

KUTSALIN DIŞA VURUMLARI:
MEKÂNSAL BİR SINIRLANDIRMA BİÇİMİ OLARAK KUTSAL ANLATILARI

Gökçe Şancı

115823023

Fen Bilimleri Enstitüsü

Mimarlık Tarihi Teorisi ve Eleştirisi

Yüksek Lisans Programı

İstanbul Bilgi Üniversitesi

2018

KUTSALIN DIŞA VURUMLARI:
MEKÂNSAL BİR SINIRLANDIRMA BİÇİMİ OLARAK KUTSAL ANLATILARI

MANIFESTATIONS OF THE SACRED:
SACRED NARRATIVES AS A FORM OF SPATIAL LIMITATION

Gökçe Şancı

115823023

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Gör. Veli Şafak Uysal
İstanbul Bilgi Üniversitesi

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Mehmet Kerem Özel
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Gör. Bahar Deniz Çalış Kural
İstanbul Bilgi Üniversitesi

Tezin Onaylandığı Tarih:

Toplam Sayfa Sayısı: 84

Anahtar Kelimeler (Türkçe)

- 1) Tezkire
- 2) Feriduddin Attar
- 3) Kutsal Mekân
- 4) Anlatıda Mekân
- 5) Kutsal-Profan Diyalektiği

Key Words (English)

- 1) Tazkirahs
- 2) Farid al Din Attar
- 3) Sacred Space
- 4) Space in Narrative
- 5) Sacred-Profane Dialectics

ABSTRACT

When we look at the literature centralizing the interaction between the sacred and space, we can see that the subject matter is approached from a wide variety of perspectives. This wide range includes but is not limited to: the role of space as hierophany within belief systems, the ways in which architectural products shape religious sentiment, and the ways in which temples make ideologies visible, etc. In this study, however, the relationship between the sacred and space is approached through its outward manifestations in narratives that are told with the intention of describing that which is sacred.

Because of its abstract content, sacred is a very difficult concept to be defined. Nevertheless, throughout history, it has been described countless times similarly, by means of narratives, by different belief systems. In this study, especially those religious narratives told by the Sufism doctrine as a particular interpretation of Islam, which are called *menakipnames*, are analysed. In *menakipname* tradition, stories with sacred themes are told, which are said to be real life events experienced by Sufi mystics and saints. These founding narratives of Sufism have been written up several times by different authors. In the study, the text titled *Evliya Tezkireleri* by a 13th century author, Feriduddin Attar, is analysed, relying on the paradigmatic status of the book with respect to its geographical and historical context. Attar gives life to the text just before the time of Mevlâna, who recites the same stories within a rather more institutional framework, and right after the *zuht* period in Sufi history, which refers to the experience of Islam as an individual state of renouncing the world. The fact that he constitutes a bridge between the first Sufis and what is called the Golden Age of Sufism is one major reason behind choosing Attar's text as a focal point for this study.

The study first codes and then classifies those spatial references in Attar's text so as to be able to interpret the way in which he associates space with that which is sacred. In the end, it was observed that Attar tries to resolve the paradox resulting from the problem of communication between Allah (said to be independent of space-time as that which is the absolutely sacred from the Islamic perspective) and İnsan (who is existentially bound by both space and time) in two different ways. On the one hand, he establishes a duality between the sacred and the profane by first providing a definition for the profane, which can be rather more easily identified, and then declaring the rest as sacred. In other instances, however, he problematizes these boundaries and underlines the fact that all places and all times are virtually sacred, and therefore provides a rather more dynamic interpretation of the relationship between the sacred and space.

ÖZET

Kutsal olan ile mekân arasındaki ilişkinin merkeze alındığı literature bakıldığında, bu ilişkinin, bir hiyerofani olarak mekânın inanç düzlemindeki yerinden, mimarlık ürünlerinin dini duyguları yönlendirme biçimlerine ve bir mecra olarak mabetlerin ideolojileri nasıl görünür hale getirdiğine varıncaya kadar pek çok farklı açıdan ele alındığı görülür. Bu çalışmada ise kutsal-mekân ilişkisi, kutsallığı tarif etmekte başvurulmuş hikâyelerdeki dışa vurumları üzerinden ele alınmaya çalışılmaktadır.

Sahip olduğu soyut içerik nedeniyle tarif edilmesi hayli zor bir kavram olan kutsal, tarih boyunca farklı inanç biçimleri tarafından benzer şekilde, anlatılar aracılığıyla izah edilmiştir. Bu çalışmada İslam dininin bir yorumu olan tasavvuf doktrininin, kutsallığı izah etmek için anlattığı dini hikâyeler olan menakıpnameceler incelenmektedir. Menakıpname geleneğinde, tasavvuf öncülerinin başlarından geçen kutsallık temalı öyküler anlatılmaktadır. Tasavvufun kurucu anlatıları olan bu hikâyeler, farklı yazarlar tarafından defalarca kaleme alınmışlardır. Çalışmada, bu versiyonlar arasından, yazıldığı dönem ve koşullar açısından paradigmatik olduğu düşünülerek, 13.yy'da yaşamış bir yazar olan Feridüddin Attar'a ait Evliya Tezkireleri isimli metin analiz edilmektedir. Attar bu eseri, aynı hikâyeleri tasavvufun kurumsal çerçevesine oturtup anlatan Mevlana'dan hemen önce, İslam'ı dünyadan vazgeçmeye ilişkin bireysel bir hal olarak yaşayan züht hareketinden iki yüzyıl sonra kaleme almıştır. Yaşadığı dönemin kutsallık anlayışının, ilk mutasavvıflar ile tasavvufun altın çağı arasında böylesi bir köprü teşkil ediyor olması, Attar'ın metninin tercih edilmesinin en büyük nedenlerinden biridir.

Neticede, çalışmada Attar'ın metninde yer alan mekânsal atıflar kodlanıp, tasnif edilmiş; ardından Attar'ın mekânı kutsallık ile nasıl ilişkilendirdiği bu kodlar üzerinden yorumlanmıştır. Sonuç olarak Attar'ın, İslam dini açısından mutlak kutsal olan Allah'ın zaman-mekândan bağımsız niteliği ile varoluş kıstası zaman-mekân olan insan arasındaki bitimsiz iletişim sorunsalına ilişkin paradoksu iki biçimde bertaraf etmeye çalıştığı görülmüştür. Buna göre Attar, bazen kutsal ile profan arasında bir ikilik kurmakta ve önce tarif edilmesi kolay olan profana bir tarif getirerek, geri kalanın kutsal olduğunu ifade etmektedir. Diğer bazı vesilelerde ise, Attar'ın bu sınırları problemleştirdiği ve aslında her mekânın ve her zamanın kutsal olduğunun altını çizerek, kutsal-mekân ilişkisini dinamik bir okumaya tabi tuttuğu görülmektedir.

İÇİNDEKİLER

1. GİRİŞ.....	1
1.1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE BAĞLAMI.....	2
1.2. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI.....	5
1.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	6
1.4. ARAŞTIRMANIN YAPISI.....	6
2. KUTSALIN ANLAMI VE SINIRLARI	8
2.1. KUTSALIN SÖZLÜK ANLAMLARI.....	8
2.2. KUR'AN'DA VE İSLAM GELENEĞİNDE TANIMLAR.....	10
2.3. BATI DÜŞÜNCESİNDE KUTSAL.....	13
3. KUTSALLIK ANLATILARI.....	18
4. FERİDÜDDİN ATTAR VE EVLİYA TEZKİRELERİ.....	27
4.1. FERİDÜDDİN ATTAR.....	27
4.1.1. HAYATI.....	28
4.1.2. ESERLERİ.....	28
4.1.3. ATTAR'IN TASAVVUFA BAKIŞ AÇISI.....	29
4.2. EVLİYA TEZKİRELERİ.....	31
4.3. YAZILDIĞI DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ.....	33
4.3.1. İSLAM DİNİ BAKIMINDAN DÖNEMİN NİTELİKLERİ.....	34
4.3.2. İRAN SANATI VE TARİH YAZIMI BAKIMINDAN DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ.....	39
5. EVLİYA TEZKİRELERİNDE MEKÂNSAL REFERANSLAR..	45
5.1. KUTSALIN TECELLİSİNİ KUTSAL-PROFAN İKİLİĞİ ÜZERİNDEN AÇIKLAYAN MEKÂNLAR.....	47
5.1.1. COĞRAFİ MEKÂNLAR: ÇÖL, DAĞ.....	48
5.1.2. KAMUSAL ALANLAR.....	53
5.1.3. EV.....	57
5.1.4. YAPI ELEMANLARI VE TEFRİŞLER.....	62
5.1.5. CENNET.....	63
5.2. KUTSALIN TECELLİSİNİ SORUNSALLAŞTIRAN MEKÂNLAR.....	63
5.2.1. KAPI-EŞİK.....	64
5.2.2. KERAMET MEKÂNLARI..	66

5.2.3. KÂBE.....	68
6. SONUÇ.....	71
KAYNAKÇA.....	75



TABLÖLAR

Tablo 2.1. Kutsalın Sözlük Anlamları.....	10
Tablo 4.1. Evliya Tezkireleri'nin kaynakları.....	31
Tablo 5.1. Evliya Tezkireleri'nde mekânların kullanımı.....	47
Tablo 5.2. Metinde coğrafi mekânların kullanımı.....	53
Tablo 5.3. Kamusal alanın kutsal- dindışı ilişkisini kurarken kullanımı.....	55
Tablo 5.4. Bağdat'ın metinde kullanımı.....	56
Tablo 5.5. Metinde ev alegorisinin kullanımı.....	59
Tablo 5.6. Metinde eşik alegorisinin kullanımı.....	65
Tablo 5.7. Kerametın vuku bulduğu mekânlar.....	67
Tablo 5.8. Kabe'nin metinde kullanımı.....	70

TEŞEKKÜR

Sevgili tez hocam Dr. Veli Şafak Uysal'a ve çok sevdiğim, ilham aldığım hocam Doç. Dr. İdil Işık'a desteklerinden dolayı çok teşekkür ederim.

Otuz yaşından sonra döndüğüm yükseköğrenim hayatımı büyük sabırla karşılayan sevgili annem, babam ve Emine halama ve her zaman yanımda olan ve destek veren sevgili kocam Hasan'a çok teşekkür ederim.

Canım kızım Nil, tez konumu seçerken tek amacım, bir gün bana ne'yin neden kutsal olduğunu sorduğunda sana verecek içten bir cevap bulma isteğimdi. Yine de umarım ki kendi doğrularını araştırarak ve sorgulayarak kendin bulursun.



1. GİRİŞ

İster tek tanrılı dinlerin geleneğindeki gibi ilahi bir kaynaktan geldiği düşünölsün, ister kulaktan kulağa aktarılan mitlerdeki gibi anonim bir menşei olsun, kutsalın en yaygın tanımlanma biçimlerinden biri, öyküler aracılığıyla izah edilmesidir. Kutsallık tecrübesini tarif etmek ve paylaşmak için metafizik öğeler içeren kurgulardan yararlanan bu hikâyelerin, dindar insan için gerçekliği tartışılmazdır (Avis 1999, 102). Öte yandan bilim dünyası, özellikle 20.yy'dan itibaren bu anlatıların gerçekliğinin boyutlarını tartışmaya başlamıştır (Eliade 2016, 11). Öyle ki, 20.yy'a kadar pozitif bilimin gerçekdışı ve ilkel insanın hayal dünyasının bir ürünü olarak gördüğü, dindar insanın ise tartışmasız biçimde doğruluğunu kabul ettiğı bu hikâyeler, bu tarihten itibaren tarihi birer veri olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Eliade'ye göre mitler günümüz toplumunun nasıl oluştuğı, sözelimi hangi noktada cinsiyet rollerinin ortaya çıktığı, toplum halinde örgütlenmenin nasıl motivasyonlarla ortaya çıktığı, çalışma hayatının kurallarının nasıl belirlendiğı gibi soruların cevaplarını vermektedir (Eliade 2016, 23). Farklı disiplinler bu hikâyelerde anlatılan kutsallık çerçevelerini ve etkili oldukları toplumların yapıları hakkında verdikleri fikirleri analiz etmektedir (Kaya 2015, 20; Boratav 2017, 73).

Kuşkusuz mitler, kutsallık deneyiminin ne olduğunu tarif etmek için anlatılmaktadır. Kutsallık, muhtelif perspektifler tarafından bitimsizce açıklanmaya çalışılan tarifi hayli zor olan bir kavram, bazılarına göre bir his, kimilerine göreyse bir ideolojidir. Kutsalı tarif etme çabası olan birçok metin, farklı bakış açılarına sahip olmalarına rağmen, kutsalı file benzeten aynı alegoriyi kullanırlar. Şöyle ki, insanlardan karanlık bir odadaki nesnenin ne olduğunu dokunarak anlamaları istenir. Odadaki nesne bir fildir; filin dişine dokunan kişi sert ve keskin bir şey olduğunu, kuyruğına dokunan uzun ve ince bir şey olduğunu, gövdesine dokunan yumuşak ve büyük bir şey olduğunu söyleyecektir. Hepsi doğru olmasına rağmen, hiçbirisi filin tam tarifi değildir. Bir başka deyişle odadaki herkes filin tarifini kendi gerçekliklerinin imkân verdiğı kadar yapabilmektedirler (Nicholsan 1978, 21-22; Paden 2008, 9; Demirli 2007, 239). Açıkça gözüktüğü gibi burada fil ile anlatılan, kutsallığın çoğulcu ve tanımlanması zor niteliğidir.

1.1. Araştırmanın Amacı ve Bağlamı

Teze başlama sürecinde birçok farklı perspektifin kutsalı nasıl tanımladıkları hakkında okumalar yapılmıştır. Bu farklı bakış açılarının, kendi kutsal kavrayışlarını izah ederken, aralarındaki tüm farklara rağmen ortak bir biçimde kutsalı sınırlardan, mekândan ve zamandan bağımsız bir kavram olarak ifade ettikleri tespit edilmiştir. Ancak kutsalın ontolojik açıdan idraki için sınırlandırmalara gerek duyulmaktadır. Öyle ki, kutsalın zamansız ve mekânsız varoluşunun, ancak zaman ve mekân ile mevcut olunabilen bu dünyaya ait olanaklarla idraki, bir sorunu işaret etmektedir. Bu noktada dindar insan, varoluşunun koordinat sistemiyle bu kavramı anlamaya çalışır; ancak bu tutum, kutsalın dünyanın sınırlamalarından münezzehe olduğu temel kabulü ile çeliştiği için bir gerilim ortaya çıkar.

Bu gerilimin bir uzantısı olarak şüphesizdir ki mekân, kutsallığın izahı esnasında karşılaşılan en büyük paradokslardan biridir. Çalışmanın amacı, bu paradoksu merkeze alarak, hemen tüm inanç biçimlerinde mekândan bağımsız niteliği vurgulanan kutsalı tanımlamak için kullanılan mekânsal alegorilerin, bu kavramın anlamında nasıl bir sınırlandırmaya yol açtığını araştırmaktır. Çalışmada kutsallığın özellikle metinsel ve alegorik dışı durumları üzerinden ele alınmasının temel sebebi, kutsallığın paradoksal yapısından ziyade, bu hali tarif etme çabasını nihayete erdirmiş bir veri olarak yazılı bir kaynak üzerinden ilerlemenin tercih edilmiş olmasıdır. Yazılı bir kaynağı analiz etmenin tercih edilmesinin bir diğer nedeni, sözel anlatıların ideolojilerle olan esnek ilişkisidir. Bir yandan kulaktan kulağa anlatılan hikâyelerin iktidarın kontrol edemeyeceği bir ölçek olduğu rahatlıkla düşünülebilir. Politik gücün olanaklarıyla inşa edilmiş bir mabet ile kıyaslandığında, birey ölçeğinde ve iktidardan bağımsız gözükmektedir. Bu nedenle birçok kaynakta, anlatıların “halkın bilinçaltı” olduğuna, anlatıldığı dönemin halkının korkuları, arzuları, güç ile ilişkileri hakkında fikir verdiğine işaret edilmektedir (Boratav 2017, 73). Öte yandan kutsallık anlatıları, iktidarın bir mabet inşa etmeye gerek duymadan ve bir baskı unsuru olarak görünür olmadan kendi ideolojilerini dikte etmesinin bir yolu olarak da okunabilir. Sözelimi, çalışmanın konusu olan Attar’ın Tezkireleri, Moğol istilasını altında olan Selçuklu topraklarında görünür olmaya çalışan birçok İslam yorumunun ve politik ideolojinin gerilimli etkileşiminin olduğu bir dönemde yazılmıştır (Gökbulut 2016, 275).

Bu nedenle yaşadığı dönemin sosyolojik ve çetin politik koşullarından etkilenmemiş olması imkânsızdır.

Nihayetinde, tarihsel bir metne odaklanmanın bütün problemleri esas kabul edilerek, İslam dininin bir yorumlanma biçimi olan tasavvufun kutsallık tanımlarına odaklanmak suretiyle, çalışmanın ana sorunsalının çerçevesini daraltma yoluna gidilmiştir. Başka pek çok inanç sisteminde olduğu gibi İslam'da da kutsallık, cüzi iradeyle tam tamına idrak edilmesi olanaksız sıfatlara sahiptir. Dindar insanın zihni, mekânsal bir referansı olmayan bu hali idrak etmek ister ve tasavvur etmeye çalışır. Bu idrak sürecinde muhatabını (İslam terminolojisine göre onu muhatap alanı) dünyevi teşbihlerle açıklamaya çekinir (Güleç 2010; Netton 2013). Öte yandan, yine birçok inanç sisteminde olduğu gibi tasavvufta da insanın varoluşunun amacı kutsal olanı deneyimlemektir. Tasavvuf geleneğine göre İslam Peygamberi Muhammed'den aktarılan bir hadiste, Allah'ın insanları yaratma amacının, *bilinmek istemesi* olduğu belirtilir (Güleç 2010, 1). Bu bağlamda insan, kapasitesinin izin verdiği ölçüde, bu sonsuz kavramı anlamaya çalışır. Öte yandan, mutlak kutsal da bilinmek için kendisine inananın kısıtlarına tabidir. Zira ancak inananın anlayabildiği kadarıyla deneyimlenebilir. Çalışmanın araştırma konusu olan, kutsalın algılanma sürecinde karşılaşılan mekânsal limitler, külli ve cüzi irade karşılaşması nedeniyle ortaya çıkmaktadır.

Çalışmada menakıpname türüne yönelinmesinin ilk nedeni, menakıpmelerin doğrudan kutsal ile bağlantısı olmayan hemen hiçbir bilgi aktarmamasıdır. Öyle ki menkıbeler kutsallığı, hikâyeler aracılığıyla neredeyse bir çocuğun anlayabileceği kadar sade bir dille anlatıp (Yıldırım 1999, 8), çerçevesini bu kavram ekseninde oluşturmuştur. Çalışmanın ana kaynağı olan Feriddüddin Attar'a ait Evliya Tezkireleri isimli metin özelinde ise, eserin, temsil ettiği görüş olan tasavvufun temel kutsallık anlatılarının kapsamlı bir derlemesi olduğu söylenebilir. (Bu noktadan sonra yalnızca Attar ismi kullanılacaktır.) Eser, tasavvufun öncülerinin hayatlarından kutsallık temalı hikâyeler anlatmakta; anlattığı din büyüğünün uhrevi özelliklerinden bahsederek, dinleyicinin kutsalla ilgili görüşlerini etkilemeyi ve dine ilgisini arttırmayı amaçlayan menakıpname geleneğinden (Şahin 2004, 112) derlenmiş biyografileri içermektedir.

Çalışmada birçok menakıpname kitabı arasından Attar’a ait Evliya Tezkireleri’nin seçilmesinin birkaç nedeni vardır. Bunlardan ilki Attar’ın yaşadığı dönemin, tasavvufun kurumsal bir hal aldığı 13.yy’dan hemen önce olmasıdır. Attar’ı inceleyen hemen bütün eserler Mevlana’nın “Attar, aşkın yedi şehrini dolaştı da biz ancak bir sokağın dönemecindeyiz” sözünü alıntılar. Attar, Mevlana’dan hemen önceki bir dönemi temsil eder ve Mevlana’nın kendi söyleminde de yer verdiği gibi ilham aldığı kişilerden biridir. Bu nedenle Attar, tasavvufun en yüksek noktasına ulaştığı dönemin sınırında konumlanmakta, diğer yandan da kendisinden hemen önce gelen tasavvufun çıkış dönemine özgü, dünya hayatı ile ilişkiyi minimize etme prensibine dayanan bir görüş olan *zühhd* anlayışının (Ceylan 2013, 530) izlerini taşımaktadır.

Evliya Tezkireleri’nin incelenmesinin ikinci nedeni, eserde hayatlarından bahsedilen din âlimlerinin tesirlerinin hâlihazırda devam etmesidir. Örneğin Attar’ın, çalışmanın konusu olan metninin Türkçesi, son on yıl içerisinde üç farklı yayınevi tarafından basılmıştır. Ayrıca, tezkireleri anlatılan isimlerin her biri için bitimsizce yayınlar yapılmakta ve bu isimler gündelik hayattaki İslam söylemi içerisinde aktif olarak yer almaktadır. Menkıbelerle ilgili yaptığı bibliyografya çalışmasında Emine Seval Yıldırım, 1928 yılından 1998 yılına kadar sadece tek bir tarikat şeyhinin menkıbelerini anlatan yetmiş üç, tezkire ismiyle evliyaların hikâyelerini toplayan otuz beş kitap basıldığını belirtmiştir. Yıldırım’ın araştırmasında bahsi geçen aralıkta yaklaşık yüz elli kadar menkıbe kitabı basıldığı belirtilmiştir (Yıldırım 1999). Bu bilgiler, evliyaların hayatlarının günümüzde çok okunduğunu, dolayısıyla günümüz İslam tasavvurunda hala güçlü bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Bu açıdan düşünüldüğünde, Evliya Tezkireleri tarihin bir döneminde kabul edilmiş inanç biçimini göstermekten öte, hâlihazırda kitleleri etkileyen, toplumun bir kısmı için geçerliliği süren bir kutsallık anlatısıdır. Bu nedenle çalışmada Attar’ın metni yazdığı dönemin sosyokültürel ve siyasi koşulları hakkında bilgi verilmiş, ancak tezin strüktürü bu tür bir tarihi bağlam üzerinden kurulmamıştır. Attar’ın metni yüzyıllar boyunca bitimsizce okunan, İslam’ın özellikle Sünni öğretisinde temel kaynak olarak kabul edilen ve bu çağın kutsallık söyleminin de şekillenmesinde tesiri olan bir metin olarak değerlendirilmiştir.

1.2. Araştırmanın Kapsamı

Kutsallık kavramıyla ilgili araştırma metinleri, konuyla ilgili etraflıca yapılacak bir bilgi toplamanın olanaksızlığından bahsederek başlarlar. Örneğin, tasavvuf konusunda yazdığı kitabının başında Annemarie Schimmel, bu çalışmanın da konusu olan Attar hakkında yapılan bir araştırmayı örnek verir ve Attar hakkında yaptığı araştırmanın Ritter'in neredeyse bütün ömrü boyunca sürdürdüğünü yazar (Schimmel 1982, 23). Tez için araştırma yapılırken karşılaşılan en büyük zorluklardan biri konuyla alakalı herhangi bir kelime için bile üretilmiş yüzlerce fikir ile karşılaşmak olmuştur. Bu nedenle çalışmanın, kutsallık ile ilgili yazılmış tüm tanımlamaları değerlendirmiş olma iddiası yoktur. Ancak kutsalın sözlük anlamları, konuyla ilgili literatürde en çok isimleri geçen düşünürlerin fikirleri ve Evliya Tezkireleri'nin röper aldığı metin olan Kur'an'ın ve dolayısıyla İslam'ın konuya bakış açıları taranmıştır.

Çalışmada temel kaynak olarak Attar'ın Evliya Tezkireleri isimli kitabının Süleyman Uludağ tarafından 2012'de yapılan çevirisi ve Arberry'nin Muslim Saints and Mystics ismiyle İngilizceye çevirdiği metin kullanılmıştır. Ayrıca gereken yerlerde aynı kitabın Orhan Yavuz tarafından yazılmış “Anadolu Türkçesiyle Yapılan En Eski Tezkiretül Evliya ve Dil Özellikleri” isimli çevirisinden ve Süleyman Uludağ'ın 1984 yılında yaptığı çeviriden faydalanılmıştır.

Tasavvuf terminolojisi hakkında fikir sahibi olmak için Ahmet Karamustafa'nın Tasavvufun Oluşumu isimli kitabından; Annemarie Schimmel'in İslamın Mistik Boyutları isimli eserinin 1982 ve 2001 yıllarında yayınlanan iki Türkçe çevirisinden; Nicholson'un İslam Sufileri isimli eserinden; Henry Corbin'in İslam Felsefesi Tarihi isimli kitabının, Başlangıçtan İbn Rüşd Dönemine isimli ilk cildinden ve Titus Burckhardt'ın İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş adlı kitabından faydalanılmıştır. Ayrıca Attar ile ilgili yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri olan Ritter'in Men, The World and God in the Stories of Farid al-Din Attar isimli kitabından ve Lewisohn ve Shackle tarafından derlenen Attar and the Persian Sufi Tradition isimli kitaptan faydalanılmıştır.

Ahmet Yaşar Ocak'ın Kültür Tarihi Kaynağı olarak Evliya Menkıbeleri isimli eserinden ve Kur'an'ın <https://kuran.diyanet.gov.tr/> adresinde bulunan Türkçe sürümünden

yararlanılmıştır. Bu başlıca kaynakların dışında yararlanılan diğer kaynaklar, çalışmanın sonundaki referanslar bölümünde belirtilmiştir.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Çalışma kapsamında öncelikle Feridüddin Attar'ın Evliya Tezkireleri isimli eserinde başvurduğu mekânsal ifadeler kodlanmıştır. Ardından bu kodlar, tekrar ediş biçimleri ve bu atıflara yüklendiği gözlemlenen anlamlar üzerinden tasnif edilmiştir. Son olarak ise, bu tasnif sonucunda ortaya çıkan anlamsal ilişkiler ağı bir soyutlamaya tabi tutulmuş ve tespit edilen temel iki örüntü etrafında yorumlanmıştır.

1.4. Araştırmanın Yapısı

Çalışmanın amacının ve yönteminin açıklandığı giriş bölümünün ardından, kutsallığın tanımlarını içeren ikinci bölüm gelmektedir. Bu bölümde kutsal kelimesinin ve benzer anlamda olduğu düşünülen sözcüklerin, araştırmanın yapıldığı iki dil olan Türkçe ve İngilizce dillerindeki sözlük anlamlarına yer verilmiştir. Ardından çalışmanın temel kaynağı olan Evliya Tezkirelerinin temsil ettiğini iddia ettiği inanç sistemi olan İslam inancının ve geleneğinin kutsallığı nasıl tanımladığına dair yapılan araştırma özetlenmiştir. Bölümün sonunda Batı düşüncesinde kutsal kavramının defalarca farklı biçimlerde tanımlandığı kritik bir dönem olan 20.yy düşünürlerinin kutsalı nasıl izah ettiklerine yer verilmiştir. Çünkü tezin tartışmak istediği konunun Batı literatüründeki karşılığı bu dönemde etraflıca tartışılmış, ardından gelen tüm tartışmalara zemin oluşturmuştur.

Tarifi zor olan kutsalın izahında birçok kültürde hikâyelerden faydalandığı bilinmektedir. Özellikle 20.yy'dan itibaren tarih biliminin konusu haline gelen bu hikâyelerin tahlil edilmesi sayesinde, hikâyelerin anlatıldığı toplumların sosyal nitelikleri, dine ve muhtelif kutsallık mefhumlarına verdikleri önem, iktidar ile olan ilişkileri gibi konular hakkında bilgiler edinilmeye çalışılmıştır. Dini hikâyelerin sağladığı tarihi veriler hakkında yapılan tartışmaya ve muhtelif isimlerle anılan bu hikâyeler konusundaki araştırmaya çalışmanın üçüncü bölümünde yer verilmiştir.

Evliya Tezkireleri'nin Attar tarafından toplandığı dönemin koşulları ve Attar'ın hayatı hakkında faydalanan kaynakların derlendiği dördüncü bölümün ardından çalışmanın beşinci bölümünde, kitapta toplanmış olan dini hikayeler, içerdikleri mekânsal referanslar temel alınarak analiz edilmiştir. Son bölümde, Evliya Tezkirelerinin tanımladığı kutsallık ve bu tanımlı yaparken kullandığı mekânsal referanslar arasındaki ilişki yorumlanarak anlaşılma çalışılmıştır.



2. KUTSALIN ANLAMI VE SINIRLARI

Soyut bir kavram olan kutsalın farklı perspektifleri temsil eden birçok tanımı vardır. Bu bölümde tezin, sayısız tanımdan hangisine yakın bir kutsallıkla ilişkilendiğini anlatmak için bu kelimenin tanımlarına yer verilecektir. Sözlük anlamlarına yer verildikten sonra, Batı felsefesinde kutsalın yerini anlamak amacıyla yapılan literatür çalışmasına yer verilecektir. 20.yy'da kutsal kavramı din fenomenolojisinin odağına yerleşmiş, hakkında çok fazla bilgi üretilmiş; günümüzün kutsal anlayışının bu bilgilerle şekillendiğini düşünen postyapısalcı görüş tarafından ortaya konan içgörülere cevaben böyle bir taramaya gerek duyulmuştur (Kuşçu 2011, 166; Yılmaztürk 2003, 8). İslam'ın Allah'ı kutsallık paradigmasında nereye koyduğu hakkında birkaç fikre yer verilmiştir. Çünkü tezin örneklemine oluşturan Evliya Tezkireleri, İslam geleneğine göre üretilmiştir. Bu nedenle bu doktrinin kutsal kavramını nasıl değerlendirdiği çalışma için önemlidir.

Tanımlara geçmeden önce belirtmek gerekir ki, her bir kelimesi bitimsizce araştırılmış bu konuların tüm kaynakları içeren bir araştırması olanaklı değildir. Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* kitabının açılış bölümünde, bir araştırmacının sadece bir din üzerinden bile kutsallığı anlamaya çalışmasına ömrünün yetmeyeceğini söyler (Eliade 2009, 36).

2.1. Kutsalın Sözlük Anlamları

Araştırmanın yapıldığı iki dil olan İngilizce ve Türkçe dillerinde *kutsallık* kelimesinin çağrıştırdığı anlama yakın manada birçok sözcük bulunmaktadır. Örneğin Türkçe'de *kutsal*, *mukaddes*, *mübarek*, *ilahi*, *kutsi*, *tanrısal*, *dini*, *aziz*, *manevi*, *itikadi*, *beşerüstü*, *muhterem* gibi birbirlerine benzer anlamda sözcükler bulunmaktadır. Benzer şekilde İngilizce'de *divine*, *sacred*, *religious*, *spiritual*, *numinous* gibi yakın anlamlı, en azından benzer çağrışımlı kelimeler bulunmaktadır. Bu bölümde belirtilen Türkçe kelimelerin Türk Dil Kurumu tarafından yapılan tanımlarına ve Türkiye Diyanet Vakfının İslam Ansiklopedisinde yer alan açıklamalarına yer verilecektir (Tablo 2.1).

