



YİĞİT VE SİLAHLI ADAM DİYALEKTİĞİNDE KILIÇ İMGESİ*

Bayram SEVİNÇ**

ÖZET

Kılıç, insanlık tarihi kadar eski, insan kadar canlı bir imgeye sahiptir. O, bir savaş aletinin çok ötesinde bir anlam yüküne sahip olmakla mistik bir karaktere de bürünmüştür. Kılıç ile yiğitlik arasında bir bağ kurulduğu gibi egemenlik ve adaletle de bir bağ kurulmuştur. Kılıcın demir doğası, demiri kutsal hatta gökten gelen bir madde olarak gören kültürlerde onun takdis edilmesini netice verdiği gibi onun üzerine yemin edilmesine de neden olmuştur. Meselâ eski Türklerde demir kutsal olduğu gibi şamanlar da demirci olarak kutsal işlerin yürütücüsü görevini yerine getirmiştir. Demir, İslam'da da önemli bir yere sahiptir ve aynı şekilde birçok dini ifadenin de etkisiyle kılıç, önemli bir kültürel ve mitsel simge haline gelmiştir. Kılıç ve yiğitlik söz konusu olduğunda Zülfikâr adlı kılıcıyla Hz. Ali başat bir konum edinir. Modern öncesi dönemde kılıcın Türk ve İslam dünyasındaki bu önemli kültürel ve mitsel yeri ateşli silahların bulunmasıyla başlayan değişimle birlikte farklılaşmıştır. Ateşli silahlar savaş kuvvetini yiğitliğe yegleyen bir kültür ortaya koymuştur. Geçmişte uzaktan atılan silahlar savaş kuvveti olarak üstünlük sağlamıştır. Kılıç ise bireysel yiğitliği betimlemekteydi. Modern dönemde ateşli silahlar ok kültürünü güçlendirmiş, kılıç kültürünü ise zayıflatmıştır. Dahası, son dönemlerde özellikle belirli örgütlerin kılıçla çektikleri videolar kılıç ve İslam arasında yeni ve istenilmeyen bir imgesel bağ üretmiştir. Bu makalede, geleneksel kültürde yiğitlik, adalet ve egemenlik gibi sıfatların simgesi olan kılıcın günümüz dünyasında adaletsizlik, şiddet, hatta barbarlık imgesinin bir parçası olarak İslam'a ve Müslümanlara damga vurması sorunsallaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kılıç, Zülfikâr, Mezar Taşları, Müslüman İmajı, Silahlı Adam.

THE IMAGE OF THE SWORD IN THE DIALECTIC OF THE BRAVE AND THE ARMED MAN

ABSTRACT

The sword has an image which is as old as human history and as alive as human being. It has also taken on a mystified character by having a load of meaning beyond being an instrument of war. There has

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

** Yrd. Doç. Dr. KTÜ, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, El-mek: bayram.sevinc@yahoo.com

been a link established between the sword and dominance and justice as bravery. In the cultures, which see the iron as sacred even an ingredient from the sky, the iron nature of the sword has caused it to be consecrated as well as to be sworn on. For example, in the ancient Turks the iron was sacred and shamans were fulfilling the task of executing sacred works as blacksmith. Iron has also an important place in Islam, and likewise with the effect of many religious expressions the sword has become an important cultural and mythical symbol. When sword and bravery is concerned Hz. Ali acquires a dominant position by his sword named Zulfiqar. This important cultural and mythical place of sword in Turkish and Islamic world in the pre-modern period has been differed with the change starting by the discovery of firearms. Firearms have revealed a culture that puts fighting force above bravery. Remote thrown weapons as fighting force has provided superiority in the past. However sword was describing the individual bravery. In the modern era, firearms has strengthened the culture of the arrow and weakened the culture of the sword. Moreover, recently videos especially taken by certain organizations with the sword has produced a new and undesirable imaginary bond between the sword and Islam. In this paper, the stigmatization of the sword, which was a symbol of adjectives such as the bravery, justice and sovereignty in the traditional culture, to Islam and Muslims as a part of the image of the injustice, violence, and even barbarism in contemporary world is problematized.

Key Words: Sword, Zülfikâr, Gravestone, the Image of Muslim, Armed Man.

Giriş

İnsanoğlu yeryüzündeki metalleri (madenleri) henüz keşfetmeden meteorlarla düşen demiri işlemiş ve özellikle bu yukarıdan gelen özelliği nedeniyle demiri kutsal saymıştır. Bu göksel nitelik, Eliade'nin aktarımına göre “demir anlamını taşıyan en eski sözcük olan Sümerce AN.BAR[in], ‘gök’ ile ‘ateş’ piktogramlarından” oluşmasında belirgindir (2003: 22). Diğer birçok kültürdeki gök-metal, yıldız-metal, gök demiri ve göğün kara demiri gibi tanımlamaların da gösterdiği gibi (s.23) demir, göksel bir metal olarak görülmüş ve onun kutsallığı demircinin hünerine de aksettirilmiştir. Demirin ilk kullanımları ritüel amaçlıdır ve söz konusu dönemde meteoritlerden elde edilen bu metal, henüz bir demir çağını başlatacak konumda değildir (s.24). Demir çağı öncesinde demirin tinsel ve ondan üretilen araçların ritüelsel kullanımı (“atlı savaş arabası, ulaşım aracı haline gelmeden önce ritüel geçiş törenlerinde kullanılmıştır; üstünde güneşin simgesi ya da güneş tanrısının imgesi taşınmıştır”) söz konusudur (s.25). Bu büyülü metale hükmeden ve ateşe hâkim hünerli kişi olan demirci de böylece “mitolojileri, ayinleri ve metalürji sırlarını” bilen ve göçebelik dolayısıyla da yayan kişi konumundadır (s.26). Esasen bu göksel anlatım, demirin kutsallığını sınırlamamalıdır; çünkü “demir, ister gökten düşmüş olsun isterse toprağın bağrından sökülüp alınmış olsun, her durumda kutsal güçlerle yüklüdür” (s.28).

Demire atfedilen kutsal güç, yakın zamanlara kadar (Malezya krallarının üzerinde kutsal bir demir parçası taşıması gibi) birçok pratikte yer almıştır. Kılıç bağlamında bakıldığında, özellikle Sinalı Bedevilerin meteor demirinden yapılan kılıcın savaşta yara almaya engel olacağı ve bütün düşmanları yenme gücü vereceğine olan inançlarında görüldüğü gibi aşkın bir metal olarak demirden yapılmasının kılıca olağanüstü bir nitelik kazandıracağı düşüncesinin hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Demirin bu yukarıdan gelme, yabancı yani aşkın olma durumu, sadece ilk dönemlerin ona hürmet etmesine neden olmaz; gelişmiş ve karmaşık kültürlerin de ona olağanüstü

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



büyüsel-dinsel bir önem atfetmesine de neden olur (Eliade, 2003: 28-29). Demirin kutsallığı, demircinin aletlerinin (özellikle çekiç ve ailesi) ve işlemlerinin de kutsallığını getirir. Demircinin yaptığı kılıç gibi aletler öldürücü olduğu için insanüstü bir varlığın (tanrı ya da demon) işini yaptıkları inancı oluşur (s.30). Dahası, demirci uygarlaştırıcı bir kahraman olarak birçok söylencede yer alır; bazı anlatılarda tanrı demirci kılığında gelir ve bazen demirciler tanrının yardımcıları olarak görülürler. Özellikle tarımı insanlara öğretmiş oldukları vurgusu önem taşır (s.31). Afrika'nın kültürel ve mitsel anlatımında demirci, ateşi bulan, tarım ve hayvancılığı insanlara öğreten uygarlaştırıcı kahraman olarak yer alır (s.100, 109). Ateş ve insanüstü güç ilişkisi, ateşle vaftiz gibi (Hıristiyanlıkta ve Gnostisizmde) birçok anlatıda yerini alır: "Ortaçağın dinsel ve dindışı folklorunda hem İsa hem de Şeytan 'ateşin efendileri'dir" (s.115).

Metallerin kültürel sembol halinde işlevselleştirilmesi demirin yanı sıra birçok metal için geçerlidir. Bunlardan altın, ilk bulunan ve ölümsüzlükle ilişkilendirilen, dahası dinsel nedenlere dayanan birçok simgesel yükü olan bir metaldir. Hint metinlerinde "altın ölümsüzlüktür" ifadesi geçer ve simyacı da bu ölümsüzlük (yani mutlak özgürlük ve egemenlik) idealinin gerçekleşmesi için yardım eden kişi olarak görülmüştür (Eliade, 2003: 54-55). Mısır tanrılarına, firavunlara altın bir beden atfedilmesi de bu ölümsüzlük metali algısına dayanır (ss.74-75, dipnot 25). Metalleri işleyen demircinin kahramanların silahlarını yaparken bir güç kazandığına inanıldığı gibi aynı zamanda onlara sihir yüklediği de düşünülür. Moğollarda ve Türklerde demirci (*tarkhan*) sözcüğünün kahraman ve atlı savaşçı anlamlarına geldiği kaydedilir (s.90); kimi anlatılar Cengiz Han'ı eski bir demirci olarak aktarır (s.91). Ateşe söz geçirebilme (hüküm), hem şamanın hem de demircinin ortak noktasıdır; özellikle Afrika'da birçok kabilede bu hüküm, demirciye karşı hem saygı hem de küçümseme (onu lanetli görme vb.) tutumunu üretir. Başka kabilelerde ise demirci, şeflik gibi yüceltilen bir konumda görülür (Eliade, 1999: 514-516). Demirci ve şaman arasındaki ilişki bağlamında güç üzerinden yorumlanan metallerin ve onlardan yapılan aletlerin simgeselliği dikkate çekicidir:

"Tıpkı şamanlar gibi demirciler de 'ateşin efendileri' olarak ün salmışlardır. Böylelikle kimi kültürel alanlarda demirci şamandan üstün olmasa da ona eşit sayılmıştır. Bir Yakut atasözü 'demircilerle şamanlar aynı yuvadandır' şeklindedir. 'Bir şamanın karısı saygıdeğer, bir demircinin karısı hürmete lâyıktır' der bir başka atasözü. Üçüncü bir mesel: 'İlk demirci, ilk şaman ve ilk çömlekçi öz kardeşiler. Demirci büyük kardeşi ve şaman da ortanca kardeş. Demek ki demircinin ölümü şamanın elinden olamaz'" (Eliade, 2003: 86).

Eski Türklerde demirci şamanlığa dâhil edilmenin ritüelini yöneten kişidir. "Demircilik sanatı Şaman sanatından sonra en önemli sanat olarak bilinir. Hatta Yakutların inancına göre demirci, Şamandan daha yüksek derecededir. Nitekim demircinin Şamana zarar vermesi mümkündür; ancak Şaman, demirciye zarar veremez" (Bayat, 2006: 63). Bayat'a göre şamanın büyük kardeşi durumunda olan demircinin şamandan farkı, onun daha çok atalarından gelen bir statüyü devralması (dokuz kuşak ölçütü) ve akıl ve zekâyaya dayanan bir yeteneğe sahip olmasıdır (s.64). Demirci, demire şekil veren güce sahip olmakla aynı zamanda şaman olma statüsünü verecek şekillendirme gücüne malik kutsal kişi olarak da konumlandırılmaktadır. Öte yandan "Türk mitolojisinde iki kutsal güce -ateş ve demire- hükmeden kişi bir diğer sentagmada kurtarıcılık işleviyle yüklenmiştir" (s.65).

Demir, Eski Türklerde (destanların gösterdiği gibi) kutsal sayıldığı (Turan, 1993: 178) gibi İslamiyet'i kabulden sonra da kutsal sayılmıştır. Bu kutsallık, temel birçok toplumsal pratikte kendini gösteren bir etkiye sahiptir. Demire kutsallık atfedilmesi, şamanların demirci olarak görülmesi ve demirin gücünün mucizevî ve güç işleri çözme kapasitesiyle (kötü ruhların uzaklaştırılması gibi) donatılmasını beraberinde getirir (Kaya, 2001: 214). Bu güç algısı, demirden yapılan "makas, bıçak ve iğnenin, lohusanın yanında bulundurulması" yoluyla onun kötü ruhlardan ve kötülüklerden korunacağı inanç ve pratiğini de doğurmuştur (s.211). Kutsallığının yanı sıra

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



demir, bağımsızlıklarından önce Göktürklerin yaptıkları demir aletleri Avarlara vergi olarak vermeleri örneğinde görüldüğü gibi, aynı zamanda kıymetli bir ekonomik üründü (Turan, 1993: 178; Ayrıca bkz. Bayat, 2006: 65). Bu ekonomik nitelik, Uygurlar gibi demir ve çelik işlerinde mahir olup silah üretiminde güçlü olan Türk boylarının varlığında gözlemlendiği gibi kılıcın da içinde bulunduğu bir demir işleme pratiğini de beraberinde getirmiştir (Ögel, 1997: 90; 1988: 365, 163, 218-219). Bu, milletlerarası nitelik taşıyan kültürel imgeye sahip bir durumdu: “Cengiz-Han çağında Moğollara seyahat eden Çinli elçiler, Moğolların çelik işlemlerini bilmediklerini yazarlar. Moğol generalleri ve orduları kendi kılıçlarını Uygurlara ısmarlarlardı. Çin’in batısındaki demir madenlerini de Uygurlarla Türk Tatarlar işletirlerdi” (Ögel, 1997: 91).

