



## **ŞATHİYELERDE TANRI ALGISI: TİPOLOJİK BİR YAKLAŞIM\***

*Saffet KARTOPU\*\**

*Abdullah ÖZBOLAT\*\*\**

### **ÖZET**

Çalışmamızın odağında şathiyelerdeki tanrı algısının oluşumuna etki eden psiko-sosyal faktörler ve bu faktörlerin etkisiyle oluşan tanrı algısı bulunmaktadır. Bilindiği gibi tanrı algısı kişinin sosyo-kültürel ortamından, aldığı eğitimden ve içsel yaşantılarından etkilenmektedir. Tanrıyla içinde bulunduğu gelenekten daha farklı bir algı içinde oldukları anlaşılan ve bu öznel deneyimi şathiye ile ortaya koyan şairlerin kişisel tarihleri ve kültürel ortamlarıyla ilgili bir analiz, konuyu anlamamıza hizmet edecektir. Bu bağlamda konu iki kısımda değerlendirilmiştir. Birinci kısımda tanrı algısının oluşumu, nesne ilişkileri kuramının tanrı algısının oluşumuyla ilgili yaklaşımları ve bu oluşumu destekleyen toplumsal zemin ele alınmıştır. Ayrıca araştırmanın ana malzemesini oluşturan şathiyelerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için kavramsal bir analize yer verilmiştir.

İkinci kısımda ise şathiyelerdeki tanrı algısıyla ilgili bir kavramsallaştırma denemesine girilerek tanrı algısıyla ilgili şiirler tipolojik bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Bu modelde dört temel başlık ön plana çıkmaktadır. Birincisi, tanrıya sitem eden şiirler: Bunlara Yunus Emre ve Âşık İhsani'nin bazı şiirleri örnek olarak verilmiştir. İkincisi, tanrıyı eyleminden dolayı sorgulayan şiirler: Bu türe Kaygusuz Abdal, Azmi Baba ve Âşık Veysel'in bazı dizeleri örnek olarak gösterilmiştir. Üçüncüsü, tanrıyı suçlayan şiirler: Burada yine Kaygusuz Abdal'ın bazı dizeleri ele alınmıştır. Dördüncüsü ise tanrıya yönelik karmaşık duygular ifade eden şiirler: Burada özellikle Pir Edip Harabi'nin bazı dizeleri değerlendirilmiştir. Dönemin toplumsal koşullarında ortaya çıkan ancak şairlerin kişisel ruh dünyalarının ve özgül deneyimlerinin bir yansıması olan şathiyeler, tanrı algısı açısından dikkate değer veriler sunmaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** Tanrı Algısı, Nesne İlişkileri Kuramı, Şathiye.

\*Bu makale Crosscheck sistemi tarafından taranmış ve bu sistem sonuçlarına göre orijinal bir makale olduğu tespit edilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr. Gümüşhane Üni. İlahiyat Fak. El-mek: Saffet333@Yahoo.com

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, El-mek: ozbolata@gmail.com



## THE GOD PERCEPTION IN SATHIYES: A TYPOLOGICAL APPROACH

### ABSTRACT

In the focus of our study, psycho-social factors effecting formation of god perception in sathiyes and god perception formed with the effect of such factors. As it is known god perception is affected by socio-cultural environment, education and internal experiences of the person. An analysis regarding personal histories and cultural environments of poets which have a different god perception from tradition they belong to and have presented this special experiment through sathiye will assist us to understand issue. For this purpose, issue is evaluated in two parts. In the first part formation of god perception, approaches of object relations theory regarding formation of god perception and social ground supporting this formation are examined. Moreover a conceptual analysis is included in order to ease sathiyes that constitute main material of the research to understand.

In the second part, a conceptualizing attempt regarding god perception in sathiyes is tried and poems regarding god perception are evaluated with a typological approach. In this model four main titles become prominent. First are poems expostulating to god: some poems of Yunus Emre and Aşık İhsani are given as examples of them. Second are poems asking the god for its action: some lines of Kaygusuz Abdal, Azmi Baba and Aşık Veysel are given as examples of this class. Third are the poems blaming god: Here again some lines of Kaygusuz Abdal are handled. Fourth are the poems stating complicated feelings regarding god: here especially some lines of Pir Edip Harabi are evaluated. Sathiyes that exist under social conditions of their periods but reflects personal state of mind and specific experiences of poets provide considerable data in the aspect of god perception.

**Key Words:** God Perception, Object Relations Theory, Sathiye.

### GİRİŞ

Genellikle bir tasavvuf terimi olarak kullanılan şathiye<sup>1</sup>, sūfînin vecd ve istiğrak halinde iken söylediği, dıştan bakıldığında akla ve şeriata aykırı görünen, aklî ve entelektüel terminolojiye

<sup>1</sup> Şath; sarsılma, hareket, yürüme, köpürme, titreme; çelişkili ifade, saçmalama, gevezelik; mizah, saka, eğlence, maskaralık; raks, oyun vb. anlamlara gelir. Pazarlıkta şath etme ‘fiyatı aşırı düşürme veya yükseltme’, deve şath etme ‘devenin hastalığının ortaya çıkması’, yarışta şath etme ‘rakibi geçme’ ve şarabı şath etme ‘şarabı inceltme’ gibi deyim anlamlar oluşturur (Samî, 1978: 778, 1508; Pakalın, 1983: III/310; Yazıcı, 1993: 351; Kurnaz ve Tatçı, 2001: 3-8; Cebecioğlu, 2006:8; Çakmaklıoğlu, 2005:193; Uludağ, 2010:370). Şath; IX. yüzyıldan itibaren tasavvuf terimi olarak kullanılmaya başlar ve sıra dışılık, aşırılık, ölçülebilirliğin ötesinde olma ve coşkunluğu ifade eder. Şath, yolu tamamlamış sofinin cem makamında söylediği sözdür. Görünüşte kendinde, fakat kalben sarhoş olan sofinin gizli tutması gereken sırları açığa vurması demektir. Sofî, bu sözleri vecd ve istiğrak hâlinde iken iradesi dışında söyler. Dıştan bakıldığında aşırı, akla ve şeriata aykırı görünen ama aslında tasavvufî bir hakikati ifade eden sözlerdir. Şathiye ise şath ‘aşırı’ sözler içeren manzum ve mensur metinleri adlandırmak üzere kullanılan edebî bir terimdir. Şathiyelerle ancak erbabının anlayabileceği remizler izah edilir, bunlar kalbî ve hissî sözlerdir. Gerçek şathiyelerde bir sekr (ilâhî sarhoşluk) hâlinin yanında vahdet-i vücüt sırrının düğümlendiği görülür (Aslan, 2008: 122). Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), kelimenin etimolojik yapısına değindikten sonra tasavvuf literatüründe bu ibarenin kullanılış sebebini açıklar. Arap dilinde “şath”, hareket anlamına gelmekte olup, un elenen yere “miştah” denmektedir. Bu ifadenin kullanılması, hareketin

### Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 9/5 Spring 2014



sığmayan teşbih ve sembol dilinin sıklıkla kullanıldığı şiirlerdir. Hem edebiyat tarihinde hem tasavvuf tarihinde şathiyenin pek çok örneğine rastlamak mümkündür. Dile getirilen bu şathiyelerle ilgili çeşitli bilimsel çalışmalar da yapılmıştır (Kurnaz ve Tıncı, 2001: 3-8; Çakmaklıoğlu, 2005: 193; Cebecioğlu, 2006: 8;). Ancak bu çalışmada şathiyelerdeki tanrı tasavvuruna odaklanılmıştır.

Bilindiği gibi edebî bir eser; edibinin iç dünyasını, şahsiyetini, hayat anlayışı ve dünya görüşünü, döneminin sosyal, kültürel, politik dinî ve ahlakî anlayışını yansıtan, çeşitli gelişme ve değişmelerin anlaşılmasına büyük ölçüde yardımcı olan önemli bir belge niteliği taşımaktadır (Yavuz, 1990: 21). Tanrıyla ilgili şathiyeye yazanların önemli bir kısmının Alevî-Bektaşî kültürü içinde yetişmiş ozanlar olması, bu kültürü daha yakından tanımayı, “tanrıyla ilişkide özel bir dil” kullanan bu kültürel hafızayı anlamayı zorunlu kılmaktadır. Bu şairlerin nasıl bir bireysel ve toplumsal zeminden beslendiği anlaşıldığında ifadelerdeki meram daha iyi ortaya çıkacaktır.

İnsanın düşünce ve imge dünyasını şekillendiren temel unsurların öznel yaşantı ve toplum olduğu varsayımından hareketle şathiyelerdeki tanrı tasavvurunu anlamak için iki temel izlek takip edilmiştir. Bunlardan birincisi, şathiyelerdeki tanrı tasavvurunun biçimlenmesine etki eden kişiliğin inşasındaki psikolojik süreçlerdir. Bilindiği gibi tanrı tasavvuru, bireyin zihinsel, psikolojik ve sosyal özelliklerinden büyük ölçüde etkilendiğinden, kişinin geçmiş yaşantılarına, algılarına, bilgilerine, yetişme tarzına ve toplumla ilişkisine göre zamanla gelişen bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı çalışmada konunun daha iyi anlaşılması için psikanalitik gelenek içinde yer alan önemli kuramlardan olan nesne ilişkileri kuramının, tanrı tasavvuru hususundaki açıklamalarından yararlanılmıştır.

Nesne ilişkileri kuramı, tanrı tasavvurunun gelişiminin bağlı olduğu çocuklukta içsel imgelerin benlikte nasıl yer aldığı ile bireyin gelişimsel geçmişi, karakteri ve kişilik tarzı arasındaki ilişkilerine odaklanır. Özellikle dini değerlerin yoğun olarak yaşandığı toplumlarda yetişen bir çocuğun, hayatının oldukça erken bir evresinde ve sonrasında karşılaşacağı önemli temsillerden birisi tanrı kavramıdır. Çocuk gelişim sürecinde tanrı ve tanrıyla kurduğu öznel ilişkisiyle ilgili içsel temsiller oluşturacaktır. Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde sadece bireyin kendisinin ve bakıcılarının rolü değil; aynı zamanda dini topluluklar ve kutsalla paylaşılan özel anların mistik tecrübeleri de etkindir. Nitekim çoğu araştırmaya göre de tanrı tasavvurunun gelişimi karmaşık süreçler içerdiğinden tek boyutlu ve basit yaklaşımlarla çözümlenemez (Hayta, 2010: 49).

Bahsi geçen ikinci izlek ise tanrı tasavvurunun şathiyelerdeki yansımalarına temel teşkil eden sosyolojik zemindir. Burada özellikle Alevîliğin asırlardır devam eden siyasal ve toplumsal olarak daha güçlü olanlar karşısındaki konumlanışı ve bu konumlanışın doğurduğu siyasi muhalifliğin ürettiği savunmacı üslubun şathiyelerdeki tanrı tasavvuruna da yansıdığı görülmektedir. Nitekim bu tasavvurun kendisini çevreleyen toplumsal dilin bir yansıması olduğu düşünülebilir. Şathiyeye yine aynı çevrenin, din dilinin siyasi bir malzeme olarak kullanıldığı toplumsal saldırılara karşı verilen bir yanıttır. Örneğin, şathiyelerde ölümden sonra hesaba çekilmenin bir metaforu olarak “sırat köprüsü veya kıldan köprüsünün” çok kullanılan semboller arasında olduğu görülmektedir. Yunus Emre’den Kaygusuz Abdal’a kadar pek çok şair ve ozanın “kıldan köprü”yle ilgili ifadelerine rastlamak mümkündür. Bu durum dönemin toplumsal koşullarında “sırat köprüsü”nün demogojik ve dinî argüman olarak kullanıldığına da işaret eder. Aynı zamanda bu, toplumsal diyalektiğin şathiyelerdeki retoriğe yansıması olarak da değerlendirilebilir.

çokluğundan ve muhtemelen unun etrafa taşmasındandır. Yine sel sularının, dar bir nehir yatağından kenarlara taşmasını ifade ederken “şataha” denilmektedir. Benzer şekilde mürit, vecdi artıp hakikat nurlarının etkisiyle kalbine varit olan şeyleri taşımaya gücü yetiremeyince duygularını dile getirmeye, kelimeler dilinden dökülmeye başlar (Haksever, 2004: 104-105).

