folklor/edebiyat, cilt:18, sayı:71, 2012/3

VAHDET-İ MEVCUT'TAN VAHDET-İ VÜCUD'A:

Anadolu'da İslam Dönemi Sonrasındaki Tanrı Algısının Semah ve Sema Kavramları Aracılığıyla İncelenmesi

Cenk Güray*

1. Giriş: Tanrı'yı Bilmek ve Tanrı'yı Görmek

Tanrı kavramı insanlar için değişik dönemlerde farklı kavramları simgelemiştir. İnsanlığın ilk dönemlerinde Tanrı doğa olaylarının bilinmezliği ile soyut bir şekilde özdeşleştirilirken (Armstrong, 1998: 15), sonraki dönemlerde doğa olaylarını kontrol etme gücüne sahip ancak somut simgelerle var edilen bir Tanrı anlayışı hâkim olmaya başlamıştır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi tüm dünyada yaygınlık gösteren inanç anlayışlarının ortaya çıkması, din olgusunun daha belirgin bir biçimde sistemleşmesini sağlamıştır. Bu dönemlerde tekrar meçhul bir yapı ile ifade edilen Tanrı algısı, oldukça somut ve karmaşık bir dini örgütlenme modeli ile desteklenmeye başlamıştır. Değişik dönemlere göre farklılıklar gösteren Tanrı algısının incelenebilmesi için yazılı dini kaynakların yanında, insanların hafızalarındaki inanç simgelerini ortaya koyabilecek sözlü kültür kaynaklarının da araştırılması gerekmektedir. Özellikle aktarılabilmek için yazılı kültürden daha çok sözlü kültürün

* Y. Doç. Dr, Atılım Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü/ Türkiye Tarihi Araştırmaları Merkezi, Kızılcaaşar Mahallesi, İncek, Gölbaşı, 06836, Ankara; Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuarı, Ankara.

ifade gücünü kullanmış olan Bâtıni* inanç geleneklerini ve bunlara ait Tanrı algısını anlayabilmek için böylesi ürünlerin analizi çok daha büyük bir önem arz etmektedir. Bâtıni geleneklerin aktarımda kullandıkları sözlü unsurlar içinde dini müzik ve dans da etkin bir konuma sahiptir, zira bu kavramların güçlü simgesellikleri Batıni geleneğin ihtiyaç duyduğu anlatım şekli ile güçlü bir uyum göstermektedir. Bir manevi organizasyonlar coğrafyası olarak görülebilecek Anadolu'da da değişik Bâtıni gelenekler, çeşitli dini müzik ve dans geleneklerini var etmiş ve aktarım süreçlerinde bu geleneklerden yoğunlukla istifade etmişlerdir. Bu dini müzik ve dans geleneklerini araştırılması, hem Anadolu'ya has inanç sistemlerinin derinlemesine anlaşılabilmesi hem de bu inanç sistemlerinin merkezini teşkil eden özgün bir Tanrı algısının araştırılabilmesi adına önem taşımaktadır. Semah ve sema kavramları bu anlamda hem Anadolu'daki dini müzik ve dini dans geleneklerini simgeleyen, hem de ritüelik yapıları içinde Tanrı algısına dair pek çok işareti gizleyen iki önemli ibadet yapısı olarak öne çıkmaktadır.

2. Bilgelik ve Tanrı: Kadim Bir İlişki

Bilgi insanlığın her döneminde özel bir öneme mazhar olmuş, kendisine sahip olanlara ayrıcalık, statü ve önem kazandırmış bir kavramdır. Bu yüzden bilgiye sahip olmakla özdeşleşen *bilgelik* kavramı, sahip olunan bilginin miktarı arttıkça gücü artan bir konumu ifade etmektedir (Güray, 2010: 123-124). İnsanlar en eski dönemlerden beri Tanrı kavramını sonsuz bilgiye ulaşmakla eşdeğer görmüş ve Tanrı'yı sonsuz ve ulu bir bilgeliğin sahibi bir varlık olarak algılamıştır**. Bu ulu bilgelik, öncelikle doğadaki her şeyin sırrına sahip olmakla başlamaktaydı. Dolayısıyla, ilkel insanın Tanrı'ya dair arayışının ilk aşaması O'nu doğadaki bazı güçler ile hatta doğanın kendisi ile özdeşleştirmedir. Bu yüzden tüm ilkel inanç sistemlerinde, insanın bilmediği ve doğal olarak kontrol edemediği yapıları bu yapıları bilen ve kontrol edebilen bir "güç" ile açıklama eğilimi mevcuttur. Bu güç ise ilkel insandaki Tanrı kavramı ile örtüşmektedir. Eliade, ilkellerin doğayı *"bir tanrı tezahürü*", doğa yasalarının ise *"Tanrı'nın varoluş tarzının görünüşü*" olarak algıladığını söyler (Eliade, 1994: 67). Schmidt ise insanların bir dizi Tanrı'ya tapınmaya başlamalarından önce dünyayı yaratan, insanın yaşamını uzaktan yöneten tek bir Yüce Tanrı'ya inanıldığını ifade etmiştir (Armstrong, 1998: 15). Bu Tanrı anlayışı insan açısından bilinmez olanı yönlendiren, ya da bilinmez olanın kendisi olan "kutsal" bir varlığı tanımlarken (Malinowski, 2000: 98) bu kutsal varlığın özdeşlik kurduğu doğal olayların seyri ise insanlar tarafından yaratılan mitoslar tarafından aktarılır. Adeta insanlar yarattıkları mitoslar aracılığı ile bilinmeze, yani Tanrı'ya dair bir gizemi açıklamaya çalışmaktaydılar. Otto, Tanrı'ya dair gizem içeren bu duygunun "din" düşüncesinin temelini teşkil ettiğini söyler (Armstrong, 1998: 17). Armstrong'a göre mitoslar, *"başka bir şekilde dile getirilemeyecek ve anlaşılamayacak derecede karmaşık olan bir gerçeğin ifadesine yönelik birer girişimdiler"* ve bu gerçeği anlayabilmek ve anlatabilmek, Tanırsal yaşamı anlama, hatta ondan pay alma olanağını insanlara sunmaktaydı. Zira *"eski dünyada insan-*

* İçte olan, iç âlemle, sırla ilgili (Ayverdi, 2005: Cilt I, s.304).

** Bu durum değişik kutsal kitaplardan hatta Kur'an'dan alınan örneklerle de ortaya konabilir: "Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır (Lokman Suresi, 34)".

lar, ancak bu tanrısal yaşamın bir parçası haline gelmekle gerçek anlamda insan olacaklarına inanmaktaydılar"(Armstrong, 1998:18). Bu düşüncenin altında, insanın maddi dünyaya gelmeden önce Tanrısal dünyaya ait olduğuna dair inanç yatmaktadır. O yüzden Tanrı'nın bilgisine ortak olarak, "bilinmeyeni bilmeye" çalışmak insanlar için adeta Tanrısal dünyaya ulaşabilme yoluydu. Dolayısıyla Tanrı'yı ve tanrısallığı algılamaya, anlamaya çalışmak yani Tanrı'nın bilgisine ortak olma gayreti; insan varlığının ilk modeline, yani tanrısal dünyaya ait olana, bir dönüş çabasını da içermekteydi*. Tanrı'nın sonsuz bilgisini tanımlayan Gnosis** terimi, insan-Tanrı bağını bu "insanın Tanrısal bilgiye ulaşabilmesi" felsefesi üzerinden kurmayı arzu eden düşünürler tarafından M.S.II. yüzyıldan sonra kullanılmaya başlanmıştır. İnsan kendini, doğayı ve Tanrı'yı tanımaya çalıştığı yolculuğunda "Tanrı'nın sonsuz bilgisini ve bilgeliğini" rehber alarak ilerlemekte ve bu bilgeliğin ya da *Gnosis'in* bir kısmına ortak olmaya çalışmaktadır. Söz konusu bilgeliğe ulaşma, ya tapınım temelli bir düşünce aktarımına dayanan bir cemiyet içi örgütlenme ile ya da "*vahiy'i*" temel alarak gerçekleşebilmektedir. Bâtını ve sözlü olarak tanımlanabilecek birinci sistem ile Kutsal kitap temelli ve yazılı olarak sınıflandırılabilecek ikinci sistem arasında insan aklı, bilgisi ve algısı aracılığıyla bağlantı kurmak mümkündür (Güray, 2012b). Bu doğrultuda insanın düşünce gücü, Kutsal kitap temelli bilgileri Bâtını bir anlayışla yorumlayarak gnostik felsefenin sürekliliğini sağlamıştır. Gnostik felsefenin İslam dönemine aktarılmasında ve dini müzik ve dans ile ilişki kurmasında *devir* kuramının önemli bir etkisi vardır.