Demirden yapılan kılıç günümüz silah teknolojisinin temeli olan tüfeğin atası olarak kabul edilecek olursa, savaş sanatı ve ona dayandırılan hukuksal sistematik ve sembolik sistem de kadim birer kod olarak okunabilir. Hançer ve bıçağın tamamladığı bir imge ve sembol olarak kılıç, insanlık tarihi boyunca birçok topluluk ve toplumca “kutsal sayılmış, hatta büyü gücü atfedilmiş, çoğu kere çeşitli ilahlara, hükümdarlara ve kahramanlara özgü silahlar olarak kabul edilmiştir.” Esasen bir kültürün nesnelere değer vermesi ve onların motiflerini sembolik kullanması, nesnelere gerçek işlevlerinden bağımsız değildir. Meselâ kılıç, tıpkı bıçak gibi bölen, ayıran, alaka kesen bir işleve sahip olduğu için ölümün simgesi olarak kullanılmıştır. Bıçak, kurbanla ve bazen intikamla ve ölümle simgesel ilişkisi kurulan bir araçtır. Ölümün simgesi olmak, bıçak ve kılıca aynı zamanda şehitliğin sembolü olmayı da sunmuştur. Seküler ve dinî birçok anlam yüklenen “kılıç, gücün, hâkimiyetin, adaletin, cesaretin ve yiğitliğin, ihtiyat ve yok etmenin sembolüdür.” O, doğal varlıklara egemenliği simgelediği gibi şeytan benzeri varlıklara hükmetmeyi de simgelemektedir. Dahası, o, kutsal savaşın da bir sembolüdür (Çoruhlu, 1997: 64-65). Böylece kılıcın kültürle olan ilişkisi, savaş aleti olmasının çok ötesinde bir örüntü sergilemektedir.

Kılıç ve kültür

“Kılıcın tarihi” der Burton, “insanlığın tarihidir” (1884: xi). Onun etkisi, insanlığın kültürel dünyasının biçimlenmesinde fizik ve metafizik düzlemde modern öncesi döneme kadar önemli derecede hissedilmiştir. Dünyadaki yiğitliğin metafizik tanımla ‘seyfullah’ üst yiğitlik formunu sergilemesi örneğinde görüldüğü gibi, kılıcın hikâyesi, bir savaş hikâyesi değildir. O, bir yerde, artık bir kişilik olarak tanımlanır; insanî ve insanüstü niteliklerle bezeli bir kişilik. Onur, şeref, cesaret gibi değerlerin ritüellerinin kendisi aracılığıyla yapıldığı bir kişilik olur. Öte yandan o, adalet, şahadet vb. değerler (karakter nitelikleri) için bir simge olmuştur; bu hayattayken kullanılan bir simge olduğu gibi mezara da işlenen veya saplanan bir simgedir (ss.xi-xii). Modern öncesi toplumlarda kılıç ve hançer gibi silahlar gündelik hayatın bir unsuru oldukları gibi beden sosyolojisi bağlamında önem arz eden tamamlayıcılıkları ve sembolik değerleri de söz konusuydu. Bireyin asaletinin, taşıdığı erdemlerinin ve aidiyetlerinin üzerinden okunabildiği bu unsurların bulundurulması, inanç motifleriyle de desteklenmekte, meşruiyet taşımaktaydı. Sözgelimi İslamiyet öncesinde Türk inanç ve geleneklerinde kılıcın yeri önemlidir. Eski Türklerde kılıç, geleneksel birçok toplumda olduğu gibi, güç ve hâkimiyet sembolü olarak egemenlik figürü şeklinde hem hayatta hem de ölümden etkin bir motiftir. Cumhuriyet öncesine bakıldığında tahta çıkan Osmanlı hükümdarının kılıç kuşanma merasiminde görüldüğü gibi kılıç ve hâkimiyet arasındaki kültürel kod sürdürülmüştür (Berkli, 2007: 69). Öte yandan bu kılıç kuşanma ritüelinin “Ahiler arasında icra edilen bir çeşit fütüvvet merasimi” olduğu da iddia edilmiştir (Sarıkaya, 1999: 50).

Eski Türklerde kılıç, hem hukukî hem de dinî bir sembol koduna sahipti. Egemenlikle ilişkili olarak yüceltilen kılıç, cihan hâkimiyeti gibi ideallere de sembol olur. bir başka açıdan bakıldığında bu yüceltilmenin “kutsal kılıç” algılarının mitsel varlık kazanmasını (birçok mitolojide) da sağladığı anlaşılmaktadır. Kılıcın nizam inşacı niteliği, “11. yüzyılda Atilla’nın Dünya imparatorluğunu kurmak için kullandığı Allah’ın kılıcının” Macar Sarayı’nda korunduğuna

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



yönelik anlatıdır. Bu koruma, kılıç kültürünün en çarpıcı örneklerinden biri olarak hem dünya egemenliği hem de Tanrı'nın yetkilendirmesinin sembolü olarak hafızalarda bir kod olarak kalışını ifade etmektedir (Çoruhlu, 1997: 67). Milletlerin kendilerine özgü olan ve onlarla anılan kılıç biçimleri de söz konusudur; meselâ eğri kılıcın Eski Türklerde yoğun bulunuşu ve birçok heykelde kuşanılmış olarak verilmesi, onun söz konusu millete ait olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Ögel, 1988: 159).

Egemenliğin kılıç üzerinden temsili, yaygın bir pratiktir: “Han'ın önüne bir kılıç koydular... Han dedi ki: ‘Benim buyruğum kılıcım olacaktır...’ Kılıcını kuşandı ve isminin Kılıç Arslan olacağını ilan etti...” Kılıç üzerinden geliştirilen bazı pratikler -boynuna asma, düşmana teslim etme, kendinden güçlü birinin önüne koyma, galibin kılıcının altından geçme- Türk kültüründe sadakat, itaat, teslim olma ya da yenik düşmenin simgeselleştirilmesi üzerinden bir inşadır (Çoruhlu, 1997: 68). İtaat kılıç üzerinden olduğu gibi isyan da kılıç çekme deyiimiyle betimlenir ve Osmanlı özelinde bakıldığında, “Sultanlara reyanın kılıç çekmesi büyük töhmettir” ifadesinde dile getirildiği gibi, kılıcın iktidara yöneltilmesi büyük bir iddia olarak görülmüştür (Gündüz, 1998: 91).

Kılıç ve egemenlik ilişkisi, doğrudan onun getirdiği zaferler üzerinden yürütüldüğü gibi egemenliğe geçişte “kılıç alayı” (taklîd-i seyf, takallüd-i şemşir) vb. kılıç kuşanma/kuşatılma törenlerinde olduğu gibi kültürel bir simge olarak da yürütülmüştür. Bu pratiğin İslam toplumlarındaki kaynağı hakkında net bir konsensüs olmasa da onu Hz. Muhammed'in Hz. Ali dahil bazı sahabelere kılıç kuşattığı rivayetine dayandıranlar olmuştur. Abbâsî halifeleri ise tahta geçişlerinde Hz. Muhammed'den intikal eden kılıcı kuşanarak egemenliğe sahip olurlardı. Bu pratik, halifelerin hükümdarlık alameti olarak gönderdikleri eşyalar içinde kılıcın da bulunmasını doğuracaktır. “Meselâ Gazneli Hükümdarı I. Mesud'a, Eyyübî Sultanı Selâhaddîn-i Eyyübî'ye ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Kuykubad'a dönemin halifeleri diğer alâmetler yanında kılıç da göndermişlerdir” (Özcan, 2002: 408). Osmanlılarda ise ne zaman başladığı belirlenemeyen kılıç kuşanma pratiği, kaynaklarda ilk olarak Yıldırım Bayezid'in adıyla anılır (s.408). “Avrupalıların taç giyme töreninin benzeri olan kılıç kuşanma merasiminin sonuncusu Sultan Vahdeddin için yapılmıştır” (s.410).

Kılıcın egemenlik ve zafer simgesi olarak kullanımı Cumhuriyet'in kur(t)uluş mücadelesinde de belirgindir. Kayıtlara göre, Sakarya Zaferi sonrasında (1917'de Bolşevik Devrimi sonrasında kurulan) Buhara Cumhuriyeti bir heyet göndererek bağımsızlık mücadelesindeki bu önemli başarıyı kutlamış ve heyetle birlikte üç kılıç bir de Kur'an-ı Kerim göndermiştir -hediyeleri o sırada Buhara'da bulunan Enver Paşa seçmiştir- (Arı, 2006: 7-11). “Buhara Hükümeti, Kur'an-ı Kerim'in Türk Milleti'ne armağan edilmesini, üç kılıçtan birini Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın, ikincisini Garp Cephesi Komutanı İsmet Paşa'nın kabul etmesini rica etmişti. Üçüncü kılıcın ise, İzmir'e ilk giren kahramana verilmesini Mustafa Kemal Paşa'dan istemişti” (s.12). Zaferi temsil eden kılıçlar orduya, kutsal dayanışmayı temsil eden Kur'an-ı Kerim de millete gönderilmiş ve heyeti kabul eden Mustafa Kemal Paşa onlar adına hediyeleri teslim almıştır (s.11). Kabul töreninde bir konuşma yapan Mustafa Kemal Paşa, verilen hediyelerin simgesel önemine atfen bağımsızlık mesajı verir -Buhara halkının kendi bağımsızlığını edinmesine atıfla “her milletin kendi mukadderatını kendisi tayin edebilmek” hakkını vurgular. O, yalnızca İzmir'e girecek kişiye verilecek kılıçtan bahseder ve bu zaferin kazanılması için temennilerini dile getirir (Söylev, 2006/II: 33-34). İzmir için bir simge olan bu kılıç, kente ilk girecek için sonsuza kadar bir yiğitlik nişanesi olarak neredeyse her düşü kuşatmıştır (Arı, 2006: 13).

Kılıç, gündelik yaşamın bileşenlerinden biri olduğu dönemlerde yalnızca yaşayanların bir aksesuarı olarak belirgin değildir. O, aynı zamanda mezarlarında ölümlerin kimliğinin bir tamamlayıcısı olarak metaforik bir anlatı aracıdır. Bu bağlamda, Hunlarda, mezarlara kılıç koymak, hançer ve ok-yayın yanı sıra önemli bir pratikti. Bu gelenek, Türk toplulukları arasında

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



sürdürülmüştür. Kurganlarda kılıç bulundurmanın ölüm ve ölü hakkında önemli bir kült unsurunu yaşatma anlamına geldiği söylenebilir. Dahası, Türk geleneğinde mezar taşlarına silah figürleri kazınmıştır. Birçok motif ve figürle bezenen mezar taşlarındaki her unsur, sembolik bir ifadedir. Buna göre, birçok motif ve figürün yanı sıra “kılıç, hançer, bayrak ve ok-yay motiflerinin, ölen kişinin kahramanlığı, dünya yaşantısı, cinsiyeti, mesleği veya unvanı ile alakalı olduğuna dair görüşler mevcuttur” (Berkli, 2007: 68-69).

Bugün (Osmanlı motiflerinin hâkim olduğu ve o dönemden kalan) İstanbul mezarlıkları incelendiğinde kılıç motifinin hançer vb. ile birlikte belirgin olduğu (bu, isimlerinde dahi belirgindir; Hançerli Fatma Sultan gibi) görülmektedir. Esasen kılıç motifi bilinen en eski kurganların sahibi ProtoTürkler/Hun devrinden Osmanlılara kadar izi sürülebilen bir kullanıma sahiptir. Bu pratikte, coğrafyanın değişimine karşın direngen bir kültürel öge söz konusudur (Çoruhlu, 1997: 60-61). Tıpkı bıçak gibi kesen ve bölen, ayıran bir unsur olarak hayat ve ölüm arasındaki ayırım aracı olması da kılıcın figüratif araçsallığının kaynağı olabilir (Berkli, 2007: 69). Ölüm ve kılıç ilişkisinde bazı yorumların, kılıcın mezar taşlarına işlenmesinin o kişinin ölüm nedenini gösterme ihtimalini dile getirdiği görülmektedir. Anadolu’nun bazı şehitliklerinde mezar taşlarında kitabe bulunmazken kılıç ve hançer motifler yer almaktadır (s.71). Üstü açık lahitler ve taş sandukalarda bulunan hançer motifleri kılıca göre farklı bir simge olarak yorumlanabilir; çünkü kılıcın aksine hançer savaş için değil “hususî mücadele” için elverişli ve kadın erkek herkesin taşıdığı, aynı zamanda süslemesinin kılıca göre daha fazla ve gösterişli olduğu bilinmektedir ki bu profiliyle hançer, farklı bir simgesellik sunabilmektedir (T. Çoruhlu, 1997: 44).