### **Turkish Studies**

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 9/5 Spring 2014



## 1) ŞATHİYELEDEKİ TANRI ALGISINA, NESNE İLİŞKİLERİ KURAMI BAĞLAMINDA PSİKO-SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Tanrı imgesi, bireyin kişisel dindarlığının gelişiminin önemli unsurlarından biri olduğundan, bireyin zihnî, psikolojik ve sosyal yönlerinden büyük ölçüde etkilenmektedir. Tanrı imgesi, kişinin bireysel tecrübelerine, algılarına ve bilgilerine, yetişme tarzına ve insanlarla ilişkilerine göre zamanla gelişen bir nitelik arz eder (Hayta, 2010: 40). Bu yönüyle de bireyin zihninde tanrı algısı oluşurken, kuşkusuz çevre, sahip olunan inanç, kişilik ve bireye aktarılan bilgiler; o bireyin tanrıya yönelik algısının olumlu veya olumsuz yönde gelişmesini etkileyebilmektedir. Bir dine inanan kişi, o dinin tanrı tasavvurundan etkilenerek bir tanrı imgesi geliştirebilir. Birey, tanrıya ilişkin duygu ve düşünceleriyle de kendine özgü bir tanrı tasavvuruna sahip olur. Aslında tanrı inancı kişinin bireysel dinî eğilimleri ve kutsal olana bağlanma isteğinin farkına varması ile oluşur. Diğer bir deyişle tanrı algısı, kişinin sosyo-kültürel çevresinden, aldığı eğitimden ve içsel yaşantılarından beslenmektedir (Aydın, 2010: 54).

İnsanın tanrı ile kurduğu her türlü ilişki, temelde tanrının tasavvuru aracılığıyla gerçekleşir. Tanrının herhangi bir biçimde tasavvur edilmesi ve anlaşılması bizzat tanrının kendisi tarafından oluşturulduğu gibi, insan zihni tarafından da oluşturulmaktadır. Başka bir ifadeyle tasavvurların oluşumunda hem tanrı hem de insan rol oynamaktadır. Bu konuda insanın rolü kurumsallaşmış yapılar şeklinde teolojik olarak kendini göstermektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki teolojiler tarafından kurgulanan ve oluşturulan tanrı tasavvurları vahyin sunduğu otantik tasavvurlardan doğal olarak ayrılmaktadır. Bu ayrışmanın temel nedeni, tanrının akıl ile kavranabilecek bir nesne olmamasıyla ve insan aklının, sosyolojik, psikolojik ve fizyolojik unsurlardan bağımsız olmamasıyla ilişkilendirilebilir. Öte yandan insan aklının dönemin kültürel gelişim seviyesine bağlı dil içinde ifadesini bulan bir meleke olması bu ayrışmayı doğal kılmaktadır. Gerçekte insan olarak hiç kimse, yaşadığı dönemin dili, kültürü, kurumları, gelenekleri ve teolojileri olmaksızın tanrıya yönelme olanağı bulamaz. Bu bağlamda tanrı tasavvurlarında tarihsel tecrübenin izlerine rastlamak olağandır. Çünkü insan aşkın olandan söz ederken tecrübesine bütünüyle yabancı olan bir kavramdan bahsedemez (Ay, 2005: 109; Feuerbach, 2008: 106).

Tanrı tasavvurların oluşmasında insanın ne derece etkin olduğunu, ilk çağ filozoflarından Ksenophanes'in ifadeleri açık bir şekilde göstermektedir. O, Homeros-Hesiodosçu insanbiçimci çoktanrıcılık anlayışına şu eleştirileri getirir: "Homeros ve Hesiodos tanrılara, insanlar arasında ne kadar ayıp ve kusur varsa hepsini yüklemişlerdir; Hırsızlık, zina ve birbirlerini kandırma... İnsanlar, tanrıların kendileri gibi doğmuş olduklarını ve kendilerinkine benzeyen elbiseleri, sesleri ve biçimleri olduğunu sanmaktadırlar... Evet, eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı ve onlar elleriyle insanlar gibi resim yapmasını ve sanat eserleri meydana getirmesini bilselerdi, atlar tanrıların biçimlerini atlarınkine, öküzler öküzlerinkine benzer çizerlerdi ve onların her birine de kendi türlerine uygun bedenler verirlerdi... Habeşler, tanrıların kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler. Bu ve benzeri ifadelerle Ksenophanes, insanların tanrıları insan biçiminde tasarlamaktan kendilerini alıkoyamadıklarını, bunun sonucu olarak da tanrılara kendilerine benzeyen nitelikler yüklediklerini vurgulamaya çalışmaktadır. Buna göre tanrı, insanın kendisi hakkında sahip olduğu imajın nesnelleşmesinden başka bir şey değildir (Ay, 2005: 110; Weber, 1991: 15).

Bu anlamda hem tanrı tasavvurunun oluşumunu anlamak hem de konuya kuramsal bir yaklaşımla değerlendirmek açısından nesne ilişkileri kuramı<sup>2</sup> yol gösterici olabilir. Nesne ilişkileri

<sup>2</sup> Nesne ilişkileri kuramı (Object Relations Theory) M. Klein, R.D. Fairbairn, Otto Kernberg, D.W. Winnicott ve Heinz Kohut gibi teorisyenlerin katkılarıyla, psikodinamik gelenek içerisinde yer alan önemli kuramlardan birisidir. Bu psikanalistlerin çalışmalarıyla psikanalistik kuramdaki dürtü vurgusu geri plana itilmiş yerine ilişki ve ilişki arayışı

kuramıyla tanrı tasavvuru ve dini inancı yorumlamaya çalışan çeşitli çalışmalar bulunmaktadır (Gurney ve Roger, 2007; Parker, 2008; Hayta, 2010). Çalışmamızdaki odak ise nesne ilişkileri kuramı yaklaşımlarıyla şathiyelerdeki tanrı tasavvurunu analiz etmeye çalışmaktır.

Nesne ilişkileri kuramı, kişinin gelişimsel geçmişinde, karakterinde ve kişilik tarzında tanrıyla ilgili inançların yer aldığı ve kökleşerek geliştiği süreçleri anlama ve açıklamada bir bakış açısı sunmaktadır. Nesne ilişkileri kuramında, "nesne" ve "nesne ilişkileri" kavramları tanımlanması gereken önemli kavramlardır. Nesne; "eylem ya da arzunun kendini yönlendirdiği kişi, öznenin içgüdüsel doyum için gereksinim duyduğu kişi, şey ya da vücudun bir kısmı" demektir. Nesne ilişkileri ise "başkalarıyla örneğin anneyle, bakıcıyla vb. anlamlı kişilerarası ilişkiler kurabilme yetisi" olarak tanımlanır. Bir kişinin ilişkili olduğu insanlar, şeyler ve koşulların tümü anlamına gelmektedir. Freud nesne kavramını, insan veya eşya ne olursa olsun, bir dürtünün amacı olan şeyler için kullanmıştır. Daha sonra gelen pek çok psikanalist de bireyin her tür eşya, şartlar ve toplumla ilişkilerini ortaya koyabilmenin kısa bir yolu olduğu için nesne kavramını kullanmayı sürdürmüştür (Klein, 2011: 7; Hayta, 2010: 42; Piedmont, 2013: 506).

Psikanalistik nesne ilişkileri kuramı, bebeğin annesiyle olan en erken ilişkisinin daha ölçülü ve normal öğrenmenin yerini alan etkilerden oluşan anlar olduğunu, diğer zamanların ise yoğun veya aşırı ve bu nedenle duygusal bellek yapılarının içselleştirilmesiyle sonuçlanan etkiler olduğunu, kendilikle ilgili temsilin doruk duygunun baskınlığı altında annenin temsiliyle oluşturulduğunu varsayar. Kısacası doruk duygular, Freud'un formülasyonunda ego, süper ego ve id ile sonuçlanan psikik yapıların "yapı taşları"ını meydana getiren içselleştirilmiş nesne ilişkileri içinde yapılanmıştır (Kernberg, 2005: 184).

Çocuk ancak yeterince iyi bir anne varsa kişisel ve gerçek olan bir gelişme sürecine başlayabilir. Eğer annelik bakımı yeterince iyi değilse, çocuk müdahaleye karşı tepkiler toplamı haline gelir ve çocuğun gerçek kendiliği oluşamaz ya da dünyanın darbelerine uyum gösteren ve genellikle bunları savuşturan sahte bir kendiliğin gerisinde gizli kalır (Guntrip, 2013:149). Dişil öge memesi, bebek için bir şey yapmanın ötesinde bir şey olur, yalnızca güvenli, güvenilir, sıcak, rahatlatıcı bir temas olarak oradadır. Sadece besin değil, ilişki, sevgi, ilgi, dikkat, çocuğun güvenlik içinde bir olma durumunda olduğunu hissetmesini sağlayan her şeyi verir; çocuğun henüz baş edemeyeceği erken rahatsızlıklara karşı onu korur. Hatta başlangıçta çocuk, kendisiyle anne memesini birbirinden ayırt etmez, meme olduğu için kendisinin de "olduğunu" hisseder (Guntrip, 2013: 188).

Winnicott'a göre çocuğun geçiş nesnelere<sup>3</sup>, annenin yokluğunda bile annenin varlığını hissettirerek anneyle kurulan ilk ilişkiyi tecrübeyi devam ettirir (Winnicott, 2013: 30). Keza içsel

koyulmuştur. Anne-baba, bakıcı ya da diğer insanlarla çocuk arasındaki ilk ilişkilerin bireyin ilerdeki kişilik gelişimi ve ilişki biçimleri arasındaki etkileşime etkisi en önemli araştırma alanları olmuştur (Holmes, 2011: 29). Winnicott'a göre çocukla anne arasındaki ilk ilişkiler yaşam için model oluştururlar. Çocuk onu gören, hisseden, koklayan, işiten ve ona dokunan annesinin ilgisini içselleştirir. Sadece anne değil ebeveynlerin tüm sözcükleri ve duyguları çocuğun etrafında bir güvenlik ağı örlerler. İşte çocukta oluşan bu güvenlik duygusu, ilk beden imgeleri daha sonra insan ilişkileri, sanat ve dini gelişiminde belirleyici rol oynarlar. Böylece ötekiyle olan ilişkiyi temel de atılmış olur (Winnicott, 2013: 139).

<sup>3</sup> Winnicott'ın önemli kavramlarından birisi de "geçiş nesnesi (transitional object)" kavramıdır. Geçiş nesnesi daha kolaylaştırıcı bir ilişki kurmak amacıyla iki nesne-kişi arasına giren bir nesnedir. Çocuğun emdiği, kokladığı, bedenine yakın tuttuğu ve uyurken kullandığı bir çarşaf köşesi, bir kumaş parçası, bir battaniye veya bir oyuncak çocuk için bir geçiş nesnesi olabilir. Bu tür bir nesne, örneğin uyumaya çalıştığında anne ortamda değilse bebeğin rahatlatıcı ve yatıştırıcı bir anne yanılmasını korumasını sağlar (Winnicott, 2013: 12). Yani bu tür bir nesnenin anne ve yakınlar olmadığında çocuğu sakinleştirici ve rahatlatıcı çok önemli bir işlevi vardır. Geçiş nesnesi bebeğin evrilmekte olan kendilik temsili annesinin imgesiyle bağlantılıdır. Bu yüzden bebek geçiş nesnesini psikolojik anlamda kendi denetimi altında tutar. Özgün geçiş nesnesi dört aylıkken başlar iki ila dört yaşlarında terk edilir. Winnicott'a göre nesne, bebeğin anne ile ilişkide olma durumundan onun dışında ve ondan ayrı bir şey haline gelerek çıkmasını temsil eder (Volkan, 2013: 53-62).

### **Turkish Studies**

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 9/5 Spring 2014





tanrı imgesi de annenin varlığıyla birlikte ve aynalama tecrübesini yaşatmasından itibaren başlar ve bu imge, hiç kimse olmadığında bile birliktelik hissini devam ettirir. İçsel tanrı imgesinin çekirdeğinde, anne-çocuk ilişkisi<sup>4</sup> vardır. Anne-çocuk ilişkisi, daima orada bulunan tanrının psikolojik temelidir. Aynı öteki geçiş nesnelere gibi, özümşenen içsel tanrı imgesi de annenin yokluğu halinde annelik tasarımının tecrübesini devam ettirir. Pek çok gelenekte, "Tanrı bizi görür, kalbimizde ve zihnimizde olanı bilir ve her zaman her yerde mevcuttur" gibi tanrıya atfedilen önemli sıfatların her biri, Winnicott'ın düşüncesine göre, birer geçiş fenomenidir (Hayta, 2010: 49).