Kavramları, benzer anlatımlarla açıklayan Türk Dil Kurumu Sözlüğünün ve Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisinin birer bakış açısını temsil ettiklerinin ve bu bakış açılarının benzer olduğunun altını çizmekte fayda var. Örneğin, alıntılanan tanımlarda kutsal ile dini olanın

sınırları oldukça muğlaktır; bu belirsizlik, kutsal olan her şeyin din ile ilişkilendirildiği anlamına gelebilir. Oysaki dini duyguları kuvvetli olmayan, hatta hiçbir dine inanmayan bir insanın, kutsal kabul ettiği birçok mefhum olabilir (Ammerman, 2013). Benzer biçimde, dinlerin de kabul ettiği kimi mefhumlara herhangi bir dinin pratiklerinden bağımsız olarak inanmayı tercih etmiş birine göre kutsallık hayatın içinde, din ise dışındadır.

TDK Sözlüğü ve TDV Ansiklopedisinin tanımlarında objektifliği değerlendirilmeye açık olan bir diğer vurgu ise kutsal ile dindışı arasında çizginin keskinliğidir. Öyle ki, bu tanımlara göre, kendine ait bir evrene sahip olan kutsal, dindışı olanı bütünüyle evreninin dışında bırakır. Bu noktada ortaya çıkan dualite; yani inananlar için varoluşun temelini oluşturan ilahi gücün hüküm sınırları dışında kalan ikinci bir kavramın varlığı problematiktir. Bu nokta tezin ele aldığı sınırlandırma biçimlerinden biridir. Bunların dışında, sayısız biçimde tarif edilebilecek öznel bir deneyimin, iki farklı kurumu temsil eden sözlüklerde bu denli benzer biçimde tarif edilmiş olması üstüne düşünülmelidir. Bu benzerlik, deneyimin kendisinin kolay biçimde tarif edilebilecek olmasından mı yoksa bu iki pratiğin, benzer bir kutsallık tanımını uygun görüyor, kabul ediyor olmasından mı kaynaklandığı tartışılmalıdır.

Cambridge Dictionary’de *sacred* için ilk verilen tanım, olguların özellikle tanrı ile olan bağ nedeniyle kutsal ve saygın kabul edildiğini açıkça belirterek din harici bir kutsallığı tanım aralığına almaz (<https://dictionary.cambridge.org/>).¹ Benzer şekilde *holy*’nin de din ile alakalı olduğunu yazmaktadır². Bu iki kavramın The Encyclopedia of Religion’da yer alan tanımlarını yazarken Colpe, *sacred*’in Fransızca kökenli, *holy*’nin Anglosakson kökenli olduğunu belirtmiştir. Ayrıca *sacred*’in geçmiş zaman takısı aldığını, bu nedenle geçmişî işaret ettiğini; ancak *holy*’nin devamlılık halinde olduğunu yazmaktadır (Colpe 1986, 518). *Kutsal* kelimesinin etimolojik açıklamasına yer verdiği makalesinde Çevik, diğer dillerdeki anlamlarını şöyle açıklar:

¹ “Considered to be holy and deserving respect, especially because of a connection with a god.”

² “Related to a religion or a god.”

Genellikle ‘sacred’ ve ‘holy’, aynı fenomeni ifade etmek için kullanılmaktadır. Latince’de ‘kutsal’ anlamına gelen ‘sanctum’ ve ‘sacrum’ kelimeleri vardır. ‘Sanctum’ da ‘kutsal’ (holy) gibi, ilahî güce ulaşma anlamındadır. ‘Saint’ (aziz) ‘sanctus’tan gelir. (2007, 134)

Tablo 2.1. Kutsalın Sözlük Anlamları

Kelime	Türk Dil Kurumu	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Kutsal	1) Güçlü bir dinî saygıuyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes, 2) Tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, kutsi, mukaddes, lahut, 3) Bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen, 4) (Felsefe) Tanrı’ya adanmış olan, tanrısal olan	Tabiatüstü bir güçte ve onunla temas sonucunda bazı varlıklarda bulunduğu inanılan aşkın nitelik anlamında terim.
Mukaddes	Kutsal	Kutsiyet
Mübarek	1) Kutlu, 2) Uğurlu, 3) Çok saygı duyulan, 4) Verimli, bereketli, 5) Ünlem, beğenilen sevilen şeyler için söylenen söz, 6) Kızılan, şaşılan (kimse veya şey)	Maddî ve manevî açıdan hayır getirip artarak devam eden anlamında bir sıfat
İlahi	1) Tanrı ile ilgili olan, tanrıya özgü olan, tanrısal, lahuti, 2) Çok güzel, mükemmel	Tapılmaya lâyık görülen yüce varlık
Kutsi	Kutsal	Kutsal
Tanrısal	İlahi	-
Aziz	1) Ermiş, eren, 2) Sevgide üstün tutulan, muazzez	1) Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri. 2) “Dengi ve benzeri bulunmayacak derecede değerli ve şerefli olmak, güçlü ve yenilmez olmak; güç, şiddet, üstünlük” mânalarına gelen izz veya izzet kökünden sıfat olup “değerli, şerefli, güçlü ve daima üstün gelen” demektir.
Dini	Dinle ilgili, din üzerine, dinsel	-
Manevi	Görülmeyen, duyularla sezilebilen, ruhani, tinsel, maddî karşıtı	-

2.2. Kur’an’da ve İslam Geleneğinde Tanımlar

Kutsal kelimesinin kökeni, Arapça *k-d-s* kelimesinden gelir ve “*Saadet, devlet, kudsiyet, uğur, baht, talih, mutluluk, hayır, bereket, mübarek* gibi anlamlara gelmektedir” (Musahan 2015, 121). Kur’an’da geçen haliyle Arapça karşılığı *mukaddes*’tir (Tatar 2017, 16). Bu

kelime Arapça'da temiz ve pak olma (Kirman, Özbolat 2017, 21) ve pisliklerden uzak olma (Tatar 2017, 17) anlamlarına gelir. *Kutsal* ile *tanrı*'nın ortak ve ayrı yanları hakkında da fikir birliği bulunmamaktadır (Yapıcı 2010). Temel olarak, İslam'da kutsalın kutsal olma nedeni Allah'tır, bu nedenle aralarında organik bir ilişki vardır (Yapıcı 2010); yani kutsallığın merkezinde Allah yer alır (Musahan 2015, 124). Nasr, konunun tartışıldığı birçok mecrada alıntılanan metninde, İslam dinindeki tek kutsalın Allah olduğunu ve geri kalan herşeyin Allah tarafından yaratılmış olmaları nedeniyle kutsal kabul edildiklerini söyler (Nasr 2010, 203).

Kur'an'da *kutsal* ile en yakın anlamda kullanılan kelime bereketli anlamına gelen *mübarek*'tir (Güç 2000). Bu kelime genellikle bolluğun, mutluluğun, nimetlerin devamlılığını tanımlamak için kullanılır (Tümer 1992, 487). Ahmet Gül, *kutsal*'ın Kur'an'daki anlamlarıyla ilgili hazırladığı doktora tezinde, Kur'an'da kutsala yakın anlamda yer alan bazı kelimeleri açıklamıştır. Bu kelimelerden ilk üçü; *haram*, *hududullah* ve *tesbih*'tir. *Haram*, hem hürmet edilen hem yasaklanan anlamlarına gelmektedir. Örneğin, Mekke'ye Harem, Kabe'ye Beytül Harem denmektedir. Kutsalı tarif etmek için kullanılan bir diğer kelime olan *tesbih* de, tüm eksikliklerden Allah'ın uzak olduğunu söylemek için kullanılır (Gül 2013 61-69). Kur'anda kutsalı tarif etmek için en sık kullanılan bu iki kelimenin de uzaklık yakınlık başka bir deyişle mekânsal referans belirtiyor olmasının altını çizmek gerekir. Bir biçimde Kur'an'da da kutsal olan, bir sınırla, eksik ve dünyevi olandan, bereketsiz olandan ayrılmaktadır. Gül'ün çalışmasında kutsal ile yakın anlamda kullanıldığını belirttiği üçüncü kelime ise, bu fikri çok daha netleştirecek bir kelime olarak *hududullah*'tır (Gül 2013, 68). Türkçe'de de sınır anlamında kullanılan *hudut* kelimesi Allah'ın koyduğu hükümleri işaret etmekte ve yukarıda bahsedilen diğer kelimelerdeki gibi sınırın dışıyla olan hal üzerinden kutsallığı kurmaktadır.

Kur'an'da bazı yerlerin ve zamanların diğerlerinden daha özel olduğuna işaret edilir. Bu durum kelimenin insanlar ya da cisimler için de kullanılabileceğinin izni olarak görülmüştür (Gündüz 2009, 9). Buna göre Allah, Musa Peygambere, bulunduğu yerin kutsal olduğunu ifade eder:

Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasm.³

Benzer biçimde Kudüs kentinin de kutsallığının altı çizilir:

Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.⁴

Birçok örnekte kutsalın sınırı benzer şekillerde çeşitli mekânlardan bahsedilerek çizilir. Bu bağlamda daha kutsal bir yerin olması, profan olmasa bile daha az kutsal bir yerin de olduğu anlamına gelir. Bu nedenle Kur'an'da bir kutsallık hiyerarşisi olduğundan rahatlıkla bahsedilebilir.

İslam peygamberi Muhammed'in sözlerine bu dinin terminolojisinde "hadis" ismi verilmektedir (Kandemir, 27). Şüphesiz kutsallıkla ilgili hemen her kavramda olduğu gibi hadislerin dini değeri konusunda da muhtelif görüşler bulunmaktadır. Bu çalışma için, Attar'ın tarif ettiği tasavvuf görüşünün, hadisleri İslam'ın temel kaynaklarından biri olarak kabul etmesi nedeniyle hadislerde yer alan mekânsal öğeler hakkında bilgi edinilmiştir. Kuşkusuz Peygamberin mekâna kutsallık atfetme ile ilgili fikri ile Kur'an'ın konuyla ilgili görüşü paraleldir. Fakat hemen her konuda olduğu gibi, bu konuda da hadislere başvurulmasının nedeni, Kur'an metnini daha iyi anlayabilme ve hükümlerini detaylandırma amacıyladır. Sözgelimi Peygamber'den aktarılan "Ancak şu üç yere ibadet ve ziyaret amacıyla yolculuk yapılabilir. Bunlar: Mescid-i Haram, Benim Mescidim (Mescid-i Nebi) ve Mescid-i Aksa'dır." (Örenç, 54) hadisinde açıkça görüldüğü gibi Peygamber için de mekânlar türdeş değildir. Benzer şekilde Mekke, Medine ve Kudüs kentlerinin diğer tüm coğrafyalardan daha kutsal olduğu ile ilgili birçok hadis bulunmaktadır (Örenç 2013). Ek olarak, başta Kâbe olmak üzere Mekke'deki bazı noktaların daha kutsal olduğunun hadislerle altı çizilmiştir.

³ Taha Suresi, 12. ayet

⁴ İsra Suresi, 1. ayet

Tasavvuf doktrininin, İslam'ı neoplatonik bir bakış açısı ile yorumladığı bilinmektedir (Jackson 2017, 40). Aslında Platon'un felsefesinin temel görüşlerinden biri olan mükemmel varlıklara ait idealar evreni ve bu mükemmel ideaların yansımalarının yer aldığı gölgeler evreni arasındaki ikili yapı ile İslam'ın Allah'ın birliğini merkeze koyan öğretisi arasında bir çelişki bulunmaktadır. Ancak neoplatonizm teklik düşüncesine zarar vermeyecek bir düalizm okuması ortaya koyar (Jackson 2017, 41). Öyle ki, her bir varlık, ebedi ve ezeli bir tek varlığın parçasıdır. Bu perspektif, Platon'a ait idealar ve gölgeler âlemlerine ait eğretileninin tasavvuf doktrininde bir biçimde yer almasına olanak vermiştir. Buna göre hakikat evrenine ait hallerin, dünya hayatında sembolleri bulunmaktadır. Bu semboller arasında hakikati anımsattığı düşünülen kişiler, özel vakitler ve bazı mekânlar sayılabilir. Nitekim İslam şehirciliğinde ağaç arketipinin rolüne bakıldığında, tasavvufun hakikati açıklamak için dağları, havuzları, ağaçlar gibi mekânsal referansları sembol olarak kullandığı görülür.

Şüphesiz, yıllar içerisinde birçok farklı bakış açısının yorumlaması neticesinde, tasavvufi görüşü temel almasına rağmen birbirinden taban tabana zıt görüşlere sahip tarikatlar ortaya çıkmıştır. Bunların her birinin mekânın arketipsel anlamına verdikleri önem aynı değildir. Kaldı ki İslam'ı yorumlayan tek bakış açısı tasavvuf değildir, bu nedenle İslam yorumlarının herbirinin mekân ile ilişkileri başlı başına birçok araştırmanın konusu olabilir. Bu tez için, ilk dönem tasavvufunun mekânsal öğelere bakışını anlamak amacıyla Feriddüddin Attar'ın ele aldığı sufizm doktrinin temel kaynakları olan Kuran ve hadislerin konuya nasıl yaklaştıkları hakkında bir ön çalışma yapılmıştır.

2.3. Batı Düşüncesinde Kutsal

Kutsal kavramı hakkında hemen tüm düşünürler kendilerine özgü yorumlar yapmışlardır; bu fikirlerin hepsine tez kısıtları içerisinde yer verme olanağı bulunmamaktadır. Bu nedenle kutsalın sözlük anlamları ve İslam geleneğindeki genel tanımları dışında, yalnızca 20.yy Batı düşüncesinin önemli filozoflarının konuyla ilgili görüşlerine yer verilecektir. Bu dönemin seçilmesinin başlıca nedeni, 20.yy'da kutsallık mefhumunun detaylı biçimde araştırılmaya başlandığı, din bilimlerinin merkez ögesi haline geldiği özel bir dönem olmasıdır (Kaynak 2016, 443; Yıldırım 2007, 59).

Kavrama çok çeşitli bakış açılarından yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin 20.yy'da kavramla ilgili etraflıca yorumlar üretmiş olan iki düşünür olan Emile Durkheim ve Rudolf Otto'nun kutsala yaklaşım biçimleri, kavramın ne denli farklı biçimde analiz edilebileceğini göstermektedir (Tatar 2017, 9). Öyle ki Otto'ya göre kutsal, içsel ve *a priori* bir deneyimken; Durkheim temel unsurunun toplumu birleştirmesi olduğunu söyler (Rots 2014, 33).

Bu iki karşıt görüşten Durkheim'e göre insan karakteri biri ihtiras ve şiddet eğilimi, diğeri gerçekçi ve us yanlısı olmak üzere iki temel özellikten oluşur. Bir arada yaşamın sürdürülebilmesi için, bireylerin şiddet eğilimlerinin bir şekilde kontrol altında tutulması gerekir (Durkheim 1973, 149-169). Bu bakış açısına göre, ahlak ve din kuralları toplumların sürdürülebilir olmalarını sağlamak için bir çözüm olarak, “insanın doğal gerçekliğinin yanlış yorumlanması sonucu” ortaya çıkmıştır (Turner 1999, 156). Ardından dinin bireyler üzerinde nasıl algılandığını açıklarken ikinci bir ayrım yaparak, dinin içeriği ile gündelik hayata yansımalarının farklı olduğunu söylemiştir (Goody 1961, 145).

Altını tekrar çizmek gerekirse, Durkheim'in kutsal anlayışı, kutsallığın bütün aşkınlık ihtimallerinden uzak olan dünyada, sosyolojik faydalar sağlamak maksadıyla üretilmiş bir kavram olduğunu savunur. Bu bakış açısının aksine Otto'nun kutsalı, sadece bireysel deneyimlerle ulaşabilecek bir güçtür. Ona göre kutsal olan bu dünyaya ait herhangi bir özelliğe sahip değildir; dünyanın ve koşullarının hepsinden münezzeh ve bütünüyle ötekidir (Otto 2014, 57). O kadar ki, dünyaya ait bir akılla kutsal olanı kavramaya çalışmak boş bir çabadır; kutsal kavramı insan aklının alamayacağı, irrasyonel bir alanda bulunur (Yıldırım 2007, 62). Düşünür, bu denli dışarıda olan ve algılanması zor olan bir kavramın varlığına ancak hissederek ikna olunabileceğini söyler ki zaten insan yaradılışı her şeyin üstünde ve bütünüyle farklı olan gücün varlığını hissetmek için tasarlanmıştır. Bununla beraber, bu akıl standartlarının dışındaki kavramı anlayabilmek için kurduğu iki bileşenli denklemde kutsal varlık, korkutucu ve büyüleyici özellikleri nedeniyle insani boyutta hissedilebilir.

Otto için, bu dünyada ancak korkutucu ve büyüleyici tezahürleri üzerinden hakkında fikir edinilebilecek mutlak güç Hristiyanlığın tanrı anlayışıdır. Zaten Otto Hristiyanlığı insanlık düşüncesinin ulaştığı en üst nokta olarak gördüğünü açıkça söylemektedir (Otto 2014, 107-

145). Bu görüşün başka kutsallık deneyimlerine yer vermemesi ve Hristiyanlığın tanrısına inanmayı kutsallığı deneyimlemenin en üstün biçimi olarak görmesi hayli sorunlu bulunmuştur (Kalin 2012). Bu iki düşünceyi değerlendirip kendi fikrini oluşturan Eliade'ye geçmeden önce şunun altını çizmek gerekir ki, bu tezin araştırma eksenlerinden biri olan kutsal ve profan düalizmini net bir şekilde kuramsallaştıran ilk düşünür Durkheim'dir. Ona göre kutsalın sadece güçlü olanı ve temiz olanı işaret ettiği bir kutsal varsayımında şiddet temsil edilmemiş olacaktır. Bu nedenle kutsalın ancak profan ile çelişkisi ile var olabileceğini düşünmektedir (Rots 2014, 33).

Eliade, Durkheim'in ikiliği merkeze koyan düşüncesiyle Otto'nun kutsala içgüdüsel anlam veren yorumlarını birleştirerek kendi yaklaşımını kurar (Rots 2014, 34). Otto'nun kutsalın tecrübesi diye kavramsallaştırdığı deneyimi, Eliade fenomenlerin insanlar tarafından tecrübesi olarak tanımlar (Alicı 2014, 101). Bu iki söylem arasındaki ufak gibi gözüken fark aslında bütün bir sisteme karşılık gelir; çünkü Otto, kutsal olanın varlığını ve hatta hangi biçimde en üst noktaya ulaştığını açıkça tanımlayabileceğini düşünürken, Eliade kutsalın her insan tarafından farklı deneyimlendiğini söylemektedir. Semboller konusunda ayrıntılı araştırmaları bulunan Eliade dindar insanın kutsallığın kaynağını profan nesneler vasıtasıyla deneyimlediğini söyler. Başka bir ifadeyle "insan, anlık tecrübelerle kendisinin anlayamadığı bir boyutun ifşasını semboller aracılığıyla çözer" (Yıldırım 2007, 67). Düşünürün ele aldığı birçok dışa vurum biçimi vardır ki bunları "hiyerofani" terimiyle inceler ve bütün hiyerofanilerin tarihsel olduğunun altını çizer (Eliade 2017, 29). Bunun yanında Batı literatüründe kutsal ile din dışını kuramsal açıdan değerlendirip mekânsal veriler ile birleştiren ilk isim Eliade'dir (Rots 2014).

Fenomenolojinin bir başka öncüsü olan Leeuw'a göre (Alicı 2014, 86), tanrı bir fenomen olamaz. Çünkü fenomenin en büyük niteliği dünyada tezahür etmiş olmasıdır ve tanrı bilinmeyen bir dünyaya ait, dünyada görünürlüğü olmayan bir kavramdır. Üstelik fenomen deneyimle idrak edilebilir ki tanrı kavramının dünyevi koşullarda tecrübe edilmesi olanaksızdır (Isambert 1992, 358). Leeuw'a göre fenomenolojinin temel amacı teolojinin bakış açısına göre başka bir dünyaya ait olan ve bu soyut niteliği problematik olan din kavramının, dünyevi etkilerini ortaya çıkarmaktır. Başka bir deyişle fenomenoloji dinin özünü değil, onu algılayan zihni anlamaya çalışır (Hafiz 2012, 134). Bu nedenle, Leeuw

tanrı kavramını bilimin bütün kategorizasyonlarının dışında bir noktaya koyar ve inançla ilgili geri kalan kavramları bilimsel metotlarla açıklamak ister.

Kutsal ve din konusunda yaptığı tanımlar oldukça kapsamlı ve diğerlerinden daha net bulunan bir düşünür Clifford Geertz'tir (Arnal, McCutheon 2012, 22). O, din ve kutsal kavramlarını açıklamadan önce toplumları bir arada tuttuğunu düşündüğü kültür kavramını açıklar. Çünkü kutsallığın kültürel bir öge olduğunu düşünmektedir (Hasanov 2014, 84). Ancak dine her zaman ihtiyaç duyulacağını söyler çünkü insanın hayatın kaotik düzensizliğini anlamaya çalışmak üzerine bir yaradılışı vardır. Bu nedenle kendisinden üstün bir varlığın organize ettiği bir dünya sistemini kabullenmek her zaman akla yatkın olacaktır. Kutsal sembollerin, kültürleri birarada tutmak için üretildiğini ve dinin bu semboller üzerine inşa edildiğini söyleyen Geertz'in din tanımını Hasanov şu şekilde Türkçe'ye çevirmiştir:

Geertz'in beş temel boyuttan hareketle yaptığı din tanımı aşağıdaki şekildedir: (1) Din bir semboller sistemidir ki, (2) insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturur; (3) bunu genel bir varoluş düzeni hakkında kavramlar üreterek ve (4) bu kavramlara öylesine bir gerçeklik havası giydirerek yapar ki, (5) söz konusu ruh halleri ve güdüler yegâne gerçeklik olarak görünür. (2014, 88)

Psikanalitik din psikolojisinin kurucusu olan Freud'un doğrudan din hakkında yazdığı üç kitabı bulunmaktadır (Totem ve Tabu, Bir İllüzyonun Geleceği, Musa ve Tektanrıcılık). Freud'un din görüşünün temelinde arzular ve kaygılar vardır. Din, toplum tarafından kabul edilmeyen arzularıyla baş eden insana, ödülleri vadeder. Bunlardan ilki sabretmesi sonucunda elde edeceği cennet, diğeri ise tanrı sevgisidir (Freud 2014, 120-122). Freud'un öğrencisi olan Carl Gustav Jung, tanrı kavramını tümüyle totemizme indirgeyen fikri eleştirmiştir. Freud'un insan ırkının evrimsel süreci üzerinden incelediği inanma eylemine, Jung duygusal ve bireysel bir süreç olarak bakmaktadır (Aydın 2014, 2010). Jung'un düşünce strüktürü; bilinç, ego, kişisel bilinçdışı ve kolektif bilinçdışından oluşmaktadır. Freud'un sisteminde bulunmayan kolektif bilinçdışı alanı, yüzyıl başının düşünce ikliminde tanrı için bir yer olarak görülmüştür. Jung, tek kanıtı yaşanan kutsal deneyimler olan ve bu öznellik nedeniyle tartışmaya açık olmayan inanma işini "insan aklının özel bir tutumu" olarak tanımlamıştır (Jung 2010, 15). Jung'a göre, inanç nevroz değil, bilakis nevrozların iyileşmesini sağlayan bir tedavi yöntemidir. Ayrıca düşünürüne göre bir akıl hastalığı ne

kadar gerçekse, onun geçmesini sağlayan metot da o kadar gerçektir ki dini inançların nevrozun iyileşmesindeki pozitif etkisinin bilindiğini savunur (Adsız 2003, 131- 152).

Kuşkusuz dinler tarihi bir noktada başlayıp evrilen, nihayetinde kusursuz bir hal alacak doğrusal bir gelişimden daha farklı bir devinimle ilerlemektedir. Ancak çağlar içerisinde baskın dini karakterin değiştiği de aşîkârdır. Bu değişim, derinlikli bir tarih incelemesi olmaksızın üç İbrahimi dinin genel hatları üzerinden rahatlıkla analiz edilebilir. Söz gelimi Tuğrul'a göre, insanlık tarihi, tanrıların gündelik hayatlarının içinde tutan kabilelerin inanç sistemlerinden sonra, Yahudiliğin bütünüyle dışarıda olan tek tanrısına inanmaya başlanmasıyla yeni bir döneme girmiştir (2010). Yazara göre kutsal olan eskisine nazaran daha uzaktadır ve insan kendi başına kalmıştır. En büyük kırılma ise, tek tanrıyı da içeren üçlemenin ortaya çıktığı Hristiyanlıktadır. Çünkü ilk kez tek tanrının kudreti ikinci bir merci olarak İsa ile bölüştürülmüştür. Bu durum devletin çıkmasına zemin hazırlamıştır (Tuğrul 2010, 195- 196). Ancak bu noktada tekrar altını çizmek gerekir ki kutsallığın aynı çağda yaşamış bütün insanlar tarafından aynı şekilde deneyimlenmesinden ziyade, dönemlere ait baskın inanç biçimlerinin olduğunu düşünmemiz gerekir.

Sözlük anlamları ve özellikle Batı literatüründeki açıklamalarda, açık bir şekilde kutsalı karşıtı üzerinden açıklama çabası gözükmektedir. Bu şekilde bir açıklama özellikle tek tanrılı dinlerin mutlak kutsallık paradigması açısından problemli gözükmektedir. Öyle ki kutsalın etki alanı dışında bir bölgenin olması, yeteri kadar mutlak bir kutsal olmadığını gösterir. Ancak İslam literatüründe de mutlak kutsal olan tanımlanırken bir kutsallık hiyerarşisine başvurulmaktadır. Bu durumda kutsal olmayan bir alanın ve halin varlığından bahsedilmese bile, daha az yahut daha çok kutsal olan haller ve bölgeler bulunmaktadır. Attar'ın kutsallığı tanımlarken İslam geleneğini nasıl yorumladığına, ilerleyen bölümlerde yer verilecektir.

3. KUTSALLIK ANLATILARI

Tarih boyunca kutsal olanın gerçekliğini kanıtlamak için hikâyeler anlatılmıştır. Her şeyin en doğrusunu yaptığına inanılan bir atanın başından geçenleri anlatan, dünyanın yaratılışı ya da dünyanın sonu gibi farklı zamanlardan bahseden, ölüleri diriltmek, taşlarla konuşmak, dağları eritmek gibi metafizik özellikleri olan bir karakterin hayatından örnekler veren anlatılara en genel kullanımla “mit” denilebilir. Antik Yunan dilinde söz anlamına gelen *myth* ve öykü anlamına gelen *mitos* kelimeleri, tarih içerisinde gizem ve kutsallık içeren muhtelif öykü biçimleri için kullanılmıştır (Gündüz, 2010, 10). *Mit* kelimesi, edebi bir türün dışında, tarih boyunca hemen her ideoloji tarafından savunduklarını kanıtlamakta referans olarak gösterilmiş bir kutsallık nesnesini de işaret eder.

Gündelik hayatta sıklıkla aynı anlamlarda kullanılan *kıssa*, *menkıbe*, *mit* kelimeleri ve yine benzer manada kullanılan *efsane* sözcüğü, kabaca “kutsallık ile ilgili unsurlar içeren anlatılar” olarak tarif edilebilirler. Ancak tıpkı *kutsal* kelimesi ve bizatihi kutsallığın kendisi gibi literatürde farklı biçimlerde yorumlanmışlardır; yani farklı bakış açıları için farklı anlamlar ifade etmektedirler. Çalışmanın bu bölümünde, bahsi geçen kelimelerin muhtelif metinlerde kullanıldıkları anlamlar incelenmiş ve bu anlamların hangilerinin çalışma için önemli olduğunun çerçevesi çizilmiştir.

Eliade, mitlerin gerçekle olan bağlantısının nasıl okunması gerektiğiyle ilgili olarak, “dünyanın merkezi” misalini vermiştir. Yazar, birçok kültürde, bir yerleşim yerinin ya da o yere ait ibadethanenin ya da olayın öznesinin evinin arzın merkezi olarak tanımlandığını tespit etmiştir. Farklı kültürlerin kendi yaşam alanlarını dünyanın merkezi olarak görmesi, işaret edilen merkezlerin hiçbirinin gerçekten dünyanın merkezi olmadığının kanıtı olarak yorumlanmaya açıktır. Ancak bu biçimde yapılan bir değerlendirmenin kültürel açıdan faydası tartışmalıdır. Eliade, bu bilginin ancak “bu inanç ciddiye alınarak, onun kozmolojik, sosyal ve ritüel açıdan sonuçlarını açıklamaya çalışarak,” dünyanın merkezinde olduğuna inanan bir adamın varoluşsal durumunun anlaşılmasına katkısı olacağını söyler (Eliade 2015, 83-84).

Mitoloji kavramının anlaşılmasında ve mitolojik verilerin değerlendirilmesinde defalarca altı çizilen bir başka önemli nokta, tarih anlayışının zaman içerisinde geçirdiği süreçle ilgilidir. Aydınlanma sonrası tarih bilimi, geçmiş anlatırken kanıtlar ve bilimsel veriler gerektiğini, bunların neden-sonuç ilişkileriyle örülen tarihi bir akış içinde okunması gerektiğini dikte etmektedir. Bu anlayışın aksine modern öncesi dönemde, olayların nasıl olduğuna değil, ne ifade ettiğiyse ilgilienilir; kronolojik bir anlatım önemsenmezdi (Armstrong 2008, 8-9). Bu nedenle mitolojik anlatılar, günümüzün hikâye anlatma yahut tarih yazma kıstaslarından hayli farklı olmakla birlikte, kendi dönemlerinin tarih anlatıları olarak kabul edilebilirler.

İlk mitlerin Neandertallere ait olduğu düşünülmektedir (Armstrong 2008, 297-323). Çağdaşları olan diğer türlerinin mezarlarında olmadığı halde Neandertal mezarlarında bulunan silahlar ve muhtelif araçlar, bu ırkın ölümlülüğün bilincinde ve bir başka dünya beklentisi içinde olduğunun kanıtı olarak görülmüştür. İnsan ırkının avcı-toplayıcı olduğu döneme ait kutsallık araştırmalarında Lascaux (Fransa) mağarasının yanı sıra, Altxerri ve Altamira (İspanya) mağaralarından bahsedilir. Armstrong, bu alanlarda yer alan, bilinen en eski mağara çizimlerinde bulunan kuş başlı insan figürlerinin, gökyüzünün kutsallığını simgelediğini düşünmektedir (2006, 22). Bunun dışında, birbirine benzer tekniklerle yapılmış bu resimlerin, av hayvanlarının çoğalması için yapılmış büyüler olduğu (Durukan 2014, 7); bir mağaralar dininin varlığına dair kanıt oldukları (Winston 2005, 58); av kültürünün ortaya çıkış döneminde bu davranışın hatırlanması ve tekrarlanması için tasarlanan sembeler oldukları (Eliade 2000, 30) gibi muhtelif fikirler vardır.