Mezarların bir gelenek taşıyıcısı haline gelmesi, Türklerde İslamiyet’in kabulünden sonra da süren bir pratiktir. Erzinan ve çevresindeki mezarlar üzerine yapılan bir araştırmaya göre, “Mezar taşlarının çoğunun üzerinde gençliği, şecaati gösteren kılıç, kalkan, hançer, bıçak, sadak, ok, yay, tüfek, tabanca, eyerli at, koç figürleri görülürken, hürmet edilen büyük bir şahsın veya din adamının mezar taşlarında ise tespih, kandil, vb. eşyalar tasvir edilmiştir. Kadınlara ait mezar taşlarında ise ev şekilleri, dokuma tezgâhı, şiş, herek, çatal, ibrik, tarak, tepsi, fincan, kandil motifleri, iğne, sap, küskü gibi resimlerin yapıldığı görülmektedir” (Özkan, 2000: 35). Konumuz açısından bakıldığında yüzlerce yıl yaşatılan bir gelenek olarak kılıcın kahramanlık, yiğitlik gibi vasıfları ve askeri sınıftan oluşu temsil etmesi ve bunun bazı bölgeler için bir zaman tüfek veya tabancayla temsile devam etmesi pratiğinin önemli olduğu anlaşılmaktadır.

İslam kültüründe kılıç ve yiğitlik ilişkisi, Hz. Ali’nin profili üzerinden başat bir imge üretir. Hz. Ali, Hz. Muhammed’le birlikte bütün gazalara katılmış ve bayraktar görevini yerine getirmiştir. O’nun, Hz. Muhammed’in kendisine hediye ettiği Zülfikâr (iki uçlu anlamında) adı verilen kılıçla yiğitlik sergilediği bir savaşta “Ali’den başka yiğit, Zülfikâr’dan başka kılıç yoktur” övgüsünü aldığı rivayet edilir (Benli, 2012: 52). Kılıç motifinin Anadolu’da yaygın olarak mezar taşlarına kabartılmasının dinî kodlarından biri, Hz. Muhammed’in Hz. Ali’ye hediye ettiği *Zülfikâr* isimli kılıçtır; motifler, bu kılıcın simgesi ve onun taşıdığı mertlik, yiğitlik, cesurluk gibi özelliklerin temsilidir. “Özellikle Alevî inancına sahip kişilerin mezarlarında görülen kılıç motifi, Hz. Ali’ye olan bağlılıkla ilişkilendirilmelidir” (Arslan ve Uysal, 2010: 43). Kılıcın kında olması veya şekillerinin farklılığı bir yana, bazen işlevi de imgeleştirilmektedir: “Özellikle Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi’ndeki Kars, Ardahan ve Iğdır çevrelerindeki halk, mezar taşında kılıç motifi olan kişilerin yiğitliğini pekiştirmek amacıyla ‘kılıcından kan damlıyor’ ifadesini kullanmaktadırlar” (Arslan, 2011: 277).

Kılıç, kelime olarak Eski ve Yeni Ahit’te geçer; Kur’an’da kılıçla yapılacak bazı eylemler ifade edilse de kılıç kelimesi doğrudan geçmez (Bozkurt, 2002: 406). İslam kültüründe kılıç üzerine beliren tartışmalardaki dinî argümanlardan biri, Hadid Sûresi’nde ‘demiri indirdik’ ifadesine atıfla demirin önemini ve ondan yapılan kılıcın üstünlüğünü savunur. Arap, Fars ve Divan

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



edebiyatında belirgin bir varlığa sahip olan ‘kılıç-kalem münazarası’ üzerine yazılan metinlerde bu fark aşikârdır. Sözelimi 14. yy Dîvân edebiyatı şairi Ahmedî’nin (1334?-1413) *Kasîde Fî-Bahsi’s-Seyf ve’l-Kalem* adlı eserinde bu argüman dile getirilmiştir -Elbette, “nûn ve’l-kalem” ifadesine dayanan kalem de Nun Sûresi’ne atıfla argümantasyona gider (Kadioğlu, 2011: 167-168). Ahmedî, kılıcı cesaret ve askerî otoritenin gücünü temsil eden bir simge olarak kullanırken kalemi de bilgelik ve ilmin gücünün temsili olarak simgeselleştirir. Bu ikisi arasındaki münazara, padişahın arayış bulmasıyla (ikiniz de bana aitsiniz, arada kavga olmasın demesiyle) çözüme kavuşur (s.171). Genel İslamî temsiliyet bu bağlamda değerlendirildiğinde İslam’ın ilk dönemlerdeki cesaret simgesinin günümüz dünyasında tekil ve başat hale getirilip (dış algı tarafından da terörize edilmesiyle birlikte) kalem kısmının ihmal ve göz ardı edildiği ifade edilebilir. Oysa, aktarılan ve benzeri edebî tartışmalarda görüldüğü gibi Müslüman, her iki simgenin de taşıdığı anlam kodlarına malik olmalıdır. Kalem ve kılıcın dünyevî fazilet argümanları da söz konusu edilir. Meselâ fetih ve düzen/sebat diyalektiği üzerinden fazilet münazarası sergilenir: “*Pes kılıç didi benim kim feth iderem memleket/ Pes kalem didi memâlik benden almışdur karâr* (Kılıç dedi: Memleketler fetheden benim. Kalem dedi: Memleketlerin sabit durması, devamlılığı benim sayemdedir)” (Kadioğlu, 2011: 168). İki unsur da semavî fazilet argümanları öne sürmektedir: Kılıç, demirin yeryüzüne indirilmesi argümanından fazilet ilan ederken kalem, levh-i mahfuzu kendisinin yazdığı argümanı ile konumunu yüceltir (s.169). Münazaranın ana fikri ise şudur: Asıl olan adaleti sağlamaktır ve adalet de iki unsurun birlikteliğine ihtiyaç duyan bir olgudur (s.179). Adaletin baskın simgelerinden biri olan ‘Demokles’in Kılıcı’ üzerinden inşa edilen imgenin kadim ve canlı bir form olarak günümüze kadar geliştiği örneğinde görüldüğü üzere, adalet ve kılıç ilişkisi, kültürler boyunca yaygın bir temsil pratiği taşımıştır.

Kılıç ve kalem birlikteliğinin Batı-Doğu ilişkisi düzleminde incelenmesi, sömürgecilik ve aydınlanmanın evliliğinin Doğu’ya yönelen birlikte hareketini yani sömürmeye yönelen dinamizmini dikkate sunmaktadır. Bu, “kocanın (emperyalizmin) güzeller güzeli gelini (Aydınlanmayı) daima kendi en bayağı amaçlarına ram etmeyi başardığı” bir evliliklidir. Meselâ Volney’in *Mısır ve Suriye’ye Yolculuk* isimli eseri, sömürgeciler için bir rehber el kitabı gibi iş görmüştür (Hentch, 1996: 162). Volney, kalemi (ki kendisi rasyonalist aydınlanmacıdır) Batı biliminin hizmetinde konumlandırır ve İslam’da sosyal ve siyasal yapıyı şekillendirecek güçte tek bir kavramsal çerçevenin olmadığını savunur: “Kur’an’ı okuyan herkes, bu kitapta ne insanların toplum içindeki görevlerine, ne siyasal yapının oluşumuna, ne de yönetim sanatının ilkelerine ilişkin bir kavram, tek sözcükle bir yasama çerçevesini oluşturan hiçbir şey bulunmadığını teslim etmek zorunda kalacaktır” (s.166). İslam’ı üç beş buyruktan ibaret sayan Volney, Hz. Muhammed’in de “aydınlatmak değil hüküm sürmek” istediğini ileri sürer. Hentch’in de belirttiği gibi Volney, İslam ve Kur’an’a karşı en küçük bir anlayış gösterme isteği taşımamaktadır (ss.166-167). Volney’in nefret ve ırk-merkezli yaklaşımı, bir yandan Osmanlı’yı insanlığın düşmanı olarak ilan ederken bir yandan da bilginin gücünü takdir edemeyecek düzeyde cahil olarak yaftalar (s.169). Acaba bu tekil bir yargı ve tutum mudur? sorusu sorulduğunda, Napolyon’un seferlerine katılan resmi tarihçilerin “Fransız orduları Mısır’ı fethetmediler, kurtardılar” demeleri örneğinde görüldüğü gibi yaklaşımın arkasındaki mantığın yaygınlığı dikkat çekmektedir (s.171).

Kalem; kılıç üzerinden gösterilen kahramanlık, yiğitlik vb. tutumların yaygın ve etkili bir şekilde bilinmesinin aktörüdür (Polat, 2006: 15). Özellikle modern öncesi dönemlerde (sözelimi Haçlı Savaşları döneminde) medya işlevi gören kalemler etkili bir sistematiğin ana aktörleri olmuşlardır (s.33). Edebiyat ve kılıç ilişkisi bağlamında fütüvvetnâmeler ve Ahilik teşkilatı gibi yiğitlik formunun üretilmesi ve yeniden üretilmesini sağlayan unsurlar önem taşır. Bu bağlamda ağırlıklı olarak *kavli* (Hz. Ebu Bekir) ve *seyfi* (Hz. Ali) olarak iki kola ayrılan (kimisi üçüncü bir tür olarak *şurbi*’yi ekler) fütüvvet anlatısına bakıldığında, kalem ve kılıç üzerinden aktardığımız ilim ve yiğitlik ilişkisinin burada da bulunduğu ifade edilebilir. Böylece seyfi kolun rol modeli, kahramanlıkları ve kılıcıyla öne çıkan (ama bilgisinin de diğer tamamlayıcı yarısı olduğu) yiğitlik

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



sembolü Hz. Ali iken sözün gücünün rol modeli Hz. Ebu Bekir'dir -bütün yiğitlik ve kılıç egemenliğiyle birlikte- (bkz. Benli, 2012: 54).

Özünde bir karakter tanımı (güvenilir, eli açık, alçak gönüllü, iyi, doğru, iyiliksever vb.) olan ve ağırlıklı olarak gençlerin muhatap alındığı anlatılar bir zaman sonra yazılı eserler haline gelir ki bu eserler, özelde esnaf teşkilatının oluşumunu sağlayan prensipler üzerinden bir vitrin oluşturur. Böylece tasavvuftan kaynaklanan bir karakter tercihinin -ekonomi başta olmak üzere- gündelik yaşam pratiklerinin şekillenmesinde normatifleşmesi söz konusu olur. Bu karakterin tek kelimeyle tanımı mürüvvettir; bir diğer ifadeyle "fütüvvet ehli'ne göre mürüvvet; fütüvvetin esasıdır, fütüvvet ise mürüvvetin sonudur." Son noktada bir değer sistemi paylaşımı ve kardeşlik (ahi) sistemi etkin kılınmaktadır. Gençlerin uyması gereken ilkeler ise (sonraları eklenenler paranteze alındığında) şunlardır: İffet (tövbe ve cömertlik), şecaat (tevazu ve emniyet), hikmet (doğruluk ve hidayet), adalet (vefa ve nasihat). Bu karaktere sahip olan kişi ise başkasını kendi benliğinden üstün tutar (yani *isâr alâ nefsihi*) ve cömertlik, menfaat endişesinden uzaklık, hüsrana karşısında gönül rahatlığı ve başkalarının kusurlarına göz yumma gibi tutumları benimser ve sergiler (Anadol, 2001: 1-2).