Rizzuto'ya (1979) göre nesne ilişkileri, tanrı tasarımının önemli kaynaklarından birisidir. Tanrı tasarımının oluşumunda nesne ilişkileri, yani ebeveyn tasarımları başat rol oynar, çünkü çocuğun ilişki kurduğu ilk insanlar annesi ve babasıdır, zira tanrı görülmezdir. Dolayısıyla Tanrı'dan bahsedilerek büyütülen çocuğun duygularının tümü tanrının güçlü, saygın, her şeyi yöneten ve her yerde olduğu şeklindedir. Çocuk, edindiği deneyimlerin neticesi olarak bu niteliklere sahip sadece iki insan tanır: annesi ve babası. Bu nedenle çocuğun tanrı tasarımı, uygun anda en önemli ebeveyn tasarımını kullanır ve malzemenin tümünü veya çoğunu resmeder (s. 90-94).

Rizzuto'nun içsel tanrı imgesi modelinde, Fairbairn'in içselleştirilen nesneye ilişkin düşüncesi ile Winnicott'ın "geçiş nesnesi" fikri harmanlanmıştır. Rizzuto, tanrının gerçekliğini, belirgin bir şekilde, fiziki gerçeklik ile halüsinasyon arasında orta bir yerde bulunan geçiş alanına konumlandırır Winnicott'ı takip eder (Winnicott, 2013: 30-33). Ancak Rizzuto (1979), tanrı ile diğer geçiş nesnelere arasında önemli bir farklılık olduğuna işaret ederek hatırlatmada bulunur. Zaman geçtikçe, öteki nesnelere unutulur ve ortadan kaybolur. Her anne-baba, çocukluk sırasında, dolabın kullanılmamak üzere atılan geçiş nesnelere -oyuncak ayı, farklı oyuncaklar, battaniye parçaları ve bir zamanlar tercih edilen ihtiyaç eşyalarıyla dolup taşıdığı bilir. Oysa Rizzuto'ya göre tanrı, atılan nesnelere arasında yer almaz.

Olağan gidişat sürecinde tanrının somut geçmişi, anlamsızlaşmak bir yana daha da anlamlı hale gelen tanrının öteki geçiş nesnelere yer değiştirmesinde aranmalıdır. Tanrı imgesi, oyuncak ayı ve güven veren battaniyenin aksine son derece esnek bir özellik taşıdığından ve tanrı görünmeyen bir nesne olduğundan insan, yaşam süresince ihtiyaçları çerçevesinde tanrı imgesini şekillendirebilir (Rizzuto, 1979: 180). Rizzuto, tanrı tasavvurunun somut bir geçiş nesnesi olarak görülebileceğini söylemiştir. Birey bu nesneye duygularını açabilir ve onda teselli bulabilir. Bu nesneden kendine yönelik eleştiri ve mahkûmiyet de çekebilir. Kişi tanrı tasavvurundan uzaklaşarak onu zaman zaman devre dışı bırakabileceği gibi duygularının çok baskın olduğu kriz ya da sevinç durumlarında yeniden tanrı tasavvuruna dönebilir. Winnicott'a göre birey geçiş nesnesinden büyüdükçe yavaş yavaş vazgeçer ve artık daha soyut semboller ve kavramlara ulaşır. Rizzuto da zamanla çocuğun büyümesiyle orantılı olarak tanrı tasavvurunun geçiş nesnesinden

<sup>4</sup> İyi bir annelik bakımı alan çocuk, annesiyle güvenilir, sağlam ve destekleyici bir ilişki içinde olma şeklindeki genel deneyiminin bir sonucu olarak giderek artan bir ben bütünlüğü ve ben kimliği geliştirir. Bu deneyim artarak onun "kendilik duygusunun" kalıcı bir karakteristiği haline gelmesiyle çocuk giderek daha uzun süreler tek başına kalabilmeye, yani kaygı ve paniğe kapılmaksızın annesinin ve başkalarının fiziksel yokluğunu kabul edebilmeye başlar. Artık içsel olarak ben ilişkililiğine sahip bir çocuk haline gelir. Çevresindeki dünyaya ilişkin duyguları iyi ve güven doludur; yalnız kaldığında kendisini yalıtılmış ya da ruhsal bakımdan kopuk hissetmez. Kendisini ve dünyasını deneyimleme bakımından doğal, sorgulanmayan ve ortak yaşamsal bir nitelik kazanarak büyür. Zihinsel düzeyde "düşünülen" değil, kendi içinde var olduğu, sürekli bir güvenlik ortamı oluşturan bir dünyaya karşı derinden bir ait olma ve onunla bir olma duygusu edinir (Guntrip, 2013: 146). Birçok duygunun kaynağı da anneye kurulan mutlu ilişkidir. Bütün yaşam boyunca nefret ve kaygıyı bu ilişki hafifletir ve insana yaşlılığında bile destek ve tatmin duygusu verir. İyi nesne ilişkisini sağlam ve güvenli bir biçimde kurabilmiş bir bebek, yetişkinlik döneminde kayıplara ve yoksunluklara karşı telafiler geliştirebilir. Hasetli kişi bütün bunları kendisinin hiç bir zaman elde edemeyeceği şeyler olarak görecektir, çünkü tatmin olması imkânsızdır. Böylece haseti daha da artar (Klein, 2011: 51).

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/5 Spring 2014



farklı olarak geliştiğini ve tanrının gerçek özelliğini kazanmaya başladığını ifade eder (Rizzuto, 1979: 184-187; Hayta, 2010: 54).

Nesne ilişkileri kuramı konumuza bir bakış açısı kazandırmakla beraber sınırlılıktan ve eleştiriden uzak olduğu düşünülmemelidir. Öncelikle nesne ilişkileri teorilerinin tanrı tasavvuru, kişinin sadece psikolojik yapıp etmelerinin ilişkisel yönünü varsaymakta ve ebeveyn ilişkilerine tanrı tasavvurunu şekillendiren diğer faktörlerden çok daha yoğun vurgu yapılmaktadır. Bu pek çok kuramın doğasında bulunan önemli bir indirgemeciliktir. Bununla bağlantılı bir diğer potansiyel eleştiri konusu da nesne ilişkileri teorilerinin tanrı tasavvurunun bebeklik ve ödipal dönemdeki içsel bileşenleriyle, yetişkinlikte devam eden gelişiminden daha fazla ilgilenmiş olmalarıdır. Bir başka eleştiri konusu ise bu alandaki araştırmaların büyük çoğunluğunun tekil özbidirim ölçeklerine dayanmasıdır. Bütün bu değerlendirme ve eleştiriler ışığında, psikanalitik nesne ilişkileri teorilerinin bizzat psikolojinin kendi doğasından, onun insan ruhunu anlamaya yönelik pozitivist ve rasyonalist araçlarından yola çıktığı Freud'un ön-kabullerinden kaynaklanan sınırlılıklar nedeniyle din ve tanrı konusunda bir takım peşin hükümler taşıdığı ve bunun dönüşmesinin belirli bir süreci gerektirdiği anlaşılmaktadır (Mehmedoğlu, 2011: 111-113; Piedmont, 2013: 507).

Özellikle çocukluk yıllarında oluşan tanrı algısının nesne ilişkileri bağlamında tanrı ilişkisine dönüştüğü ve devamında birincil bakım hizmeti veren kişilerden edinilmiş tanrı imgesiyle de birleşerek şekillendiği düşünülebilir. Zamanla oluşan bu imge ilerleyen yıllarda kendisini bir şekilde açığa çıkarmaktadır. Konumuz bağlamında şathiyelerdeki tanrı tasavvurları incelendiğinde, bazı şairlerin tanrıya yönelik sıra dışı algılar geliştirdikleri görülecektir. Dizelerinde tanrıyı sorgulayan, tanrıya sitem eden hatta tanrıyla alay etme olarak yorumlanabilecek ifadelere rastlamak mümkündür. Tanrıya yönelik bu algıların ortaya çıkması toplumsal şartların yanı sıra özgün bireysel deneyimlerin ürünü olabilir. Şathiyelerdeki tanrı tasavvurunun kendisini gösterişi bu şekildeki bilinç yapısının bir yansıması olabilir. Bu nedenle de nesne ilişkileri kuramı şathiyelerdeki tanrı tasavvurunu anlamada yol gösterici açıklamalar sunabilir.

Bu psikanalitik süreç, birincil ve ikincil sosyalleşme süreçleriyle de açıklanabilir. Bilindiği gibi birincil sosyalleşme bireyin gündelik hayatın gerçekliğiyle karşılaştığı ilk aşamadır ve doğumdan itibaren başlar. Bu aşamada bireyin iradesi çok azdır ve toplumsallaşması yarı-otomatiktir, aynı zamanda içselleştirdiği toplum genel olarak ebeveyninin içselleştirdiği toplumla aynıdır. Ebeveyn çocuk için bir filtre görevi görür ve çocuğun neyi içselleştirmesi gerektiğine karar verir. Çünkü birey kendisi için anlamlı olan ötekilerle kendisini özdeşleştirir; bu yarı-otomatik bir özdeşleştirmedir ve bu süreçte gerçeklik tek olduğu için bir özdeşleşme problemi de ortaya çıkmaz. Elbette ki bu toplumsallaşma süreci mutlak değildir, çünkü hiçbir toplumsallaşma tam anlamıyla başarılı olamaz. Aynı ortamda yetişen çocukların farklı kimlikler kazanmasının sebebi de budur. Birincil sosyalleşme, kimliğin büyük bölümünün oluştuğu süreçtir. Daha sonraki ikincil sosyalleşme de bireyin kimliği açısından önemli olmakla beraber, birincil sosyalleşmede öğrenilenler beyine daha iyi kazınır ve ikincil sosyalleşme sürecinde kazanılanlar, birincil toplumsallaşmanın üzerinde şekillenir (Berger ve Luckmann, 2008: 202-212. Bu anlamda toplumsal koşulların şathiyelerdeki tanrı tasavvurunun ortaya çıkışını şekillendiren temel unsurlardan birisi olduğu ifade edilebilir.

Tanrıyla ilgili şathiyeye örnekleri ve bu tür şathiyeye yazarlarının önemli bir kısmı Alevî-Bektaşî kültürü içinde yer almaktadır. Bu nedenle bu kültürü daha yakından tanımak, genel hatlarıyla tarihi ve toplumsal şartları değerlendirmek şathiyelerin alt yapısını anlamayı kolaylaştıracaktır. Bu alt yapının temellerinden birisi tarihi Emevilere kadar giden Sünnî-Alevî farklılaşmasıdır. Özellikle, Emevi-Abbasi yönetimlerinin (mevali/köle) politikası ve Safevilerin

### **Turkish Studies**

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 9/5 Spring 2014



Dai yönelimleri, birer dış etken olarak Türkmen-Oğuz ikiliğini büyük çapta etkilemiş, böylece çevre-merkez ayrılıklarını körüklemiştir. Bu iç ve dış faktörler sonucu oluşan sosyal gerginlikler, merkezin zayıf görüldüğü anlarda çevrenin yüklenmesine tanık olmuş, bu da Babaî, Bedreddin, Celalî ve benzeri ayaklanmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Merkezin güçlendiği dönemlerde, çevre denetim altına alınmıştır. Sünni çoğunluk (Büyük Toplum), Alevî-Bektaşî sektizmini (Küçük Toplum) denetimi altına almıştır. Büyük toplum karşısında güçsüz ve zayıf düşen Küçük Toplum daha fazla yara almamak ve kimliklerini yitirmemek adına içe dönüş sürecini başlatmış, adeta gizli cemaatler haline dönmüşlerdir (Türkdoğan, 1995: 525).

