



TÜRÜK

2021, Yıl/Year: 9, Sayı/Issue: 27, ISSN: 2147-8872

TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi
TURUK International Language, Literature and Folklore Researches Journal


Geliş Tarihi / *Date of Received: 15.11.2021*

Kabul Tarihi / *Date of Accepted: 20.12.2021*

Sayfa / *Page: 99-118*

Research Article / Araştırma Makalesi

Yazar / *Writer:*

 **Doç. Dr. Bülent Akın**

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk
Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı

bulentakinedb@hotmail.com

ASHÂB-I SUFFA'DAN KIRKLAR MECLİSİ'NE: YUNUS EMRE'DE "MİRAC" VE "SEMÂ/SEMAH"

Öz

Yunus Emre, 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'sunda mensubu olduğu Horasan Türkmen tasavvuf ekolünün doktrinlerini çağdaşlarına kıyasla şiirlerine oldukça özlü bir söyleyiş ve bir o kadar da duru ve anlaşılır bir dille yansıtan tekke-tasavvuf şairi olmuştur. O'nun tasavvuf anlayışı, ilk örneklerini Hoca Ahmed Yesevi'de gördüğümüz ekolün temelini oluşturan dört kapı ve kırk makam öğretilerine dayanan bir anlayış üzerine inşa edilmiştir. Vahdet-i vücüt felsefesi, devir nazariyesi, melamet anlayışı, şathiye geleneği, velâyet-nübüvvet yaklaşımı ve daha birçok tasavvufî düşünce onun şiirlerinde bu ekolün öğretileri bağlamında şekillenmiştir. Sonraki dönemlerde önemli bir kısmı Alevi-Bektaşî inancı ve tasavvuf anlayışı içerisinde yaşamaya devam eden bu öğretinin bilhassa "Miraç ve Kırklar Meclisi" anlatısı gibi Alevi-Bektaşî inancının temel teoloji ve doktrinini oluşturan hususlarının Yunus Emre'nin şiirlerindeki yansımaları akademideki çalışmaların dikkatinden kaçmıştır. Bu tespitten hareketle çalışmamızda, Sünnî ve Şii gelenekte karşılaştığımız miraç anlatısından oldukça farklı bir kurguya sahip olan Alevi-Bektaşî geleneğine ait miraç anlatılarında yer alan "Kırklar Meclisi", "doksan bin kelâm" ve "semâ/semah" anlayışının köklerinin dayandığı Horasan Türkmen tasavvuf

ekolüne ait düşünce sisteminin Yunus Emre'nin şiirlerindeki izleri irdelenmiş ve miraç anlatısına ait unsurlar karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu çerçevede, tasavvufta velâyet ve nübüvvet makamlarının tevhidinde dayalı bir anlayış sunan Alevi-Bektaşî geleneğine ait "Miraç ve Kırklar Meclisi" anlatısının çok yönlü bir biçimde Yunus Emre'nin şiirlerinde *sır* bir dil ve söylem tarzıyla işlendiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Alevi-Bektaşî, Miraç, Kırklar Meclisi, Semâ/Semah.

FROM ASHÂB-I SUFFA TO FORTIES ASSEMBLY (KIRKLAR MECLİSİ): "MIRAJ" AND "SEMA/SEMAH" IN YUNUS EMRE

Abstract

Yunus Emre became a Sufi poet who reflected the doctrines of the Horasan Turkmen Sufi school in 13th and 14th century Anatolia with a very concise expression and very clear and understandable language in his poems compared to his contemporaries. His conception of Sufism is built on an understanding based on the doctrines of "four doors and forty maqams", the first examples of which we saw in Hodja Ahmed Yesevî. Wahdat-i Wujud philosophy, theory of revolution, understanding of melamet, the tradition of shathiye, sainthood-prophethood approach, and many other Sufi thoughts are shaped in his poems in the context of the doctrines of this school. In the following periods, the reflection of this doctrine, which continues to live in the Alevi-Bektashi faith and Sufi understanding, especially the basic theology and doctrine of the Alevi-Bektashi faith, such as the narrative of "Miraj (Miraç) and Forties Assembly (Kırklar Meclisi)", has escaped the attention of the work in the academy. Based on this finding, the traces of the thought system of the Horasan Turkmen Sufi school on which the understanding of the "Forties Assembly", "Ninety thousand kalam" and "sema/semah" are rooted in the Miraj narratives of the Alevi-Bektashi tradition, which has a very different fiction from the Miraj narratives we encountered in the Sunni and Shiite traditions, were examined and the elements of the miraj narrative were examined comparatively. In this context, it was tried to reveal that the narrative of the "Miraj and Forties Assembly" which belongs to Alevi-Bektashi tradition which offers an understanding based on the redemption of the sainthood and prophethood authorities in the Sufism, was processed in a multifaceted way in Yunus Emre's poems with a secret language and rhetoric.

Key Words: Yunus Emre, Alevi-Bektashi, Miraj, Forties Assembly (Kırklar Meclisi), Sema/Semah.

Giriş

13. yüzyıl Anadolu'sunda bir taraftan Türkmen dede ve babalar önderliğinde Anadolu'ya göçler sürerken diğer taraftan da sonraki yüzyıllarda Horasan Erenleri olarak adlandırılacak olan

dede ve babaların tasavvuf anlayışının Anadolu'daki tohumları yeşermeye başlamıştır. Öyle ki kısa bir zaman içerisinde Anadolu'daki Türkmen topluluklarının önemli bir bölümü boylar, aşiretler ve obalar halinde bu dede ve babalara bağlı örgütlenmeler oluşturarak Anadolu'da kurulmaya başlayan beyliklerin yönetimlerinde söz sahibi olmuşlardır. Öte yandan aşk, sevgi ve güzel ahlak merkezli inşa edilen Horasan Türkmen tasavvuf geleneğine bağlı bu topluluklar aynı yıllarda Anadolu'daki siyasî ve sosyo-ekonomik gelişmelerin neticesinde ortaya çıkan olumsuz sonuçlarla da yüzleşmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla bu yüzyılda, bir tarafta geniş halk kitlelerine ulaşan aşk ve melamet merkezli bir ilim ve irfan kuşağı yetişirken diğer tarafta dönemin olumsuz siyasî ve ekonomik koşullarından mütevellit Babaî Ayaklanması adı verilen ve yine Türkmen tasavvuf önderlerinin himayesinde gerçekleşen halk ayaklanması da kaçınılmaz olmuştur. Bu ayaklanmanın öncesinde meydana gelen ve aynı zamanda ayaklanmaya zemin hazırlayan Moğol İstilasası ve bu istilanın neticesinde oluşan siyasî ve sosyo-ekonomik olumsuzluklar Anadolu'da bu yüzyılın neredeyse yarısını kapsayan bir kaos dönemine yol açmıştır. İşte böyle bir dönemde Yunus Emre, sevgi ve barışa yönelik birlik anlayışını tesis eden dil ve söylemiyle Horasan Türkmen tasavvuf ekolünün Anadolu'daki öncülerinden olmuştur.

Bu dönemde, şiirlerinde din, dil, ırk ve mezhep gibi ayrıştırıcı söylemlerin yerine aşk ve sevgiye dayalı birleştirici bir dille ortaya çıkan Yunus Emre ve mensubu olduğu tasavvufî düşünce ekolü çatısı altında kendisinden önce yaşayan ya da kendisiyle çağdaş olan mutasavvıfların metinlerindeki temel doktrinlerin dört kapı ve kırk makam anlayışı gibi Horasan Türkmen tasavvuf ekolüne ait kavramlar ve özgün yorumlarla inşa edildiğine tanık olunur. Bu özgün tasavvuf geleneğini diğer düşünce ve akımlardan ayırt eden en önemli hususların başında nübüvvet ile velâyet ilişkisini miraç gecesini ve Kırklar Meclisi bağlamında yorumlayan *dört kapı öğretisi* merkezli anlayış ve düşüncenin geldiği görülür. Bu tasavvufî yaklaşım bağlamında oluşan edebî söylem dönemin mutasavvıf şairleri tarafından kimi zaman açıktan açığa kimi zaman ise örtülü sembolik bir dil kullanmak suretiyle eserlerde yer bulmuştur. Dolayısıyla bu tasavvuf anlayışıyla 13. yüzyıl ve sonrasında ortaya konulan edebî metinler, tasavvufî olarak dört kapının bütün makamlarına hitap edebilecek kapsamlı bir dil ve üslup yakalamıştır.

