın “devirsel-döngüsel” düşünce sistemi aracılığıyla kazandığı “irfâni bilginin” halen Cem ve Semah törenleri aracılığıyla insanlığa bir olgunlaşma yolu önerdiği görülmektedir.

4. Sonuç

Bu çalışmada insanın evreni algılama yolculuğunda dayandığı en önemli modellerden olan “devirsel-döngüsel” modelin birbirleriyle etkileşim halindeki safhaları ve bu safhaların “dini müzik ve dini dans ile ilgisi tartışılmaya çalışılmıştır. “Tarımsal devir, kozmolojik devir ve irfâni devir” olarak isimlendirilebilecek bu safhalar, aynı zamanda dinler tarihi ve Tanrı-insan ilişkisi açısından da üç ayrı dönemi işaret etmektedir. Zaman algısı ise bu üç dönemi birbirine bağlayan bir ortak zemin olarak görülebilir. Zamanın döngüselliği ve bu manada başlangıç ile bitişin aynı olabileceği fikri insan zihni için izafi bir “zaman” algısını da gündeme getirmektedir²⁷. Nasıl ki değişik hızlardaki hareket insani zamanın uzama ve kısalmasını sağlayabilirse, bu hızlardaki sonsuza doğru gidiş zamanın hiç geçmemesi hissini de sağlayabilir. Bu anlayış, hem Tanrısal dünyanın başlangıç ile bitişini olmaması durumunu ve hem de sonlu harekete bağlı zamanın, sonsuzluk içinde ortadan kaybolması fikrini de temellendirmektedir. Zamanın döngüselliği fikri üzerinde yapılan inanç sistemleri ise önce “yaşamın”, sonra da “evrenin” aynı döngüsellik içindeki hareketlerini ritüellerine yansıtmış, sonrasında da “Tanrısal bilgiye” olan yolculuğu da aynı “döngüsel-devirsel mekânizma” ile irtibatlandırmıştır. Bu dinler üstü “devirsel inanç” anlayışının Anadolu inanç tarihindeki en önemli yansımaları ise “döngüsel zikir” ve bu zikre eşlik eden dini müzik uygulamalarıdır. Bu uygulamaların günümüze yansıyan en önemli iki mirası ise “semah” ve “semâ” kavramlarıdır. Semah ve semâ kavramları gerek ritüelikle temel gerekse de uygulamadaki içerikleri dolayısıyla insanlığın binlerce yıllık “evren, doğa ve Tanrı” tasavvurunun “ahlaki, batını ve dini” dayanaklarını günümüzün bilgi dünyasına aktarabilme gücüne sahiptir.

Köken olarak muhtemel bir semitik kökene dayanan “semah/semâ” kelimesinin eski Yunan dilinde “göklere dayalı bir kehanet, işaret”, “göksel cisimler” ve hatta “felekleri” temsil eden anlamlarda kullanılmış olması da dikkat çekicidir. Dolayısıyla “semah/semâ” kavramının bir tür müzikli ve danslı zikri anlatmak üzere kullanılmaya

başlandığı İslam Ortaçağ Dönemi'nden önce de “göksel” bir geleneğe işaret etmesi önemlidir. Söz konusu “göksel gelenek”, insanın evreni ve evreni yaratıp idare ettiğine inanılan “Tanrısal gücü” insani algı dünyasına taşıyabilen bir “model” olmakla kalmamış, insan düşüncesinin değişik dönemlerde ürettiği yeni “evren ve Tanrı” algılarını da hafızasına katmıştır. Bu hafıza yapılanması içinde insan açısından hayatını sürdürmesi adına vaz geçilemez öneme sahip “tarımsal süreç” gibi olaylar, insanın teşhis edebildiği “kozmetik ahenk” ve sadece hissedebildiği “Tanrısal bilgi” döngüleri de mevcuttur. Birbirleriyle alakalı bu üç felsefi düzlem, “döngüsel-devirsel” düşünce geleneğini “hayata ve inanç sistemlerine” aktarabilmek adına kullanılmaktadır. Bu aktarımın sonucunda ise insanlık tarihinin evren-Tanrı-insan ilişkisine dair tüm birikimi, bir olgunluk yolculuğunun rotasını çizen kıymetli bir bilgi demeti olarak günümüz insanlarına sunulmaktadır. “Döngüsel ibadet” sistemleri ise “kadim insanlık” mirasına dair bu aktarımı gerçekleştiren en önemli “ibadet mekanizmaları” olarak öne çıkmaktadır. Bu yüzden “devirsel ibadet sistemlerinin” tarihsel yolculuğunun anlaşılması, insanın en kadim “evren” modellerinden birinin ve bu modelin “insan zihninin düşünsel evrimini” karşılayacak bir biçimde değişiminin de anlaşılması anlamına gelmektedir. Bununla beraber “müziği” ve “dansı” kullanan ibadetlerin ve bu ibadetlerin en önemli örneklerinden biri olan “semah/semâ” geleneklerinin”, insanın “evrensel döngü” içinde sonsuzluğu arayış serüveninin en önemli kılavuzları arasında olduğu unutulmamalıdır. Bu anlamda “müzik” insan adına, “evrendeki sonsuz döngüyü”, kendi ruhu ve bedenindeki döngü ile uyumlu hale getirecek bir “ilahi” sırdaş ve “Tanrısal dünyadan gelen bir haber” olarak kadim gelenekteki önemini her zaman koruyacaktır.

