



DOI: 10.22559/folklor.229

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

Abdal Musa'nın "Dağların Taşların Yürümesi" Kerametinin Zaman, Mekân ve Eşya Sembolizmi Bakımından Değerlendirilmesi

The Analysis of Abdal Musa's Miracle, the March of
Mountains and Stones, in terms of Time, Location and
Object Symbolism

Aynur Koçak*
Serdar Gürçay**

Özet

Bu çalışma *Abdal Musa Velâyetnâmesi*'nde yer alan *Dağların Taşların Yürümesi* kerametinde zaman, mekân ve eşya kavramlarının sembolik açıdan incelemesini konu almaktadır. İslam dünyasında 9. yüzyılda ortaya çıkan tasavvuf düşüncesi, 11. yüzyılda tarikatların kurulmasına zemin hazırlamıştır. Tarikatın önde gelen şahsiyetlerinin kerametlerinin, olağanüstü hâllerinin anlatılması ve bunların yazıya geçirilmesi ile menkıbe (menâkıbnâme veya velâyetnâme) türü ortaya çıkmıştır. Bu eserler 15. yüzyılda Anadolu sahasında Alevî-Bektaşî geleneğinde *velâyetnâme* adını almıştır. Abdal Musa Sultan olarak da bilinen ve Ahmed Yesevi dervişlerinden Hacı Bektaş-ı Veli dergâhı mensubu olan zât, 14. yüzyılda yaşamış olan bir Türk erenidir. Bu doküman hazırlanır-

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı aynurkocak@yildiz.edu.tr

** Arş. Gör., İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, serdargurcay@aydin.edu.tr

ken, Abdurrahman Güzel'in *Abdal Musa Velâyetnâme* (1999) isimli eserinde Latin harflerine çevirdiği metin baz alınmıştır. Bu çalışmanın ilk kısmında; *menâkıbnâme* ve *velâyetnâme* kavramlarına değinilerek Abdal Musa'nın şahsiyeti hakkında bilgi verilmiştir. İkinci kısımda; zaman, mekân ve eşya kavramları "üç unsur" adı altında anlatılmıştır; birbirleri ile iç içe geçmiş olmalarına da değinilmiştir. Üçüncü kısımda; ele alınan keramet sırasıyla zaman, mekân ve eşya kavramları bağlamında tahlil edilmiştir. Ardından semboller, metinde yer aldıkları sıra takip edilerek incelenmiştir; bu yapılırken Alevi-Bektaşî geleneklerinin yanı sıra Anadolu ve dünya kültürleri ile de yer yer karşılaştırmalar yapılmıştır. İncelemenin son kısmında ise ilgili simgelerin kıyaslaması sunulmuştur. Abdurrahman Güzel'in eserinden elde edilen metin ve Abdal Musa'nın varyantları ise çalışmanın ekler kısmında verilmiştir.

Anahtar sözcükler: *Abdal Musa, eşya, keramet, mekân, velâyetnâme, zaman, gelenek*

Abstract

This study examines the miracle of *the March of Stones and Mountains* found in *Abdal Musa Velâyetnâme* in terms of *time, space* and *object*. Sufism which appeared in the 9th century is the foundation of sufi school in the 15th century. As a result of narrating and recording the miracles and supernatural states of school's leading personalities, the genre of hagiography (*menâkıbnâme* or *velâyetnâme*) came to shape. In Alevi-Bektashi tradition, these works took the name of *hagiography* in 15th century in the Anatolian field. The holy man also known as *Abdal Musa Sultan*, as a member of Hacı Bektaşî Velî –one of the Ahmed Yesevi dervishes– is a Turkish *eren* who lived in the 14th century. In the preparation of this document, the main source is *Abdal Musa Velâyetnâme* translated into Latin alphabet by Abdurrahman Güzel, published in 1999. In the first part of the study, the terms of *menâkıbnâme* and *velâyetnâme* are covered also brief information about Abdal Musa is given. The second section involves the concepts of time, space and object by naming them the three factors and mentioned about the chained nature of these factors. In the third section the analysis of the miracle according to the three factors begins. Later on, the symbols are analyzed following the order they are located in the text. Furthermore, beside the traditions of Alevism and Bektashi, Anatolian and certain international cultures are also used in the evaluation of the symbolic meanings. In the last segment of the analysis several symbols are compared to each other. Abdurrahman Güzel's text of the miracle and the variants of Abdal Musa are given at the end of the appendix study.

Keywords: *Abdal Musa, object, miracle, space, hagiography, time, tradition*

Giriş

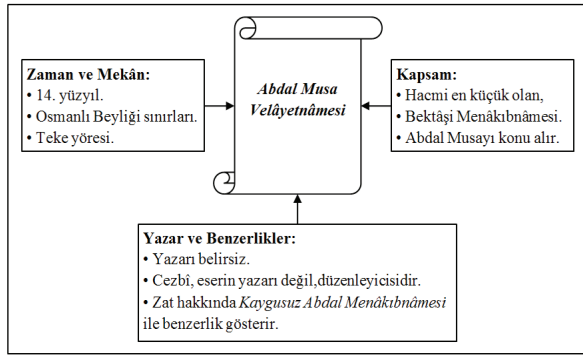
Zaman zaman toplumun ileri gelenleri ve kanaat önderleri hakkında halk arasında yayılan anlatılar şahsın kıymetini toplum nazarında arttırmaktadır. Bu anlatılar, Anadolu ve Balkan coğrafyasında İslamiyet'i yayma amacıyla olan Bektaşî velilerinin hedeflerine bu vesile ile de katkı sağlanmış olmaktadır. "Hacı Bektaş-ı Velî an'aneleri etrafında toplanarak yeni bir tarikat şekline dönüşen Babaî akımının kendine isim olarak Bektaşîye adını seçmesi 14. ve 15. yüzyıllara tekabül etmektedir. 15. yüzyılın sonuna doğru, bu yeni tarikat çevrelerinde başta Hacı Bektaş olmak üzere Hacım Sultan, Abdal Musa

gibi ileri gelenler için yeni menâkıbnâmeler yazıldı ki bunlara velâyetnâme (velilik kitabı) denilmektedir” (Ocak, 1983: 2). Bahse konu nedenlerden dolayı, bu çalışmada da *menâkıbnâme* yerine *velâyetnâme* terimi tercih edilmiştir.

Alevî-Bektaşî anânesinin canlı hafızası vasfını taşıyan velâyetnamelerin zaman, mekân ve eşya sembolizmi bakımından ele alınması ile sembollerin gündelik hayata yansımaları da ortaya çıkarılacak ve pek çok farklı öge ile mukayese olanağı sağlayacaktır. Kültürel belleğin oluşmasında köşe taşı mahiyetinde olan sembol ve motiflerin çözüm- lenmesi, toplumu açıklayan kodların şeffaflaştırılması bakımından önem teşkil eder.

Abdal Musa Velâyetnâmesi yazarı belli olmayan Bektaşî Velâyetnâmeleri içinde hacim bakımından en küçük olanıdır. 14. yüzyılda Osmanlı Beyliği sınırları içerisinde faaliyet gösteren Abdâlân-ı Rûm zümresinin ileri gelenlerinden olup Yeniçeriliğin teşkilatlanmasına adı karışan Abdal Musa'nın menkıbelerini nakleder. Velâyetnâmenin yazarı ilk bakışta Cezbî mahlaslı bir şair gibi görünüyorsa da dil ve üslup özellikleri, metnin 15. yüzyıla ait olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan 17. yüzyıl sonu 18. yüzyıl başında yaşamış olan Cezbî'nin, velâyetnâmenin yazarı değil, düzenleyicisi olduğu söylenebilir (Ocak, 1992: 53, 54). Eserin, Abdal Musa'nın fonksiyonunu ortaya koymak için yazılmış olması ihtimali çok yüksektir. Velâyetnâmede anlatılan olaylar sadece Teke yöresinde yaşanan hadiselerdir, anlatılan bu hadiselerin *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*'nde anlatılan hadiselerle büyük uygunluk gösterdiği görülmektedir. Eser, Abdal Mûsa'nın “bir şeyh ve velayet ehli oluşu, pek çok kerametler gösterişi” hususlarını ele almaktadır (Uçar, 2006: 52).

Görülmektedir ki *Abdal Musa Velâyetnâmesi* ve benzeri eserler hakkında temel bilgiler çoğu zaman tarih içerisinde gizli kalmıştır. Lâkin, eser hakkında genel kabul görmüş bilgileri bir özet şeması haline getirmek mümkündür;



Şema 1. Abdal Musa velayetnamesinin genel kabul gören temel özellikleri

1. Üç unsur açısından sembolizm

Varoluşu tanımlamada, yorumlamada, bilimi, inanç ve sanatta temsil etmekte kullanılan çeşitli unsurlar vardır. Zaman, mekân ve nesne bu unsurlardan çalışmaya

dâhil olan üç tanesidir. Bunlar varoluşu tanımadıkları gibi manevi özellikler de taşıyabilmektedirler.