Bu dönemde tasavvufî bağlamda *sır* bir dil ve örtük bir söyleyişe sahip olan manzumeler içerisinde Miraç hadisesini konu edinen eserler de önemli yer tutmuştur. Tekke-tasavvuf edebiyatımızda *miraçnâme* ya da *mirâciye* adı verilen bu metinler, tasavvufî düşünce ve ekol bakımından birbirinden farklı üç ayrı gelenek üzerine inşa edilmiştir. Bu doğrultuda Hz. Muhammed'in miraç gecesinde yaşadığına inanılan hadiseler manzum mirâçnâme ya da mirâciye metinleri başta olmak üzere Mevlid-i Şerif'te, Buyruklarda, erkânâmelerde ve çeşitli müstakil tasavvufî eserlerde bu üç farklı anlatı geleneği çatısı altında aktarılmıştır. Dolayısıyla söz konusu metinler, büyük çoğunlukla müelliflerinin mensup oldukları tasavvufî ekolü ve takip ettikleri geleneği açık biçimde gösteren ipuçlarına haizdirler. Hz. Muhammed'in miracını müstakil olarak konu edinen bu metinlerin yanı sıra birçok âşık ve tekke-tasavvuf şairi şiirlerinde kimi zaman doğrudan miracı konu edinirken kimi zaman da miraca özgü kavram ve terimlere yer vermişlerdir. Bu kavram ve terimler içerisinde velâyet anlayışı bağlamında oluşan "Kırklar" veya "Kırklar Meclisi" kavramı belli bir tasavvufî zümreye ait miraç anlatı geleneğinin temelini oluşturarak bir

kült hâline dönüşmüştür. “Kırklar kültü” merkezli oluşan bu anlatı geleneği Alevi-Bektaşî inancına mensup topluluklar tarafından benimsenmiş ve bu toplulukların tasavvuf anlayışı çerçevesinde sözlü ve yazılı olarak günümüze kadar aktarılagelmiştir.¹

Yunus Emre’nin de şiirlerinde miraç hadisesini doğrudan konu edindiği gibi miraca yönelik kavram ve terimlere farklı şiirlerinde yer verdiği görülür. Yunus Emre, divanında “miraç”, “Kırklar” ve “semâ/semah”² kavramlarına yer verdiği şiir sayısı divanın hacmi göz önünde bulundurulduğunda ilk bakışta sınırlı gibi görünse de söz konusu şiirlerin içerik bakımından Yunus Emre’nin miraç, Kırklar Meclisi ve semâ/semah anlayışının tasavvufî düşünce ve fikir arka planını analiz edebilmek ve mensubu olduğu tasavvufî ekol ve gelenek hakkında belli bir düzeyde fikir yürütebilmek için yeterli ipucu ihtiva ettiği görülür. Bu çerçevede çalışmamızda Yunus Emre’nin “miraç”, “Kırklar Meclisi” ve “semâ/semah” kavramlarını nasıl ele aldığı üzerinde durulacak ve konuya ilişkin şiirlerinin analizleri üzerinden miraç anlayışını hangi tasavvufî ekol üzerine inşa ettiği hususunda tespit ve değerlendirmelere yer verilecektir. Bu değerlendirmeler yapılırken Yunus Emre’nin yaşadığı dönemi ve coğrafyayı kapsayan 13. ve 14. yüzyıl Anadolu’sundaki Türkmen dede, baba ve dervişlerinin Orta Asya’dan getirdikleri tasavvufî anlayış göz önünde bulundurulacaktır. Bu sayede dönemin tasavvuf anlayışı bağlamında “miraç”, “Kırklar Meclisi” ve “semâ/semah” anlayışının nasıl konumlandırıldığı Yunus Emre özelinde ve temsil ettiği ekol bakımından da Orta Asya ya da Horasan tasavvuf ekolü olarak adlandırabileceğimiz Türkmen tasavvuf anlayışı genelinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca 13. yüzyılda Anadolu’daki Türkmen tasavvuf anlayışının temel öğretileri içerisinde yer alan “Kırklar” kültü merkezli bu yaklaşımın sonraki dönemlere intikal eden inanç merkezli ritüel yansımaları irdelenecektir.

1. Üç Farklı Gelenek, Üç Farklı Miraç Anlatısı

Yunus Emre’nin miraç ve ona bağlı kavramlara yer verdiği şiirler hakkındaki analizlere geçmeden önce miraç anlatısının İslam literatürü çatısı altında teşekkül eden üç farklı kurgusuna kısaca değinmekte fayda vardır. Bunlardan ilki Sünnî, ikincisi Şii gelenek tarafından kabul gören ve din âlimleri tarafından çeşitli şekillerde şerh edilip yorumlanan anlatıdır. Üçüncüsü ise Alevi-Bektaşî sözlü ve yazılı geleneğinde geniş bir yer tutan Kırklar kültü merkezli teşekkül eden miraç anlatısıdır. Buna göre üç anlatıyı birbirinden ayıran ve özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinde mevcut olup da Sünnî ve Şii gelenekte olmayan ayırt edici temel hususları şöyle özetleyebiliriz:

Alevi-Bektaşî inancında Sünnî ve Şii gelenekten farklı olarak Peygamber miraç gecesinde göğün yedinci katına geldiğinde onu bir aslan karşılar ve Peygamber tedirgin olur. Allah’tan gelen

¹ Kırklar Meclisi anlayışının Alevi-Bektaşî inancı özelinde yolun ve ritüellerin mitik ve tasavvufî kökenini oluşturan bir kült olduğu hakkında ayrıntılı tespit ve analizler için bk. Akın 2020a.

² “Semâ” ve “Semah” terimleri hakkında yapılan güncel çalışmalar “semah” istilahı, “semâ” kavramının Türk halk dilindeki telaffuz biçimi olduğunu göstermiştir. Mevlevî tarikatında sözcüğün kökenine bağlı kalınırken halk arasında sözcüğün asıl söyleniş, sözcük sonunda yer alan uzun “a”nın da söylenişine bağlı olarak değişime uğramış ve “semah” biçimini almıştır (Bozkurt 1995: 19; Mustan Dönmez 2013: 76; Baharlı 2020: 185). Yine yöresel ağızlarda “samah” ya da “zama” şeklinde kullanımların da mevcut olduğu görülmüştür (Ersal-Kayhan Kılıç 2018: 3). Sonuç olarak “halk nezdinde özellikle yazıyla standartlaştırmadan, “semâ” kelimesinin Türk halklarının ses mahrecine uygun telaffuzu ancak fonetik bir ayırmadır ve dolayısıyla fonetik ayrımı kelimenin muhteva ve işlevine müteşamil olmadığı düşünmek yerinde olacaktır” (Baharlı 2020: 185).

bir nida ile Peygamber, *Hatem-i Enbiya* adı verilen yüzüğünü aslanın ağzına verir ve aslan sakinleşerek kaybolur. Nihayetinde sır perdesi kalktıktan sonra Allah ile görüşür ve *doksan bin kelâm* söyler. Bu doksan bin kelâmın *otuz bini* Hz. Ali hakkında iken kalanı İslam ümmeti içindir. Peygamber burada niyaz olarak süt, elma ve bal yer, dönüp evine gelirken kendisine Kırklar Meclisi'ne uğraması söylenir. Kırklar Meclisi'nin kapısını çalar, fakat “ben resulüm” dediği için, “bize peygamber hacet değildir” cevabıyla içeri alınmaz. Kapıyı üçüncü çalışmada, “sırru'l Kayyum, hâdimü'l fukarayım”, başka bir rivayete göre de “ena miskinim, ena fikarayım” dedikten sonra içeri alınır. Burada Kırklar ile tanışır, onların otuz dokuz kişi olması üzerine onlardan ispat ister. Kırkların başında bulunan şahıs (Hz. Ali) kolunu açar ve içlerinden birisi onun koluna neşter vurur. Hepsinin kolundan kan gelir, bir damla kan da pencereden içeri süzülür. Dışarıdakinin Selman-ı Farisî olduğunu öğrendikten sonra Selman da meclise gelir ve yanında bir üzüm tanesi getirir. Peygamber Cebrail'in cennetten getirdiği nurdan tabakta bu üzüm tanesini ezer ve Kırklar o şerbetten içip mest olurlar. Hepsi elest bezminin sarhoşluğuyla semaha kalkarlar. Peygamber de onlarla birlikte semaha kalkar ve başındaki imamesi yere düşer. Kırklar, imameyi alır, kırk parçaya böler ve bellerine kuşak yaparlar. Semah bitince Peygamber Kırklar'ın pirinin Hz. Ali olduğunu öğrenir ve evine döner. Sahabenin yanına geldiğinde *Hatem-i Enbiya'yı* Hz. Ali'nin parmağında görür ve ümmetine hakikat sırrının Şah-ı Merdân Ali hakkında geldiğini müjdelir.³

Miraç anlatısının Sünni gelenek içerisindeki aktarımı ise kısaca şöyle özetlenebilir:

Cebrail, peygamberin göğsünü yardıktan sonra kalbini çıkartmış ve kalbinin içini şeytanî vesveselerden ve kirden arındırarak iman ve hikmetle doldurmuştur. Sonrasında merkepten büyük, katırdan küçük olduğu belirtilen ve gözün ulaşabildiği yere kadar adım atabilen “Burak” isimli binek ile Beytü'l-Makdis'e götürülen Peygamber Mescidü'l-Aksâ'da namaz kılmıştır. Namaz kıldıktan sonra kendisine süt ve şarap dolu iki kap sunulan Hz. Muhammed sütü tercih etmiş ve içmiştir. Cebrail Peygamber'e; süt ile fitratı seçtiğini müjdelemiştir. Cebrail rehberliğinde yedi kat gökyüzünü aşmaya başlayan Hz. Muhammed birinci kat gökte Hz. Âdem, ikinci kat gökte Hz. Yahya ve İsa, üçüncü kat gökte Hz. Yûsuf, dördüncü kat gökte Hz. İdris, beşinci kat gökte Hz. Hârûn ve altıncı kat gökte Hz. Mûsâ ile karşılaşmış sohbet etmiştir. Göğün yedinci katında yer alan Beytu'l-Ma'mûr civarında Hz. İbrahîm ile karşılaşmış Hz. Muhammed'e yine bu kat üzerinde bulunan cennet ve cehennem gösterilmiştir. Ardından melekût âleminde varılacak en son nokta olarak nitelenen Sidretü'l-Müntehâ isimli noktaya ulaşmış Hz. Muhammed bundan sonraki yolculuğuna Cebrail olmadan devam etmiş ve Allah'ın makamına ulaşmıştır. Allah ile buluşmuş Hz. Muhammed'e üç hediye verilmiştir. Bunlar Bakara Sûresi'nin son iki âyeti, Allah'a şirk koşmayanların cennete gireceği müjdesi ve (günde) elli vakit namaz kılma yükümlülüğüdür. Peygamber bu hediyeler ile geri dönerken Hz. Mûsâ'nın yanına uğramıştır. Elli vakit namaz yükümlülüğünü öğrenen Mûsâ Peygamber; elli vakit namazın ümmetine çok ağır geleceğini belirttikten sonra Hz. Muhammed'e Allah'ın huzuruna çıkmasını ve bu yükümlülükten indirim talep

³ Çalışmamızda kısaca özetlediğimiz Alevi-Bektaşî “Miraç ve Kırklar Meclisi” anlatısının tamamı için bk. Aytakin 1958: 7-10; Aytakin 2001: 155-160; Bozkurt 2013: 15-24; Cura 2012: 12-15. Ayrıca cem ritüellerinde icra edilen miraçnâmeler için bk. Akın 2020a: 82-101.

etmesini tavsiye etmiştir. Hz. Muhammed'in bu tavsiyeyi on üç dinleyerek bir kaç kez Allah'ın huzuruna gidip gelmesinden sonra namaz günde beş vakte indirilmiştir. Hz. Muhammed gökyüzünden dönüşü esnasında bir kez daha Kudüs'e uğramış ve orada kendisinden önce gönderilen peygamberlerden oluşan bir gruba rastlamıştır. Bu gruba namaz kıldıran Hz. Muhammed Mekke'ye dönmüştür (Balcı 2014: 176-179'dan akt. Ürkmez 2015: 12-13).

Miraç anlatısının Şii inancındaki kurgusuna bakıldığında ise genel muhtevanın Sünni geleneğe benzediği görülür. Ancak imamet doktrini bağlamında anlatılara Hz. Ali ve On İki İmam anlayışının dâhil edildiği görülür. Yine Peygamber'in birden fazla kez miraca çıktığı aktarılır. Bu miraçların hemen hepsinde Peygamber'in mucizelerinden ve yaşadığı olağanüstülüklerden ziyade Hz. Ali ve imamet doktrinine vurgu vardır. Sünni gelenekten farklı olarak miraç hadisesi somut bir sebebe bağlanır. Bu sebep ise imamet belirlenmesidir.⁴ "Sünni gelenekteki anlatılara göre Hz. Peygamber mi'râca çıkarıldığı zaman Rabbi ile görüşmüş ve dönüşte beş vakit namaz, Bakara sûresinin son iki âyeti ve Allah'a ortak koşmayanların Cennet'e gireceği gibi hediyelerle dönmüştür. Oysa Şîî gelenekteki anlatılarda bu yolculuk bütünüyle Hz. Ali ile ilişkilendirmiş ve onun, Allah katında ne derece özel bir konuma sahip olduğunu ortaya koyma çabası güdülmüştür" (Balcı 2012: 397). Burada altı çizilmesi gereken husus Şii gelenekteki miraç anlatısı kurgusu ile Alevi-Bektaşî inancı bağlamında oluşan miraç anlatısı kurgusunun birbirinden oldukça farklı olduğudur. Alevi-Bektaşî geleneğindeki anlatılarda yer verilen Hz. Ali'nin göğün yedinci katında aslan donunda Peygamber'i karşılaması, doksan bin kelâm anlayışı, Peygamber'in süt, elma ve balı niyaz olarak aldıktan sonra dönüşte Kırklar Meclisi'ne dâhil olup onlarla birlikte semah dönmesi gibi hususlara Şii gelenekte rastlanmaz.

Üç ayrı anlatı geleneği arasındaki bu temel farklılıkların yanı sıra Alevi-Bektaşî geleneğinde, Sünni ve Şii geleneğin aksine Peygamber'in miraç gecesinde Hz. Ali ve Kırklar Meclisi dışında herhangi bir Peygamber ya da veli ile karşılaşması söz konusu değildir. Oysa Sünni gelenekte Peygamber; yukarıda da belirttiğimiz gibi Hz. Âdem, Hz. Yahya ve Hz. İsa, Hz. Yusuf, Hz. İdris, Hz. Harun, Hz. Musa ve Hz. İbrahim ile görüşmüştür. Ayrıca miraç gecesi kendisine süt ve şarap dolu iki kap sunulmuş, Peygamber sütü tercih etmiş ve ümmetine şefaath kapısı açılmıştır. Miraç dönüşünde ise beş vakit namaz farz kılınmıştır.

Alevi-Bektaşî geleneği içerisinde yaşayan miraç anlatısının en dikkat çekici özelliklerinden biri de "dönüş" bölümünün diğerlerine göre daha fazla ayrıntı içermesidir. Sünni gelenekte, Peygamber'in miraç dönüşünde Kudüs'e uğradığı, bu sıradaki mucizeler ve orada kendisinden önce gönderilen peygamberlerden oluşan bir gruba rastladığı ve onlara namaz kıldırıp Mekke'ye döndüğü aktarılır. Miraç dönüşü hakkında bunun dışında bir teferruat bulunmaz. Ayrıca birçok İslam âlimi arasında Hz. Muhammed'in peygamberlere toplu namaz kıldırma hadisesinin miraç öncesinde olduğuna dair bir kabul de mevcuttur.⁵ Alevi-Bektaşî inancında ise bu durumun aksine miraç dönüşünde anlatının seyrini değiştiren "Kırklar Meclisi" anlatıya dâhil olur ve anlatı yeni bir boyut kazanır.

⁴ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Balcı 2012: 393-400.

⁵ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ürkmez 2015: 13.

Görüldüğü üzere miraç hakkında Sünni ve Şii gelenek ile Alevi-Bektaşî çatısı altında şekillenen anlatılar arasında oldukça önemli farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıklar ilk bakışta sadece sembolik düzeydeymiş gibi görünse de metinlerin arka planındaki teolojik yapı ve tasavvufî doktrin bağlamında oldukça ayırt edici özellikleri ihtiva etmektedir. Alevi-Bektaşî inancında anlatılara Hz. Ali'nin ve Kırklar Meclisi'nin dâhil edilmesi nübüvvet ya da imamet üzerine yoğunlaşan Sünni ve Şii gelenekteki metinlerin aksine velâyet ile nübüvvetin “Kırklar Meclisi” meydanında tevhidini simgeleyen farklı bir bakış açısına sahiptir. Yine söz konusu anlatıların Aleviliğin temel ibadet biçimi olan cemin ve semah ritüellerinin kökenini açıklayan bir mit özelliği taşıdığı görülür. Anlatıların sembolik anlam analizine yönelik değerlendirmeler çalışmamızın konu ve kapsamı dışında kaldığı için burada bu konuya ara verip Yunus Emre'nin şiirlerinde miracı hangi geleneğin bakış açısı ve yorumuyla ele aldığına yönelik inceleme ve analizlerimize geçmeyi uygun görüyoruz.⁶