Tarım devriminin, insan ırkının tüm değer yargılarını ve yeryüzüne verdiği anlamı olabildiğince değiştirdiği düşünülmektedir. Eliade'ye göre, tarım devriminin neden olduğu en köklü değişiklik tabiatın potansiyellerini idrak etmenin verdiği ilhamdır. Yazara göre "maddenin farklı varoluş biçimleriyle kurulan yakınlığın başlattığı imgelem etkinliğinin önemi" (Eliade 2000, 54) altı çizilmesi gereken en önemli noktadır ve dönemin mitlerinin zengin içeriklerinin nedenidir (Çökert 2015, 71). Neolitik devrimin etkisiyle, toprak artık kutsallığın bir parçası, hayatın kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır. Armstrong, toprağın ekilmeye başlamasıyla, insanın dünyaya hissettiği aidiyet duygusunun arttığını ve bu değişimin ilahi bir armoniye inanma ihtimalini çoğalttığını düşünmektedir (Armstrong 2006, 34-37). Ek olarak, çalışmanın bağlamlarından biri olan mekân kavramının da tarım

devrimiyle doğrudan ilişkisi aşıkârdır. Zira konuyla ilgili istisnasız bütün kaynaklarda, yerleşik hayatın başlamasıyla mekânın farklı bir anlam kazandığı, özellikle “konut” kavramının ortaya çıkışının kutsallık deneyimini köklü biçimde etkilediği vurgusu yer almaktadır.

Yazının kullanılmaya başlamasıyla insanlık tarihiyle ilgili veriler çoğalmakta, paralel olarak yorumlar da çeşitlenmektedir. Bu noktada yazıyı ilk kullanan uygarlık olan Sümerlerden bahsetmek kaçınılmazdır. Sümer mitolojisi, hiyerarşik bir sıralama içinde birçok tanrı barındıran bir inanç biçimidir. Eliade, Sümer metinlerinin, birbirinden farklı dört yaradılış miti barındırdığını söyler (Eliade 2010, 81).

Zerdüş isimli din adamı da mitler tarihinde önemli bir yere sahiptir. Cambell, “Historical Development of Mythology” adlı eserinde, M.Ö.7.yy’da yaşayan Zerdüş’ün mit düşüncesi için bir dönüm noktası olduğunu belirtmektedir. Yazara göre bu din adamının görüşleri, o döneme kadar oluşturulmuş mitlerden farklı bir kurguya sahiptir. Söz gelimi tarihin başlangıcı ve sonu hakkında, politeist öncülerinden farklı yorumlar yapar ve yazara göre ilk kez bir din ve tanrı kavramını soyutlaştırır (Öksüz 2015, 127-156).

Tarihte *mit* kelimesinin geçtiği ilk yazılı metin Antik Yunan uygarlığını anlatır ve Homeros’a aittir. Ancak eserlerindeki tüm mitolojik öğelere rağmen Homeros bu kelimeyi metafizik özelliklerden bağımsız bir biçimde, “destan” anlamında kullanmıştır (Batuk 2009, 27-53; Eliade 2014, 11). Homeros’un İlyada ve Odessa destanlarında anlattığı tanrıların antropomorfik özellikleri ve bu öykülerde dünyevi olanla tanrısal olanın sınırının muğlak oluşu, başta Xenophanes olmak üzere dönemin filozofları tarafından sert biçimde eleştirilmiştir. Çok farklı perspektiflerden yorumlarına rağmen hemen bütün düşünürlerin altını çizdikleri ortak nokta şudur ki Homeros, Antik Yunan kültüründe zaten bilinen öyküleri kullanmış, ancak kendine özgü bir biçimde yorumlamıştır. Platon’dan Xenophanes’e kadar birçok düşünürün bu hikâyeleri zaten biliyor olmalarına rağmen eleştirmelerinin en önemli nedeni, Homeros’un hikâyeleri aktarırken kattığı yaratıcı yorumudur. Öyle ki, Homeros tanrılar ile insanları aynı fiziksel koşullara maruz bırakır ve Homeros’un hikâyelerinde tanrılar, olaylara insani tepkiler verirler. Bu bağlamda Homeros’un asıl önemi dini hikâyelerin bir yandan toplumla ne denli ilişkide olduğunu, diğer yandan özgün ve bireysel yorumlara nasıl açık olduğunu açıkça göstermesi

nedeniyledir. Çünkü yaşadığı dönemin Antik Yunan uygarlığında, geçmişin ulaşamaz, anlaşılamaz, neredeyse hakkında düşünülemez tanrılarının yerini, insanın yapabileceklerine olan inanç almıştır. Bu kültürel değişim, anlatılara insanlara benzeyen tanrılar; başka bir bakış açısıyla, tanrılara benzeyen, onlarla yarışabilen insanlar olarak yansımıştır. Kutsallığı tarif eden hikâyelerin, dönemin toplumsal şartlarıyla olan etkileşimini çarpıcı bir şekilde göstermesi açısından dikkat çekicidir (Sakallı 2007; Taş 2000; Feyerabend 1987). Muharrem Kaya, mitoloji tarihini anlattığı metninde diğer Antik Yunan filozoflarının mit konusundaki fikirlerini şu şekilde özetlemiştir:

İlk çağ filozoflarından Sofistler ve Neoplatonistler, mitleri, ahlak ve ruh gerçeklerinin birer sembolü olarak görmüşlerdir. Platon ve daha sonra Epiküryenler, devlet dinin doğaüstü inançlarını bozulmamış tutmak ve tarihi gerçekleri halktan saklamak için mitlerin kullanıldığını belirterek onları reddetmiştir. Aristo, mitleri kanun koyucuların halkı yönetebilmek için, onları yönlendirebilmek için uydurduklarını söyler. (Kaya 2015, 12)

Dinler tarihi kitaplarında, inanma alışkanlıklarıyla ilgili bir kırılma olarak gösterilen tarihlerden biri *axial* çağ olarak adlandırılan M.Ö.8-2.yy arasındır. Yukarıda da bahsedilen Zerdüş, Sokrates gibi isimlerinin yanı sıra, Buda, Konfüçyüs gibi insanlık tarihini etkileyen önemli din adamlarının bu devirde yaşadığını ve bütün dünyada bir aydınlanma çağının yaşandığını iddia eden bu görüşün sahibi Karl Theodor Jaspers isimli düşünürdür⁵ (Öksüz 2013, 140-141). Mitlerin zaman içerisinde yaşadıkları dönüşümün anlaşılması açısından eksen çağı oldukça önemlidir; çünkü bu dönemde geçmişin mitlerinin artık inandırıcılıklarını yitirdikleri, bu nedenle yeni inanç hikâyelerine ihtiyaç duyulduğu düşünülmektedir (Eisanstadt 1986, 2-6).

⁵ Ancak yine de bu sınıflandırmanın Jaspers'in kendi bakış açısı olduğunun altını çizmekte yarar var. Zira düşünürün eksenel çağ düşüncesini şekillendirdiği dönem İkinci Dünya Savaşı sonrasıdır ve dönemin koşullarının etkisiyle Jaspers bütün insanlığın ortak olarak inanacağı değerlerin, tıpkı eksenel çağda olduğu gibi bulunabileceğini düşünmektedir (Provan 2013, 14-15). Ayrıca Jaspers ve eksen çağı üzerine düşünen diğer düşünürler için bu kavramın moderniteyi anlamakta kullanılan bir anahtar olduğu açıkça gözüküyor. Bununla birlikte bu dönemin şehirleşme, mobilizasyonun artması, politik istikrarsızlık gibi nitelikleri (Muesse 2013, 23-25) göz önüne alındığında yirminci yüzyıla özdeşleştirilmesi hayli anlaşılır oluyor. Velhasıl, yukarıda kısaca bahsedilen özellikleriyle eksenel çağ eğretilmesi, mitlerin sosyolojik değişimlerle organik bağının anlaşılması açısından hayli önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Tıpkı neolitik devrimin toprağı ekmeğe muktedir olan güçlü insanların bilincinde yahut kireçtaşı oymacılığına geçiş teknolojisinin etkisiyle ilk mabet taşlarını diken atalarımızın dimağında olduğu gibi, site devletlerinde kendi potansiyellerinin farkında olarak yaşayan ilk kentlilerin düşünce sisteminde de mitlere olan tutumları, kendilerinden önce gelen nesillerden hayli farklıdır.

Armstrong, mitlerin tarihini incelerken eksenel çağ ile aydınlanma dönemi arasındaki bin yıllık dönemde mitlerin karakterini etkileyen köklü bir değişimin olmadığını ileri sürer (Armstrong 2005, 73). Ona göre tek tanrılı dinlerin üstüne inşa edildiği temel, eksenel dönemin düşünce yapısıdır ve bu dinlerin mitlerinin tarih sahnesine çıkmalarının şaşırtıcı bir yanı yoktur. Birçok düşünür tarafından da tekrarlanan bu düşünce, tek tanrılı dinlerin mensupları açısından problematiktir. Zaten her üç din de mit söylemiyle mesafeli birer ilişki kurar. Öyle ki, günümüzde yaygın olarak hayal ürünü ve kurmaca anlamında kullanılan *mit* kelimesi, tek tanrılı dinlerin mensupları tarafından kendi inançları ile özdeşleştirilmez. Çünkü tek tanrılı dinlerin kitaplarında yer alan bütün olaylar, metafizik unsurlar içerseler dahi, kurmaca değil gerçektirler.

Şüphesiz üç tek tanrılı dinin dünya tarihindeki rolleri hakkında bitimsizce yorumlar yapılmaktadır; tam da bu nedenden dolayı bu bölümün kapsamının dışında yer alacaklardır. Çünkü bu denli araştırılmış, üstelik hakkındaki spekülâtif tartışmalar kaygan bir zemin üzerinde halen devam eden bir dinler tarihi mefhumu başlı başına bir uzmanlık konusudur. Bu noktada Armstrong'un bakış açısıyla değil fakat onun yöntemiyle ilerlemek, tek tanrılı dinlerin mitolojik unsurlarını çalışma dışı bırakmak uygun gözükmektedir. Ancak tezin konusu olan Evliya Tezkireleri isimli eserin İslam felsefesiyle ve tartışmalı bir söylem olmakla beraber İslam mitolojisiyle olan ilişkisi nedeniyle, ilgili bölümde bu konuya değinilecektir.

Eksenel çağdan sonra en büyük dönüşümün Aydınlanma'yla başlayan ve moderniteyle devam eden süreçte olduğunu savunan düşünürlerin sayısı az değildir. Aşkınlıkla ilişkinin, insan aklının sınırlarını deneyimlemesinin ve kendi muktedirliğini idrak etmesinin bir biçimi olduğunu düşünen Kant'tan (Schaber 2005, 41-42), bu yazıdakiler de dâhil olmak üzere bütün tarihsel bilgilerin ortaya çıkma ve toparlanma yöntemlerinin ideolojik olduğunu savunan Foucault'ya kadar birçok düşünür mit kavramını incelemiştir.

Belirtmek lazım ki mit kavramı, içerdiği kutsallık potansiyeliyle beraber, Platon'un metinlerinden itibaren *logos* ile diyalektik bir ilişki içerisinde değerlendirilmiştir. Bu nedenle mit, Batı felsefesinin temel kaynaklarında mantık ve bilim dışı görüldüğü halde inanılmak istenen bütün fikirlerin çekişmesini anlatırken kullanılan anahtar bir kelime, bir

eğretilenidir. Bu bölümde ve bir önceki bölümde ismi geçen ve çalışmanın kapsamının kısıtlamaları nedeniyle henüz hiç bahsedilmemiş olan sayısız düşünür de dahil olmak üzere, neredeyse tüm filozoflar *logos-mitos* diyalektiğini kendi düşünce yapılarını oluştururken bir biçimde değerlendirmişlerdir. Daha önce de belirtildiği gibi bütün bu çalışmaların analiz edilmesi imkân dâhilinde değildir. Mitlerin tarih içerisinde yaşadığı kritik dönüşümlere yer verilen bu bölümde vurgulanmak istenen, mitlerin sosyolojik değişikliklerden etkilendiği ve her seferinde tarihin başından beri öyleymiş gibi tekrar kurulduğudur. Başka bir anlatımla, yeni ideolojiler, sosyal düzenler ve entelektüel akımlar, ortaya çıktıkları dönemlerin mitlerini biçimlendirirler.

Gündelik dilde mit ile benzer anlamda kullanılan sözcüklerden biri olan *efsane* de tıpkı mit gibi muhtelif araştırmacılar tarafından farklı anlamlarla kullanılmıştır. Efsaneyi, geçmişte yaşamış bir kişinin ya da bir topluluğun başından geçen, genellikle doğaüstü motifler içeren olaylar olarak tanımlamak da, hiç yaşanmamış, fiziksel dünya şartlarında yaşanması imkânsız fantastik öğeler barındıran anlatılar olarak tariflendirmek de birer tercihtir. Edebiyat literatüründe efsane kavramını inceleyen bu iki kutba çeşitli yakınlıklarda konum alan birçok açıklama vardır. Örneğin, halk hikâyeciliği konusunda en çok referans verilen kaynaklardan biri olan Max Lüthi, efsanelerin gerçek hikâyeler olduğunu söylemektedir. Birçok kitabında efsane, destan, menkıbe gibi anlatı türlerini inceleyen Pertev Naili Boratav, efsaneleri dini motifler içeren hikâyeler olmaları nedeniyle menkıbe geleneğine yakın olarak sınıflandırmıştır. Bazı araştırmacılar efsaneyi destan, menkıbe, fıkra gibi terimlerin genel adı olarak görmekte, sınırlı bir tanımdan kaçınmaktadırlar. Uluslararası Halk Anlatıları Araştırma Topluluğu, efsaneyi halk anlatılarının genel bir adı olarak değerlendirmiştir. Bu sınıflandırmada efsaneler; evrenin başlangıcı ve bitişi, muhtelif uygarlıkların geçirdikleri tarihsel süreçler, metafizik varlıklar ve dini konular hakkında olmak üzere dört kategoriye ayrılmıştır (Arslan 2015, 3). Bu sınıflandırmada dikkati çeken, dini anlatıların, efsanelerin alt kollarından biri olarak kategorize edilmesidir. Ek olarak dini anlatının motifleri arasında yer alan metafizik güçlere sahip karakterler ya da doğrudan metafizik birer güç olan tanrıların ayrı bir sınıf olarak kategorize edilmiş olması da bir başka altı çizilebilecek, tartışmaya açık konudur.

Diğer bir anlatı türü olan destan, Türk Dil Kurumu sözlüğünde şöyle tanımlanmıştır:

1-Tarih öncesi tanrı, tanrıça, yarı tanrı ve kahramanlarla ilgili olağanüstü olayları konu alan şiir, epope, 2-Bir kahramanlık hikâyesini veya bir olayı anlatan, koşma biçiminde, ölçüsü on bir hece olan halk şiiri, 3-Çağdaş Türk edebiyatında biçim ve içerik yönünden, geleneksel destanlardan ayrılık gösteren uzun kahramanlık şiiri. (TDK)

Boratav, destanların dini açıdan özel olduğu düşünülen kişilerin başından geçenleri anlatan menkıbelerin toplanmasıyla oluşturulan bir tür olduğunu söylemektedir (Boratav 2017, 73). Boratav'a göre destanlar doğrudan günümüzün tarih anlayışının kıstaslarına uygun tarihi bilgiler vermez; ancak yirminci yüzyılda şekillenen tarih anlayışına uygun olmamaları, tarih hakkında fikir vermediklerini göstermez. Çünkü destanlar tarihin uzun bir döneminde toplumların geçmişleri hakkında bilgileri öğrendikleri mefhumlar olmuşlardır. Bu anlamda tarihsel bilgi içeren anlatılardır ve günümüzün tarih anlayışına kaynak teşkil etmektedirler.

Yirminci yüzyıldan itibaren bu anlatıları inceleyen hemen bütün araştırmaların rasyonalist temelli olduğunu savunan Şinasi Gündüz, bu çalışmaları şu şekilde özetlemiştir: a) Dini hikâyelerin, tabiata dair gerçekleri dünyanın döngüsü içerisinde gerçekleşen fiziksel olayları benzetmeler kullanarak anlattığını düşünen Alman Doğa Mitoloji Ekolü; b) geçmişte yaşanmış önemli sosyolojik olayların toplumsal hafızada yer etmesi sonucunda oluştuğunu düşünen, Andrew Lang'ın öncülüğünü yaptığı tarihsel yaklaşım; c) geçmişte yaşamış insanların hayalleri olduğunu düşünen psikanalitik ekol; d) ahlaki özelemleri doyurmak ve toplumsal bütünlüğü korumak için ihtiyaç duyulduğunu savunan antropoloji görüşü ve e) Eliade'nin kaynaklarda sıklıkla tekrarlanan "kutsala dair bir öykü" tanımını savunan fenomenolojik yaklaşım (2009, 9-26). Bu bakış açılarını sınıflandırırken Gündüz'ün altını çizdiği nokta, bu yaklaşımların her birinin kutsallığı aşkın bir güçle iletişim halinde olma ihtimali olmayan beşerî bir kurgu olarak düşünmüş olmalarıdır.

Kutsallıkla ilgili kodlar içeren bir diğer anlatı biçimi, sıklıkla mit ile aynı anlamda kullanılan *kıssa*'dır. Bununla beraber *kıssa* kelimesinin Türkçe'de doğrudan İslam dini ile bağdaştırılan bir anlatı biçimi olduğu, hatta söz gelimi Eliade'nin, Armstrong'un dinler tarihi incelemelerinde mit ne ifade ediyorsa, o anlamın İslam dini incelemelerinde kullanılan biçimi olduğu söylenebilir. *Kıssa* kelimesinin teoloji ve dinler tarihi literatüründe yaygın biçimde kullanılan *mit* kelimesiyle arasındaki temel fark, kıssaların geçmişte yaşanmış ve bitmiş oluşudur. Bu anlamda gelecekteki bir olayla ilgili bir mit olabilir ancak bir kıssa olamaz (Gündüz 2009, 21). Şüphesiz dini terimlerin çoğunda

olduğu gibi bu kelimenin anlamıyla ilgili itilaflar mevcuttur. Söz gelimi Türk Diyanet Vakfı Ansiklopedisi'nde *kıssa* kelimesi, Kur'an'da geçen dini hikâyeler olarak geçmektedir (Şengül 2002, 498-501); ancak kelimenin İslam öncesi Arap toplumunda da öykü anlamında kullanıldığı bilinmektedir (Yavuz 1009, 121). Benzer biçimde Eski Ahit'te yer alan peygamber hikâyelerine de ilahiyat terminolojisinde *kıssa* denmektedir (Karacoşkun 2010, 3).

İslam öğretisinin temel kitabı olan Kur'an'da da kelimenin Arapça karşılığı olan *el-kassas* geçmemektedir. Ancak söylence ve anlatı anlamına gelen *usture* kelimesi çoğul biçimde (*esatir*) yer almaktadır. Kıssa, kısa bir anlatımla, geçmişte yaşanan ve aşkın bir gücü, İslam dini özelinde Allah'ı hatırlatan öyküdür (Yıldırım 1979, 37-38). Kur'an'ın üçte ikisinin peygamberlerin başından geçen öyküler olması nedeniyle, İslam geleneğinde kıssa tekniğiyle anlatım biçimi benimsenmiş, dini eğitimde Kur'an'da yer almayan kıssalara da yer verilmiştir (Yavuz 2009, 120).

İslam tasavvufuna özgü bir dini hikâye biçimi olan menkıbeler de çeşitli biçimlerde yorumlanmışlardır. İslam Ansiklopedisinde, Selçuklu ve Osmanlı toplumlarında evliya menakıpnameleri geleneğinin başlangıçta İran destanlarından etkilendiğinden bahsedilmekte; özellikle Firdevsi'nin Şehname isimli eserinin altı çizilmektedir. Ancak şifahi edebiyat geleneği hayli karmaşık birçok toplumsal konuyla bağlantılıdır. Bu bağlamda ilk akla gelen, Şehname'nin yahut İran efsanelerinin ansızın ortaya çıkan bir edebiyat türü olamayacağıdır. Şüphesiz bu edebiyat türü de tarih içinde başka birçok gelenekten etkilenecek şekilde şekillenmiştir. Söz gelimi İran edebiyatının Arap Kısas ve Megazi edebiyatından etkilendiği bilinmektedir (Ocak 2016, 71-72). Gerek İran destanlarının gerek Osmanlı menakıpname kültürünün geleneğinin hemen bütün kaynaklarda bahsedilen bir başka kaynağı ise Budist ve Maniheizt inanışlarıdır.

Bunun dışında menakıpnameler, bazı İslam yorumlarında “kutsal kişiler” olarak görülen veliler için yazılmıştır ki insanlara atfedilen kutsallık, İslam düşüncesinde hayli tartışılmış bir konudur. Zira bazı yorumlarda kutsal insanların sonuncusu İslam peygamberi Muhammed'dir ve sonrasında kimseye özel bir statü verilmemiştir. Hatta İslam tam olarak bu tür hiyerarşik bir yapılanmayı kaldırmak için vahyedilmiş bir sosyal düzendir. Tezin

konu ettiği metnin, velilik statüsünü kabul etmesi ve İslam'ın yapı taşlarından biri olarak görmesi nedeniyle bu tartışma konu dışı bırakılacaktır.

Bir başka anlatım biçimi olan *tezkireler*, çeşitli meslek gruplarından insanların hayatlarını konu alan metinlerdir (Zal ve Eker 2015, 1006). Kelime, “anımsamak” anlamında kullanılan Arapça sözcük olan *zikir* kelimesiyle aynı kökten gelmekte (İslam Ansiklopedisi) ve yaşadığı toplumun tarihinde önemli bir yere sahip bir insanın hayatını anlatan biyografik eserler için kullanılmaktadır (Akgül 2016, 23-34). Muhtelif meslek gruplarından olmakla birlikte kutsallıkla ilişkili insanlar hakkında tezkire biçiminde eserler yazılmaktadır. Türk edebiyatında tezkire, 19.yy'dan itibaren sıklıkla kullanılan bir türdür (Çalışkan 2015, 3-4); ancak bu çalışmanın konusu olan Evliya Tezkireleri'nin 13.yy'da yazılmasına kadar, bu kelime hiçbir edebi metinde geçmemektedir (Öz 2012, 62-63). Menkıbe ve tezkire kavramlarının hayli yakın anlamlara sahip olduğu söylenebilir. Özellikle de Attarı'nın Evliya Tezkireleri isimli eseri, herhangi bir meslek grubundan olmalarıyla değil, evliyalık nitelikleriyle aynı kategoriye koyulmuş zatlara inceleme nedeniyle menkıbeler içeren bir tezkire kitabıdır. Çalışmanın Attar ve Evliya Tezkireleri isimli eseri hakkında bilgi veren kısmında bu konuya ayrıntılı biçimde değinilecektir.

4. FERİDÜDDİN ATTAR VE EVLİYA TEZKİRELERİ

4.1. Feridüddin Attar

Mekânsal kodları analiz edilecek olan Evliya Tezkireleri isimli eserin yazarı olan Feridüddin Attar, 12.yy'da yaşamış bir tasavvuf âlimidir (Hafeez 2012). Hemen ilk başta söylemek gerekir ki, İslam dini hakkında bir düşünce sistemi olan tasavvuf da kutsallık ile ilgili birçok kavram gibi tartışmalıdır ve diğer mefhumlarda olduğu gibi hayli geniş bir literatüre sahiptir.

Tasavvufun, yaşadığı devirde olduğu gibi halen de en çok bilinen ve kabul edilen hali Mevlana'nın döneminde şekillenmiş ve günümüzdeki kurumsal yapısına erişmiştir. Bu çalışma kapsamında, Mevlana'dan hemen önceki dönemde eser verip, üstelik kaynaklarda sıklıkla Mevlana'nın öncüsü kabul edilen bir tasavvuf âlimi olması itibariyle (Şahinoğlu 1991, 95-96) Feridüddin Attar ismi tercih edilmiş; Attar'ın, bu oluşumun daha az örgütlenmiş bir dönemine ait yorumlarının önemli olduğu düşünülmüştür. Bunun yanında, *tasavvuf* kelimesinin dahi herkes tarafından kabul edilen bir anlamının olmadığını vurgulamak gerekir. Söz gelimi, orijinal dilinden en çok çeviri yapılan, bu nedenle günümüz dünyasında en çok bilinen tasavvuf düşünürü Rumi olmasına rağmen; onun şekillendirdiği tasavvuf metodu olan Mesnevilik geleneği, *tarikât* denilen tasavvuf yöntemlerinden yalnızca biridir. Bu yaklaşım dışında birçok farklı bakış açısı ve tarikat mevcuttur ki hangi yaklaşımların tarikat kabul edildiği dahi bu ilimle ilgilenenler arasında tartışma konusudur.

Attar'ın da tasavvufi duruşu ve tarikatlarla ilişkisi net biçimde bilinmemektedir. Evliya Tezkireleri'ne yazdığı önsözde geçen, “Dostlarımdan bir cemaatin sufiler zümresinin sözlerine fevkalade rağbet ettiklerini gördüm. Onların söz ve hallerini irdelemeye bende de muazzam bir eğilim vardı” söylemiyle tasavvuf ile ilgili olduğunu belirtmiştir (Attar 2012, 45); ancak bu ilginin ne düzeyde olduğu hakkında kesin bir bilgi yoktur. Bu konuyla ilgili detaya bu bölümün devamında yer verilecektir. Öncesinde Attar'ın kaynaklarda yer alan biyografisinden ana hatlarıyla bahsedilecektir.

4.1.1. Hayatı

Çalışmada Feriddüddin Attar olarak yer almasıyla birlikte, düşünürün kaynaklarda geçen isimlerini Çetinkaya şu şekilde özetlemiştir:

İsmi Ferîdüddîn Ebû Hâmid Muhammed b. İbrahim, Ebû Hâmid Ferîdud-dîn Muhammed b. Ebî Bekr-i İbrahim-i Nîşâbûrî, Attâr-i Muhammed, Şeyh Ferîdüddîn Attâr-i Nîşâbûrî ve Muhammed olarak kaydedilen Attar'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. (2015, 27-34)

Literatürde benzer anlatımlarla ifade edildiği kadarıyla, Attar'ın doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili kesin bilgi yoktur. Ancak, 12.yy'ın sonunda ve 13.yy'ın ilk yarısında Nîşabur'da yaşadığı düşünülmektedir. Attar lakabını, eczacılıkla uğraştığı için (Jahangiri 2013, 53) yahut babası eczacı olduğu için (Yazıcı 2012, 18) aldığı düşünülür. Dükkânında geçen bir menkıbe birçok kaynakta yer almaktadır. Rivayete göre Attar'ın dükkânına bir derviş gelir ve “Nasıl öleceğini biliyor musun?” der. Attar'ın yanıtsız kalması üzerine “İşte böyle” diyen derviş o anda ölür. Bu olay karşısında Feridüddin Attar dünya işlerinden elini eteğini çeker ve tasavvufa odaklanır (Yazıcı 2012, 20-21). Hiç şüphesiz bu hikâyenin yapısı, Attar'ın Evliya Tezkireleri'nde kullandığı menkıbelerin olay kurgularına benzemektedir; ancak kitaplarında bu olayın gerçekten yaşandığıyla ilgili bir veri yoktur.

Attar'la aynı dönemde yaşamış yazarlar kendisinden çok fazla bahsetmemişlerdir. Günümüze yakın dönemde üretilmiş bazı kaynaklarda, sahip olduğu büyük attar dükkânı her gün ziyaretçilerle dolup taşan tanınmış bir düşünür olarak yer almasına rağmen, çağdaşlarından ancak ikisinin yazdıklarında ismine rastlanmaktadır. Reinert'in aktardığına göre, Attar'dan bahseden çağdaşlarından ilki olan Awfi, yazarın ismini sadece Nîşabur seyahati esnasında duyduğunu yazar, ikincisi olan Nasireddin Tusi de benzer biçimde kısaca bahseder (Reinert 1987, 20-25).

4.1.2. Eserleri

Hakkında birçok konuda olduğu gibi, Attar'ın eserleri hakkında da itilaflar vardır; yazara isnat edilen pek çok eser olmasına rağmen, hangilerinin Attar'a ait olduğu konusu tartışmalıdır. Hüsrevname ve Muhtarname eserlerinin giriş bölümlerinde kendi kaleminden

bir bibliyografyası bulunmaktadır (Attar 2012). Bu açıklamalarda Divan, Esrarname, Mantik-ul Tayr, Müsibetname, İlahiname, Javaharname ve Sarh al-Qalp isimlerine sahip kitapları yazdığını söyler ve Javaharname ve Sarh al-Qalp adlı kitaplarını imha ettiğini belirtir. Bunların dışında Attar’a isnat edilen otuza yakın eser bulunmaktadır. Ancak bu konuyla ilgili spekülatif tartışmalar, tezin kapsamının dışında bırakılmıştır.

Attar hakkında en kapsamlı araştırmalardan birini yapan Ritter’in analizine göre Attar’a ait olan eserler şöyledir: tasavvufi bir yönü olmayan Hüsrevname; gazel ve kasidelerden oluşan Divan; Mesnevi tarzında bir eser olan Esrarname; kuşların padişahları Simurg’u arama serüvenini anlatan bir fabl olan Mantik-ul Tayr; ruhun, medidatif bir ibadet esnasında yaşadığı tecrübeleri anlatan Müsibetname; zühd kavramı üzerine kurgulanmış epik bir eser olan İlahiname; yetmiş iki din büyüğünün başından geçen menkıbelerin toplandığı, düz yazı biçiminde yazılmış bir eser olan Tezkiret-ül Evliya; Muhtarname ve haklarında herhangi bir bilgi günümüze ulaşmamış olan Javaharname ve Sarh-al Qalp (Basu 1966, 73-76; Ritter 2003, 1-34; Küçük 2013, 241-262).

4.1.3. Attar’ın tasavvufa bakış açısı

Attar’ın bir tarikat mensubu olup olmadığı konusunda muhtelif görüşler vardır. Örneğin Şahinoğlu, yazarın eserlerinde yer alan tasavvuf konulu derin literatür bilgisinin ancak tasavvuf terbiyesi almış bir kişiye ait olabileceği yazmaktadır (1991, 95-96). Düşünürün tasavvuf yolculuğunu, metinlerindeki dini içeriklere göre yorumlama yöntemine gidenler vardır. Söz gelimi Alizade’ye göre, İlahiname isimli eserini yazdığında henüz derviş olmamıştır (Alizade 2016, 135). Benzer bir metotla Landolt, Mantik’ul Tayr ve Müsibetname eserlerindeki simgeleri yorumlar. Ona göre özlerini bulmak için yolculuk yapan kuşların anlatıldığı, Mantik-ul Tayr’da, kuşların bir lideri olmasına rağmen, onun konumuna ekstra bir vurgu yapılmamıştır. Bu durum, Attar’ın tasavvuf görüşünü açıklıyor olabilir ki bu açıklama “mutlak doğruya ulaşan yolda şeyh değil, ulaşmaya çalışan birey önemlidir” biçiminde olacaktır (Lewisohn, Shackle ve Institute of Ismail Studies 2006, 42).

Yüksel Yazıcı, Attar’ın “Deryaya yol bulmaya kudretin varken, neden bir çiğ tanesine koşmaktasın!” (Yazıcı 2012, 12) dizesini hiçbir tarikatla organik bir ilişkisinin olmadığını kanıtı olarak yorumlar. Mevlana’nın “Hallac’ın ruhu Attar’da tecelli etmiştir”

dediğini aktaran Günbal'a göre, bu durum Hallac-ı Mansur'un dini görüşüyle Attar'ın benzediği şeklinde yorumlanabilir ve bu bakış açısıyla bir tarikatın dervîşi olmadığı düşünülebilir (Günbal 2014, 141); keza literatürde bu görüş sıklıkla tekrarlanmaktadır (Landolt 2006, 41).