3. Bilginin hatırlanması: İslâm Döneminde Devir Kuramı'nın Müzik Anlayışı Üzerindeki Etkisi

Devir sözlük anlamı olarak "*dönme, kendi ekseni etrafında hareket etme", "bir şeyin çevresinde dolaşma", "dönen bir şeyin dönüş hareketini tamamlayıp ilk hareket ettiği noktaya gelmesi işi"* anlamlarını taşımaktadır (Ayverdi, 2005: c.I, 688).

İslam kuramcıları, devir kuramı aracılığıyla insanın Tanrısal bilgiden pay alma yolculuğunu, oldukça somut bir temelden hareket eden kadim dört unsur nazariyesinden faydalanarak anlatmışlardır (Güray, 2010: 130). Bu nazariyeye göre değişik oranlarda birleşerek evreni oluşturan dört unsur olan toprak, su, ateş ve havadan oluşan yapılar gelip geçici iken bu kaynakların kendileri ölümsüz (Güray, 2010: 125), dolayısıyla Tanrısaldır. Evrendeki her varlık gibi insan da bu dört unsurun belirli oranlarda birleşimi ile dolayısıyla Tanrısal bir özden oluşmaktadır. Anne ve babanın bünyesine gelmeden önce insan, evrendeki dört ana unsurdan oluşmuş olan değişik maddelerde dağılmış halde bulunur. Bu yüzden insana ev-

* Platon'a (M.Ö.V.Yüzyıl) göre, dünyaya ait varlıkların tanrısal olanı taklit etmesi, ondan pay almaya ve ona benzemeye çalışması, gelinen kaynağa dönüşü anlatmaktadır **(Armstrong, 1998: 56)**. Yeni Platonculuğun temellerini inşa eden Plotinus (M.S.205-270) tarafından öne sürülen "tüm evrenin Tanrıdan çıkıp, yayılarak maddeleştiği" (Toku, 2007: 23; Sever, 2006: 22) görüşü ile Platon tarafından işaret edilen ruhun bedende hapis olduğu ve ancak Tanrı'ya ulaşarak huzura kavuşabileceği metaforu da bu (Eliade, 2003: II. Cilt 219-220) kaynağa dönüş olgusunu özetlemektedir (Güray, Şimşek, 2011a: 161).

** Kavramın ismi Eski Yunan dilinde bilmek anlamına gelen *gignoskein* fiilinden gelmektedir**.**

renin esası anlamına da gelen *zübde-i âlem* adı da verilmektedir. Tanrı'dan *mutlak varlığın* özelliklerinin evrendeki tüm mahlûkat olarak damıtılmaya başladığı andan başlayıp, bu özelliklerin *insan* olarak biçimlendiği ana kadar geçen zaman İslam'daki *devir* kuramı ile anlatılır (Uçman, 2005: 446). Bu sürecin sonunda ise insan maddi ve manevi olarak tekrar mutlak varlığa dönmektedir. Bu zaman dilimi, dört unsurdan mutlak varlığa ve mutlak varlıktan dört unsura sürekli bir dönüşümü ifade ettiğinden daire sembolü ile betimlenir (Uludağ, 1998). Bu durum *"dünyâya gelme (nüzûl) ve tekrar geldiği yere dönme (urûc) hâli"* (Devellioğlu,2007 :182) olarak da özetlenebilir. İbn-i Sina (980-1037) da dairesel hareketi ve dolayısıyla sema'yı toprak ve ateşin zıd yönlerdeki hareketinin oluşturduğunu ifade eder (Kitabu'ş Şifa, 2010: 19).

Niyazi-i Mısri (1617-1693), *Risale-i Devriye* adlı eserinde (Uçman, 2004: 448), Tanrı'yı bir çember (daire) ile ifade etmiştir. Çemberi ikiye bölen çizgide varlığın kendi özüne, yani mutlak'a yolculuğu başlar. Bu mutlak öze ulaşma ve onunla bir olma insanın iki tabiatı arasındaki, yani insani ve tanrısal ya da maddi ve mutlak olan arasındaki geçişi de simgelemektedir. Dairenin, ilahî ışığın yukarıdaki evreleri takip ederek dünyaya gelişini yansıtan ilk yarısı *kavs-i nüzûl* (inme yayı), maddi dünyadan mutlak varlığa dönüşü yansıtan ikinci yarısı ise *kavs-i urûc*[*] (çıkma yayı) olarak adlandırılmaktadır (Uçman, 2004: 447). Devir kavramı, her şeyin döngüye dayandığı, gezegenlerin, moleküllerin ve yaşamın her unsurunun bir döngüsellik sergilediği hatta "bir eksen etrafında döndüğü" evreni algılamak için de çok önemli bir ipucudur. Kökleri Eski Mezopotamya'ya dek uzanan Anadolu'daki kadim müzik kuramı anlatısının da çemberlere (dairelere) dayalı olduğu ve anlatının tamamına "devirler" anlamına gelen "edvar" denildiği hatırlanırsa müzik algısının bu coğrafya için doğayı ve Tanrı'yı algılamada ne kadar önemli bir noktada durduğu daha rahat anlaşılabilir (Güray, 2010: 131, Güray, 2012a). Anadolu'da inanca dair dans ve müzik örnekleri işte bu devir sistemi aracılığıyla ibadette insanla buluşmaktadır. "*Bu devir, Tanrı'nın kelâmından gelen doğaya dair bilginin, Tanrı'nın güzelliğinden meydana gelmiş insan tarafından keşfedildiği, bu keşfe dayalı olarak insanın aşama aşama Tanrı'ya yakınlaşacak bir olgunluğa ulaşmaya gayret ettiği ve hiç bitmeyecek bu yolculuğun duraklarında ölümsüz ruhu ile Tanrı'ya kavuştuğu bir döngüyü anlatmaktadır"* (Güray, 2010:131). İslam dönemi sonrası Anadolu'sunun dini müzik ve dans kültürünü en betimleyici yapılar arasında sayılabilecek *semâh* ve *semâ* kavramları adeta bu sonsuz döngünün günümüze dek ulaşmış izleridir.