Zaman; takvimsel zaman döngüsü bakımından *geçmiş, hâl ve gelecek* olmasının yanı sıra anılara, tarihe, hedeflere ve gaibe de vurgu yapmaktadır. Sembollerin oluşturdukları birbirini doğuran sonsuz anlam hâreleri dilin gücü ile beraber zaman ötesinin de belirtkesidir. “*Zaman ve mekân da tabii cisimlerin bir neticesidir fakat zaman (kendi başına) var olmayan hayalî bir şeydir. ‘Ne zaman?’ sorusunu sorduğumuzda feleklerin hareketi ve yerleşik şeyler tarafından bize gösterilir. Bununla birlikte zaman hakikatte yoktur. Zaman şu anki anların toplamıdır ve şu anların her biri müstakil olarak zaman değildir. O halde zaman, aklın gelecekte geçmişe, şimdi yoluyla devam eden mevcudiyetini, yüklediği bir tasarıdır*” (Yusuf, 2013: 66, 67). Buradan hareketle denilebilir ki, zaman soyuttur lâkin mekân ve eşya somut kavramlardır.

Zamanın muayyenliği kişiden kişiye değişir ve mutlaklık değerine, kişinin ilgili olduğu işin başarılı ya da başarısız olmasına göre belirlenir, yoksa genel anlamda mutlaklık değerine sahip değildir (Ünal, 2008: 17). Bazı zamanlar insanın gizli güce hayranlığı neticesinde kutsallaştırılırken, bazı zamanlar Tanrı ya da tanrıçaların veya yüce güçlerin kendileriyle ilgili belli bir olaydan ötürü, bizzat Tanrının o anı kutsallaştırması. Yahudilikte tanrı Yahve’nin Fısıh, haftalar, Çardak, vb günlerini, İslamiyet’te de Allah’ın Ramazan ayını ve Kadir Gecesini kutsal kılması buna bir örnektir (Ünal, 2008:18).

Dindar insan için mekân çok anlamlılık arz eder. Mekânın bu türdeş olmama durumu kendini, gerçek olarak varolan kutsal mekân ile onu çevreleyen tüm geriye kalan şekilsiz alan arasındaki zıtlık deneyiyle gösterir (Eliade, 1991: 1). Dindar insanın kutsal içinde yaşama arzusu, bir hayal içinde değil de, hakiki ve etkin bir dünyada yaşama arzusuna bağlıdır (Eliade, 1991: 9). Mekâna kutsal ve profan özellik yükleyen de insanın kendisidir. Bu doğrultuda bireyselden toplumsala, toplumsaldan evrensele bir dönüşümün gerçekleştiği söylenebilir. Her mekânsal kutsal tezahür veya bir mekânın kutsallaştırılması, bir “evren yaradılışı”na eşdeğerdir (Eliade, 1991: 44). Dolayısıyla yenilenmedir, kabuğundan sıyrılmadır.

Geleneksel dönemlerde Türkler, tanrının gücünün tezahür veya tecelli ettiği mekân veya olayları özellikli olarak belirlemişler ve onları döngüsel zamana göre her yıl tekrarlamışlar ve o anın yeniden canlanmasını sağlayarak “prototip zamana özlemi” birtakım dini ve milli günler adı altında kutlamışlardır (Ünal, 2008: 27). Hristiyanlıkta Hz. İsa’nın çarmıha gerildiği anın acılarını çekmek için Çile Haftası, Kutsal Sabır Haftası pratikleri, Kербela hadisesinde oruç tutma, Kâbe etrafında yedi kez tavaf etme geleneği prototip zamana duyulan özlemin açık uygulamalarıdır. Bu yolla duygu ve düşüncede arınma, saflaşma sağlanabilmektedir. Manevi olarak insana bahşedilen özel zamanlar kutsal alana girişi kolaylaştırmaktadır. Dinî anlatılarda çoğunlukla zaman kutsallaştırılmakta ve öznelendirilmektedir. Bu belirli zamanlar hem “ilk an”a dönmeyi sağlar hem de kutsalın sonsuzluğunu simgeler niteliktedir. Bu farklılık kutsal zamanı, adı zamandan ayırır (Yavuz, 2005: 57).

Mekân, canlılığın sürdürülebilmesi için gerekli olan her türlü ortam mekân

olarak kabul edilebilir (Göka, 2001: 34), toplumsal düzlemde insan tarafından fizikî amaçlar güdülererek üretilen, lâkin zamanla manevî değerler kazanan yapılara dönüşme eğilimindedir. Arapçadan dilimize geçen “kevn” yani olmak sözünden türeyen bir kelimedir. Genellikle “oturulan yer” anlamında kullanılmakla birlikte “bulunulan çevre, ortam, yaşanan dünya ve kâinat” anlamlarını da içerir. Maddesel bir varlık olan insan, mekân içinde yer kaplar, mekân içinde hareket eder. O hâlde insan bedeni, mekânsal bir cisim olarak mekâna aittir. Sadece beden değil, insanın duygu ve düşünceleri de mekâna bağlı ve bağımlıdır. Varoluş sadece maddesel yanıyla değil ruhsal tarafıyla da mekânsaldır (Çetindoğan, 2009: 138). Mekân bir bakıma var olmaktır (Göka, 2001: 8). Halk, mekânları ürettiği, kullandığı gibi ondan kutsî anlamda beslenebilmektedir; çünkü mekân, zamanı da çağrıştırabilmesi nedeniyle somutluk hüviyeti kazanmıştır. Diğer yandan, mekânlar iç ve dış olmak üzere de farklılık göstermektedir. İç mekân mahremiyeti, dış mekân ise kamuyu temsil edebilmektedir. İnsanlar için mekânlar sadece fizikî değildir; mekânın bir tarihî dokusu vardır; bünyesindeki yapılar, içinde bulunan insanlar, yaşanan olaylar bir mekâna değişik vasıflar kazandırabilmektedir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İhvan-ı Sefa Risalelerinde* mekânın insan için anlamını farklı bir açıdan ele alır. İnsan küçük âlemdir ki, büyük âlemden bulunan feleklerle unsurların benzerleri onda da vardır. Gerçi insan görünüşte küçük âlemdir fakat manada büyük âlemdir. Mesela büyük âlem cüz’leriyle bir ağaçtır ki, insan âlemi ondan olmuş bir meyvedir. Bunun gibi âlemin sonucu özeti de Hz. Âdem’dir (Göka, 2001: 15). Bu noktada insanın mekân ile bütünleşmesinin, özü ile uyumundan kaynaklandığını belirtmek mümkündür. Var oluşu gereği insan bir yere ait olma duygusunu yaşamak ister. Bu yolla kendini güvende hisseder ve kendini gerçekleştirebilir.

Hz. Mevlâna, *Mesnevisi*’nde mekân unsurlarını ön plana çıkararak peygamber kıssalarını aktarır ki, incelediğimiz Abdal Musa’nın kerametiyle doğrudan ilgi kurulabilmektedir.

Dağlar Davud’un sesine ses verir. Onunla ilahi okur. Demir onun avucunda mum gibi yumuşar.

Yel Süleyman’a hamallık eder. Onu taşır.

Deniz Musa’ya söz söyler; onunla konuşur.

Ay Ahmed’le işaretleşir; buyruğuna uyar.

Ateş İbrahim’e ağustos gölü olur.

Taş Ahmed’e selam verir.

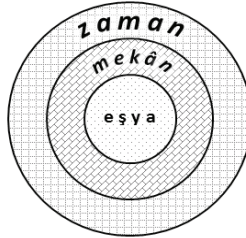
Dağ Yahya’ya haber yollar. Biz derler, duyar işitiriz, bakar görürüz, hoşuz fakat size karşı namahremiz, susuyoruz (Mevlana, 1990). Buradan, mekânı oluşturan öğelerin de aslında canlı birer unsur oldukları, olayları birebir yaşadıkları ancak herhangi bir şekilde müdahil olmadıklarını görüyoruz.

Yerine göre her şey belli bir mekâna bağlı olabilir. Öyle ki, günümüzde herhangi bir eserin eleştirisi yapılırken bile, öncelikle o eseri veren kişinin yetiştiği ortamın ele alındığını görüyoruz (Göka, 2001: 26). Dolayısıyla, mekânın insan üzerindeki doğrudan ya da dolaylı etkilerini yok sayamayız. Mistisizmde de insan psikolojisi üzerindeki mekân hegemonyası fark edildiğinden olsa gerek mekâna canlılık hüviyeti kazandırılmıştır. Kadim inanış biçimlerinden animizmde de cansız doğaya ruh katılarak

bu etki somutlaştırılmıştır denilebilir. “Dinî ritüeller tüm özellikleriyle mekâna bağlanma eğilimindedir” (Çetindoğan, 2009: 139).

Eşya kavramı bahsinde ise; hem sözün gerçek karşılıkları hem de uzamsal çağrışımları ele alınır. Manevi değer taşıyan eşyalar bir kişiye inancını, tarihî veya kişisel bir anısını anımsatırken bir diğerine yeni bir başlangıcı, mutluluğu, ümidi veya kötü hatıraları anımsatabilir. Zaman ve mekân uzayda bütünlük arz eder. Eşya da mekânın bir parçası olması hasebiyle manevî yön kazanır. Belki çok zorlanırsa eşyanın, insanın doğasında mevcut bulunmadığı söylenebilir. Lâkin aidiyet duygusuyla yaklaşılan ve âdeta bireyin kendisiyle özdeş kılınan eşyanın bir müddet sonra canlılık kazanmadığı, ona bir ruh atfedilmediğini kim iddia edebilir? Peluş oyuncacı olmadan uyuyamamak, dolma kalemi olmadan yazamamak, çerçevdeki resmi görünce anıların canlanması, hediye eşyalara verilen üst düzey değerler eşyaya bağlılığımızın göstergelerinden sayılabilir. Çalışmamızda bahse konu olan eşya, emek ürünü ve kullanım değeri olan, modanın dışında tutulan materyallerdir.