Yine de İslam felsefesinin önemli bir ismi olması nedeniyle, birçok farklı perspektif tarafından sahiplenilmek istenmektedir. Söz gelimi, Tezkiret-ül Evliya'da anlatılan ilk isim olan Cafer el Sadık bir Şii imamıdır ve onca din adamı arasından bu ismin anlatılacak ilk hikâye olarak tercih edilmesi dikkate değerdir. Landolt, düşünürün İsmaili olduğunu kesin bir biçimde söyleyecek kadar çok verinin olmadığını, ancak İsmaili felsefesinin temel fikirleri üzerinde oynamalar yaptığını, bu nedenle bu görüşe yakın olduğunu söylemektedir (Landolt 2006, 48). Serhat Küçük, Evliya Tezkireleri'nin bir tercümesini ele aldığı doktora tezinde, kaynaklarda Necmettin Bağdadi'nin dervîşi olduğunun geçtiğini ancak Evliya Tezkireleri'nden anlaşıldığı kadarıyla Bağdadi ile ilgili detaylı bilgisinin olmaması nedeniyle bu savın çürütülebileceğini söyler. Küçük'e göre, Esrarname isimli eserinin giriş bölümünde Şeyh Ebu Said-i Ebû'l Hayr'dan büyük bir övgüyle bahsetmesi, onun bu görüşü benimseyenlere verilen unvan olan Üveysi olduğunun kanıtı olabilir (Küçük 2011, 16).

Attar'ın dini görüşü ile ilgili var olan muhtelif görüşler gibi sayısız fikir üretilebilir. Ayrıca, insanın yaşamı boyunca doğrusal biçimde ve aynı yoğunlukta inanmadığı düşünülürse, belki hepsi Attar'ın hayatının bir dönemi için doğru olabilir. Öyle ki, Attar'ın yapıtlarındaki üslubu üç farklı döneme ayıran Ritter, ilk döneminde girişi sonucu belli, güçlü kurgulu öykülerin olduğunu; ikinci döneminde planların etkisinin azaldığını ve anlatımın zayıfladığını; üçüncü döneminde kaleminin etkisinin bütünüyle bittiğini söyler. Şüphesiz bu durum, yazarın hayat dönemleriyle ilgili olabileceği gibi, başka yazarların aynı mahlası kullanmasından da kaynaklanıyor olabilir (Küçük 2011, 17-18).

İndirgemeci bir tutumdan kaçınarak, en genel haliyle söylenebilir ki; mesafesi belli olmamakla birlikte, Attar'ın tasavvufi ilimlere yakın olduğu açıktır. Ek olarak bir tarikata dâhil olsun olmasın, çeşitli tarikatların şeyhleri ve öncüleri hakkında ayrıntılı bilgi sahibidir ki bu bilgiler sayesinde yazdığı detaylı tezkireler, yaşadığı dönemin kutsallık anlayışı hakkında fikir vermektedir.

4.2. Evliya Tezkireleri

Yazarın düzyazı ile kaleme aldığı tek eseri, Tezkiret-ül Evliya olarak bilinen, çalışmanın yapıldığı kaynakta Evliya Tezkireleri olarak geçen, İngilizce kaynaklarda Memorial of the Saints ya da The Tadhkerat al-Auliya olarak yer alan, Farsça kitabıdır. Kitap, İslam kültürü açısından önemli kabul edilen toplam yetmiş iki evliyanın yaşamları hakkında bilgileri kutsallık çerçevesi içinde anlatır. Attar genellikle tanık olmadığı olayları anlatmaktadır ki anlatım dilinden de bu durum net biçimde anlaşılmaktadır. Çünkü hikâyelere genellikle “Rivayet olunur ki”, “Nakledilir ki” ifadeleriyle başlar. Hiç şüphesiz günümüzün referans gösterme standartlarıyla 13.yy’ın rivayet etme kıstasları hayli farklıdır. Yazar, Evliya Tezkireleri’nin önsözünde, evliyaların hayatlarıyla ilgili daha detaylı bilgi edinmek isteyenlerin Şerh’ül Kalp, Keşf-ül Esrar ve Marifetü’n Nefs isimli eserleri okumalarını söyleyerek bugünkü anlamıyla referans vermektedir (Attar 2012, 45). Ancak bu kitaplardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır (Tablo 4.1).

Tablo 4.1. Evliya Tezkireleri’nin Kaynakları

Eserin Adı	Yazarı	Referansı
Şerh-ül Kalp	Bilinmiyor	Attar’ın referans olarak gösterdiği kitaplar
Keşf-ül Esrar	Bilinmiyor	
Marifetü’n Nefs	Bilinmiyor	
Tabakatu’s Sufiye	Sülemi	Araştırmacıların tespit ettiği benzer kitaplar
Hilyetü’l Evliya	Ebu Nuaym	
Risale	Kuşeyri	
Keşf-ül Mahcub	Hucviri	
Kitab-ül Luma	El Sarrac	
Hikâyet-ül Mashayekh	El Khaldi	

Buna karşın, tezkirelerin büyük ölçüde 11.yy'da yazılmış bir kitap olan Tabakatu-s Suffiye ile benzerlik gösterdiği bilinmektedir (Attar 2012, 25). Bunun yanında kaynaklarda Ebu Nuaym'in Hilyetü'l Evliya, Küşeyri'nin Risale, Hucviri'nin Keşf-ül Mahcub, El Serrac'ın Kitab-ül Luma ve Al Kholdi'nin Hikâyet-ül Mashayekh eserlerinden faydalandığı tahmin edilmektedir (Uludağ 2009, 28-30). Referansları tam olarak belirtmese de Attar anlattığı tezkirelerin güvenilirliğinin altını çizer. Örneğin, kitabın giriş bölümünde alıntı yaparken hassas davrandığını ve söz gelimi farklı iki evliyanın hayatında da benzer biçimde yer aldığını tespit ettiği konulara kitabında yer vermediğini yazmaktadır. Öte yandan Attar'ın bu eserinde olayların tarihsel gerçekliklerinden ziyade kutsallık ile ilişkilerini vurgulamayı amaç edindiği düşünülebilir. Zira zamanlama olarak aynı dönemde yaşaması olanaksız insanlar bazı öykülerde birlikte kurgulanmıştır. Söz gelimi, Beyazıt Bistami'nin, çöllerde otuz yıl gezdiğini ve bir tanesi Cafer Sadık olmak üzere toplam yüz otuz pirden ders aldığı yazmaktadır (Attar 2012, 172). Ancak bu eseri incelediği makalesinde Este'lami, Cafer Sadık'ın, Bistami dünyaya gelmeden yaklaşık elli yıl önce vefat etmiş olması gerektiğini vurgular (2004).

Metinde bu örneğe benzer, ilk bakışta hatalı olduğu düşünülebilecek söylemler vardır. Üstelik metin, yalnızca kronolojik tarih bilgisi açısından değil, fiziksel şartlarla ilişkisi bakımından da hayli problematiktir. Öyle ki, Attar'ın Evliya Tezkireleri; suyun üzerinde yürüyen şeyhlerden, bir yıllık mesafeyi göz açıp kapama süresinde kat eden dervişlerden, kendiliğinden havada duran mumlardan bahsetmekte, metafizik öğeleri sınırsızca kullanmaktadır. Bu bağlamda kitabın genel kurgusu düşünüldüğünde Bistami'nin elli yıl önce vefat etmiş bir şeyhle görüşmesi sorunlu gözükmemektedir. Şüphesiz bu çalışmanın amacı Attar'ın fiziksel dünyayla ilişkisini ya da tarih bilgisini kritik etmek değildir.

Evliya Tezkireleri'nin her bölümü, konu ettiği evliya hakkında övgü dolu sıfatlar içeren bir giriş paragrafıyla başlar. Ardından zatın başından geçen, Allah'a yakınlaşmasına vesile olacak olaylar, benzetme yahut edebi yönü ağırlıklı cümlelere başvurmada art arda sıralanır. Son olarak, evliyadan aktarılan sözlerle maddeler halinde yer verilerek bölüm bitirilir. Bu noktada söylemek gerekir ki verilen bilgilerin tümü, konu edilen zatların dini yönüyle ilgilidir; başka bir deyişle, kutsallık çerçevesinden çıkmadan anekdotlar aktarılmaktadır.

4.3. Yazıldığı Dönemin Özellikleri

Evliya Tezkireleri isimli eserini incelerken Attar'ın gerek evliyalar gerek İslam dini hakkında sahip olduğu perspektifi, yaşadığı dönemin tarihsel bağlamından kopuk olarak değerlendirmek hatalı olacaktır. Bunun ilk nedeni, her bir olayın, ardılları ve öncülleriyle etkileşiminin analiz edilerek anlaşılmasının gereğidir. Söz gelimi Attar'ın Mantik-ul Tayr adlı kitabının temel öyküsü olan kuşların kendilerini bulma yolculuğu, öncesinde yaşayan Sührüverdi'nin Safir-i Simurg isimli eserinde de yer almaktadır. Ek olarak Ahmet Gazzali'nin Risaletü't Tuyur isimli eserinde de ismi Simurg olan bir kentten ve kendilerini bulma yolculuğundaki kuşlardan bahsedilmektedir (Ritter 2003, 8). Bütün bu kuş benzetmelerinin temelinde Kur'an'da Süleyman peygambere kuşdilin öğretilmesinin söylenmesi yer almaktadır. Kuşlarla ilgili eğretilmeler muhakkak ki bundan öncesinde de din öğretilerinde kullanılmıştır. Ayrıca Attar'dan sonra da tasavvuf bu tür alegorilerden yararlanılmıştır. Bu örnekte açıkça görüldüğü gibi, Attar kuş benzetmesini kurgulamamış, ancak kendi yorumunu katmıştır. İlgili bölümde benzer metotlarla incelenecek olan mekânsal kodlar da tasavvuf literatüründe bilinen benzetmelerin Attar tarafından yorumlanmasıdır. Aşkar, Attar'ın tasavvuf görüşünü incelediği araştırmasında, Attar'ın dilinin İran edebiyatında ve İslam geleneğinde bilinen öyküleri yorumladığını tekrarlar; ancak ona göre Attar, öncülerinden hiçbirinde olmadığı kadar serbest bir dile sahiptir (Aşgar 2012, 5-10).

Tarihsel bağlamın analiz edilmesinin bir diğer önemi ise, herhangi bir düşünürün, eserlerini ürettiği dönemin sosyolojik koşullarından bağımsız olamayacağı gerçeğidir. Attar'ın yaşadığı kent olan Nişabur, ipek ve baharat yollarının kavşak noktasında yer alması gibi coğrafi özellikleri nedeniyle ticari ve politik açıdan önemli bir kenttir. Ek olarak Büyük Selçuklu İmparatorluğunun kurulduğu şehirdir ve uzun süre bu devlete başkentlik yapmıştır (Akbaş 2011, 141). Yaşadığı dönemin en önemli sosyolojik olaylarından biri şüphesiz Cengiz Han önderliğindeki Moğol isyanlarıdır. Hayatıyla ilgili veriler, başka bir bakış açısıyla tahminler, Moğol baskısının domine ettiği bir politik düzenin şekillendirdiği bir hayatı işaret eder. Attar'ın bir Moğol saldırısı sırasında öldüğü hemen bütün referanslarda geçmektedir. Bununla beraber, çocuklarını da saldırılar esnasında kaybettiği düşünülür; hatta çocuklarının ölümlerinin onu tasavvuf yolunda ne derece yükselttiğiyle ilgili menkıbeler bulunmaktadır (Yazıcı 2012, 25).

Dönemi, tüm siyasi gerilimine rağmen, İslam dünyasının entelektüel açıdan hayli hareketli olduğu bir zaman aralığıdır. Attar'ın kitabında Hallac bin Mansur'a verdiği geniş yer, başka bir deyişle bu konudan bahsetmekten kaçınmaması, yaşadığı dönemin özgür düşünceye açık olduğunu gösteriyor olabilir. Ek olarak, hemen bütün kaynaklarda Mevlana'nın "Hallac'ın nuru Attar'ın ruhunda tecelli etmiştir" sözü alıntılanmıştır (Aşgar 2012, 7). Bu veriler değerlendirildiğinde, o dönemde henüz ismi konulmamış olsa da "vahdet-ül vücut" gibi dile getirildiği neredeyse her dönemde tartışmalara neden olan bir kavramın, Attar'da gelişebilme imkânına sahip olması dikkate değerdir. Aşağıda, yaşadığı dönemin dini, felsefi ve sosyolojik bakımdan özellikleri hakkında bilgilere yer verilmiştir.

4.3.1. İslam dini bakımından dönemin nitelikleri

Genel kaniya göre Attar'ın İslam dinine temel bakış açısı tasavvuf perspektifinden olmuştur. Hemen ilk başta söylemek gerekir ki, tasavvufun bir kelime olarak dahi tarih sahnesinde yer aldığı her an tartışmalıdır. Keza Attar'ın da nasıl tanımlanan bir tasavvuf kavramına yakın olduğu sorunlu görülebilir. Konuyla ilgili detaylı incelemeleriyle hemen her kitapta referans gösterilen oryantalist Henry Corbin, "İslam'da tasavvufun tarihinin yazılmasının, insanı şüpheye düşürecek ölçüde karmaşık bir görev yüklediğini" söyler (1986, 337). Yine en çok referans gösterilen kaynaklardan biri olan Tasavvufun Boyutları'nın yazarı Annemarie Schimmel de benzeri biçimde aşağıdaki yorumuyla bu araştırmanın ne denli sübjektif olacağı hakkında fikir vermektedir:

Sufilik ya da tasavvuf üzerine yazmak olanaksız denecek kadar güç. Daha ilk adımını atar atmaz, uzayıp giden sıra dağlar çıkıyor insanın karşısına, ilerledikçe de hedefe varmak gittikçe güçleşiyor. Öyleyse oraya varıldı mı bir kez, insan bir de bakıyor ulaştığı yer kendi içindeymiş meğer. (Schimmel 1982)

Ek olarak bir kelime olarak kutsallığın ne denli yorumlanamaz olduğu, tanımlanmaya çalışılan kutsallık kavramının ölçeği küçüldükçe çok daha net biçimde gözükmektedir. Öyle ki birçok inanma biçimi arasında, tek tanrılı dinler sınıfında yer alan İslam'a inanma yaklaşımlarından sadece biri olan tasavvuf fikri, sayısı binleri bulan tarikatlerin her biri tarafından yapılmış tanımlara sahiptir. Üstelik bu tanımlar, zaman içerisinde muhtelif etkilerle birbirinden çok farklı önermelerle güncellenmiş ve güncellenmeye devam

etmektedirler. Ek olarak hiçbir tarıkata üye olmayan, tasavvufa farklı uzaklıklarda konumlanan birçok düşünür, yazar, inanan ve inanmayan, konuyu kendi perspektiflerinden yorumlamış ve yorumlamaktadır.

Örneğin, tasavvufun Muhammed Peygamber döneminden, hatta insanlığın yaratılışından beri var olduğunu savunan birçok tasavvuf düşünürü varken; sayıları azımsanmayacak kadar çok düşünür de 8.yy'ın sonuna kadar böyle bir İslam yorumunun olmadığını iddia eder. Bütün sınırlandırmalardan kaçınarak, genel bir bilgi verilmesi gerekirse; yazılı kaynaklarda 8.yy'dan itibaren rastlanmaya başlayan sufilerin, 9.yy'da görünürlükleri artmıştır (Karamustafa 2017, 3; Altunkaya 2016, 182; Dergipark). Bu bölümde Attar'ın Evliya Tezkireleri'ni yazdığı dönemin tasavvuf anlayışının nasıl oluştuğuna ve anlatımında yer alan temel kavramlara kısaca değinilecektir.

Tasavvufun kaynaklarda ilk görünürlük kazandığı dönemin büyük çaplı etki uyandıran hikâyesi, İbrahim Bin Ethem isimli 8.yy'da yaşamış bir din adamına aittir (Karamustafa 2017, 4). Bu menkıbede, zengin bir politikacı olan İbrahim Bin Ethem'in, sahip olduğu bütün dünyevi imtiyazlardan vazgeçerek dine yönelmesi anlatılır ki bu davranışı, ilk dönem tasavvuf anlayışı olan *zühhd* düşüncesini tanımlar. Öyle ki züht kavramının şekillendirdiği tasavvuf anlayışında zahitler, gündelik yaşantıdan soyutlanıp manevi gelişimlerine odaklanırlar (Karamustafa 2017, 5). Bu dönemin Attar'ın Evliya Tezkireleri'nde de menkıbeleri yer alan ünlü isimleri, Rabi'atül Adevviye, Şakik-i el Belhi, Ebu Süleyman ed-Darani, Hasan'ül Basri ve Cüneydi Bağdadi'dir. Ayrıca bu isimler, tasavvuf tarihi metinlerinde uzun şerhlerle açıklanır ve öğretinin kilit taşları oldukları üzerinde durulur. Ancak döneme ait kaynak bulunmadığı için, düşünürlerin farklı ekoller oluşturup oluşturmadıkları konusunda görüş ayrılıkları vardır. Bu ilk dönem zahitleri genel anlamıyla "ruha-dönüşçü" bir ekol olarak tanımlanır (Karamustafa 2017, 6). Bu dönemin ekollerini ayırmak için öncülerin ortaya çıktığı topraklara göre isimler de verilmiştir.

Şeriat hükümlerinden ziyade varlığın amacının sorgulanmasını temel alan züht öğretisi, kimi kaynaklarda Peygamber zamanında da var olan İslam'ın temel amacıdır (Altunkaya 2016, 180); ancak genel görüş 9.yy'dan itibaren ortaya çıktığı yönündedir. Kavramsal bir odağa sahip olan bu epistemik gelişmeler sufileri, ticaret, siyaset gibi dünya hayatıyla ilgili hedeflerden uzaklaştırmıştır (Karamustafa 2017). Bu durum İslam dininin tarihteki

dönüşümü açısından altı çizilmesi gereken bir nokta olabilir. Ayrıca Attar'ın yaşadığı dönemin hemen öncesine denk gelen bu dönemde çok genel bir tarifle, Allah'a en yakın olanların, dünya hayatından en uzak olanlar olduğu bir dünya görüşünün hâkim olduğunu bilmek, Attar'ın perspektifini yorumlamak açısından da önemli olabilir. Hiç kuşkusuz, Attar'ın Evliya Tezkireleri'nde züht yaklaşımının etkileri görülmektedir. Zira bu ruha-dönüş döneminin önemli isimlerinin hemen hepsinin menkıbeleri eserde yer almaktadır; bunun yanında, dönemin dışında yaşamış ve tezkirelerde bahsedilen evliyaların da azımsanmayacak bir kısmı, dünya hayatından uzaklaşmayı tercih etmiş sufilerdir.

Attar'ın yaşadığı dönemin dini koşullarıyla ilgili bir diğer gelişme ise, Peygamber'in ölümünün ardından ortaya çıkan, “vahyin doğru yorumlanması” sorununa bir çözüm arayışıdır. Kur'an, her konuda fikir vermeyen, kelime sayısı, ihtivası, ele aldığı konuları belirli bir metindir; hayatın her alanıyla ilgili en doğru yönlendirmeyi doğrudan içermediği açıktır. Bu nitelik göz önünde tutulduğunda, Peygamber'in ölümünden sonra hayatın her alanında doğru seçimi yapmak için insanları yönlendirecek liderlere ihtiyaç duyulması doğal bir süreç olarak yaşanmıştır. Bu noktada İslam tarihi açısından önemli bir kavram olan *velayet* kavramı ortaya çıkar (Corbin 1986; Schimmel 1982). Velilik ile ilgili iki temel yaklaşımdan biri, her ideolojinin başlangıç sürecinde yaşandığı gibi, İslam öğretisinin kurucusunun vefatından sonra, İslam'ı yorumlama ihtiyacına bulunan pratik bir çözüm olduğudur. İkincisi ise, bu organizasyonel ihtiyacın çok daha batını bir süreç olarak yorumlanmasıdır. Buna göre bazı bireyler Allah vergisi bir üstünlüğe sahiptirler (Burckhardt 1982, 21) ve onların toplumu din açısından yönlendirmesi gerekir (Karamustafa 2017, 1-8). Bu sürecin nasıl geliştiği belirsizdir; tıpkı kutsallık alanındaki bütün müphem alanlar gibi, velayet kavramı da her görüş tarafından farklı biçimde ve en doğrusu olduğu iddia edilerek yorumlanmıştır.

Velayet kavramını kutsala yaklaşmak için bir yol olarak görüp tartışmasızca kabul edenlerin dışında, zahitlerin apolitik duruşunu veya dini liderlerinin potansiyel siyasal konumunu eleştirenlerin de sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Bunun yanında kültürel olarak inceleyip, İslam'ın yayıldığı topraklarda var olan, şaman ve aziz gibi dini liderlerin evliyalarla benzerlikleri üzerinden bir yorum geliştiren çalışmalar da vardır (Ocak 1997, 6-18). Bunun dışında velayet kavramı, bir başka tartışmalı İslam yorumu olan Şiilik'in “imamet” kavramıyla aynı temel ihtiyaçtan çıkmış ve benzer özellikler göstermiştir

(Corbin 1986, 334-335). Şüphesiz bu iki kavramın birbirine bu denli benzemesi bir tür ikiliği işaret etmektedir. Öyle ki bir lidere ihtiyaç duyulduğu açıktır ve her iki görüş de kendi liderini mutlak kutsallıkla özdeşleştirerek diğer alternatifi devreden çıkarmak istemektedir.

Velayet kavramına paralel olarak ortaya çıkan bir diğer mefhum “keramet”tir. Velilerin sahip oldukları metafizik özelliklerin, müritlerin inançlarını pekiştirmesi, Attar’ın Tezkireleri’nde de sıklıkla kullanılan bir motiftir. Keramet kavramı tasavvufuyla birlikte ortaya çıkmamıştır. Hemen her kutsallık doktrininde rastlanılan ve çok farklı açılardan yorumlanan tartışmalı bir konudur. Keramet biçimlerine kısaca örnek vermek gerekirse; doğrudan mekânsal göndermeye sahip olan, velilerin aynı anda farklı yerlerde görülmeleri motifi, çok sık karşılaşılan bir keramet motifidir. Tezkirelerde de yer alan, bu tarz mekânsal limitlerin ötesine geçmeye tasavvuf terminolojisinde *tayy-el mekân* denmektedir. Çok karşılaşılan diğer keramet motifleri arasında “firasat” adı verilen, müridin aklından geçenleri şeyhin okuması, hastaların iyileştirilmesi, mesafelerin göz açıp kapama süresinde kat edilmesi, yemeklerin, çocukların, altınların çoğalmasında şeklinde zuhur eden bereket motifleri gibi örnekler verilebilir (Schimmel 1982, 182).

Tasavvuf ekolleri keramete farklı mesafelerde durmuşlardır. İslam’ın ilk üç yüzyılında keramet kavramının varlığına dair bilgi zayıftır. Ayrıca ilk tasavvuf okullarından biri olan Mutezile, kerameti reddeder (Yavuz 2005, 91-116). Buna karşın Hanbeli, Selefi, Hanefi isimli İslam’ın en etkili mezheplerinin kurucuları kerametın gerçekliğini savunurlar (Uludağ 2002, 265-268). Ancak bu motifi kabul edenler arasında da kerametın gösterilmesi konusunda ihtilaf vardır; zira esas amacı Allah’a yaklaşmak olan bir insanın, etrafındaki beşere Allah’a ne kadar yaklaştığını kanıtlama isteği bir çeşit paradokstur. Örneğin, konuyla ilgili olarak bizzat Attar’ın kaleminden, Cüneydi Bağdadi isimli velinin “Arifin hatası Kerim’den keramete meyletmektir” dediği rivayet edilir. Tezkirelerde yer alan, mimarlık ürünleriyle ve mekânsallıkla ilgili olan keramet motiflerine bir sonraki bölümde yer verilecektir. Çalışmada keramet kavramının gerçekliği sorgulanmayacak, yalnızca Attar’ın Tezkireleri’nde geçen kerametlerin mekânsal nitelikleri ve bu bağlamda mekânın inanma edimiyle olan ilişkisi analiz edilecektir.

Tasavvufun çıkış dönemiyle ilgili yapılan bir diğer sınıflandırma, sufilerin yaşadığı coğrafi

bölgelere göre felsefelerinin özelliklerini açıklamaktır. Bu sınıflamalarda Bağdat, Küfe, Horasan gibi bölgelerde sufizm farklı fikirler üzerinden ilerlemiştir. Attar'ın eserlerini ürettiği Horasan bölgesinin büyük kentlerinden birisi olan Nişabur'un, bu bakış açısıyla yapılan sınıflandırmalarda hayli hususi bir önemi vardır. Bölge, dönemin entelektüel başkentlerinden biri olmasının yanında, Melametiye denilen mistik bir düşünce sisteminin de çıkış noktasıdır. Bunun yanında tasavvuf tarih yazımının önemli isimlerinden Sülemi ve Serrac Nişaburludur ki her iki yazarın da Attar'dan önce evliyaların menkıbelerini topladıkları eserleri mevcuttur. Ek olarak Cüneydi Bağdadi'nin yaşamının son yıllarını bu bölgede geçirdiği bilinmektedir. Bağdat sufiliğinin ve Melametiliğin bu bölgede yaşadığı fikir alışverişi, sufizm felsefesinin kültürel gelişimi açısından kritik bir olgudur. Şüphesiz bu gelişimi entelektüel bir hareket olarak okumanın yanında, ideolojik açıdan önemi üzerinden değerlendirmek de bir tercihtir. Çünkü züht kavramının şekillendirdiği inanma deneyimini ruhani bir deneyim olarak tanımlayan tasavvufun aksine, Melametiye dünya hayatını ve bilgiyi önemser. Taban taban zıt bu iki yaklaşımın, bölgenin en büyük düşünce hareketi olan Kerramiye'ye karşı güçlerini birleştirdikleri de kaynaklarda geçmektedir (Karamustafa 2017, 77-95). Ayrıca, bölgede hızla ilerleyen bir düşünce biçimi Şafiliktir ve bir süre sonra bölgenin baskın ideolojisi haline gelecektir. Bu dramatik yükselmenin etkisiyle yerel bir yaklaşım olan Melametiye ile Bağdat sufizminin bu denli kaynaştığı düşünülebilir (Schimmel 1982, 83-86). Velhasıl, o dönemde Nişabur, İslam'ı farklı biçimlerde yorumlayan ideolojilerin neden olduğu politik ve sosyolojik gerilimlere tanık olmaktaydı.

Attar'ın yaşadığı dönemin dini özellikleri kısaca özetlenecek olursa, İslam'ın heyecanlı ve hızlı kuruluş döneminin ardından ortaya çıkan ve doğrudan din üzerinden yürütülen iktidar mücadelelerinin stresli havasının hâkim olduğu bir süreçtir. Bu dönemde din, muhtelif sosyal gruplar tarafından sahiplenilmektedir. Üstelik bu gruplar kendileri dışında kalan bütün doktrinleri bidat saymakta, bu nedenle bitmek bilmeyen politik gerginlikler hatta savaşlar yaşanmaktadır. Peygamber'in vefatından çok kısa bir süre sonra Muaviye ve Ali arasında başlayan gerginlikte bütün inananların taraf alması beklenmiş, hatta bu iki taraftan olmayanlar da kendi aralarında Hariciler ismiyle örgütlenmiştir. Attar'ın yaşadığı topraklarda Şii ve Ehlisünnet arasında gerginlikler yaşanmış; ortaya çıkan her yeni grup, İslam dünyasının lideri olduğunu iddia etmiş; buna paralel, İslam düşüncesinin Ortodoks mezhepleri olan Hanefilik, Şafilik, Hanbelilik ve Malikilik artık şekillenmiştir. Bu kültürel

sürecin bir uzantısı olan tasavvuf da ortaya çıkış sürecini tamamlamış, normatif bir hale kavuşarak bir inanç metodu halini almıştır.

Tasavvuf dâhil dönemin bütün İslam doktrinleri, İslam toplumunu yönetecek liderler etrafında şekillenmiş birer yapıya sahiptir. Bu manevi önderlere tasavvufta *şeyh*, *pir* ve *kutb* denir. Öte yandan tasavvufun günümüzde dahi menkıbeleri anlatılan önemli isimleri Attar'ın yaşadığı dönemde artık bilinmektedir. Tasavvufun sistematik bir okula çevrilmesinde en büyük atılımların sahibi olan Cüneydi Bağdadi, felsefesinin ana hatlarını çizmiştir. İnsanın mutlak hakikatten ayrı düşünülmesinin imkânsız olduğu üzerine kurulu “vahdet-i vücud” mefhumunun en bilinen ismi Hallacî Mansur idam edilmiştir. Gazali ve Sührüverdi, bütün seyr-ü süluk yolculuğu boyunca hakikati arayanın ancak kendisini bulduğu yer olan Simurg beldesiyle ilgili hikâyelerini yazmışlardır. Son olarak bu dönemde, tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinden Mevlâna Celalettin Rumi bir çocuktur.

Attar'ın Tezkireleri'nde de yaşadığı dönemin tasavvuf terminolojisi neredeyse eksiksiz biçimde yer almaktadır. Ancak bu çalışma Attar'ın düşüncesini şerh etme amacıyla değildir. Bu nedenle mekânsal kodların analizinde yardımcı olacak züht, velayet, keramet gibi mefhumların açıklanması ve Attar'ın yaşadığı toplumun inanç özellikleriyle ilgili kısa bir bilgi vermekle yetinilecektir.

4.3.2. İran sanatı ve tarih yazımı bakımından dönemin özellikleri

Kaynaklarda sıklıkla referans gösterilen tasavvuf düşünürü Seyyed Hossein Nasr, tasavvufun, İslam'ın entelektüel yanı olduğunu söyler. Şüphesiz yorumu tartışmalıdır ancak tasavvufun İslam'ın ortodoks yorumlarına göre sanata yakın duruşu açıktır. Bu bölümde Attar'ın yaşadığı dönemin entelektüel niteliklerine kısaca yer verilecektir.

İslam dininin Arap yarımadasında çıkması nedeniyle, Arap geleneği, İslam'ın ilk döneminde İslam kültürünü domine etmiştir (Montron 1981, 132). Kültürel açıdan İslam tarihini değerlendirmek için çevirinin kritik rolünden bahsetmek gerekir. Çünkü bir metne dayanan bu inanma biçiminin yorumlanabilmesi için en temel ihtiyaç, o metnin yani Kur'an'ın anlaşılmasıdır. Kur'an'ın orijinalinin Arapça bir metin olması nedeniyle, Arap kültürüne kutsallık atfetme eğilimi, İslam'ın Arap yarımadasının dışına açılmaya başladığı

ilk dönemden itibaren yaşanmaktaydı. Öyle ki Attar'ın öncüleri olan İran coğrafyasında yaşamış İbni Sina, Biruni, Gazali gibi önemli yazarlar, eserlerinin çoğunluğunu Arapça yazmayı tercih etmişlerdir. Gazali'nin İhya'u Ulum'id-Din isimli kitabını Arapça, Kimya-ı Saadet'i Farsça yazması; başka bir deyişle hem Arapça hem Farsça konuşulan topraklara hitap etmek istemesi, bu iki toplumun kültürlerarası ilişkileri hakkında fikir vermektedir (Brujin 2009, 52). Tasavvufun anayurdu olan İran coğrafyası (Altunkaya 2016, 177) tarih boyunca birçok kültüre tanıklık etmiş; Zerdüştlük, Maneizm, Şamanizm gibi inanç sistemlerinin uzun yıllar etkisinde kalmıştır (Zerrin 2016, 133-173). Şüphesiz Farsça bu kültürel dönüşümlerin hepsinden etkilenmiştir. Bu nedenle İran edebiyatını başlangıcından Attar'a kadar getiren bir çerçeve çizmek için yapılması gereken detaylı çalışma bu tezin kapsamı dışındadır. Ancak İran edebiyat tarihinin Attar'ın birkaç yüzyıl yakınında yaşadığı devrim, Attar'ın yaşadığı dönemin anlaşılması açısından hayli önemli gözükmektedir. Farsçada ortaya çıkan bu hareketlilik sayesinde Arap kültürünün İslam dini üzerindeki baskınlığı azalmaya başlamış, ancak hiçbir zaman sona ermemiştir.