Tarihin garip bir tecellisi olarak önce Osmanlı'da ardından da kurucusu oldukları Safevî Devleti'nde muhalefete düşen Kızılbaşlar tecrîde mahkûm olmuşlardır. Zirâ varlık sahnesine Safevî Erdebil Tekkesini temsil eden bir tarikat olarak ortaya çıkan Safeviyye'nin zamanla politize olarak devlet kurması sonucunda en büyük destekçileri Kızılbaşlar da siyasetleşmişlerdir. Şah Abbas zamanında artık tamamen bir devlet aygıtına dönen Safevîliğin, tarikat özelliği kaybolmuştur. Yönetimden uzaklaştırılan Kızılbaşlar, kurucusu oldukları devletin tarikat özelliklerini de terk etmesi sonucu boşlukta kalmışlardır. Göçer yaşam tarzlarına ilaveten bir de siyasi olarak boşlukta kalan Kızılbaş topluluklar, kendi iç toplumlarına yönelmişlerdir. Zira siyaseten destekledikleri Safevî Devleti'nden dışlanırken, topraklarında yaşadıkları Osmanlı Devleti'nde ise cemaat dışı/Rafizî ilan edildikleri için merkezlere uzak ücra köşelerde varlıklarını "Kapalı Toplum" halinde devam ettirmişlerdir. Şehrin imkânlarından yoksun kaldıkları için geleneklerini devam ettirerek "halk İslamı"na uygun bir şekilde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Kızılbaşlardan şehre gelenler ise 17. yüzyılda Bektaşilik çatısı altına girmişlerdir (Kaplan, 2010: 312). Bu heterodoks İslam, genellikle siyasi otorite ile uyşamayan sosyal çevrelerin ideolojisini teşkil eden "paralel İslam" konumundadır. Yani heterodoks İslam sosyal bir zıtlaşmayı da belirlemiştir (Ocak, 2011: 18).

Ortodoksinin farklılıklara karşı uyguladığı dışlamacı politika ve yok etme kampanyası heterodoksal akımlar üzerinde birçok etkiye yol açmıştır. Bunları içe kapanma, esoterik ya da gizemli bir yapı arz etme, çoğunluğu oluşturan toplumsal yapıya ve toplumdaki egemen güçlere karşı bir anlayış ve tutum geliştirme ve maddî evrene karşı olma gibi hususlar olarak sıralamak mümkündür. Gerçi heterodoksal akımlarda görülen bu özellikleri yalnızca ortodoksi ile yaşanan sorunlara ve sıkıntılara bağlı olarak görmek de doğru değildir. Zira bu özellikler, örneğin Gnostik geleneklerde olduğu gibi, inanç sisteminin teolojik değerlerinden ve bakış açısından da kaynaklanabilir. Ancak heterodoksal akımlar incelendiğinde, bunlarca savunulan teolojik argümanların bir şekilde o akımların yaşadığı tarihsel süreçle de irtibatlı olabileceği düşünülebilir (Gündüz, 2004: 79).

Anadolu'da binlerce yıldır yaşayan çeşitli grupların, çok değişik dinsel tapınmalardan karşılıklı etkileşimleri olmuştur. Bu bileşim, Anadolu Alevî Bektaşî kültürünün temel taşlarını oluşturmuştur (Öz, 2011: 142). Anadolu'ya göç etmiş Türkmenlerin kitabı bir Müslümanlıktan ziyade daha halk İslam'ı şeklinde bir dindarlığı olduğu söylenebilir. Bu sosyolojik süreç kendi içinde zamanla farklılaşmaları getirmiş, bilhassa siyasi rekabetten doğan ihtilaflar daha sonra dini alana çekilip mücadelede dinin meşrulaştırıcı araç olarak belirmesi sonucu farklılaşmalar kendi içinde bütünleşmelere götürmüştür. Bu bağlamda Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasındaki siyasi mücadele Anadolu'da günümüze kadar etkisini devam ettiren siyasi alandan dini alana tahvil edilen bir rekabetin adı olmuştur (Güngör, 2012: 1955).

Tarihi gelişim çizgisi içinde, iç ve dış etkenlerin oluşturduğu Sünni-Alevî farklılaşması, merkez-çevre diyagramında yerini alırken zaman zaman merkezin güçlenmesi veya çevrenin dış güçlerle işbirliği gibi açık ve gizli eylem biçimleri bir anlamda itilmişliği, kapalılığı ve gizliliği desteklemiştir. Alevî topluluğunun bu kimlik oluşumu, çoğu kez Osmanlı'ya bir tepki unsuru

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/5 Spring 2014





olarak ortaya çıkmış ve etkinliğini güçlendirmiştir (Türkdoğan, 1995: 528; Yaman, 2007: 184). Asırlarca yürütülen dışlanmışlık-itilmişlik gibi iki önemli mekanizma, Alevi topluluklarını yer altına itmiş ve illegal bir görünüm kazanmalarına yol açmıştır. Yasal hakların kesildiği bir büyük toplum'da, her küçük toplum bir hayat mücadelesi başlatır. Bu bir anlamda sosyal seferberlik diyebileceğimiz, kendi kendini koruma, güçlü odak noktalarına karşı vaziyet alma sürecidir. Hatta Freud'un deyimiyle kendini var etme kompleksi olarak da düşünülebilir. İşte Alevi toplumunda rastladığımız; görgü ayinleri, haftalık cem evi toplantıları, musahiplik, düşkün mekanizması gibi kavramların kökenlerinde bu illegal gerilimleri düşünmek mümkündür. Böylece, Alevi toplumu bir yanda büyük toplumun tepkilerine karşı vaziyet alırken, öte yanda birliktelik ve toplumsal dayanışmayı da güçlendirmiş olmaktadır (Türkdoğan, 1995: 529; Kıyak, 2013). Bu durumun, politik psikolojinin 'seçilmiş travma' kavramına denk düştüğü ifade edilebilir. Seçilmiş travma "ötekilerin" elinden çıkan, grubun tamamında mağdurlaştırma, utanç ve aşağılanmışlık duyguları yaratan tarihsel bir olayın zihinsel temsilidir. Travmaya uğramış grubun bireyleri hasarlı kendiliklerini ve travmatik olay sırasında yaralanmış öteki insanların içselleştirilmiş imgelerini, gelecek kuşaktan çocukların gelişmekte olan kendilik duygularına depolar. Tarihsel olaylara ait bütün imgeler ve bunlarla ilintili ödevler sonraki kuşağa depolandığında, bireyler arasında görünmez bağlar oluşur. Seçilmiş travmalar bizlik duygularının simgesi olur (Volkan, 2009: 239).

Siyasi muhalifliğin sonuçlarını bu şekilde değerlendirirken, tarihsel şartlarda oluşan Alevî-Bektaşî tanrı tasavvuruna da değinmek gerekir. Alevî-Bektaşî tanrı tasavvuru çok yönlü bir kuramdır. Bu kuramın özelliklerini Dierl (1991) şöyle sıralamaktadır: 1) Doğa ve evren tanrının bariz bir suretidir. 2) Tanrı kendisini olağandışı insanda, insanüstü insanda, kâmil insanda gösterir (kendisini ifade eder). 3) Tanrı insanın içinde olduğundan, özellikle insan siması tanrının özelliklerini yansıtır: Düşünce, irade, eylem, özgürlük. 4) Gerçek ibadet, insanın düşüncelerini kendisi üzerinde yoğunlaştırmasıdır. Çünkü tanrı insanın içindedir, bu nedenle insanın kendisi dışında bir objeye yönelik düzenli bir ibadet görevi, ibadetin öznel ve nesnel sebepleri kalmadığından, gereksizdir. 5) Kâmil insanda tanrı, bu evrende kendi bilincine varmanın en yüksek noktasına ulaşır ve kendi kendisini izler. 6) Tanrının bütün varlıkları devasa bir devirle tanrıya geri dönerler ve gerçek tanrı tarafından özümserirler. Her devir sonrasında tanrı, daha fazla kendi bilincine varır, deneyim kazanır ve kendisini tanır (s. 37). Elbette bu kuramın bütün Alevî topluluklarının tanrı tasavvurunu yansıttığı iddia edilemez.

Alevî ve Sünnî toplumsal kesimlerin karşı karşıya gelişlerini din algısındaki farklılıklar da körüklemiş olabilir. Bu konuda Eyuboğlu'nun (1995: 10) düşüncesi şu şekildedir: "*Gerçekte kişi yarattığının tutsağıdır, bu tutsaklığın kaynağında da inançların katılaştırılması, değişmezlik kazanması vardır. Tanrı ile kul arasına girilmez, kişi yapıp ettiğinden kendi soydaşlarına değil yalnızca tanrıya karşı sorumludur. Oysa bilgisiz din istismarcısı başka türlü düşünür, tanrının yapacağını kendisi yapmaya kalkışır, kendini tanrının yerine koyar, tanrı adına kendiliğinden yargılar vermeye, yargılamaya girişir. İşte kişiyi tanrıdan uzaklaştıran, onu tanrıtanımaç duruma getiren olaylardan biri de budur. İslam dinine göre, Peygamber bir insandır, ölümlüdür, tanrının elçisidir, tanrısal bir özelliği yoktur. Oysa kimi çevrelerde Peygamberden sonra gelen nesillerin din algısı bugün, İslam dininin temelinde varmış gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Söz gelişi, sakal, hırka, ayak izi vb. nesnelere kutsallığı söz konusu değildir. Camilerde dilenmek, çalışmadan geçinmek, gelir karşılığı Kur'an okumak, Kur'an'ı bir kazanç, bir geçimlik aracı durumuna getirmek yasaktır, dinle bağdaştırılamaz. Yine İslam dinine göre çalışmak bir ibadet niteliğindedir, kişi kendi emeğiyle geçinmelidir, başkasının emeğini sömürmek, aşırı kazanç edinmek uygun görülmez. Oysa toplum kurumlarının bir bölümünü ele geçiren kimi inanç kuruluşlarının böyle yasaklara aldırmadıkları, dini bir örtü gibi gördükleri anlaşılmaktadır"* (Ayrıca bkz. Noyan, 2006: IIV/672-744). Şathiyeleri böyle bir kültürel ortamda ortaya çıkmış bir

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/5 Spring 2014



tepki ve reddetme tutumu olarak da değerlendirmek mümkündür. İslam dini, inançları bilgisiz çıkarıcılar elinde katlanılmaz bir duruma gelince ister istemez bir takım çatışmalara yol açmıştır.

Elbette şathiye sadece Alevî-Bektaşî kültür çevresinde ortaya çıkan edebî bir tür değildir. Çok daha geniş bir yelpazede değerlendirmek gerekir. Özellikle tasavvuf tarikat geleneğinde önemli bir edebî tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Şathiyeler, vecdin anlatımı sırasında feyz, galeyan, heyecan ve galebe ile dile getirilmektedir. Bu ibare ve ifadeler, ilâhî müsaade olmaksızın söylendiği için sırrın ifşâsı ve muhakkiklerin yaptıkları zelleler olarak kabul edilmektedir (Haksever, 2004: 104-105). İbn Haldun sûfilerin şathiyeleri bilerek ve kasten söylemediklerini, bundan dolayı kınanamayacaklarını belirtir. Zirâ vecd halindeki sâlik mükellef değildir, cebir altında olan mazurdur. Herkesin kullandığı ve anladığı dil vecd hallerini ifade etmeye yetmez (Uludağ, 2010: 371).

Kurnaz ve Tatçı'ya (2001) göre şath, bazı mutasavvıfların vecd ve istiğrak halinin etkisiyle, kendi iradeleri dışında, manasını düşünmeden söyledikleri, içinde bir iddia bulunan ve dıştan bakıldığında da akla ve şeriata muhalif gibi görünen sözlerdir. Kabul veya reddedilemediği gibi, onu söyleyen de bundan dolayı muaheze edilemez. Çünkü şath, bir 'arbede' yahut 'kurbıyyet' makamında bulunan sûfinin Allah'a nazıdır (s.4). Dinin zahiri hükümlerine uymayan bir izlenim verme, muğlaklık ve müphemlik şathiyelerin genel niteliğidir. Bu nedenle şathiyelerin dine aykırı olmadığını göstermek, muğlaklık ve müphemliklerini gidermek için ilk dönemden itibaren şerhler yazılmıştır (Uludağ, 2010:370).

Cebecioğlu (2006) şatahât ibarelerini, akli açıdan problemlili şatahât sözleri ve İman İslâm seviyesinde sıkıntılı şatahât sözleri şeklinde iki temel sınıflamaya tabii tutmaktadır.

1) Akıl zemini açısından problemlili şatahât sözleri: İman-İslâm gibi, Müslüman hayatının birincilleriyle direkt bağlantılı olmayan konularda serdolanmış şathiyeler. Bu şathiyeler, Cebecioğlu'na (2006) göre sırf insan olmamız açısından, sahip olduğumuz fitrat ve yapı bakımından sıkıntılı bir görüntü verir. Bunlar, ifade olarak akıl almaz, yani saçma gibidir. Onların muhtevastındaki irrasyonelitenin/mantıksızlığın, rasyonalize edilmesi önemli bir problemdir.

