



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Salih Emre KARAYEL

ALEVÎ-BEKTÂŞÎ İNANÇ SİSTEMİNDE MİTOLOJİK
UNSURLARIN TESPİTİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2019



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Salih Emre KARAYEL

ALEVÎ-BEKTÂŞÎ İNANÇ SİSTEMİNDE MİTOLOJİK
UNSURLARIN TESPİTİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Danışman

Doç. Dr. Ali ALBAYRAK

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2019

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Salih Emre KARAYEL'in bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ramazan UÇAR (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Ali ALBAYRAK (İmza)

Üye : Doç. Dr. Bahset KARSLI (İmza)

Tez Başlığı: Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Mitolojik Unsurların Tespiti ve Değerlendirmesi

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 03/ 05 /2019

Mezuniyet Tarihi : 20/06/2019

Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Mitolojik Unsurların Tespiti ve Değerlendirmesi ” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

Salih Emre KARAYEL



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Salih Emre KARAYEL
Öğrenci Numarası	20155263001
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Ali ALBAYRAK
Tez Başlığı	Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Mitolojik Unsurların Tespiti ve Değerlendirilmesi
Turnitin Ödev Numarası	1131980616

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 135 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 17/05 /2019 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 7

alıntılar dahil % 17. 'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

17/05/2019

Doç. Dr. Ali ALBAYRAK

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	v
ÖZET	vi
SUMMARY	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	2

BİRİNCİ BÖLÜM MİT VE MİTOLOJİ

1.1. Mit ve Mitolojinin Tanımları.....	5
1.2. Mitlerin İşlevleri	6
1.3. Mitolojinin Gelişimi ve İncelenme Tarihi	7
1.4. Mitlerin Ortaya Çıkışı Teorileri.....	10
1.5. Mit Türleri	10
1.5.1. Kozmogoni Mitleri	11
1.5.2. Antropogoni Mitleri.....	11
1.5.3. Teogoni Mitleri.....	12
1.5.4. Köken (Orijin) Mitleri	12
1.5.5. Ritüel Mitleri	12
1.5.6. Eskatoloji Mitleri.....	13
1.5.7. Prestij ve Olağanüstü Şahıslar İle İlgili Mitler	13
1.6. Din Mitoloji İlişkisi	14
1.6.1. Dinin Mitoloji Üzerindeki Etkisi.....	17
1.6.2. Mitolojinin Din Üzerindeki Etkisi.....	19
1.7. Mitoloji ve Toplum İlişkisi.....	20

İKİNCİ BÖLÜM ALEVÎ-BEKTÂŞİLİK

2.1. Alevî Bektâşîliğin Oluşum Süreci	24
2.2. Alevîliğin Doğuşu	25
2.3. Alevî-Bektâşî İnancının Tarihi Kökenleri	27

2.3.1. İslam Öncesi Türk Dini İnanışları	28
2.3.2. Türkler ve İslamiyet.....	28
2.3.3. Anadolu'nun İslamiyet'le Tanışması	31
2.4. Kavramsal Çerçeve.....	35
2.4.1. Alevîlik	35
2.4.2. Kızılbaşlık.....	36
2.4.3. Râfizîlik	37
2.4.4. Bektâşîlik	38

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEVÎ-BEKTÂŞÎ İNANÇ SİSTEMİMDE MİTOLOJİK UNSURLAR

3.1. Alevî-Bektâşî Teolojisi ve Mitoloji.....	41
3.2. Alevî-Bektâşîlik İnanç Sisteminde Köken (Orjin) İle İlgili Mitik Unsurlar	42
3.2.1. Miraç (Göğe Yükselme) Miti	42
3.2.2. Kırklar Cemi Miti	47
3.2.3. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Tespit Edilen Köken (Orjin) Mitlerinin Değerlendirilmesi	51
3.3. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Ritüellerle ilgili Mitik Unsurlar	51
3.3.1. Nevruz Bayramı İle ilgili Mitik Unsurlar	58
3.3.2. Hıdırellez Bayramı İle İlgili Mitik Unsurlar	60
3.3.3. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Tespit Edilen Ritüel Mitlerinin Değerlendirilmesi ..	61
3.4. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Yaratılışla İle İlgili Mitik Unsurlar.....	63
3.4.1. Nurdan Yaratılış Miti.....	63
3.4.2. Topraktan Yaratılış Miti	65
3.4.3. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Tespit Edilen Yaratılış Mitlerinin Değerlendirilmesi	65
3.5. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Antrapogoni İle İlgili Mitik Unsurlar	67
3.5.1. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Tespit Edilen Antrapogani Mitlerinin Değerlendirilmesi	69
3.6. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Eskatoloji İle İlgili Mitik Unsurlar	70
3.6.1. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Tespit Edilen Eskatoloji Mitlerinin Değerlendirilmesi	71
3.7. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Olağanüstü Şahıslar ve Prestij İle İlgili Mitik Unsurlar	72

3.7.1. Hz. Ali Miti	72
3.7.1.1. Tenasüh (Reenkarnasyon)	74
3.7.1.2. Don Değişirme (Metamorfoz)	77
3.7.2. Hızır Miti	79
3.7.3. Fatma Ana Miti.....	81
3.7.4. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Olağanüstü Şahıslar İle İlgili Mitlerinin Değerlendirilmesi	82
3.8. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Hayvanlar İle İlgili Mitik Unsurlar.....	85
3.8.1. Turna Kuşu	85
3.8.2. Güvercin	86
3.8.3. Karga	87
3.8.4. Anka Kuşu	88
3.8.5. Aslan.....	88
3.8.6. Geyik	90
3.8.7. Tavşan.....	92
3.8.7. Yılan	95
3.8.8. Kaz.....	96
3.8.9. Horoz	97
3.8.10. Arı.....	97
3.8.11. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Hayvanlar İle İlgili Tespit Edilen Mitlerin Değerlendirilmesi	98
3.9. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Sayılar İle İlgili Mitik Unsurlar	99
3.9.1. Bir Sayısı	100
3.9.2. Üç Sayısı.....	101
3.9.3. Dört Sayısı	102
3.9.4. Beş Sayısı	102
3.9.5. Yedi Sayısı.....	103
3.9.6. On iki Sayısı	104
3.9.7. Kırk Sayısı	105
3.9.8. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Sayılar İle İlgili Tespit Edilen Mitlerinin Değerlendirilmesi	107
SONUÇ	108
KAYNAKÇA.....	113

ÖZGEÇMİŞ.....122

KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	: Bakınız
Bs.	: Baskı
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
drl.	: Derleyen
Diğ.	: Diğerleri
Ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
İÖP	: İlahiyat Önlisans Programı
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
JASSS	: Journal of Academic Social Science Studies
TC	: Türkiye Cumhuriyeti
TDK	:Türk Dil Kurumu
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vs.	: vesaire
yy.	: yüz yıl

ÖZET

Mitoloji, insanlığın genel anlamda evreni anlama ve anlamlandırma bağlamında ortaya koyduğu ürünler olarak ifade edilir. İçeriğinde hayal ürünü unsurları barındıran, bununla birlikte gücünü gerçekle olan bağlantısından alan mitler, içinden çıktığı toplumun kültür hazinesinin temel taşlarını oluşturarak, bireylerin milli bilince ulaşmasında önemli işlevler üstlenmişlerdir. Sosyal ve kültürel birer olgu olarak karşımıza çıkan mitler, toplumların sosyal ve dini yaşamında varlığını bir şekilde hissettirmeyi başarmışlardır. Şüphesiz içinde inanç unsurları ve dini öğeleri barındırması ve yaşadığı dönem itibarıyla “kutsal” ve “gerçek” kabul edilmesi sebebiyle mitler, toplum hayatının şekillenmesinde bir başka önemli unsur olan “din” ile karşılıklı etkileşim içinde olmuştur. İşte bu yüzden mitler, tarih boyunca içinden çıktığı toplumların inançsal boyutta algılayış biçimlerini yansıtan ürünler olarak kabul edilmiş, bu sebeple de milletlerin kültürleri, kökenleri ve yaşantıları hakkında gizli kalmış bilgilerin gün yüzüne çıkarılmasına yardımcı olan kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir.