4. Vahdet-i Mevcut ve Vahdet-i Vücûd: İnsan'dan Tanrı'ya

Anadolu'daki İslam yapılanmasının çok temel olarak iki ana inanç ekseni etrafında yapılandığı söylenebilir. Bu eksenlerden ilki inanç sistemlerini yazılı kültür temelli sürdüren, ehlisünnet etkisini az ya da çok bir biçimde içeren değişik mezhep-tarikat yapıları ile ilişki halinde oluşmuş olan ve kentli kültür içinde yaşamlarını sürdüren inanç gruplarıdır. Diğer eksen ise bir önceki yapılara nazaran daha ağırlıklı kırsal hatta "konar-göçer" (Taşğın, 2006:21) bir yaşam pratiğini sürdüren, bu anlamda inanç sistemlerini ağırlıklı sözlü aktarım hatta mistik söyleyişe

* Hz. İsa'nın göğe yükselişi bu doğrultuda "uruc-i İsa" olarak tanımlanmaktadır. (Devellioğlu, 2007:1122)

(Gürsoy, Kılıç, 2009: 71) dayandıran, ilk gruba nazaran "senkretik" olarak adlandırılmasını gerektirecek kadar* değişik inanç sistemlerinin bileşkesi ile oluşan ve ehlisünnet ekseninin dışındaki inanç eğilimlerini temsil eden inanç gruplarıdır. Her ne kadar zaman içinde bu iki inanç grubu tarafından kapsanan kültür grupları farklılık gösterdiyse de, günümüzde ikinci ekseni birinci eksenden ayıran izdüşüm "Alevi-Bektaşi" inanç sistemi içinde aranmalıdır (Güray, 2012b). Böylesi bir izdüşümün dini özellikleri de evliya kültü üzerinde yapılanmış bir halk İslam'ı anlayışı olarak da görülebilmektedir (Karamustafa, 2010: 45).

Anadolu'nun İslamlaşması, Türkmenleşme ve Türkleşme ile paralel yürümüştür. Bu sürece "Türkmen" kökenli din büyüklerinin ki Barkan bunlara "kolonizatör dervişler" adını vermektedir (1993), ciddi bir etkisi olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı'nın ilk döneminde Türkmen yapılarının dini ve sosyal açılardan devlet üzerindeki etkisi büyüktür. Ancak özellikle XV. Yüzyıl sonrası, yani Türkmen ağırlıklı kültür yapısının çok kültürlü bir yapıya dönüşmesine ve halifeliğin devralınmasına müteakip, bu iki eksen arasında çatışmalar başlamıştır. Bu çatışmaların ekseninde dini çelişkiler kadar, sosyal, ekonomik ve siyasi çekişmelerin de etkisi vardır (Gürsoy, Kılıç, 2007: 24; Taşğın, 2006: **24**). Ama kesin olan, bu çatışmaların sonunda merkezi otorite ile zaman zaman sorunlar yaşayan, Alevi-Kızılbaş kökenli bir "çevresel" nüfusun ortaya çıkmış olmasıdır (Taşğın, 2006 :22). Bu çevresel nüfus devlet otoritesinden sadece politik olarak değil aynı zamanda dini olarak da ayrılmış, ağırlıklı olarak sözlü kültüre dayanan dini algılarını İslam tasavvufu öncesi Türk inançları ve Kalenderilik, Melametilik, Haydarilik, Vefailik ve Ahilik gibi tarikatlar ile etkileşim içinde olan "panteist**" bir yapı üzerinde oluşturmuştur (Güray, 2012b). Bu nüfusun, ileride bahsedilecek olan Vahdet-i Mevcut kavramına da dayanması olası olan dini müzik ve dans dini gelenekleri günümüzde "semah" ana başlığı altında toplanabilmektedir. Bu çevresel nüfusun dışında, daha merkezi bir nüfusu temsil eden, Rufailik, Kadirilik, Mevlevilik gibi tasavvuf algısı yüksek ehl-i Sünnet anlayışına ve Vahdet-i Vücud felsefesine yakın duran yapılarla etkileşim halinde oluşmuş dini müzik ve dini dans gelenekleri ise "sema" ana başlığı altında ifade edilebilmektedir.

Vahdet-i Mevcut kavramının köklerinde eski Türk inanç ve geleneklerine eski İran, Çin (Ocak, 2003: 183-205) ve hatta Hind (Ocak, 1999: 153) inanç sistemlerinden giren tenasüh ve hulûl inançlarının etkisi vardır. Tenasüh inancına göre insan ölümden sonra yaşamını başka bir bedende sürdürebilmekte, hulûl'e göre ise Tanrı insan bedeninde görülebilmektedir (Güray, Şimşek, 2011b: 163). Vahdet-i Mevcut yapısı içinde Tanrı'nın bu özelliklere istinaden insan yapısı içinde görünebilmesi mümkün olabilmekte (Ocak, 1999: 154) ve bu durum insanın Tanrı'ya yakınlaşmasının en üst aşaması olarak değerlendirilmektedir***. Özellikle, Anadolu'daki İslam anlayışının oluşmasında etkin bir rol oynamış olan Kalenderilik

* Karamustafa Anadolu'da kentli dini yapıların da en az kırsaldakiler kadar senkretik olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir (2010: 47).

** Tanrı ve evreni bir olarak kabul eden görüş (Ayverdi, 2005: Cilt III, s.2454).

*** Karamustafa'ya göre insanı tam olarak tanrılaştırma olgusu Türklerin Orta Asya konar-göçer kültürünün bir parçası değildir(2010: 43)

inanç sisteminin önemli simgelerinden olan Otman Baba'nın kişiliğinde hem tenasüh hem de hülul inançları açıkça teşhis edilebilmektedir*. Velâyetname'sinde Otman Baba'nın Tanrı'nın yeryüzündeki mazharı yani tezahürü olduğu ifade edilmekte ve kendisinin binlerce yıldır bu dünyaya gelip gittiği ifade edildiği gibi, zaman zaman değişik evliyaların ve hatta Hz. İsa**, Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in kişiliklerinde de göründüğü belirtilmektedir***. Yine ileride bahsedileceği gibi, Tanrı'nın insan vücudunda tezahür edebilmesi ile ilgili önemli örneklerin bir kısmını da Alevilik inanç yapısının önemli simgelerinden olan Hz. Ali'nin efsanevi yaşamı içinde bulabilmek mümkündür.****

İslam Tasavvufu'nda Muhyiddin-i Arabi (ö.1241) ve Sadreddin-i Konevi (ö.1274) gibi düşünürler tarafından sistemleştirilmiş olan *Vahdet-i Vücud* anlayışına göre ise Bütün kainat ve eşya bu Tanrı'nın Mutlak varlığına bağlı olarak mevcut bulunmaktadır, dolayısıyla tüm vücud tek bir varlıktan ibarettir (Şapolyo, 2006: 135). İnsanlar, bu mutlak varlığı bilgisinden pay alarak öğrenir ve "bilir". İnsan mutlak varlığın bilgisine ortak olduğu oranda, olgunlaşır ve kâmil insan olma yolunda ilerler. Varlık'ın ya da Vücud'un sadece Tanrı'ya ait olması "*duyusal ve rasyonel olarak her şeyin Tanrı olduğu değil, varlık adının izafe edileceği tek şeyin Tanrı"* olmasıdır (Toku, 2007:166). Dolayısıyla bu düşünce sisteminde Tanrı biçiminde görünmekten ziyade, Tanrı'nın bilgisinden pay alarak Mutlak Varlığın özelliklerine ulaşmak söz konusudur. Dikkat edilirse Vahdet-i Vücud sistemi Vahdet-i Mevcut'a oranla, dünyevi imtihanı önemseyen, vecd halinde Tanrılaşmayı ön plana almayan bir sistemdir. Karamustafa, Ocak'ın da fikirlerine dayanarak ilk sistemi Horasan etkisi altında oluşan "ilahi aşk" ve "cezbe'yi" merkeze alan bir yaklaşım, ikincisini ise Irak etkili ve "çilecilik" temelli bir yaklaşım olarak ele almıştır (Karamustafa, 2007: 84). Ay da ilk yaklaşımı aşk ve cezbe yolu ile Tanrı ile bir olmayı (fena fi'llah) hedefleyen bir sistem olarak değerlendirirken, ikinci yaklaşımı temelinde zikir ve ibadet olan ve bu yollarla Tanrı'ya yakınlaşmaya çabalayan bir "esma" anlayışı olarak değerlendirmiştir (Ay, 2008: 28). Çamuroğlu da Gölpınarlı'nın fikirlerine dayanarak, Vahdet-i Mevcut yaklaşımının kaynak ve tecelliyi eşit saydığını, Vahdet-i Vücud yaklaşmının ise tecelliyi kaynağa bağlı ancak onunla aynı olmayan bir yapı olarak tanımladığını anlatır (1992:115)*****. Yine ikinci yaklaşım Sünnilik ile daha yakın ilişki içinde olup, XIV. Yüzyıl'da gücünü iyice arttırmıştır (Köprülü, 2004). Bu yüzden bu iki inanç sistemi müzik ve dans ilişkisi bakımından da iki ayrı yönelim ortaya çıkarmış ve özellikle XIII.