Edebiyat ve kılıç ilişkisine Batı'dan bir örnek olarak R. M. Rilke ele alındığında öyküsündeki kalem ve kılıç münazarasındaki belirgin üstünlük tartışması dikkat çekmektedir. Kılıç, "Sen kim oluyorsun da, beş para etmez yaratık, başkaları gibi benim parılıtım karşısında boyun eğmiyor ve ona hayranlık duymuyorsun?" diye kalemi azarlarken, Kalem, vakur bir gülümsemeyle "Biliyor musun, ne kendini beğenmiş, ne burnu havada şeysin sen! Ödünç alınmış bir parılıyla böbürlenip duruyorsun. Oysa -düşünsene bir- çok yakın akrabamız seninle. İkimizi de o sevecen toprak ana doğurdu; ikimiz de başlangıçta belki aynı dağın koynunda yan yana yattık binlerce yıl..." cevabını verir (Rilke, 2003: 7-8). Kalem, öz yani doğadan gelen cevher olarak ortak yan vurgusundan sonra ikisinin de insan elinde yararlı birer alet olduğunu ve birinin kanla diğerinin de mürrekkeple farklı bir işleve büründüğünü anlatır. Kılıç bu kıyası sevmez ve fare ile fil karşılaştırması kadar abes görür. Kılıç, kalemin ortak yan vurgusunun kurnazlığını belirtir ve farklılığın dile getirilmesi gerektiğini ifade eder. Fark şudur: "Beni ıslıl ıslıl, mağrur kılıcı gözünü budaktan esirgemeyen soylu bir şövalye kuşanır; sana gelince, seni moruk bir yazıcı eşekkulağı gibi uzun kulağının arkasına yerleştirir." Kılıç, efendisine yol gösterdiğini, kalemin ise titrek ellerde gezindiğini savunur. Kılıç cesur, gözü pek ve maceralı bir yaşama sahiptir, kalem ise onu "hareket ettiren elin dikkatle gösterdiği çizgilerden bir lokma bile dışarı çıkmayı göze" almaz. Son noktada kılıç, işten düşünce kendisinin atalar salonunda sergilendiğini ve hayranlık kazandığını kalemin ise atıldığını söyler. Bunun üzerine kalem, isterse kılıcı iş görmekten alıkoyabileceğine dair bahse girer ve genç subay tam kılıcını almış savaşa gidiyorken komutanı içeri girer, kalemi alır ve barış anlaşması imzalar ve böylece kılıç, tekrar bir köşeye konulur; tabii böbürlenmesi de son bulmuştur (ss.8-11).

Kılıç, yeminle de ilişkilendirilebilen bir profile sahiptir. Kırgız, Kazak ve Yakutlarda diğer silahların yanı sıra kılıcı öpme veya yalama suretiyle de yemin edilirdi. Bu yemin türü, toplumsal hafızada güçlü bir etkiye sahipti: Meselâ "Silâh üzerine ant Başkurt'larda en büyük antlardan sayılır. Silâh üzerine yemin etmeğe mecbur edilen suçlu derhal itiraf eder ve ant içmeğe yanaşmaz" (İnan, 1948: 282-283). Bıçak veya kılıç üzerinden atlama ve böylece yemin kültürünü gerçekleştirme de söz konusuydu (s.284). Yemin eden kimse, ahdini bozması durumunda kılıcın onu öldürüp kanına bulanmasına dair ifadeler kullanıyordu. "Anadolu'da Oğuz beyleri de 'kılıcıma doğranayım, okuma sancılayım' diye yemin ediyorlardı" (Turan, 1993: 178). Dolayısıyla kılıcın hâkimiyet, güç, gök tanrı sembolü olmasının yanı sıra yemin-ant sembolizminin bir unsuru olması söz konusudur (Çoruhlu, 1997: 67).

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



Dede korkut hikâyelerinde, hayat ve ölüm arasındaki perdeyi temsil eden silah (kılıç), işlevleri vurgulanarak yemin ritüeline dâhil edilir: “Beyrek and içti: Kılıcıma doğranayım, okuma sancılayım, yer gibi gertileyim, toprak gibi savrulayım sağlıklı varacak olursam Oğuz gelip seni helallığa almazsam.” Muhatabı da aynı şekilde kılıç vurgusuyla başlar: “Oğuz yiğidinin öfkesi kabardı: kılıcını çıkardı, yeri çaldı, kertti. Kerttiğim yer gibi kertileyim, toprak gibi savrulayım, kılıcıma doğranayım, ohuma sançlayım, oğlum doğmasın, doğarsa on güne varmasın bey babamın kadın anamın yüzünü görmeden bu gerdeğe girsem” (İnan, 1948: 284). Bu tür yeminler -Kaşgarlı Mahmud’un aktarımına göre- ta‘zim edilen demirin, yemininden dönenden öcünü alacağı inancına dayanmaktadır (ss.280-81).

Aktarılan kültürlerde önemli işlevlere sahip olan kılıç simgesi diğer kültür sistemlerinde de yoğun bir anlam yüküne sahiptir. Hidular’da Shiva’nın silahlarından biri olarak görülen kılıç, Budistlerde bilgelik ve basiret (içgörü) simgesi olarak görülmüştür. Budist, kılıcın cehalet ve şüpheyi kesip atmakla aydınlanmaya giden bilgelik yolunu açtığına inanır. Taocular için ise kılıç, karanlık güçle üzerindeki egemenliği simgelemektedir. Hıristiyan dünyasında da kılıç, “güç, otorite ve adalet” simgesi olarak görülür. Bu simge, Tanrı’ya, kahramanlara ve şehitlere atfen kullanılır. Hıristiyan dünyasında kılıcın Hz. Meryem için figüratif çizimleri olduğu gibi Başmelek (Mikail) ve Elçi Pavlus’un başlıca niteliklerinden biri kılıç sahibi olmalarıdır. Öte yandan Ortaçağ ve Rönesans sanatında kılıç, adalet ve dengenin sembolü olarak kullanılmıştır (Hall, 1996: 87-88). Kılıcın egemenlik ifadesi olarak kutsallıkla ilişkilendirilmesi veya egemenlik ayrımlarının kutsal üzerinden yapılması, Hıristiyanlıktaki *Çifte Kılıçlar Kuramı*’nda da belirgindir. Papa I. Gelasius (Papalığı 492-496 arası dönemi kapsar) tarafından formüle edilen bu kuram, Tanrı tarafından Hz. İsa’ya biri dinsel (auctoritas sacerdotium) diğeri laik olan iki erki (regalis potestatis) temsil eden iki kılıç verildiğini savunur. Hz. İsa’nın bu iyeliği, sonraları dinsel erki temsil eden kılıcın Papalara, laik erki temsil eden kılıcın ise İmparatorlara geçmesi şeklinde bir verasetle devam eder. “Bu nedenle Papalar dinsel konularda, İmparatorlar ise din dışı konularda Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcileridir” (Durmaz, 2010: 99, dipnot 8).

Esasen kılıcın tarihi, bir yaşam öyküsü olarak görülebilecek metaforlar üzerinden yaşanmıştır. Bu öyküde kılıcın bir şahıs gibi kendi ismi vardır; sözgelimi Hz. Muhammed’in dokuz kılıcı olmuş ve onlar ismen literatürde yer almıştır. Bunların en meşhuru, Zülfikar Bedir’dir. Kılıca isim verilmesi, tıpkı insanda olduğu gibi niteliklerine vb. bakılarak yapılmaktaydı (Bozkurt, 2002: 406). Kılıcın profili tıpkı insan gibi, yer ve zamana göre şekil alan bir yapıya sahiptir. Bir kılıç alayına katılacak kılıcın profilinin süs ve şa‘şa‘a içermesi gerekir. Kılıç, kişinin yoldaşı ve can dostu olarak iş görürken bir gün ateşli silahlar onun yerini aldığıda o artık uniformaların bir aksesuarı haline gelir. Bir diğer ifadeyle bir zamanlar işlev ve simgeselliğiyle var olan kılıç, bir dönem sonra simgeselliğe indirgenmiştir. Eskiden de bir simgeydi kılıç, üzerinde mesajlar işlenen bir hediye, sahibinin şerefine temsil veya yenilgiyi kabullenme pratiğinin aracı olarak; yenilen komutan kahramanca vuruşmuşsa onun kılıcı galip komutan tarafından alınmaz, şerefi simgesel olarak da olsa korunmaya çalışılırdı (s.407). Kılıç yapılırken üzerinde bir fikir taşıması da tercih edilebilmektedir. Sözgelimi bir tarafında ‘kılıç yarası iyileşir ama dil yarası iyileşmez’ diğer tarafında da fetihle ilgili bir nass yazılabilmektedir (Braunholtz ve Fulton, 1927: 106-107).

Zülfikâr ve Şah-ı Merdan

Zülfikâr, kılıç ve yiğitlik konusunda meşhur ve güçlü bir simgedir. Onun hikâyesi kimi rivayetlerde Hz. Muhammed’e kimisinde ise “bir melek tarafından, gökten nidâ” edilmesine dayandırılır: Bu, “Ali gibi yiğit, Zülfikâr gibi kılıç yoktur” nidasıdır. “En iyi fetâ Ali’dir” cümlesi, cömertlik gibi birçok özellik üzerinden Hz. Ali için (Hz. Muhammed tarafından) söylenen ifadelerin öz ve bütünlüklü bir anlatımıdır (Anadol, 2001: 3). Konuyu kılıç ve yiğitlik üzerinden daralttığımız ve Zülfikâr merkezli bir tasvirle yetindiğimiz için, dinî literatürde yiğitliğin peygamberlere dayandırılan anlatımları -meselâ kardeşleri kendisine ihanet ettikleri halde Hz.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



Yusuf yiğit yani cömert ve affedici davranmış ve bir yiğit modeli olarak anlatıla gelmiştir- (s.4) ilgili kaynaklara bırakıyoruz. Esasen fütüvvet sıfatlarının anlatımı, doğrudan peygamberleri rol modeli olarak almayı -meselâ halkı düşünmek, onların derdiyle dertlenmek- ifade etmektedir (s.6). Bir başka söyleyişle fütüvvet, peygamberlerden, özellikle Hz. İbrahim, Hz. Yûşa ve Hz. Yusuf'tan mirastır (s.38). Esasen bu tekil model alış, İslam'ın ilk dönemlerinde fetâ (yiğit) kelimesinin tekil kullanımından da anlaşılır; sonraları kurumsallaşmayla birlikte fütüvvet (yiğitlik) kavramı kullanılmıştır (s.7). Bu durumda da artık fütüvvet, bir yaşam tarzını -ki 740 ilkedden bahsedilir ve en az 124'ü bilinmelidir- yani onun gerektirdiği karaktere bürünmeyi kabul etmeyi ifade etmektedir (ss.38-39).

Fütüvvet sisteminin kaynaklık ettiği Ahiliğin kelime olarak Arapça *ahi* (kardeşim) ve Türkçe *aku* (cömert) kökünden geldiği şeklinde iki yorum söz konusudur (Hacıgökmen, 2012: 269; Çağatay, 1981: 3, 51). “Eski Türk akıllık ve alp geleneğinin, Arap ve İran fütüvvet idealiyle İslamî bir sentez içinde birleşip Anadolu’da ortaya çıkan kurumlaşmış” formu olan Ahiliğin (Sarıkaya, 1999: 49) “el kitabı” (s.67) olarak işlev gören fütüvvetnâmelerin referansı olarak Hz. Ali (ve Zülfikârla tamamlanan) portresi, önemli bir olgudur. Fütüvvetnâmeler, bir anlamda meslekî ve ahlakî eğitim veren kurum olarak ahiliğin ilkelerinin kaynağıdır (Arslanoğlu, 2005: 116). Ahiliğin âdâb, töre ve erkânı bu metinlerde yazılıdır ve benzer formların aktarım ve uygulananıyla bir *karakter inşası* söz konusudur; bu bağlamda kullanılan hikâye veya hadisler, literal vb. bir incelemelerden geçirilmeden aktarılır; bu bağlamda bilinen yüz civarında fütüvvetnâme genelde benzer anlatımlar içerir (Sarıkaya, 2012; Çağatay, 1981: 175-183). Fütüvvet sisteminin Abbasi döneminde kurumsallaşmasında olduğu gibi Ahilik kurumsallaşmasında da yiğitlik, merkez yönetime eklenir ve ilkelere bağlanır. Meselâ Osmanlı, seyfi kolu tımar sistemine katmakla onu devletin merkezî güçlerinden biri ve merkeze bağlı hale getirmiştir. Yeniçerilerin de bu tür bir seyfi bağa eklenebileceği yorumları da Bektaşî gelenek üzerinden yapılmıştır (Hacıgökmen, 2012: 276-280; Çağatay, 1981: 4).

Fütüvvet, temel olarak tevhid inancına dayanan metinlerle inşa edilir (Sarıkaya, 1999: 55). Dahası, fetanın gerekli başat pratikleri arasında temel ibadetler ve ahlak kuralları vardır (s.65). Fütüvvetin tasavvuf terimleri arasındaki izahı ise “halkı dünya ve âhirette kendi nefesine yeğ görmektir” şeklindedir (Çağatay, 1981: 5). Fütüvvetnâmelere göre ilk kuşak (şedd) Cebrail tarafından Hz. Âdem’e ve sonrasında sırasıyla peygamberlere ve son olarak Hz. Muhammed’e bağlanmış, Hz. Muhammed de onu Hz. Ali’ye bağlamıştır (s.63). “Burgazi’nin, fütüvvetin Hz. Peygamber’den Ebubekir’e ondan Ali’ye intikal ettiğini söylemesine rağmen, sonraki Fütüvvetnâmelerde Hz. Ali’nin fütüvvet kuşağının Cebrail’in telkini ile Hz. Muhammed tarafından kuşatıldığı ifade edilir ve fütüvvet silsilesi Hz. Ali’ye dayandırılır (s.64). Çünkü “Fütüvvet, asıl tarifini Hz. Ali’den alır. Feta (genç) şeklinde isimlendirilen ilk kişi, Hz. Ali’dir” (Eğri, 2002: 116). Fütüvvetnâmeler bir profil (Hz. Ali) üzerinden karakter anlatısı ortaya koyduğu için “Hz. Ali’ye nisbet edilen fütüvvet anlayışının şartları da, Hz. Ali’nin hal ve hareketleri esas alınarak belirlenmiştir” (s.116).