Sonnotlar

1 İçte olan, iç âlemlerle, sırdaş ilgili demektir (Ayverdi, 2005: 304).

2 “Hz. Peygamber ile ashabın dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler anlamında bir tabir. Sözlükte ‘mânevî alanda çizilen yolu benimseyenler’ anlamına gelen ehl-i sünnet (*ehlü's-sünne*) tamlaması *ehlü's-sünne ve'l-cemâa* (ehl-i sünnet ve'l-cemâat) ifadesinin kısaltılmış şeklidir.” (Yavuz, 1994: cilt 10-525-530)

3 Eski Yunan dilinde birleştirmek anlamına gelen *synkretizein* kelimesinden gelen kavram farklı hatta karşıt ekollere ait felsefi doktrinlerin bütünlük bir bakış açısı oluşturmak adına harmanlamak anlamına gelmektedir. (Iannone, 2001: 12; Aktaran Güray, 2012: 4). Süreyya Su da senkretizmi, farklı inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç öğelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkması olarak tanımlamaktadır (2009: 14). Karamustafa da, Anadolu’da kentli dini yapıların da en az kırsaldakiler kadar senkretik olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir (2010: 42-48).

4 Abdal sözünün “abd (abid)” ve “ebdal (bedel)” kavramları (Karamustafa, 2017: 4-6) üzerinden “Allah’ın hizmetçiliği” anlamı ile ilgi kurması da beklenebilir. Abdalân-ı Rum kavramı bu yüzden İslâm’ın zühd döneminin (M.Ö. VIII.-IX. yüzyıllar) ruhuna “içe kapalı, inzivayı hedefleyen” bir anlayışla dönüşü hedefleyen derviş tipinin bir yansıması da üzerinde taşımaktadır (Güray, 2012: 93).

5 Babai isyanları ve Şeyh Bedreddin isyanı bu çelişki üzerinde oluşmuş sosyal hareketler olarak görülebilir (Tekin, Güray, 2018: 3).

6 Doğu müzik geleneğine ait el yazması yazılı nazariyat eserlerine de ismini veren bu kavram, devirler-daireler anlamına gelmektedir (Güray, 2017: 7).

7 Geleneksel olarak yayılan veya toplumun hayal gücü etkisiyle biçim değiştiren alegorik bir anlatımı olan halk hikâyesi (TDK, 2018). Mit olarak da isimlendirilebilen kavram aynı zamanda bir toplumda efsanevi öyküler biçiminde yaşayan gelenek, görenek ve inançları da kapsamaktadır.

8 Uzak bilime dair (TDK, 2018).

9 Gerçeğe ulaştırıcı güçlü sezii (TDK, 2018).

10 Yunanca *arkhetypos* kelimesinde türeyen “arketip” kelimesi ilk örnek anlamını taşımaktadır (Kutluer, 1992: 423).

11 Herakleitos aynı zamanda semâ kavramına ait felsefi temele de “işaret etme” anlamına gelen “*semainei*” kavramı aracılığıyla ilk gönderme yapan düşünürlerden biridir (Aktaran Dürüşken, Çoraklı, 2017). Bu durum, döngüsel hareketin bir evren tasavvuru olarak kabulü ve ibadet sistemine girmesinin antik dönem kadar eski olabileceği fikrini de destekleyebilecektir.