Mekân eşyaların kapsayıcısı durumundadır, zaman ise her ikisini çevrelemekte, içermektedir (*bkz. Şema 2*). Eşyalar mekânların içine yerleştirilir. Mekânlar birey ve nesnelere kapsar, olayların geliştiği ortamdır ve tüm bunlar zamanın içinde akmaktadır. Şemasal olarak ifade etmek gerekirse; kavramların birbirini kapsamalarını göstermek yerinde olacaktır;



Şema 2: Üç unsur kümesi

Ayrıca şeklin, matematik dilindeki tercümesi;

(Eşya \subset Mekân \wedge Zaman) \vee (Mekân \subset Zaman) şeklinde gösterilebilir. Makalenin konusu gereği *siber uzaya* değil *an'anevi evrene* odaklanılırsa, bunun geldiği anlam; *eşyanın; mekân veya zaman tarafından kapsanması ve mekânın da zaman tarafından içerilmesidir*.

Üç unsurun soyut ve somut olması durumu; zaman soyut, eşya somut iken; mekân klasik anlamda eşya gibi somut iken, felsefi anlamda zaman gibi soyut bir hüviyete bürünebilmektedir. 19. yüzyılın sonlarında gelişmeye başlayan bilgisayar teknolojisinin bir alt ürünü olan “siber uzay” içerisinde mekânın, eşyanın hatta zamanın sanallaşması durumu vuku bulmuş, bununla beraber yeni düşünce ve analiz akımlarının yolu açılmıştır. Elbette bu çalışmada bahse konu olan geleneksel düşünce tarzı ve an'anevi evrendir.

Zaman, mekân ve eşya unsurları bir bütünü ifade etmenin parçaları olarak da ele alınabilmektedir. Karşılaştırmalı halk kültürlerinde coğrafyalara göre değişen sembollerle-

rin yanı sıra paydaş semboller de vardır. Arketipler bu ortak sembolizmin bir yansımasıdır. Tasavvufî felsefeye göre her şey Allah'tandır ve her şey ondan gelip ona gitmektedir. Bu açıdan bakıldığında dünya kültürlerinde ortaklaştırıcı fonksiyonu olan semboller de birliğe işaret etmektedir.

Sembolü ele geçiren nesneliliği ele geçirmiş demektir. Doğayı kullanan büyüde, sanatta, estetikte, edebiyatta, dinde semboller mantığı çalışır. Pozitif, negatif ve nötr çağrışımlar kazanır. Bu sembolik yapılanma göstergelerin, gösteren ve gösterilen arasında kurulan çift yönlü etkileşiminin yansımasıdır. Buradan hareketle denilebilir ki, Alevi-Bektaşî velâyetnâmeleri bünyesinde barındırdığı sembol, imge, simge, alegori ve imajlar yoluyla tabii olarak evrenselliği yakalamaktadır. Sembol dili, üst anlam katmanları oluşturması hasebiyle pek çok ortak motif, arketip ve izleğe gönderme yapmakta, bu yolla farklılıklar ve zıtlıklar ışığında benzerlikler ortaya çıkarılabilmektedir.

2. “Dağların taşların yürümesi” kerametinin incelenmesi

Semboller, çok anlamlılık özellikleri sayesinde birbirine zıt anlamları ve paradoks durumları bile aynı anda ifade etme yeteneğine sahiptirler. Bu üst anlam dinde, sanatta, edebiyatta, tarihte, kültürde, kısacası toplumun kodlarının çözümlenmesinde bizlere bir *anahtar vazifesi* görür. “Dinlerdeki gizil bir anlamın dışavurumu olarak sembollerini görünen ve görülmeyen boyutlarıyla ele alan araştırmacılar, sembolü gizli bir tasvir ve gizli sırrın dışavurumu olarak görürler. Bu nedenle velâyetnâmeler, mitoslar, masallar, efsaneler gibi halkın ortak belleğinin ürünleri ancak ve ancak bu sembollerin çözümlenmesiyle anlaşılabilir kılınır. Semboller objektif gerçeği yok etmezler, ona yeni bir boyut kazandırırılar” (Taşpınar, 2014: 4, 5).

Velâyetnâmeler söz konusu olduğunda, yapılan sembolik incelemeler Alevi-Bektaşî kültür ve inanışlarının ekseninde yapılmakta, simgelerin anlamları bu kültürel, sosyolojik, psikolojik arka plandan beslenmektedir. Analiz yapılırken en başta Alevilik kavram (ve terimlerinden), belli oranda karşılaştırmalı mitoloji ve dinler tarihinden, Türkçede ve Türk kültüründe geçerliliği olan uluslararası tanımlardan yararlanmış, bu kavramların soyut ve somut anlamları ekseninde *savlar* üretilmiştir.

Bir âlim din bilgininin yanı sıra doğruyu ve yanlışlı bilen, yardımsever, haksızın yanında haklıyı savunan bir zât olan Abdal Musa günlerden bir gün ona yoldaşlık eden dervişleri ile bir araya gelmiştir. Anlatıda Abdal Musa'nın ve dervişlerinin kötü bir olaya başkaldırdıkları görülmektedir. Anadolu kültüründeki *birlik olma* kavramı burada da görülmektedir. Zât ve dervişler amaçları vesilesiyle bir aradadırlar.

Anlatının metni “hû” ile başlamaktadır. Bilindiği üzere bu sözcüğün manâsı Tanrı'dır. Alevi-Bektaşî gülbenlerinde sıkça kullanılan bu söyleyiş Bektaş kelimesi ile beraber bazı şaman dualarında da geçmektedir (Eröz, 1992: 31).

Söz inançla, samimiyetle söylendiğinde yapıcıyken; kötü niyetle söylendiğinde yıkıcı etki gösterebilmektedir. İbadetlerde ve sanatta kullanılan anlamlı sesler, heceler ve sözcükler; hem kullanan kişi hem de dinleyiciler için *katalizör* (etki kuvvetlendirici) görevi üstlenmektedir. “*Bezin gücü üç günlük, sözün gücü ömürlük*” (Ulu, 2015: 10). Burada bir eşyanın dayanıklılığının kısa sürebildiğine değinilirken sözün etkisinin ömür boyu devam ettiğine işaret edilir.

Abdal Musa, “Sizünle şöyle oynayalım kim, od’un yiründe çayır bitsin”, derken anasır-ı erbaadan (dört unsurdan) biri olarak kabul edilen ateş *sıkuntuları*; çayır ise *ra-hata ermeyi* ve *yaşamı* temsil etmektedir. *Oyun*’un ise *sema* veya *semah*’ı çağrıştırdığı söylenebilir. Alevilerin cem âyinlerinde oynadıkları semahların söz ya da zikir yönünü nefes ve niyâzlar karşılar (And, 2012: 52). Mevleviliğin sembol zikri semada da maksat ve niyet; ruhen yükselmek, Allah’a giden yolda mesafe almaktır. Sufi ritüeli olan sema ve Alevi ayini olan semah içinde mütevacı bir dansı ve ibadeti barındırmaktadır. Her ibadet gibi içeriğinde yaratıcıya teşekkür, bağlılık ve ondan rica edilen huzur ve refah arayışı bulunmaktadır. *Oyun* kelimesinin, *dansın* eş anlamlısı olması dolayısıyla, anlatı metninde sembolik anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Abdal Musa, dervişlerine bir anlamda Sema veya Semah’ı işaret ederek, bu ibadet-dansları / ritüelleri sırasındaki yaratıcıya yakınlaşmayı ve dilek dilemeyi; o an içlerinde buldukları duruma başkaldırı olarak simgeleştirmiştir. Bu noktada bir inanç sistemi olan Şamanizm’in temsil edildiği dinsel törenlerde de açık havada, ateş etrafında dönen şaman ilk semah (dede semahı) olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla inanç sistemlerinin ortak tefekkür ile de birlik sağladıkları görülmektedir (Timisi, 2007: 100). Bu kültür Çin’i bile etkilemiştir (And, 2012: 363). Gerek Şamanizm de, gerek Alevi- Bektaşî inanç sisteminde semah ile arzu edilen yaratıcıya yakınlaşmak, musibet ve kötü ruhların şerrinden korunmak ve iyi dileklerin gerçekleşmesini sağlamayı talep etmektir.

Ateş kelimesinin kullanımına ek olarak; Bektaşilikte, dört tür insan vardır. Her birinin kökeni dört öğeden birine dayanır, yine her biri bir kapıyla temsil edilir. Her insan erginlenmek için dört aşamadan geçmek zorundadır; Abitler, Zahitler, Arifler ve Muhibler. *Zahitler*’in kökenleri *ateştir* (od’dur). Kötülüklerden arınma evresidir. Bu aşamada insan herkese iyilik etmeye çalışır (Çağlayan, 2014).