Çalışmaya konu olarak seçilen Alevî-Bektâşîliğin birçok farklı inanç sistemi ve kültürden etkilenecek senkretik bir yapı oluşturduğu görülmüş, bu çok katmanlı yapının oluşumunda mitik unsurların etkisinin çok güçlü olduğu tespit edilmiştir

Araştırma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde mit ve mitoloji kavramı, mitlerin işlevi, mit türleri ve mitolojinin tarihi gelişimi üzerinde duruldu. İkinci bölümde Alevî-Bektâşîliğin oluşum süreci ve tarihçesi açıklandı. Üçüncü bölümde ise ilk önce Alevî-Bektaşî inanç sisteminde mitik unsurlar tespit edildi, daha sonra da tespit edilen bu unsurların değerlendirmesi yapıldı.

Anahtar Kelimeler: Mit, Mitoloji, Din, Alevî-Bektâşîlik

SUMMARY
THE IDENTIFICATION AND ASSESSMENT OF MYTHICAL ELEMENTS IN
ALEVI-BEKTASHI BELIEF SYSTEM

Mythology is defined as the products produced by the humans in order to understand and explain the universe in general. Involving imaginary elements, myths take power from their bond with the reality, have undertaken significant functions to allow the individuals attain national consciousness by forming the base for the cultural assets of the society they have arisen from. As social and cultural phenomena, myths influence the social and religious lives of the societies. Certainly owing to the fact that myths involve elements of belief and religion and they are deemed to be "sacred" and "real" in their era, they have been in interaction with another important element, "religion", in shaping the social life. Consequently, myths have been regarded as products reflecting their society's belief-related conceptions throughout the history. Therefore, they are accepted as one of the sources that help the revealing of the hidden information about the cultures, roots and lives of nations.

The research subject, Alevi-Bektashism was observed to form a syncretic structure under the influence of several different belief systems and cultures. Mythical elements were found to have a significant effect in the formation of this multi-layered structure.

The research consisted of three parts. In the first part, the concept of myth and mythology, the functions and types of myths and the historical development of mythology were discussed. In the second part, the formation and history of Alevi-Bektashism were explained. In the third part, the mythical elements in Alevi-Bektashi belief system were identified and these elements were assessed.

Keywords: Myth, Mythology, Religion, Alevi-Bektashism

ÖNSÖZ

Din ve mitoloji, toplumların sosyal hayatını şekillendiren en önemli iki kavramdır. Bu iki kavram dünya tarihinin başlangıcından itibaren hep insanla beraber bulunmuş, adeta insanın ayrılmaz bir parçası olmuştur. Şüphesiz insan ürünü olan mitoloji ile dinin birbirinden etkilenmediğini söylemek imkânsızdır. Şuurlu bir varlık olarak insan, din ve mitin hem öznesi hem de nesnesi olmuş ve böylece insanlık tarihi denen muazzam birikim meydana gelmiştir. Sosyal bir varlık olan insanı anlamada din ve mitos yardımcı unsurlar olarak görülmektedir. Dolayısıyla geçmişin bütün gizli hazinelerinin anahtarı, din ve mitlerin elindedir. Milletleri millet yapan değerlerin temel taşlarından birini oluşturan mitolojilerin yapısının ve işleyişinin anlaşılması toplumların yaşam algısı ve dünyayı algılama biçimleri hakkında bilgi edinmemizi kolaylaştıracaktır. Bu açıklamalar çerçevesinde zengin kültür birikimine sahip olan Alevî-Bektaşî inanç sisteminin daha iyi anlaşılabilmesinin bu inanç sisteminde var olan zengin mitolojik unsurların tespitine ve sosyo-dini yaşama olan yansımalarının bilinmesine bağlı olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmada tespit edilen mitik unsurlar sayesinde Alevî-Bektaşî inanç sisteminin oluşum sürecinin daha sağlıklı değerlendirilmesi hedeflenmektedir.

Bu çalışmanın planlanmasında, yazıya geçirilmesinde yol gösteren, kaynaklara ulaşmamda kolaylık sağlayan, bilgi ve yönlendirmeleriyle farklı düşünceler üretmeme vesile olan saygı değer danışman hocam Doç. Dr. Ali ALBAYRAK'a, yüksek lisans öğrenimim boyunca fikirleri ile bana destek olan hocam Doç. Dr. Bahset KARSLI'ya, kendilerinden istifade ettiğim Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin değerli hocalarına teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu çalışmanın ortaya çıkmasında gereken huzurlu ortamı bana sağlayan, her zaman yanımda olan, bu çalışmanın çilesini benimle birlikte çeken çok kıymetli eşim ve üçüz çocuklarımızın annesi olan Rûmeysa KARAYEL'e minnettarlığı belirtmeden geçmeyeceğim.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Toplumların sosyo-kültürel yapısının ortaya çıkmasında ve inanç sistemlerinin şekillenerek bu günkü duruma gelmesinde belirleyici bir unsur olan mitler, hem kolektif bilincin ürünleri hem de toplumların hafızasında yıllar geçmesine rağmen izi silinmeyen kutsal gerçeklikler olarak değerlendirilebilir. Mitlerin içeriğinin kutsal bir mahiyet taşıması, onun toplumların inanç sistemlerinde kapalı kalmış katmanların gün yüzüne çıkarılması hususunda başvuru kaynağından biri olmasını sağlamıştır. Mitoloji kavramı birçok inanç sisteminde olduğu gibi Alevî-Bektâşî inanç sisteminde de geniş yer tutar. Zengin bir kültür birikimine sahip olan Alevî-Bektâşî inancı, İslâm dini içerisinde, Türk-İslâm Tasavvuf geleneğine ve Eski Türk kültürünün özelliklerine göre şekillenmiş olup, geçmişte dinî, siyasî ve toplumsal baskılardan ötürü dini ritüel ve etkinliklerini kapalı cemaat yapısını altında devam ettirmiştir. Bugün ise şehirleşme ve modernleşmenin getirmiş olduğu imkânlar Alevî-Bektâşî geleneksel toplum yapısındaki dinamiklerinin değişimine neden olmuş ve kapalı toplum özelliğinden açık toplum hüviyetine kavuşmasına imkân sağlamıştır (Uçar, 2012: 75).

Kaynağını İslam öncesi inanç motif ve geleneklerinden alan Alevî-Bektâşî geleneği içerisindeki mitik unsurlar sahip olduğu bu kültürel birikimi İslam anlayışına göre şekillendirmeyi başarmış, varlığını günlük hayattan dini yaşama kadar birçok sahada hissettirmiştir. Adı geçen bu mitik unsurların farklı birçok inançtan ve kültürden etkilenerek çok katmanlı bir yapı oluşturması, bu yapının kendine özgü mitolojisinin inşasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede araştırmanın konusu Alevî-Bektâşî inanç sistemi içerisindeki mitik unsurların tespit edilmesi ve tespit edilen bu mitik unsurların bu inanç sisteminin dini ve sosyal yaşama olan yansımalarının değerlendirilmesidir.

Türk toplumunun dini, siyasî, kültür hayatında ayrı bir yere ve öneme sahip olan Alevî-Bektâşî kimliğinin farklı inanç ve görüşleri bünyesinde barındıran senkretik¹ (bağdaştırıcı) yapıya sahip olduğu düşünülmektedir. Onun bu karakteristik özelliğinin ortaya çıkmasında önemli bir etken olarak düşünülen mitik unsurların inançsal ve sosyolojik boyutta oynadığı rolün çoğunlukla göz ardı edildiği düşünülmektedir.

Bu araştırmanın problemi ve buna bağlı alt problemler şu şekilde ifade edilebilir:

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde hangi mitolojik unsurlar bulunmaktadır?

¹Senkretizm: Çeşitli sebeplerden dolayı bir arada yaşama durumunda olan dini ve kültürel geleneklerde görülen unsurların temel özelliklerini yitirmeden tek bir unsur içinde kaynaşması sonucu oluşan yeni kültürel yapıları, düşünceleri ve ekolleri ifade etmek için kullanılan kavramdır (Kirman, 2011: 279).

Söz konusu unsurlarının tarihi arka planı nedir?