12 Ortaçağ İşlâm kozmolojisinde yıldızları taşıdığına ve hareket ettirdiğine inanılan şeffaf gök küre; gezegenlerin yörüngesi.(Kurnaz, 1995: cilt 12 56-57).

13 Muhtemelen bir ulama zorunluğuna dayalı olarak semâ terimi üzerinde ortaya çıkan “semâh” kavramı, tasavvuf geleneği içindeki ibadet uygulamaları ve bu ibadet uygulamalarının gerisindeki inanç esaslarındaki ayrışım paralelinde “semâ” kavramından içerik ve simge olarak farklılaşmıştır. şeyh Elvan Çelebi'nin Menâkıb'ül Kudsiiye adlı eserinde “semâ/semâh” kavramından bahsedilen noktalar böylesi bir “ulama” sonucu ortaya çıkmış olabilecek bir değişimin nasıl olduğu noktasında bize bilgi verebilir:

“Dakı(dahi) bir var semâ'umuz iy yar

Her ne kim var meşayih ü ebrar” (Elvan Çelebi, 1995: 10, 11, 19).

Bu eserin yazıldığı XIV. yüzyıl itibarıyla bu iki kavram arasında ayrışım hissedilmezken, sonraki dönemlerde “semâ” kavramı daha çok ehl-i sünnet temelli inanç grupları ile özdeşleşirken, “semâh” kavramı ise “batını-heterdoks” grupların inanç uygulamaları içinde yer almaya başlamıştır.

14 Lewisohn, ibadette müzik ve semâ'ya kapsamlı bir itiraz metni yazan ilk düşünür olan İbn Ebi'd- Dünya'nın (ö. 894) IX. yüzyılda yaşamış olmasından dolayı bu sonuca ulaşmaktadır (1997:3). Zira IX. yüzyılın ortalarından itibaren pek çok mutasavvıf semâ' kuramı üzerinde kafa yormaya başlamışlardır (Uludağ, 2004: 179-205). Sülemî (936-1021) risalelerinde semâ' kavramına yer verirken, Serrâç (ö. 988) semâ' ve zikr'den birlikte bahsetmektedir. Serrac'ın eseri “hülül (Allah'ın insan bedenine girmesi)” gibi zühhd dönemine ait kavramların Kur'an'ı Kerim'i de destek olarak tasavvufi kavramlara dönüşmekte olduğu bir geçiş dönemini işaret eder (Aşkar, 2006: 53, 72-73, 323; Güray, 2012: 47). Semâyı âyinsel bir kavram olarak eserlerinde yoğunlukla kullanan ilk düşünürlerden biri de Abu Sâil Abu'l Khayr (967-1049) olarak gözükmektedir. Yöndemli, bu düşünür zamanında semânın dîni vecd içeren sistemli bir âyin hâlini aldığını söylemektedir (1997: 223-224).

15 Bu tarikat Ocak'a göre Ortadoğu ve Orta Asya sufliliğini derinden etkilemiş olan Horasan Melametiyye'si ve bundan gelişen Kalenderilik cereyanının geniş etkilerini taşımakta olup, Ahmed-i Yesevi'nin kurduğu Yesevilik'e çok benzemesi sebebiyle Türkmen zümreleri arasında da muhtemelen epeyce yaşamıştır (Erünsal, Ocak, 1995: XXVI-XXVII). şeyh Edebalı ve Geyikli Baba gibi şahsiyetlerin bu tarikata bağlı olduğu düşünülünce Vefailiğin, Anadolu'yu İşlâm felsefesi ile buluşturan Rum Erenleri'nin (Abdâlân-ı Rum) intisap ettiği ana inanç sistemlerinden biri olduğu görülebilir (Erünsal, Ocak, 1995: XXVI-XXVII).

16 “Anding songra raks u sema urdı dostlar” (Uslu, 2011: 30); “Çark urup sema ile döne döne” (Taşgın, 2013: 250).

17 Liddell-Scott-Jones tarafından kaleme alınan Yunanca-İngilizce sözlükte σῆμα (semâ) kavramı işaret, ikaz kehanet, alâmet, felekler ya da kozmik cisimlere gönderme yapan anlamları ve muhtemel semitik kökeni ile dikkat çekicidir (2011).