Bunun yanı sıra, çayır kelimesi ile ilgili denilebilir ki; Türk’ün tercih ettiği yol, genelde atın rahat yürümesi için çayırlıktır.

Yidiğün bal ile kaymak,

Yürüdüğün çayır olsun.. (Baykara, 2001: 148).

Abdal Musa’nın oynamaya davet ettiği oyun *yani ibadet sonrasında ateşler (diğer de-yişle dertler)* çayır olmakta (*huzura dönmekte*); kötülüklerden arınma evresi tamamlanmaktadır.

Diğer yandan, Hz. İbrahim’in Nemrût ile mücadelesinin yer aldığı *Tarih-i Taberî* isimli eserde, “*Ateşin içinde yürüdü. Nereye ayak bassa, o yerdeki ateş söniyor, orası çimenlik oluyordu*” (Taberî, 2007: 181) şeklindeki ifadenin, Abdal Musa’nın ele alınan kerametindeki “*od’un (ateşin) yiründe çayır bitsin*” sözü ile benzerlik göstermesi dikkate değerdir. İslamî kerametlerin veya eski kerametlere yapılan atıfların yüzyıllar içinde farklı zatlara için de anlatıldığını görmekteyiz.

Dini metinlerde rastlanabilen doğaüstü olaylar bu anlatıda da mevcuttur. Tacou’nun *Din ve Fenomenoloji* adı eserinde, “Atalarımızın, hiyerofanileri gördüğü yerlerde, bizler yalnızca doğal nesnelere görmekteyiz. Eliade, ilkel için doğanın hiçbir zaman gerçekten ‘doğal’ olmadığını gözlemler” (Tacou, 2000: 75) şeklinde yorumlanır. Deneysel bilim ve sanayileşmeye değin süren *doğaya enerji kazandırılması hususiyeti* gizeme, büyüye

(maji), okülte (Maslow, 1996: 9) inanmayı, inandırmayı ve kendini güvende hissetme duygusunu pekiştirmektedir.

“Beni seven yürüsin. didiği gibi cem’i dağlar ve taşlar ardınca kopdı bile geldi.” Bazı dini kanaat önderlerinin doğaüstü olayları yaratıcının izni ile tetikleyebildikleri, dini anlatılarda sıkça rastlanan bir motiftir. “İslamî bir görünümle birlikte mübarek mekânlar arasında gösterilen dağlar, özellikle Bektaşî ve Alevî zümreler tarafından büyük bir önemle takdis edilmeye başlanmıştır” (Ocak, 1993: 402). Kur’an-ı Kerim’de de kıyamet günü dağların yürütüleceği; “Dağlar sallanıp yürütüldüğünde...” (Tekvîr, 81/3), “Dağlar atılmış yün gibi oldu...” (Kâria, 101/5) biçiminde aktarılır.

Dağlar kutsîdir, göge dolayısıyla ilahîye yakındır ve kutsal ile profanı (din dışı) bir-birinden ayıran hiyerofani (kutsalın tezahürü)dür. Ayrıca gebe kadının görüntüsünü andırdıkları için de kutsiyet atfedilir (Mascetti, 2000: 152). Göğün ve yerin birleştiği kutsal dağ, dünyanın merkezinde durur (Eliade, 2005: 443), aynı zamanda büyük kuvveti ve zamandan muaf olup kalıcı olmayı temsil etmektedir.

Dağlar çeşitli ilahların konaklama mekânları veya kâinatın kutsal üst katmanlarının dünyadaki basamağı yahut çağrıştıranıdır. Cennet, yeryüzünün göbeğidir ve bir Suriye inanişine göre cennet tüm diğer dağlardan yüksek bir dağ üzerindedir (Eliade, 1994: 29). Türklerde ise ölmüş ataların, dağların, ağaçların ruhlarının bulunduğu inanişi mevcuttur. Bu durum animizmden kaynaklanmakla birlikte, Alevî- Bektaşî inanç sisteminde Şamanizm ile ortaklık gösteriyor denilebilir. Bu anlamda Abdal Musa, amacı doğrultusunda dervişleri ile yürüyüşe geçtiğinde (hareket) dağların ve taşların da onlarla yürümesi, yaratıcının kudretinin onların yanında olduğunu belli etmektedir. Abdal Musa ve dervişlerinin başkaldırdıkları durum, doğanın dahi isyan ettiği bir durum olmalıdır ki bu büyüklükte ilahî bir müdahale gerçekleşmiştir.

Dağlar taşlar “*Genceli şehri basdı altına aldı*” ifadesindeki kent hakkında ek bir bilgi de metinde yer almamaktadır. Lâkin anlaşılmaktadır ki zulmün, sıkıntıların olduğu bir yerdir ve helâk edilen diğer yerleşkeler gibi yok edilmiştir. Bu durum Tevrat, Zebûr, İncil ve Kur’an-ı Kerim’deki Lût kavminin helaki ortak meselesi (Barutçu, 2002) ile benzerlik göstermektedir. Lâkin bu hâdise konumuzun dışında olduğundan benzerliği belirtmekle yetineceğiz.

Türlü efsane, destan, masal gibi halk edebiyatı verimlerine konu olan **taşlara** yüklenen maneviyat, onların sağlamlığından, güven vermesinden, kırılmamasından ileri gelir. Bolluk, bereket getirdiğine inanılan taşlar olabileceği gibi, şifa sunan, sınırları belirleyen, Yada taşı, Hacer-i Esved, şeytan taşlamadaki sembolik taşlar, mezar taşları, Hâcer-i Mullâk gibi üstün ilahî öneme haiz taşlar da mevcuttur.

Öte yandan, velâyetnâmede adı geçen Teslim taşı (Balım taşı: Balım Sultan’dan dolayı) ya da tılsım taşı (Tanyu, 1968: 145) hakkında denilebilir ki; Bektaşî dergâhına teslimiyet manâsına gelen, dervişlerin boyunlarından çıkarmadıkları taştır. Bu taşın ana kaynağı Hacı Bektaş-ı Velî’nin türbesinin bulunduğu yere yakın bir yerden temin edilir (Nauman, 2013: 74). Başka bir rivayete göre ise; Hacı Bektaş-ı Velî’nin zehirlendiğini fark edince kustuğu ve taşın bu kusuntudan meydana geldiğine, bu taşı taşımının da Pîr’e bağlılığı ifade ettiğine inanılır. Baba, Teslim Taşını, canlara tekbirlerle takar (Cebecioğlu, 2017).

Teslim taşının iç yüzü yani bătını Hz. Ali'yi, dışa bakan yüzü ise zahiri yani Hz. Muhammed'i temsil eder. Teslim taşı Bektaşî dervişlerinin taşıdığı bir eşyadır; 12 köşesi 12 imama denk düşer (Teslimtaşı, [21.08.2017]). Schimmel'e göre, 12 sayısı kapalı daireyi temsil eder. Bektaşî dervişleri 12 kamalı bir başlık giymişler ve bellerine Hacı Bektaş taşı denen onikigen bir akik taşı takmışlardır. Teslim taşını Bektaşîler, *yüzünü Allah'a dönmüşlerin taşı* olarak tarif ederler. Pir, yol ve erkâna giren dervişe, bu taşı tekbirlerle takardı (Teslimtaşı, [21.08.2017]). Bu taştan farklı bir tekkenin dervişlerinin de taktıkları tasvirî bir anlatıda geçer. Şöyle ki bu anlatıda taşın sekiz köşesi olduğundan bahsedilir:

“Bayram Baba'nın, hepsi de Arnavut olmak üzere hizmetkârları mevcuttur. Vaktiyle burada yaşayan dervişler sağ kulaklarında büyük bir demir küpe ve göğüslerinde asılı sekiz kenarlı bir taşla dikkat çekerlerdi. Acemilerse beyaz bir başlık giyerler ve hepsi haftada bir başlarını tamamen tıraş ederlerdi” (Haslok, 2000). Sayısal sembolizmde sekiz sayısı önem arz etmektedir. Sonsuzluğun, sonsuz hayatın simgesidir. Aşama aşama, egonun terbiyesiyle ulaşılan nihaî merhalelidir. Dönen çark sonsuzluğu simgeler (Yeşiltaş, 2010: 292). John Birge ise Selçuklular döneminde on iki imam düşüncesinin henüz var olmadığını, bunun yerine sekiz İmam düşüncesine inanıldığını tahmin ediyor (Dierl, 1991: 88). Bu tahmin, taşın da süreç içerisinde değişmesinin sebebi olabilir niteliktedir.

Ayrıca, mermerden yapılmış bir taş eşya olduğu ve günümüzde de rozet olarak kullanıldığı bilinmektedir (Günşen, 2015: 341). Tahir Harîmi Balcıoğlu, bu taşın ilk köklerinin Tevrat'a dayandığını söyler. “Beni İsrail Tih sahrasında susuz kaldıkları zaman Hazreti Musa bir taş mucizeli âsasını vurdu. On iki kabileye ait on iki çeşme aktı. Bahr-i Ahmer'den geçerlerken de aynı vaziyet hâsıl oldu. Bektaşîlikteki teslim taşında on iki zaviye, bu hadiseye işaretmiş ve Beni İsrail Hazreti Musa'ya teslim olarak denize girdikleri gibi, Bektaşîliğe intisap eden bir can da aynı teslimiyeti göstermekle mükelleftir. Bu on iki zaviye, on iki imamı mâsuma da delâlet etmekteymiş. Velhasıl bu taşın kutsiyeti İslami mahiyette de hâlâ yaşamak'ta demektedir” (Balcıoğlu, 1968: 145, 146).