2) İman ve İslâm açısından problem teşkil eden şatahât ibareleri: İman açısından küfrü lüzum ettiren ve hiçbir şekilde te'vili mümkün görülmeyen şathiyeler: Kaygusuz Abdal'ın, Allah'ı muhatap alarak "Anan yoktur, baban yoktur..." diye başlayıp Allah'a hakaretle biten şiiri, bu konuda bir örnek teşkil eder. Cebecioğlu'na (2006) göre onun bu sözünün iman ve İslâm noktasından te'vil olunacak hiç bir tarafı yoktur. Sözün sahibinin hesabı, Rabbiyledir. Esasında bu neviden sözleri, akli muvazene ya da hayalin bozulması sonucu söylenen boş, faydasız sözler kabilinden saymaktadır.

Şathiyeyi; cem makamındaki sofinin sekr hâlinde söylediği sofiyane söz, bu makamın hakikatlerini anlatan remiz ve şiirler olarak tanımlayan Kurnaz ve Tatçı (2001) ise sembolik anlatım özelliğinden dolayı şathiyeye "işaret dili, kuşdili, agrebül-garaib" de denildiğini belirtir. Kurnaz ve Tatçı Sofiyane şathiyeleri 3'e ayırmaktadır: a) Cem makamındaki sofinin vecd ve istiğrak hâlinde söylediği, görünüşte akla ve şeriata aykırı olan sathiyeler. b) Cennet isteği ve cehennem korkusuyla hareket eden zahid tipini alaya alan, bundan dolayı da inanca saygısızlık gibi görünen şathiyeler. c) Akla aykırı, saçma görünen ve dinleyeni güldürüp düşündüren sathiyeler (s. 36-40).

Şathiyeye türü ifadelerine yönelme sebepleri düşünüldüğünde ise her şeyden önce şatahât, sûfinin kendi benliği de dâhil bütün mâsivâdan uzaklaşma anlamında gaybet ve fena halinin eşliğinde söylenen ifadeler olduğu anlaşılır. Bu deneyimi yaşayan kişinin hislerine hâkim olan bir takım müşâhede ve hakikatlerin, sıradan dil kalıplarıyla ifadesi hayli zordur, hatta kimi zaman imkânsızdır. Bundan dolayı sûfiler hallerini işaret veya sembollerle ifadeye yönelmişlerdir.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/5 Spring 2014



Şatahât, sistematik olarak düşünülüp kavramlara dökülen mantıkî ifadelerden çok yaşanan derin tasavvufî hallerin neticesinde söylenen ifadeler olduğu için, anlaşılıp yorumlanması da mantıkî ifadelerden farklı olacaktır. Zira zahiri itibarıyla mantiken çelişkili görünen bu ifadelerin hakikatinin anlaşılması, doğrudan benzer tecrübelerin yaşanmasıyla mümkün gözükmektedir. Benzer bir tecrübeyi yaşamıyorsak bizzat tecrübeyi yaşayan sûfîlerin yorumlarıyla yetinmek durumundayız (Cebecioğlu, 2006: 19-27).

Vecd ve istiğrak (manevî duygulardaki coşku), sûfnin hissettiklerini normal, alışıldık, sıradan ifadelerle dile getirmesini yeterli görmez. Bu nedenle sûfî de ister istemez mecaz ve istiarelere başvurarak duygu ve düşüncelerini dile getirir. Daha doğrusu sûfî, düşüncelerini duygu formunda kavrar, duygu ile düşünceyi gönlünde birleşmiş halde bulur, düşünürken duyar, duyarken düşünür. Bu mertebede şiire başvurmadan, söz sanatlarını neredeyse tüketinceye değin kullanmaktan başka çıkar yol bulamaz. Duygular uçlara yöneldiğinde dil kendini abartıdan alamaz. Cami, mescit, tekke, dergâh diyemez talip, bir bakarsınız meyhanelerden, put hanelerden dem vurmaya başlamıştır. Vecd ve istiğrak bir anda sekre meste, sarhoşluğa dönüşmüş, taat ve ibadet ise yerini bir çırpıda meye, bâdeye, şaraba bırakmıştır. Derviş, dinin o bilindik meşru ve makbul sembollerini ters yüz eder, muhabbetindeki şiddet lafızlarına yansır, sıradışına çıkmakta hiç bir beis görmez (Cündüoğlu, 2013).

Araştırmamıza konu olan şathiyeleri üreten, Türk kültürünün bir kolunu teşkil eden Alevî-Bektaşî Türk topluluklarının gerek “âyin-i cem” veya “erkân”larındaki uygulamalar/hizmetler sırasında, gerekse de günlük hayatta kullanageldikleri birtakım kelime/kavram, renk ve sayıların görünür ve bilinir anlamlarının dışında gizli anlamlar ifade ettiği, bu topluluğa mensup olmayan veya Alevî-Bektaşî kültürüne yabancı kimselerce pek bilinmez (Günşen, 2007: 328). Simgesel etkileşim kuramcılarının da belirttiği gibi anlam, toplumsal bir üründür, eşyanın tabiatında mevcut değildir, o yaratılır. Nesnelere, toplumsal anlamlarını etkileşimlerimiz sırasında onlara anlamlar yüklememizle kazanırlar. Toplumsal semboller dünyası, söz konusu dünyayı yorumlamak için sürekli olarak yeniden inşa edilmesi gereken, müzakereye açık, geçici, kırılabilir bir düzen olarak tanımlanabilir (Wallece ve Wolf, 2004: 247; Coulon, 2010: 16).

Böyle bir dil, zaman zaman toplumun tepkisini de çekebilir. Toplumun şathiyelere tepki göstermesinin temel sebebi, bilgi edinmedeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. İlim; analitik, diskürsif yolla, yani duygu verileriyle elde edilir. Buna karşılık tasavvuf, “sezgi” denilen bilgi türünü de bilgi kaynağı olarak kabul eder. Bu tarz bilgi, farklı duygu verilerini uzun uzun tetkik ederek onlardan parça parça bilgiler çıkarmak yerine, eşyanın özünü vasıtasız ve derhal kavrama imkânı verir. Yaşadığı bu sıra dışı tecrübeyi, taşıdığı problemlere rağmen ortak bir dil kullanarak aktarmayı başaran sûfnin karşılaştığı durum, aynı hali yaşamamış insanların kendisini anlamaması olacaktır (Haksever, 2004: 105).

Tasavvuf, diğer disiplinlerden farklı bir epistemolojik yapıda yüksek bir idrak, sezgi ve şuur neticesinde ortaya çıkan derunî bir ilim olduğu için kendine has bir terminolojisi vardır. Sûfîlerin sıklıkla vurguladıkları gibi tasavvufî şuur, kâl ile değil hâl ile elde edilir. Mutlak vücudun sırrı aklî ve entelektüel terminolojiye sığmaz. Onun içindir ki tasavvufî hâl ancak imâ ile yetinir. İşte bu imâ, sembollere bürünerek tasvir ve teşbihlerle ifade edilir. Teşbih ve imâ ne derece teksif edilirse mana o derece yüksek/yüce olur. Bu sebeple bizzat tecrübeyi yaşayan, hissedip müşahede eden sûfnin nazarındaki gerçek manasını dikkate almayarak; zahir şekline, dış görünüşüne göre bunları anlamsızlıkla suçlamak yanlıştır (Cebecioğlu, 2006:20). Bu tür ifade ve manzumeler, mana derinliğine nüfuz edemeyen “kâl ehli”ne göre saçma gibi görünürse de, tasavvufun sembollerine lâyıkıyla aşına olanlar için, bu ifadelerin apaçık bir anlamı vardır. Yani bu ifadeler ehline göre açıktır. İlk bakışta anlamsız gibi görünse de kendi ortam ve şartlarında değerlendirildiğinde gerçek anlamın ipuçları yakalanacaktır.

### **Turkish Studies**

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 9/5 Spring 2014



## 2) ŞATHİYELERDE TANRI TASAVVURU: BİR TİPOLOJİ DENEMESİ

Şathiyelerdeki tanrı tasavvuruyla ilgili şiirler; tanrıya sitem eden şiirler, tanrıyı sorgulayan şiirler, tanrıyı suçlayan şiirler ve tanrıya yönelik karmaşık duygular ifade eden şiirler olmak üzere dört temel başlıkta toplanabilir.

**1) Tanrıya Sitem Eden Şiirler:** Şathiyelerde yer yer tanrıya sitem eden ifadelere rastlamak mümkündür. Tanrıyla sanki diyalogdaymış gibi konuşan şair isteklerini, sitemlerini, hayal kırıklıklarını ve beklentilerini arz eder. Bu tür ifadeleri örneğin Yunus Emre’de (ö. 1321) görmek mümkündür:

“...Yâ ilâhi ger suâl etsen bana / Cevabum işbuid anda sana / Ben bana zulmeyledim ettim günâh / Neyledim n’ittim sana ey pâdişâh / Gelmeden dedin hakıma kem diye / Doğmadan dedin Asâ Âdem diye ... Ben mi düzdüm beni sen düzdün beni / Pür ayıb nişe getirdin ey gani / Gözüm açıp gördüğüm zından işi / Nefs-ü hevâ pür dolu şeytan içi / Habs içinde ölmeyeyin diye aç / Mısmıl-u murdar yidim bir iki kaç / Nesne eksildi mi mülkünden senin / Geçti mi hükmüm (ye) hükmünden senin... Kıl gibi köprü gerersin geç diye / Gel seni sen tuzağımdan seç diye / Kıl gibi köprüden âdem mi geçer / Ya düşer ya dayanur yahut uçar / Kulların köprü yaparlar hayr için / Hayrı budur kim geçerler seyr için...Sen temaşa kılasın ben hoş yaman / Haşa lillah senden ey Rabb’el-enâm / Sen basırsın hod bilürsün halümi / Pes ne hacet tartasın a’mâlîmi ...Hiç Yunus ’tan değdi mi sana ziyan / Sen bilürsün âşikârâ-vü-nihan / Bir avuç toprağa bunca kıyl-ü kal / Neye gerek ey Kerimi Zülcelâl” (Gölpınarlı, 2006: 366; 2010: 166).

Yunus Emre bu şiirinde tanrıya şu soruları soruyor: "Ey Tanrım, ben kendime acı çektirdim, tatlı canımı sıkıntılara soktum, bunlardan sana ne, neden bana bir de sen ceza vereceksin, beni acılara atacaksın?" Sen, "bana iyi adam olmadın, benim karşıma suçlardan sıyrılmış, pırl pırl bir kimse olarak gelmedin", diye beni suçlarsın. Oysa beni suçlu yaratan, alınyazımı daha önceden belirleyen, beni sana karşı koyucu bir nitelikte var eden gene sen değil misin, senin yarattığın insanın sence suçlu olması nedendir? (Eyuboğlu, 1995: 48).

Benim yaptığım işler içinde utanılacaklar varsa beni onları yapacak nitelikte yaratan gene Sen değil misin? Gözümü kapkaranlık içinde şeytanlıklar, uygunsuzluklar, kötülükler dolu bir dünyaya açtığımda, kendimi günahları biçilmiş kaftan olarak buldum, bunları da yaratan Sensin de beni niçin suçlu tutuyorsun kendi yarattığım eylemlerden dolayı? Sen kıyamet günü bütün kötülükleri ortaya koyup tartacaksın, onlara göre suçlar vereceksin. Kötülükleri ortaya koymak senin büyüklüğüne yakışmaz bunları bırakman gerekir. Ben, senin varlıklarından ne aldım, neni eksilttim, egemenliğini mi elinden aldım, sözünü mü geçtim sözümle? Seni aç mı susuz mu bıraktım? Kıldan ince köprü yapar da dersin ki: Ey kullarım gelin geçin- Oysa kıl gibi ince köprüden insan geçemez. Uçması ya da düşmesi gerekir. Sonra köprü başkalarının kötülüğü için değil, iyiliği için yapılır. Senin köprün iyi bir köprü olmasa gerek. Senin büyüklüğüne bütün suçları bağışlamak, görmemek yaraşır. Ben, bu yaptıklarının bir tekini bile Senin bir tanrı olarak, yüceliğine yakıştıramıyorum doğrusu. Yunus Emre'nin sözleri, düşündükleri, soruları bu ölçüler içinde sürüp gidiyor (Eyuboğlu, 1995: 49; Öz, 2011: 111).