İslam entelijansı, 9.yy'da başta çeviri olmak üzere tüm entelektüel çehresini değiştiren büyük bir dönüşüm yaşamıştır ki bu olay, Abbasi Halifesi Mem'un'un 9.yy'ın ilk yarısına tarihlenen hükümdarlığıdır. Çünkü halife, başta Antik Yunan kaynakları, özellikle de kendi ilgi alanı olan Helenik dönem kitapları olmak üzere birçok felsefi kaynağı Arapçaya çevirtirmiş (Jolivet 1981, 39); tercümelerin yapılması için Beytül Hikme isimli bir kütüphane kurmuş ve İslam felsefesi konusunda fikir yürütülmesi için bizzat kendisinin de yer aldığı bir kurul oluşturmuştur (Bozkurt 2004, 104).

Schimmel, Attar'ın Musibetname ve Mantik-ul Tayr isimli kitaplarında felsefeye karşı olduğunu deklare ettiğini söyler ve "Haşimi Peygamberlerin şeriatinden, filozof kadar uzak kimse yoktur" dediğini aktarır (1982, 28). Ancak şüphesiz Attar yaşadığı dönemin felsefi ikliminden, en azından aktardığı evliyaların felsefeye bakış açılarından etkilenmiştir ki bu da ayrı bir çalışmanın konusudur. Ancak kısaca bahsetmek gerekirse, Jackson'a göre İslam'ın Yunan felsefesiyle ilişkisi Neoplatonizm üzerinden olmuştur (Jackson 2017, 36). Aslında bu bilgi, Attar dâhil birçok İslam düşünürünün, neredeyse bütün İslam coğrafyasının tarih boyunca felsefeye olan mesafesi hakkında fikir verir. Çünkü Antik Yunan felsefesi, Hristiyanlığın hâkimiyeti altına giren topraklarda yok olmamak için, yeni bir biçim kazanmış; Hristiyanlığa yakın, çokkültürlü bir doktrin haline gelmiştir. Bu

nedenle Müslümanlar Hristiyanlığın perspektifinden bir felsefe anlatımıyla karşılaşmış; Jackson'un deyiimiyle "Hristiyan bir Aristo" görmüşlerdir (2017, 38). Buna karşın dönemin Müslüman dünyasında Aristo'nun diğer tüm filozoflardan daha saygın kabul edildiği, bu nedenle İslam felsefesini etkilediği bilinmektedir. Bunun yanında, Attar'ın Nişabur'u hermetisizmden, Hint felsefesinden ve hiç şüphesiz Antik İran'a ait yoğun ve kozmopolit kültürel kodların hepsinden etkilenmiştir.

Attar'ın Tezkireleri'ni yazdığı dönemin entelektüel bir resmini çıkartırken altının çizilmesi gereken belki de en önemli mefhum tarih yazımıdır. Zira aynı dönemde yaşamadığı velilerin hikâyelerini anlatması bağlamında düşünüldüğünde Attar, çağdaşlarına İslam tasavvufuyla ilgili tarihi bilgi vermektedir. Bir diğer noktaysa yaşadığı dönemde, evliyaların hayatlarını anlatan *hagiography* yazımının hayli sık rastlanan bir edebi tür oluşudur. Tasavvuf kültürünün bu tür evliya menkıbelerine neden bu kadar ihtiyacı olduğu tartışılması gereken konudur. Attar, menkıbeleri derlemesinin nedenlerini Evliya Tezkireleri'nin önsözünde ondört maddeyle açıklar. Bu maddeler arasında öznel sebeplerin yanında, geçmişin büyük din âlimlerinin ilhamlarının, kitabın yazıldığı dönemin kargaşa ortamını biraz sakinleştirmesi dileği vardır.

Onüçüncü Saik: Hayrın şer sayıldığı bir zamanda olduğumuzu gördüm. Bu zamanda kötü kişiler hayırlı insanları unutmuşlardır. Zamanımızda hüsranda kalanlar, devlet ehli bahtiyar insanları unutmasın, kendi köşesine çekilip inziva hayatı yaşayan kişileri araştırсын, rağbet göstererek onlar bakımından esen devlet rüzgârı sayesinde ebedi saadete ersin diye bir tezkire hazırlayıp Evliya Tezkireleri adını verdim. (Attar 2012, 48)

Attar'ın tüm metindeki kişisel görüşüyle ilgili tek fikir verdiği bu görüş, doğrudan "nostalji" kavramını akla getirmektedir. Zira İran edebiyatının ilgili dönemini inceleyen Bruji'nin derlediği eserde, çağın sufilerinin geçmişe dair nostalji güdümlü bir bakış açısına sahip olduklarını söyler (Brujin 2009, 398). Zaten Attar'dan yaklaşık yüz elli yıl önce başlayan tabakat geleneği bu nostaljik paradigmanın bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Bu önermeye göre sufizmin kuruluş evresi artık tamamlanmış, ilk sufiler vefat etmiştir. Başka bir deyişle artık sufizmin bir tarihi vardır; üstelik öncüleri vefat etmiş bu görüşün bölgede hâkimiyet savaşı veren diğer İslami doktrinlerle çarpışması gerekmektedir (Kartal 2015, 149-175). Güçlü ideolojiler arasında ayakta kalabilmesi için güçlü bir altyapısının olmasına ihtiyaç vardır ve geçmişin güçlü, dindar ve Allah tarafından

sevilen insanların, bu altyapıyı oluşturmakta destek olabilecekleri açıktır. Birçok kaynak, tabakat geleneğinin çıkışında, bu durumun kilit bir nokta olduğunu yazmaktadır (Karamustafa 2017, 101-141). Zira döneme ait kaynaklarda, bazı olayların manipüle edildiği bilinmektedir. Buna bir örnek olarak sufi kaynaklarındaki Kerramiye tarikatı bilgilerinin manipülasyonu verilebilir. Attar'ın yaşadığı bölge olan Nişabur'da, Bağdat kaynaklı sufizmin, aslında taban tabana zıt bir görüş olan Melametiyye ekolüyle yaşadığı kültürel ittifakın nedeninin, aynı bölgede ortaya çıktığı bilinen Kerramiye isimli bir başka yaklaşım olduğu bilinmektedir. İlginç biçimde Horasan çıkışlı tasavvuf metinlerinin hiçbirinde Kerramiye'den bahsedilmemektedir. Şüphesiz bu konu ideolojik bir okumaya açıktır (Karamustafa 2017, 80).

Birçok kaynakta tabakat geleneğinin ilk eseri olarak kabul edilen, öncülerinden biri olduğu her kaynakta geçen Sülemi'nin Tabakat-al Sufiyya ve Tarikh-al Sufiyya eserleri Arapça dilindedir. Çağdaşları Kuşeyri, Kalabadi ve Hucuri de Arapça olarak evliya menkıbeleri derlemişlerdir. Farsçada yazılan ilk tabakat Ensari'nin Tabakat-al Suffiyya'sıdır. Ancak şüphesiz Farsça yazılan en etkili tabakat, Ensari'den yaklaşık yüz elli yıl sonra yaşayan Feriddüddin Attar'a aittir (Brujin 2009, 399-403). Attar'ın eserinin bu denli tanınması ve Orta Çağ İslam'ının temel eserlerinden biri olmasının muhtelif nedenleri vardır. Bunlardan biri tasavvuf terminolojisinde "seyr-u süluk" ismi verilen, dervişlerin hakikate ulaşma yolunda geçtikleri yolların Attar'ın eserinde detaylı bir biçimde yer alışıdır ki yazıldığı dönemde Farsçada bu konuyla ilgili bu denli detaylı başka bir kaynak yoktur (Brujin 2009, 400). Ancak bu ilginin kaynağını determinist bir çözümlemeyle bulmaya çalışmaktan kaçınmak gerekir. Çünkü Attar'dan önce tabakat metinleri, tasavvuf paradigmasının içerdiği batını nitelik nedeniyle şeriata aykırı bulunmuş, bu nedenle yaklaşımlarını şifreli bir dille anlatmak durumunda kalmışlardır. Attar'a gelindiğinde tasavvuf daha görünür bir hal, hatta bir ideoloji halini almıştı; bu nedenle geçmişte alegorik anlatımlarla ve şifrelerle gizlenen seyr-ü süluk daha açık biçimde anlatılabilir olmuştur.

Attar'ın yaşadığı dönemin kültürel durumunun bir özetini çıkarmak gerekirse, İslam dini nüzul olduğu Arap yarımadasından çıkarak, başka kültürlerle etkileşime geçmek durumunda kalmıştır. Başlangıçta yayıldığı topraklarda kutsal karşılanan, başka bir deyişle dinin bir parçası olarak görülen Arap kültürü, zamanla karşılaştığı köklü medeniyetlerin kültürleriyle etkileşime girmiştir. Zerdüştlük, Şamanizm gibi kadim inanç sistemlerinin

çıkış noktası olan İran, İslam inancını kendine özgü bir biçimde kabullenmiştir. Öte yandan İslam'ın farklı yorumlanma biçimleri nedeniyle ortaya çıkan görüş ayrılıklarının her biri en doğru yorum olduğunu iddia etmekte, diğer yorumları din dışı görmektedir. Ayrıca bölgede devam eden Cengiz Han'ın Moğol akınları politik istikrarı ve sosyolojik düzeni tehdit etmekte, bu süreç hiç kuşkusuz entelektüel hayatı da etkilemektedir.

Tasavvuf gibi ilk dönemlerinden itibaren gerçekliği tartışma konusu olan bir düşüncenin, bu denli stresli bir siyaset ortamında bir çeşit görünürlük savaşı verdiğini tahmin etmek zor değildir. Dönemin İran coğrafyasında bulunan hadis ve fıkıh odaklı İslam yaklaşımlarının, batını bir altyapısı olan tasavvufu meşru görmedikleri bilgisi hemen bütün kaynaklarda yer almaktadır. Bu varlık ve ispat çabasının bir sonucu olarak tasavvufun kültürel bir altyapı kurmaya ve normatif olmaya ihtiyaç duyduğu düşünülebilir. Geçmiş dönemde yaşayan sufi önderlerinin hayatlarını metne dökmek, başka bir deyişle bir tarihe sahip olmak, kültürel bir görünürlük kazanmayı sağlayacağı düşünüülerek önemsenmiş olabilir.

Bir başka önemli noktaysa tasavvufun tarih yazımı esnasında başvurulan keramet motifleridir. Geçmişte yaşayan ve tasavvufun şekillenmesini sağlayan dini önderlerin etrafında zuhur eden kerametler, Attar da dâhil olmak üzere dönemin bütün menakıpnâmelerinde sıklıkla yer almaktadır. Bu noktada altını çizmek gerekir ki, kerametın gerçekliğini sorgulamak tezin kapsamının dışındadır. Üstelik kutsallık tecrübesinin öznel bir nitelikte oluşu tezin temel varsayımdır. Bu önermeye göre kutsallık her nevi deneyime açıktır. Ancak hemen ilk bölümden itibaren altı çizilen diğer nokta, öznel bir tecrübe olan inanma deneyiminin kitlelerle paylaşılması esnasında birtakım problemler doğduğu önermesidir. Öznel huşu anlarının, toplumsal bir ölçekte ifade edilmesinin ortaya çıkaracağı problemler üzerine düşünülebilir. Öte yandan, insanın bir varlık hali olarak yaşadığı kutsallık deneyimini paylaşma eğilimi olduğu da aşikârdır. Zira neredeyse bütün insanlık tarihi, aynı kavrama inandıkları için bir arada yaşayan toplumlardan ve birbirleriyle ilişkilerinden oluşmaktadır.

Bu bölüm, Attar'ın dâhil olduğu sufi geleneğinin bir araya getirdiği toplumun, kutsallık tecrübesinin bireyselliğini nasıl bir toplumsallık haline getirdikleri üzerine bir düşünme denemesidir. Ek olarak tarih yazımının, özellikle de menakıpnâme geleneğinin bu süreçte aldığı rol hakkında fikir yürütülmüştür. Attar'ın menakıpnâmelerde bireysel ve toplumsal

tüm kutsallık tecrübelerini ifade ederken, mekânsal kodları nasıl kullandığı hakkında yapılan analiz ise bir sonraki bölümün konusunu oluşturmaktadır.



5. EVLİYA TEZKİRELERİNDE MEKÂNSAL REFERANSLAR

Çalışmanın bu bölümüne kadar, öncelikle konunun en kapsamlı hali olduğu düşünülerek kutsallık kavramının tanımlarına yer verilmiştir. Ardından, kutsallığın anlatılarla ifade edilmesi ve nihayet çalışma için seçilen kutsallık anlatısı olan Attar'ın Evliya Tezkireleri adlı mensur metni hakkında metinler taranmıştır. Literatür araştırmasında en genel anlamda ortaya çıkan en somut durum, olası en geniş tariflerinden başlayıp tanım aralığı hayli daralmış bir hali olan 12.yy sufizmine varıncaya kadarki hemen her açılımı itibariyle kutsallığın son derece öznel bir mefhum ve deneyim olduğu sonucudur. Şüphesiz bu sonuç dahi öznel ve bireyseldir.

Çalışmanın konusu olan Evliya Tezkireleri, Müslüman din âlimlerinin hayatlarını aktarmaktadır. Bu nedenle kitabın kabul ettiği mutlak kutsal Allah'tır. Hayatlarından anekdotlar aktarılan dervişler, yaradılış amaçlarının samimi bir şekilde iman etmek olduğunu ve dünya hayatının Allah'a ulaşmak için yalnızca bir vesile olduğunu düşünürler. Öte yandan mutlak kutsal güce ulaşabilmenin tek olanağı dünyadır; bu nedenle metin boyunca dünya hayatının Allah'a ulaşma yolculuğundaki yeri tartışılır.

Başka bir deyişle, evliyalar İslam'ı, dünyaya ait kavramlara yalnızca Allah'a yaklaşmak için vesile oldukları kadarıyla değer veren züht perspektifinden yorumlarlar. Zahitler bu amaca hizmet etmeyen dünyevi her şeyle bağlantılarını asgariye indirirler. Bu bağlamda zahitlerin mekân gibi dünyaya ait bir imgeye, inanç sistemlerinin odaklarında yer vermeyecekleri açıktır. Zaten metinde birkaç istisna hariç mekânsal öğelere sadece ruhani mesajın anlamını kuvvetlendireceklerse yer verilir.

Evliyalar Allah'ın mekândan münezzeh olduğunu düşünürler. Fakat kutsalın tezahürü de ancak mekânsal ve zamansal referanslarla gerçekleşebilir. Bu bağlamda kutsalın idraki esnasında kavramın mekân ve zamanla kısıtlanması söz konusudur. Kutsalın tecellisinin bu limitler olmadan idrak edilemeyeceği, tezin de temel varsayımdır. Bu bölümde Attar'ın evliyalarının bu problem karşısındaki tutumlarına yer verilecektir.

Attar'ın anlattığı din görüşünde, inanç ve mekân ilişkisi dinamiktir. Bazen mekânlar Allah'a ulaşmak için bir vesile olurken, bazen de kemalat yolundaki büyük engellerdirler.

Bu nedenle kitapta inananların mekâna verdikleri anlamı sık sık gözden geçirmeleri önerilir. Dolayısıyla herhangi bir mekânın özellikle kutsal tanımlamak için işaret edilmediğini belirtmek gerekir. Öyle ki kutsiyeti tarif ederken metnin ana kabulü bütün mekânların Allah’a eşit uzaklıkta, başka bir deyişle Allah’a eşit yakınlıkta olduğudur. Buna göre bütün mekânların uhrevi potansiyelleri eşittir; ancak anlatıyı kuvvetlendirmek için kutsal ile din dışını ikilik olarak kullandığı birçok örnek de kitapta yer bulmuştur. Bu bölümde hem kutsal ile din dışı arasındaki ayrımın tesisi ve anlaşılmasında mekânsal referanslara başvuran örneklerle hem de Allah’ın zaman ve mekânda tecelli etmesi halinin sorunsallaştığı örneklerle yer verilecektir.

Kutsalın anlaşılmasında bir başka problem ise anlatının yani sözün imkânı ile kutsallığın tarif edilmesinde kullanılan mekânsal kodlardır. Öyle ki Allah’ın varlığını ifade edebilmek için, bir yerde konumlandığına dair alegoriler kullanılır. Örneğin tasavvuf doktrininin çok temel bir görüşünde, mutlak kutsala ulaşma çabası bir yolculuk olarak ifade edilir. Bu şekilde erginlenme aşamalarında yaşananlar bir yol ile tasvir edildiğinde, ulaşılabilecek noktanın (ve o noktada varılacak olanın) yolun sonunda bir konumda yer aldığı zihinde canlanmaktadır. Bu örnekte sınırsız ve mekânsız olan bir kavramı açıklamak için mekânsal bir limit kullanılmıştır. Bir yandan İslam inancına göre en büyük hata mutlak gücün cismani referanslarla tasavvur edilmesi ve dünyevi bir formda hayal edilmesi; diğer yandan bu tip benzetmelere bu kadar sık ihtiyaç duyulmasının sorunlu olduğu Attar’ın metninde de yer alır. Attar ve anlattığı tasavvuf ehli, teşbihler üzerinden şekillenen bir dili kullanırlar. Örneğin Nuri bahsinde, Gulam Halil isimli kişi, tasavvufun öncüleri olan Hamze, Rakkam, Şibli, Nuri ve Cüneyt’in mahzenlerde buluşup, İslam’ın özüne aykırı şeyler konuştuklarını halifeye şikâyet eder (Attar 2012, 428). Bu anekdottan, tasavvufun ilk dönemlerinde mutasavvıfların gizlice buluştukları ve fikirlerini açıkça söylemekten imtina ettikleri sonucu çıkabilir. Paralel olarak, Attar’ın Hüseyin Bin Mansur’la ilgili bölümünde, diğer tasavvuf âlimlerinin açıklamadığı mistik bilgileri aşikâr etmesi nedeniyle Hallac’ın mutasavvıflar tarafından eleştirildiği yazılmıştır. Örneğin Şibli, rüyasında Allah’ın Hallac için “Sırrımızı bizden olmayanlar arasında yaydığından bu belayı onun başına getirdik” (Attar 2012, 401) dediğini ıtır. Böylece tasavvufun anlatı dilinin sembolik olduğunu bizzat Attar da söylemiş olmaktadır.

Kutsalın profan ile ilişkisi üzerinden tarif edildiği mekânlar genellikle kişinin erginlenme

yolculuğu esnasında deneyimlediği mekânlardır. Bu mekânlarda derviş, kutsal ile din dışı ikiliğini fark edip aralarında bir seçim yapmak durumunda kalır. Beklenen ve metinde öğütlenen, dünyevi olanı tercih etmemesidir. Bu şekilde bir imtihanın bazen sahnesi bazen aktörü olan mekânlar birçok biçimde kategorize edilebilir. Bu çalışmada ölçeklerine göre sıralanarak; coğrafi mekânlar, kamusal alanlar, ev ve yapı elemanları maddelerinde açıklanacaktır. Ayrıca tezkirelerde kutsal ve din dışı ayrımını barındıran mekânsal referanslarla anlatılan cennet de bu bölümde incelenecektir.

Kutsalın tüm hudutlardan bağımsız olduğunu vurgulayan, bu duyguyu dünyevi kodlarla tarif etmenin problematize edildiği mekânlar ise “kutsalın sınırsızlığı” başlığı altında incelenecektir. Bu başlıkta ilk olarak, kutsal ve din dışı ayrımını bulanıklaştığı eşik ve kapı teşbihlerine yer verilecektir. İkinci olarak din dışı ile bağlantının tamamen yok olduğu Kâbe incelenecektir. Son olarak kitapta uhrevi olanın idraki esnasında mekân ve zaman limitlerinin bir yanılsamaya döndüğünü anlatan keramet mekânlarından bahsedilecektir (Tablo 5.1).

Tablo 5.1. Evliya Tezkireleri’nde mekânların kullanımı

Kutsalın tecellisini kutsal-profan ikiliği üzerinden açıklayan mekânlar	Coğrafi alanlar: Dağ ve çöl
	Kamusal alanlar
	Ev
	Yapı elemanları ve tefriş
	Cennet
Kutsalın tecellisini sorunsallaştıran mekânlar	Kapı-eşik
	Kâbe
	Keramet mekânları

5.1. Kutsalın Tecellisini Kutsal-Profan İkiliği Üzerinden Açıklayan Mekânlar

Kutsalı ifade etmekte başvurulan yöntemlerden birisi, tarif edilmesi daha olanaklı olan profanı açıklayarak başlayıp, geri kalanı kutsal addetmektir. Nitekim Durkheim, tarih

boyunca kesintisiz biçimde farklılığını bu denli koruyan başka iki kavramın olmadığını söyler (Gözaydın, Gülsoy 2010, 1-8). Attar da Evliya Tezkireleri'nin kurgusunda sıklıkla kutsalı bu ikilik üzerinden açıklamayı tercih eder. O kadar ki bazı durumlarda bu diyalektik perspektif bazen camiye girilirken bir ayağın diğer ayağa göre profan kabul edilmesi nedeniyle kişinin eleştirilmesine kadar detaylanır (Attar 2012, 219). Bu bölümde kutsalın anlaşılmasında kullanılan mekânsal referanslardan, ruhani-dünyevi ikiliğinden destek alanlar incelenecektir.

5.1.1. Coğrafi mekânlar: çöl ve dağ

İslam, çöl topraklarında doğmuş; bedevi kültürüne sahip Araplar tarafından dünyaya yayılmıştır (Mason 1974, 390). Bu nedenle Kur'an dâhil, İslam'ın söyleminde çöl bazen doğrudan anlamıyla, bazen teşbih olarak kullanılan hayli önemli bir motiftir. Zubaida'ya göre İslam sosyolojisinin anlaşılması için çöl coğrafyasının İslam ile bağının anlaşılması gerekir (2001, 42).

Tasavvuf anlatılarında çöl genellikle değişmeceli bir anlamla hikâye edilmektedir. Zühtün dünya hayatını yücelten her şeyden vazgeçme fikri üzerine kurulduğu düşünülürse, çölün çağrıştırdığı yokluk imgesine yakın durduğu aşikârdır. Bunun yanında, tasavvuf tartışmasız biçimde kent hayatının, özellikle de Abbasi döneminin alışkanlığı olan görkemli ve gösterişli dünya hayatının karşısındadır. Bu nedenle çöl ile kent arasında kutsal ve profan ayrımının kurulduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Attar'ın aktardığı menkıbelerde çöl, züht hayatının bir sahnesi olarak sıklıkla yer alır. Örneğin çölde birlikte seyahat ettiği dervişin, yırtık kıyafetinden içeri güneş girince “Bugün çok sıcak” demesi üzerine Cüneydi Bağdadi, o müridiyle ilişkisini keser (Attar 2012, 401). Bu anlatı, nefsi köreltmenin gerekliliğine dair anlatılan birçok hikâyeye aynı motiflere sahiptir. Öyle ki evliyaların kitaplar, yemekler, kadınlar ve bazen bu hikâyedeki gibi fiziksel şartlar aracılığıyla yapılan imtihanlarda kutsal olanı dünyevi olana tercih etmeleri beklenir. Bu hikâyede imtihanın sahnesi bir çöldür.

Schimmel'e göre, Allah'a ulaşmak için tarikata katılmak, kutsal yerlere ulaşmak için yapılan uzun seyahatlerle simgelenmiştir (Schimmel 1982, 18). Zira tarikat yolu tıpkı çölde yapılan bir seyahat gibi çilelerle geçen uzun bir yoldur ve ancak bütün çilelerin sonunda

“Allah’ın evi” diye tanımlanan, yeryüzünün en kutsal noktası olan Kâbe’ye ulaşılır. Buna paralel olarak Attar’ın söyleminde çöl, hac yolculuğunun güzergâhı üzerinde olması nedeniyle, tezkirelerde bir engeli temsil etmektedir. Örneğin, Ahmed Bin Hadraveyh, hacca giderken sahrada ayağına batan deve dikenini çıkartmadan Mekke’ye ulaşmaya çalışarak iradesini imtihan etmeye çalışır (Attar 2012, 329). İbrahim Ethem’in Mekke’ye varışı on dört yıl sürer (Attar 2012, 129). Rabi’atü’l Adeviye’nin Arafat’a ulaşması yedi yıl çölde “yanları üzerine yuvarlana yuvarlana” yaptığı yolculuk neticesinde olur (Attar 2012, 101).

Tasavvuf geleneğindeki evliyaların yeni bir varoluşa (tasavvuf kültüründeki kullanıldığı biçimiyle yokoluşa) giden yolda yaptıkları uzun çöl yolculukları, Campbell’in bireyselleşme yolculuğunun dünya mitolojilerinde ortak noktalarını anlattığı çalışmasındaki yolculuk anlatılarıyla paralellik göstermektedir⁶. Çöl, zamanın ve özellikle de mekânın, gündelik hayattaki kadar keskin biçimde ayırt edilemediği bir alan olması nedeniyle de (Lichtenberg-Ettinger 1994, 36-61) kutsal-din dışı sınırının bulanıklaştığı bir açıklıktır; bu nedenle ruh dünyası alegorilerine hayli açık bir mekânsal referanstır. O kadar ki Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü’nde çöl için doğrudan “ruhani âlem” açıklamasını yapar (1997). Sonuç olarak Attar’ın söyleminde, tasavvufun temel amaçlarından biri olan dünya hayatının bütün yüklerinden kurtulup kendini bulma sürecinde geçilmesi gereken ruhani engellerin, bazı menakıplamelerde çöl mekânı ile sembolize edildiği söylenebilir.

Kutsal kitabın da, İslam inancının peygamberi Muhammed’e, Mekke’de bulunan Nur Dağının Hira mağarasında inmeye başladığına inanılır. Bu nedenle İslam kültüründe

⁶ Ana karakterin geçit vermez bir çöl ya da dağ gibi fiziksel şartlarla mücadeleden sonra erginlenmesi, tasavvuf terminolojisindeki ismiyle kemalat süreci, bütün mitsel anlatılarda benzer motiflerle yer alan bir süreçtir. Campbell, bu süreçte bütün kahramanların: erginlenme macerasına çıkış, yolda başına gelenler sonucunda eski halinden sıyrılıp yeni, güçlü, ruhani olarak aydınlanmış ve aradığı her neyse ona ulaşmış bir bireye dönüşme ve başladığı yere geri dönme motiflerini deneyimleyerek dönüştüğünü söyler (Campbell 2013, 42). Campbell’in sınıflandırmasında, güvenli alanından ayrılmayı göze alan, başka bir deyişle benliğinden vazgeçen kahraman, yeni bir varoluşa doğru yola çıkar. Bu seyahat esnasında karşılaştığı mekânlar da farklı mitolojilerde benzer özellikler gösterir. Buna göre, eşikten adımını dışarıya attığında karşılaştığı ilk mekân yeni bir hayatın başlamasını, yani yeniden doğumu simgeleyen ve doğurganlıkla çağrışımı olan kapalı bir ortamdır (Yıldız, Meçin 2014, 221-251). Campbell’e göre, mitolojilerin ana karakterlerinin yaşadığı süreçleri anlatırken bu dar mekânlardan kurtulmanın hemen kültürler tarafından muhtelif biçimlerde artiküle edilen çile yolculukları yaşanır ki bu yolculuklar dağ, orman, sonu gelmez koridorlar gibi mekânsal kodlar üzerinden anlatılır (Campbell 2013, 120).

dağların da ayrıcalıklı bir yeri vardır (Harman 1993, 401). Öyle ki Allah'ın hem Musa hem Muhammed peygamberlerle dağda bulundukları esnada iletişime geçmiş olması, sufilerin dağlara kutsallık atfetmelerine neden olmuştur (Günel 1998, 122). İslam kozmogonisini incelediği kitabında Akkach, dağın, yücelik ve merkeziyetin simgesi olduğunu; her şeyin etrafında döndüğü kozmik bir direği sembolize ettiğini söyler (Akkach 2005, 185). Bunun yanında, tıpkı çöl gibi, dağ alegorisi de erginlenme sürecinin sahnesi olarak birçok inanç biçiminde yer almaktadır⁷. Dağ, Attar'ın metninde de yüceliğe yaklaşılacak bir mekân olma özelliğiyle kullanılmıştır. Örneğin Cüneydi Bağdadi'nin müritleriyle birlikte Sina Dağında “vecde gelip, dans ettikleri” belirtilmiştir (Attar 2012, 392). Attar'ın bir başka hikâyesinde, Fudayl Bin Ayaz, karısından kendisi öldükten sonra tepelik bir yere çıkıp dua etmesini ister (Attar 2012, 123). Bu anekdotta, Fudayl'ın, dünyanın göğe yakın bir noktasında edilen duanın kabul olacağını düşündüğü açıktır.