Tespit edilen mitik unsurların Alevî-Bektâşîlerin inanç, ibadet ve sosyal hayat ile ilgili tutumlarına etkisi var mıdır ? şeklinde ifade edilebilir.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

İnsanın yaşamını anlama ve anlamlandırma sürecinde ortaya çıkan dinler, tarih boyunca kendisinden vazgeçilemeyen bir unsur olarak toplum hayatında varlığını daima korumuştur. Din, insan yaşamına anlam katarken, mitler bu anlamlandırma sürecine toplumların kolektif bilincinde sembolik bir şekle bürünerek, kültürel değerler olarak nesiller boyunca varlıklarını devam ettirirler. Bütün inanç sistemlerinde olduğu gibi Alevî-Bektâşîlik de çok katmanlı yapısından dolayı mitik ağlarla örülü bir inanç sistemidir. Alevî-Bektâşî inancı bünyesinde farklı kültür ve inanç sisteminden birçok mitik unsuru barındırdığı için tarih boyunca farklı şekillerde algılanmasına ve değişik isimlerle anılmasına sebebiyet vermiştir. Şüphesiz bu farklı yaklaşımlar ve adlandırmalar görünürde çelişkiler yumağı olarak görülse de aslında söz konusu çeşitlilik bu inanç sisteminin senkretik yapısını gösteren açık bir kanıt olarak değerlendirilebilir. Bu açıklamalar çerçevesinde çalışmanın amacı Alevî-Bektâşîlik inanç sisteminin zengin mitik yapısını ortaya koyarak, tespit edilen mitik unsurların tarihi arka planını tespit edip mensuplarının inanç, ibadet ve sosyal hayat ile ilgili tutum ve davranışlarına olan yansımalarını ortaya koymaktır.

Yaşadığı dönemin gerçeklik algısını yansıtan, evrenin ve insanın varoluşu konusunda içinden çıktığı toplumlarının kültürel kimlik olgusu olarak kabul edilen mitler, toplumların inanç sisteminde daima imtiyazlı bir konuma sahip olmuşlardır. Bu imtiyazın oluşmasının altında mitlerin kutsal ile olan ilişkisi yatmaktadır. Mitoloji ona yüklenen anlamlar sayesinde toplumların geçmişi ile geleceğini birbirine bağlayan ortak değerler ve duygulara bir gönderme yapar. İçinde kutsala ait değerleri barındırmasından ötürü mitolojilerde önemli şahsiyetlerin üstlendiği temel model roller ve bu mitosların içinde geçen tarihi olaylar toplumlardaki geleneksel değerlerin insanların zihinlerinde şekillenmesinde ve nesiller boyunca günümüze ulaşmasında önemli bir görevi üstlenmişlerdir.

Ülkemizde özellikle 1990'lı yıllardan itibaren Alevî-Bektâşîlik ile ilgili araştırmaların sayısında gözle görülür bir artış olmasına rağmen bu inanç sisteminin mitik unsurların tespitine yönelik çalışmaların genellikle halk edebiyatı ve tarih alanlarında yapıldığı görülmektedir. Türkiye'de din sosyolojisi çalışmaları içerisinde ise Alevî-Bektâşî inanç sistemiyle ilgili birçok araştırma yapılmasına rağmen bu inanç sisteminin mitolojik yönüne ilişkin çalışmaların yeterli düzeyde olmadığı hasıl olmuştur. Buradan hareketle

gerçekleştirilmesi amaçlanan bu çalışma Türkiye’de Din Sosyolojisi alanında bu konudaki eksiklikleri belli bir noktada da olsa gidermeyi hedeflediğinden önem arz ettiği düşünülmektedir.

3. Araştırmanın Varsayımları

Bu araştırmanın konusu ve amacı çerçevesinde çalışmanın temel varsayımları şu şekilde ifade edilebilir:

- Alevî-Bektâşî inanç sistemde mitolojik unsurlar önemli bir yer tutmaktadır.
- Tespit edilen bu mitik unsurların tarihi arka planı bulunmaktadır.
- Alevî-Bektâşî inancı, birçok dini ve mitik unsuru İslam çerçevesinde sentezlemiştir.
- Alevî-Bektâşî geleneğinde Hz. Ali tarihi kişiliğinden öte mitolojik yönüyle öne çıkan bir şahsiyettir.
- Alevî-Bektaşî inanç sisteminde Kırklar ve Miraç miti bugün cem törenlerinde icra edilen dini ritüellerin kökenini oluşturmaktadır.
- Alevî-Bektâşîlik inanç sisteminde tespit edilen mitik unsurların müntesiplerinin sosyal hayat ile ilgili tutumlarına etkisi vardır.

4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırmaya konu olan Alevî-Bektaşîliğin homojen bir yapıya değil, heterojen bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Yani ülkemizde tek tip Alevî-Bektâşîlik tanımlamasından söz edilmemekte, birkaç türlü Alevî-Bektâşîlik tipolojisinin olduğundan bahsedilmektedir. Ancak bu çalışma bir tipoloji çalışması olmadığından söz konusu tipler üzerinde durulmamıştır. Bu araştırma ülkemizde Alevî-Bektâşîlik ile ilgili yapılan çalışmalar, konuyla ilgili yazılan kitaplar, makaleler, tezler, ansiklopedi maddeleri, Alevî-Bektaşîlerin kendi kaynakları olarak kabul ettikleri kitaplar ve Alevî-Bektâşî yazarların kendi yazmış oldukları kitaplarla sınırlandırılmış, yabancı dillerde yapılmış çalışmalar bu araştırmada kapsam dışı tutulmuştur.

5. Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri

Bu çalışma nitel bir araştırma olup, ilk basamak olarak konu ile ilgili literatür taraması yapılmış, metot olarak da dokümantasyon metodu uygulanmıştır. Bu doğrultuda mitoloji hakkında yazılmış yerli ve yabancı kaynaklar (kitap, makale, tez, ansiklopedi maddesi... vs.) üzerinden literatür taraması yapılarak konu ile ilgili bilgilere ulaşılmıştır. Bunun yanında Alevî-Bektâşî inanç sistemi ile alakalı tarihsel, kültürel, sosyolojik, dini, antropolojik ve edebi eserler de incelenmiştir. Ayrıca Alevî-Bektâşî toplumunun sözlü anlatım geleneğinde önemli

bir yeri olan ulu ozanların deyişlerinde ve cem törenlerinde söylenen gülbang örneklerinde tespit edilen mitolojik unsurlardan da yararlanılmıştır. Bunun yanı sıra bu inanç sisteminin yazılı kaynakları arasında kabul edilen Buyruk' da geçen anlatılardan da istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİT VE MİTOLOJİ

1.1. Mit ve Mitolojinin Tanımları

Toplumların bugüne gelene kadar geçirdiği deneyimlerden elde ettiği birikimler, toplumsal bellek aracılığıyla varlıklarını bir şekilde devam ettirmiştir. Şüphesiz toplumların önemli temel kültür unsurlarından biri olarak kabul edilen mitler de bu belleğin izi silinmeyen gerçeklerinden biri olarak kabul edilmiştir. Fransızca kökenli bir sözcük olan mitoloji kavramı kelime anlamı olarak “mit bilimi” demektir. Türkçemizdeki kelime karşılığı ise mitlerin ortaya çıkışlarını, anlamlarını yorumlayan bir bilim dalıdır. Ayrıca bir ulusa, bir din veya inanç sistemine, özellikle de Yunan ve Latin uygarlığına ait mitlerin, efsanelerin tümünü açıklayan bir kavram şeklinde de açıklanmıştır (TDK, 1988b: 1571). Kaynaklarda mit kavramının tanımı net bir şekilde belirtilmemekle birlikte yapılan tanımlamaların genellikle araştırmacıların kendi alanlarıyla alakalı olduğu görülmektedir. Mitoloji ile ilgili araştırma yapan bilim insanlarının şimdiye kadar yaptığı çalışmalarda tespit edilen bazı tanımlamalar şu şekildedir:

Mitler ; milli, geleneksel kültürün kaynağı ve tarihsel olarak en eski şeklidir. Mitler, yaradılış serüvenini kendine has kanunlarla açıklamakla birlikte bir ulusun etnik ve kültürel kodlarının taşıyıcıları olarak görülmüştür. Mitler, bunun yanında bir milletin düşünce potansiyelleri ve kültürel davranış biçimlerini düzene sokan, dinamik göstergeler sistemi olarak da kabul edilmiştir (Beydili, 2015: 390). Mit, kutsal bir öyküyü anlatmaktadır. En eski zamanda “başlangıçtaki” masallara özgü zamanda olup bitmiş olayları anlatır. Bir başka ifadeyle mit, doğaüstü varlıkların başarıları sayesinde ister evrenin oluşum sürecini, isterse yaşadığımız Dünya'nın parçası olan (bir davranışın doğuşu, bir bitki türünün varoluşunu) bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Kısaca mit her zaman bir yaradılışın öyküsüdür (Eliade, 2016: 17). Mitler yaşadığımız evrenin, içinde bulunduğumuz toplumun kültürel ve dinsel değer ve normlarının nasıl ortaya çıktığını açıklar ve ardından gelen kuşaklara örnek davranış modelleri ortaya koyar. Mitlerin ortaya koyduğu öykü sadece geçmişte olmuş bitmiş bir olayı anlatmaz. Vermek istediği mesajla geçmişe ait ahlaki özelemleri, coşkuları hâlihazırdaki durumla bütünleştirmek ister.

İşte bu yüzden kendi dinamik yapısını aradan uzun yıllar geçmesine rağmen muhafaza etmektedir. "Zira mit, canlı bir söylemdir" (Batuk, 2006: 16). Mitoloji, geleceğin kehaneti niteliğinde olup geçmişin gizli kalmış sırlarının saklı olduğu sembolik bir dildir (Bayat, 2015: 16). Mitler, içinden çıktığı toplumlar tarafından kutsallığı ve gerçekliği hakkında şüphe

edilmeyen yaşanmışlıklar olarak kabul edilmektedirler. İçinde kozmik ve gizli bilgileri barındıran mitler, insanların idrak seviyesini aşan doğum, ölüm, evrenin yaratılışı, vb. gibi durumlar karşısında insan zihninin bulanıklığını gidermede ve bu olayların sırrını açıklamada insanlara yardımcı olmaktadır.

1.2. Mitlerin İşlevleri

Mitolojiler içerisinde kutsal hikâyeler ve merasimler barındıran anlatılardır; ancak zamanla bu hikâyelerin içerisinde bulunan birtakım kutsal öğeler unutulmuş böylece masallar ve efsaneler ortaya çıkmıştır (Seyitoğlu, 2014: 9). Mitler her ne kadar günümüz toplumunda genellikle edebi türlerle birlikte anılsa da tarih boyunca toplumu etkileyen ve toplumdan etkilenen bir sosyal bir olgu olmuştur.

İnsanlığın ilk çağlarında ortaya çıkan mitler, çağın şartlarına uygun olarak birtakım değişikliklere maruz kalsa da toplumları etkileme gücünden hiçbir şey kaybetmediği görülmektedir. Mitler, eskiden olduğu gibi bugün de modern toplumların dini ve sosyal hayatında başat bir unsur olarak etkisi ve gücünü hissettirmeye devam etmektedir.

İnsanlığın kültür birikiminin ürünü olan mitlerin ne işe yaradıkları araştırmacılar için önemli bir soru olmuştur. İnsanın hayal gücünün yardımıyla ortaya çıkan mitler, belli bir amaca hizmet etme görevini üstlenen kültürel öğelerdir. Bireylerin bağlı olduğu toplumların dini, siyasi ve sosyal hayatının şekillenmesinde mitlerin güçlü etkisi yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu zaviyeden bakınca mitler hakkında sorulması gereken soru onların doğruluğunu ve gerçekliğini tartışmaktan ziyade onunla ne yapılmak istendiğidir. Eski Yakındoğu medeniyetinden günümüze ulaşan çeşitli mitolojik malzemelerin incelenmesi ve kıstas olarak “işlev” kavramının kullanılmasıyla birlikte mit türlerinin; ritüel mitleri, orijin (köken) mitleri, kült mitleri, prestij mitleri, eskatoloji mitleri şeklinde sınıflandırıldığı görülmektedir (Hooke, 1993: 9).

İlkel toplumlarda mitlerin belli başlı görevleri vardır. İlkel uygarlıkların inanışlarını açıklar, ahlaki ilkelerini savunarak onları topluluklara zorla kabul ettirir; ayinlerde yapılması gereken dini ritüeller vasıtasıyla mitik anı bireylerin zihinlerinde tekrar yaşatır. (Eliade, 2016: 34).

Modern toplumlarda eğitim kurumlarının üstlendiği rolü geleneksel toplumlarda mitoslar üstlenmiştir. Mitolojilerde adı geçen anlatılar içinde yaşanmış olaylar toplumların atalarına ait gelenekleri, örnek şahsiyet tiplerini, ahlaki kurallarını temsil eder. Olayların içinde adı geçen tarihi şahsiyetler toplumların bireylerden istediği örnek modeller şeklinde sunulur ve bireylerden de bu modelleri örnek almaları beklenir (Kılıç, 1995: 291-292).

Durkheim, mitleri dini sistemin bir parçası olarak kabul eder. Ona göre nasıl hareketler ritüellerin araçları ise kelimeler de mitlerin aracıdır (Durkheim, 2005: 55).

Toplumsal hafızanın ürünleri olarak kabul edilen mitler bir yandan bireylerin kendi varoluş gayelerini açıklarken bir yandan da yaşadığı dünyayı anlamlandırmasına yardımcı olmaktadır. Burada altı çizilmesi gereken şey mitlerin doğru veya yanlış olması meselesi değildir. Eğer mitlerin etkisi ve işlevlerinin ne olduğunu tespit edilmek isteniyorsa onların bireysel ve toplumsal arzu ve ihtiyaçlara cevap verebilme ve hayata anlam katabilme gücüne bakmak gerekmektedir (Akgül, vd. ; 2012: 23). Mitlerin zamanla kayıt altına alınması onların birer öğreti haline dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Mitler, sosyal ve dini yaşamında var olan olguları adlandırma ve açıklama konusunda bireylere yardımcı olan kültürel ürünlerdir. Bu zaviyeden bakınca mitle ilişkili olduğu düşünülen her ritüel eylemin ve bu eylemlerde adı geçen şahısların aslında toplum hayatında önemli olduğu düşünülen olay ve kişilerin temsilci olduğu düşünülmektedir. Burada üzerinde durulması gereken asıl nokta mitlerin işlevinin ne olduğuyla alakalıdır (Gökulu, 2014: 635). Mitlerin hem sosyal yaşamı hem de öteki alemi düzenleyici işlevleri bulunmaktadır. Mitlerin işlevsel yapısında üç önemli temel özellik bulunmaktadır. Bunlar sırayla şu şekildedir:

1. Mitoslar, kutsal kabul edilen ilahi alem ve metafizik yapıdaki değerler ve inanışlar hakkında düşünceleri anlamaya yöneliktir.

2. Mitoslar, kişinin içinde yaşadığı sosyal ortamı tanınmasına ve günlük yaşantısında olup biten olayları algılayıp toplumsal yapının şekillenmesinde rol oynayan faktörlerin kökenini, neden ve nasıl meydana geldiğini bilmeye yöneliktir.

3. Mitoslar, insanoğlunun çeşitli kurtuluş beklentilerine, istek ve arzularına tatmin edici cevaplar verir. Bu yönüyle mitoslar insanların günlük yaşantılarındaki davranış biçimlerini, geleneksel değerlerini, ritüellerini ve sosyal yaşamlarının şekillenmesini meşru gerçeklere dayandırmaya çalışırken bir yandan da kişinin özlemini duyduğu ölümsüzlüğe kavuşma, her türlü kötülüğün sona ermesi, mutlak huzur ve barışın sağlanması gibi geleceğe yönelik arzularının ifade edilmesini sağlar (Gündüz, 1998b: 26-27).