Yine Yunus Emre aşağıdaki ifadelerinde; “*Sen ezelde beni âsi yazasın / Doldurasın âleme âvâzesin*” derken, insanın kendisine elinde olmadan yükletildiği ileri sürülen eylemlerden dolayı suçlu olamayacağını, suçun alın yazısında olduğunu ileri sürüyor. İnsan, ona göre suçlu değildir. Suç, bağımsız düşüncenin sonucudur. Bağımsız olmayan insan için suç düşünülemez. Yine “*Rızkımı yeyip seni aç mı kodum / Ye yeyip öynüni muhtaç mı kodum*” diyerek insana yapılan kötülüklerden, yersiz suçlamalardan dolayı tanrıya yönelmiş bir soru, sorunun arkasında bir sitem vardır. Yunus'un ortaya attığı soru bir bakıma, tanrıya yüklenen eylemlerden dolayı kişinin suçlanmaması gereğini sergilemedi. “*Geçmedi mi intikamın öldürüp / Çürütüp gözüme toprak*

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/5 Spring 2014





*doldurup*” ifadelerinde; dinin kötüler elinde nereye değin götürüldüğünü, tanrıya ne kötü eylemlerin yükletildiğini dile getiren anlamın yanında, bir de tanrıya yaptığı işlerin uygunsuz olduğunu anlatma vardır. Yaratılan insanın ona göre suçsuz öldürülmesi ve gözüne toprak doldurulması haklı bir eylem değildir. Bir de bunun yanında dünyada çekilen sıkıntıları da eklemek gerekir. Bir tanrı için bunlar yücelik değildir. Tanrı oç almaz, oç almak güçsüz kimselerin işidir. Bütün varlıklara, olaylara, eylemlere, davranışlara, düşüncelere egemen olan yüce bir tanrının bunları yapması anlaşılır gelmemektedir (Eyuboğlu, 1995: 52). Burada kadim tartışmalardan birisi olan teodise problemi gündeme getirilmektedir. Yani Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse o güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyleyse o iyi niyetli değildir. Hem güçlü, hem de iyi ise bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu? (Bkz. Hume, 1995; Özdemir, 2001).

Kötülük olgusu karşısında tanrının adaletini ve haklılığını savunmak (teodise) için, tarih boyunca dinler ve felsefi sistemler tarafından çeşitli açıklamalar ve çözümler üretilmiştir. Bu anlamda genellikle “Kötülük nereden geliyor?” veya “Tanrı kötülüğe neden izin veriyor?” gibi soruları yanıtlamaya dönük girişimler hep bir teodise ortaya koymuştur. Dinsel sistemlerde gelişen teodiseler ise genellikle tanrı anlayışlarına göre farklılaşmıştır. Buna göre bir inanç sisteminde talihsizlikler ve felaketleri açıklayan muhteva, tanrının her şeyi bilen, mutlak iyilik ve kudret sahibi olarak kabul edilip edilmemesine bağlı olarak değişebilmektedir. Örneğin her şeyi bilen, mutlak iyi ve kudret sahibi olduğuna inanılan tanrının, neden kullarının ihtiyaç duyduğu bilgi, güç ve servet gibi bazı şeyleri onlardan esirgediğini veya insanın eziyet çekmesine sebep olan musibetleri engellemediğini sorgulama eğilimi, büyük ölçüde benimsenen tanrı anlayışı ve onun eylemleri arasındaki bağıntının sonucu olarak ortaya çıkar. Yaşanan talihsizlikler, çekilen acılar ve sıkıntıların çaresi olan dinsel açıklamalar özellikle duygusal boyutta yoğunlaşmakta, bir başka deyişle mahrumiyet ve mağduriyetlerin beslediği mazlumiyet psikolojisi insanları daha çok duygulara hitap eden yatıştırıcı bir dindarlığa yöneltmektedir. Bu durumun benzerini toplumsal talihsizlikleri açıklayan teodiseler için de söylemek mümkündür. Ancak din adına üretilen teodiseler, başa gelen acılar ve talihsizlikler konusunda mevcut durumu ya kabullenmeye ve kaderciliğe, ya da isyan, itiraz ve sorgulamaya dönük tutumlara yöneltmektedir. Bu farklılaşma bir yönüyle dinin tarihsel süreçte değişen muhtevasında diğer yönüyle müntesiplerinin sosyolojik tabanında biçimlenmektedir. Sosyal devrim ve geçiş imkânlarının düşük olduğu çevrenin sefalet içinde yaşayan insanları için, çoğu durumda ilâhî adaleti öte dünyaya bırakan kaderci meşrulaştırmadan başka seçenek kalmamaktadır. Bir başka deyişle dinsel anlamlandırma, içinde bulunan sosyal katmanın imkân ve ufuklarına göre şekil ve yön almakta, tarihsel görünümdeki farklılaşmalar ise ilgili sosyokültürel çevrelerin dünyasını yansıtmaktadır (Çelik, 2007: 38-57).

Yunus Emre’nin bu düşüncelerinin temelinde Melâmetliliğin etkisinin olduğunu savunanlar da vardır. Bilindiği gibi Melâmetliliğin temel özelliği, azabından korkulduğu için nafil ibadet etmek suretiyle tanrının rahmetine layık olma, cehennemden kurtulup cennete girebilme ümidine dayalı zühdi tasavvufun reddedilmesidir. Bu mektebe göre insan bol bol nafil ibadet ederek değil, cehennemden korkup cennet ümidiyle yaşayarak değil, insanı “eşref-i mahlûkat” olarak yaratan tanrıyı ancak aşkla severek ve yalnızca onun sevgisini ta derinden duyarak ve nefsini, arzularını ve dünyayı kınayarak mutluluğa ulaşabilir. Bu nedenle Yunus Emre’nin ibadeti, yalnız bir şekil olarak algılayan kuru zühde karşı Melâmeti sülûfik anlayışını benimsediği düşünülebilir (Ocak, 2011: 118, 135). Gölpınarlı (2006) da Yunus Emre’nin şiirlerini sınıflandırırken bahsi geçen şiirleri kendini kınayış (Melâmet) başlığında değerlendirmiştir.

Görüldüğü üzere Yunus burada görünüşe dayanan ama gönülde aşkla beslenmeyen veya gönülden kaynaklanmayan dindarlığa değer vermemektedir. Ona göre insan dindar görünmeğe değil, dindar olmaya ve dini yaşamaya değer vermelidir. Çünkü Yunus’a göre asıl olan, dinin ve imanın içte aşkla yaşanmasıdır. Böyle olduğu takdirde din ile iman insanların iki önemli yoldaş

### **Turkish Studies**

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 9/5 Spring 2014





olur. Allah din ile iman, insanları koruması için vermiştir. Onların ikisi de insanı terbiye ederek, onu kötü ve zararlı duygulardan ve düşüncelerden temizler. Böylece insanı doğru ve sağlıklı yola iletir. Sonra ahiret hayatında insana sadece Kur'an ile iman yoldaş olacaktır. Netice itibariyle iman sahibi olan bir kimse ahirette kurtuluşa erenlerden olacak ve böylece o, orada önüne çıkacak engelleri kolayca aşabilecektir (Yavuz, 1990: 18). Yunus'un sitemlerinin temelinde halkın yanlış kader inancının ve dinî algılarının olduğu görülmektedir. O, halktaki Allah'ın mutlak kudretini önceleyen, O'nun adaletini göz ardı eden Cebrî kader telakkisine eleştiri yöneltmektedir.

Yunus Emre sitemlerinde inkâr edici, dine ve şeriata karşı çıkıcı değildir. O sadece sitem eder, yakarır, yalvarır. Sırat köprüsünü anımsar ve kulların hayır için köprü yaptıklarını fakat sırat köprüsünün ceza için olduğunu söyler. Böylece insanın akıl ve hikmet yönünden düşünmesi gerektiğini vurgular. Âşık, maşukuna seslenirken naz ehlidir ve sevginin hoşgörüsü içinde rahattır (İnan, 1981: 218).

Sitem eden şiiirlere bir başka örnek de Âşık İhsani'nin (2009) aşağıdaki dizeleridir: “*Yüce Tanrım figanımı / Duyarsan neyin eksilir / Beni cehalete karşı / Uyarsan neyin eksilir / Şöyle gerine gerine / İdris Nebi'nin yerine / Sekiz cennetten birine / Koyarsan neyin eksilir / Versen üç huri hanımı / Gelip sarsalar yanımı / Otursam yesem karnımı / Doyursam neyin eksilir / Bir güzele göndersem aşk / Aşkı bile eylesek meşk / Akşama yatmaya bir köşk / Ayırsan neyin eksilir / İhsaniyem ey a cana / Bir gün çıkıp gelsem sana / Seni davet etsem bana / Buyursan neyin eksilir*” (Özmen, 1998: V/316).

Âşık İhsâni burada, tanrının sesini duymasını ve cehalete karşı kendisini uyarmasını beklemektedir. Tanrının lütuflarından kendisinin de faydalanmasını arzu etmekte ve cennete girerek oradaki yiyecek içecek, köşk, huri gibi nimetlerden faydalanmayı dilemektedir. Bu duygularını sitemkâr ifadelerle şiiire dönüştürmektedir.

**2) Tanrıyı Sorgulayan Şiiirler:** Şathiye örneklerinde tanrıya sitem eden şiiirlerin yanı sıra sitem sınırlarını aşan ve sorumlu tuttuğu eyleminden dolayı tanrıyı sorgulayıcı nitelikler gösteren şiiirler de bulunmaktadır. Bu türden şiiirlere Kaygusuz Abdal'ın (ö. 1444) aşağıdaki dizeleri örnek olarak verilebilir: “*Ademi balçıktan yağurdun yaptın / Yapıp da neylersin bundan sana ne / Halk ettin insanı saldın cihane / Salıp da neylersin bundan sana ne / ...Bakkal mısın teraziye neylersin / İşin gücün yoktur gönül eylersin / Kulun günahını tartıp neylersin / Geçiver suçundan bundan sana ne... Emreyle yılana tamuyu yutsun / Söndürsün tamuyu bundan sana ne ...*” (Özmen, 1998: I/219).

Kaygusuz Abdal bu dizelerinde tanrıyı eyleminden ve kurduğu düzen nedeniyle sorgulamaktadır ancak asıl soruların altında şairin kendi korkuları ve kaygıları yatmaktadır. Aslında şaire göre yeryüzünde çekilen pek çok cefanın, sıkıntının asıl kaynağı dünyaya gelmiş olmak, yaratılmış olmaktır. Eğer insan yaratılmamış olsaydı yeryüzünde yaşadığı sıkıntılar da ortaya çıkmayacaktı. Yine dünyada çekilen sıkıntılar bir yana bir de insanın ölümden sonra eyleminden dolayı hesaba çekilmesi, sorgulanacak olması Kaygusuz Abdal'da büyük kaygı yaratmakta ve inandığı yüce gücün günahını tartmamasını, işlediği suçları tanrının affetmesini arzu etmektedir. Eğer tanrı günahını bağışlamazsa cehennemde günahının karşılığını ödeyecektir. Bunun verdiği tedirgin ruh haliyle inandığı yüce güçten cehennemi kaldırmasını ve yarattığı kulları yakmamasını dilemektedir. Elbette bu dilek ve arzular tanrıya yöneltilmiş bir feryat, bir sitemdir. İç dünyasında dalgalanan ruh halinin kelimelelere yansımalarıdır. Böylece şair kendisini rahatsız eden içsel yaşantıları kelimeler aracılığıyla dile getirmekte ve dışa vurarak itiraf etmenin rahatlığını hissetmektedir.

Alevî- Bektaşî- Kalenderî edebiyatının en önemli ozanlarından biri olan Kaygusuz Abdal'ın bazı şiiirleri tamamıyla tekerleme tarzındadır ve bilinçaltı dünyasının algılamalarını dile getirir niteliktedir. Sanki onun dizeleri sürrealist şiiirin bir örneğidir. Bunların bir kısmında

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/5 Spring 2014



doymamış isteklerin, elde edilemeyen nimetlerin, kavuşulamayan saadetlerin özlemi, bir kısmındaysa bilinçaltındaki çapraşık hayallerin, karışık düşlerin algıları görülmektedir. Bu yönleriyle şathiyeler, Şamanların anlaşılmaz tekerlemeleriyle, süflilerin şeriate aykırı ve te'vil götürmez sözleriyle tezahür eden sürrealist diyebileceğimiz algılamalarıyla karşımıza çıkar (Özmen, 1998: I/217).