2. Miraç ve Hak ile Konuşulan Doksan Bin Kelâm

Yunus Emre'nin miraç ile ilgili şiirlerinde yer verdiği olaylardan, miraç anlatısının epizot sıralamasını da göz önünde bulundurarak öncelikle Peygamber'in “Sidretü'l-Münteha”dan sonra “kâbe kavseyn” ve “ev ednâ” makamında Allah ile doksan bin kelâm konuşması hadisesini ele almak daha uygundur. Miracın en üst makamında yaşanan bu hadisenin ardından Peygamber'in miraçtan dönüşü başlar. Yunus'un şiirlerinde bundan önceki olayların ise gelenekler arası farklılıkları içerecek şekilde değil de daha örtük bir tarzda ele alındığı görülür. Yunus'un doksan bin kelâmı işleyiş tarzı ise Alevi-Bektaşî geleneğindeki miraç anlatılarının özelliklerini yansıtır. Alevi-Bektaşî inancında miraç gecesinde Hz. Muhammed Cenâb-ı Allah ile yüz yüze doksan bin kelâm konuşmuş ve bu doksan bin kelâmın altmış bini İslam ümmeti için, otuz bini ise “Hakk'ın sırrı hakikat”ı açıklamak için söylenmiştir. Miraçta konuşulan bu doksan bin kelâm inancı Buyruk nüshaları, miraçnâmeler ve Alevi-Bektaşî inancına mensup âşık ve şairlere ait nefeslerde sık sık konu edilmiştir. Şah İsmail Hatayî'ye ait aşağıda yer verdiğimiz miraçnâme bunun en belirgin örneklerindedir.

“...Muhammed *mi'rac*a vardığı gece

Kapuda gördüğü arslan Ali'dir

Çıkardı yüzüğün verdi nişane

Hakikat gördü kim Sübhan Ali'dir

Hak ile kıldı *doksan bin kelâmı*

Otuz bin sırr ile sırdan Ali'dir” (Ergun 1956: 168).

⁶ Alevilikte miraç hadisesi ve Kırklar kültürünün mit, tasavvuf ve ritüel bağlamında sembolik anlam analizi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akın 2020: 163-218.

Yunus Emre'nin iki ayrı şiirinde, miraçta Allah'ın Peygamber ile konuştuğu doksan bin kelâmı tıpkı Alevi-Bektaşî miraç anlatısında geçen kurguyla ele aldığımız görürüz. Yunus, çağdaşı ve kendisinden sonra yaşamış olan Sünnî geleneğe mensup mutasavvıflardan farklı olarak doksan bin kelâmın otuz binini *sır* olarak tanımlamıştır:

“...Sidretü'l-Müntehâ'dan andan içerü giden

Hiç nişân eydimedi menzil-i nûr içinde

Toksan bin kelimesi otuz bin ‘âm u hâsı

Otuz bin hâslarına **otuz bin sır** içinde” (Tatçı 1997: 396).

Şathiye türündeki bir başka şiirinde yer verdiği bir beytinde ise otuz bin kelâmın sır olduğunu vurgulamakla yetinmeyip kendisinin de bu otuz bin sır kelâm içerisinde olduğunu ifade ederek hakikat kapısında olduğuna ve velâyet makamına talip olduğuna gönderme yapar.

“...**Toksan bin Hak kelâmını** söyleşecek Habîb ile

Otuz bini sır olıcak ben ol **sır** olandaydım” (Tatçı 1997: 233).

Alevi-Bektaşî inancında doksan bin kelâmın taksiminin tıpkı Yunus Emre'nin beyitlerinde yer verdiği şekliyle kabul gördüğü ve yaşatıldığı görülür. Buna göre doksan bin kelâmın altmış bini Peygamber'in ümmeti için söylenmiştir. Ümmet ise iki gruptan oluşur. İlk grup, şeriat kapısında bulunan bütün halkı temsil eder ve otuz bin kelâm bunlara gelmiştir. Yunus Emre'nin bu gruptakileri “‘âm u hâs” olarak tanımladığı görülür ki bu “halk ve seçilmiş kimseler” anlamını ihtiva eder. İkincisi ise tarikat kapısına intikal etmiş, yani yola revan olmuş irfan ehli (has) kişileri temsil eder ki diğer otuz bin kelâm de bu kategoride bulunanlar için gelmiştir. Yunus'un bu grupta bulunanları ise “haslar”⁷ olarak nitelendirdiğine tanık oluruz. Buradaki seçkinler ise tarikata intikal etmiş, yol ve irfan ehli kimselerdir. Üçüncü sırada taksim edilen otuz bin kelâm ise *sır* bilgiyi temsil eder. Alevi-Bektaşî inancında, bilhassa Buyruklarda “Hakk'ın sırrı hakikat”⁸ olarak tanımlanan ve hakikat kapısında bulunan kişilere söylenmesi gerektiği kabul edilen bu bilgi Hz. Ali, yani velâyet makamı için gelmiştir. Nitekim son otuz bin kelâmı Yunus Emre'nin de sır olarak tanımladığına şahit oluruz. Bu aşamalar, sırasıyla tasavvuftaki *ilme'l-yakin*, *'ayne'l-yakîn* ve *Hakke'l-yakîn* makamlarında vakıf olunacak bilgiye işaret eder.

Miraç'ta Peygamber'in Allah ile konuştuğu kabul edilen doksan bin kelâmı Yunus Emre'nin mensubu olduğu ekol bağlamında değerlendirecek olursak Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinde de doğrudan “doksan bin niyaz” ya da “doksan dokuz bin hikmet” kullanımlarına yer verdiği,

⁷ Yunus Emre'nin kullandığı “haslar” teriminin semâ/semah ritüeli ile ilişkilendirilişini Safiyyüddîn-i Erdebîlî'de (ö.1334) de görürüz. Şeyh Safî ve oğlunun müridi olan İbn Bezzâz tarafından kaleme alınan Safvetü's-safâ'da semah “tevâcüd, gövde (beden) ile yapılan semah; vecd, kalp ile yapılan semah; vücut ise ruh ile yapılan semahdır. Tevâcüd genel sufilerin semahı, vecd has sufilerin ve vücut ise haslar hasının semahı” şeklinde tanımlanmıştır (İbn Bezzâz, 1543: vr. 198a'dan akt. Baharlı 2021a: 14). Ayrıca Safiyyüddîn-i Erdebîlî sonrasında Safevî soyunun inançsal ve siyasi durumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Baharlı 2021b: 167-208.

⁸ Buyruk'taki “Hakk'ın Sırrı Hakikat” başlığı ve içeriği için bk. Aytekin 2001: 14-15.

kimi zamanda taksim edilmiş ve her bir grup “otuz üç bin” olarak tanımlanmış bir biçimde miraçla ilgili bu düşünceyi konu edindiğine tanık oluruz:

“...Otuz üç bin şeriatta seyran olup

Otuz üç bin tarikatta tayran olup

Otuz üç bin hakikatta hayrân olup

Bu dünyâya didâr için geldim dostlar” (Bice 2017: 475)

“...Arş ve kürsiden aşan Hazret’ine ulaşan

Doksan bin niyâz söyleyen yâ Mustafâ Muhammed” (Bice 2017: 121)

Görüldüğü gibi Ahmed Yesevi’de kelimelerin farklılık arz etse de kelimelerin tasnifi yine şeriat, tarikat ve hakikat kapıları bağlamında yapılmıştır. Yesevi’nin diğer hikmetlerinde de benzer biçimde sonraki dönemde Alevi-Bektaşî geleneğinde kabul gören miraç anlatısında geçen unsurlara tesadüf ederiz. “Hz. Alî’nin yedinci felekte Hz. Muhammed’in karşısına aslan suretinde çıktığı ve ondan bir nişan almadan daha ileri geçmesine izin vermediği inancı”nı (Temizkan 2016: 12) yansıtan dizeler bunun en belirgin örnekleridir.

“...Törtünçisi yâr bolgan şîr-i Hudâ Alidür

Hem mirâcda yâr bolgan şîr-i Hudâ Alidür” (Temizkan 2016: 12).

Diğer taraftan Süleymân Hakîm Ata’nın eseri olarak bilinen Kitâb-ı Bakırgan’da ise doksan bin kelâmdan ve Alevi-Bektaşî geleneğinde miraç anlatısına bağlı yer alan özgün diğer hususlardan söz edilmez. Eserde yer alan *Miraçnâme* başlıklı manzumede Sünnî geleneğine uygun bir kurgu olduğu görülür.⁹ Ancak her iki mutasavvıftan farklı olarak Yunus Emre’de otuz bin kelâmın sır olarak tanımlanışı ayrıcalıklı bir yerde durur ki bu da o dönem için melamet merkezli yapılan ve heterodoks olarak nitelendirilen Anadolu’daki derviş topluluklarına zümrelere has bir söylemdir. Bu söylem sonraki dönemlerde de Alevi-Bektaşî geleneğine özgü bir kullanıma dönüşerek bu gelenek içerisinde yaşatılmıştır.