18 Kavramın ismi, Eski Yunan dilinde, bilmek anlamına gelen *gignoskein* filinden gelmektedir (Güray, 2012: 6; Hornblower ve Spawforth, 2003: 641). Gnosis kavramını temel alan inanç sistemlerinin temelini oluşturan Gnostizm'in kökenleri araştırmacılar tarafından Yahudi tarikatlarına, Helenleşmiş Yahudiliğe (özellikle Mısır Yahudiliği), Suriye ve İran'a dayandırılmaktadır (Özbudun, 2004: 143). Gnostik sistemler Antik Mısır temelli Hermetizm ile de aşağıdaki alıntı aracılığıyla tartışılabilir bağlamları içermektedir: "Eğer Tanrı'yı bilmek istersen Tanrı'nın olduğu gibi olman gerekir" (Aktaran Kılıç, 2010: 74).

19 Sibel Özbudun, Helenistik dünya için üç benzer ilişki tipi tanımlamıştır. Bunlar sistemleşmiş aracıya gerek duymayan bir sofuluk, sistemleşmiş ancak aracıya gerek duyan gizem inançları (*mysteria*) ve selâmete bilgi aracılığıyla erişmeye çalışan gnosis'tir (Özbudun, 2004: 141-142)

20 "Teklik, birlik" anlamını taşır (Kantar 2008: 1104).

21 Olay *Matta* İncili'nde şöyle anlatılmaktadır: "İsa'nın Kral Hirodes devrinde Yahudiye'nin Beytlehem Kenti'nde doğmasından sonra bazı yıldızbilimciler doğudan Yerusâlim'e gelip şöyle dediler: 'Yahudiler'in Kralı olarak doğan çocuk nerede? Doğuda O'nun yıldızını gördük ve O'na tapınmaya geldik.' Kral Hirodes bunu duyunca kendisi de bütün Yerusâlim halkı da tedirgin oldu. Bütün başkâhinleri ve halkın din bilgilerini toplayarak onlara Mesih'in nerede doğacağını sordu. 'Yahudiye'nin Beytlehem Kenti'nde' dediler. 'Çünkü peygamber aracılığıyla şöyle yazılmıştır: 'Ey sen, Yahuda'daki Beytlehem, Yahuda önderleri arasında hiç de en önemlisi değilsin! Çünkü halkın İsrail'i güdecek önder çıkacak.' Bunun üzerine Hirodes yıldızbilimcileri gizlice çağırıp onlardan yıldızın görüldüğü anı tam olarak öğrendi. 'Gidin, çocuğu dikkatle arayın, bulunca bana haber verin, ben de gelip O'na tapınayım' diyerek onları Beytlehem'e gönderdi. Yıldızbilimciler, kralı dinledikten sonra yola çıktılar. Doğuda görmüş oldukları yıldız onlara yol gösteriyordu, çocuğun bulunduğu yerin üzerine varınca durdu. Yıldız gördüklerinde olağanüstü bir sevinç duydular. Eve girip çocuğu annesi Meryem'le birlikte görünce yere kapanarak O'na tapındılar. Hazineilerini açıp O'na armağan olarak altın, günnük ve mür sundular. Sonra gördükleri bir düste Hirodes'in yanına dönmeleri için uyarılınca ülkelerine başka yoldan döndüler" (*Kutsal Kitap*, 2009).

22 Devrin bu aşamalarının bazı uygulamalarda bir arada ortaya çıkabildiği de görülebilmektedir. Örneğin, çok bereketli geçen bir avın mağara duvarına resmedilmesi ya da doğal olayları etkilemek adına ortaya konan "büyü" temelli her uygulama (Malinowski, 1990: 8-9), hem bu anın ya da arketipin "tekerrürüne", hem bu tekerrür için gereken bilgiye "kozmoji temelli bir kehanet" ile ulaşma çabasına hem de bu "döngüsel ilişkiyi" var eden Tanrısal bilgiye gönderme yapmaktadır.

23 Türkmen Alevilerde de "çam ve sedir" gibi her mevsim yeşil olan ağaçlar doğanın ölümsüzlüğünü temsil etmekte, bu manada Gök Tanrı ve Hz. Ali ile özdeşleştirilmektedir (Özdemir, 2010).