Yine Azmi Baba'nın (ö. 1582) aşağıdaki dizeleri de tanrıyı sorgulayan şathiyelere örnek olarak verilebilir: “*Yeri göğü insü cinni yarattın / Sen ey mimar başı evvancı mısın / Ayı günü çarhu burcu var ettin / Ey mekan sahibi rahşancı mısın / Denizleri yarattın sen kapaksız / Suları yürüttün elsiz ayaksız / Yerleri temelsiz göğü dayaksız / Durdurursun acap iskancı mısın / Kullanırsın kanatsızca rüzgarı / Kürekle mi yaptın sen bu dağları / Ne yapıp ta öldürürsün sağları / Can verip alırsın sen cancı mısın / Sekiz cennet yaptın sen adem için / Adın büyük bağışla anın suçun / Ademi cennetten çıkardın niçün / Buğday nene lazım harmancı mısın... Hafaya çekilip seyrana durdun / Akli yetmezlerin aklını vurdun / Kıldan ince köprü yaptın da kurdun / Akar suyun mu var, bostancı mısın ....Beni affeylesen düşen mi şandan / Ne dökülür ne eksilir haznenden / Şahlar bile geçer böyle isyandan / Affetsen olmaz mı noksancı mısın / Şanına düşer mi noksan görürsün / Her gönülde oturursun yürürsün / Bunca canı alıp yine verirsin / Götürüp getiren kervancı mısın / Bilirsin ben kulum sen sultanımsın / Kalpte zikrim dilde tercümanımsın / Sen benim canımda can mihmanımsın / Gönülümün yarisin yabancı mısın / Beni delil eder kendin söylersin / İçerden Azmi'yi pazar eylersin / Yücelerden yüce seyran edersin / İşin seyran kendin seyrancı mısın...*” (Kurnaz ve Tatçı, 2001: 111).

Azmi Baba bu şiirinde tanrıya yakışmayacak işlerin tanrıda bulunduğunu düşünmekte ve bunu dile getirmektedir. Şaire göre, bütün yaratıcı gücü elinde bulduran, insanları istediği nitelikte, durumda, tutumda yaratma kudreti olan bir tanrının insanların yaptığına benzer işlerle uğraşması, bakkalın, hamamcının, ormancının, bahçıvanın yapacağı işleri yapması onun yüceliği ile bağdaştırılmaz (Eyuboğlu, 1995: 79).

Elbette insanlar düşünce yetenekleri ölçüsünde tanrıya nitelik verir ve ona güçlülük yüklerler. Tanrının gücü, erdemi, nitelikleri ona bağlananların düşünce yetisi ile sıkı sıkıya ilgilidir. İnsan tanrıya ancak kendi düşünebildiği ölçüde bir yücelik verebilir. Her toplumun tanrısı kendi bilgi niteliğine göre bir yapı kazanır. Bütün kötü insanların yaptığı işler, tanrıya yükletilince ortaya sevilmekten çok kaçınılması uygun gelen bir varlık çıkar. Bu kuru sofuların, bağnazların tanrısıdır, gerçek tanrı değildir (Eyuboğlu, 1995: 79). Bu anlamda şairin dizelerini, yaşadığı toplumun tanrı algısına yapılmış bir eleştiri olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Zaten şiirin sonunda; “... *Bilirsin ben kulum sen sultanımsın / Kalpte zikrim dilde tercümanımsın / Sen benim canımda can mihmanımsın...*” diyerek gerçek tanrı algısını ortaya koymaktadır.

Yine benzer bir örneği Âşık Veysel'in (ö. 1973), “Bu Âlemi Gören Sensin” başlıklı şiirinde görmekteyiz: “*Bu âlemi gören sensin / Yok gözünde perde senin / Haksıza yol veren sensin / Yok mu suçun bunda senin / Kâinatı sen yarattın / Her şeyi yoktan var ettin / Beni çıplak dışarı attın / Cömertliğin nerde senin... / Strat köprüün nerde senin / Âdemi sürdün bakmadın / Cennette de bırakmadın / Şeytanı niçin yakmadın / Cehennemini var da senin. / Veysel neden aklın ermez / Uzun kısa dilin durmaz / Elleri tutmaz, gözleri görmez / Bu acayip sır da senin*” (Kaya, 2011: 107).

Âşık Veysel bu dizelerinde, tanrının yeryüzündeki her şeyi gördüğünü bu nedenle de haksızlığa yol vermemesi gerektiğini vurgulamakta ve eğer haksızlığı görmesine rağmen engellemiyorsa bunda tanrının suçunun olduğunu ifade etmektedir. Aslında şair, tanrının kendi yaşamında da haksızlık yaptığını, bütün kâinatı yaratırken kendisine cömertliğini göstermediğini belirtmektedir. Âdemi cennetten çıkarmasından, cehennemi yaratmasına rağmen şeytanı yakmamasından şikâyet etmektedir. Yine kendi kaderiyle ilgili de sitemde bulunmaktadır. Bu şiirinde onun tanrının varlığından şüphe ettiğini, mutasavvıflarda görülen şathiyeden farklı bir

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/5 Spring 2014



düşünce biçimi içerisinde olduğunu söyleyenler varsa da Apaydın'a göre gerçek öyle değildir. Onun bu şiirinde dile getirdikleri aşkın maşukuna olan aşkının bir yansıması olarak nazını göstermektedir. Bu algılama, karşılığının mutlaka hoşgörülle karşılanacağı anlayışına dayanmaktadır (Apaydın, 2005: 18).

Ömer Hayyam'ın (ö. 1131) da yukarıdaki sorgulamalara benzer düşünsel süreçlerden geçtiğini aşağıdaki dizelerinden anlıyoruz: “*Var mı dünyada günah işlemeyen, söyle; / Yaşanır mı hiç günah işlemeyen, söyle; / Bana kötü deyip kötülük edeceksen, / Yüce Tanrı, ne farkın kalır benden, söyle*” (Hayyam, 2010: 8). Yine; “*Tanrı gönlünce yaratır da her şeyi / Neden ölüme mahkûm eder hepsini? / Yaptığı güzelse neden kırar atar / Çirkinse suçu kim kime yüklemeli?*” (Hayyam, 2010: 176). Hayyam'ın da ölüm gerçeğiyle yüzleşmekten ve hesaba çekilmekten rahatsız olduğu ve bu rahatsızlığı dizelerine yansıttığı görülmektedir.

**3) Tanrıyı Suçlayan Şiirler:** Bazı şathiye örneklerinde bir meramı, bir duyguyu anlatmanın ötesinde tanrıya yaklaşımda ölçü ve saygı sınırlarını zorlayan ifadelerle rastlanmaktadır. Ancak bu türden ifadelerin sembolik bazı anlamlandırmalarla, yorumlamalarla anlaşılması mümkündür. Bu türden ifadeleri Kaygusuz Abdal'ın aşağıdaki dizelerinde görebiliriz: “*Yücelerden yüce gördüm / Erbabsın sen koca Tanrı / Âlem okur kelim ile / Sen okursun hece Tanrı / Asi kullar yaratmışsın / Varsın şöyle dursun deyü / Onları koymuş orada / Sen çıkmışsın uca Tanrı / Kıldan köprü yaratmışsın / Gelsin kullar geçsin deyü / Hele biz şöyle duralım / Yiğit isen geç a Tanrı Kaygusuz Abdal yaradan / Gel içegör şu cür'adan / Kaldır perdeyi aradan / Gezelim bilece Tanrı...*” (Özmen, 1998: I/219; Güzel, 2004: 269).

Ozan, dinlerin insanlar için var olduğunu belirttiği, birtakım ahiretle ilgili suçlamalarını dile getiriyor. Suçlu kulu kendisi yaratan bir varlığın, yarattıklarından yeniden hesap sorması, şair tarafından anlaşılmaz bulunmaktadır. Ozana göre tanrının sonsuz gücü, yetisi, bilgisi insanları suç işlemeyecek bir durumda yaratabilirdi. Tanrı, sonsuz bilgisi ile insanların kıl gibi köprüden geçemeyeceğini çok iyi bilir veya tanrının düşüncesi doğrudan doğruya insanları cehenneme atmaksa köprünün gereği nedir (Eyuboğlu, 1995: 54)? Şairin bu dizelerinde, eylemlerinden dolayı hesaba çekilecek olmanın, sırat köprüsünden geçecek olmanın kaygısıyla; yardım umudunu da yitirerek sağduyusunu kaybettiği, suçlamalarla ve tanrıya yönelttiği hakaretlerle kendisini rahatlatmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Buradaki ifadeler “vahdet-i vücud” görüşünün bir gereği olarak da değerlendirilebilir. Mademki Allah, her yerde mevcuttur, insana her şeyden daha yakındır, hatta bütün varlıklar ve bizzat insan Allah'ın tecellilerinden ibarettir; o halde Kaygusuz, kendisine bu kadar yakın olan varlıklarla samimi olma hakkına sahiptir (Güzel, 2004: 269).

**4) Tanrıya Yönelik Karmaşık Duygular İfade Eden Şiirler:** Bazı şathiye örneklerinde sitem, sorgulama ve alay ifadeleri dile getirilirken aynı şiirde tanrıyı yüceltici ifadelerin de yer aldığı görülmektedir. Bu türden şiirlere Pir Edip Harabî'nin (ö. 1917) aşağıdaki dizelerini örnek olarak verebiliriz: “*Ya Rab, senin mekânın yok / Yatağın yok, yorganın yok / Hem dinin hem imanın yok / Her bir şeyden münezzehsin / Sesin çıkmaz avazın yok / Abdestin yok, namazın yok / Hiçbir yere niyazın yok / Kul Hüvallahî Ehad'sin / Kapın büyük açan yoktur / Seni kapıp kaçan yoktur / Anan yoktur baban yoktur / Ya Rab, Allahü's Samed'sin / Elmasın yok, boncuğun yok / Aban, keben, gocuğun yok / Karın, kızın, çocuğun yok / Lem yelid ve Lemyuled'sin / Her bir şeye kudretin var / Akla sığmaz hikmetin var / Yetmiş iki milletin var / Sen Hallak-ı Kün Fekan'sın / Sağında var, solunda var / Eğri doğru yolun da var / Bir Harabi kulun da var / Sen Hallak-ı Kün Fekan'sın*” (Kurnaz ve Tatçı, 2001: 152). Şiirde Pir Edip Harabî tanrının bir mekânının olmamasından veya insana ait bazı gündelik şeylere sahip olmamasından söz açıp dörtlüğün sonunda tanrının yüce sıfatlardan birisine yer vermektedir. İlk bakışta şiirde bir anlam bütünlüğünü yakalamanın zorluğu ortadadır. Ancak şairin öznel dünyasını metaforik ifadelerle yansıttığı düşünülürse belki o zaman daha kavrayıcı bir zihinsel hazırbulunuşluk üretilmiş olur.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/5 Spring 2014



## SONUÇ

Çalışmada edebiyat ve tasavvuf tarihindeki şathiye örnekleri incelenmiş ve tanrıyla ilgili olanlar yeni bir değerlendirmeye tabii tutulmuştur. Şiirde yer verilen tanrı tasavvurunun baskın temasına göre gruplar oluşturulmuş ve dile getirilen ve ortaya konan tanrı tasavvurunu anlayabilmek ve daha kolay analiz edebilmek için bir sınıflandırma modeli kullanılmıştır. Araştırma modelinde şiirler, yer verilen tanrı tasavvurunun baskın temasına göre tanrıya sitem eden şiirler, tanrıyı sorgulayan şiirler, tanrıyı suçlayan şiirler ve tanrıya yönelik karmaşık duygular ifade eden şiirler olmak üzere dört grupta değerlendirilmiştir.