3. Yunus’un Sır Dili: Ashab-ı Suffa’dan Kırklar Meclisi’ne

Yunus Emre’nin Hz. Muhammed’in miracını doğrudan konu edindiği mirâciyelerinden birinde Alevi-Bektaşî, Sünnî ya da Şii miraç anlatısı geleneklerinin ayırt edici özelliklerine işaret eden herhangi bir hususa rastlanmaz. Bu metinde, Peygamber’in Cebrail aracılığıyla miraca davet edilmesi, getirilen Burak vasıtasıyla gökleri seyran etmesi, Cenab-ı Hak ile kavuşup yüz bin kelâm danışması, Burak’ın nalının arşta iz bırakması ve ümmetine merhamet isteyip evine dönüşü konu edilirken miraçta yaşanan diğer ayrıntılara yer verilmez.¹⁰ Benzer olarak miracı dolaylı yoldan konu edinen ya da miraç ile ilgili unsurlara yer veren bazı şiirlerinde de miraç hakkında ayırt edici bir

⁹ Kitâb-ı Bakırgan’da yer verilen miraçnâme metni için bk. Sever 2018: 251-267.

¹⁰ Söz konusu şiir için bk. Tatçı 1997: 192-193.

bilgiye rastlamayız. Ayrıca söz konusu şiirlerde Yunus Emre'nin, gönül âleminde kişinin kendine olan yolculuğunu ifade etmek için miraç hadisesini devir nazariyesi bağlamında örneklendirdiğine tanık oluruz.¹¹

Yunus Emre'nin şathiye türündeki bir şiiri ile miraç hadisesine doğrudan ya da dolaylı değindiği bazı şiirlerinde ise mensubu olduğu tasavvuf anlayışı bağlamında Peygamber'in miracının arka planını aydınlatmaya yönelik önemli ipuçlarına yer verdiği görülür. Yunus Emre bu şiirlerinde miraç hadisesine bakışını açıktan anlatmak yerine hakikat kapısı makamının söylemine uygun olarak dört kapı öğretisinin bütün makamlarına hitap eden bir *sır dili* kullanmayı tercih eder.

Alevi-Bektaşî geleneğine ait miraç anlatısında yer alan birçok hususu ihtiva eden bu şiirlerin bir kısmında Peygamber'in miraç dönüşünde karşılaştığına inanılan Kırklar Meclisi'ne yer verilmesi oldukça dikkat çekicidir. Yunus Emre, miraç anlatısını da kısmen konu edinen bir şathiyesinde Peygamber'in miraç dönüşünde Ashâb-ı Suffa ile “yalıncak” kaldığını ve onların kırkının bir gömlekte, yani bir donda (bedende) zuhur ettiğini ifade eder. Aynı zamanda Alevi-Bektaşî geleneğindeki miraç anlatısında olduğu gibi şiirin bir beytinde Kırklar'dan birisine vurulan neşter ile Peygamber'e ibret ve ispat gösterildiğine atıf yapar.

“...Muhammed ile bile Mi'râc'a çıkan benem

Ashâb-ı Suffa'yıla yalıncak olan benem

Sabrıla kanâ'atı virübidüm bunlara

Kırkını bir gönlege kanâ'at kılan benem

Ol *kırkdan birisine çaldumudı neşteri*

Kırkıdan kan akıdup ‘ibret gösteren benem” (Tatçı 1997: 255).

Alevi inancında bâtinî bir gaip erenler meclisi olarak kabul gören Kırklar Meclisi'nin zahir olarak da yorumlandığı görülür. Bu bağlamda sözlü gelenekte Hz. Muhammed'in sahabe topluluğundan bir grup ile müşriklerin kuşatmasında kaldıkları ile ilgili aktarımlar önemli bir yerde durmaktadır. Bu kabullere göre, Hz. Hamza'nın da Müslüman olmasının ardından müşriklerin, Müslümanlar üzerindeki baskısı artmış ve Hz. Muhammed ve çevresindeki az sayıda inanan sahabe bu baskılardan korunmak üzere Mekke'nin güvenli yerlerinden olan Şaab-ı Ebu Talip'e sığınmıştır. Konuyla ilgili olarak, Hz. Muhammed ve etrafındakilerin burada üç yıl süresince mahsur kaldığı ve yalnızca haram aylarda dışarı çıkabildikleri aktarılmaktadır. Bu süre boyunca müşrikler, kendi aralarında Müslümanlarla alışverişi, akrabalık bağı kurmayı ve her türlü iş birliğini yasaklayan bir anlaşma yapmışlardır. Rivayetlere göre; Peygamber, yalnızca haram aylarda Kâbe etrafında toplanan insanlara İslam'ı anlatabilmiştir. Bu süreçte, Peygamber ve yanındakiler oldukça zor

¹¹ Söz konusu şiirler için bk. Tatçı 1997: 212-213; 229-231.

zamanlar geçirmiş ve günlerce aç, susuz kalmışlardır. Bu sırada, Peygamber'e en çok destek olanların başında, aynı zamanda ailesinin reisi olan amcası Ebu Talip gelmiştir. Burada bulunan sahabelerin yaşlı, genç, kadın ya da çocuk tamamı birlikte Peygamber'in sohbetlerine iştirak etmiş, birçoğu Kur'an ayetlerinin inişine şahit olmuştur. Yokluk içerisinde bulunan her lokma paylaşılmıştır. Orada, geceleri ibadetler yapılmış, sohbetler edilmiş ve kasideler okunmuştur (Koçak 2003: 212-217). Alevi inancında Kırklar Cemi'nin mitik kökeninin ötesinde, tarihî kaynağının da Şaab Muhasarası'ndaki bu birlik anlayışına dayandırıldığı görülür. Yine burada Peygamber ile birlikte uzun yıllar kalan kişilerin Ashab-ı Suffa olduğu kabul edilir. Sözlü gelenekte, Şaab Muhasarası'ndan haberdar olmayan Alevi topluluklar arasında da belli bir dönem, Peygamber'in Ashab-ı Suffa ile dünya nimetlerinden oldukça uzak bir yaşam sürdüğüne ve Kırklar Meclisi anlayışının bu tasavvufî kurumsal yapıya dayandığına dair aktarımlarla karşılaşılır. Bu anlayışa göre Ashab-ı Suffa, Kırklar Meclisi'nin yeryüzündeki tezahürüdür.¹²

Söz konusu metinler karşılaştırıldığında Yunus Emre'nin Ashâb-ı Suffa meclisini miraç hadisesi dâhilinde ve kırk kişi olarak tanımladığı, aynı zamanda Alevi miraçnâme metinlerinde ve Buyruk nüshalarında miracın aktarıldığı bölümlerde anlatılan "Kırklar'ın birinin koluna neşter vurup kırkıdan kan akması" keramet motifine beyitlerinde aynen yer verdiği görülür. Yunus'un aynı şiirindeki "Ashâb-ı Suffa'yı yalnızca olan benim" dizesinin de "Kırklar ile üryan olmak" ya da "Kırklar ile üryan semaha girmek" anlamını ihtiva ettiğini görürüz. Bu karşılaştırmalı inceleme ve değerlendirmeler, Yunus Emre'nin bu şiirinde Kırklar Meclisi'ni Ashâb-ı Suffa olarak tanımladığını açık biçimde göstermektedir.

Bu aktarımların yanı sıra Ashâb-ı Suffa'nın kırkının bir gömlekte zuhuru ise velâyet anlayışı ile ilgilidir. Alevilikte Hz. Ali, velâyet nurunu temsil eder. Bu nur, Kırklar'da kırk parçaya bölünüp zuhur ederken aynı zamanda Hz. Ali'de tek bir donda zuhur etmiştir. Dolayısıyla Kırklar'ın kırkı bir, biri kırk olarak tasvir edilir. Gelenek içerisinde velâyet nuru binbir dondan baş gösterme, yani sayısız farklı görünümde tezahür etme özelliğine haiz olarak tanımlanır. Yine Alevi yaratılış mitlerinde kâinat yaratılmadan önce Hz. Ali ile Hz. Muhammed'in tek bir nurun ikiye bölünmesi suretiyle yaratıldıkları aktarılır. Yunus Emre'nin yukarıdaki beyitlerinde de hem velâyet ve nübüvvet nurunun tevhidinde hem de Kırklar'ın velâyet nurunda bir bedende zuhur edebileceğine işaret edilmiştir.