24 Armstrong Antik Yunan Tanrısının insan aklının eseri olduğunu ifade etmektedir (Armstrong, 1999: 58-59).

25 Aleviliğin temel ibadet ritüeli olan Cem töreni sembolik olarak Hz. Muhammed'in mirâcı sonrası yapılan "Kırklar Cemi'ne" dayanmaktadır. Cemevi olarak adlandırılan ibadethanelerde yapılan cem töreninin akışını oluşturan on iki hizmetin hepsi Kırklar Cemi'nde yaşanan olaylarla ilgi kurmaktadır. Bu hizmetlerin dinî anlamları olduğu kadar sosyal anlamları da vardır (Güray, 2012: 133).

26 Selman Fârisî İrani gelenek ile Arap geleneğinin kesişim noktasını işaret ettiği gibi mistik yoğunlaşma ile ruhsal kabulün de simgesidir (Schimmel, 1975: 28).

27 Bu durum Albert Einstein'ın "izafiyet teorisi" ile benzerlik taşımaktadır. *İzafiyet Teorisi*. (2015). İstanbul: Say Yayınları.

*Babam Arif Güray'ın aziz hatırasına.

*Dr. Çiğdem Gençler Güray'a teşekkürlerimle.

Kaynakça

- Arısoy, Mithat. (1998). "Seydi'nin El-Matlâ Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Armstrong, Karen. (1999). *Tanrı'nın Tarihi*. Çev. Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu ve Oktay Özel. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Aşkar, Mustafa. (2006). *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ayverdi, İlhan. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Barkan, Ömer Lutfi. (1993). *Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Hamle Yayınları.
- Bayladı, Derman. (2008). *Pythagoras: Bir Gizem Peygamberi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Bogh, Birgitte. (2007). "The Phrygian Background of Kybele" [Kibele'nin Frigya'daki Temelleri]. *Nvmen* 54, 304-339.
- Boyd M. J. (1960). "Review: The Cult of Ceres at Rome (İnceleme: Roma'da Ceres Kültü) Reviewed Work: *Le Culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République* by Henri le Bonniec" İnceleyen: M. J. Boyd. *The Classical Review New Series*, 10/2, 147-151.
- Burkert, Walter. (1999). *İlkçağ Gizem Tapıları*. Ankara: İmge Yayınları.
- Çelik, Mehmet. (1995). *Süryani Tarihi-I*. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Dürüşken, Çiğdem ve Eyüp Çoraklı. (2017). "Antik Çağ'da Hermeneia", *Cogito* 89 (Hermeneutik), 59-77.
- Demirci, Kürşad. (2013). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş: Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Demirli, Ekrem. (2009). *İslam Metafizisinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- . (2013). *İbn'ül Arabi Metafizigi*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Einstein, Albert. (2015). *İzafiyet Teorisi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Eliade, Mircea. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. Ankara: İmge Yayınları.
- . (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktaş. İstanbul. Kabalıcı Yayınları.

- Elvan Çelebi. (1995). *Menâkibu'l-Kudsiyye Fî Menâsibi'l-Ünsiyye*, Haz. İsmail E.Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (2016). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Güray, Cenk ve Erdem Şimşek. (2011). “Alevilik ve Etkileşim İçine Girdiği Kültürel Yapılar Açısından Pervâne Kavramının İrdelenmesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, 159-180.
- Güray, Cenk. (2012). “Anadolu’daki İnanç ve Müzik İlişkinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- . (2017). *Bin Yılın Mirası-Makamı Var Eden Döngü “Edvâr Geleneği”* (2. Baskı). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Gürsoy, Şahin ve Recep Kılıç. (2009). *Türkiye Aleviliği*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Herakleitos. (2005). *Kırık Taşlar*. Çev. Erdal Alova. İstanbul: Bordo-Siyah Dünya Klasikleri-Felsefe.
- Iannone, Pablo A. (2001). *Dictionary of World Philoshopy* [Dünya Felsefe Sözlüğü]. UK: Routledge Publishing.
- İbn-i Sina. (2010). *Kitabü’ş-Şifa, Semâ ve Alem*. Çev. Harun Kuşlu ve Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayınları.
- Jukovsky, V.A. (1887). “İran’da Ehl-i Hakk Tarikatı”. *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Haklar* (2013). Haz. Namiq Musalı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 99-141.
- Kanar, Mustafa. (2008). *Kanar Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Karamağaralı, Beyhan.(1993). “İçice Daire Motiflerinin Mahiyeti Hakkında”. *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar-Güner İnal’a Armağan, Hacettepe Üniversitesi Armağan Serisi 5*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 257-258.
- Karamustafa, Ahmet. (2010). “Hacı Bektaş Veli ve Anadolu’da Müslümanlık”. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. Der. Pınar Ecevitoglu, Ali Murat İrat ve Ayhan Yalçınkaya. Ankara: Dipnot Yayınları, 42-48.
- . (2017). *Tasavvufun Oluşumu*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaygusuz, İsmail'e (2014). *Anadolu’dan Batı Avrupa’ya Aykırı İnanç ve Düşünce Geleneği-Hristiyanlığın Heterodoks Akımları ve Alevilikteki Kurumsal Kayıtları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları (Arkeopera).
- Kerenyi, Carl. (2012). *Eleusis: Anne Kızım Arketip İmgisi*. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Kılıç, Mahmud Erol. (2010). *Hermesler Hermes: İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Kramer, Samuel Noah. (2016). *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