Hz. Ali’nin yiğitlik profili, kılıcı Zülfikâr’la birlikte anlatılır ve bu kılıç, hem kendisi ve simgeselliği üzerinden hem de tahta kılıç gibi temsili üzerinden kültürel bir kod olarak işlev görür. Zülfikâr’a atfedilen simgesel değer, ona dair inançlarla desteklenir: Meselâ kimi gruplar Zülfikâr’ın gökten indiğine ve savaşlarda uzayıp kısaldığına inanır (Tai, 1998: 150). Zülfikâr, “doğruluğun, adaletin ve hakkın” simgesi olarak görülür ve özelde “Bektaşî inancına göre [o]; Allah’ın arslanı Hz. Ali’ye Hz. Peygamber tarafından adaleti temin etmesi için verilmiştir” (Eğri, 2002: 116). Bu düzeyde bir simgesellik, özellikle Bektaşî geleneğinde Hz. Ali için yazılan fütüvvetnâmelere benzer şekilde Zülfikâr’a da zülfikârnâmeler yazılmasını sağlamıştır (Sarıkaya, 1999: 64). Zülfikâr aynı zamanda bir bayrak unsuru olarak da simgeselleştirilmiştir: “‘Ağa Bayrağı’ adı verilen

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



yeniçeri bayrağı üzerinde Zülfikâr resmi olup üst yarısı sarı, alt yarısı kırmızıdır. Beyaz ipek üzerinde altın sırma ile fetih ayeti yazılıdır” (Eğri, 2002: 117).

Özellikle Bektaşî geleneğinde yer alan tahta kılıç, kötülükle savaşın bir simgesidir; kılıcın tahta olması aynı zamanda mücadelenin nasıllığını da ifade etmektedir. Kimi anlatımlar tahta kılıcın bir hoşgörü simgesi olduğunu dile getirir. Birçok yerde çift uçlu tahta kılıcın bulunduğu tespit edilmiştir. Bu, “iyinin dostu, kötünün düşmanı olan çift uçlu kılıç aynı zamanda adaleti temsil eder” (Künüçen, 2001: 80). “Bektaşî velilerinin ortak bir yanı da, tahta bir kılıca sahip olmaları, bununla yerine göre ejderha, yerine göre kâfirlerle savaşarak onları öldürmeleridir. Bu motif, menâkıbnâmelerden başta Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarını anlatan ilk devir vekayinâmelerinde bile vardır” (Saral, 2004: 246). Bu tahta kılıç, velilik sıfatının yanına bir de gâziliği eklemektedir. Böylece derviş-gâzi motifi ortaya çıkmış ve tahta kılıç bu ara motifin anlatımının tamamlayıcı formu olmuştur. Dahası, bazı anlatımlarda (menkıbe) -Hasan Dede örneği gibi- tahta kılıç, mürşitlik alameti olarak da yer almıştır. Dolayısıyla Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş gibi belli bir karakter formuna gelmiş kişilere yönelik tahta kılıç hakkının anlatımı öne çıkmaktadır (s.247). Simgesel açıdan bakıldığında anlaşılmaktadır ki ilgili yerleşik algıya göre “tahta kılıç, terbiye edicidir, doğru yolda gitmeyenleri terbiye eder, yol göstericidir, mürşittir. Hoşgörünün inşasında önemli bir işlev yüklenir. Adaleti temsil eden tahta kılıç, aynı zamanda anlaşmazlıkları karşı tarafa zarar vermeden, barış yoluyla çözümlen, gerçekçiliğin, yiğitliğin, şer güçlerle mücadelenin simgesidir” (s.252).

Hız. Ali’nin karakter anlatımı, onun yiğitliğinin bilgi ve erdem gibi istenilir niteliklerle bütünleşik olduğunu dile getirir (Gölpınarlı, 2004: 332-333). Bu bağlamda Zülfikâr üzerinden yiğitlik anlatımının yanı sıra Hız. Ali için kullanılan yiğitlerin yiğidi (Şah-ı Merdan) sıfatı da tamamlayıcı bir imge ve kod işlevi görür. Hız. Ali’nin Alevî inancındaki sıfatlarından biri, *Şah-ı Merdan’dır* (N. Demir, 2011: 87). Bu lakap, esasında onun yiğitlerin yiğidi, mertlerin şahı olduğunu beyan eden kolektif bir beyandır; çünkü onun Zülfikâr’la birlikte taşınan yiğitlik imgesi, hem İslam kültüründe hem de dünya tarihinde önem taşır. Esasen O, kapsamlı bir profille öne çıkar; “yiğitliği, dürüstlüğü, halifelîği ve bilim adamlığı” başat nitelikleridir (s.87). *Şah-ı Merdan* sıfatı atfedilen Hız. Ali kimilerince “insanüstü birtakım özelliklere sahip, çok güçlü bir kişi olduğu tasavvur edilir ve bu tasavvur, mitolojik bir takım öğelerle de donatılarak yüceltilir” (Yıldız, 2012: 63). Mitolojik anlatımlar bir yana, Şah-ı Merdan, Zülfikâr üzerinden işlenen yiğitlik formunun bir başka söylemi olarak görülebilir.

Kılıç ve ateşli silah teknolojisi

Kılıç ve diğer geleneksel silah teknolojisinin başatlığı, özellikle (Doğu’da çok önceden beri bilinen) barutun ateşli silah teknolojisi için kullanılmasıyla başlayan bir değişimle sarsılır. Ateşli silah teknolojisi, Müslüman devletlerin çoğunda kabul görmüş, dahası İstanbul’un fethinde ciddi bir etki sergilemiştir. Barthold’un da belirttiği gibi, bu askerî teknoloji alımı, uzak Müslüman devletlere yavaş gitmiştir (2004: 89). Barthold’un “Müslümanlar ateşli silâhları Avrupalılardan hiç tereddüt etmeden almışlardı” (s.90) şeklindeki yorumu, yakın ve bilinen toplumlar üzerinden yapılmıştır. Barthold’un metnine izah ve tenkit yazan Köprülü’ye göre “askerî işlerde, yani ordu ve donanmaya ait hususlarda Garp âleminde vücuda gelen her teknik terakki, Osmanlı İmparatorluğu tarafından derhâl iktibas ediliyor hata çok defa Avrupa’dakinden daha geniş ve daha faydalı şekilde kullanıyordu” (s.214).

İslam dünyasının Batı’yla olan çatışmalarında Batı’nın son dönemlerde elde etmeye başladığı zaferlerin, silah donanım ve teknolojileri ile bunları destekleyen güçlü bir ekonomiye dayandığı ileri sürülmüştür (Lewis, 2011: 14). Lewis, bu tür bir farkı destekleyen unsurlardan birinin Batı’nın barutu silah teknolojisinde kullanım düzeyinin etkisi, ikincisinin ise bazı Müslüman devletlerin ateşli silahları reddeden veya onlardan çok az yararlanmayı seçen tutumları olduğunu belirtir. Ona göre “Mısır’daki bir zamanların güçlü Memluk Sultanlığı yiğitliğe

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



yaklaşmayan bu silahları hor gören bir tavırla karşıladı ve kullanım alanını toplumsal bakımdan düşük konumlu unsurların asker yazıldığı küçük birimlerle sınırladı” (s.14). Ayalon, tutsak Memluk emiri Sultan Tumanbay’ın Osmanlı padişahı Sultan Selim’e şu ifadeleri kullandığını (İbn Zünbül’den) aktarır: “Bizden daha iyi at süremiyorsunuz ve bizden daha cesur değilsiniz ve ordunda savaş alanında karşıma çıkabilecek biri yok. Biz Allah’ın [subhânehu ve te’alâ -Ayalon, Arapçasını aktarsa da bu tenzihi çevirmez] bu konularda (binicilik ve cesaretle) seçtiği kavimiz” (Ayalon, 1956: 90-91). Kendilerinden binicilik ve cesaretle geride olan Osmanlıların onlara verecekleri tek şeyin ellerinde bulunan ateşli silahlar olduğu savunulur. Esasen, Ayalon’un da belirttiği gibi burada dönemin ‘meşru’ ve onurlu kabul edilen silahları üzerinden bir yorum söz konusudur. Memlukler kendilerini burada geleneksel savaş sanatında üstün olarak tasvir etmektedir (s.91). Elbette bu durumun onlara savaşta üstünlük sağlamadığının farkındadırlar ve bunu ifade etmektedirler. İbn Zünbül, aynı diyalektiği Şah İsmail üzerinden de Çaldıran Savaşı bağlamında yapar; yani Osmanlılar yine ateşli silahlarda karşı taraf ise kılıç gibi geleneksel sanatlarda güçlüdür (s.92).

Emir Kurtbay’la Sultan Selim’in diyalogu ise dinî gelenek üzerinden yürür: “Bu tüfek [bunduq] denen düzeneği bir kadın dahi ateşlerse şu kadar insanı engelleyebilir. Biz bu silahı kullanmayı seçseydik, onu kullanmada önümüze geçemezsiniz. Fakat biz, peygamberimiz [Hz.] Muhammed’in *sünneti* olan Allah yolunda kılıç ve mızrakla *cihadı* bir kenara atmayan insanlarız. Ve yazıklar olsun sana! Ne cüretle ateşli silahlarla [Allah’ın birliğine ve Hz. Muhammed’in s.a.s. peygamberliğine şahadet eden -Ayalon bu kısmın Arapçasını verir, İngilizceye çevirmez] Müslümanlara ateş ediyorsun?” (Ayalon, 1956: 94-95; Ayrıca bkz. Lewis, 2011: 15). Kurtbay, Sultan Selim’i Hristiyan silahlarını kullanmakla (Peygamberin sünnetini terk edip onlarınkini takip etmekle) itham eder ve Sultan Selim’in onu ve ordusunu yenip esir aldığı ihtarına karşı da her krallığın bir ömrü ve söz konusu olanın onun silahlarının değil Allah’ın biçtiği sürenin getirdiği bir son olduğunu savunur (Ayalon, 1956: 95). İbn Zünbül’ün yenilgiyi izah etmeye çalışan abartılı ve efsane içerikli anlatımı tarihsel bir olgudan ziyade bir argümantasyon olarak dikkatimizi çekmektedir. Burada yeni bir silah teknolojisine karşı kılıç ve geleneksel savaş sanatı (hatta dinî kodlar) üzerinden bir yiğitlik savunusu söz konusudur (s.96). Böylece barutun keşfi ve ateşli silahların icadının yalnızca askerî alanda değil toplumsal alanda da birçok değişim ve dönüşümün köşe taşlarından biri olduğu ifade edilebilir. Ateşli silahlar Müslüman dünyasının şekillenmesinde etkin olduğu gibi İslam ve Hristiyan dünyası arasındaki ilişkiyi de şekillendirmiştir (ss.ix-x).

Ateşli silah teknolojisi ve kılıç karşılaştırması, kuvvet ve yiğitlik bağlamında değerlendirilebilir. Böylece, kuvvet nedir? sorusunun, ateşli silah dönemlerinde Sırrı Paşa gibi müelliflerce yeniden dile getirilen ve “atmak” (Enfal, 60) kelimesinin tefsiri olan “İyi bilin ki kuvvet atmaktır, atmaktır, atmaktır” hadisinin işaret ettiği ok ve “mermi” gibi düşmana uzaktan atılan silah birimleri olduğu şeklindeki cevabı, önemli bir argümantasyona işaret etmektedir (Sırrı Paşa, 2066: 83). Ayalon, Osmanlı’nın ateşli silahları ilk kez 1425’te (yani Avrupa’da ortaya çıkışından yüz yıl sonra) kullandığını kaydeder. Osmanlı bu yeni icadı, deneme aşamasından geçip gelişimini olgunlaştırdığı bir dönemde alır (Ayalon, 1956: 98) ve bu alış, onun için ciddi bir dezavantaj sayılmaz; çünkü kısa bir süre sonra İstanbul kuşatıldığında ateşli silahlar en önemli unsurlardan biri olacaktır (s.99). Osmanlı’nın İstanbul kuşatması öncesinde etkin silahlara sahip olmak için gösterdiği çaba (Macar usta Urban’ı ikna etmek dahil), silah teknolojisine yönelik uyumcu tutumun en net göstergesidir (Bennett vd., 2011: 205). Esasen ateşli silahların icadı, bütün devletlerin savaş stratejileri ve rekabet anlayışlarını kökten değişime uğratmıştır. Bu icadın önemi anlaşıldıktan sonra bütün donanım onun üzerinden yapılmaya başlanır ve ana savaş üstünlüğü mücadelesi de buradan verilir (Ágoston, 2006: 20-21). Barutun keşfi, düşünce dünyasının da yeni söylemlere yönlemesine neden olur; kimisi “barutun feodal kaleleri ve sahiplerinin fikirlerin berhava ettiği” iddiasındayken Johan Huizinga da “insan ruhunun yeniden doğması ateşli silahların

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



bulunmasıyla başlar” iddiasındaydı (s.23). Askerî teknolojinin bu neslinin Batı’da ortaya çıkması, Osmanlı özelinde İslam dünyası hakkında tutuculuk yorumları ve adaptasyon sorunu da oryantalist metinlerde hemencecik yerini alır:

“Yüzeysel bir şekilde anlaşılan İslami doktrinlerin peşinden giden Kenneth M. Setton, Eric L. Jones ve Paul Kennedy gibi yazarlar, İslami uygarlıkların Batı askerî teknolojisine ayak uyduramamasının nedenini açıklamaya çalışırken ‘İslam’ın aşırı muhafazakârlığı,’ ‘Batı tekniklerinin alınmasına ve yerli yenilikçilere karşı militan bir tutum’ takınan ‘askeri depotizm’ veya ‘kültürel ve teknolojik muhafazakârlık’ gibi hususları neden göstermişlerdir... ” (Ágoston, 2006: 26-27).