Yunus Emre'nin, Peygamber'in miraç dönüşünde karşılaştığı Ashâb-ı Suffa'yı Kırklar Meclisi olarak tasvir edişi bir başka şiirinde farklı bir yönü ile daha ayrıntılı olarak karşımıza çıkar. Yunus'un bu manzumesinde, miraç dönüşü hakkında Alevi-Bektaşî geleneğine uygun bir aktarım görürüz.

"Dervîşler gönli safâ hükm ider Kâf'dan Kâf'a

¹² Ashab-ı Suffa hakkındaki sözlü gelenekte anlatılan bu anlatılara 2007 yılından bu yana Türkiye sınırları içerisinde Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri başta olmak üzere birçok yörede yaptığımız uzun soluklu saha çalışmalarında çok defa tesadüf ettik. Yine İran'da yaşayan Ehl-i Haklar arasında gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarında da benzer inanış ve anlatıların yaygın olduğuna şahit olduk. Söz konusu derlemelerde görüşme yaptığımız Alevi inanç önderleri ve iler gelenleri hakkında çalışmanın sonunda yer alan Kaynak Kişiler başlığına bakılabilir.

İy niçe selâtınler zebûnı dervîşlerün

...

Resûl agdı Mi'râc'a nazar eyledi hoca

Görün görün kim niçe vasfını dervîşlerün

'Arş'dan döndi Mustafâ anda *ashâb-ı safâ*

Dinledi sözlerini *sır sözi* dervîşlerün

Resûl indi tapuya *elin urdı kapuya*

Didiler kimsin ana miskîni dervîşlerün

Resûl girdi içerü yârenler turdı örü

'Âşıklar dîdâr gördi visâlin dervîşlerün

Resûl eydür iy Kayyûm bunlar 'acâyib kavim

Sır denizi kılmışsın gönlini dervîşlerün..." (Tatçı 1997: 211).

Daha önce de değindiğimiz Alevi-Bektaşî inancı miraç anlatısında Peygamber, miraç dönüşünde Kırklar Meclisi'nin kapısını çalmış ve nihayetinde üçüncü denemden sonra bu meclise dâhil olarak ceme katılmış ve semah etmiştir. Yunus Emre'nin yukarıda yer verdiğimiz beyitlerinde de miraç dönüşünde Peygamber'in Ashab-ı Suffa ile görüştüğü ve dervişlerin tapusuna varıp kapılarını çaldıktan sonra meclislerine dâhil olduğu aktarılır. Yunus'un, Kırklar'ın ismini zikretmeksizin aynı anlatı bölümünü konu edinerek Kırklar Meclisi'ne "Ashab-ı Suffa" ve "dervişler" adı altında yer verdiği görülür.

4. Ritüel Evreni: Semâ/Semah, Kopuz ve Dem

Yunus Emre'nin Peygamber'in miracı ile Ashâb-ı Suffa'yı ilişkilendirdiği yukarıda yer verdiğimiz şiirinin "Muhammed ile bile Mi'râc'a çıkan benem / Ashâb-ı Suffa'yıla yalıncağ olan benem" şeklindeki ilk beytinde geçen "yalıncağ" sözcüğü ayrıca dikkat çekmektedir. "Çıplak, üryan" anlamlarına gelen *yalıncağ* sözcüğünün, Alevi inancına ait miraçnâme metinlerinde ve Buyruk nüshalarında miraç hadisesinin anlatıldığı bölümlerde, Peygamber'in miraç dönüşünde uğradığı Kırklar Meclisi'nde yapılan semahı ifade etmek için "üryan" biçiminde kullanıldığına tanık olunur. Burada *üryan* sözcüğünün zahir anlamından öte "dünya malından soyunmak ve nefisten soyutlanmak" anlamını ihtiva ettiği görülür.

"... Muhammed esridi coştu tacı başından düştü

Ol şerbetten biri içti cümlesi oldu hayran

İçinden biri nuş etti cümlesi de oldu hayran

Mümin Müslim **üryan** büryan hep kalktılar **semaha**

Muhammed de bile kalktı **Kırklar** ile **semaha**

Cümlesi el çırpıben dediler Allah Allah” (Akın 2020a: 89).

...

“Ezel Meclisinde Kırklar Cemi’nde

Muhabbet nuruna bezendi Ali

Kırklar ile bile irfan deminde

Aşkın boyasına boyandı Ali

Bir kere Hu dedi kuruldu erkân

Hakikat sürüldü dem ile devran

Kalktılar ayağa cümlesi **üryan**

Kırk kere meydanı dolandı Ali” (Gölpınarlı-Boratav 1991: 261).

Muhammed’len Ali lahmike lahm’olanda

Hünkâr Hacı Bektaş Veli sürekle sürende

Kırklar üryan olup semaha girende

Yüz yirmi dört bin nebini başıdır tevhid (Akın 2020b: 426).

Peygamber’in Kırklar ile birlikte semah etmesi İmam Cafer Buyruğu Maraş Nüshası’nda betimlenirken de benzer biçimde *üryan* sözcüğüyle karşılaşırız:

“Kırklar ol şerbetten içtiler. Cümlesi mest-i elest oldu ki oturdukları yerden ayağı durdular. Bir kere ya Allah deyip dest verdiler. **Üryan** ve büryan **semâ’a** girdiler. Seyyid dahi bunlarla semâ ederken mübarek başından İmamesi yere düştü. Ol İmameyi aldılar, kırk pare kıldılar. Bağlayıp tennure ettiler” (Aytekin 2001: 120).

Bu karşılaştırmalardan da anlaşılacağı üzere Yunus Emre’nin “Ashâb-ı Suffa’yıla yalnızca olmak” ifadeleri ilk bakışta *mâsivâdan soyutlanmak* olsa da burada asıl anlam alanını *semahın* oluşturduğunun altını çizmek gerekir. Semâ, elest bezmindeki “ben sizin rabbiniz değil miyim?”

şeklindeki ilk hitaba cevaben ruhların “beli” dediği ilk ânı hatırlatan bir coşku ve vecd hâlidir. Bir başka görüşe göre ise yaratılıştaki “kün” (Ol) emrinin bütün varlıklarda hissedilen ilk coşkusunu ve onun ruhlara verdiği lezzet karşısındaki tepkiyi ifade eder. Dolayısıyla can, ne zaman bu hitaba ya da nidaya benzer ses duyarsa vecde gelir ve semâ eder (Baharlu, 2020: 186). Nitekim miraç gecesinde, Kırklar Meclisi’nde Peygamber’in de dâhil olduğu ilk cem ve semah icrası aracılığıyla “elest bezminin sarhoşluğu” yeniden yaşanmıştır. İlk yaratılıştaki arı bir ruh olarak var olan insan, beden dâhil her türlü maddeden soyutlanmış hâlde tasavvur edilir. İşte insanın bu hâli, onun *üryan* hâlidir. Dolayısıyla semah eden bir can, haliyle *üryan* olmak durumundadır. Çünkü ancak bu şekilde ilk yaratılış anına dönebilecek ve o ilahi lezzeti tadabilecektir. Bu sebeple Alevi-Bektaşî geleneğinde cem ve semah ritüelleri miraç ve Kırklar Meclisi ilişkisi üzerinden ilk yaratılış ânıyla ilişkilendirilmiş, miraç konulu manzum ya da mensur bütün metinlerde tıpkı Yunus’un beyitlerinde olduğu gibi semah ritüeli, “üryan olmak” koşuluna bağlanmıştır.

Yunus Emre semâ konusundaki tutumunu farklı beyitlerinde de oldukça açık biçimde dile getirmiştir. Bu beyitlerinde ise semânın dinî-tasavvufî bir ritüel oluşuna ve bazı kesimlerin bu ritüele olan düşmanlığına dikkat çektiği gözlemlenir. Burada aslında doğrudan şeriat kapısı ehline hitap eden bir üslupla karşılaşırız. Çünkü semah, Yunus Emre için cennet beklentisi içeren ya da cehennem azabından kaçınmaya yönelik şeriat yasalarının buyurduğu bir ibadet biçimi olmayıp tarikat kapısına intikal etmişlerin hakikate varmak için gerçekleştirdikleri vecd ritüelidir.

“Bu *semâ*’a girmeyen sonına peşmân olur

İrişür bizümile ser-te-ser düşmân olur

...

Bir niçenün gönline şeytânlar tolup durur

Erenler *semâ*’na bunlar gülüşgen olur

...

Yûnus eydür Mevlânâ epsem otur yiründe

Bu sohbe döymeyen sonra savaşgan olur (Tatçı 1997: 113).