Bunların dışında dervişlerin karınları acıkmasın diye kemer ya da kuşak bölgesinde onikigen bir akik taşı (Schimmel, 1998: 224) olduğu rivayet edilir. Teslim taşının hâricinde daha çok sembolik anlamda kullanılan balta, tek kulağa takılan küpe, uzun bir değnek ve buna benzer ufak tefek sembolik takılar da bulunur (Nauman, 2013: 74).

Kentin içinde, Abdal Musa'ya her gün *süt* veren bir kadının *evi* felaketten kurtulmuştur. Süt; maddi değeri az ama temel bir besindir, mütevazidir, anneliğin kutsal yönünü ve masumiyeti temsil eder. Maddi azlığı simgelerken, manevi büyüklükle özdeşleşir. Diğer yandan, inanışa göre Hz. Muhammed miraca çıktığında Haktan insanlar bal, *süt* ve elma getirmiştir (Kaptan, [21.08.2017]). Ayrıca, Miraç esnasında, Resul, Firdevs Cennetinde içerisinden bal, süt, su ve şaraben tahur olmak üzere dört ırmak geçen bir kubbe gördü (Nasuhbeyoğlu, 2009). Bal ile kast edilen aşktır. Hakka aşk, hakikatlere tutku derecesinde aşk, gerçeklere aşk. Süt ile kast edilen sevgidir. Cümle varlığı sevmek, bütün varlıklara sevgi ile yaklaşmak. Elma ile kast edilen ise dostluktur. İnsanlar arasında dostluğu esas almak, dost kazanmak ve dost olmaktır (Kaptan, [21.08.2017]). Buradan yola çıkarak süt maddesinin su gibi kutsal olduğu görülmektedir. Nitekim, Zerdüş'tün Avesta kitabında cesedin temizlenmesi ve arındırılması için su ile birlikte inek sütü de kullanılır (2011: 88).

Ev, yuva ise; her insanın hatta her canlının, tehlikelerinden sakınıp sığındığı, huzur bulduğu kişisel mekânıdır. Bu anlamda kutsîdir. Kentin yıkılıp, o kadının evinin kurtulması, diğer evlerin kutsîliğinin yok olup, kadının davranışı nedeni ile onun evinin halen kutsî kalması durumu söz konusu olmuştur.

Anlatının içinde vuku bulan bu olay, şu soruyu akıllara getirmektedir; “*Evin varlığının insanî değerlere taşınması, bir metafor etkinliği olarak kabul edilebilir mi?*” (Bachelard, 2014: 78). Ev, psikanalizde bireyin iç yansıması, bir gevşeme ve bir içsellik mekânı olarak içselliği yoğunlaştıran ve koruyan bir mekân olarak kabul edilir (Bachelard, 2014: 79). Dolayısıyla bireyin izdüşümü olarak somutlaşır. Abdal Musa'nın yer aldığı anlatıda, felaketten yuvası muaf tutulan kadının aslında iyi yürekli ve yardımsever olması sayesinde evinin yani kadının şahsiyetinin kurtulduğu anlatılmaktadır.

Ayrıca, *Küçükçekmece Gölü Efsanesi* isimli halk anlatısı bu keramet ile benzerlik göstermektedir.

Nurani yüzü, uzun sakallı, garip bir dede bütün köyü dolaşmasına rağmen, bir lokma ekmek, sıcak bir aş bulup karnını doyuramaz. Bu yoksul ihtiyarı evine davet edip sofrasını açan olmaz. Uğramadığı tek bir ev kalmıştır. Son bir umutla o kapıyı da çalar. -Buyrun ne istiyorsunuz? -Açım! Kapıyı açan yaşlı kadın onu içeri davet eder ve ihtiyarın karnını doyurur. Garip Dede adındaki bu zât dua ettikten sonra, kadına: -Çocuklarını al ve bu köyden uzaklaş ama uzaklaşırken arkana bakma der. Kadıncağız çocukları alır ve köyden uzaklaşır; yolda aklına gelir; neden arkana bakma dedi. Merakını yenemez ve döner bakar. Ne görsün köy çökmekte ve yerini sular kaplamaktadır. Sonra bağırır: -Köy çöktü... Köy çöktü...! (Koçak, [09.09.2017]).

Dağlar ve taşlar Abdal Musa'nın yürümesiyle hareketlendikleri gibi dur demesiyse, *değneğini (çomağını)* yere vurmasıyla hareketsiz kalırlar. Burada hem sözün gücü hem de dervişle özdeşleşen değnek nesnesini görmek mümkündür. Derviş kutsî bir zât olduğundan yaratıcının izni ile dağlar onun sözünü dinlemektedir. Aynı zamanda, yol bulmayı sağlayan ve baston görevi gören değnek, dervişlerin bilgeliği ile özdeşleşmiştir. Değnek bir anlamda derviş temsil etmektedir. Alevilikte bu derece önem arz eden kutsal değnek eşyası, Samoyed şamanlarının gaupten haber verme amaçlı kullandıkları vasıtayken, Yakut kam'ları ayin esnasında davulla birlikte kayın ağacından yapılmış bir sopa (asâ) kullanırlar (Eröz, 1992: 28). Aynı zamanda, Abdal Musa, dağlara durmasını rica ederken, onlara gösterdiği hürmeti ‘Tur tagım, tur! Senün yanunda olsun bizüm mezarımız.’ diyerek ifade etmektedir. Mezarımız senin yanın olsun sözü, aynı yola baş koyup aynı yolda gerekirse can vermek anlamında kullanılabilirdiği gibi, “ölürsem senin mekânına gömülmek” isterim anlamına da gelmektedir. Bu deyişte, hem bağlılık, vefa hem de saygı ve sevgi vardır. Ayrıca, bilinmektedir ki yüce kişilerin mezarları, türbeleri dağların doruklarında yer alır. Şöyle ki bazı dağların tepelerinde mezar olmasa dahi insanlar orayı türbe haline getirerek saygı göstermişler ve bu mekânların hierofani özelliği kazanmasına vesile olmuşlardır. “İslamî inanç ve geleneklere göre normal olarak defin için kullanılmayan dağ ve tepebaşları yüzyıllar boyunca Anadolu’da halkın takdis ettiği, kimliği meçhul evliya mezar veya türbeleriyle donatılmıştır” (Ocak, 1993: 402). “Her dağda bir erenin bulunması veya Toroslar’daki dorukların, dede veya baba adı almaları,

eski 'ata' tanıtmasının bir devamı gibidir" (Ögel, 1995: 458).

Antalya ve Alanya arasındaki bölgeye 14. yüzyılda **Teke** denilmiştir. Oranın idareci-sine de Teke Bey. Tarihte Teke'nin birden çok yöneticisi olduğu için Abdal Musa'nın tam olarak hangi hükümdar ile mücadele içinde bulunduğu anlatı içerisinde mevcut olmasa da, kanaat önderlerinin kötü hükümdarlar ile olan mücadeleleri tarih içerisinde vuku bulan bir hadisedir (Tekindağ, 1977: 55). Teke Bey'i anlaşılmalıdır ki önceleri Abdal Musa'ya karşı iken kentın yıkılması ile ona boyun eğmiştir. Teke Beyi, kendisine doğru yürüyen dervişlere "**yüksek bir yerden**" bakmakta iken, sonra **ormana** kaçmaya başlamaktadır. "Yüksek yer" ifadesi, Bey'in politik konumunu ve egosunu temsil etmektedir. Orman, uygarlığın ve düzenin ulaşmadığı yaban bölgedir. Ormanda kaçma durumunda olmak çaresizliği göstermektedir, önceden bulunulan yüksek mertebenin bir anlamda zıttı olması dolayısıyla, o konumun kaybedildiğinin işaretidir.

Hikâyenin sonlarında Abdal Musa, bütün dervişleri ile Bey'in **ateşine** giriyor, **semah** tutuyor, ateş sönüyor ve ardından yerde çayır bitiyor. Abdal Musa'nın yürümeye başlar-ken söylediği amaç gerçekleşiyor; Bey'in zulmü son buluyor, yerine refah ve huzur geliyor. **Semah** yani ibadet ile birleşmiş olan ritüel dansın içeriği olan dua ve dilekler gerçek-leşmiş oluyor.

Bey, daha sonra Abdal Musa'nın yanına gelerek elini öpmek istiyor. Abdal Musa'ya, Bey'in gelecek oluşu önceden ma'lum olmuştur. Abdal Musa, Bey'in iyi bir hükümdar olmadığını halka belirterek ondan uzak durmalarını öğütüyor. Ma'lum olma durumu derviş gibi zâtların özelliklerinden biridir. Yaratıcının izni ile doğa olaylarını tetikleyebil-dikleri gibi gaybı da bir oranda görebilmekte, hissedebilmektedirler.