---

* Otman Baba ile ilgili en önemli belge müridi Göççük Abdal tarafından ölümünden 5 yıl sonra, yani 1483'de kaleme alınan Velâyetnâme'dir (Kılıç, Arslan, Bülbül, 2007). Eserde sema kavramına ve "saza" gönderme yapılmasının yanında [*Ey zihi şâhib-velay ü v'ey murâd-i nüh sema* (Kılıç, Arslan, Bülbül, 2007: *79)*] namaz, hadis, kelam gibi İslâm'ın ana doğrultusunun temel özelliklerine de sıklıkla rastlanabilmektedir.

** *Anun her nefesi ölü dirildür/Fena içre ol İsa gördünüz mi* (Kılıç, Arslan, Bülbül, 2007: 90)

*** Ahmet Yaşar Ocak bu durumun bir panteizm biçimi olduğunu da söylemektedir. (Ocak, 1999: 153, 154). Er'e göre, Hz. Ali'ye tanrısal nitelikler Allah-Muhammed-Ali üçlemesindeki yeri sebebiyle atfedilmektedir (2006:24)

**** Bir Kalenderi-Haydari dervişi olan Barak Baba, Hz. Ali'nin Tanrı ile ittihad ettiğini ifade etmektedir (Köprülü, 2005: 57).

***** Ergülen, bu iki yapı arasındaki farkın halk İslamı ile resmi İslam arasındaki önemli farklardan birini oluşturduğunu söyler (2010: 447).

Yüzyıldan sonra sema ve semah anlayışları aynı kültürel köklere dayanmasına rağmen farklı simgesellikler içeren iki farklı ibadet tipi olarak ayrışmıştır. .

6. Semâ Ayinin Sembolik Açıdan Anlamı

Mevlevi tarikatının temel ayini olarak kabul edilen ve Mevlana'nın (1207-1273) oğlu Sultan Veled'den (1226-1312) sonra günümüzdeki halini alan semâ ayininde yapılan tüm hareketler Tanrı'yı temsil eden mutlak bilgi ile bu bilgiye ulaşmaya çalışan insan arasındaki yolculuğu anlatmaktadır (Güray, 2012b). Dolayısıyla semâ, devir kuramında tarif edilen dairenin insanın Tanrı'dan dünyaya gelmesini anlatan *kavs-i nüzûl* (inme yayı) adlı ilk yarısı ile, maddi dünyadan mutlak varlık'a dönüşü yansıtan ikinci yarısı olan *kavs-i urûc'un* yörüngesinde yapılan bir mistik yolculuk olarak görülebilir. Bu yolculuk aynı zamanda batınî dünya ile maddi (zâhiri) dünya arasındaki bir yolculuğu da temsil etmektedir.

Sema töreni mevlevi ayini olarak da bilinen, güfteleri Hz. Mevlana'nın Mesnevî, Divân-ı Kebir ve Rubaiyyat eserlerinde yer alan şiirlerine dayanan besteler refakatinde gerçekleşmekte ve "selam" olarak adlandırılan dört değişik bölümden oluşmaktadır (Yöndemli, 2007: 295-299). Bu törende şeyhin durduğu nokta varlığın kaynağını teşkil eder, dervişler bu mutlak varlıktan ayrılmış ruhlardır ve şeyhin izniyle kendi merkezleri etrafında dönerek şeyhin karşı tarafındaki zahiri dünyayı temsil eden kısma doğru ilerlerler. Dervişlerin mutlak varlığın sırrının değişik mertebelerine vakıf olmaları, Tanrı tarafından onlara *selam* kelimesiyle müjdelenir. Dolayısıyla semâ'daki dört bölümü ayıran ve şeyh tarafından sembolik olarak verilen üç adet selam bu mertebelere ulaşıldığını simgelemektedir. I. Selamdan sonra şeyhin semazenlere doğru üç adım ilerlemesi ise Tanrı'ya yaklaşan kullara Tanrı'nın da yaklaştığını göstermektedir. Şeyhin durduğu bu mertebeye iniş mertebesi adı verilir. Tanrı'nın bilgesine ve ilmine ulaşanlar I.Selam ile beraber, mutlak bilgiyi temsil eden *İlm'el yakın* mertebesine ulaşmış olurlar. Şeyhin II. Selamı ise Tanrı'nın onların kalp gözünü açarak batını onlara ayan kılması ve onları mutlak tecrübe yani *ayn'el yakın* mertebesine ulaştıklarını müjdelemesi anlamına gelmektedir*. III. Selam ise semâzenlere Tanrı'da yok olmanın hazzına eriştiklerini yani "mutlak hakikat-Hakka'l Yakın mertebesine ulaştıklarını müjdeler**. Bu selam aynı zamanda zahiri dünyaya dönüşün başlangıcını da simgelemektedir (Yöndemli, 2007: 295-299).

7. Semah Ayinin Sembolik Açıdan Anlamı: Ateş ve Pervane

Ağırlıklı olarak kırsal kültür içinde yapılanmış semah ritüeli, kentli kültür içinde şekillenen sema ayinine nazaran bölgesel farklara çok daha açık, yöresel müzik ve dans kültüründen çok daha fazla etkilenmiş olan bir ibadet yapısıdır. Birçok farklı mitolojik hikâyeye ve

* Semâ kuramı ile ilgili önemli fikirleri ortaya koymuş olan ve olgunlaşmada keşif ile ilhâmı esas alan "işrâkiye" anlayışını oluşturan Suhreverdi (1144-1234), mertebeleri ilme'l yakın(Hakk'ın zâtının dışındaki varlıklara nazar), aynu'l yakın (bütün teveccühü Hakk'da toplama) ve Hakka'l yakın (her şeyi O'ndan bilme ve görme) olarak aktarmıştır (2007:683-684).