- Kur'ân-ı Kerim Açıklamalı Meali (Kur'an Yolu)*. (2003). Haz. Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kafi Dönmez, Mustafa Çağrıçı, Sadettin Gümüş ve Ali Turgut. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Kurnaz, Cemal. (1995). "Felek (Edebiyat)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.306-307.
- Kutluer, İlhan. (1992). "İslâm Literatüründe Burç". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s.422-424.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. (2009). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi.
- Lewisohn, Leonard. (1997). "The Sacred Music of İslâm: Sama' in the Persian Sufi Tradition [İslam'ın Kutsal Müziği: İran Sufi Geleneğinde Sema]", *The British Journal of Ethnomusicology*, cilt 6, 1-33.
- LSJ.(2011). *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (Elektronik Liddell-Scott-Jones Yunanca-İngilizce Sözlük). Erişim Tarihi 08.08.2018. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/#eid=1&context=ljs>.
- Malinowski, Bronislaw. (1990). *Büyük, Bilim ve Din*. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Melikoff, Irene. (2006). *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar.(2015). "Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak Yahut 'Arı Kovanına Çomak Sokmak'". *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşılık-Tarih, Kimlik, İnanç, Ritüel*. Der. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 55-70.
- Omarkhali, Khanna. (2014). *Kürdistan'da Dini Azınlıklar. Çev. İbrahim Bingöl*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Özbudun, Sibel. (2004). *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Özdemir, Nazife. (2010). "Hz. Ali ve Yaz-Kış Yaprığını Dökmeyen Kutsal Ağaç", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56, 103-108.
- Roller, Lynn E. (1999). *In the Search of God the Mother-The Cult of Anatolian Cybele [Ana Tanrıçanın İzinde-Anadolu'da Kibele Kültü]*. USA: University of California Press.
- . (2004). *Ana Tanrıçanın İzinde-Anadolu'da Kibele Kültü*. İstanbul: Homer Kitabevi.
- Schimmel, Anne Marie. (1975). *Mystical Dimensions of İslâm [İslam'ın Mistik Yönü]*. USA: The University of North Carolina Press.
- Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi. (2014). *Maarif*. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Su, Süreyya. (2009). *Hurâfeler ve Mitler-Halk İslâmında Semkretizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Taşgın, Ahmet. (2006). *Türkmen Aleviler*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- . (2012). *Klasik Kaynaklarda Heterodoks Dervişler ve Heterodoksi*. İstanbul: DBY Yayınları.
- . (2013). *Dediği Sultan Menakıbı, Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Tekin, Ezgi ve Cenk Güray. (2018). “Şeyh Bedreddin Meselesinin Siyasi Yönüne Müzikal ve Edebi Zeminden Bir Bakış”. 1. Uluslararası Etnomüzikoloji Sempozyumu Bildirileri-Müzik ve Politika, Bursa.
- The Oxford Classical Dictionary* [Oxford Klasik Dönem Sözlüğü]. (2003). Haz. Hornblower, Spawforth, UK: Oxford University Press..
- Turcan, Robert. (2000). *The Cults of the Roman Empire* [Roma İmparatorluğu Kültürleri]. USA: Blackwell Publishers.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü. Erişim Tarihi 11.08.2018. www.tdk.gov.tr.
- Uludağ, Süleyman. (2004). *İslâm Açısından Musiki ve Semâ*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Uslu, Recep. (2011). *Selçuklu Topraklarında Müzik, Hoca Ahmed Yesevi'den Hz. Mevlâna'ya*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (1994). “Ehl-i Sünnet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.525-530.
- Yöndemli, Fuat. (1997). *Mevlevîlikte Semâ Eğitimi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.