1.3. Mitolojinin Gelişimi ve İncelenme Tarihi

Mitolojinin yapısının anlaşılabilmesi için onun gelişim ve inceleme tarihinin doğru bilinmesi lazımdır. 19. yüzyıla kadar batıda mitoloji hakkındaki bilgiler Antik Mitoloji yani Eski Roma ve Yunan Tanrıları hakkındaki rivayetlerle sınırlıydı. İlk mitolojik teoriler milattan önceki dönemin filozofları tarafından isimleri bilinmeyen yazarlar tarafından

oluşturulan alegorik² eserler olarak ortaya atılmıştır. Antik Yunan tarihçisi Herodotos, Tanrıları ilahlaştırılmış tarihi şahsiyetler, mitleri ise tarihi olayların yansıması olarak kabul etmiş, mitolojide mukayeseli metodunun temellerini atmıştır. Batıda mitoloji ile ilgili araştırmalar 17.yüzyılın sonlarında başlamış, 18.yüzyıla gelinceye kadar mitolojinin kaynağı ve oluşumu iki şekilde açıklanmıştır:

1. (Natürmitoloji): Bu görüşe göre, evrende olup biten değişimlerde doğa güçleri birer tanrısal figür olarak görülür.

2. (Astromitoloji): Bu görüşü göre mitler, tabiat olaylarının özellikle gökyüzü ile ilgili bazı olayların açıklama ve tasvirini yapar. Yani bütün mitleri astronomik ve atmosfer olaylarının alegorisi gibi görür (Bayat, 2016a: 34-35).

Batı dünyasında ilk karşılaştırmalı mit çalışmasını 18. yüzyılda İtalyan filozofu G.V. Vico, *Scienza Nuova* (1725, *New Science*) adlı eserinde yapmıştır. Vico bu eserinde mitlerin önemini belirtmiş ve tarihi süreçte kültürel öğelerin nesilden nesile aktarımındaki oynadığı role vurgu yapmıştır. Bu araştırma batıda mit çalışmalarına önemli bir ivme kazandırmış, Yunan ve Roma Mitolojileri dışında Hristiyan ve Avrupa Mitolojilerini de içeren dünya mitleri ile ilgili araştırmaların yapılmasına kapı aralamıştır. Genel anlamda mitleri kapsayan bu araştırmalar F. Max Müller 'in *Contributions to The Study of Mythology* (1897) adlı çalışmasıyla zirve noktasına ulaşmıştır (Tökel, 2016: 6-7). Mitolojinin gelişim tarihinde önemli çalışmaları bulunan bazı bilim insanlarının mitolojinin din ve inanç sistemleri ile olan ilişkisi hakkındaki görüşleri şu şekildedir:

Mitoloji araştırmalarında doğayı canlı gören (animistik) görüşü savunanlar, mitlerinin mahiyetini açıklarken evrendeki ruhların varlığına işaret etmiş dünya halklarının varoluş tarihini eldeki yaratılış, türeyiş ve etnografik materyallerini yorumlayarak açıklamaya çalışmışlardır. Bu konuda Amerikan bilim adamı E. Taylor'ın düşünceleri önem arz etmektedir. Taylor, dinin veya dini inançların gelişim tarihinde ilk basamak olarak fetişizm³ değil de animizmi⁴ kabul etmektedir. Taylor'e göre mitler, gündelik hayatın yansımalarıdır. Vahşi insan, doğanın canlı olduğuna inanır. İlkel insana göre tabiat, ruhlar tarafından idare edilen bir varlıktır. Modern insanın hayal ürünü olarak kabul ettiği şeyler ataları için hayatın gerçekleridir (Bayat, 2016a: 36-37).

² Alegori: Bir görüntü, bir yaşantı veya bir davranışın zihinlerde daha iyi kavranmasını sağlamak için göz önünde canlandırıp dile getirme sanatıdır (TDK, 1988a: 77).

³ Fetişizm: İnsanlar tarafından kendisinde doğaüstü bir gücün olduğuna inanılan nesnelerin kutsal kabul edilmesiyle ortaya çıkan tapınmayla ilgili uygulamaların bütünüdür. (Kirman, 2011: 115).

⁴ Animizm: Doğada bulunan canlı-cansız tüm varlıkların insanlar gibi ruhları olduğunu kabul eden bir inanç sistemidir. (Marshall, 1999: 762).

Taylor'un teorik görüşlerinden ilham alan Alman mitoloğu W. Mangart, mitleri doğada yaşanan tabiat olayların izahı olarak görmüştür. W. Mangart'a göre her bir âdet ve gelenek ilk önce kendisiyle, daha sonra ise onun çevresindeki nesnelere ve olaylarla olan ilişkiler çerçevesinde açıklanmalıdır. W. Mangart bu konuda ağaç ruhuna inancı örnek göstermiştir. Kozmos ve insanı ağaç ile mukayese eden Mangart, ağaç ruhunu açıklarken onu yalnız orman ruhlarının yaşadığı yer olarak değil, aynı zamanda ağaçla bağlantılı başka ruhların var olduğu yer olarak açıklamıştır (Bayat, 2016a: 37-38).

Mitolojinin gelişim tarihinde ilkel insanların efsunla ilgili inanışları da büyük rol oynamıştır. Efsunculukla daha çok İngiliz bilim adamı James George Frazer ilgilenmiştir. Frazer, *Altın Dal* adlı kitabında ilkel kültürdeki olguların yapısının esas açıklayıcı kavramın büyü ve sihir olduğunu bunun animizmden çok daha önce geldiğini savunur. O'na göre:

a-Ayniyet Kanunu: Aynı sebepler benzer sonuçları doğurur.

b-Ünsiyet Kanunu: Bir zamanlar birbiriyle alakadar olan eşyalar fiziksel bağlantıyla ve çeşitli münasebetlerle birbirlerine etki etmeye devam ederler.

E. Taylor totemizmi Atalar kültürünün bir tezahürü olarak görmesine rağmen Frazer onu daha çok sosyal teşkilatın özel bir ürünü gibi düşünür. Frazer'e göre totemizm ile alakalı ritüel ve merasimler zihinlerde geçmiş anıları hatırlatır ve hafızalarda kabilenin tarihini canlandırır. Mitleri izah etmek için E. Taylor'un animizm görüşünü esas alan A. Lang'a göre ise mitler ilkel insan için itikat ve inançların birer yansımasıdır. Ona göre mitler, kendi kendine değil, ilkel insanın yaşadığı toplumda var olan kanun, itikat ve dini pratiklerin mukayese edilmesiyle açıklanabilir. Mitlerin anlaşılmasında farklı bir bakış açısı getiren tarihi ekol, dünyayı mitlerin bir ürünü değil de tarihin bir ürünü olarak görmüştür. Bu tarihi olayların zamanla mitleşmesi sonucunda kahramanlık mitleri ve diğer mitolojik kategoriler ortaya çıkmıştır (Bayat, 2016a: 39-40).

Freud'un başını çektiği bir grubun mitleri bilinçdışı bireysel ve toplumsal süreçle ilişkilendirdiği görülmektedir. Freud'e göre mitler, insanın bilinçaltında bulunan istek, korku ve güdülerin birer ürünüdür. Örneğin obsesyon ya da nevroz gibi ruhsal rahatsızlıkları ilkel toplumların inanç ve pratikleriyle mukayese etmiş ve atalardan gelen deneyimlerin yeni kuşaklara bilinçli ve bilinçsiz süreçlerle aktarıldığını dile getirmiştir (Freud, 2002: 359). Carl Gustav Jung, Carl Kerenyi, Joseph Campbell gibi araştırmacılar ise mitleri daha çok evrensel ve kolektif bilinçaltının bir ürünü olarak görmüşlerdir (Rosenberg, 2003: 25). Paul Radin'in, mitlere antropolojik bir bakışla yaklaştığı ve mitleri ekonomik saiklerle değerlendirdiği görülmektedir. Claude Lévi-Strauss da mitleri tecrübelerin birer simgesi ya da aktarılan hikâyelerden çok soyut kurguların bir ürünü olarak görmektedir. Ona göre tüm insanların

düşünce yapıları birbirine benzemektedir ve sorunların çözümünde aynı yolu takip etmeye çalışmaları da bunun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir (Rosenberg, 2003: 26).