Ágoston, Batı’nın üstünlüğü ve Doğu’nun gerilemesinin başlaması şeklinde özetlenebilecek ateşli silah yorumlarına ve onların temelde İslam üzerinden tanımlanan bir red tutumuna dayanmasına karşı çıkar. Ona göre bu kabul veya reddin İslam’la pek ilgisi yoktur; “bu, daha çok ilgili toplumların siyasî ve askerî ricalinin kararıydı ve sosyal dokular, ekonomik olanaklar, jeopolitik gerçekler ve kısıtlamaların yanı sıra askerî ve politik hedefler tarafından etkilenmekteydi. Osmanlılar geleneksel Avrupa merkezci tarih ekolünün sunduğu şekilde, ‘İslam’ın aşırı muhafazakârlığının’ esiri olmaktan çok uzaktılar” (2006: 27). Ágoston, İslam devletlerinde silah formunun değişiminde diğer faktörleri (sosyal baskı, askerî tehditler, coğrafi koşullar vb.) dinî faktörlerden daha etkili olarak değerlendirir. Dahası, Osmanlı yöneticilerinin pragmatik ve esnek tutumları, barut etrafında oluşan askerî teknolojiyi almalarına hız kazandırmıştır (s.249).

Yiğitlik-kılıç ve atılan silahlar-savaş gücü arasındaki bağ ve imge, Enver Paşa’nın hikâyesinin sonunda net bir şekilde görülür: O, son kuşatmada elinde kılıç ve at sırtında düşmana en ön safta saldıran bir komutandır. “Pamir eteklerinde yiğitçe” mücadeleyle sona doğru gidiş, elinde kılıçla sergilenirken “Çegan tepesinde ve Kulikov kumandasında ateş saçan mitralyözlerin üzerine, yalın kılıçlarla hücum eden” Enver Paşa dâhil 25 kadar süvarinin saldırısının savaş stratejisi bağlamında yarattığı şaşkınlık, aşıkârdır. Bu saldırı bir mitralyözü sustursa da bir başkası (ve dahası) ateş açmaya devam eder ve sonuçta “çağdaş mitralyöz, ortaçağın ünlü silahı olan kılıcı yener. Enver paşa vurulur. Atından düşer. Onunla beraber diğerleri de yerlere serilirler.” Mitralyözler, Paşa’nın atı Derviş’e de son nefesini verdirirler (Kara, 2011: 145). Ş.S. Aydemir gibi yorumcular, bu durumu kılıcın teknolojiye yenilgisi olarak görürler. Bu savaş gücü gerçeği, Enver Paşa’nın son çatışmaya girmeden önce kullandığı ifadelerde kuşatıcı bir hayıflanma olarak yer alır: “Ah! Bir ağır Makinalı tüfek olsaydı!” (s.146). Modern silah teknolojisi, meydan okuma güç ve söylemini de değiştirir. Osmanlı müellifleri modern durumu “bıçağım hakkı için ve kılıcım var olsun lakırdıları[nın] bir işe” yaramadığı bir maarif asrı profilinde tanımlamaktadır. Bu çağda artık şecaat zırhıyla birlikte sanayi zırhı da gereklidir (*Basiret*, 19 Zilhicce 1276: 3); yalnızca yiğitlik üzerinden bir güç iddiası makul değildir artık (halkın ‘tüfek icat oldu mertlik bozuldu’ deyimini de benzer şekilde güç iddiasında bir dönüşümün ifadesidir).

Her askerî yenilik toplumsal ve siyasal kurumların yeniden şekillenmesini etkileyen bir faktördür (Dudley, 2001: 22). Meselâ Sümerlerin yeni askerî teknolojiye kavuşmaları toplumsal yapı ve askerî sistemde köklü değişimlere neden olmuştur (s.73). Ateşli silahlarla birlikte güç kazandıran diğer icatlar (demiryolu gibi), tarih boyunca görülen bir eğilim olan büyük siyasal yapılara yönelmeye yani devletin sınırlarını büyütme imkân tanıma bağlamında da önem taşırlar (s.349). Ateşli silah icadının askerî örgütlenme ve savaş usulüne getirdiği yeniliklerden biri, eskiden çoğunlukla kadınların dışında yapılaşan örgütlenmeye kadınların da katılmış olmasıdır. Bir diğer ifadeyle çoğunlukla bir erkek faaliyeti olan askeriliğin toplumsal cinsiyet kalıplarının yakın dönemde farklılaşmıştır (Black, 2003: 12).

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



Hilal-kılıç ve haç-tüfek bağının inşası

İslam, günümüze değin Hıristiyan dünyasında hem halk, hem siyaset hem de ilim çevrelerinde birbirini besleyen bir “zor dini” tanımıyla dile getirilmiş ve “rıza dini”, barış dini Hıristiyanlık imajı üretilmeye çalışılmıştır. Thomas Auqinas, İslam’ın yayılışını bu zor sistemine dayandırmış ve Müslümanları da irrasyonel zorbalılar olarak tanımlamıştır (Watt, 2005: 62). Böylece günümüz dünyasında modern silah teknolojisinin sembolü (başlangıç formu) olan tüfek Hıristiyanlıkla kılıç ise İslam’la birlikte anılmaya başladığında aslında bir modernizm tartışması söz konusu olur. Bu birliktelik yorumu, zımnen şunu aktarır: “İslam ilk dönemlerinde nasıl zorla ve ilkellik düzeyindeki insanların zorbalığıyla yayıldıysa günümüzde de kılıç gibi figürlere olan bağlılıkları göstermektedir ki Müslümanlar hâlâ aynı düzeyde ve zoru benimsemiş durumdadırlar. Oysa modern teknolojiyi yani tüfeği keşif ve kullanımlarında da görüldüğü gibi Batı ve dinleri ileri bir modern algı ve yaşam formatına sahiptir.” Dolayısıyla günümüz medyasında özellikle fideye, tehdit veya gözdağı gibi amaçlarla bazı Müslümanlarla anılan örgütlerin çektikleri video ve resimler (veya öyle olduğu anlatılan; yani aktif, reaktif veya üretilmiş materyaller), bu medeniyet yorum ve iddiasını güçlendirmek için kullanılan materyaller olmaktadır. Bu algının genel üretimi, organik bir bağ olarak İslam ve terörizm ilişkisi inşasıdır:

“Son zamanlarda terörizm, İslâm ile ilişkilendirilmiş ve daha önce de gördüğümüz gibi Müslüman hükümetlerin siyasî-dinî mahiyeti, birçok kimseye kılıç ile hilal arasında haç ile tüfek arasındakinden farklı bir irtibat olduğunu düşündürmüştür. Geçmişimize baktığımızda görürüz ki aslında o, meşru olmayan güce ve bilinmeyen taktiklere başvuranlar, Robin Hoodlar, eşkıyalar ve ilkel asilerle doludur. Bu kişiler belki bugün ‘terörist’ olarak sınıflandırılıyorlar ama biz geçmişte onları kahraman olarak görüyorduk. İlk olarak Fransız Devrimi’nde Jakobenler için kullanılan terörist sözcüğü günümüzde (...) Müslüman ve Hıristiyan gruplar arasındaki çatışmalarda sık sık kullanılmaktadır; bir taraf için terörist olan, diğer taraf için özgürlük savaşçısı olabilmektedir” (Goody, 2005: 181).

Batı algısında İslam ve kılıç arasında olumsuz biçimde kurulan bu bağ, İslam dünyasında esasen olumlu formda ve yiğitlik, adalet, cömertlik vb. bilgi ve erdemle iç içe bir şekilde kurulmuştur. Bu bağ, günümüz dünyasının modern teknolojilere olan sadakati ve yüceltimi de kullanılarak “ilkel ve zorba bir karakterde” tanımlanmıştır. Böylece esasen hile hurda içermeyen ve aşırıya gitmemeyi vb. içeren kılıçla savaş üzerinden inşa edilen yiğitlik formu, günümüzde yeniden yorumlanmış ve Müslümanların barbarlığını inşa için kullanılmıştır. Bu inşada gizli bir diğer algı ise İslam’ın yayıldığı dönemlerde kılıç üzerinden yapılan yiğitlik yorumlarının tam aksi olan “İslam kılıçla yayılmıştır” gibi bir ithamı (ki bu eskiden beri kullanılmaktaydı) canlı tutma ve günümüz insanına “irrasyonel bir din” imajı aktarma hedefidir. Oysa İslam, cihadın bir alt kategorisi olan kıtali asla bir dini yayma yöntemi olarak görmemiştir. Asıl olan din ve vicdan özgürlüğünün sağlanması ve bu ortamda tebliğ yapılmasıdır. Pratikte her zaman başka faktörlerin etkisiyle kuramsal formun sorun yaşaması da bir rezerv olarak akılda tutulmalıdır. Cürcânî’nin ifadesiyle “*Cihad*, hak dine davettir” gerisi sosyo-politik meselelerdir. Kılıç üzerinden cihadın mahkûm edilmesi yani kılıç ve cihad üzerinden zorla yayılan bir din imajı üretimi, tesadüfi değildir; çünkü kılıç literatürde savaş durumunu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır (Keleş, 2007: 2-3). Kılıç ve cihad üzerinden ortaya konan indirgemeci yorumda, aynı zamanda “Bilin ki Cennet kılıçların gölgesi altındadır” (Buhârî, “Cihad,” 125-126) hadisinin de çarpıtılarak kıtal üzerinden cennet kazanma gibi bir yorum inşası hedefi de söz konusudur. Oysa hadis, yiğitlere cenneti vaat etmektedir; fütursuzca kılıç sallayanlara değil.

Medeniyet tartışmasının silah teknolojisi ve silahlı mücadele üzerinden bir diğer önemli boyutu, 19. yy boyunca ve 20. yy’ın önemli bir kısmında belirgin bir şekilde devam eden Müslüman toplumların (İslam devletlerinin) sanayileşme hamlelerini sergileyen Batılı devletlerce

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



sömürülmesi olgusudur. Sömürgecilik, kendisine karşı her türlü reddi yok ve mahkûm edecek söylem ve pratikleri de beraberinde getirmiştir. Böylece her türlü sömürgecilik reddinin mahkûm edilmesinde İslam'a karşı bir tutum da ortaya konmuştur. Böylece oryantlizmin ortaya koyacağı çarpıtılmış, yanlı ve olumsuz İslam ve Müslüman yorum ve imajı da kullanılarak sömürgecilik karşısında herhangi bir reddiyenin olmaması sağlanmaya çalışılmış ve bu imaj üretiminde elinde kılıçlar, palalar vb. eski dönemin silahlarıyla şiddet gösteren bir Müslüman imajı da üretilmiştir. Günümüzde oryantlistlerin bir zamanlar yaptığı yorum ve imaj üretimi medya tarafından ortaya konmaktadır. Bugün birçok araştırmacı ve medya mensubu, "bir elinde Kur'ân diğer elinde silah bütün dünyayı Müslüman yapabilmek için sürekli savaşan bir Müslüman imajı çizmektedirler" (Köse, 2007: 39). Dahası, her muhalifin terörist olarak tanım ve damgalanma ihtimalinin güçlendiği bir dünyada kimlikler üzerinden dinin mahkûm edilmesi de söz konusu olmuştur (Goody, 2005: 185).