Abdal Musa'nın, Bey'i kötülemesi üzerine (Bey) yere eğilerek yüzünü **yere** sürerek Abdal Musa'dan af diliyor. Eğilinen "yer" tümcesi, Bey'in önceki yüksek konumunun zıttı özelliktedir. Yine Bey'in düştüğü durumu ve yenildiğini gösterir.

Abdal Musa, 'Okun atdık, yayın yasdık. Atılan ok girü gelmez. Başuna yarak eyle'; ok ve yay Bey'in gücünü ve iktidarını simgelemektedir. Artık hükmünün kalmadığı anla-tılmaktadır. "**Atılan ok'un geri gelmemesi**" ise; hükümdarın bu zamana kadar hamleler yaptığını ve yaptıklarının artık dönüşünün olmadığını vurgulamaktadır.

Ayrıca, *Tarih-i Taberî* isimli eserde anlatıldığı üzere, Hz. İbrahim ve Nemrût müca-dele içerisindeydiler. Nemrût, Hz. İbrahim'e olan kını üzerine Allah'a başkaldırır ve O'nu bir ok ile vurmak ister. "İbrahim'in Rabbi ile savaşayım! Onu okla vurayım! Öldüreyim!" (Taberî, 2007: 182). Abdal Musa'nın, kötü beye "Okun atdık, yayın yasdık" demesi, Hz. İbrahim'in anlatısındaki rabbe meydan okuyan Nemrût'un okuna bir gönderme olabile-ceği düşünülebilir.

Bey, tekrar af dilediğinde ise Abdal Musa Bey'e, "**dünyada** dünyanın yok, **ahiretinde** **ahi-retin yok**" diyerek hem bu dünyadaki saygınlığını hem de günahları ile öteki dünyadaki yargılanmayı kaybettiğini belirtmektedir. Bir mekân olarak dünya ölümlülerin doğup, sınanıp, can verdiği düzlemdir. Ahiret ise ölümlü dünyanın ardından gidilen düzlemdir. Burada Araf, Cennet ve Cehennem gibi ilahî mekânlar bulunmaktadır. Bey, hainlikleri ile dünyada sevilmeyen bir kişi olmuş, yine kötülükleri nedeniyle sınavı geçemeyerek ahirette mutlu olma şansını da yitirmiştir.

Bunun üzerine Bey'in padişah olduğu metinde ifade edilmekte ve idareyi oğluna dev-

rederek yönetimden çekilmektedir. Abdal Musa'da Bey'i veya oğlunu kast ederek, ona dokunulmamasını salık vermiştir.

2.1. Anlatının sembolik kıyaslamaları

Anlatıdaki çeşitli gösterge ve semboller karşılıklı göstermektedir. Hikâyedeki sıralama göz önünde bulundurularak alt anlamları incelemek mümkündür;

Od <----->	Çayır
<i>Sıkıntı</i>	<i>Huzur</i>
<i>Zulüm</i>	<i>Kurtuluş</i>

Sıkıntıların yerini huzur, zulmün yerini kurtuluş almaktadır.

Dağlar <----->	Taşlar
<i>Yücelik</i>	<i>Sıradanlık</i>
<i>Mertebe</i>	<i>Mertebesizlik</i>
<i>İlahîlik</i>	<i>Dünyevilik</i>

Abdal Musa'nın yürüyüşüne hem üst hem de alt mertebeden katılım olduğu işareti olabilmektedir. Aynı zamanda hem ilahî hem de dünyevi desteğin mevcut olduğu anlaşılabilir.

Ev <----->	Mezar
<i>Yaşam</i>	<i>Ölüm</i>
<i>Fanilik</i>	<i>Ahiret</i>

Kötülerin evleri helak edilmiş, iyi kadının evi korunmuştur. Evler mezar olmuştur.

Yüksek Yer <----->	Eğilinen Yer (Kaçılan Orman)
<i>Mertebe</i>	<i>Kaybetmiş olma durumu</i>
<i>Güç</i>	<i>Kuvvetsizlik</i>

Bey, Abdal Musa'nın başkaldırışının ardından gücünü kuvvetini yitirmiştir.

Ok ve Yay <----->	Değnek
<i>Güç</i>	<i>Bilgelik</i>
<i>Pervasızlık</i>	<i>Geleceğin ma'lum olması</i>

Bey pervasızca davranmış, halka zulüm etmiştir. Abdal Musa erdemli olmuş ve Bey'i yenmiştir. Ok ve yay, güç ve hükümdarlık anlamı taşıdığı gibi atılan okun geri dönüşü olmaması sembolizmine paralel olarak bir davranıştaki pervasızlığı da simgeleyebilmektedir. Diğer yandan, değnek kelimesi yaşlılıkla, yaşlılık bilgelikle özdeştir; kanaat önderleri genelde yaşı ilerlemiş kimselerdir ve erenlerin, dervişlerin değnek taşıması onların yaşı ve bilge-

liği ile bir konumlanmaktadır. Bu tanımlardan yola çıkarak ok ve yay gücü ve pervasızlığı temsil ederken; değnek bilgeliği ve kerameti temsil ediyor savı öne sürülebilir.

Dünya <-----> Ahret

Ölümlülerin düzlemi Ölüm sonrası

Sınav Yargı

Fanilik Ölümsüzlük

Dünya ve ahiret kıyaslaması dinî metin ve hikâyelerde mevcut olan evrensel bir motiftir. Var oluş, ilk insan, aşk, tufan, mitolojik unsurlar, eskatoloji kültürler arası değışmezliği olan konulardır. Dünyanın fani bir sınav mekânı olması, aslanın iyi bir insan olup ahiretteki yargılanmayı geçebilmek ve ölümsüzlüğe erişmek fikri sıklıkla kullanılmakta veya alt metinler aracılığı ile ifade edilmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, 14. yüzyılda yaşamış olan Abdal Musa'ya ait olduğu kabul edilen “*Dağların Taşların Yürümesi*” isimli kerametın zaman, mekân ve eşya yönünden analizine dayanan savlar anlatılmıştır.

Dağların Taşların Yürümesi kerameti, Abdal Musa'nın ilahî yardım alan bir zât olduğunu göstermektedir. İlahî gücü, kutsî düzlemi temsil eden dağlar ve sıradanlığı ve mertebesizliği gösteren taşlar; Abdal Musa'nın her mertebeden, dünyevi ve ahir yardım aldığını simgelemektedir. *Dağ*; ilahî güçleri temsil ediyor ise, *taşlar* pekâlâ sıradan fakir halkı temsil ediyor denilebilir.

Ayrıca, keramet metninde çeşitli zıtlıklar da kullanılmıştır; en belirgin örnek; zulmü temsil eden ateş ve huzuru temsil eden çayır kelimeleri Abdal Musa tarafından yürüyüşe başlarken sarf edilmiş ve kötü Bey'in yenilmesi ile ateşler çayır olmuştur. Ateş çoğu inanışta veya mitte bilgeliği ve yaşamı simgelese de bu anlamda bir karışıklığa düşülmemelidir. Simgeleri, metin bazlı incelemek doğru olacaktır.

Bir diğer zıtlık ise ok–yay ile değnek eşyalarının zıtlığıdır. Ok ve yay kudret ve pervasızlık olarak kullanılmışken, değnek erdemi ve geleceği görmek şeklinde simgeleşmiştir. Bu anlamda simgelerin günümüzdeki anlamlarına uygun kullanıldığı görülmektedir.

Diğer yandan, keramet metninde dünya–ahiret mekânlarının kıyaslamasına rastlamak mümkündür. İslam düşüncesindeki dünyanın fani ve sınav mekânı oluşu ile ahiretin yargı ve ebedilik anlamlarına gelmesi fikri metinde de görülmektedir.

Alevi–Bektaşî geleneğinde görülen farklı din, inanç ve inanış sistemlerindeki benzerlikler kadar bunları aynı pota içinde eritebilmiş olmaları da önem arz etmektedir. Bu harmanlanmanın tespitleri neticesinde “dünya barışı” sağlanabilecek, insan duygu ve düşüncelerinin her yerde benzer olduğu görülebilecektir.

Ekler

Ek I. Keramet Metni

Abdâl Mûsâ Sultân 'Hû!' didi.

Turî geldi, cem'i fukarasıyla kalkdı. Abdâl Mûsâ Sultân eyitdi ki:
'Sizünle şöyle **oynayalım** kim, **od**'un yiründe çayır bitsin.' didi.

Dahı:

'Beni seven yürisin.' didiği gibi cem'i **dağlar** ve **taşlar** ardınca kopdı bile geldi. Genceli şehrini basdı altına aldı.

Meger ol şehirde bir koca karıcık var idi. Bir inecigi var idi. Ol inegün **südüni** her zamân Abdâl Mûsâ Sultân'a götürürdi. Hemân anun **evi** kurtuldu, kaldı. Gayrısı cümle zîr ü zeber oldu. Fukara eyitdiler:

'Taglar bile yüridi Sultânım.' didiler. Abdâl Mûsâ Sultân eyitdi:

'Tur tagım, tur! Senün yanında olsun bizüm **mezarımız**.' didikde tag turdı. Bu kez taşlar turmadı.