1.4. Mitlerin Ortaya Çıkışı Teorileri

Mitlerle ilgili en önemli hususlardan biri de kökenlerinin ne olduğu ve nasıl oluştuğudur. Bununla ilgili birkaç teori ortaya atılmıştır. Bunların içinde genel anlamda kabul görmüş teoriler şu şekildedir:

a. Scriptual Teori: Bu teoriye göre bütün mitolojik anlatılar semavi dinlerin kutsal kitaplarının anlatılarından esinlenerek ortaya çıkmıştır. Her ne kadar gerçek olaylar bozulmuş ve kimlikleri gizlenmişse de bazı isimler mukayese yöntemiyle bilinebilir. Deukalion (Promete'nin oğlu) Nuh peygamberin diğer bir adıdır. Herkül Samson'a ; Arion, Yunus Peygambere karşılık gelir.

b. Tarihsel Teori: Bu görüşe göre, mitolojilerde adı geçen şahıslar gerçek hayatta bir zamanlar var olduğuna inanılan kişilerdi; ancak zamanla tarihi şahsiyetlerinin üzerine çeşitli süslemeler ve eklemeler yapılarak mitolojik birer kahramana dönüşmüşlerdir.

c. Alegorik Teori: Bu teoriye göre; eski çağlarda ortaya çıkan bütün mitler alegorik ve semboliktir. Bazı ahlaki, felsefi ve tarihi gerçekler alegori formunda karşımıza çıkar ve zamanla yaygınlık kazanır.

d. Fiziksel Teori: Bu teoriye göre dinsel tapınma objeleri olarak kabul edilen hava, su ve ateşin zamanla kişileştirilmeleri sonucu doğadaki diğer tabiat varlıkları üzerinde hakimiyet kurmuş ve onların koruyuculuğunu üstlenmiştir (Tökel, 2016: 10-11).

1.5. Mit Türleri

Mit türleriyle ilgili kesin bir tipoloji olmamakla birlikte yapılan sınıflandırmalar genellikle araştırmacıların kendi araştırma sahalarına göre şekillenmiştir. Divan Edebiyatındaki mitolojik çalışmalarıyla bilinen Tökel (2016:15) mitleri “Kozmogonik Mitler”, “İnsan Hayatının Önemli Anlarına İlişkin Mitler”, “Av ve Ziraat Mitleri”, “Olağanüstü Şahıslarla İlgili Mitler”, “Orijin Mitleri” gibi beş ayrı başlık altında incelerken ; Dinler tarihçisi Batuk (2003:35-46) mitos türlerini “Ritüel Mitosları”, “Köken Mitosları”, “Kozmogoni” ve “Antropogoni Mitosları” ve “Eskatoloji Mitosları” şeklinde dört başlık altında kategorize etmiştir. Türk mitolojisi alanında çalışmalarıyla bilinen Bayat ise (2015: 8-11) mit türlerini, “Genel Kategoriler” ve “Özel Kategoriler” olmak üzere iki ana başlık altında toplamıştır. Genel kategoride olanları, bütün milletlerde görülebilecek mitler olarak nitelendirirken; özel kategorideki mitleri ise her ulusta bulunmayan mitolojik kategoriler olarak nitelendirdiği görülmektedir. Buna göre, genel kategorideki mitler: “Kozmogonik

Mitler”, “İlk İnsanın Yarattılması Mitleri”, “Türeyiş Mitleri”, “Takvim Mitleri”dir. Özel kategorideki mitler ise “Teogoni mitleri”, “Köken mitleri”, “Eskatoloji Mitleri”, “Totem Mitleri” ve “Kahramanlık Mitleri”dir.

1.5.1. Kozmogoni Mitleri

Kozmogoni mitleri; evrenin oluşum sürecinin, dünyanın yaratılış serüveninin, insanın ve maddenin kökeni gibi ana konuların işlendiği mit türleridir. Türkçede “evren doğum” anlamına gelen kozmogoni, evrenin ortaya çıkışını, varoluşun ilk sebebini ve dünyanın nasıl meydana geldiğini betimlemektedir. Evrenin ortaya çıkış problemi mitlerde ve efsanelerde işlenen ortak bir tema olup bütün mitlerin ilk kısmını oluşturur. Evrenin ve insanın nasıl yaratıldığını merak eden insanlar bu konu hakkındaki bilgileri kozmogoni mitleri sayesinde edinmişler (Çağlar, 2008: 45).

Tarihte toplumların yarattığı kozmogoni mitlerin çoğunda evrenin ilk başlangıcı yoklukla, belirsizlikle yani “kaos”la olmuştur. Kozmogoni mitlerine göre kozmos yani evren kaostan doğmuştur. Kaostan türemiş olan kozmos dağılır, tekrar kaosa dönüşüp, onda kaybolur. Bu süreklilik döngüsel bir şekildedir ve kaos her daim kozmosun başlangıcı olmaya devam eder (Beydili, 2015: 335).

Bunun yanında çeşitli kozmogoni mitlerinde evrenin yumurtadan, sudan, Tanrı’nın vücudundan meydana geldiği de anlatılmaktadır. Bu mitlerdeki asıl amacın evrenin oluşum sürecine katkı sağlayan ham maddenin ne olduğunun vurgulanmasından ziyade, bu oluşuma kaynaklık eden mutlak güce vurgu yapılmasıdır (Bayat, 2016a: 15).

1.5.2. Antropogoni Mitleri

Antropogoni mitleri; insanın yaratılış sürecinin işlendiği, insanoğlunun nasıl var olduğunun ve nasıl türediğinin anlatıldığı mitlerdir. Türeyiş mitleri olarak da adlandırılan bu tür mitlerde işlenen konular genellikle ilk insanın yaratılmasından, insan topluluklarının, soy ve boyların ortaya çıkmasına kadar geniş bir süreci kapsamaktadır. Bazı metinlerde makro kozmos (büyük âlem) ve mikro kozmos (küçük âlem) birlikteliği fikrinden hareketle dünyanın yaratılma nedeni “ilk insan” anlamına gelen birinci antropomorf⁵, varlığın ölümüyle bağlantılı gösterilmektedir. Bazı mitolojik geleneklerde ise insanın yaratılma safhası dünyanın yaratılmasının en son evresi olarak kabul edilmiştir (Beydilli, 2015: 62-63).

Antropogoni mitlerinde ilk insanın yaratılma serüveninden övgüyle söz edilmektedir. Evrenin yaratılmasından sonra sırayla gök, yer, dağlar, ormanlar, bitki, hayvan ve en sonda da

⁵ Antropomorf (İnsanbiçimcilik) : İnsan suretinin ve diğer özelliklerinin başka bir varlığa özellikle de Tanrı’ya aktarılmasıdır (Akarsu, 1975: 98).

insan yaratılır. Antropogoni mitlerinde ilk insanın yaratılması Tanrı veya Tanrısal özelliğe sahip bir varlığa bağlanmaktadır. İlk insanın yaratılması miti kozmogonik mitin tabiattan sosyal hayata geçişini simgelemekte ve kozmogonik dilin sosyal dile aktarılmasını sağlamaktadır (Bayat, 2016a: 15).

1.5.3. Teogoni Mitleri

Teogoni mitleri; Tanrıların evreni, insanları yaratmalarını konu edinen mitlerdir. Teogoni mitleri, evrenin yaratılmasında tanrıların rolünü ön plana çıkarmakta veya Türk mitolojinde görülen yüksek dereceli ruhların ortaya çıkma sebeplerini açıklayarak evrende görülen veya görülmeyen bütün nesnelere bir sahibi olduğu inancını vurgulamaktadır. Teogoni mitleri, kozmogoni mitleriyle bağlantılı olup daha çok gelişmiş kültürlerde görüldüğü söylenebilir (Bayat, 2016a: 15-16).

1.5.4. Köken (Orijin) Mitleri

Köken mitleri; soyut ve somut kavramların alegorik tanımlarını açıklayan mit türleridir. İşte bu yüzden bu mitlere izah edici mitler de denmiştir. Mitolojik inançların yoğun olarak kabul gördüğü ilkel kavimlerde köken mitleri çok gelişmiştir. Ancak köken mitlerin benzer örneklerini dünyanın her yerinde görmek mümkündür (Bayat, 2016a: 16).