S.H. Nasr, İslam'ın bir kılıç dini olduğu klişesinin (basmakalıp) cehalet içinde olduğu kadar kin (düşmanlık) içinde oluşturulduğunu ifade eder (kılıca imayla dövüldüğü kavramını kullanır) ve İslam'ın Hıristiyanlık'tan daha fazla şiddet içerikli bir din olduğuna dair objektif bir zeminin söz konusu olmadığını belirtir (2000: xi). Nasr, İslam'ın bir tevhid dini olarak sisteminde manevî ve zamansal (dünyevî) veya kutsal ve profan ayrımı yapmadığını belirtir (s.17). Ona göre bunun en net göstergesi, klasik Arapça, Farsça veya başka İslam dünyası dillerinde zamansalı (geçici-dünyevî olanı) veya seküleri karşılayacak bir kelimenin bulunmamasıdır. Bunu da İslam'da Sezar'a hakkını verin gibisinden bir ayrımın olmayışına bağlar; çünkü bir tevhid (birlik) dini olmakla İslam, dışarda hiçbir şey bırakmayan bütüncül bir yaşam tarzı tasavvur etmektedir. İslam'ın hukukî yapısı da şeylerin gerçek doğasına dayanan realist bir yaklaşıma sahiptir. Bu yaklaşımı dolayısıyla da o sadece din adamları değil herkes için tanımlamalar getirir ve bu nedenle bazı Hıristiyanlarca dünyevî veya kılıç dini olduğu yönünde bir yanlış iddia -buna dayanılarak- ortaya konulur (2000: 18; Ayrıca bkz. Tamney, 1974: 10). Esasen İslam'ın devlet ve din arasındaki bağ hakkındaki tutumunun birliktelik olduğu yönündeki benzer yorumlar, Batılı araştırmacılar tarafından 'İslam yalnızca ahlak kazandırmaz aynı zamanda yasama faaliyetinde de bulunur' şeklinde bir izahı tercihe yönlendirmektedir (Tamney, 1974: 11).

Nasr, Hıristiyanlığın bir medeniyet ve imparatorluk dini olduğunda toplumun dini olarak hayatta kalmak için kılıç kuşanmak zorunda kaldığını ve rahiplerin ve medeniyetin dini olma arasında bir tercih zorunluluğu yaşadığını belirterek dinî grupların kılıca yönelme durumlarını sosyo-politik düzlemde okur (2000: 18). Dahası, Anadolu, İspanya vb. örnekler, kılıç kuşanan Hıristiyanlığın İslam'dan daha az şiddet göstermediğinin delilidir (s.19). Bunu da İslam'ın kılıç hakkındaki yasama edimiyle sınırlar koyduğu, Hıristiyanlığın ise onu değerlendirme dışı bırakmakla sınır koyamadığı argümanı ile izah eder. İslam, dünyanın bir gerçeği olan savaşı yok saymamış ona sınırlar getirmiştir (s.19). Karşı argümanların İslam'ı bir kılıç dini olarak tanıtmayı (göstermesi) aslında onun ilahî bir vahiyden kaynaklanmadığını ileri sürmenin bir versiyonudur. Buna göre o, basit ve kaba bir kılıç dinidir ve zora dayalı bir sosyal sistem kurmuştur. Öyle ki bu niteliğinden dolayı o, tefekkür ve metafizikle ilgili unsurlarını (tasavvuf gibi) dışardan almıştır (s.123). Beşinci Haçlı seferine yönelik söylem ve çağrısıyla tanınan (Sterling, 2003: 111) 13. yy haçlısı ve polemikçisi Thomas Olivier'in iddiası, bu insan üretimi din iddiasının zora dayandığı argümanını özetler niteliktedir: "İslam kılıçla başladı, kılıçla devam etti ve kılıçla son bulacak" (Gerges, 2003: 74; Ayrıca bkz. Munro, 1931: 340, 343; Ellis, 1911: 112-113). Bazı yazarlar İslam'ı zorla, Hıristiyanlığı akılla özdeşleştirerek üstünlük inşası sergilemiştir (18. yy örneği için bkz. Kidd, 2003: 785). Bu yaklaşım, Montesquieu'nün Hıristiyanlığı despotizmden uzak, İslam'ı ise yalnızca kılıçla konuşan ve despotik yönetimler içiren bir sistem olarak tanıtmayı ve bu ve benzeri yorumlardan etkilenen S. Huntington'ın Müslüman toplumların özellikle politik şiddete eğilimli olduğunu savunması gibi analizlerde görüldüğü gibi sosyal bilim içinde de yer edinmiştir (Fish, 2002: 17).

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



İslam'da kimilerince seyf ayetleri olarak anılan veya cennetin kılıçların gölgesinde olduğu hadisi gibi metinler Hıristiyanlar tarafından yorumlanırken Yeni Ahit'teki "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Ben barış değil, kılıç getirmeye geldim" (Matta, 10:34) veya "Kılıcı olmayan, abasını satıp bir kılıç alsın" (Luka, 22:36) gibi metinlerin ise çoğunlukla pasifizm veya burada talep edilen barışın ucuz olmadığı yönünde izahlarının ortaya konduğu gözlenmektedir. Yani Hz. İsa tarafından ne pahasına olursa olsun mutlaka satın alınması gerektiği söylenen barış, ucuz değildir. Böylece barış kavramının muğlak olduğu ve "kendi içerisinde ahlakî veya manevî bir nitelik taşımadığı" ifade edilir (McComb, 1916: 197).

Silahlı adam ve terörist

Ateşli silahların, özelde tüfeğin, icadıyla birlikte kılıcın yerine at sırtında kullanılabilen ateşli silah kullanımı önem kazanır ve zamanla kılıç, sembolik düzeyle sınırlanır. Böylece at sırtında veya değil, yeni imge elinde tüfek bulunduran bir savaşçı üzerinden inşa olur. Bu yeni imge, İslam'a yönelik algının da yeniden şekillenmesi ve çok boyutlu hale gelmesinde etkili olur. İslam'ın kılıç üzerinden mahkûm edilmesinin ateşli silahların keşfinden sonra iki yönlü ilerlediği gözlenir. Birincisi ateşli silahların elverişli olmasıyla birlikte at sırtında özellikle belli model silahlarla hareket edebilen profil üzerinden ikincisi de kılıç, özellikle son dönemlerde El-Kaide gibi örgütler adına yayınlanan ve genelde Batılıların infaz görüntülerini içeren kılıçlı profil üzerindedir. Bunların yanı sıra Müslümanların özellikle örgütsel hareket içinde bulunanların tanımlanmasında da silahlı adam ve terörist olarak tavsif edilmelerinin söz konusu olduğu gözlenir. Bu tanımlamalar, kadim kavram ve kodların dönüştürülmesi, çarpıtılması ve yenilerinin eklenmesiyle kılıç ve ateşli silah üzerinden yapılmaktadır. Bu bağlamda silahlı adam tanımının Müslüman imgesindeki yeri fikir vericidir:

"Silahlı" sözcüğü genelde başbozuk olarak görülen Filistinliler ve başkaları için kullanılır. Bu sözcük on yedinci yüzyılda örneğin 'mızraklı asker' sözcüğüne karşı tasvir edici bir sözcük olarak ortaya çıkmıştır (Oxford İngilizce Sözlüğü'ne göre bu sözcük 1624 yıllarında kullanılmaya başlanmıştır). Cotton'un 1685 Montaigne çevirisinde 'büyük yeteneklere sahip ama ortak erdemleri bulunmayan silahlı adamlar'dan bahsedilmektedir. Bu sözcük, sonraki yüzyıllarda en başta silahlarını Avrupalılardan alan Kızılderililer için kullanılmıştır. Çerokilerin 3000 silahlı adamı - asker değil; zira asker sözcüğü sömürgeciler ya da eski İngiliz askerleri için kullanılmıştır- olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla öyle görülüyor ki, 'silahlı adamlar' kelimesi, devletin emrinde olmayan ya da üniforma taşımayan ama başka amaçlar için -bu amaçlar da genelde işgale direnmek ve bazen de silahlı soygun olarak kendisini göstermiştir- silah taşıyan herkesi için kullanılmıştır" (Goody, 2005: 189-190).

Ortadoğu'da silahlı adam tasvirleri, temelde düzene karşı gelen bir kitlenin -işgal gibi amaçlarla- hareketlerinin imgesi için kullanılmaktadır. "Bugün ise askerler İsraililerindir, ama Filistinliler bazen milis olarak adlandırılrsa bile genelde silahlı adamlar olarak görülürler. Bu kullanım tarzı, BBC World Service'teki tarafsız yorumcularca bile kullanılmaktadır" (Goody, 2005: 190). Böylece kendi mücadele seyri ne olursa olsun (buradaki yanlış hamleler vs. de dikkate alınacak şekilde bakıldığında) Müslümanların silahlanmasının genelde bir düzen karşıtlığı üzerinden ve onların dâhil edilmediği bir sisteme yönelik tehdit bağlamında tanımlaması söz konusudur. Elbette Batı literatüründe düzen ve ilerleme aynı mantığın ikiz kodlarıdır ve yazarlar, silahlı adam figürünü düzen karşıtı bir tanımlamayla kullanarak Müslümanın geri kalmışlığını ve tercihlerinin yanlış ve kusurlu oluşunu, dahası Batı karşıtı duruşunu tanımlama veya inşa etme gayretinde olmuşlardır. Böylece belirli bir profilden bakıldığında Müslümanın kılıç üzerinden taşıdığı mertlik söylemlerinin silahla birlikte yok edilmesinde silahlı adam kavramının etkisi aşikâr olmaktadır. Sömürgecilik metaforu kullanılırsa, Batı'nın efendilik iddiası bu bağlamda silahlı adam tanımıyla da inşa edilmektedir.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



Müslümanın silahlı adamın yanı sıra son dönemlerde daha yaygın olarak terörle ilişkilendirilmesi ve (Batı medeniyetine özel bir husumeti olan) terörist olarak konumlandırılması olgusu da söz konusudur. Esasen terörist tanımlarına bakıldığında burada subjektif ve yanlı tutumun aşikâr olduğu gözlenir. “Terörizm elbette kişinin bakış açısına göre değerlendirilen bir şeydir. İsrail kabinesindeki İşçi Partili savunma bakanı, Ramallah’ı ‘terörizmin başkenti’ olarak tanımlamıştır [*Le Monde*, 30.03.2002]” (Goody, 2005: 188). Böylece terör nedir? Terörist kimdir? gibi temel sorularda bile olgusal bir tanımlama yetkinliğine ulaşamaması, Batı egemenliğine karşı her hareketin kolaylıkla terörist olarak yorumlanması sonucunda (ki bu da gerçek anlamda terör eylemleri yapan marjinal Müslüman örgütlenmelerinin etkisiyle üretilen bir imgedir) genel bir Müslüman imajı olarak terörle ilişkili zihin ve eylem repertuarı iddiası söz konusu edilmiştir. Bugün terörist imajının oluşturulmasında elinde kılıç fütursuzca kelle kesen örgüt üyesi bir Müslüman imajı da medya ve zihinlerde yer almıştır. Bu imaj, yiğitlik, adalet ve doğruluk sembolü olarak simgeleştirilen kılıcın, bir dine bağlı olanların mahkûm edilmesinde işlevselleştirilmiştir. Bu, örgüt üyelerinin etkisiyle olduğu gibi bu imajı tüm Müslümanlara yayan aktörlerce de üretilmiştir. 11 Eylül olayları gibi birçok faktörle birlikte İslam ve terör denkliği kurma gayreti söz konusu olmuştur ve bu denklik tanımı, bir diğer açıdan İslam ve Müslümanların “geri” olarak konumlandırılması anlamına gelir (Goody, 2005: 23). Bu nefret bakış ve söylemi, elbette tek yanlı işlememektedir; “Humeyni’nin ABD’ye ‘Büyük Şeytan’ demesi boşuna değildir ve El Kaide üyeleri için, Müslüman dindaşlarına dayatmak istedikleri türden İslam karşısında en büyük tehdit de Amerika’nın ayartıcılığı ve onun müsrif, sefih hayat tarzıdır” (Lewis, 2003: 137-138). Her hâl-ü kârda adalet temsili olan bir simgenin güncel eylem ve imgelerde kültürel havzasından koparılıp bayağılaştırılması söz konusudur.

Sonuç

Yiğitlik modeli, İslam kültüründe peygamberlere dayandırılan bir zincir üzerinden ve Hakk için başkalarını kendi nefesine tercih etme şeklinde özetlenebilecek bir formda işlenmiştir. Bu formda kardeşlerinin ihanetine karşın onlara affedici ve cömert tutumuyla Hz. Yusuf olduğu gibi putları kırmakla ve tevhidi tek başına savunacak yürekliliğiyle Hz. İbrahim’in anlatısı vb. de vardır. Böylece, işlenen kadim fütüvvet geleneği ve onun Abbasilerle başlayan ve Osmanlı’da Ahilik formunun ortaya çıkmasıyla da farklı bir kulvardan ilerleyen kurumsal bir yiğit anlatısı söz konusu olur. Yiğit formu bu kurumsallaşmalardan önce şahıslarla anılmaktaydı; bu bağlamda en önemli profillerden biri Hz. Ali ve yiğitliğinin simgesi olarak kılıcı Zülfikâr öne çıkmaktadır. Zülfikâr, imge ve simgesiyle bir yiğit anlatımı olduğu gibi Bektaşî geleneğindeki tahta kılıç formu gibi kültürel üretimler üzerinden de simgesel bir anlam taşımıştır. Her anlatımıyla bu simge bir adalet kılıcıdır ve onun kendisine ve simgesine talip olan kişi de adaleti gerçekleştirmeyi görev bilen bir yiğit olmalıdır. Kılıç, yiğide (yani şahsa) güç verir ve güç alametidir; ateşli silah veya ok gibi atılan silahlar ise savaşta stratejik güç kaynağıdır. Böylece savaş stratejisi olarak atılan silahlar öne çıkarken yiğitlik kılıç üzerinden inşa edilir.