** III.Selam ile noktalanan, III. Bölüm Ayindeki coşkunun ezgisel ve ritmik olarak üst düzeye çıktığı bir noktayı da işaret eder, Feldman'a göre bu nokta, eski ayin yapılarının vecde ulaştırıcı yanını yeni zamanlara taşımıştır. (Feldman, 1997: 56-57).

kavrama gönderme yaptığı düşünülen semahın anlamına ilişkin yorumlardan birisi semahın "pervaneler gibi aşk ateşine dönme" ritüeli olduğudur (Güray, Şimşek, 2011b: 168). Pervane, İslam Tarihi ve Edebiyatında sıklıkla kullanılan bir mazmun olarak, "ışık" yani bilgi kaynağı etrafında dönen ve en sonunda O kaynak içinde kaybolan Hak Aşığını betimlemektedir (Güray, Şimşek, 2011b: 173). Bu ilişki Alevilik öğretisinde de benzer bir şekilde algılanmakta ve semah, pervanenin Tanrı'nın mutlak bilgisini temsil eden aşk ateşi etrafında dönüşü ile simgelenmektedir.*

Melikoff da, başka bir eserinde pek çok kaynakta semahın kaynağı olarak düşünülen Miraç ve Kırklar Meclisini (Elçi, 1999: 171) anlatırken "pervâneler gibi dönme" simgesine başvurmuş ve bu yapıyı semahın kaynağı olarak betimlemiştir (Melikoff, 1993: 65-66):

"Peygamber, hazır bulunanları kendinden geçiren üzüm suyunu bu Cem sırasında sıkmış ve dağıtmıştı: Bu bir tek üzüm suyu ile kendilerinden geçen Kırklar, kalktılar; coşku ile semaha giren Muhammed'in kayıp düşen ve kırk parçaya bölünen türbanından kuşak yapıp bellerine kuşandılar; Allah aşkına, Hakk-Muhammed-Alî aşkına, pervâne'ler gibi dönmeye başladılar. Alevilerin semahının kaynağı budur."

Bu noktada pervane'nin içinde yandığı ve Tanrı'yı sembolize eden "ateşin" önemine de değinmek gerekmektedir. Ateş, Türklerin İslam inancını önemli bir ölçüde etkilemiş olan "şamanlık" inancında doğanın iç enerjisini yansıtan bir unsur olarak gözükmektedir: (Çıblak, 2007: 682).

"Ey melikem, ey anam ateş ! Sen Hangay Han ve Burhatu Han dağlarının tepesinde biten karaağaç'dan yaradılmışsın !. Gök yerden ayrıldığı zaman doğmuşsun. Ötügen anamızın kademinden peydah olmuşsun. Anamız ateş, senin baban sert çelik, anan çakmak taşı, ecdadın kara ağaçtır. Senin nurun göklere ulaşır, yerin altına nüfuz eder…"

Baldick ise Moğolların, Gök ve Yer Tanrılarından önce oluştuğuna inandıkları Ateş-Kraliçe Ana ya da Ocak Ana'ya tapındıklarını söyler (2011:137).

Eski Türk dini inançlarını etkilemiş olduğu düşünülen bazı inanç sistemlerinde de ateşin hayatın devamını vurgulayan özel bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Zerdüştilik'e göre de insanın yaradılışındaki en önemli unsur ateştir, çünkü bizzati olarak insan ruhu ateşten yaratılmıştır ve insan öldükten sonra da gökteki ilahi ateşle birleşecektir(Güray, Şimşek,

* Alevilik öğretisinin sırlarına, 12 İmam'a övgü sunarak vurgu yapan bir *duvaz-ı imam'*da geçen Noksani'nin şu dizeleri, bahsedilen sembolik ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir (Güray, Şimşek, 2011a: 168):

"Muhammed Bakır'ı zikir eyleriz
Ca'feriyiz Hakk'a şükr eyleriz
Gah yedi tamuyu fikir eyleriz
Aşkın ateşinden gah pervaneyiz"

2011b:167). Yezidilik (Güray, 2011b) ve Mazdeizm'de de ateş benzer bir şekilde önem arz etmektedir (Ocak, 2003: 241-251). Eski Türklerin inanç yapıları için önemli bir kaynak teşkil eden "atalar kültü" de ateş sembolünden istifade etmektedir (Güray, Şimşek, 2011b: 167). Ateş burada ataların ruhlarının sürekli içinde yaşadığı kaynağı canlandırmaktadır (Eröz, 1977: 327). Altay'ların *"atamın kudretinden taşa düşmüş* (İnan, 1995:66)*"* olarak tanımladıkları ateş, esasında Türk topluluklarının geneli için de kutsallık arz etmektedir (Çeribaş, 2007: 1344). Türkler için atalar veya Tanrı tarafından var edildiğine ve insanlara verildiğine inanılan ateşe atfedilen kutsallık, süreç içinde "ocağın" ve "aile ocağının" da kutsal olarak algılanmasını sağlamıştır (Ekici, Öğer, 1997: 1360; Yörükan, 2005: 67-69). Özetle ateş tüm bu inanç sistemleri için, doğa aracılığı ile temsil edilen Tanrısal yaratım enerjisini simgelemektedir*.

Eski Türk inanç sistemleri ile ilişkisini sözlü kültürün gücü ile sürdürebilmiş Alevilik inancında cem törenlerinin "delil-çerağ uyarılması" olarak adlandırılan, ateşin(mumun) yakılması ile başlaması (Çıblak, 2007: 676) muhtemelen "ocak" ve "atalar" ile simgelenen doğadaki yaratıcı gücün sürekliliğine işaret etmektedir. Yakılan "delil", cem töreninin semahları içeren son bölümüne kadar yanmaktadır (Çıblak, 2007: 676). Ateşin bu kısımdan önce sönmesi ise uğursuzluk olarak kabul edilmektedir (Çeribaş, 2007: 1352). Yine Aleviler için kutsal kabul edilen mekânlarda mum yakılması da ateşin kutsallığını gösteren bir gelenektir (Oymak, 2007: 1326). Doğadaki tüm güçlerin toplamından oluşan bir Tanrı algısını ön plana koyan bir Şamanizm anlayışı ile tenasüh ve hulûl anlayışlarını birlikte değerlendirdiğimiz zaman Vahdet-i Mevcut düşüncesine has özel bir Tanrı algısının Alevilikte ortaya çıktığı görülecektir (Güray, Şimşek, 2011b: 168). Bu algı kapsamında Hz. Ali'nin Alevilik inancı için Tanrı'ya yakınlığı açısından adeta bir Tanrı tecellisi halinde görülebilmesi** (Ocak, 2003: 190) hadisesini de açıklamak mümkün olabilmektedir.

Cem törenindeki 12 hizmetten birini temsil eden ve ana görevi semah dönmek olan "pervane" adlı görevli de aslında semah aracılığı ile sembolik olarak Tanrısal dünya ile ilişki kurmakta ve bir anlamda eski şamanlık geleneğinin doğaüstü ile ilişki kurma özelliğini bugüne taşımaktadır (Güray, Şimşek, 2011b: 168). Burada bilgi ile örülmüş Tanrısal dünya ateş ile simgelenmektedir, ateş simgesinin enerji kaynağı güneş ile paralelliği ise neredeyse insanlık kadar eski bir ilişkidir (Eyüboğlu, 1987). Aslan, koç, turna gibi güneş ile ilgili semboller Alevilik inanç sistemi içinde sıklıkla Hz. Ali'yi tanımlamak için kullanılmaktadır. (Melikoff, 2005: 81,82). Bu bilgiler, Hz. Ali'nin Alevilikte ışık kaynağı olarak algılanan ve eski Türk inançlarındaki Gök Tanrı (Ocak, 2004:249) ile eşdeğer kabul edilebilecek güneş ile özdeşleştirildiğini göstermektedir (Güray, Şimşek, 2011b: 168). Alevi edebiyatı ve semahlara ilişkin metinler incelendiği zaman ise "etrafında pervane dönülen" bilgi merkezi ya da tanrısal

* Bu ilişkinin pervane gibi doğal bir unsur üzerinden kurulmasını "Animizm" kavramı ile ilişkilendirmek mümkündür (Korkmaz, 2007: 811-826)