Köken mitleri, bazı bilim insanlarına göre en eski mit türü olarak da kabul edilmektedir. Onlara göre bu mitlerin işlevlerinden birisi de bir göreneğin, bir adın ya da bir nesnenin nasıl doğduğunun imgesel bir yolla açıklanmasıdır. Sümer metinlerinde geçen ve çiftçiler için değerli tarım aracı olan kazmanın doğuşunu anlatan “Enlil ile Kazma” mitosu buna en güzel örneklerden biri kabul edilmektedir (Hooke, 1993: 11).

1.5.5. Ritüel Mitleri

Dünya'nın yaratılması, çeşitli kurallar ve toplumsal değerlerin oluşması konularını içeren ritüel kavramı yaratılış sürecini canlandıran arkaik ve geleneksel toplumlarda görülen kültürel bir olaydır. Din ve dinsel düşünce sisteminin temelini oluşturan ritüel kavramı “Tören” ve “ayin” sözcükleriyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Mit ve tören eski kültürlerde işlevsel ve yapısal olarak bir bütünlük içindedir. Toplumsal hayatın kolektif mirası olarak kabul edilen ritüeller, geleneksel kültürün kuşaktan kuşağa taşıyıcısı olarak kabul edilmişlerdir (Beydili, 2015: 473).

Tarihi arşivlerde adı geçen kutsal metinlerde yer alan bilgiler ışığında ritüel mitlerinin oluşum sürecinin en güzel örneklerinin Mısır ve Mezopotamya'da yaşayan insanların kutsal kabul ettikleri etkinliklerinde görüldüğü düşünülmektedir. Bu etkinliklerin belirli zamanlarda

rahipler ve bu konuda uzmanlık sahibi yetkililer eşliğinde uyulması zorunlu olan kurallar çerçevesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak bu ritüel ve etkinlikler sadece eylemlerden oluşmamaktadır. Bu eylemlere sihirselsel etkinlik hissi uyandıran sözler, şarkılar, efsunlar da eşlik etmekteydi ve bu sayede bu etkinliklerde canlandırılan mitoslar belli bir durumu betimleyerek izleyicilerin zihinlerinde derin izler bırakmaktaydı (Hooke, 1993: 10).

1.5.6. Eskatoloji Mitleri

Eskatoloji mitleri; evrenin sonunun nasıl olacağını açıklayan ve Dünya'nın sonunda meydana gelecek olan olayları anlatan mitlerdir. Eskatoloji mitlerinde genellikle Dünya'nın sonunun yaklaştığını gösteren işaretlerden, kıyamet ve tekrar diriliş gününden bahsedilmektedir (Beydili, 2015: 202).

Mitolojinin dini inançla en çok etkileşim içinde olduğu, içerik bakımında da en yakın benzerliklerin bulunduğu mitler yaratılış, dünyanın sonu ve kıyamet hakkındaki mitlerdir. Kozmogoni ve eskatoloji mitleri aslında birbirini tamamlayan ve açıklayan mitlerdir. (Bayat, 2015: 122). Dünyanın sonu hakkındaki eskatolojik görüşler aslında yaratılış ve tekrar yenilenme sürecini ifade ettiği için yine kozmogoni mitleriyle bağlantılıdır (Beydili, 2015: 203). Eskatolojik mitlerde ahlak kavramına vurgu yapılmasının sebebi dini inançların bu mitlerin oluşumunda etkin rol oynamasından ötürüdür (Bayat, 2015: 122).

1.5.7. Prestij ve Olağanüstü Şahıslar İle İlgili Mitler

Olağanüstü şahıslar ile ilgili mitler; olağanüstü özelliklere sahip, insanlık adına önemli işler başaran kişilerle ilgili mitlerdir. Bu mitlerde adı geçen şahısların en büyük özelliği sıradan insanların başaramadığı işleri başarmış olmalarıdır (Tokel, 2016: 12). Olağanüstü şahıslar ile ilgili mitlerde geçen olayların ana merkezinde bulunan bu kahraman tiplerinin aslında toplumsal tutum ve davranışları ya da dinsel bir eylemi meşrulaştırma yolunda önemli bir misyonu ifa ettiği düşünülmektedir. Kahramanın izinden giden bireyler sosyal ve dini yaşamlarında neler yapmaları konusunda geleceğe dair bir yol haritası çizebilirler. Toplumların kültürel kodlarının taşıyıcısı kabul edilen mitler bir yandan bireylere "atalarımızın yaptığı gibi yapabilmemizi" telkin ederken, bir yandan da çok ötelelerdeki bir zamanı tasvir ederek geleceğimize dair yeni umutları bugünüme taşıyarak anlamlandırır. Böylece bu kahramanlar çok katmanlı anlamlar dünyasına gönderme yapan birer figür haline dönüşebilir. Söz konusu bu mitik kahramanlar farklı görüntüler ve isimler altında karşımıza

çıkarsa da asılları itibariyle genelde ortak değerler sistemine gönderme yapan örnek rol model⁶ tipleri olarak değerlendirilirler. Ayrıca söz konusu kahraman ya da olağanüstü şahısların, mitleri araçsallaştırarak zaman zaman görülmeyen bir gerçekliği var ve kabul edilir kıldıkları tespit edilmiştir (Özünel, 2010: 198-199).

Olağanüstü şahıslar ile ilgili mitler ile benzer özellikler taşıyan prestij mitleri ise kendisine kutsiyet atfedilen bir halk kahramanının doğuşuna ve yaptıklarına bir gizem havası veren mit türüdür. Musa Peygamberin doğuşu ve sazlardan yapılmış hasır bir sandık içine konularak Nil nehrine bırakılış öyküsü bu türe en güzel örneklerden biri kabul edilmektedir (Albayrak, 2017: 954).

1.6. Din Mitoloji İlişkisi

İnsanlık tarihi kadar eski geçmişe sahip olan din kavramının ne olduğu öteden beri tartışılmalı bir konu olmuştur. Latince de religio veya religion kavramlarına karşılık gelen “din” terimi günümüz düşüncesinde insanların Tanrı veya Tanrılara inanmayı, metafizik âlem veya aşkın bir güce tapınmaya yönelik duygu, düşünce ve davranışlarını ifade eden sistemler bütünü şeklinde ifade edilmektedir. Dilimizde ise “din” sözcüğü arapça kökenli olup İslam terminolojisinde boyun eğme, itaat, kulluk, hâkimiyet, yasa, yol, âdet, izlenen örnek, ceza ve mükâfat gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir (Arslantürk ve Amman, 2014: 316-317).

Din kelimesine yüklenen anlamların onu tarif eden kişinin maksadına göre değiştiği görülmektedir. Bir dindar, bir kelmacı, mutasavvıf için dine yüklenen manalar farklı olduğu gibi bir antropolog, bir psikolog ya da bir sosyolog için de dinin farkı manaları vardır. Dinle ilgilenen her birey onu kendi ilgi alanı ve amaçları doğrultusunda yorumlama eğilimindedir (Fırat, 1989: 5). Görüldüğü gibi araştırmacıların din konusunda karşılarına çıkan ilk engelin dinin tanımı meselesi olduğu görülmektedir. Şüphesiz din olgusunun tanımını zorlaştıran birçok husus bulunmaktadır. Bunların bazıları şu şekildedir :

Din gibi bir olgunun çok yönlülük arz eden yapısı, tanımın nasıl yapılacağı hususundaki belirsizlikler, onu tanımak isteyen kişi ya da kişilerin tek taraflı yaklaşımları, tanımın yapıldığı dönemin genel atmosferi, o dönemde baskın olan sosyal, siyasal eğilimler herkes tarafından kabul gören bir din tanımlamasının yapılmasını zorlaştıran etkenler arasında sayılmaktadır. Dolayısıyla her din ve inanç grubundan insanın kabul edebileceği bir din tanımı yapmak neredeyse imkânsızdır. Tanrı, kutsal gibi en temel kavramlar da dâhil olmak

⁶ Rol modeli (role model): Toplumsal statüde bulunan belirli kişilerden beklenen davranışları ifade eden bir kavramdır. Bireylerden davranışlarını söz konusu bu rol model kişilere bakarak şekillendirmesi ona uygun benzer tutumlar sergilemesi beklenir. Bireylerin örnek aldıkları rol modelleri illaki de tanıyor olması gerekmez. Örneğin bazı insanların belirli roller çevresinde ortaya koyduğu davranışları gerçek ya da mitolojik şahsiyetleri kendine örnek alarak oluşturduğu görülmektedir (Marshall, 1999: 626).