Tanrıya sitem eden şiirlerde, tanrının ölüm olgusuyla ve ‘kıl gibi’ sırat köprüsünden geçirmek suretiyle insanların işini zorlaştırdığı ve intikam aldığı ifade edilmektedir. Bu nedenle de tanrıya sitem edilmektedir. Yine tanrının fıganları duymamasından ve cehalete karşı uyarmamasından şikâyet edilerek sitem gönderilmektedir. Tanrıyı sorgulayan şiirlerde ise tanrının insanı sorgulaması ve hesaba çekmesiyle ilgili fiillerinin eleştirildiği görülmektedir. Tanrının, kulun günahını tartması ve cehennemi yaratmış olması sorgulanmaktadır. Tanrıyı suçlayan şiirlerde ise şairin, sitem ve sorgulama niteliklerini aşan ve içindeki çaresizliği duygularına yansıtan bir dille tanrıya yöneldiği anlaşılmaktadır. Tanrıya yönelik karmaşık duygular ifade eden şiirlerde ise dörtlüğün başında ve sonunda anlam ve tema farklılaşmakta, olumsuz duygularla başlayan dörtlük, tanrıyı yücelten ifadelerle bitmektedir. Aslında burada tanrının tanrılık vasfıyla ilgili bir kuşkunun olmadığı fakat beklentileri karşılanmayan insanın kızgınlığını, olumsuz duygu durumunu kelimelere dökerek tanrıya yönelttiği hissedilmektedir

Şathiyelerdeki tanrı tasavvurunun şekillenmesinde belirli etkenler ön plana çıkmaktadır. Bunlardan belki de en önemlisi, Alevî-Bektaşî geleneğinin kendine özgü tanrı tasavvurudur. Bu tasavvurun oluşmasında birçok psiko-sosyal etken bulunmaktadır. Başta asırlarca süren Alevî-Bektaşî geleneğinin siyasal muhalif durumudur. Yine aynı şekilde şathiyelerin, Alevî-Bektaşî geleneğinin toplumsal tecridinin bir sonucu olarak geleneksel değerler üzerinden yapılan dini saldırılara, yargılamalara bir tepki olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir. Şathiyelerin belki de en temel karakteristiği özellikle dinî argümanlarla hareket eden softa ve aşırı grupların eleştirilerine karşı üretilen demagojik tepki yönüdür.

Sosyal tarih açısından bakıldığında asırlarca yürütülen dışlanmışlık-itilmişlik gibi iki önemli mekanizma, Alevî topluluklarını yer altına itmiş ve illegal bir görünüm kazanmalarına yol açmıştır. Bu bir anlamda sosyal seferberlik diyebileceğimiz, kendi kendini koruma, güçlü odak noktalarına karşı vaziyet alma sürecidir. İşte Alevî toplumunda rastladığımız görgü ayinleri, haftalık cem evi toplantıları, musahiplik, düşkünlük mekanizması gibi kavramların kökenlerinde bu illegal gerilimleri düşürmek olduğu varsayılabilir. Böylece, Alevî toplumu bir yanda ‘Büyük Toplum’un tepkilerine karşı vaziyet alırken, öte yanda birliktelik ve toplumsal dayanışmayı da güçlendirmiş olmaktadır.

Bu durumun, politik psikolojinin ‘seçilmiş travma’ kavramına denk düştüğü ifade edilebilir. ‘Seçilmiş travma’ kavramı öteki grup tarafından yaratılmış ve bir grupta yoğun aşağılanma ve mağdur olma duygularının yaşandığı olaylar için kullanılmaktadır. Bu grup, kuşkusuz mağdur edilmek üzere özellikle seçilmez. Ancak onlar, bu travmanın zihinsel tasarımı kendi kimlikleri içine, onun kırgınlık ve incinmişlik yaşatan, utanç veren paylaşılmış bilinçdışı savunmalarını nesilden nesile geçirecek şekilde almaktadır. Bu anılar, daha sonra grup kimliğinin en önemli belirleyicileri olmaya başlar.

Temelde bu durum, şathiyelerdeki tanrı tasavvurunun nasıl bir toplumsal zeminden beslendiğini açıklamaktadır. Ancak bu geleneğin seslendirilmesinde bazı ozanlar, pirlar ön plana çıkmaktadır. Buradaki bireysel ön plana çıkışın da bir alt yapısının olduğu anlaşılmaktadır. Bu,

## Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 9/5 Spring 2014





belli bir toplumsal zeminden beslenen ancak özgün kişisel deneyimlerin sonucu ortaya çıkan, kendisini büyük toplumun din algısına karşı konumlandırma ve topluma sunuş biçimidir. Bu bağlamda nesne ilişkileri kuramı ve bu kuramın açıklamaya çalıştığı tanrı tasavvuru bize açıklayıcı veriler sağlamaktadır. Tanrıyla içinde bulunduğu gelenekten daha farklı bir algı içinde oldukları anlaşılan ve bu öznel deneyimi şathiye ile ortaya koyan şairler ve toplumsal önderlerin kişisel tarihleriyle ilgili bir analiz anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Bu şairlerdeki iletişim dili sadece şathiyelerle sınırlı kalmamış, farklı konularda kendisini benzer üsluplarla göstermiştir. Sonuç olarak; birincil sosyalleşme süreçleriyle birlikte, dönemimin toplumsal koşullarında ortaya çıkan ancak şairlerin kişisel ruh dünyalarının ve özgül deneyimlerinin de bir yansıması olan şathiyeler tanrı algısı hakkında dikkate değer veriler sunmaktadır. Bu verilerin doğru anlaşılması ve yorumlanması günümüzün toplumsal dokusunu anlamaya da hizmet edebilecektir.

### KAYNAKÇA

- APAYDIN, H., (2005), “Aşık Veysel Şatıroğlu’nda Dinî Tecrübe”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi V*, Sayı: 3.
- ASLAN, Ü., (2008), “Fahrî Ahmed ve Şathiye Şerhi”, *TURKISH STUDIES -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140, Volume 3/4 Summer 2008. [www.turkishstudies.net](http://www.turkishstudies.net), DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.361>, p. 120-155.
- AY, M., (2005), “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLVI, Sayı II, s. 107-130*.
- AYDIN, A. R., (2010), “Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28, ss. 53-61.
- BERGER, P. L., LUCKMANN, T., (2008), *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, (çev.: V. S. Ögütte), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CEBECİOĞLU, E., (2006), “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 17, ss. 7-27.
- COULON, A., (2010), *Etnometodoloji*, (çev.: Ü. Tatlıcan), İstanbul: Küre Yayınları.
- CÜNDİOĞLU, C., (2013), Şatahat Üzerine Dersler, 15/10/2006 tarihli yazısı, <http://ducanecondioglusumurgrubu.blogspot.com/11/09/2013>.
- ÇAKMAKLIOĞLU, M., (2005), “Hallâc’ın “Ene’l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 15, ss. 191-223.
- ÇELİK, Ç., (2007), “Teodisenin Sosyolojisi:Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Bilimname XIII*, 37-66.
- DIERL, A. J., (1991), *Anadolu Aleviliği*, çev.: Fahrettin Yiğit, İstanbul: Ant Yayınları.
- EYUBOĞLU, İ. Z., (1995), *Türk Şiirinde Tanrıya Kafa Tutanlar*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- FEUERBACH, L., (2008), *Hiristiyanlığın Özü*, (çev.: O. Özügül), İstanbul: Say Yayınları.
- GÖLPINARLI, A., (2006), *Yunus Emre: Hayatı ve Bütün Şiirleri*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- GÖLPINARLI, A., (2010), *Yunus Emre: Divân ve Risâletü’n Nushiyye*, İstanbul: Derin Yayınları.



- GUNTRIP, H., (2013), *Şizoid Görüngü, Nesne İlişkileri ve Kendilik*, (çev.: İpek Babacan), İstanbul: Metis Yayınları.
- GURNEY A.; ROGERS S., (2007), “Object-Relations and Spirituality: Revisiting a Clinical Dialogue”, *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 63 (10), 961–977.
- GÜNDÜZ, Ş., (2004), “Başkaldırı Geleneği ve Heterodoksi”, *Bilimname VI*, /3, 75-85.
- GÜNGÖR, Ö., (2012), “Yolda Caferi” Olmanın Sosyolojik Anlamı: Alevilik Caferilik İlişkisi, *TURKISH STUDIES -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140, Volume 7/4, Fall 2012, . www.turkishstudies.net, DOI Number : <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3699>, p. 1939-1959.
- GÜNŞEN, A., (2007), “Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşilik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış”, *TURKISH STUDIES -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140, Volume 2/2 Spring 2007. www.turkishstudies.net, DOI Number : <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.74>, p.328-350.
- GÜZEL, A., (2004), *Kaygusuz Abdal*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- HAKSEVER, A. C., (2004), “Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî’nin Şathiye Anlayışı Örneği”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, Sayı: 5, ss. 103-126.
- HALL, T., (2007), “Psychoanalysis, Attachment, And Spirituality Part I: The Emergence of Two Relational Traditions”, *Journal of Psychology and Theology*, Vol. 35, No. 1, 14-28.
- HAYTA, A. (2010), “Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8 (20), 39-79, Değerler Eğitimi Merkezi.
- HAYYAM, Ö., (2010), *Dörtlükler-Rubailer*, (çev. S. Eyüpoğlu), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- HOLMES, P., (2011), *Dışa Yansıyan İç Dünya, Nesne İlişkileri Kuramı ve İç Dünya*, (çev.: A. Soysal ve diğ.), İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- HUME, D., (1995), *Din Üstüne*, (çev.: M. Tuncay), Ankara: İmge Kitapevi.
- İNAN, Y. Z., (1981), *Doğa ve Din Yorumcusu Yunus Emre*, Ankara: Tekin Yayınevi.
- KAPLAN, D., (2010), *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KAYA, D., (2011), *Âşık Veysel*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KERNBERG, A. F., (2005), “Dini Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler”, (çev.: A. U. Mehmedoğlu), *AÜİFD XLVI*, s. 175-199.
- KIYAK, A., (2013), “Alevilikteki Düşkünlük İlkesinin İlahi Dinler (Yahudilik-Hıristiyanlık) Açısından Değerlendirilmesi”, *Geçmişten Günümüze Alevilik 1. Uluslararası Sempozyumunda Sunulan Bildiri*, Bingöl Üniversitesi, 03-05 Ekim.
- KLEİN, M., (2011), *Haset ve Şükran*, (çev.: O. Koçak, Y. Erten), İstanbul: Metis Yayınları.
- KURNAZ, C.;TATÇI, M., (2001), *Türk Edebiyatında Şathiye*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- MEHMEDOĞLU, A. U., (2011), *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- NOYAN, B., (2006), *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik -VII*, İstanbul: Ardıç Yayınları.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/5 Spring 2014



- OCAK, A. Y., (2011), *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZ, G., (2011), *İslamiyet-Türkler ve Alevilik: Bin Dört Yüz Yıllık Muhalefet*, İstanbul: Yol Bilim Yayınları.
- ÖZDEMİR, M., (2001), *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Yayınları.
- ÖZMEN, İ., (1998), *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi I-II-III-IV-V*, Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları.
- PAKALIN, M. Z., (1983), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. III, İstanbul: MEB. Yay.
- PARKER, S., (2008), “Winnicott's Object-Relations Theory and The Work of The Holy Spirit”, *Journal of Psychology and Theology*, 36 (4), 287-291.
- PIEDMONT, R., (20013), “Dinî ve Manevî Yapıları Anlamada Kişiliğin Rolü”, (çev.: B. Gören), *Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgi Alanları* içinde, (Der.: R. Paloutzian, C. Park), Ankara: Phoenix Yayınları.
- RİZZUTO, A. M. (1979), *The Birth of the Living God*, Chicago: University of Chicago Press.
- SAMİ, Ş., (1978), *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: İkdam Matbaası.
- TÜRKDOĞAN, O., (1995), *Alevî-Bektaşî Kimliği*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- ULUDAĞ, S., (2010), “Şathiye” md, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- VOLKAN, V. D. (2009), *Kimlik Adına Öldürmek Kanlı Çatışmalar Üzerine Bir İnceleme*, (çev.: M. B. Büyükkal), İstanbul: Everest Yayınları.
- VOLKAN, V. D. (2013), *Fanustaki İnsanlar*, (çev.: S. Erdoğan), İstanbul: Alfa Yayınları.
- WALLECE, R. A; WOLF, A., (2004), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (çev.: L. Elburuz, M. R. Ayas), İzmir: Punto Yayıncılık.
- WEBER, A., (1991), *Felsefe Tarihi*, çev.: V. Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- WİNNİCOTT, D. W., (2013), *Oyun ve Gerçeklik*, (çev.: T. Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- YAMAN, A., (2007), *Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi*, İstanbul: Kalipso Yayınları.
- YAVUZ, K., (1990), “Yunus Emre'nin İç Benine Dinî ve Psikolojik Yaklaşımlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. IX, s. 12-21 Erzurum.
- YAZICI, T., (1993), “Şath”, md., *İslam Ansiklopedisi, İslam Alemi Tarih Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügati*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

---

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 9/5 Spring 2014