Tasavvufta ve Attar'ın metni özelinde bireyselleşme sürecinde aşılması gereken nefis problemlerini işaret etmek için de dağ motifi kullanılmıştır. Örneğin, Amr Bin Osman Mekki kendi iradesinden ve seyr-ü süluk yolculuğunda bulunduğu noktadan bahsederken “Ben ateşten olan şu bin dağdan henüz birden fazlasını kat etmiş değilim” derken; Şibi, kendi durumunun daha kötü olduğunu, henüz Osman Mekki'nin geçtiğini söylediği tek dağın bile yakınlarına gelemediğini söyler (Attar 2012, 418). Bu anekdotta dağ, kemalat sürecinde aşılması gereken engelleri temsil etmektedir. Attar benzer bir mecazı, Malik Bin Dinar'ın ölüm döşegindeki bir müridinden bahsederken kullanır. Ölmenin ne kadar zor

⁷ Eliade, dinler tarihinde yaygın kozmoloji anlayışının yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü olarak üçe ayrılmış bir dünya fikri üzerine kurulduğunu söyler (Eliade 1991, 19). Bu kozmolojik anlayışta dağ motifi, yer ve göğü bağlayan bir köprü olması ve yerin göğe en yakın yeri olması nedenleriyle kutsaldır. Dağın kutsallık ile ilişkisini bitimsiz örneklerle inceleyen bir literatür bulunmaktadır. Antik Yunan tanrıları dağlarda yaşar; tarihin bilinen ilk yapısı günümüzde Göbeklitepe ismine sahip bir yükseltinin üzerine inşa edilmiştir; tek tanrılı dinlerde yaygın olarak Tanrı'nın, Musa Peygamberle bir dağda konuştuğuna inanılır. Şüphesiz dağın kutsallığı, gökle olan ilişkisiyle bağlantılıdır. Çünkü gök başka bir aşkınlıkla özdeşleştirilmesine gerek olmadan da insan ölçeğinin üstündedir (Eliade 1991, 65); üstelik sınırlarının belirli olmaması, göğü insan algısının dışına taşır. Göğün, başka şartlarda hayal edilmesi hayli zor olan, mesken kurulamayacak bir mekânsızlığın imgesi olması nedeniyle, aşkın olanla ilişkilendirilmesi doğal gözükmektedir. Bu mekânsızlığa en fazla yaklaşılacak fiziki mekân dağ olduğu için dağlar tanrısal güçlerin evi olarak kabul edilmiş olabilir. Langdon, Olympos'un bulutlar altında kalan yüksek tepelerine bakan Antik Yunan halkının bu dağı, tanrıların evi olarak görmesinin hayli anlaşılabilir olduğunu söyler (2000, 466). Ayrıca, insanlar tarım devriminin ardından toprağa ve bu gelişmeye yakın bir zamanda kendi yaptıkları yapılara kutsallık atfetmeden önce de aynı biçimde var olduğu tahmin edilen gökyüzü, belki de insanlık için ilk kutsal alandır (Tuğrul 2010, 82). Bunun yanında Rene Guenon, fiziksel birer mekân olan dağ ve mağaranın, gündelik hayatın din dışı alışkanlıklarından mekânsal olarak bir kaçış sağladığını düşünür. Ona göre bu mekânlar kutsal olan boyutlara açılan tünellerdir (Guenon 1971, 69-71).

olduğunu anlatırken “Önümde ateşten bir dağ var; ne zaman Kelime-i Şahadet getirmeye kastetsem, bu ateş bana hücum ediyor,” der mürit (Attar 2012, 83). Attar’ın söyleminde birçok bölümde, dehşet verici bir an olarak anlatılan ölüm anı, bu öyküde müride saldıran ateşten oluşmuş dağ motifiyle korkutucu bir sahne tasarlanarak anlatılmıştır.

Dağ, Attar’ın söyleminde, çevredeki diğer coğrafi oluşumlardan ve dönemin arkitektonik olanaklarının elverdiği ölçüde inşa edilen tüm mimarlık ürünlerinden farklı bir ölçeğe sahip olması nedeniyle bir büyüklük ölçüsü olarak da kullanılmıştır. Örneğin, İbrahim Bin Ethem’in müridiyle diyalogunda, kemalat sürecinde ilerlemenin bir göstergesi olup olamayacağını soran müridine Ethem, dağı yerinden oynatmanın bir delil olabileceğini söylemiş ve o anda dağ hareket etmiştir (Attar 2012, 83). Bu menkıbede, dağın ölçek olarak etrafa hareket ettirilmesi en zor olan cisim olduğu için bu kerametın mekânı olarak seçildiği açıktır. Bunun yanında bu menkıbe, Kur’an’da yer alıp Allah’ın kendi mutlak gücünü Musa Peygamber’e gösterdiği anı anlatan kıssaya gönderme yapmaktadır.

Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse, sen de beni görebilirsin- buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti. Musa da bayılıp düştü.⁸

Bu ayetin dışında da Kur’an’da birçok defa dağların yürütülmesi eğretilmesi bir güç simgesi olarak kullanılmıştır. Kur’an sayısız kere analiz edildiği gibi, metaforik anlamlar taşıyan bir metindir. Öyle ki vermek istediği mesajı anlatırken sıklıkla benzetmelerden faydalanır. Bu bağlamda, Musa ile Allah’ın kıssası, Tanrı’nın mutlak gücün sahibi olduğunu ve Otto’nun deyiimiyle “bütünüyle öteki” olduğunu anlatmaktadır. Ancak İbrahim Bin Ethem’in hikâyesinde güç sahibi rolünü, bir başka deyişle tanrı rolünü İbrahim Bin Ethem almıştır ki bu tarz benzetmelerden faydalanarak oluşturulan anlatılar, İslam felsefesinin her zaman tartışılan bir konusu olmuştur. Belirtmek gerekir ki, bu noktada Ethem’in gerçekten dağı oynatıp oynatmadığı problemin nedeni değildir; zira dindar insan aşkın deneyimlere açıktır. Yaşadığı bütün fizik ötesi tecrübeler, kendisini ve parçası olmak istediği aşkınlığı bağlar. Bu konuya keramet ile ilgili bölümde ayrıntılı olarak değinilecektir.

⁸ Araf Suresi, 143. ayet

Dağ kavramının metinde kullanıldığı bir diğer hikâye ise, Ser-i Sakati bahsinde yer alır. Bu hikâyede, Lıkam Dağında yaşayan bir pirin Ser-i Sakati'ye selam söylemesi üzerine, Sakati doğru olanın dağda, toplumdan izole olmuş halde yaşamak olmadığını, esas yapılması gerekenin dinamik bir hayatın içerisindeyken yaşanan bir dindarlık inşa etmek olduğunu söyler (Attar 2012, 310)⁹.

Sakati'nin hikâyesinde bahsedilenin tam tersini savunan ve yine dağ motifi içeren bir anlatım Zünnün-i Misri bölümünde yer almaktadır. Bu hikâyede işittiği bir ses Zünnün'a "Günahkârların yanında senin işin ne? Şayet Allah adamlarından birini görmek istiyorsan dağın tepesine çık" der (Attar 2012, 155). Bunun dışında Attar, Veysel Karani'nin ağzından "Selamet yalnızlıktadır" der (Attar, 2012, 63).

İslam dininin birbirinden farklı sayısız düşünceye kaynaklık ettiği açıktır; tasavvuf düşüncesi bu yorumlardan sadece biridir ve kendi içinde dinamik bir yapıya sahiptir. Bu düşünce metodunu, her düşünür ve hatta her mutasavvıf birey kendi perspektifine göre değerlendirerek yaşamaktadırlar. Bu bağlamda Attar'ın tutarlılık gözetmeksizin aynı konuyla ilgili farklı tasavvufi bakış açılarına yer vermesi doğaldır. Kaldı ki çalışmanın Attar bölümünde ifade edildiği gibi Attar'ın da bütün eserlerini inceleyen araştırmacılar, kendi din görüşünün de yıllar içerisinde değiştiğini düşünmektedirler. Sonuç olarak Tablo 5.2'de de özetlendiği gibi, dağ ve çöl muhtelif duyguları ifade etmek için kullanılan metaforlardır.

⁹ Bu bakış açısı da tasavvuf doktrininin fikir birliğine sahip olmadığı konulardan biridir. Zira inancın öncülerinin dünya hayatıyla ilişkilerini minimize etmeyi tercih ettiği, ayrıca Muhammed Peygamber'in inziva için dağda tek başına kalmayı sevdiği bilinmektedir. Ancak bu izole hayatın sınırları, bireysel kararlara göre şekillenir. Attar'ın kitabında bazı evliyalar gündelik hayatın içinde olmayı tercih edip bunu öğütlerlerken, bazıları ise tümüyle dünyadan izole olmanın en doğrusu olduğunu savunurlar.

Tablo 5.2. Metinde coğrafi mekânların kullanılması

	Kullanılış amacı	Kullanıldığı yer
Çöl	Tasavvuf yolunun alegorisi	İbrahim Ethem'in çöllerde dolaşıp ağlaması (Sf. 132)
		Beyazıt'ın çölde otuz yıl geçirip, çile doldurması (Sf. 172)
		Cüneyt'in, imanını kaybetmiş bir insanla çölde karşılaşması, o kişinin maneviyatını orada kaybettiği için orada bulmayı bekliyor oluşu (Sf. 391)
		Cüneyd'in dervişinin çöldeki yolculukları sırasında hava sıcak demesi üzerine, tasavvuf yoluna uygun olmadığının anlaşılması (Sf. 401)
		Tirmizi'nin şeyhiyle yaptığı yolculukta çölde bulunan bir ağaç ve onun altındaki tahta oturan kişiyle sohbet etmeleri (Sf. 477)
Dağ	Toplumdan soyutlanma	Ser-i Sakati'nin, dağda yaşamaktansa çarşıda, pazarda, gündelik hayatla meşgul olurken inanmanın daha doğru olduğunu söylemesi (Sf. 310)
		Cüneyt'in tasavvuf ayinleri için dağı tercih etmesi (Sf. 392)
	Tasavvuf yolunun alegorisi	Malik Bin Dinar'ın ölüm döşegindeki müridinin hayalinde ateşten dağlar görmesi (Sf. 83)
		Amr bin Osman Mekki ile Şibi'nin tasavvuf yolunda karşılaşmalarına çıkan dağlar hakkında diyalogları (Sf. 418)
	Keramet mekânı	Rabia'nın, gelen ilham sonucu, Allah'ın dağa tecelli etmesiyle ilgili kıssayı hatırlaması (Sf. 100)
		İbrahim Ethem'in inancının kanıtı olarak dağın hareket etmesi (Sf. 144)
	Mesafe	Fudayl Bin Ayaz'ın karısına dua etmek için tepeye çıkmasını öğütlemesi (Sf. 123)

5.1.2. Kamusal alanlar

En mübarek belde bulunmayı arzu ediyorum diyorsun, önemli olan hangi belde olursan ol insanların en iyisi sen ol. Çünkü belde insanla izzet kazanır, insan beldeyle izzet kazanmaz. (Attar 2014, 340)

Hemen tüm tezkirelerde, kamusal alan ile özel alan arasındaki gerilimli ilişki, evliyanın inanç sistemini etkileyen bir faktör olarak yer almaktadır. Şüphesiz kamusal alanın her

seferinde aynı biçimde din dışını temsil ettiğini söyleyerek yapılan bir genelleme hatalı olacaktır; ancak hemen tüm tezkirelerde kamusal alan kutsal ile profanın ayrımını düşünmeye ve ilahi olana yönelmeye sevk edecek biçimde kullanılır.

Örneğin, Yahya Bin Muaz'ın müridi girdikleri kasabayı beğendiğini söylediğinde Muaz, dünyevi mekânı fark etmeyen bir aklın tüm kentlerden, kasabalardan güzel olacağını söyler (Attar 2012, 341). Benzer biçimde Zünnun, günah işlemek için تنها yerlerde yalnız başına kalıp düşünme pratiği olan halvetin dünyadaki her şeyden daha doğru olduğunu söyler (Attar 2012, 163). Aynı şekilde Ethem'in tüm dünyevi koşullardan kopmak için dokuz sene mağarada kaldığı övülerek anlatılır (Attar 2012, 143). Bu örneklerde özel alanın, sınırın ruhani tarafını temsil ettiği söylenebilir. Kamusal alan ise ilahi olandan uzaklaşmaya neden olma potansiyeline sahiptir.

Bunun dışında, Attar'ın hayatları hakkında bilgiler verdiği evliyaların bazıları dükkân sahibidirler; ancak genelde dünyevi işlerle bu denli yakından bağlantılı olmaktan rahatsızdırlar. Örneğin Cüneyt'in Bağdat'ta bir cam dükkânı vardır. Ancak her sabah dükkânı açar açmaz dört yüz rekât namaz kılar ve tüm gün Allah'ı düşünmekle meşgul olur (Attar 2012, 387). Ebu Hüseyin Nuri de her sabah evden dükkâna diye çıkar ama mescide gider (Attar 2012, 427). Anlatının genelinde çarşı din dışı olanı çağrıştırmak üzere kullanılır. Örneğin, Ebu Turab Nahşeri yanındaki kişinin mutasavvıf olamayacağını söylemek için “Sen tasavvufa yaraşmazsın, haydi git, senin çarşıda bulunman gerekir” diyerek iki mekânın ayrımını yapar ve çarşayı ilahi olmayan kısımda bırakır. Aynı şekilde, Yahya Bin Muaz dünyanın bir yanılsama ve sınav yeri olduğundan bahsederken “Dünya şeytanın dükkânıdır” (Attar 2012, 344) diyerek, şeytanın kötülüğünü dükkân teşbihiyle anlatır. Çok benzer bir söylem de İbn Cella bahsinde yer almaktadır. Bir günaha düşmekten korkan Cella'ya Cüneyt, dünyadan uzak durmasını söyler ve şu cümleyi kurar: “Bu nefis pazarıdır” (Attar 2012, 454).

Çarşının beşerî çağrışımlarının karşıtı olarak kullanılan uhrevi mekânlar arasında sufilerin yaşadığı hankah, zaviye ve ribatlar vardır. Bunun yanında Attar'ın söyleminde İslam kültürünün temel ibadet mekânı olan camilere (mescit) de kaçınılmaz olarak yer verilmiştir. Ancak mescit genelde çarşının temsil ettiği dünya hayatının tersini ifade etmemekte, bilakis dünya hayatına ait bir kamusal alan olarak ifade edilmektedir. Bir başka deyişle

tezkirelerde, hankahlar züht hayatını ve sufileri temsil ederken, mescitler derviş olmayan müslümanların ibadet ettiği yerlerdir ve çarşı ile hankah arasında kalan ara bir mekânı işaret etmektedirler. Attar'ın bu tercihi, hankah adı verilen mimari yapıların ortaya çıkma nedeni ile paralelliği göstermektedir. Çünkü tasavvuf doktrininin çıkış sürecinde camilerde fikirlerini anlatan sufilerin, geleneksel müslümanlar tarafından tepki gördükleri bilinmektedir (Kazemi, Vahdat, Alizadeh 2012, 66; Ocak 1978). Bu nedenle sufiler, ihtiyarların ve yolcuların konakladıkları hanlarda düşüncelerini anlatmaya başlamışlar; bir süre sonra bu alanlar hem han işlevi gören hem de tasavvuf öğretisi verilen okul işlevli yapılara dönüşmüştür (Uludağ 1997, 43). Attar'ın anlattığı hankahlar dervişlerin en özel dini deneyimlerini yaşadıkları alanlardır. Örneğin, Ebu Huseyn Nuri'nin sözleriyle, geceleri zaviyesinden ışıklar çıkmaktadır (Attar 2012, 427). İbn Ata, çocukken yaptığı bir hatayı hatırlayınca, bütün zaviyesi sıırıslam olana kadar ağlamıştır (Attar 2012, 446). Bunun dışında da menakıpname kurgularında şeyhler çoğunlukla zaviyelerinde iken olaylar gelişir; çünkü evliyaların en çok vakit geçirdikleri yerler zaviyeleridir.

Tablo 5.3. Kamusal alanın kutsal- din dışı ilişkisini kurarken kullanımı

Anekdot	Kutsal	Din dışı
Yahya Bin Muaz'ın, kasabayı beğenen arkadaşına, beğenilecek şeyin güzel bir kalp olduğunu söylemesi	İman dolu kalp	Kasaba
Zünnun'un halveti dünyevi şeylere tercih etmesi	Halvet	Dünya
Ethem'in dokuz sene mağarada yaşaması	Mağara	Dünya
Huzurunu kaybeden Şafî'nin meyhanelerde, pazarlarda, camilerde araması ancak tekrar hankahta bulması	Hangah	Cami, pazar, meyhane
Dünyanın şeytana ait bir dükkân olduğunun söylenmesi		Dünya
Cüneyd'in cam dükkânında her gün uzun süre namaz kılması	Namaz	Dükkân
Nuri'nin evden dükkâna diye çıkıp dua etmeye arkadaşının evine gitmesi	Namaz kılınan yer	Dükkân
Genel anlamları itibarıyla	Zaviye	Çarşı

Yukarıda aktarıldığı gibi az sayıda evliyanın çarşıdaki dükkânlarından ve nereden para kazandıklarından bahsedilirken, neredeyse tüm evliyaların zaviyelerinden bahsedilmektedir. Kısaca, Attar'ın metninde çarşıda yer alan bir dükkân ne ifade ediyorsa, zaviyenin onun tam tersini ifade ettiği düşünülebilir. Zaviyede, bir işyeri gibi, bitimsizce çalışılmaktadır ancak karşılığında alınmak istenen maddi bir kazanç değil, tasavvuf yolunda ilerlemedir (Tablo 5.3).

Tablo 5.4. Bağdat'ın metinde kullanımı

Dindışı	Yönetim merkezi	Tasavvuf öğretisinin Mısırlıları rahatsız etmesi üzerine Zunnun-i Misri'nin, halifenin karşısına çıkarılmak üzere Bağdat'a götürülmesi, ardından Bağdat'ta zindana atılması (Sf. 159)
	Kozmopolit	Bağdat'ın yıllar içinde kozmopolit yapıda bir şehre dönüşmesinin bir sonucu olarak haramdan korunmanın zorlaştığını düşünen birisinin bunca haramdan nasıl korunduğunu sorması üzerine herkes gibi yaşadığını söylemesi (Sf. 148)
		Cüneyt'in, Bağdat'ta yakalanan bir hırsızla ilgili tasavvuf dersi vermesi (Sf. 398)
	Ticaret merkezi	Ser-i Sakati'nin tasavvufa odaklanmadan önce kentte bir dükkânının olması (Sf. 310)
		Cüneyt'in cam alıp sattığı bir dükkâna sahip olması (Sf. 387)
		Ebu Hüseyin Nuri'nin, Bakırcılar Çarşısında çıkan yangından çocukları kurtarması (Sf. 432)
Kutsal	Hac seyahatinin durağı	Nasiri isimli bir âlimin hacca giderken, Cüneyt'in yanına uğraması ve orada hayat dersleri alması (Sf. 402)
		Ebu Ali Şakik'in hacca giderken uğraması (Sf. 230)
		Bir kişinin hacca giderken Bağdat'a uğramadığı gençlik yıllarını pişmanlıkla anlatması (Sf. 517)
		Hacca giderken ve dönüşte Bağdat'a uğranması (Sf. 366)
	Tasavvuf merkezi	Abdullah Bin Mübarek'in Bağdat'a gidip şeyhlerin sohbetinde bulunması (Sf. 210)
		Ebu Hafs Haddad'ın, Bağdat'tan ayrılacağı zaman bütün din âlimlerinin onu uğurlamaya gelmesi (Sf. 366)
		Hallac'ın özünü sorgularken birkaç kez Bağdat'a gidip Cüneyt'in sohbetinde bulunması (Sf. 528)

Bu tip örneklerin dışında, metinde kamusal bir alan olarak Bağdat kentinden detaylı biçimde bahsedilmektedir. Kentin anlatımda kullanılma amaçlarından ilki, halifenin

yaşadığı, başka bir deyişle politik iktidarın konumlandığı yer olmasıdır. Öte yandan Bağdat'ın tasavvuf âlimlerinin de toplandığı bir kültür başkenti olduğu metinden anlaşılmaktadır. Ayrıca Bağdat, çarşıları, meyhaneleri, hareketli dünya hayatıyla, sufizmin ana önermesi olan zühtün ifade ettiği her şeyin tersini temsil etmektedir. Bu nedenle zahiri ile batınınin gerilimi bu kentte yaşanmaktadır. Bağdat'ın metinde simgelediği fikirler ile ilgili tablo aşağıda yer almaktadır (Tablo 5.4).

Sonuç olarak Attar'ın anlattığı evliyalar, kamusal alanları deneyimlerken Allah'a ulaşmaları için vesileler ararlar. Hatta dervişler kemalat sürecinde ilham vermeyecek olan kamusal mekânlarda bulunmaktansa, yalnız kalıp tevekkülle vakit geçirmeyi tercih ederler.

5.1.3. Ev

Attar'ın metninde mimarlık terminolojisine ait en sık kullanılan kavram evdir. Hikâyelerde yaşama alanı, mesken anlamında çokça geçmesinin yanında, dünya hayatını simgeleyen bir mecaz olarak da yer alır. Attar'ın evliyaların hayatlarını aktarırken zühtü merkeze alarak anlattığı düşünüldüğünde, evi de dünyanın geçiciliğini anlatmak için kullandığını tahmin etmek zor değildir. Neredeyse bütün evliyaların ağzından, evlerle ilgili verdiği örneklerle, gerçek olanın dünya değil ahiret hayatı olduğunu tekrarlar (Tablo 5.5). Attar'ın birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Kur'an'dan referans aldığını tahmin etmek zor değil; zira Kur'an da geçmişte yaşayan uygarlıkların yaptığı görkemli yapılardan bahsederek ölümü hatırlatır (<http://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/>). Konuyla ilgili Kur'an'daki örneklerden birinde firavunun yüksek bir bina yapıp Tanrı'ya ulaşmak istediğinden bahsedilmektedir. Attar bu olayı Hatem-i Asamm bahsinde şu şekilde hatırlatır:

Medine'ye geldiğinde buranın halkına, “Resullullah'ın sarayı nerede? Gidip iki rekât namaz kılacağım” dedi. “Onun sarayı değil yalnızca kulübesi vardı” dediler. “Peki, sahabenin köşkleri nerede” diye sorulunca, “Onların da evleri derme çatmaydı” diye cevap aldı. “O halde burası Firavun'un ve komutanlarının şehri olmuş, şu konaklar ne böyle?” İlk defa taş ve tuğlayla konaklar yapan firavundu. (Attar 2012, 287)

Çok benzer bir söylemi Yahya Bin Muaz bahsinde şu şekilde artikule etmiştir:

Ey ilim sahipleri! Köşkleriniz Kayser'in saraylarına, konaklarınız Kisra'nın konaklarına, binalarınız Şeddad'ın binalarına benzemekte. (Attar 2012, 345)

Tezkirelerde ev, bireyselleşme sürecinde en çetin imtihanlara mesken olmakta, bazen de imtihanın aktörlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Ebu Said Harraz çölde yaptığı bir yolculuk esnasında bir konak görür ve dinlenebileceği bir yer bulduğu için sevinir. Ancak hemen ardından bu rahatlamının nefsinin bir oyunu olduğunu anlar ve geceyi kazdığı çukurda geçirir (Attar 2012, 423). Çalışmada birçok kez altı çizildiği gibi, Harraz'ın gerçekten bir coğrafi konum olarak çölde bir mimari yapı biçimi olarak konak görüp görmediği, çöl ortamında bir konağın inşa edilebilme olanakları, böyle bir ortamda kuyuyu kazacak donanımın nereden temin edildiği, yani bu olayın tarihsel gerçekliği tezin kapsamı dışındadır. Bu çalışmada anlaşılmak istenen Attar'ın bu olayı anlatmayı tercih etmesinin nedenidir. Bu hikâyede anlatılan yolculuk, kişinin varoluşunu sorgulamasının bir alegorisi olarak görülmelidir. Zira tasavvuf terminolojisinde kendini bulma serüvenindeki dervişlere yolcu (salik) denmektedir (Nicholsan 1978, 25). Bu bakış açısına göre mutlak doğruyu bulmaya çalışan birey, bu süreçte hedefine ulaşmasına engel olacak setlerle karşılaştığında bunun ayrımına varması için bu hikâye ile uyarılıyor olabilir. Kendini bulma serüveninin batını yapısı, çölün gerçeklik algısının sınırındaki dekoruyla ifade edilmiş olabilir. Bu şekilde yorumlanan bir kurguda konak, dünyanın yanılsama olduğunu anlatmak için kullanılan bir sembol olacaktır. Beyazıt-ı Bistami, neredeyse Harraz'ın bahsinde geçen hikâyeyi özetleyen şu cümleyi söyler:

Eğer sekiz cenneti kulübemizde açıp iki âlem vilayetini arpalık olmak üzere bize verseler,
O'nun şevkiyle seher vakti ruhumuzdan kopan bir ah'a değişmeyiz. (Attar 2012, 192)

Zahiri âleme ait olduğu için, batını evrene ulaşma maksatlı yolculukta engel teşkil eden amaçları mimarlık kodlarıyla metaforlaştırmaya bir örnek de Nuri'nin tezkiresinde yer alır. Nuri, metinde dindar olduğunun altı çizilen öğrencisine; ev, para ve eş teklif edilse dervişlikten vazgeçme ihtimalinin olup olmayacağını sorar. Dervişin ne cevap vereceğini şaşırtması üzerine, şayet önüne on sekiz bin âlem mülkü sunulsa, bu teklifin bile tasavvuf yolu kadar kıymetli olmadığını söyler. Zahiri-batını ikiliğinin zahiri yanını mekânın temsil ettiği bir başka menkıbede, zaviyeye giden Ahmet Bin Harb dua ederken başlayan yağmur üzerine konsantrasyonunu kaybeder. Çıkarken evin camını kapatıp kapatmadığını düşünmeye başladığında gelen ilham ona “sende bulunup da işe yarayan gönlünü evde koyup buraya gönülsüz geldin” der (Attar 2012, 278).

Özellikle modern sonrası edebiyatta ev eğretilmesi genellikle, iç-dış arasında diyalektik bir ilişki yaratarak bireyin iç dünyasının sınırlarını çizmek için kullanılır (Bachelard 2014, 255). Günümüz düşünme alışkanlıkları içerisinde bakılınca Evliya Tezkireleri gibi sembolik bir anlatım diliyle yazılmış bir metinde, kutsal ve din dışı dikotomisinin de evin içi ve dışı formülüyle anlatılması beklenir. Ancak Attar'ın söyleminde kutsal hiçbir zaman evle temsil edilmemiştir; bilakis ev, bireyi kutsal olandan uzaklaştıran bir metadır (Tablo 5.5). Örneğin, metinde de yer alan menkıbelerden birinde İbrahim Bin Ethem, evinin damından gelen ses için çatıya çıktığında karşılaştığı adama ne yaptığını sorar. Adam develerini aradığını söylediğinde, Ethem damda deve bulamayacağını söyler. Bunun üzerine damdaki adam, İbrahim Ethem'in bütün hayatını değiştiren şu cümleyi söyler: "Sen Allah'ı altın taht üzerinde ve atlas elbiseler içinde arıyorsun. Damda deve aramak daha mı acayip?" (Attar 2013, 126). Devamında Ethem sarayını terk edip yıllarca sürece kendini bulma seyahatine başlar. Bu hikâyede ev, Ethem'in kendine en uzak olduğu, başka bir deyişle Ethem'in hikâyesindeki en din dışı anın mekânı olarak yer almaktadır.

Tablo 5.5. Metinde ev alegorisinin kullanımı

Mesajı	Ev kavramının metinde kullanıldığı yerler
Dünyanın geçiciliği	Hatem-i Asammî'nin, Medine'de Hz. Muhammed'in sarayını ve ilk Müslümanların köşklerini sorması; onların kulübelerde yahut derme çatma binalarda yaşadıklarını duyunca, mevcut Medine'de bulunan görkemli yapıların peygamberi ve İslam'ı değil Firavun'u hatırlattığını söylemesi.
	Yahya bin Muaz'ın, ilim sahiplerinin Roma hükümdarlarının saraylarına benzeyen evlere sahip olmasının inançlarıyla çeliştiğini söylemesi.
	İbrahim Ethem'in, padişahlığı esnasında bir gece tavandan ses duyması üzerine çıkıp tavana bakması; tavandaki adamın develerini kaybettiğini ve orada aradığını söylemesi; bunun üzerine İbrahim Bin Ethem'in "Ne diye damda deve arıyorsun, damda deve ne gezer?" demesi ve adamın "Ama ey gafil! Sen Allah'ı altın taht üzerinde ve atlas elbiseler içinde arıyorsun. Damda deve aramak daha mı acayip?" demesi
	İbrahim'in evine gelen çok heybetli bir adamın, evi kastederek "Bu ribatta konaklamak istiyorum" demesi; Ethem oranın ribat olmadığını açıklamak istese de, adamın sarayın ondan önceki sahibini, ondan da önceki sahibini sorarak, hepsinin öldüğünün altını çizmesi
	Bişr B. Hafî'nin evin ancak mezar kadar boş hale gelmesi halinde ölümün ne olduğunun anlaşılabilirliğini ve ölümün gerçekliğine alışılabilirliğini söylemesi
	Birçok oda ve ev içeren bir alana sahip olan Davud-i Tai'nin, yalnızca bir odada oturması; o oda kullanılmayacak hale gelince başka odaya geçmesi; dünyayı imar etmemeye söz vermesi, son odasının tavanı çökmek üzereyken ölmesi.

Tasavvuf yolunda bir aktör	Evi dışında bütün mal varlığını din için harcayan bir müridin, Cüneyd-i Bağdadi'ye evi ne yapması gerektiğini sorması üzerine, Cüneyd'in ona evi satmasını, altınları da ırmağa atmasını söylemesi.
	Malik'in evinin kible duvarına, Yahudi komşusunun tuvaletini yapması; pisliğin kible duvarına akması; Yahudi komşunun, bu durumdan rahatsız olup olmadığını sorması üzerine Malik'in bu duruma Allah rızası için katlandığını söylemesi.
	Çölde aç olarak seyahat eden Ebu Said Harraz'ın, gördüğü konağa sevinip orada biraz dinlenebileceğini düşünmesi; hemen ardından, bu rahatlamayı nefsinin bir oyunu olarak görmesi ve geceyi o konak yerine açtığı çukurda geçirmesi.
	Ahmet Bin Harb'in, zaviyede dua ederken yağmur başlayınca evdeki camı açık bırakıp bırakmadığını endişesine kapılması; gâipten bir sesin "sende bulunup da işe yarayan gönlünü evde koyup buraya gönülsüz geldin" demesi üzerine pişman olması
	Sahip olduğu tek mal varlığı kapısız kulübesi olan Allah dostunun, evin içerisine bir köpeğin yavruladığını fark etmesi ve onları çıkartmak istememesi; defalarca kendiliğinden çıktılar mı diye bakmaya gelmesi.
	Beyazid'in kapısına birisinin varıp seslenmesi üzerine, Şeyh'in "Kimi arıyorsun?" diye sorması; "Beyazid'i" cevabını alınca "Hanede Huda'dan (sahibinden) başkası yok!" demesi
	Cüneyd'in, dükkânı tamamen bırakması; Seri'nin evinin avlusundaki bir hücreye çekilip oturması ve kalp murakabesiyle meşgul olması.
Gerekli oluşu	Yahya Bin Muaz'ın, yaşamı devam ettirecek kadar yiyeceğin, ihtiyaç miktarı kadar para kazanması için bir mesleğin ve barınmak için bir evin, tüm inananlara gerektiğinin altını çizmesi

Sonuç olarak Attar'ın metninde sıkça kullanılan ev, saray, konak benzetmeleri genellikle dünya hayatını simgeler ve din dışı ile özdeşleşir. Evliya Tezkireleri'nde sadece bir yerde ev kutsal olan tarafta betimlenmiştir. Ancak bu anekdotta da ikiliği devam ettirir; öyle ki evi uhrevi olan tarafta betimlerken, din dışı rolünü politik iktidarın temsil ettiği saraya verir. Bahsi geçen öyküde halife ile velinin karşılaşmalarını anlatmaktadır. Zaten tezkirelerde sıklıkla dünyevi saltanatın sahibi halifeler ile batını âlemde makamları olan veliler muhtelif platformlarda karşı karşıya gelip güçlerini çarpıştırırlar. Tahmin edilebileceği gibi, metinde her seferinde veliler, halifeleri bozguna uğratırlar. Bu tip karşılaşmalarda mekânın da aktif rol oynaması şaşırtıcı değildir; çünkü metindeki devlet yöneticileri maddi âleme ait figürler oldukları için, dünyevi mekânlarda refah içerisinde yaşarlar. Ancak veliler bu dünyanın tüm konforundan vazgeçtikleri gibi, mekânlarını da en iyi ihtimalle umursamamaktadırlar. Bu nedenle bu iki figürün dünya görüşlerindeki tezatlık

yaşam alanlarını da yansıtmaktadır. Mekânsal referansların kutsallığın tarifinde kullanıldığı bir halife-sufi karşılaşması Süfyan'ı Servi isimli evliyanın bölümünde geçer (Attar 2012, 220).