** Ocak'a göre Tanrı'nın Hz. Ali'nin bedeninde göründüğüne dair temel inanç Alevilik'i Hurufilik aracılığı ile etkilemiş ve aynı yolla Bayrami Melamilerini, Kalenderileri, Bektaşiliği ve Halvetileri de etkilemiştir (2004: 273)

gücün bazı durumlarda Hz. Ali ile simgelendiği de görülebilecektir ki Hz. Ali'nin güneş ile özdeşleştirildiği düşünülünce bu durum şaşırtıcı değildir:

"Muhabbet çerağın *yakan Ali'dir*
Âşığım *didâre pervane gibi*
Cümle vücûd içre bakan Ali'dir
Âşığım *didâre pervane gibi"*[*]

Yukarıdaki dizelerde, Hz. Ali hem çerağ'ı uyandıran gücü hem de çevresinde pervane dönülen yüzü (didarı) betimlemektedir[**]. Yüzün, Hurufilik inancından gelen bir algıya (Usluer, 2009: 108-109) dayanarak tanrısal bir özellik taşıdığı bilgisi (Zelyut, 2011:100), Hilmi Dede Baba'nın *"Aynayı tuttum yüzüme, Ali göründü gözüme"* (Melikoff, 2007: 100) mısralarıyla bağlantılı olarak düşünülecek olursa, Hz. Ali'nin yüzü ile Tanrı'nın mutlak varlığı arasında bir ilişki kurulduğu da anlaşılabilecektir. Bu bağlamda, etrafında "pervane dönülenin" Hz. Ali olduğu ve Hz. Ali'ye olan sevgi ile ilahi aşk arasında bir bağlantı kurulduğu görülebilecektir.

Hz. Ali'nin Tanrı'ya bu kadar yakın olan konumu, özellikle Bektaşi Semahlarındaki döngünün, coşkunun ve vecdin en güçlü olduğu anın "Şah Pervane" olarak adlandırılması ve Şah simgesi aracılığıyla Hz. Ali ile özdeşleştirilmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır[***]. Yani, ateşe benzetilerek mutlak bilginin ya da Tanrı'nın bir tezahürü olarak görülen Hz. Ali, pervane olarak Tanrısal dünyaya en yakın insanı da tanımlamıştır. Hz. Ali'nin Tanrı'ya en yakın olduğu, hatta Tanrısal bir varlık haline geldiği an da semah kavramı ile özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla semah anlayışında Tanrı'nın insan vücudunda göründüğü bir yön de vardır[****].

Bu sonuçlar birlikte değerlendirildiği zaman, Hz. Ali'nin hem doğadaki güçlerle özdeşleşmiş bir Tanrı tecellisini[*****], hem de bu tecellinin insandaki yansımasını gösterdiğini söylemek mümkündür. Miraç'ta toplanan Kırklar Meclisi'nin üyelerinin "bir olduklarını" Hz. Ali

* Sefil Abdal'a ait olan "Dem Geldi Semahı"nın ağırlama kısmıdır (Gülçiçek, 2004: I. Cilt :708-717; Güray, Şimşek, 2011a: 169-170.)

** Sefil Abdal'ın Hz. Ali'ye bir *methiyye* olarak yazdığı bu deyişte, insan cemaline secde edilen bir ritüel olarak semah (Güray, Şimşek, 2011a: 170), "didâre" aşık olmak ve didâr etrafında pervane gibi dönmek şeklinde betimlenmiştir. Bu durumu Kur'an'dan aktrılan bilgilerle örneklemek de mümkündür: *Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zatı) oradadır*. (Bakara Suresi, 115)

*** Şapolyo, 2006: 353-357

**** Yezidi dini dans sisteminin anlamsal temelinde de dünyanın 7 günlük yaratılışı sürecinde yaratılmış olan 7 melek ve onların simgesel olarak dönüştüğü 7 kutlu kişi figürü yatmaktadır. Bu 7 melekten birinicisi, Tanrı'nın verdiği görev ile bizzati olarak insanı yarattığı düşünülen, dolayısıyla Tanrısal kudrete sahip Melek-i Tavus'dur (Güray, 2011b)

***** Altıntaş, bu görüşün "tecelli" düşüncesinden çok hülûlî inancına yakın durduğunu ve "Allah'ın Hz. Ali'de tezahür etmesi" olarak adlandırılabilecek bu inancın Tokat yöresinde yaşayan ve kendilerine "Saçlar" denilen Alevi zümrelerde (Üçer, 2005: 243) yaygın olduğunu söyler. Bu inancın temellerini de Batıni/Hurufi içerikleri ağır basan irfâni unsurlara bağlar (Altıntaş,2007:742-743).

üzerinden ifade etmeleri* ve sonsuz yaşamın simgesi olan turna'nın** Hz. Ali'nin uçmaya hazırlanan ruhunu temsil etmesi gibi*** Alevi inanç sisteminde rastlanan olgular hep bu fikri destekler gözükmektedir. Dolayısıyla semah töreni, tenasüh ve hulül inançlarının yansıması ile doğadaki unsurlarda kişileşen bir Tanrı inancı oluşturmakta ve bu yönüyle, İslam tasavvufunun genel algısına ek olarak Vahdet-i Mevcut anlayışını da temel aldığını hissettirmektedir.

8. Sonuç: Sema ve Semah'daki Tanrı Algısı

Görüldüğü üzere, çok belirgin bir şekilde aynı kaynaktan gelmiş semah ve sema kavramları, özellikle XIII. Yüzyılın sonrasında İslam Tasavvufunun sınırları içinde kabul edilebilecek değişik ekollerin de etkisiyle birbirlerinden farklı noktalara gelmiştir. Semâ, daha ağırlıklı olarak Hicaz-Irak temelli tasavvuf ekollerinin etki alanı içinde Vahdet-i Vücut felsefesi içinde evrilmiş, semah ise İran-Horasan temelli düşünce sistemlerinin etkisi altında ve daha eski bir düşünce sistemi olan "Vahdet-i Mevcut" fikri ile bugüne gelmiştir (Güray, 2012b).

Bu iki inanç sisteminin temel farklılıklarından ötürü, semah yapısı içinde Tanrı'nın somut olarak tezahürü simgelenirken, bu tezahür Hz. Ali'nin kişiliği aracılığı ile yansıtılmaktadır. Sema yapısı içinde ise Tanrı'nın bilgisine ulaşarak aşama aşama olgunlaşma gayreti mevcuttur. Ancak sema'da, Tanrı'nın insan vücudunda tezahür etmesi ya da kişileşmesi simgesine rastlanmamakta, sadece insanın maddi ve manevi dünya arasındaki yolculuğu ve bu yolculukta geçirdiği olgunlaşma evreleri ifade edilmektedir. Semah bu anlamıyla vecd ve coşku ile Tanrı ile bir olma, Sema ise olgunlaşma, bilgiye mazhar olma ve çile ile Tanrı'nın bilgisinden pay alma anlayışlarını simgelemekte ve iki ayrı insan-Tanrı ilişkisini yani Tanrı algısını ortaya koymaktadır.