Yunus’un, “Cennet Cennet didükleri / Bir ev ile bir kaç Hûrî / İsteyene virgil anı / Bana seni gerek seni” beyiti dört kapı öğretisi bağlamında onun makamından bizi haberdar eden satırlardır. O dört kapı öğretisini sınıflandırırken de “Şerî’at-Tarîkat yoldur varana / Hakîkat-Ma’rifet andan içeru” beytiyle tıpkı semâ ritüeli gibi hakikat ve marifet kapılarının çabucak varılacak bir yol olmadığını, şeriat ve tarikat kapılarının tahsil edilmesinin ardından gelen aşamalar olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla şeriatın emir ve yasaklarıyla yapılan ibadetleri ile tarikatın ibret ve terklerinden farklı olarak marifet kapısını gönül gözüyle görme; hakikat kapısını ise aşk, muhabbet ve vecd ile tanımlamıştır. Dört kapı öğretisinin temelini ise velâyet anlayışı üzerine kurmuştur:

“...Evvel kapu şerî’at geçse andan tarîkat

Gönül evi ma’rifet ‘ışk hakîkat içinde

...

Şerî'at şîrîn olur işidene hoş gelür
Ne kim dilerse kılur ol şerî'at içinde

Tarîkat cân yoldaşı cân ile olur işi
Tarîka giren kişi dün-gün 'ibret içinde

Ma'rifet gönül ile dün ü gün zârıyla
Söylesem gelmez dile sırr-ı sıfat içinde

Hakikat 'ışkdur 'ıyân görsün ol şebih beyân
Hakikat donın geyen ağır hil'at içinde

...

Hakîkate irenler hakîkati bulanlar
Ne bahtludur cânları hep mahabbet içinde

Her kim şerî'at bile hem okıya hem kıla
Ol gerek kim er ola dün-gün tâ'at içinde

...

Her kim tarîka gire gerek mâl terkin ura
Yola togrı cân vire bu tarîkat içinde

...

Ma'rifet gönül şehri makâmun bulur fakrı
Bahrî gerekdür bahrî bu ma'rifet içinde

...

İşdür bunca âvâzlar didüğüm ma'nî sözler

Tapduk Yûnus'ı gözler bu vilâyet içinde" (Tatçı 1997: 379-381).

Semâ, aşk ve vecd hâlini sembolize ettiği için dört kapı içerisinde hakikat kapısının ritüeli olarak tanımlanır. Dolayısıyla hakikat sırrına ermeyenler semâ ritüelini idrak edemeyecek ve buldukları makam bağlamında onu yorumlayarak bu ritüele düşman olacaklardır. Nitekim Yunus

bir başka şiirinde şeriat ve hakikat kapılarını vasıflarını sayarken hakikat kapısının kâfirinin şeriatın evliyası olduğunu ifade eder:

“...Yitmiş iki millete birligile bakmayan
Şer’ile evliyâsa hakikatde ‘âsîdür

Şer’ile hakikatün vasfını eydem sana
Şerî’at bir gemidür hakikat deryâsıdır

...

Bundan içerü haber işit eydeyin iy yâr

Hakikatün kâfiri şer’ün evliyâsıdır” (Tatçı 1997: 76-77).

Yunus Emre’nin başka bir beyitinde benzer biçimde kopuz ve dem (içki) ikilisini de hakikat âyinine dâhil ettiğini, şeriat ve tarikat kapısına ait ibadetlerin bu makamda karşılığının olmadığını belirgin bir biçimde vurguladığını görürüz:

“Ben oruç-namâz için süçi içdüm esridüm

Tesbîh-seccâde için dinlerem şeşte-kopuz” (Tatçı 1997: 161).

Benzer biçimde müstakil olarak “kopuz”u konu edinen şiirinde ise kopuz hakkındaki şeriat kapısını temsil eden yasaklayıcı söylemlere cevap veren bir üslup ile karşılaşırız. Kopuzun haram olmadığı ve aslının helal olduğunun (murdar olmadığı) altını çizerek sonraki yüzyıllarda, “Şeytan bunun neresinde” dizesiyle âşıkların şiirlerinde karşımıza çıkacak olan söyleme ilham kaynağı olacak biçimde kopuzun kutsal bir ritüel sazı olduğuna vurgu yapması ayrıca önemlidir. Yunus, aynı şiirde “Mevlana’nın sohbetinde saz ile ‘işret (dem/içki)” olduğuna atıfta bulunmuş, kopuzu aşk makamının ve ariflerin sazı olarak tanımlamıştır:

“İy kopuzıla çeşte aslun nedür ne işde

Sana su‘âl soraram eydivir bana üşde

Eydür ki aslum ağaç koyın kirişi bir kaç

Gel ‘işretüm dinle geç ‘aklı koma beleşde

Eydürler bana harâm ben ugruluk degülem

Çünkü aslum mismildür ne varımış kirişde

Ağaç deri dirildi kirişile bir oldı

‘Işk denizine taldı bahâne yok bu işde

Mevlânâ sohbetinde sâzıla işret oldı

‘Ârif ma‘nîye taldı çün biledür ferişde

...

Hem meyhâneye varur hem büt-hâneye girür

Bunlar saklarlar seni sen gâfilsin bu işde

Yûnus imdi Sübhân'ı vasf eylegil gönülde

Ayru degül ‘ârifden bu kopuzıla çeşde” (Tatçı 1997: 389-390).

Kırklar kültü üzerine kurulu olan Alevi-Bektaşî geleneği miraç anlatısı, aslında Aleviliğin temel ibadeti olan cem ritüeli ve semahın kökenini ve ilk oluşumunu izah eden bir yapıya sahiptir. Bu mitik anlatıya göre cem ve semah ritüelleri, Peygamber’in miraç gecesinde Kırklar ile bir araya gelmesinden ve semah etmesinden kalmıştır. Cem ritüelindeki bütün hizmetler ilk defa bu mecliste icra edilmiştir. Dolayısıyla cemdeki on iki hizmetin¹³ her birinin piri bu meclise mensup olarak kabul edilir. Bilindiği gibi cem saz, semah ve dem ya da dolu adı verilen içki ile gerçekleştirilen bir ritüeldir. Bu hususlar geleneksel yapının korunduğu yöre ve ocaklarda dört başı mamur bir cemin olmazsa olmazları arasındadır. Zâkirlik (âşıklık) hizmeti¹⁴, semah hizmeti ve dem/dolu hizmeti (sâki hizmeti) on iki hizmet içerisinde ritüelin işleyişini doğrudan etkileyen temel hizmetlerdendir. Miraç ve Kırklar Meclisi ilişkisi üzerine kurgulanmış bir anlatı geleneği ile kökeni açıklanan cem ritüelinin aslî hizmetleri olan saz, semah ve dem/dolu hizmet icralarına benzer hususlara Yunus Emre’nin yukarıda yer verdiğimiz beyitlerinde rastlanması onun mensubu olduğu Horasan Türkmen tasavvuf ekolünün düşünce yapısını ve bu bağlamda oluşan ritüel evrenini yansıtmayı ve bu geleneğin sonraki yüzyıllarda Alevi-Bektaşî inancı içerisinde sürdürüldüğünü göstermesi bakımından yeterli ipucuna sahiptir.

Sonuç

Yunus Emre’nin miraç hadisesini doğrudan ya da dolaylı olarak konu edinen şiirlerinde Kırklar Meclisi, Alevi-Bektaşî geleneğinde yaşayan miraç anlatısı kurgusuna uygun olarak “miraç sonrası Peygamber’in evine dönerken meclisin kapısını çalması”, “Kırklar’ın kırkının bir gömlekten baş göstermesi”, “Kırklar’dan birisinin koluna neşter vurup kırkından kan gelmesi”, “Kırklar’ın Hakk’ın sırrını, yani hakikati temsil etmeleri” ve “Peygamber’in Kırklar ile birlikte yalnızca (üryan) semâ/semah dönmesi” olay ve motiflerini kapsayacak şekilde ele alındığı tespit edilmiştir. Yine

¹³ Alevilikte on iki hizmet pirleri ve ritüellerde hizmetlerin icra bağlamında analizleri için bk. Ersal 2016: 199-485; Akın 2020b: 227-446.

¹⁴ Alevilikte zâkirlik geleneği ve bu geleneğin icra merkezli analizine yönelik güncel çalışmalar için bk. Çıplak Coşkun 2014: Akın, 2016: 7-26; Ersal, 2019.