Hikâyeye göre, Süfyan'ın dönemin halifesine (ismi belirtilmemiştir) namaz esnasında yaptığı yanlış göstermesi nedeniyle, bu iki figürün arasında bir gerginlik yaşanır. Bir daha bir sufi tarafından uyarılma ihtimalini yok etmek için halife, Süfyan'ın evinden alınıp idam edilmesini ister. Anlatının devamında, evinde birlikte oturduğu dervişlerin ve idam etmek üzere onu almaya gelen korumaların duyabileceği şekilde beddua eden şeyhin duası kabul olur ve tam o anda gerçekleşen bir afet sonucu halifenin sarayı başına yıkılır. Açıkça görüldüğü gibi bu menkıbe halife ve sufi rollerinin dini yeterliliklerini birbirleriyle kıyaslamaları üzerinden ortaya çıkan bir gerilimi işaret etmektedir. Öyle görülüyor ki halife dini açıdan yeterli olmamasına rağmen, yönetimin sahibi olduğu için sufinin temsil ettiği düşünce sistemini yok edebileceğini düşünmektedir. Ancak gerçek iktidar sufinin tarafındadır ve şeyhin duasıyla ilahi adalet tecelli eder. Menkıbenin kurgusunda, karşıtlığı vurgulanmak istenen iki kutsallık doktrini, iki farklı mekânla temsil edilmiştir. Attar'ın söyleminde, bu ikiliğin doğrudan verildiği sahnede sufi, evinde dostlarının dizinde yatarken; halife tahtında oturmaktadır ve etrafında devlet adamları vardır. Emri hakkın vaki olmasıyla olanları Attar şu mekânsal kodlarla tarif eder;

O anda halife taht üzerindeydi, devlet büyükleri de etrafındaydı. Aniden bir afet oldu, üzerine saç düştü ve saray çöktü, devletin önde gelenleriyle birlikte halifeyi birden yerin dibine geçirdi¹⁰. (Attar 2000, 166)

Anlatımda dikkat çekici bir başka mekânsal atıf ise bedduanın kabul olma biçimidir. Öyle ki soyut bir kavram olan beddua, bir mimarlık ürünü olan saray üzerinden cismani bir niteliğe kavuşur.

Sonuç olarak Attar'ın söyleminde ev, yukarıda açıklanan bir yer hariç, her seferinde dünyevi olanı ifade etmek üzere kullanılmıştır. Genel düşüncesinde, çöller, kentler, evler ve diğer tüm mekânlar Allah'ındır ve uygulanan tüm pratiklerin, edilen duaların, nihayet

¹⁰ “The caliph at that moment was seated on his throne surrounded by the pillars of state. A thunderbolt struck the palace, and the caliph with his ministers was swallowed by the earth” (Attar 2000, 166)

bütün anlatıların tek amacı, mutlak doğru olanın varlığı içinde, kendinden kurtulmaktır. Bu hedefe ulaşan bir örnek olarak, Bistami'nin kapısını çalan adamla yaşadığı dialog verilebilir. Evinin kapısını çalan adam, Bistami'yi aradığını söyler; yanıt olarak Bistami "Hanede Huda'dan başkası yoktur," der (Attar 2012, 180).

5.1.4. Yapı elemanları ve tefrişler

Attar'ın tarif ettiği İslam perspektifinde, ruhani olanın idrakinde kimi zaman yukarıda örneklenenlerden daha ufak ölçekli mekânsal referanslar vesile olur. Kitapta yapı elemanları ya da objeler kutsalın tecelli ettiği örnekler olarak yer almakta; bu örnekler diğer tezahürlerde olduğu gibi kutsi ve dünyevi diyalektiği üzerinden anlatılmaktadır. Bir anekdotta, arkadaşı Beyazıt Bistami'den ders yaptıkları odada bulunan raftan bir kitabı vermesini ister. Uzun zamandır o mekânda ders yapmalarına rağmen Bistami, odada bir raf olduğunu fark etmediğini söyler (Attar 2012, 72). Çünkü ilimle o kadar meşguldür ki bulundukları ortamın mekânsal özelliklerini bilmemektedir. Bu anekdotta ilk bakışta ders yapılan bir odada yer alan bir rafın, dünya hayatından elini eteğini çekmiş bir derviş için hiçbir anlam ifade etmediği anlatıldığı düşünülebilir. Ancak rafta bulunan objenin bir kitap olması dikkat çekicidir; çünkü bazı bakış açılarına göre zahiri bilgiler içeren kitaplar bireyin tasavvuf yolculuğunda karşısına çıkan engeller arasındadır (Schimmel 2001, 36). O kadar ki bazı tasavvuf düşünürleri dünyevi ilmi de dünya malından kabul ettikleri için bilgiye arkalarını dönmeyi zühdün bir parçası olarak görmüşlerdir (Özköse 2002, 186). Beyazıt Bistami'nin anektodunu artiküle ederken Attar, odada bulunan bir rafın önemini tartışmaktan ziyade, yüz yüze yapılan ders ile kitaptan öğrenilen bilgiyi kıyaslıyor olabilir. Ancak bu çalışma için bu durumdan daha önemlisi, kutsalı idrak etmek için verilen örneğin manevi-maddi ikiliğini işaret eden mekânsal bir referans olmasıdır.

Başka bir örnekte; Ebu Turab Nahşebi seccadede otururken, yanına yaklaşan kurt ona dokunmaz (Attar 2012, 335). Kuşkusuz bu menkıbenin ibadet ile meşgul olan insana kötülüklerin yaklaşamayacağına dair açık bir mesajı vardır. Ancak hikâyede seccade aracılığıyla kutsal ve din dışı arasında bir sınır oluşturulduğu da görülmektedir. Öyle ki din dışı âlemine ait olan kurt, kutsalın alanına girememektedir. Bir başka örnekte, şeyhin idrar kaçırma rahatsızlığı ancak kürsüye çıkıp vaaz verdiği anlarda geçmektedir (Attar 2012, 293). Bu anekdotta kutsal olan alan kürsüdür. Bir başka deyişle bildikleri ilmi başkalarıyla

paylaşmamayı arzu eden insanların zahiri ve batını hastalıkları iyileşecektir. Diğer bir örnekte, tasavvuf yolunda hayli ilerlemiş olan Bistami, artık namaz kılmaya ihtiyaç duymaz; çünkü artık yatarak bile ibadet edebiliyordur. Bunu açıklarken Attar, eskiden seccadede tecelli eden manevi halin yastıkta da olduğunu söyler.

5.1.5. Cennet

İslam paradigmasının en temel kabullerinden biri olan ahiret inancına göre, insanların bu dünyada ölmelerinin ardından başka bir dünyada tekrar dirilip sonsuz bir hayata başlayacaklarına inanılır (Topaloğlu 1988, 543-548). Hakkında geniş bir mitolojik literatür olan bu kavram kaçınılmaz olarak bu dünyanın düşünme alışkanlıklarıyla mekânsallaştırılır. Ancak beşerî âlemle ilgili her şeyi reddeden zahitler için cennetin dünyevi refahı, başka bir deyişle zahitlerin itibar etmediği bir yaşam biçiminin mekânını işaret ediyor olması sorunludur. Bu konuyla ilgili Attar'ın en çok bahsettiği tutum, Rabia'nın cennetle ilgili görüşleridir. Rabia, fiziksel bir mekân olarak cennetle ya da inandığı için verilecek ödülle ilgilenmediğini defalarca söyler. Onun için inanmak varolmasının gereğidir ve ödülün kendisidir.

İslam kültüründe bir mekân olarak cennet tasvirlerle açıklanır. Attar'ın söyleminde bu durum farklılık göstermektedir. Kitabın genel söyleminde fiziksel mekânlardan sadece kutsallık ile ilişkili bir hikâyenin dekoru ya da aktörü olarak kısaca bahsedilirken, Attar, sadece cenneti anlatırken tasvirler kullanıp, ilk kez bir mekâna değer atfeder.

5.2. Kutsalın Tecellisini Sorunsallaştıran Mekânlar

Kutsalın tanımlanması sırasında karşılaşılan en büyük problem, zamansız ve mekânsız kutsalın tecellisinin, ancak mekân ve zaman kısıtları içereni anlayabilme yetisi olan bir zihin yapısı tarafından idrak edilmeye çalışılmasıdır. Bu nedenle tüm aşkınlığına rağmen kutsalın, insan tarafından kavranabildiği ölçekte mekân ve zamanla kısıtlıdır. Yani kutsalın tecrübesinde en temel limit, idrak eden zihnin algılama potansiyelidir. Aşkın ve sınırsız bir kutsiyeti kavrayamama problemi düşün tarihi boyunca üstüne fikir yürütülen bir konu olmuştur.

Bir önceki bölümde kutsiyetin idrakini, kutsal ve profan ikiliğinin işaret ettiği huduttan

yararlanarak ifade eden örneklere yer verilmiştir. Ancak sınırsızlık iddiası olan kutsal dini olmayandan ayırarak yapılan bir tanımda, kutsal ile din dışı arasında bir sınır olduğu kabul edilmektedir ki bu durumda kutsalın sınırsızlığı iddiasını çürütür. Ek olarak, bu yaklaşım ilahi olana yakın yerlerin olduğu anlamına geldiği gibi, mukaddes olandan uzak mekânların varlığı manasına da gelir ki bu durumda mekânın türdeşliği kırılır (Tatar 2017, 10). Oysa Attar'ın metninde bütün mekânların Allah'a eşit mesafede olduğu defalarca söylenir. Metinde bu problemin ortaya çıkarıldığı ve mekânsal atıflarla işlendiği yerler de vardır. Bu bölümde kutsalın, mekânın sınırları ile ilişkisinin çeşitli biçimlerde sorunsallaştırıldığı örneklerden bahsedilecektir.

5.2.1. Kapı-eşik

Eşik birçok dinde bir sınır koyma biçimi olarak kullanılmıştır. Eliade, mekânın kutsallığını tartışırken eşik kavramına yer verir. Ona göre eşğin dışında kalan evren, tanımlanamayan şekilsiz ve çoğunlukla kötülüklerle ilişkili bir kavramdır. Kutsal mekânın sınırlarını teşkil eden ise “dünya”dır ki dünya, özle olan ilişkinin sağlandığı, emniyetli ve rahat olanı temsil eder. Evren ve dünya arası duvarlarla ayrılır. Eliade'ye göre, bu şekilde mekânın sürekliliği kırılır ve duvarın, çitin, surun veya kapının içi, kutsal olmayandan tamamen ayrılır (Eliade 1991, 1-9). Tasavvuf düşüncesinde de eşik bir sınır alegorisi olarak kullanılır. Örneğin Attar'ın metninde Bistami, mescidin kapısında sabaha kadar ağlar; içeri girip mescidi kirletmek istemez (Attar 2012, 174-175).

Diğer bir örnekte Bîşr-i Hafi, tam evden çıkarken tek ayağı içeride tek ayağı dışarıda kalacak biçimde kalır ve sabaha kadar düşünür (Attar 2012, 147). Bu iki örnekte de eşik çok açık bir şekilde dünya hayatı ile kutsal arasında bir çizgiyi temsil etmektedir. İlkinde anlatılan kişi, kutsal mekâna girmeye kendini layık görmezken; ikincisinde eşikte kalmıştır. Metinde geçen bu tip bir diğer karşılaştırmada ise, maneviyatı temsil eden mekânın içinden dışarı çıkma motifi daha dramatik bir kurguyla işlenmiştir. Zünnun'u Mısri'nin başından geçtiği söylenen bu anekdotta evliya, zaviyesine gelen hoş kadına karşı hissettiği nefsi duygulara engel olamayıp peşinden gitmek ister. Ancak zaviyenin kapısında tek ayağı içeride tek ayağı dışarıdayken birden yaptığının hatalı olduğuna karar verir ve dışarıda olan

ayağını keser (Attar 2000, 103)¹¹. Eşik metaforunun kullanıldığı üç öyküde kutsal ve profan ayrımının versiyonları olan kutsal alana girme, kutsal alandan çıkma ve tam ortada kalıp tevekkül etme hallerinden üçü de işlenmiştir (Tablo 5.7).

Tablo 5.6. Metinde eşik alegorisinin kullanımı

Kutsal mekândan çıkış	Zünnun'un, cariyenin peşinden gitmek üzere zaviyeden çıkmaya yeltenmesi; tam eşikteyken yaptığının ne denli hatalı olduğu düşünmesi
Kutsal- Profan arasında kalma	Bişri Hafi'nin, eşikte düşünceye dalması
Kutsal mekâna giriş	Bistami'nin, günahlarından dolayı mescide girmek istememesi; eşikten geçmeye cesaret edememesi

Attar'ın söyleminde eşik iki durum arasındaki hududu temsil ettiği açıktır; bu nedenle tezde ait olduğu yer, bir üstteki kutsal-din dışı ayrımı üzerinden inceleme kısmıdır. Bu başlıkta ele alınmasının nedeni, kapı ile ilişkisi nedeniyledir. Zira eşik bir sınırın teşbihyken, kapı sınırlar arasındaki geçiş imkânını temsil etmektedir. Örneğin Ebu Hafs Haddas müritlerine “Bütün kapılar bana açılsın dersin bir kapıdan hiç ayrılma” diye öğütlerken, eşik benzetmelerinden çok daha olumlu bir anlatım kullanıldığı gözükmektedir. Engellerin aradan kalkmasıyla ilgili bir başka söylemi ölmek üzere olan Ahmed Bin Hadraveyh kullanır. Ona göre bir ömür boyu çaldığı kapı artık açılmaktadır (Attar 2012, 133). Ayrıca metinde kapı genellikle zahiri mekânların girişinde bulunur. Örneğin “Mevla'sının dergâhına sıkı bir şekilde sarılan kimse, sıkı sarılma sonunda kapının açılmasından başka neyle karşılaşabilir ki?” der Cüzcani ve ona göre inanmanın sarayı olan razı olma halinin kapısı sabırdan yapılmıştır (Attar 2012, 510). Harraz'a göre, Allah doğru yolu göstermek istediği insana kendi ismini anma kapısını açar (Attar 2012, 423). Bu benzetmelerde de diğerlerindeki gibi zahiri ve batini âlemlerin ayrımı üzerinden kutsallık anlatılır; ancak diğerlerinden farklı olarak dünyevi ve uhrevi arasındaki geçiş işaret edilir ve sınır esnetilir.

¹¹ “So I cut off the foot that I had set outside the hermitage, and now I sit here waiting for what will transpire and what they will do with me. What business has brought you to such sinners?” (Attar 2000, çev. Arberry, 103)

5.2.2. Keramet mekânları

Kutsiyetin idrakinde kullanılan başlıca alegori olan dünyevi olanla arasına sınır koyma yönteminin sorunsallaştığı bir diğer durum ise, kerametın zuhur ettiğı mekânlardır. Attar'ın söyleminde çok çeşitli kerametlere yer verilmiştir; bunlar arasında mekânsal atıfları olanlar da hayli fazladır. Öyle ki Attar'ın söyleminde velilerin bazen fizik kanunlarının dışına çıkan davranışlarına yer verilir. Tasavvufta “keramet” adı verilen bu durum, İslam felsefesinin en tartışmalı konuları arasında yer almaktadır (Schimmel 2001, 214). Çünkü Kur'an metninde bu kavramdan bahsedilmez. Ayrıca Muhammed Peygamber'in hemen ardından gelen ilk üç nesile ait kaynaklarda da nadiren geçmektedir (Uludağ 2002, 266). Keramet kavramının 10.yy'dan itibaren İslam kültüründe rol almaya başladığı düşünülmektedir (Karamustafa 2017, 164-167; Ocak 2016, 57-64).

Önceki bölümlerde bahsedildiğı gibi tasavvufun etkin hale geldiğı dönemin politik yapısını incelemek, bu düşünce biçiminin anlaşılması açısından önemlidir. Tezkirelerde bahsedilen muhtelif evliyanın yaşadığı çeşitli dönemlerde çetin bir iktidar mücadelesinin var olduğu bilinmektedir (Tor 2005, 558). Doğrusu İslam tarihi, bir açıdan da İslam'ın nüzul oluşundan otuz yıl sonra başlayan, günümüzde halen devam eden iktidar mücadelelerinin tarihidir. Tasavvuf ikliminin altın çağına ulaştığı dönemde, İran toprakları Cengiz Han komutasındaki Moğol orduları tarafından tehdit edilmektedir. Bu politik baskının tasavvufun yayılması sürecini manipüle ettiğı düşünülmektedir. Gökbulut, menkıbeleri günümüzde dahi halen anlatılmakta olan hemen bütün tasavvuf öncülerinin, Moğol istilasını ile aynı dönemde yahut hemen önce yaşadığını söylemektedir (2016, 275). Bu bağlamda, dönemin politik koşullarının, inanç iklimini ne denli etkilediğini tahmin etmek zor değildir. Tasavvufun sınırları, kaynağı, hatta içeriğı hakkındaki bütün bulanıklıklara rağmen, Attar'ın yaşadığı coğrafyada etkin rolü olan düşünce akımlarından biri olduğu konusunda şüphe yoktur. Aynı coğrafyada İslam üzerine kurulan diğer güçlü düşünce ekolleri Sünnilik ve Şii'dir.

Öte yandan Attar'ın yaşadığı dönemde Ehlisünnet itikadı da günümüzde halen etkileri devam eden Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli ekolleri olarak dörde bölünmüştür. İnançların görünürlük mücadelesi verdiği bu zaman aralığında, doğaüstü güçlere sahip birileri tarafından seçilmiş olduklarına dair hikâyelerin, saygınlıklarını arttırdıkları

düşünülmektedir (Karamustafa 2017, 5). Zaten Evliya Tezkireleri dâhil, menakıpname metinlerinin ana konuları çoğunlukla kerametlerdir (Tablo 5.7).

Tablo 5,7. Kerametın vuku bulduğu mekânlar

Motif	Kimin başından geçiyor?	Açıklama
Suda yürüme	Utbe Bin Gulem	Dicle Nehri'ni su üzerinde yürüyerek geçmesi
	Sehl Bin Abdullah Tüsteri	Su üzerinde yürütmesi
	Cüneyd-i Bağdadi	Bağdadi'ye göre, su üzerinde yürümenin birçok evliyanın kolaylıkla gerçekleştirebileceği bir keramet olması
	Bayezid-i Bistami	Dicle'nin iki tarafının ona yol vermek için birleşmesi üzerine, diğer tarafta kayıkçıların çok daha ucuza geçirdiğini, bu keramet gibi ucuz bir dünyalığa bütün ibadetini ziyan etmeyeceğini söylemesi
Havada Durma	Ebu Muhammed Murtaîş	Kerametlerin tasavvuftaki yerini problemleştirmesi ve havada ya da suda yürümekten çok daha önemli bir dini kanıtın samimi inanç olduğunu söylemesi
	Rabia- Hasan Basri	Hasan Basri'nin, seccadesini Fırat Irmağı'na koyup namaz kılması ve Rabia'nın, seccadesini havaya serip namaz kılması
	İbrahim Ethem	Köprüden düşmek üzere olan adamı görünce İbrahim'in dua etmesi üzerine adamın havada asılı kalması
	Rabia	Havada Asılı kalan kan deryası (âşıklarımızın gönül kanı)
Bereket	Hasan Basri	Hacca giden kafilenin su ihtiyacı için kuyu bulmaları; ancak kova ve ip bulamamaları üzerine Hasan Basri'nin namaza durarak, kuyudaki suyun artmasını sağlaması
	Rabia	Kendiliğinden havada duran kandil
	Habib-i Acemi	Evinin karanlık olduğu bir sırada elindeki iğneyi yere düşürmesi üzerine evin aydınlanması
Diğer	Zünnun-i Mısri	Evliyaların maddiyat üzerinde etkisini göstermek için tahta evin etrafında dolaş demesi
Tayy-i Mekân, Tayy-i Zaman	Sehl Bin Abdullah Tüsteri	Cuma namazının kılındığı mescitle aralarındaki bir günlük mesafeyi bir anda gitmeleri
	Ebu Turab Nahşebi	Ebu Turab'ın yüzünde uzun bir seyahatten geldiğine dair bir iz olmaması, nerede mola verdiğini soranlara Basra ve Bağdat'ta mola verdiğini söylemesi
	Bayezid-i Bistami	Geceleri uyumasına şaşırın adama esas marifetin gece uyuyup sabah herkesten önce gidilecek yere ulaşmakta

		olduğunu söylemesi
	Habib-i Acemi	Çocuğu kaybolan kadının isteği üzerine Habib-i Acemi'nin dua etmesinin ardından çocuğun dönmesi; başından geçenlerin sorulması üzerine rüzgârın alıp getirdiğini, buna inanmazlarsa Hz. Süleyman'ın köşkünden ve Belkıs'ın tahtından bahsetmesini söyleyen ses

Çok sayıda keramet motifi arasından mekânsal kodlara sahip olanlar yukarıdaki tabloda yer almaktadır. Bu örneklerde görüldüğü gibi, Attar'ın anlattığı veliler suyun üstünde yürüyebilmekte, havada durabilmekte, birbirinden uzak şehirler arasında kısa sürelerde yolculuklar yapabilmektedirler. Attar'ın söyleminde daha önceki bölümlerde özetlenmeye çalışıldığı gibi mekânlar muhtelif biçimlerde kutsallıkla ilişkilendirilmiş; din dışı alan üzerinden tanımlanan kutsal mekân izahları yapılmıştır. Kimi zaman, mekânın gerçeklikle ilişkisi bulanıklaştırılarak mitik mekân ile zahir dünya arasındaki sınır esnetilmiştir. Fakat diğerlerinden farklı biçimde keramet mekânlarında, kutsal ve din dışının ikilik ilişkisine zaman boyutu da eklenmiştir. Çünkü keramet anında, az evvel kutsal olmayan mekân, bir anlığına manevi bir anlam kazanıp, sonra tekrar eski haline geri dönmektedir. Bu durum her anı ve her mekânı kutsal bir deneyime açık hale getirmektedir. Söz gelimi Ebu Turab'a namaz kılarken yaklaşan kurt, seccadenin çizdiği kutsallık duvarının içine giremediği için evliyaya dokunmamıştır. Bu menkıbede seccade durağan bir kutsallık mekânı olarak yer almaktadır. Ancak Rabia'nın havada duran seccadesi, o havada kalma sürecinde yani kısa bir süre için kutsal ve din dışını ayırır. Bu nedenle kerametlerin diğer bütün mekânsal kodlardan çok daha etkili biçimde mekânın kutsallık potansiyelini vurguladıkları söylenebilir. Ek olarak kutsal ve mekânın ilişkisine zaman mefhumunun da dâhil edilmesi, analiz bölümünün başından beri işaret edilen ikiliğin kırılmasını sağlamaktadır.

5.2.3. Kâbe

Attar'ın söyleminde, tüm diğer mekânlardan daha açıklayıcı biçimde, ruhani olanın mekânla ilişkisini açıklayan yer, Kur'an'da "Şüphesiz âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev" ayetiyle önemi açıklanan Kâbe'dir. Kur'an'ın bu ayeti nüzul olduğundan beri hakkında en çok fikir yürütülen İslami yapı muhtemelen Kâbe'dir. Üstelik başka inançlardaki kutsal mekânlarla ortak yönleri de bir karşılaştırmalı dinler tarihi konusu olduğu için, sadece İslam'la ilgili araştırmalara değil muhtelif dinler tarihi

araştırmalarına da konu olmuştur. Akkach, Kâbe'nin zengin ve karmaşık mitolojisinin, bir yapının bir kutsallık deneyiminin nasıl ayrılmaz bir parçası, ayrıca kozmik bir literatürün temel elementi olabileceğini gösterir (Akkach 2005, 181). Hakkında bu kadar çok fikir bulunan bu yapı ile ilgili bir literatür taraması bile başlı başına bir tez konusudur. Bu nedenle diğer mimari kodlarla ilgili yürütülen metoda paralel olarak yalnızca Attar'ın söyleminde Kâbe'nin yeri hakkında fikir yürütülecektir.

Kâbe'nin İslam dini açısından önemli yanlarından biri, en temel ibadetlerden namaz için inananların Kâbe'ye doğru yönelmeleridir. Bu durum nedeniyle İslam kültüründe camiler, evler, hatta şehircilik planlamaları Kâbe'yi röper alacak biçimde tasarlanır (Akkach 2005, 171). Bu durum Eliade'nin kutsal mekân söyleminde geniş yer alan dindar insanın kutsal mekânı dünyanın merkezi kabul etme eğilimiyle paraleldir (Eliade 2017, 361- 365). Öyle ki Müslümanlar için ibadetlerin merkezinde bu mekânsal röper bulunur. Attar'ın metnindeki dervişler de çoğunlukla Kâbe'ye doğru yol üzerindedirler.

Buna karşın, ulaşılmak istenenin bir mekân olan Kâbe olmadığı hayli açık bir anlatımla verilmiştir. Defalarca esas ulaşılmak istenenin Kâbe'nin sahibi olduğunun altı çizilmiştir. Bu noktada belirtmek gerekir ki bölüm boyunca ifade edildiği gibi Attar'ın söyleminde mekânlar bazı dini duyguların sembolleri olarak kullanılmıştır. Hatta sadece bu metinde değil, alegorik bir yapısı olan tasavvuf edebiyatının genel dili bu tür söylemler üzerine kurulmuştur. Söz gelimi Attar, evden bahsederken dünya malını, çölden bahsederken seyr-ü süluk yolculuğunun zorluğunu, kapıdan bahsederken haller arasındaki geçiş imkânını kastetmektedir. Ancak, bu tutumla tutarlılık göstermeyen biçimde, Kâbe'yi anlatırken herhangi bir metaforik söylemden kaçınarak doğrudan Kâbe isimli yapıyı işaret etmekte ve bu binaya manevi dünyada hiçbir anlam yüklediğinin altını çizmektedir. Çünkü evliyaların ulaşmak istedikleri Kâbe değil, Kâbe'nin sahibi olan Allah'tır (Tablo 5.8).

Bundan önceki bölümlerde her fırsatta kullanılan teşbihler, Kâbe için kullanılmamaktadır. Ruhani ve dünyevi ikilikleri bir kenara bırakılmıştır, Ancak Attar bunu Kâbe'ye tüm dikotomileri kıran bir anlam vererek değil, hiçbir anlam vermediğinin altını çizerek yapmıştır. Kâbe dışında kullandığı mekânsal referanslarda yeryüzünün kutsal yerlerini dünyevi olanla ilişkilendirerek anlatan tasavvuf görüşü; hiçbir mekânın kendisinin kutsal olamayacağını, ancak temsil ettiği mutlak gücün kutsallığına dikkat çekebileceğini Kâbe

örneğinde açıkça ifade etmektedir. Örneğin Rabia “Bana evin sahibi gerek, Kâbe’yi ben ne yapayım?” der (Attar 2012, 100). Bistami ise Kâbe’ye gittiği üç seferde de üç farklı kutsal tecellisiyle karşılaştığını artiküle ederek anlatır. İlkinde bir yapı olarak Kâbe’yi gördüğünde diğer yapılardan hiç farklı olmadığını düşünür. Bir sonraki gidişinde binayı görür, ancak evin sahibinin tecellisi olduğunu anlar. Sonuncu gidişinde ise evi görmez; sadece her şeyin Allah’ı anlatan birer vesile olduğunu idrak eder ki en makbul olan haccı sonuncusudur.

Tablo 5.8. Kabe’nin metinde kullanım biçimleri

“Bir kere Mekke’de bulunmuştum. Sadece Beyt’i (Allah’ın evi, Kâbe) görmüş ve haccım makbul değil, çünkü daha evvel de bu cinsten pek çok taş görmüştüm dedim. Bir defa daha Mekke’ye gittim. Bu sefer hem Evi hem de Evin sahibini yani Allah’ı gördüm ve dedim ki, henüz tevhidin hakikati yoktur. Üçüncü bir kere daha gittim, bu defa her şeyi Evin sahibi olarak gördüm, Evi görmedim.”	Bayezid-i Bistami
Kâbe’nin hakikatine nasıl ulaşabileceğini söyleyen birine “Nefsinizi meşakkate sokmadan (ve nefsinizi feda etmeden) oraya varamazsınız” demesi	Amr Bin Osman Mekki
Kâbe’ye ulaşmak isteyen kişinin Kâbe’ye ulaşmasının çok zor olmadığını, ancak yaşamın esas amacının Allah’a ulaşmak olması gerektiğini söylemesi	Sehl Bin Abdullah Tüsteri
Hacca gitmek üzere yola çıkan adamın, rüyasında Peygamber’i gören Mekki’nin annesiyle ilgilenmesinin daha büyük bir ibadet olduğu konusunda uyarılması	Ebu Hazım Mekki
Hacca giden yol üzerinde çöldeyken Kâbe’nin kendisine yaklaştığını görmesi; ancak esas istediği Kâbe değil, onun sahibi olduğu için yapıyı önemsememesi	Rabiyet-ül Adevviye
Çok kısa mesafelerde durup namaz kıldığı için Kâbe’ye ulaşmasının on iki yıl sürmesini “Burası dünya padişahlarının salonu değil ki, burdan oraya koşturarak gideyim” cümlesiyle açıklaması	Bayezid-i Bistami
“Kâbe’nin sahibinin huzurunda Kâbe’ye bakmak doğru değildir.”	Ebu Bekir Kettani

6. SONUÇ

Öyle ki “Arifler ayanda mekân ararlar, ayn’da ise esere razı olurlar.” (Attar 2012, 195).

Kutsalın bir yandan bireysel bir deneyim oluşu, öte yandan tarih boyunca sayısız kitlesel harekete öncülük eden fikirlerin ana teması oluşu: ne denli kaygan bir zemini tanımladığını göstermektedir. Bu nedenle farklı perspektifler bu kavramı bitimsizce kendi düşünce yapılarına göre tanımlamaktadırlar. Bu tanımların her biri kendi kutsalını mutlak kutsal kabul edip, diğer bakış açılarına ait kutsallık fikirlerini en iyi olasılıkla yanlış bulmaktadırlar. Bu fikir ayrılıkları, aynı inanç sistemine ait farklı bakış açıları da ortaya çıkabilmektedir. Örneğin sayısız tarikat ve mezhebin yanı sıra muhtelif isimlerle anılan çeşitli akımlar; ortaya çıktığından beri değişikliğe uğramamış bir metne dayalı olan İslam dinini farklı biçimlerde yorumlamaktadırlar. Bütün bunlar göz önüne alındığında kutsalın tanımlanması hayli zor bir mefhum olduğu, bunun yanında hemen tüm inanç sistemlerinin kutsala bir tanım bulmayı önemsedikleri rahatlıkla söylenebilir. Çalışma için muhtelif düşünce sistemlerinin kutsalı nasıl tanımladıkları hakkında okumalar yapılmıştır. Bu ön araştırmada birçok inanç doktrininin kutsalı tarif etmek için mit, kıssa, menkıbe gibi isimleri olan dini içerikli hikâyelerden yararlandıkları gözlemlenmiştir. Bu sebeple kutsalın nasıl tarif edildiği hakkında yapılacak bir araştırmanın dini hikâyeleri analiz etme üzerine tasarlanabileceği düşünülmüştür.