İlginçtir ki Mevlevilik'in özel durumu gereği bu sistemin Şemsiye kolu Vahdet-i Mevcud anlayışına, Velediyye kolu ise Vahdet-i Vücûd anlayışına yakın durmaktadır (Karamustafa, 2007: 99-100). Mevlana'nın pervane kavramı üzerinden, neredeyse Hz. Ali'yi hatırlatacak bir ifade ile Şems-i Tebrizi'yi anlatması, semah ve sema ibadet sistemlerinin ortak köklerini adeta bize hatırlatmaktadır (Güray, Şimşek, 2011: 174)

"Tebrizli Şems muma benzer. Fakat bütün mumlar onun pervanesi olmuşlardır. Çünkü onun gönlünün içinde bambaşka bir âlem vardır. (Divan-ı Kebir, 150, c.I: 384)"

* "Mi'râc sırasında Peygamber, Kırklar Bezmi'ne varır ve "Siz kimlersiniz, size kimler derler ?" diye sorar. Bir sesten "Biz Kırklar'ız ve Kırk'ımız Bir'iz." Yanıtını alır. Peygamber kanıt ister. O zaman Hz. Ali, ki Peygamber ezeli ruh varlığı içinde onu tanıyamamıştır-, parmağını keser ve Kırklar'ın hep birden elleri kanamağa başlar.(Güray, 2010: 137; Bozkurt, 2008: 25)

** Baldick, bir grup Başkurt'un turnalara taptığını söylemiştir (2011: 61)

*** Onatça, 2007 :74. Hz. Ali, ebedi hayatı temsil eden turna simgesi ile aşağıdaki şekilde özdeşleştirilmiştir (Boratav, Gölpınarlı, 1943:113; Melikoff, 2005: 82). Pir Sultan Abdal'a atfedilen bu dörtlükte güneş ile ilgili olan koç ve arslan simgeleri de dikkat çekmektedir:

Hz. Şah'ın avazı
Turna derler bir kuştadır
Bakışı arslanda kaldı
Döğüşü dahi koçtadır.

Sema ve Semah sistemleri, değişik inanç sistemlerinin etkilerini üzerinde toplamış İslam kültürü içinde Anadolu'ya özgü bir şekilde oluşmuş, İslam'ın değişik kültürel katmanlarının etkisiyle simgesel farklılıklar içerse de "birbirlerini takip eden" bir silsile içinde oluşmalarıyla İslam'ın değişik dönemlerindeki Tanrı-insan ilişkisine dair bilgileri bugüne taşıyan ibadet yapılarıdır. Anadolu'daki inanç sistemlerinin genel özelliği, Tanrı'ya dair hiyerarşik bir tapınım silsilesini takip etmekten çok Tanrı ile bir olmayı hedefleyen bir amaç gütmeleridir. Bu noktada bizzat Tanrı'dan gelen ve ona dönecek, hatta yer yer Tanrı'nın tezahürü olarak görülen kâmil insanın algısı ve bilgisi Tanrı kelâmına yakın bir yere koyulmuş, Tanrı kelâmının mevcut gücü, insanın onu anlayabilme ve muhakeme edebilme yetileriyle (Jadaane, 2008: 409-410) daha da güçlü kılınmıştır. Algılamaya dair bu içsel yolculukta insana müzik, hatta dans eşlik etmektedir. Bâtınî sırlar, müzik üzerinden aşikâr edilmekte, müziğin ve sözün ifadesi dinin en güçlü aktarım unsurları haline gelmektedir (Güray, 2012b). Bu yönden bakınca ezan'dan, nefes'e, tekbir'den semâh'a müziğe dayalı her aktarım Tanrı kelâmının ve insanın bu kelâma ulaşma yolculuğunun bir durağıdır. Bu yolculuğun bütünü ise bir coğrafyanın binlerce yıllık insanı, doğayı ve Tanrı'yı algılama öyküsünün tercümanıdır. Bu yolculuğun anlaşılması, Anadolu insanının kadim kimliğine dair pek çok noktanın son yüzyılların sosyal değişimlerinden olabildiğince soyutlanmış olarak anlaşılabilmesi ve insanlık kültürünün bu en eski sırlarından birinin tekrar hatırlanması adına büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

Altıntaş, R. (2007).Alevi-Bektaşi Geleneğinde Allah Tasavvuru. *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı.* Bülbül F., Kılıç T.(ed). Ankara.

Armstrong, K. (1998) *Tanrı'nın Tarihi*. Hamide Koyukan/ Kudret Emiroğlu/ Oktay Özel (çevç). Ankara: Ayraç Yayınları.

Ay, R. (2008) *Anadolu'da Derviş ve Toplum XIII.-XV. Yüzyıllar*. İstanbul: Kitap Yayınları,2008.

Ayverdi, İ. (2005*). Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Baldick, J. (2011). *Hayvan ve Şaman-Orta Asya'nın Antik Dinleri*. Çev. Nevin Şahin.İstanbul: Hil Yayın.

Barkan, Ö.L (1993). Kolonizatör Türk Dervişleri. İstanbul: Hamle Yayın Dağıtım.

Boratav, P. N. ve Gölpınarlı, A. (1943). *Pir Sultan Abdal*. Ankara: A.Ü. DTCF Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü Yayını.

Bozkurt, F. (2008). *Semahlar*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Çamuroğlu, R. (1992). *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*. İstanbul: Metis Yayınları.

Çeribaş, M. (2007). Kütahya Seyit Ali Sultan Ocağında (Çamlıca ve Aydoğdu Köyleri) Kültler ve Bu Kültlere Bağlı İnanç ve Uygulamalar. *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. Bülbül F., Kılıç T. (ed.). Ankara.

Çıblak, N. (2007). Tahtacılarda Ateş ve Ocak Kültü. *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*.Bülbül F., Kılıç T.(ed). Ankara.

Devellioğlu, F.(2007). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

Divan-ı Kebir. Mevlana Celaleddin-i Rumi (2008) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları

Ekici, M. ve Öger, Â. (2007).Türklerde "Ocak Kültü" ve Bu Kültün Alevîlik İnancına Yansımaları. *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı.* Bülbül F., Kılıç T. (ed). Ankara.

Elçi, A.(1999) Semah Geleneğinin Uygulaması. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Kış 99/12, Ankara.

Eliade, M.(1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev: Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Er, P. (2006). *Direnen Kültür-Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Detay Yayıncılık.

Ergülen, H. (2010). Alevi-Bektaşi Şiirinde Hacı Bektaş Veli ve Hoşgörüsü. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri.* Ecevitoğlu, İrat, Yalçınkaya (ed.). s.445-460. Dipnot Yayınları: Ankara.

Eröz, M. (1977). *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Otağ Matbaacılık.

Eyüboğlu, İ.Z.*Anadolu Halk İlaçları-Bitkiler, Büyüler, Macunlar, Yıldızname.* İstanbul: Geçit Kitabevi.

Feldman, W. Structure and Evolution of the Mevlevi Ayin-The Case of the Third Selam. *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East.*Hammarlund A., Olsson T., Özdalga E. (ed). İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul.

Gülçiçek, A.D. (2004). *Alevilik (Bektaşilik-Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar*. İstanbul: Etnographia Anatolica Yayınları.

Güray, C. (2010). Sema'dan Semah'a Bir Sonsuz Devir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 56, 119-152, Ankara.

Güray, C. (2011b). Yezidilerin Dini Müzik ve Dans Gelenekleri. *VIII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi,* İzmir.

Güray, C. (2012a). *Bin Yılın Mirası: Makam*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Güray, C. (2012b). *Anadolu'da İnanç ve Müzik İlişkisinin Semah ve Sema Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Musikisi Anabilim Dalı. Ankara: Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Güray, C. ve Şimşek, E. (2011) Alevilik ve Etkileşim İçine Girdiği Kültürel Yapılar Açısından Pervane Kavramının İrdelenmesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı 60, Sayfa 159-180, Ankara.

Gürsoy, Ş. ve Kılıç, R. (2009) *Türkiye Aleviliği-Sosyo-Kültürel Dini Yapı Çözümlemesi*, İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım.

Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar-Alevilik Bektaşilik Araştırmaları* (Çev.T. Alptekin),Cem yayınları,İstanbul, 1993, s.65,66.