İslam dünyasında yiğitlik üzerinden (adalet merkezli) bir simgeselleştirmeye tabi tutulan kılıç, Batı tarafından İslam’ın zora dayanan (onla inşa olan, yayılan) bir din olduğu iddiasıyla birlikte baş aşağı çevrilerek yiğitliğin özündeki adalet zulümle yer değiştirilmiştir. Böylece kılıç dini iddiası, irrasyonel bir dinin zorla insanlara kendini kabul ettirmesi için (ki bu da vahye dayanmama iddiasının başka bir türüdür) kullanılan bir simge olarak kılıcı inşa etmiştir. Dahası, bu tartışma, kılıçla hilali ve modern teknolojiye dayanan tüfekle haçı birleştirerek medeniyet tartışmasını bu minvalde yürüten bir algıyı da beraberinde getirmiştir. İnşa edilen bu imge, kılıç simgesinin günümüz Müslümanlarından bazıları adına yayınlanan ve infaz ve tehdit görüntüleri içeren videolarda kılıcın Müslüman kültürdeki adaletle ilişkili simgesel kullanımının ters çevrilmesinde etkili olması da önem taşır; her ne kadar bu videolarda amaç adaleti kendi eliyle gerçekleştirme görüntüsü vermek ise de hem yöntem, hem eylem hem de imge yanlıdır. Esasen

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



kılıç simgesiyle birlikte düzene karşı duranların tanımı olarak silahlı adam imgesi de burada işlevselleştirilir. Böylece dışardan yapılan ‘evrensel doğruluk taşıyan bir medeniyete karşı duran bir birey modelinin tanımlanması (ve bu tanıma uygun imajların Müslümanlar tarafından veya onlar adına üretilmesi)’ tasviri, bu videolar ve onları söyleme taşıyanlar tarafından güçlendirilmektedir ve sonuçta Müslümanın kılıç üzerinden getirdiği gelenek yükü de bayağılaştırılmaktadır. Yiğit, kılıcını adaletini kendisi gerçekleştireceği iddiasında olan birilerine kaptırmakla kültürel hafızasını yitirme tehdidi altındadır. Kılıcın simgesine eklenen yanlış alışimlardan kurtarılarak yeniden adalet ateşinde tavında dövülmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- ÁGOSTON, Gábor (2006). *Barut, Top ve Tüfek: Osmanlı İmparatorluğu'nun Askeri Gücü ve Silah Sanayisi*, Tanju Akad (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- ANADOL, Cemal (2001). *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, 2. Baskı, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ARI, Kemal (2006). *Üçüncü Kılıç: İzmir'in Kurtuluşu ve Yüzbaşı Şerafettin*, İstanbul: İstanbul Marmara Eğitim Vakfı Yayınları.
- ARSLAN, Muhammet (2011). “Adıyaman Besni İlçesindeki Bazı Mezar Taşlarında Görülen Kahve Yapımı ve Sunumu İle İlgili Kabartmalar Üzerine,” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (30): 257-284.
- ARSLAN, Muhammet ve Nacide Uysal (2010). “Adıyaman Besni İlçesi İncearaplar Köyü'ndeki Mezar Taşları,” *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, (25): 15-49.
- ARSLANOĞLU, İbrahim (2005). “Fütüvvetnâmeler ve Bir Fütüvvetnâme,” *Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu: Bildiriler [12-13 Ekim 2004, Kırşehir]*, C.1, M. Fatih Köksal (hızl.), Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları, ss.101-118.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III* (2006). Atatürk Araştırma Merkezi (hızl.), 5. Baskı, C.I-III, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- AYALON, David (1956). *Gunpowder and Firearms in the Memluk Kingdom- A Challenge to a Mediaeval Society*, London: Vallentine, Mitchell.
- BARTHOLD, Wilhelm (2004). *İslâm Medeniyeti Tarihi*, M. Fuad Köprülü (çev., İzah ve Düzeltmeler), 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- BENLİ, Yusuf (2012). “Fütüvvetnâmelerde Hz. Ali Algısı,” *Hikmet Yurdu*, 5 (10): 33-60.
- BENNETT, Matthew, Jim Bradbury, Kelly Devries, Iain Dickie ve Phyllis Jestice (2011). *Dünya Savaş Tarihi: Ortaçağ 500-1500*, C.I, Özgür Kolçak (çev), İstanbul: Timaş Yayınları.
- BERKLİ, Yunus (2007). “Mezartaşlarında Görülen Kılıç, Hançer, Ok-Yay Ve Bayrak Motiflerinin Sembolik Anlamları,” *EKEV Akademi Dergisi*, (31): 67-80.
- BLACK, Jeremy (2003). “Giriş,” *Top, Tüfek ve Süngü: Yeniçağda Savaş Sanatı 1453-1815*, Yavuz Alogan (çev), İstanbul: Kitap Yayınevi, ss.7-29.
- BOZKURT, Nebi (2002). “Kılıç,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss.405-408.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



- BRAUNHOLTZ, H. J. ve Alexander S. Fulton (1927). "An Inscribed Turkish Sword," *The British Museum Quarterly*, 1 (4): 106-107.
- BURTON, Richard F. (1884). *The Book of the Sword*, London: Chatto ve Windus, Piccadilly.
- ÇAĞATAY, Neşet (1981), *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 2.Baskı, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- ÇORUHLU, Tülin (1997). "Eyüp Sultan ve Çevresindeki Hazîrelerde Bulunan Hançerli Lahitler ve Taş Sandukalar," *I. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler*, (9-11 Mayıs 1997, İstanbul), İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, ss:43-59.
- ÇORUHLU, Yaşar (1997). "Orta Asya'dan Anadolu'ya Lahit veya Taş Sandukalarda Görülen Hançer-Bıçak Tasvirlerinin Sembolizmi," *I. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler, [İstanbul 1997]*, İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, C.1, ss.60-70.
- DEMİR, Necati (2001). "Türk Düşünce Dünyasında Hazret-İ Ali," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (60): 85-104.
- DUDLEY, Leonard M. (2001). *Kalem ve Kılıç*, Müfit Günay (çev.), 2. Baskı, Ankara: Dost Yayınları.
- DURMAZ, Sayime (2010). "Yüksek Ortaçağ'da Papa-İmparator Çatışması: Kılıç ile Âsâ'nın Savaşı," *Çankırı K.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (1): 93-120.
- EĞRİ, Osman (2002). "Yeniçeri Ocağının Manevi Eğitimi ve Bektaşilik," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (24): 113-131.
- ELİADE, Mircea (1999). *Şamanizm: İlk Esrime Teknikleri*, İsmet Birkan (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
- ELİADE, Mircea (2003). *Demirciler ve Simyacılar*, M. Emin Özcan (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- ELLIS, George W. (1911). "Islam as a Factor in West African Culture," *The Journal of Race Development*, 2 (2): 105-130.
- FISH, M. Steven (2002). "Islam and Authoritarianism," *World Politics*, 55 (1): 4-37.
- GERGES, Fawaz A. (2003). "Islam and Muslims in the Mind of America," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, (588): 73-89.
- GOODY, Jack (2005). *Avrupa'da İslâm Damgası*, Şahabettin Yalçın (çev.), İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki (2004). *Mü'minlerin Emiri Hazret-i Ali*, İstanbul: Derin Yayınları.
- GRİTLİ Sırrı Paşa (2006). *Ahsenül Kasas (Güzel İnsan: Yusuf -Yusuf Sûresi Tefsiri)*, Tahir Galip Seratlı (y. hzl.), 2. Baskı, İstanbul: Elest Yayınları.
- GÜNDÜZ, Tufan (1998). "Osmanlı Tarih Yazıcılığında Türk ve Türkmen İmajı," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (7): 85-92.
- HACIGÖKMEN, Mehmet Ali (2012). "Anadolu'da Ahiliğin Esnaf Teşkilatı Hâline Dönüşmesi ve Tımar Sistemine Yansımaları (Ankara Örneği)," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (32): 263-291.
- HALL, James (1996). *The Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art*, illustrated by Chris Puleston, New York: IconEditions.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



- HENTCH, Thierry (1996). *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, Aysel Bora (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- İNAN, Abdülkadir (1948). "Eski Türklerde ve Folklorda «Ant»", *DTCF Dergisi*, VI (1-5): 279-290.
- KADIOĞLU, İdris (2011). "Kılıç Kalem Münâzarası," *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi [Prof. Dr. Mahmut Kaplan Armağan Sayısı]*, 9 (2): 161-180.
- KARA, İlyas (2011). *Enver Paşa: Basmacılar İsyanı*, İstanbul: Yediveren Yayınları.
- KAYA, Muharrem (2001). "Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğinde İzleri," *folklor/ edebiyat*, 7 (25): 199-218.
- KELEŞ, Ahmet (2007). "Cihad-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslam'ın Yayılışı," Ahmet Yaman (ed.), *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri) 13-15 Nisan 2007 Konya*, Ankara: Fecr Yayınları, ss.1-27.
- KIDD, Thomas S. (2003). "Is It Worse to Follow Mahomet than the Devil? Early American Uses of Islam", *Church History*, 72 (4): 766-790.
- KÜNÜÇEN, Hale (2001). "Görüntülerle Erenlerin İzinden," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (17): 75-86.
- LEWIS, Bernard (2011). *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, 11. Baskı, Nurettin Elhüseyini (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- McCOMB, Canon Samuel (1916). "Christianity and the Sword," *The North American Review*, 204 (729): 195-202.
- MUNRO, Dana Carleton (1931). "The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades," *Speculum*, 6 (3): 329-343.
- NASR, Seyyid H. (2000). *Ideals and Realities of Islam*, 4th ed., Chicago: ABC International Group, Inc.
- ÖGEL, Bahaeddin (1988). *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi -Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÖGEL, Bahaeddin (1997). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, C.I, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- ÖZCAN, Abdülkadir (2002). "Kılıç Alayı," *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss.408-410.
- ÖZKAN, Haldun (2000). "Erzincan ve Çevresinde Orta Asya Türk Geleneğini Sürdüren Bezemeli Mezar Taşları," *Atatürk Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, (15): 31-47.
- POLAT, İbrahim Ethem (2006). *Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler*, Ankara: Vadi Yayınları.
- RİLKE, Rainer Maria (2003). *Kalem ve Kılıç*, Kâmuran Şipal (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- SARAL, İsmail Tosun (2004). "Gül Baba ve Tahta Kılıcı," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (31): 245-256.
- SARIKAYA, M. Saffet (1999). "Osmanlı Devletinin İlk Asırlarında Toplumun Dini Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi," *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6): 49-67.
- SARIKAYA, Mehmet Saffet (2012). "Bektaşî-Alevî Kültürünün Yazılı Kaynakları Olarak Fütüvvetnameler," *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, (4): 35-66.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013



- STERLING, Douglas (2003). "The Siege of Damietta: Seapower in the Fifth Crusade 1217-1221 A.D.," Donald J Kagay ve L.J. Andrew Villalon (ed.), *Crusaders, Condottieri, and Cannon: Medieval Warfare in Societies around the Mediterranean*, Leiden-Boston: Brill, ss.101-132.
- TAİ, Kemalettin (1998). "Kuzey Irak'ta İnanç Grupları ve Bunların Anadolu Halk İnançları İle İlişkisi," Beyan Otrakçı Özata (çev.), *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (6): 145-158.
- TAMNEY, Joseph B. (1974). "Church-State Relations in Christianity and Islam," *Review of Religious Research*, 16 (1): 10-18.
- TURAN, Osman (1993). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Târihi: Türk Dünyâ Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsânî Esasları*, 6. Baskı, C.1-2, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- "Türklük," *Basiret Gazetesi*, 19 Zilhicce 1276 [1860], No.40.
- WATT, Montgomery (2005). "Hıristiyanların İslam Algılayışları," Fuat Aydın (ed.), *Hıristiyanların İslâmî'ndan Müslümanların İslâmî'na*, İstanbul: Ataç Yayınları, ss.57-66.
- YILDIZ, Harun (2012). "Şah İbrahim Velî Ocağı'nın Amasya Yöresindeki İzdüşümleri," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (63): 127-138.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 8/6 Spring 2013