Çalışmada, sayısız kutsallık tanımı arasından, İslam inancının bir yorumlanma biçimi olan tasavvuf düşüncesinin, kritik bir dönemi olduğu düşünülerek 12.yy tasavvufu ele alınmış; bu dönem tasavvufunun önemli ismi Feridüddin Attar’a ait bir eser olan Evliya Tezkireleri isimli kitaptaki kutsallık tarifleri analiz edilmiştir. Eser, tasavvufun, selefi olduğu ilk dönem öğretisinin kutsallık tariflerini hikâyelerle özetlemektedir. Ayrıca ardından şekillenen tasavvuf öğretisinin de kaynak kitaplarından biridir. Üstelik bu hikâyeler günümüzde halen bu inanç sisteminin en temel kaynakları arasında yer almaktadır. Öyle ki, eserin muhtelif yayınevlerinden bitimsizce yeni baskıları yapılmaktadır. Bu nedenle Attar’ın menkıbelerinin tasavvufun temel kutsallık tanımları arasında yer aldığı rahatlıkla söylenebilir.

Şüphesiz dini bir bakış açısı için kutsallık, hayatın tek bir alanında yer alan bir mefhum değildir. Öyle ki dindar insan için kutsal olan tüm dünyaya nüfuz etmiş gerçekliğin ta kendisidir, bu nedenle inananlar hayatın her alanında kendi kutsallarını hatırlatacak izler, semboller oluştururlar. Tam bu sebepten dolayı kutsallığın sadece teolojinin ve felsefenin değil, tüm bilimlerin, tüm düşünce sistemlerinin yani tüm bakış açılarının çalışma konusu olması gerektiği açıktır. Mimarlık da çeşitli biçimlerde inanç sistemleriyle daima ilişki içerisinde olmuştur. Bu çalışmada mekânın ve mekânsal referansların, kutsallığı anlatan öykülerde aldığı rolün ne olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır.

Kısaca özetlemek gerekirse, çalışmada kutsallık deneyimini tanımlarken kullanılan mekânsal referanslar, çağlar boyunca bu duyguyu aktarırken anlatılan hikâyeler üzerinden incelenmiş; bu deneyimin mekân atıflarıyla tarifi esnasında, kutsalın din dışı ile sınırlandırılmasının anlatımı bir derece kolaylaştırdığı tespit edilmiştir. Ancak bu teşbihlerin, gerçek olanın yalnızca bir tecellisi olduğunun, tıpkı Attar'ın yaptığı gibi, bitimsizce tekrar edilmesine ihtiyaç olduğu görülmüştür.

Buna göre, kutsalın anlamı ile ilgili literatür taramasında, sınırsız ve mutlak kutsalı tarif ederken başta profan olmak üzere bazı sınırlar üzerinden anlatma yönteminin kullanıldığı tespit edilmiş ve bu durum problemlili bulunmuştur. Attar'ın, kutsal tecrübesini anlatırken kullandığı mekânsal referanslar ile kutsalın muhtelif tanımlarında yer alan sınırlandırma biçimleri paralellik göstermektedir. Attar'ın kutsallık izahında konaklar, evler profan olanı temsil ederken, çöller, dağlar kutsallığa yaklaşılacak yerlerdir. Bu ikilik bazen daha da küçük ölçekte görülür. Söz gelimi seccadenin üstü kutsal alan olup, namaz kılan kişiyi profanın kötülüklerinden korur; vaaz kürsüsünde bulunduğu anda hocanın hastalıkları geçer, ancak sınırın profan tarafına dönünce tekrar nükseder.

Ancak Attar'ın anlattığı menkıbelerde kutsal-dindışı dikotomisi kesintisiz değildir; öyle ki kozmos sürekli dünyevi ve ruhani alanların tekrar belirlendiği dinamik bir yapıya sahiptir. Örneğin, çarşının karşısında cami ruhanidir; ancak zaviye ile kıyaslandığında dünyevidir. Halifenin eviyle kıyaslandığında dervişin evi kutsaldır; ancak kemalat sürecinde engel teşkil etme potansiyeli nedeniyle profan olmaya adaydır. Kısacası mekânlar bitimsizce ruhani ve dünyevi olarak yeniden ayrılmaya sonra tekrar yer değiştirmeye devam ederler. Bu değişkenlikte belli olan tek şey sınırın keskinliğidir.

Bunun dışında, metin boyunca kutsalı izah ederken kullanılan mekânsal sınırlandırmaların aksine, tam da bu ayırım ve sınırlandırmaların varlığını değilleyen ya da sorunsallaştıran bir durum olarak, Kâbe’de hudutların da mekânların da anlamını yitirdiği; hatta bazı örneklerde dolaysız biçimde Kâbe’nin kaybolduğu görülür. Kutsal-profan ayırımını problemleştiren bir diğer durum kerametlerin zuhur ettiği yerlerde ortaya çıkar. Buralarda uzam birdenbire ruhani bir hal alır ve sonra tekrar eski durumuna döner. Böylelikle anlatıya kutsiyet ve mekânın yanında üçüncü bir bileşen olarak zaman da eklenir. Her yerin bir anda kutsalın tecelli ettiği yer olma ihtimali doğar. Yani, bütün mekânların homojen biçimde Allah’a eşit mesafede oldukları vurgulanmaya başlamış olur.

Öte yandan, mekânla kayıtlı olmama halinin kutsalın anlaşılmasını güçleştirdiğinden bahseden kaynakların çoğunlukla Arapçada *var olma* edimi ile *mekân* kelimesinin aynı kökten (*kevn*) geldiğinin altını çizdiği görülür (Tatar 2017, 17). Öyle ki bir gücün mevcudiyet bulması ile mekânda yer kaplaması aynı anda olur. Bu nedenle insan zihni kutsalın mekânsız varoluşunu algılamakta zorlanır ve anlamak için mekânsal atıflar kullanır. Bu referanslar da muhtelif biçimlerde kutsalın anlamını daraltmaktadır.

Nitekim Attar’ın söyleminde de Allah’ın herhangi bir dünyevi sıfatla tanımlanamayacağı ve insanın aklının sınırları aracılığıyla idrak edilemeyeceği her fırsatta dile getirilmiştir. Ancak kitaptaki insanlar, kendi varoluşsal sorularının cevabı olarak gördükleri Allah’ı, zihnin kapasitesinin el verdiği ölçüde anlamak için teşbihler üretmişlerdir. Çalışmada, mekânı sonsuz ve mutlak kutsallığın idrakini kolaylaştıracak bir sınır alegorisi olarak kullanmanın Attar’ın başvurduğu bir yöntem olduğu tespit edilmiştir. Üstelik ontolojik açıdan insanın idrak edemediği bir düzleme ait bu kavramın anlaşılması için, mekân gibi zaman da bir kısıt olarak kullanılmıştır. Ancak mutlak kutsalın deneyimlendiği bazı anlarda, sınırın varlığı problemleştirilmiştir. Örneğin, Attar’ın aktardığı menkıbelerde, eşik dünyevi ile uhreviyi birbirinden ayırırken, kapı iki halin birbirlerine karışma potansiyelini temsil etmektedir.

Çalışmada bir yandan ikiliğin vurgulanıp diğer yandan sorunsallaştırılması kutsalın dışı vurumu açısından altı çizilmesi gereken bir koşul olarak tespit edilmiştir. Öyle ki Attar’ın anlattığı evrende aslında sınırlar yoktur; dahası evliyaların evreninde Allah haricinde hiçbir

gerçeklik yoktur. Attar, dindışı ya da daha az kutsal olan misalleri yalnızca anlatımı kuvvetlendirmek için verdiğinin altını çizer. Aslında tarifi mümkün olmayan bir hal olan mutlak kutsalı, kendi varlığının potansiyeli içinde anlatmak hedefinde olduğunu sık sık vurgular.

Bu çalışmanın ileride nasıl başka çalışmalara temel oluşturabileceği düşünülecek olursa, ilk dikkati çekilmesi gereken nokta Attar'ın derlediği kutsallık öykülerinin kendisinden önce ve sonra başka yazarlar tarafından da defalarca kaleme alınmış olduğudur. Bu hikâyeler temelde aynı konuları anlatmaktadır. Ancak detaylı bir okumayla farklı dönemlerde yazılan varyasyonlar karşılaştırılarak dönemlerin muhtelif nitelikleri arasında karşılaştırmalar yapılabilir. Ayrıca farklı inançlara ait benzer kurgulara sahip hikâyeler üzerinden karşılaştırmalı bir çalışma tasarlanabilir. Mekânsal referanslar üzerinden yapılacak böyle bir çalışma ile farklı dönemlerin kutsallık tariflerinde mekânlara verilen rolün bir süreklilik sergileyip sergilemediği tartışılabilir.

Bunun yanında çalışmaya konu olan hikâyeler günümüzden yaklaşık on dört, Attar'ın hikâyeleri derlediği dönemden iki asır önce yaşamış evliyaların hayatlarında yer alan kutsallığı, dönemin gündelik hayat alışkanlıklarının çerçevelediği bir dünya düzeni ile anlatmaktadır. Kutsallığı tarif etmek için bu nostaljik paradigmaya ihtiyaç duyulması üzerine düşünülmesi, farklı çalışmalar için fikirler ortaya çıkarabilir. Sözelimi kutsallığı izah ederken kullanılan onuncu yüzyıla ait mekânsal referansların günümüz şartlarında neye karşılık geldiği üzerine bir çalışma yapılabilir. Örneğin mum eğrilemesi menakıplamelerde sıklıkla kullanılmaktadır. Onuncu yüzyılda bir aydınlatma elemanı olan mumun, günümüz Müslümanlarının kutsallık anlayışlarında nasıl bir yere oturduğu, bu hikâyeleri dinlediklerinde düşündüklerini derleyen nitel desenli bir araştırmayla anlaşılabilir.

KAYNAKÇA

- Akbaş, M. *XI. ve XII. Yüzyıllarda Nişabur*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Akgül, A. “Şuara Tezkirelerinde Anekdotalar Vasıtasıyla Bilinçaltına Telkin Edilen Olumsuz Mesajlar: Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı Örneği”, *Journal of Turkish Language and Literature*, Vol. 2, No. 1, 2016, ss. 23-34.
- Akkach, S. *Cosmology and Architecture in Premodern Islam*, State University of New York Press, Albany, 2005.
- Akman, M. “Hakikat-ı Muhammedi Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri”, *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.1, S.2, 2011, ss. 107-131.
- Alizade, A. “Ferideddin Attar'ın ‘İlahiname’ Adlı Eserinin Şekil ve İçerik Özellikleri”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, C.3, S.10, 2016, ss. 130-152.
- Altunkaya, M. “Bazı Şîî Kaynaklarda Tasavvufun Yeri”, *Doğu Esintileri*, S.5, 2016, ss. 175-194.
- Ammerman, N. T. *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, Oxford University Press, 2013.
- Andrews, W.G. *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, Çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
- Armstrong, K. “A Short History of Myth”, Canongate, 2006.
<https://ia801903.us.archive.org/20/items/KarenArmstrongAShortHistoryOfMyth/Karen%20Armstrong%20A%20Short%20History%20of%20Myth.pdf>, [Erişim tarihi: 20 Mart 2018].
- _____. “Mitlerin Kısa Tarihi”, Çev. Dilek Şendil, Merkez Kitapevi.
<https://tr.scribd.com/doc/305760868/Karen-Armstrong-Mitlerin-Kisa-Tarihi>, [Erişim tarihi: 2 Nisan 2018].
- Arslan, A. “Anadolu İnanç Söylenceleri: Egeria'nın Anlatılarında Balıklıgöl ve Kral Abgar”, *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C.13, S.3, 2015, ss. 141-150.
- Aşkar, M. “Feridüddin-i Attar'ın Tasavvuf Anlayışı”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, S.13-14, 2012, ss. 5-10.
- Atsız, H. “Psikanaliz Penceresinden Tanrı ve Uygarlık İlişkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. III, S.1, 2003, ss. 131-152.
- Attar, F. *Evliya Tezkireleri*, Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.

_____. *Muslim Saints and Mystics*, Çev. J. J. Arberry, Omphaloskepsis Press, Iowa, Paris, 1961.

Aydın, A. R. “Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.28, 2010, ss. 53-61.

Bachelard, G. *Mekânın Poetikası*, Çev. Alp Tümerterkin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.

Basu, S. *Mystical Doctrines of Farid-ud-Din Attar*, Durham Theses, Durham University, 1966. <http://etheses.dur.ac.uk/8076>, [Erişim tarihi: 12 Ocak 2017].

Başer, H. B. “Serrac'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslam İlmi Olarak Tasavvuf ya da Fıkıh-ı Batın”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.12, S.22, 2010.

Batuk, C. “Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C.6, S.1, 2009, ss. 27-53.

Belzen, J. A. “The Historicocultural Approach in the Psychology of Religion: Perspectives for Interdisciplinary Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 36, No. 3, 1997, pp. 358-371.

Bin Ramli, H. “The Rise of Early Sufism: A Survey of Recent Scholarship on its Social Dimensions”, *History Compass*, Vol. 8, No. 11, 2010, ss. 1299-1315.

Bonner, M. “Aristocratic Violence and Holy War, American Oriental Society”, *Connecticut*, 1996, ss. 99-130.

Boratav, P. N. *Folklor ve Edebiyat 2*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2017.

Bozkurt, N. *İslam Ansiklopedisi, Me'mun Maddesi*, C. 29, 2004.

Brujin, J. T. P. *General Introduction to Persian Literature 1*, IB Taurus, London, 2009.

Burckhardt, T. *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, Çev. Fahrettin Aslan, Ribat Yayınları, İstanbul, 1982.

Burkert, W. *İlkçağ Gizemli Tapıları*, Çev. Sina Şener, İlke Yayınları, İstanbul, 1999.

Campbell, J. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Cebecioğlu, D. E. *Tasavvuf Klasikleri*, Erkam Matbaacılık, Ankara, 2010.

Cebecioğlu, E. “Tasavvuf Terimleri ve Devimleri Sözlüğü”, Rehber, 1997. [http://esgici.net/012_sozluk%20kamus/Tasavvuf%20Terimleri%20ve%20Devimleri%20Sozlugu%20\(PDF,%202.2%20MB\).pdf](http://esgici.net/012_sozluk%20kamus/Tasavvuf%20Terimleri%20ve%20Devimleri%20Sozlugu%20(PDF,%202.2%20MB).pdf), [Erişim tarihi: 15 Mayıs 2018].

Ceylan, S. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Zühd Maddesi*, C.44, 2013.

Colpe, C. *Sacred and Profane*, The Encyclopedia of Religion, New York, 1986.

Corbin, H. *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Çalışkan, N. *Tarihi Metinlerin Sahihlik ve Güvenirlilik Bakımından Tenkidi: Nef'i'nin Sihâm-ı Kazâ Örneği*, Doktora Tezi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Çetinkaya, F. K. "Ferîdüddîn Attâr ve Bir Gazelinin İncelenmesi", *Current Research in Social Sciences*, Vol. 1, No. 2, 2015, ss. 27-34.

Çevik, M. "Kutsalın Anlam Aralığı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.13, 2007, ss. 129-142.

Çift, S. "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmîyye", *UÜİFD*, C.XVII, S.2, 2008, ss. 439- 462.

Deborah, T. "Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: The Role of the Mutatawwi'a", *Iranian Studies*, Vol. 38, No. 4, 2005, ss. 555-573.
<http://www.jstor.org/stable/4311763>, [Erişimi tarihi: 10 Nisan 2018].

Demirli, E. "İbnü'l-Arabî ve Mevlâna Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.16, 2007, ss. 229-247.

Durkheim, E. *On Morality and Society*, Ed. Robert N. Bellah, The University of Chicago Press, London, 1973.

Durukan, A. *Paleolitik Dönemden MÖ 1. Binyılın Ortalarına Kadar Duvar Resimleri*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Eisenstadt, S. N. *The Origin and the Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany, 1986.

Eisenstadt, M. "Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion", *Hermes*, Vol. 102, No. 2, 1974, ss. 142-150. <http://www.jstor.org/stable/4475833>, [Erişim tarihi: 6 Kasım 2017].

Eliade, M. *Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları, İstanbul, 1992.

_____ *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. 1, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

_____ *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

_____ *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009.

_____ *Dinler Tarihine Giriş*, Çev. Lale Arslan Özcan, Alfa Basım Yayın, İstanbul, 2017.

_____ *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat, Alfa Basım, İstanbul, 2014.

_____. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2015.

Emanet, C. "Haçlı Seferlerinden Önceki Dönemde İslam'da Cihad Düşüncesi", *Ekev Akademi Dergisi*, C.60, S.60, 2014, ss. 503-512.

Erdem, G. *İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi Beytü'l-Hikme*, Dini Araştırmalar, C.16, S.42, 2013, ss. 57-77.

Este'lami, M. "Tadkerat Al-Awliā", *Encyclopædia Iranica*, 2004. <http://www.iranicaonline.org/articles/tadkerat-al-awlia-2>, [Erişimi tarihi: 17 Nisan 2018].

Evkuran, M. "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, C.1, S.3, 2007, ss. 45-62.

Feyerabend, P. "Reason, Xenophanes and the Homeric Gods", *The Kenyon Review*, New Series, Vol. 9, No. 4, 1987, ss. 12-22.

Freud, S. *Totem ve Tabu*, Çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul, 2014.

_____. *Dinin Kökenleri*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.

Goody, T. "Religion and Ritual The Definition Problem", *The British Journal of Sociology*, Vol. 12, No. 2, 1961, ss. 142-164. <http://www.jstor.org/stable/586928>, [Erişim tarihi: 13 Mart 2018].

Gökbulut, S. "Safevîler Devrinde Şiliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, S.30, 2016, ss. 269-297.

Gözyayın, İ. ve Gülsoy, N. Ö. "Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları" *Sosyoloji Dergisi*, C.3, S.21, 2010, ss. 1-15.

Guenon, R. "The Mountain and the Cave", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 5, No. 2, 1971, ss. 69-71. http://www.studiesincomparativereligion.com/public/articles/The_Mountain_and_the_Cave-by_Rene_Guenon.aspx, [Erişim tarihi: 12 Nisan 2018].

Güleç, İ. "Zindanda mıyız, Yoksa Mağarada mı? Mevlâna'nın Zindanı ile Eflatun'un Mağarasını Karşılaştırma Denemesi", *Sûfî Araştırmaları - Sufi Studies*, C.6, S.11, 2010, ss. 1-13.

Günbal, S. "Feridü'd-dîn Attâr Nişâburî'nin 'Mantıku't-Tayr' Adlı Eserinde Seyr-ü Sülûk Kavramı", 3. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı-IV*, Sakarya, 15-18 Mayıs 2014, İstanbul, 2014, ss. 139-149.

Gündüz, Ş. "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, S.6, 2009, ss. 9-26.

Günel, F. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Hira Maddesi, C.18, 1998.
<http://www.islamansiklopedisi.info/>, [Erişim tarihi: 13 Mayıs 2018].

_____. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bereket Maddesi, C.5, 1992.
<http://www.islamansiklopedisi.info/>, [Erişim tarihi: 13 Mayıs 2018].

Hafız, M. “Kutsal Bir Sanat Eserine Yönelik İki Tür Fenomenolojik Yaklaşım Tarzı: Van Der Leeuw ve Eliade”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.21, 2012, ss. 133-154. <http://dergipark.gov.tr/iuilah/issue/983/11079> [Erişim tarihi: 17.04.2018].

Harman, Ö. F. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Dağ Maddesi, C.8, 1993.
<http://www.islamansiklopedisi.info/>, [Erişim tarihi: 13 Mayıs 2018].

Hasanov, B. "Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.1, S.2, 2014, ss. 81-98.

Haug, R. “Frontiers and the State in Early Islamic History: Jihād, Between Caliphs and Volunteers”, *History Compass*, Vol. 8, No. 9, 2011, ss. 634-643.
<https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2011.00791.x>, [Erişimi tarihi: 20 Mart 2018].

Hermansen, M. K. “Imagining Space and Siting Collective Memory in South Asian Muslim Biographical Literature (Tazkirahs)”, *Studies in Contemporary Islam*, Vol. 4, No. 2, 2002, pp. 1-21.

Isambert, F. A. “Din Fenomenolojisi”, Çev. Zeki Özcan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.4, S.4, 1992, ss. 355- 366.
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/uluifd/article/viewFile/5000018276/5000018566>, [Erişim tarihi: 13 Mart 2018].

Jackson, R. *İslam Felsefesi*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Jahangiri, A. M. and Karimnia, A. “Attar and the West: The Role of Translation”, *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences*, Vol. 16, No. 2, 2013, ss. 53-67. <http://jhss-khazar.org/wp-content/uploads/2010/04/newmeqale-4-Amin-Karimnia-2.pdf>, [Erişim tarihi: 16 Nisan 2018].

Jung, C. G. *Psikoloji ve Din*, Çev. Raziye Karabey, Okyanus Yayınevi, İstanbul, 2010.

Jolivet, J. *The Development of Philosophical Thought in its Relationship with Islam Up to Avicenna*, *Islam Philosophy and Science*, The Unesco Press, Paris, 1981.

Kalın, F. *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Kandemir, M. Y. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Hadis Maddesi, C.15, 1997.

Karacoşkun, M. D. “Fromm'un Hümanistik Psikoloji Kuramı Bağlamında Eski Ahit'te Geçen Peygamber Kıssaları”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C.7, S.3, 2010, ss. 73-108.

Karamustafa, A. T. *Tasavvufun Oluşumu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.

Kartal, A. "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.24, S.2, 2015, ss. 149-175.

Kaya, M. *Mitolojiden Efsaneye, Türk Mitolojisinin Türkiye'deki Efsanelerde İzleri*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Kayaokay, İ. "Fuzûlî'nin Leyla ile Mecnûn Mesnevîsinin Arketipsel Sembolizm Bağlamında Çözümlemesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S.7, 2014, ss. 337-351.

Kaynak, İ. H. "Dinlerde Kutsal Zaman ve Mekânın Tarihsel Yapısının Fenomenolojik Algısı", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.39, 2016, ss. 443- 455.

Kazemi, M., Vahdat Ghasemi, P. and Alizadeh, A., "Sema and Its Related Spaces Effects on Framework, Architectural and Urban Spaces of Chalapioghlu Khangah (Zanjan, Iran)", *International Journal of Architecture and Urban Development*, Vol. 1, No. 3, 2102, ss. 63-72.

Kirman, M. ve Özbolat, A. "İslam, Kutsal ve Seküler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.17, 2017, ss. 19-41.

Kuşçu, E. "Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru", *Dilbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.11, S.3, 2011, ss. 167-169.

Küçük, S. "Feridüddin Attâr'ın Hayatı ve Eserleri", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, C.2, S.1, 2013, ss. 241-262.

_____. *XVI. Yüzyıla Ait Bir Tezkiretül Evliya Tercümesi (Giriş-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2011.

Langdon, M. K. "Mountains in Greek Religion", *The Classical World*, Vol. 93, No. 5, 2000, ss. 461-470.

Lapidus, I. M. ve Çekin, A. "İlk Dönem İslam Topluluklarında Kurumsallaşma", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.1, S.1, 2010, ss. 307-317.

Lewisohn, L. and Shackle, C. *Attâr and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight*, I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, London, 2006.

Lichtenberg-Ettinger, B. *Traveller's Tales: Narratives of Home and Displacement. The Becoming Threshold of Matrixial Borderlines*, Routledge, London, 1994.

Lincoln, B. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, The University of Chicago Press, London, Chicago, 1999.

Luckert, W. L. *Göbeklitepe*, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Basım Yayın, İstanbul, 2015.

Mason, J. “Saharan Saints: Sacred Symbols or Empty Forms?”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 47, No. 4, 1974, ss. 390-405.

Montron, R. *İslamın Yayılış Tarihi*, Çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981.

Muesse, W. M. *The Age of the Sages the Axial Age in Asia and the Near East*, Fortress Press, Minneapolis, 2013. <https://tr.scribd.com/read/240869804/Age-of-the-Sages-The-Axial-Age-in-Asia-and-the-Near-East#>, [Erişim tarihi: 7 Nisan 2018].

Musahan, A. Y. “İslam İtikadında ‘Kutsal’ın Sınırı” *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, C.8, S.2, 2015, ss. 121-150.

Nicholson, R. *İslam Sufileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978.

Ocak, A. Y. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menakıbnameleri*, Timaş Yayınları, 2016.

_____. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameleri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1997.

Otto, R. *Kutsala Dair*, Çev. Sevil Ghaffari, Altıkkırkbeş Yayınları, İstanbul, 2014.

Öksüz, A. “Zerdüşt ve Avesta Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.12, S.24, 2015, ss. 127-156.

Örnek, V. S. *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat ve Efsane*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1971.

Öz, Y. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Tezkire Maddesi, C.41, 2012.

Özköse, K. “Zühd ve Süflerin Zühde Yükledikleri Anlam”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6, 2002, ss. 175-194. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/223857>, [Erişim tarihi: 9 Ocak 2018].

Paden, W. E. *Kutsalın Yorumu*, Çev. Abdurrahman Kurt, İstanbul, 2008.

Provan, I. W. *Convenient Myths: The Axial Age, Dark Green Religion, and the World That Never was*, Baylor University Press, Texas, 2013. <https://tr.scribd.com/read/256956686/Convenient-Myths-The-Axial-Age-Dark-Green-Religion-and-the-World-That-Never-Was#>, [Erişim tarihi: 7 Nisan 2018].

Reinert, B. “Attâr, Farîd-Al-Dîn”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III, No. 1, 2011, ss. 20-25. <http://www.iranicaonline.org/articles/attar-farid-al-din-poet>, [Erişim tarihi: 16 Nisan 2017].

Ritter, H. *Men, The World and God in the Stories of Farid al-Din Attar*, Çev. John O’Kane,

Koninklijke Brill, Leiden, 2003.

Rots, A. "The Rediscovery of 'Sacred Space' in Contemporary Japan: Intrinsic Quality or Discursive Strategy?", *Rethinking "Japanese Studies" from Practices in the Nordic Region*, 2012, ss. 31-49. <http://doi.org/10.15055/00001113>, [Erişimi tarihi: 19 Ocak 2018].

Sakallı C. "Lanetli Homeros ya da Dünya Edebiyatının Anlatı Bilgesi", *Litera Dergisi*, C. 21, 2007, ss. 1-11. http://www.litera.hacettepe.edu.tr/TURKCE/21_cilt/sakalli.pdf, [Erişim tarihi: 6 Kasım 2017].

Schaber, E. "Beğeni, Yücelik ve Deha: Doğa ve Sanat Estetiği", Çev. Ali Kaptan, *Cogito Dergisi Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, 2005, ss. 41- 42.

Schimmel, A. *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergün Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.

_____. *Tasavvufun Boyutları*, Çev. Ender Gürol, Adam Yayınları, İstanbul, 1982.

Sharpe, J. E. *Dinler Tarihi, Tarihsel Bir Anlatı*, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya, 2013.

Smart, N. "Tarih Öncesi Dinlerle İlkel Dinler", Çev. Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.25, 1981, ss. 297-323.

Şahinoğlu, M.N. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Attar, Feridüddin Maddesi, C.4, 1991.

Şengül, İ. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Kıssa Maddesi, C.25, 2002.

Taş, İ. "Mit ve Mitik Düşünce", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C.3, S.8, 2000, ss. 57-72. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/da/issue/view/5000014342>, [Erişim tarihi: 6 Kasım 2017].

Tatar, B. "Sacred Space: A Phenomenological Approach", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C.14, S.2, 2017, ss. 8-22.

Thouless, R. H. *An Introduction to Psychology of Religion*, Cambridge University Press, Londra, 1923.

Topaloğlu, B. *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ahiret Maddesi, C.1, 1988.

Tor, D. "Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: The Role of the Mutatawwi'a", *Iranian Studies*, Vol. 38, No. 4, 2005, ss. 555-573.

Tuğrul, S. *Ebedi Kutsal, Ezeli Kurban*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Turan, H. "Tavusla Düşüş, Simurgla Yükseliş İslam Orta çağı'na Damgasını Vuran Kuş Risaleleri ve Safir-i Simurg", *Vakıflar Dergisi*, S.38, 2012, ss. 165-172.

Turgut, A. "İslam Düşüncesinde Teolojik/Felsefi Roman Geleneği", *Kader Kelam*

Araştırmaları Dergisi, C.9, S.1, 2011, ss. 377-392.

<http://dergipark.gov.tr/kader/issue/19175/203777>, [Erişimi tarihi: 11 Ocak 2018].

Turner, B. S. *Klasik Sosyoloji*, Çev. İdil Çetin, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Uludağ, S. *Feridüddin Attar Tezkiretül Evliya*, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984.

_____. *TDV İslam Ansiklopedisi*, Keramet Maddesi, C.25, 2002.

_____. *TDV Ansiklopedisi*, Hankah Maddesi, C.16. <http://www.islamansiklopedisi.info/>, [Erişim tarihi: 15 Nisan 2018].

Uslu, S. *Michel Foucault'un Tarih Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Winston, R. *Tanrının Öyküsü*, Çev. Sinan Köseoğlu, Say Yayınları, 2005.

<https://tr.scribd.com/document/343211020/Tanrının-Oykusu-Tanrı-mi-İnsan-Robert-Winston-pdf>, [Erişim tarihi: 2 Nisan 2018].

Yaman, H. “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akademik Dergisi*, S.1, 2016, ss. 15-48.

Yapıcı, A. “Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, C.8, S.20, 2010, ss. 169-206.

Yavuz, O. *Anadolu Türkçesi ile Yapılan En Eski Tezkiretül Evliya Tercümesi ve Dil Özellikleri*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986.

Yavuz, S. S. “Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C.3, S.1, 2005, ss. 91-116.

Yavuz, Ö. F. “Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak ‘Kıssa’nın Rolü”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, C.6, S.1, 2009, ss. 113-136.

Yazıcı, Y. *Kuşlar Âleminin Bilgesi Feridettin Attar*, Enki Yayınları, İstanbul, 2012.

Yeşilyurt, T. *Tanrının Aşkınlığı Bağlamında Riyetullah Sorunu*, Kubbe 6 Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Yıldırım, S. “Kur'an-ı Kerimde Kıssalar”, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyât Tetkikleri Dergisi*, S.3, 1979, ss. 37-63.

Yıldırım, M. “Mircae Eliade’de ‘Kutsal ve Kutsal Zaman’ Kavramı”, *Dini Araştırmalar*, C.10, S.28, 2007, ss. 59-82.

Yıldız, M. ve Meçin, M. M. “Dinlerde İç Yolculuklar: Riyazetin Kökenine Dâir”, *Tarih Okulu Dergisi*, S.17, 2014, ss. 221-251.

Zal, Ü. ve Eker, Ü. “Tezkire-i Çihlten (The Biographi of Haft Muḥammad Padishah), *Turkish Studies International Periodical for the Lanquages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 10, No. 4, 2015, ss. 1005-1046.

Zerrinkûb, A. ve Yıldırım, N. “Antik İran’ın Mirâsı”, *Doğu Esintileri*, S.5, 2016, ss. 133-173. <http://Dergipark.Gov.Tr/Dogu/Issue/25917/273129>, [Erişimi tarihi: 19 Mart 2018].

Zubaida, S. *Islam, the People and The State*, IB Taurus, London, 2001.