Girü geliyorlar; didiler. Abdâl Mûsâ Sultân dahı: 'Turmaz mısınız?' diyü Kara Çomak ile bir kez urdı.

Taglar da sâkin oldu ve kendi fukarası ile Teke begine vardılar. Teke begi bir **yüksek yirden** temâşâ iderdi. Hemân Teke begine togrı yüridiler.

'Belki tutayım.' didi.

Turmadı, kaçdı. Sultân, cem'i fukarasıyla âtaşa girdi. Semâ tutdı. Âtaş mahvoldı. Yirinde çayır bitdi. Teke begi turmadı, **ormandan ormana** kaçdı. Sonra çıkdı:

'Varayun, erün elin öpeyin. Erün işi keremdür' didi.

Kalkdı, Sultân'a togrı vardı. Abdâl Mûsâ Sultân'a **anun geleceği ma'lûm oldu**. Kullarına eyitdi:

'Teke begini içünuze koman. Ol size beg olamaz.' didi.

Bunun kulları dahı gördiler ki begleri geliyor. Cümlesi çığrışdılar, eyitdiler ki:
'Sen bizüm begimiz olamazsun. Biz begimizi bulduk.' didiler.

Teke begi geldi, yüzün **yire** sürdi.

'Biz kendi bilmezligümüzle itdük Sultânım.' didi.

Abdâl Mûsâ Sultân nutka gelüp eyitdi ki:

'**Okın** atdık, **yayın** yasdık. Atılan ok girü gelmez. Başuna yarak eyle.' didi. Teke begi eyitdi:

'Hay Sultânım kıyma. Ne dilersen dile.' didi. Sultân eyitdi:

'Ne dileyeyin; **dünyâda** dünyân yok, **ahrette** âhretün yok.'

Teke begi eyitdi:

'Şimdengirü bize yürimek yok.'

Oglı Halil Bege pâdişâhlık emânetini ismârladı.

Abdâl Mûsâ Sultân eyitdi:

'Bizüm sağlıgumuzda anun üzerine hiç kimesne gelmesün' (Güzel, 1999: 142–144).

Ek II. Abdal Musa'nın Varoluş Varyantları

Abdal Musa'nın gerçek şahsiyeti, tarihî olarak ileri sürülen rivayetlerin menkabevi ve şahsi yorumlara dayanması dolayısıyla oldukça müphemdir. Belig'in, Bursa'nın fethinden önce Haradan gelen kırk abdalın biri olarak gösterdiği Abdal Musa, Aşıkpaşazade de Bektaşî olarak zikredilir. Taşköprüzade, Ali ve Hoca Sadeddin gibi tarihçiler, onun Bursa'nın fethinde Sultan Orhan'la birlikte olduğuna ve Geyikli Baba ile aralarında yakın bir münasebetin bulunduğuna işaret ederler (Köprülü, 1988: 64-65).

Meşhur Bektaşî velisi Kaygusuz Abdal'ın, Abdal Musadın icazet alışı, Kaygusuz Abdal Menakıbında genişçe anlatılmaktadır. Bazı Bektaşî kaynaklarında ve Finike yakınlarındaki Kâfi Baba Tekkesi kitabesinde Abdal Musa "pir-i sani" lakabı ile anılmakta ve bulunduğu tekke, Bektaşîliğin dört dergâhından biri sayılmaktadır. Bu durum Abdal Musa'nın ikinci pir, ulu olarak anıldığının ve dolayısıyla Hacı Bektaş-ı Velî'den sonra tarikatın yayılmasını sağlayan zât olduğunu göstermektedir (Köprülü, 1988: 64-65).

Bektaşî ayini icra edilirken çevreye serilen on iki posttan on birincisinin 'Ayakçı Şah Abdal Musa Sultan Postu' şeklinde adlandırılması, onun Bektaşîler arasındaki yerinin önemini göstermektedir. Abdal Musa ile ilgili rivayetler hem Teke (Antalya), hem de Bursa ve çevresinde teşekkül etmiştir (Köprülü, 1988: 64-65).

Bursadaki Abdal Musa ile Elmalı'daki Abdal Musa'nın iki ayrı şahıs olduğu iddiası, Bursa ve Elmalı da Abdal Musa adına bağlanan iki ayrı türbenin varlığını açıklamak maksadıyla ortaya atılmış olmalıdır. Aslen Azerbaycan'ın Hoy şehrinde olan, pirinin de Yatağan Baba adında meşhur bir velî olduğu kaydedilen Abdal Musa ile ilgili anane ve menkıbelerin Bursa ve Teke gibi iki ayrı yörede yerleşmiş olmasını, yukarıdaki rivayetin takip ettiği seyri göstermesi bakımından ele almak daha doğru olur (Köprülü, 1988: 64-65).

Hükümet merkezi Bursa çevresinde doğan Abdal Musa ananesinin eskiden beri heterodoks (Sünnî olmayan) Türk oymaklarının yaşadığı Aydın taraflarına intikal ettiği ve yine o vasıta ile koyu bir Şii-Bâtını merkezi olan Teke civarına girerek yerleştiği söylenebilir. Bu tür inançlara bağlı Tahtacılar zümresinin buralarda yoğun olarak bulunduğu düşünülürse konu daha iyi anlaşılabilir olur (Köprülü, 1988: 64-65).

Abdal Musa'nın tarihî şahsiyetini kısmen de olsa aydınlatabilecek iki belge vardır. Bunlardan birincisi, Denizli'de bir çeşmenin sağ duvarında bulunan ve harap bir tekkeye ait olduğu tahmin edilen h. 811 (m. 1408) tarihli kitabede eş Şeyh Mustafa Abdal Musa adının bulunmasıdır. Orhan Gazi ile birlikte Bursa'nın fethine katıldığı söylenen bir kimsenin bu tarihlerde hayatta olması düşünülemez. Fatih devrinde Teke iline ait resmi bir belgede ise Finike yakınlarındaki Abdal Musa Tekkesi'nden bahsedilmektedir (Köprülü, 1988: 64-65).

Tekkenin önemi ve bundan kaynaklanan zenginliği adını taşıdığı ve türbesini barındırdığı Abdal Musa'nın, Anadolu başta olmak üzere çok geniş bir alana yayılmış olan efsanevi şöhretine dayanmaktadır. Burada "şeyhin nazargâhi" kabul edilen ve şifalı olduğuna inanılan bir su kuyusunun bulunması da ziyaretçi sayısını, dolayısıyla tekkenin önemini artıran bir husustur. Tekkenin gördüğü itibara dair çok geniş bilgiler veren Evliya Çelebi, ocağının hiç sönmemiş olduğunu ve burada pişen "baba çorbası"nın misafirlere ilk günden beri ikram edilegeldiğini yazmaktadır (Tanman, 1988, 65-66).

Elmalı'daki Abdal Musa Tekkesi ise, Evliya Çelebi'nin de belirttiği gibi 17. yüzyıl ortalarında çok gelişmiş olup burada Ehl-i sünnet esaslarına bağlı üç yüzden fazla mücerred derviş yaşamakta idi. Elmalı yakınlarındaki tekkenin Bektaşiliğin 16. yüzyıldaki gelişmesinden sonra kurulduğu ve Abdal Musa ile ilgili rivayetlerin yavaş yavaş Finike'den buraya intikal ettiği tahmin edilmektedir. Finike dergâhı ile ilgili rivayetlerin 17. yüzyılda bile devam ettiği, Evliya Çelebi'deki bir kayıttan görülmektedir. Ustazade Yunus Bey'in verdiği bilgilerden, 18. yüzyıl sonlarından itibaren Girit Bektaşî şeyhlerinin Elmalı dergâhında yetiştikleri ve burasının 19. yüzyılın ilk yarısında faaliyette olduğu anlaşılmaktadır. Yeniçeri Ocağı'nın ilgisi ve Bektaşî tekkelerinin kapatılmasından sonra Nakşilerin eline geçtiği tahmin edilen Elmalı Abdal Musa Tekkesinin 1911'lerde harabe halinde olduğu, bir türbedarı bulunduğu, vakıf gelirlerinin de yılda otuz bin kuruşu geçtiği bilinmektedir (Köprülü, 1988: 64-65).