İbn-i Sina (2010).*Sema ve Alem-Kitabü'ş Şifa*. İstanbul: Litera Yayıncılık-İslam Felsefesi Klasikleri.

Jadaane, F. (2008). Vahyedilen Metin ve Aklın Tezahürleri: İslam Felsefesine Giriş. *İslam Kültürü-V.Cilt İslam'da Kültür ve Bilgi.* İhsanoğlu E. (ed). S.405-413. Ankara: T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Karamustafa, A. T. (2007) *Tanrının Kuraltanımaz Kulları-İslam Dünyasında Derviş Toplulukları.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Karamustafa, A. (2010). Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. Ecevitoğlu, P., İrat, A.M., Yalçınkaya, A. (ed.).s.42-48. Dipnot Yayınları: Ankara.

Kılıç, F., Arslan, M. ve Bülbül, T. (2007) *Otman Baba Velâyetnâmesi* (Tenkitli Metin).Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

Korkmaz, G. Ö. (2007). Pir Sultan Abdal'ın Deyişlerinde Animizm ve İslâmiyet Öncesi Eski Türk İnançlarının İzleri. *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı* Bülbül F., Kılıç T.(ed.). Ankara.

Köprülü, M.F. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Köprülü, M.F. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*.Ankara: Akçağ Yayınları, Ankara ,2004.

Malinowski, B. (2000). *Büyü, Bilim ve Din.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Melikoff, I. (2005). Bektaşi-Alevîler'de Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması. *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*. Haz. Prof.Dr. Ahmet Yaşar Ocak. S.79-102. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ocak, A. Y. (2003) *Alevî ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, A. Y. (2004). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, A.Y. (1999) *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Oymak, İskender (2007). Alevilerde Kutsal Mekan Bağlamında Gelişen Ritüeller (Elazığ- Tunceli Örneği). *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı* Bülbül F., Kılıç T.(ed.). Ankara.

Sever, E. (2006). *Yezidilik ve Yezidiliğin Kökenleri*.İstanbul: Berfin Yayınları.

Suhreverdi, Şihabuddin (2007) .*Gerçek Tasavvuf(Avarifu'l Mearif),* çev.Dr. Dilaver Selvi İstanbul: Semerkand Yayınları.

Şapolyo, E.B. (2006). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Elif Kitabevi.

Taşğın, A. (2006) *Türkmen Aleviler.* İstanbul. Ataç Yayınları.

Toku, N. (2007). *İslam Felsefesine Giriş*.Ankara: Savaş Yayınevi.

Uçman, A. (2004). The Theory of the Dawr and the Dawriyas in the Otoman Sufi Literature., *Sufism and Sufis in Ottoman Society* adlı eser içinde. Der. Prof.Dr.Ahmet Yaşar Ocak.s.445-476. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Uludağ, S. (1988). Devir. *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları.

Usluer, F. (2007). *Hurufilik-İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren İstanbul*: Kabalcı Yayınları.

Üçer, C. (2005) *Tokat Yöresinde Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu.

Yöndemli, F. (2007) *Mevlevilikte Semâ ve Musiki*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi.

Yörükan, Y.Z. (2005). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm.* Ankara: Yol Yayınları.

Zelyut, R. (2011). *Türk Aleviliği-Anadolu Aleviliğinin Kültür Kökeni*. Ankara: Kripto Yayınları.

**Fikri desteklerinden dolayı Doç. Dr. Bayram Akdoğan'a, Y. Doç. Dr. Süleyman Erguner'e, Prof. Dr.Hasan Onat'a, Vatan Özgül'e ve Dr. Çiğdem Gençler Güray'a teşekkürlerimi iletirim.*

Özet

VAHDET-İ MEVCUT'TAN VAHDET-İ VÜCUD'A:
Anadolu'da İslam Dönemi Sonrasındaki Tanrı Algısının Semah ve Sema Kavramları Aracılığıyla İncelenmesi

Anadolu'da yaşamış olan tüm uygarlıklar, bu coğrafyaya maddi ve manevi izler bırakmışlardır. Toplumların yaşamsal geleneklerinin önemli bir kısmında etkin bir rol oynayan din ve inanç kültürüne dair simgeler, bu topluluklardan kalmış manevi izlerin en önemlileri arasındadır**.** Müziğin ve dansın ifade gücü, onları her inanç sistemi için oldukça çekici aktarım araçları haline getirmiştir. Anadolu için inanç ve müzik ilişkisini gerek tarihsel derinlik gerekse de coğrafi yaygınlık açısından en geniş şekilde tanımlayan iki kavram olan semah ve sema'nın altyapılarında yatan Vahdet-i Mevcut ve Vahdet-i Vücud felsefeleri aracılığıyla analizi, Anadolu tarihinin değişik dönemlerindeki insan- Tanrı ilişkisinin dini müzik ve dans yoluyla çözümlenebilmesi için önemli imkânlar sunmaktadır. Bu bağlamda Vahdet-i Mevcut felsefesinden daha yoğun bir biçimde etkilenmiş olan semah kavramı içinde Tanrı'nın somut olarak tezahürü simgelenirken, bu tezahür Hz. Ali'nin kişiliği aracılığı ile yansıtılmaktadır. Diğer yandan, Vahdet-i Vücud felsefesi doğrultusunda yapılanan sema geleneği içinde ise Tanrı'nın bilgisine ulaşarak aşama aşama olgunlaşma gayreti mevcuttur. Ancak sema'da, Tanrı'nın insan vücudunda tezahür etmesi ya da kişileşmesi simgesine rastlanmamakta, sadece insanın maddi ve manevi dünya arasındaki yolculuğu ve bu yolculukta geçirdiği olgunlaşma evreleri ifade edilmektedir. Semah bu anlamıyla vecd ve coşku ile Tanrı ile bir olma, sema ise olgunlaşma, bilgiye mazhar olma ve çile ile Tanrı'nın bilgisinden pay alma anlayışlarını simgelemekte ve iki ayrı insan-Tanrı ilişkisini yani Tanrı algısını ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Vahdet-i mevcut, vahdet-i vücud, vahdet, sema, semah.

Abstract

FROM VAHDET-İ MEVCUT TO VAHDET-İ VÜCUD:
The discussion of the perception of God in Anatolia during the İslamic Period based on the conepts of Semah and Sema

All the civilizations that had been settled in Anatolia, left many important tangible and intangible traces. The religious symbols reflecting the living traditions constitute an important part of this intangible cultural heritage. The expressive power of music and dance made them very attractive transmission tools for several religions. Semah and sema appear to be the most effective concepts to define the relation of belief and music in Anatolia, regarding the historical depth and geographical coverage. An integrated analysis of them, utilizing their underlying philosophies namely vahdet-i vücud and vahdet-i mevcut will help the researchers to analyze the human-God relation in Anatolia in an historical perspective by the use

of music and dance. Within this context, semah concept which is mainly based on vahdet-i mevcut philosophy reflects a more tangible perception of God, implied by the personality of Hz. Ali. On the other hand, sema concept aims to achieve a step by step spiritual maturation through contacting the eternal knowledge of God. Therefore, sema tradition does not carry any signs of a tangible perception of God, but choose to exhibit the journey of the human beings to take the steps of maturement between the physical and the spiritual worlds. Briefly semah and sema concepts symbolize two different perceptions of God for human beings acquired from two different routes; semah shows the route for coinciding with God through ecstasy whereas sema proposes another road to reach the God through knowledge, maturization and suffering.

Keywords: The revival of the celestial body in nature (vahdet-i mevcud), the unity of the celestial body (vahdet-i vücûd),unity, sema, semah.