Alevi-Bektaşî inancında Peygamber'in miraç gecesinde Cenâb-ı Hak ile konuştuğuna inanılan doksan bin kelâmın otuz bininin Hz. Ali ve velâyet makamına hitaben hakikat kapısının sırrı olarak kabul edildiğine yönelik inanış da Yunus Emre'nin şiirlerinde rastladığımız önemli hususlardandır. Bu bağlamda, İslam literatüründe birçok âlim tarafından tasavvufun başlangıcı ile ilişkilendirilen Ashâb-ı Suffa'nın, Yunus Emre'nin şiirlerinde Kırklar Meclisi olarak tasavvur edildiğini görürüz. Alevi-Bektaşî inancının temel ibadeti olan cem ritüelinin mitik kökenini açıklayan "Miraç ve Kırklar Meclisi" anlatısının Yunus Emre'nin şiirlerinde örtülü bir *sır* dil kullanılarak aktarılması onun tasavvufi ritüel kimliği hakkında da bize önemli ipuçları sunmuştur. Bu anlamda farklı şiirlerinde yer verdiği "semâ/semah", "kopuz", "çeşte", "işret" ve "sûçi" kavramları bize hem kendisinin hem de yaşadığı dönemde Anadolu'da hâkim olan ve kendisinin de mensubu olduğu sufi ekolünün âyin (ritüel) kimliğini yansıtmaları bakımından kayda değerdir. Nitekim söz konusu tasavvufi anlayışın ve ritüel unsurlarının üzerine inşa edildiği mitik köken anlatısının Alevi-Bektaşî geleneğinde yaşatılan "Miraç ve Kırklar Meclisi" kurgusu ile eşleşmesi; dört kapı öğretisi bağlamında hakikat makamının tasavvufî düşünce sistemini, ritüel evrenini ve sır anlayışını gözler önüne sermektedir. Bu tespit ve analizler, Yunus Emre'nin şiirlerinde ele aldığı konuların şerhi ve anlam alanının tespiti ve analizi noktasında dört kapı öğretisinin önemli bir bağlam olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu öğretinin günümüze kadar aktarılmasını sağlayan Alevi-Bektaşî yazılı ve sözlü geleneğinin kendine özgü oluşturduğu *sır* (örtülü) dilin çözümlenmesi ve tasavvufî metinlerin analizinde bu gelenekten istifade edilmesinin gerekliliği çalışmamızın ortaya koyduğu en belirgin neticedir.

Kaynaklar

- Akın, Bülent (2020a). *Mitten Tasavvufa Alevi Ritiellerinin Sır Dili –Kırklar–*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Akın, Bülent (2020b). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Aytekin, Sefer (der.) (1958). *Buyruk*. Ankara: Emek Basım Yayınevi.
- Aytekin, Sefer (der.) (2001). *Buyruk*. Ankara: Ayyıldız Yayınevi.
- Baharlı, İlgar (2020). "Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Sema (Semah)." *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, S. 22, s. 179-198.
- Baharlı, İlgar (2021a). "Safevîler Döneminde Sema (Semah) (Kronikler, Seyahatnâmeler ve Minyatürlerde)." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 97, s. 11-28.
- Baharlı, İlgar (2021b). *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Balcı, İsrâfil (2012). *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Bice, Hayati (2017). “Hikmetler.” *Dîvân-ı Hikmet Hoca Ahmed Yesevî* (edt. Mustafa Tatçı). Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.
- Bozkurt, Fuat (1995). *Semahlar*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Bozkurt, Fuat (haz.) (2013). *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Cura, Uğur (haz.) (2012). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu Buyruk*. Balıkesir: Altınpost Yayınları.
- Çıblak Coşkun, Nilgün (2014). *Alevi Cemlerinde Nefesler Nefeslerin Performans Teorisi Bağlamında İncelenmesi: Alevi Kültür Dernekleri Mersin Şubesi (Cemevi) Örneği*. İstanbul: Otorite Yayınları.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet (1956). *Hatayî Dîvânı Şah İsmail Safevî Edebî Hayatı ve Nefesleri*. İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- Ersal, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Ersal, Mehmet ve Kayhan Kılıç, Seyhan (2018). “Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Semah Ritüeli.” *Alevi-Bektaşî Semahları-1*. Edt. Mehmet Ersal ve Seyhan Kayhan Kılıç. Ankara: Barış Kitap. 1-24.
- Ersal, Mehmet (2019). *Alevi Cem Zâkirliği*. Ankara: Barış Kitap.
- Gölpınarlı, Abdülbaki-Pertev Naili Boratav (1991). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Der Yayınları.
- Mustan Dönmez, Banu (2013). “Türk İnançsal Halk Danslarının Figürlerine Göstergebilimsel Bir Bakış: Alevi Semah Figürlerinin Anlamları”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmalı Dergisi (OÜSBAD)*, s. 75-79.
- Sever, Mustafa (2018). *Bakırgan Kitabı*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları.
- Tatçı, Mustafa (1997). *Yunus Emre Dîvânı-II*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Temizkan, Mehmet (2016). “Ahmed Yesevî'nin Mirâç-nâme'si ve Etkileri Üzerine Bir İnceleme.” *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. 16/2 s. 09-18.
- Ürkmez, Ertan (2015). *Türk-İslâm Mitolojisi Bağlamında Mi'râç Motifi ve Türkiye Kültür Tarihine Yansımaları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Kaynak Kişiler

1. Abbas Ö. (1950), Bismil Diyarbakır, Üniversite, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.
2. Ahmet M. (1926), Sün Köyü Elazığ, İlkokul, Ağuichen Ocağı Dedesi.
3. Ali B. (1944), Bulam Köyü Adıyaman, Üniversite, Üryan Hızır Ocağı Dedesi.
4. Ali Cemal Ö. (1947), Bismil Diyarbakır, Üniversite, İmam Zeynel Abidin Ocağı Mensubu.
5. Ali Ekber G. (1933), Şih Hasan Köyü Baskil Elazığ, İlkokul, Şeyh Ahmed Dede Ocağı Mensubu.
6. Ali Ö. (1948), Kısas Şanlıurfa, Yüksekokul, Sarı İsmail Ocağı Dedesi.

7. Garip B. (1966), Kındıralı Köyü Adıyaman, Üniversite Terk, Kureyşan Ocağı Dedesi.
8. Hasan B. (1961), Türkmenhacı Köyü Bismil Diyarbakır, Beyazıdı Bostan Ocağı Dedesi.
9. Hidayet U. (1947), Şarabi Köyü Diyarbakır, Üniversite, Ağuışen Ocağı Dedesi.
10. Hüseyin B. (1949), Ballıkaya Hekimhan Malatya, Yüksek Lisans, Şah İbrahim Veli Ocağı Dedesi/Zâkir.
11. Hüseyin E. (1934), Yeniköy Pertek Tunceli, İlkokul, Şeyh Delil-i Berhican Ocağı Dedesi.
12. Hüseyin O. (1938), Mineyik Arguvan Malatya, İlkokul, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.
13. Hüseyin T. (1937), Karaca Köyü Yazıhan Malatya, İlkokul, Ağuışen Ocağı Dedesi.
14. İbrahim G. (1938), Kısas Beldesi Şanlıurfa, İlkokul, Sarı İsmail Ocağı Dedesi.
15. İsmail T. (1932), Karaca Köyü Malatya, Okur-Yazar, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.
16. Kazım Ç. (1947), Milelis Gaziantep, İlkokul, Musa-yı Kazı Ocağı Dedesi.
17. Kazım K. (1937), Pülümür Tunceli, Lise, Sarı Saltık Ocağı Mensubu.
18. Mehdi K. (1961), Ulutürk (Darlı) Köyü Bismil Diyarbakır, Lise, İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi.
19. Muhsin T. (1960), Malatya, Lise, Teslim Abdal Ocağı Dedesi.
20. Mustafa T. (1936), Şihhasan Köyü Baskil Elazığ, İlkokul, Teslim Abdal Ocağı Dedesi.
21. Müslime Ö. (1928), Darlı (Ulutürk) Köyü Bismil Diyarbakır, Okuma-yazma bilmiyor, Talip.
22. Sultan K. (1927), Büyükkadı, Diyarbakır, Okuma yazma bilmiyor, Ana Bacı (Dede eşi).
23. Turan K. (1950), Hekimhan Malatya, Lise, Koluaçık Hacım Sultan Ocağı Dedesi.
24. Yahya D. (1967), Kısas Şanlıurfa, Üniversite, Çelebi Süreği Babası.
25. Yusuf B. (1962), Ballıkaya Hekimhan Malatya, Yüksek Lisans, Şah İbrahim Veli Ocağı Dedesi/Zâkir.
26. Zeliha A. (1942), Seyithasan (Bakacak) Bismil Diyarbakır, İlkokul, İmam Zeynel Abidin Ocağı Mensubu.
27. Zeynep T. (1931), Şih Hasan Köyü Baskil Elazığ, Okur Yazar, Dede Eşi.
28. Zülfikar D. (1939), Kındıralı Köyü Adıyaman, Üniversite, Kureyşan Ocağı Dedesi.
29. Yashar B. (1976), İlhıcı İran, Üniversite, Ehl-i Hak Kırklar Ocağı Zâkiri.