Tüm bu bilgiler ışığında elde edilen varoluş varyantları göz önüne alındığında kayda değer bir *olasılık ağacı* ortaya çıkmaktadır;

VAROLUŞ VARYANTI	YER	TARİH	ÖNE ÇIKAN FARKLILIK	ÖNE ÇIKAN BİR DİĞER ZAT
BELİĞ	Hara ve Bursa	1326	• Hara'dan gelen kırk abdalın biri oluşu.	-
AŞIKPAŞAZADE	-	-	• Bektaşî oluşu.	-
TAŞKÖPRÜZADE	Bursa	1326	• Bursa'nın fethinde mevcut oluşu.	• Sultan Orhan
ALİ VE HOCA SADEDDİN	Bursa	1326	• Bursa'nın fethinde mevcut oluşu.	• Sultan Orhan • Geyikli Baba
KAYGUSUZ ABDAL MENAKİBİ	-	-	• Kaygusuz Abdal'ın, zattan icazet alışı.	• Kaygusuz Abdal
KÂFİ BABA TEKKESİ KİTABESİ	Finike (Teke Yarımadası, Antalya)	-	• Zattın "pir-i sani" lakabı ile anılması. • Kurduğu tekkenin, Bektaşiliğin dört dergâhından biri sayılması. • Hacı Bektaş-ı Veli'den sonra tarikatın yayılmasını sağlayan zat olarak görülmesi.	• Hacı Bektaş-ı Veli
AYAKÇI ŞAH ABDAL MUSA SULTAN POSTU	-	-	• Bektaşî ayini icra edilirken çevreye serilen on iki posttan on birincisinin, zattan adı ile anılması. • Böylelikle, Bektaşîler arasındaki yerinin önemli oluşu.	-
ABDAL MUSA İLE İLGİLİ ÇEŞİTLİ AN'ANE VE MENKİBELER	Hoy Şehri (Azerbaycan)	-	• Zattın aslında, "Yatağan Baba" adında meşhur bir veli olması düşüncesi.	• Yatağan Baba
BİR ÇEŞME DUVARI KALINTISI	Denizli	1408	• Duvarda bulunan kitabede "eş Şeyh Mustafa Abdal Musa" adının olması.	-
RESMİ BİR BELGEDE	Finike (Teke Yarımadası, Antalya)	14. yüzyıl	• Resmi belgede Abdal Musa Tekkesi'nden bahsedilmesi.	• Kâfi Baba tekkesi de olabilir.
EVLIYA ÇELEBİ	Elmalı (Bursa)	17. yüzyıl	• 17. yüzyıl ortalarında büyümüş bir tekkesinin oluşu. • Zat hakkındaki rivayetlerin Finike'den Elmalı'ya intikal ettiği düşüncesi.	• Evliya Çelebi

Tablo 1. Abdal Musa'nın varoluş varyantları

Alevi dinsel törenleri "Görgü", "Muhabbet cemi" ve "Abdal Musa" olmak üzere üçe ayrılır. Görgü cemi, yıllık dinsel törendir. İnanca göre bir yıl içinde yapılanların hesabı verilir. Muhabbet cemleri, herhangi bir fırsat nedeniyle bir araya gelindiğinde yapılan cemlerdir. Abdal Musa ise görgülerin sonunda ya da görüm yapılmadığı yıllarda tüm toplumu birlikte tutmak amacıyla bir akşam içine sığdırılan dinsel törenlerdir (Bozkurt,

1995: 31). Yine yılın belirli günlerinde, birliği sağlama amacına yönelik adak kurbanlarının kesildiği törenlere örnek olarak da, kış aylarında Abdal Musa Lokması adı verilen töreni gösterebiliriz. Abdal Musa Lokması için evler dolaşarak lokmalar toplanır, kurbanlar kesilir, Cem yapılır, ertesi gün pişen lokmalar dağıtılır. Anadolu Alevilerinde Abdal Musa lokmasının topluma yararlı olacağına, ürünlerin bereketli olacağına inanılır (Yaman, 1999). Abdal Musa'nın Alevi-Bektaşî geleneğinde, ritüellere isminin verilmesi, onun şahsının ne derece önem arz ettiğini gösterir niteliktedir.

Kaynakça

- And, M. (2012) *Oyun ve bugün*, 2. bs. İstanbul: YKY.
- Bachelard, G. (2014) *Mekânın poetikası*, çev. A. Tümertekin. 2. bs. İstanbul: İthak.
- Baykara, T. (2001) *Türk kültür tarihine bakışlar*, 1. bs. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Bozkurt, F. (1995) *Semahlar*, 2. bs. İstanbul: Cem.
- Cebecioğlu, E. (2017) *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*, 5. bs. İstanbul: Ağaç.
- Çağlayan, A. (2014) *Alevi Bektaşî terimler ve deyimler sözlüğü*, İstanbul: Eğiten Kitap.
- Çetindoğan, M. Ö. (2009) Kırsal mitten kentsel ritüele geçiş ve beden-mekân ilişkisinin 1990 sonrası Türk oyun yazarlığı'na yansımaları. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*. (27) : 137-160.
- Dierl, A. J. (1991) *Anadolu Aleviliği*, çev. F. Yiğit. 1. bs. İstanbul: Ant.
- Eliade, M. (1991) *Kutsal ve dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece.
- Eliade, M. (1994) *Ebedî dönüş mitosu*, çev. Ü. Altuğ. 1. bs. Ankara: İmge.
- Eliade, M. (2005) *Dinler tarihi: inançlar ve ibadetlerin morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat.
- Eröz, M. (1992) *Eski Türk dini (göktanrı inancı) ve Alevilik-Bektaşîlik*, 3. bs. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Göka, Ş. (2001) *İnsan ve mekân*, 1. bs. İstanbul: Pınar.
- Günşen, A. (2015) Gizli dil açısından Alevilik-Bektaşîlik erkân ve deyimlerine bir bakış, *Gizli Diller Sempozyumu*. 13-14 Nisan 2015. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü.
- Güzel, A. (1999) *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Haslok, F. R. (2000) *Bektaşîlik tetkikleri*, çev. Râgıp Hulûsi. 2. bs. Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Maslow, A. (1996) *Dinler, değerler ve doruk deneyimler*, çev. H. K. Sönmez. İstanbul: Kuraldışı.
- Köprülü, O. F. (1988) "Abdal Mûsâ", *İslâm ansiklopedisi*, c. 1. Ankara: TDV.
- Mascetti, M. D. (2000) *İçimizdeki tanrıça: kadınlığın mitolojisi*, çev. B. Çorakçı. 1. bs. İstanbul: Doğan Kitap.
- Mevlana. (1990) *Mesnevi*, İstanbul: MEB.
- Nasuhbeyoğlu, T. (2009) *Horasan erenlerinden anadolu aleviliğine genel bir bakış-I*, İstanbul.
- Nauman, E; Georg J. (2013) *19. Yüzyılda Alman şarkiyatçıların Bektaşîlik serüveni: Bektaşîler; Tahtacılar; Kızılbaşlar*, çev. İ. Yazgan. 1. bs. Ankara: La.
- Ocak, A. Y. (1983) *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam öncesi inanç motifleri*, İstanbul: Enderun.

- Ocak, A. Y. (1992) *Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıbnâmeler (metodolojik bir yaklaşımla)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ocak, A. Y. (1993) Dağ: Eski Türkler'de Dağ Kültü, *İslam ansiklopedisi*, c. 8, Ankara: TDV.
- Ögel, B. (1995) *Türk mitolojisi*, c. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Schimmel, A. (1998) *Sayıların gizemi*, çev. M. Küpüşoğlu. 2. bs. İstanbul: Kabalıcı.
- Taberi, E. C. (2007) *Tarih-i Taberî*, c.1. çev. M. F. Gürtunca. İstanbul: Sağlam.
- Tacou, C. (2000) *Din ve fenomenoloji: Mircea Eliade'nin eserlerine toplu bir bakış*, İstanbul: İz.
- Tanman, M. B. (1988) Abdal Mûsâ Tekkesi, *İslâm ansiklopedisi*, c. 1. Ankara: TDV.
- Tanyu, H. (1968) *Türklerde taşla ilgili inançlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Tekindağ, Ş. (1977) Teke-eli ve Tekeoğulları, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1977-1978. s.7-8. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Enstitüsü.
- Timisi, A. H. (2007) *Anadolu kültürü ve semahlar*, Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Haliç Üniversitesi SBE.
- Uçar, R. (2006) *Sosyolojik açıdan Alevilik-Bektâşilik: Abdal Mûsa Tekkesi üzerine bir araştırma*, 1. bs. Ankara: Aziz Andaç.
- Uulu, T. S.; Nurbek, K. (2015) *Manas*, Bişkek: Turar.
- Ünal, M. (2008) *Dinlerde kutsal zamanlar*, İstanbul: IQ Kültür Sanat.
- Yaman, A. (1999) *A'dan Z'ye Alevilik Nedir?*, İstanbul: Ufuk.
- Yavuz, Ö. F. (2005) Kur'an'da kutsal mekân zaman ve eşya kavramlarının sembolik değeri. *Milel ve Nihal*, c:5, (1): 39-68.
- Yeşiltaş, K. (2010) *Hallâc-ı Mansur gizli öğretisi*, İstanbul: Sınır Ötesi.
- Yusuf, M. H. (2013) *İbnü'l-Arabî zaman ve kozmoloji*, İstanbul: Nefes.
- Zerdüşt. (2011) *Avesta*, çev. Eshat A. 3. bs. İstanbul: Kora.

Elektronik Kaynaklar

- Kaptan, R. *Bal, Süt ve Elma*, Alevi Toplum-Alevitische Gemeinde. Erişim Tarihi: 21.08.2017. <http://www.alevitentum.de/html/384.html>.
- Koçak, A. *Efsaneden Gerçeğe: Küçükçekmece gölü efsanesi ve Garip Dede*, Erişim Tarihi: 09.09.2017 http://www.academia.edu/20782833/efsaneden_gercege_garip_dede.
- Teslimtaş. *Alevi deyişleri- nefesler- hak âşıkları*. Erişim Tarihi: 21.08.2017 <http://www.deyisler-nefesler.com/p/teslim-tas.html>.