üzere din, en küçük ayrıntısına kadar değişik şekillerde kabul görmüş ve algılanmıştır. (Taş, 2015: 38).

Sosyologlar, din kavramını daha çok bir tanrıya veya tanrılara olan inançla değil de kutsala gönderme yaparak tanımlamışlardır. Buna gerekçe olarak da böylesi bir tanımın araştırmacılara toplumsal karşılaştırma yapmaya imkânı vermesi gösterilmektedir (Marshall, 1999: 156). Toplumların sosyal ve dini yaşamında kutsal kabul ettiği değerler o toplumun sosyal yapısı hakkında ipucu elde edebilmek için bir nevi anahtar hükmündedir. Bir toplumu meydana getiren bireylerin kutsalla olan ilişkileri dikkate alınmadan insan yaşamını ve davranışlarını anlamak pek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte insanın etkiye açık yapısı ve içinde yaşadığı toplumun geçirmiş olduğu değişime paralel olarak kutsal ile ilgili inanışlarında da zamanla değişim gözlenmektedir. Zira bilinmeyen olarak kabul edilen kutsal alana yönelik anlatılar her toplum ve inanç sistemi için aynı anlamı ifade etmeyebilir. Herhangi bir inanç sisteminde hakikat olan bir anlatı veya olay bir başka inanç sistemi için mitos olarak tanımlanabilmektedir. Tarih boyunca kutsala dair anlatıların içinde geçen olaylar, kutsal metinlerin ve dini söylemlerin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Her din kendi hakikat anlayışıyla örtüşen söz konusu anlatıları bir şekilde şifahi ve yazılı kaynaklar yoluyla müntesiplerine aktarmayı başarmıştır (Gündüz, 2009: 24-25).

Şüphesiz din ve mitoloji kavramlarının birbiriyle olan yakın ilişkileri araştırmacıların dikkatini çeken bir husus olmuştur. Her iki olgunun da işlev ve muhtevasında pek çok benzerlik bulunmaktadır. İnsanlık tarihinin bütün devirlerinde var olan ve toplumların sosyo-kültür yapılarının şekillenmesinde etkili olan bu iki unsur nüfuslarından hiçbir şey kaybetmeden varlığını günümüze kadar devam ettirmeyi başarmıştır.

Başta sosyologlar, dinler tarihçileri, antropologlar olmak üzere mitolojinin din ile olan ilişkisi üzerine yapılan araştırmaların bilim dünyasında genellikle birbirine zıt iki farklı görüş çerçevesinde yapıldığı görülmektedir. Bu görüşler şu şekildedir:

1-) Mitolojiyi din ile aynı düzlemde görenler, mitlerle dinlerin aynı zamanda oluştuğunu veya mitleri dini inançların bozulmuş varyantı şeklinde görenler.

2-) Mitoloji ile din arasında hiçbir ilişki olmadığını iddia eden veya mitolojileri dinlere kaynaklık eden bir fenomen şeklinde görenler (Bayat, 2016a: 79).

Mitolojiyle dini aynılaştıran bazı araştırmacılar mitolojilerde dinsel öğelerin yoğunlukta olması sebebiyle dinlerin kökenini mitolojilere kadar götürmüşlerdir. Mitolojinin ilkel insanın düşüncesi ve karakterini yer yer yansıttığı görülmektedir. İlkçağ insanlarına göre mitler, tabiat kuvvetlerinin kişileştirilmesi sonucu ortaya çıkmış ürünlerdir. Tabiat kuvvetinin ilkçağ insanları üzerindeki fiziki ve ahlaki etkilerini yansıtan mitler aynı zamanda dinlerin de

başlangıcı olarak da değerlendirilmiştir. Ayrıca mitler ilk insanın sadece fiziki değil psikolojik ve metafizik yönelimlerini yansıtan ürünler olarak kabul edilmiştir (Necatigil, 1977: 7). Mitlerin içerik bakımından özellikle de semavi dinlerle benzerlik göstermesinin diğer bir sebebi her ikisinin kökeninde kozmik bilginin bulunmasıdır. Aynı şekilde mitolojilerin içerisinde dini olayların ve konuların olması onun semavi dinlerden önceki dönemlerde de toplum nezdinde “din” gibi kutsal bir kavram olarak kabul görmesini sağlamıştır (Bayat, 2016a: 81). Mit ve dinin toplumda birlik ve beraberlik duygusunu yüceltmek ve dayanışma ruhunu sağlamak gibi bütünleştirici işlevleri bulunmaktadır (Oğuz ve Gürçayır, 2005: 280). Mitler, içinden çıktığı toplumların dini ritüellerinde bir kez daha canlandırılır. Bu ayinler icra edilirken daha gerçekçi ve etkileyici olması için vaaz, ilahi, dua, dini dans vb. iletişim şekillerinin kullanıldığı gözlenmektedir (Oğuz ve Gürçayır, 2005: 256).

İnsanın kutsala olan gereksiniminden doğan mitler, dinin işlevselliğini kaybettiği veya kurumsallaşma sürecinde sekteye uğradığı bir devirde varlık sahasına çıkmış, ikincil dini otorite kimliğiyle bu boşluğu doldurma vazifesi görmüştür (Kılıç, 1993: 46). Aynı şekilde ilk çağ toplumlarında mitoslarının toplumu bilgilendirici ve eğitici fonksiyonları da bulunmaktadır. Bunun en güzel örneği davranış kurallarının ilahi emirler yoluyla değil de mitoslar vasıtasıyla aktarıldığı Eski Yunan toplumunda görülmektedir. Lykaon mitosunun⁷ Eski Yunan halkına Artemis dışındaki tanrıların insanın kurban edilmesine karşı olduğunu öğretmesi bu bakımından önemlidir (Rosenberg, 2003: 54). İşte bu yüzden Aydın’ın (2002: 61) da ifade ettiği gibi mitoslarının boş inançlar olarak değil, eski zamanların dini anlayışları olarak kabul etmek de mümkündür.

İkinci görüşü savunanlara göre ise mitolojide hiçbir dini unsur bulunmamakta veya mitler dinlerin oluşum sürecine ilham veren kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu görüşü savunanlara göre herhangi bir din veya inanç sisteminin aşkın bir boyuta olan aidiyeti bulunurken beşer ürünü olan mitlerde bu durum söz konusu değildir (Akgül, vd. 2012: 39). Her dinin kendine özgü itikadi bir yapısı bulunmaktadır. Bununla birlikte dinlerin kendi özgün yapılarına zarar vermeyen mitlerine sahip oldukları inancı birçok araştırmacı tarafından kabul edilen bir görüştür. Söz konusu yaklaşım tarzına göre mitlerin içerisinde dini karakterli konular da mevcuttur. Dinlerin içerisinde mitlerin olduğu kabul edilmesine rağmen dinlerin

⁷ Lykaon Mitosu: Olympos’un efendi olan Tanrı Zeus’un hükümdarlığının ilk zamanlarında yeryüzünde ölümlü bir ırk olan insanlar yaşıyordu. Bu insanlar ne kendisi gibi ölümlü olan diğer insanlara ne de kendilerini yaratan Tanrılara saygı duyuyordu. Bu durumdan haberdar olan Tanrı Zeus bir gün onları sınamak istemiş. Yoksul bir köylü kılığında girerek Arkadia’nın kralı olan Lykaon’un sarayına misafir olmuştur. Kral Lykaon da bu adamın gerçekten bir Tanrı olup olmadığını anlamak için soylu misafirlerinde bulunduğu masaya kurban edilmiş insan etinden yemekler ikram etmiştir. Aslında Lykaon Artemis dışında hiçbir Tanrı’nın insan eti yemeyeceğini çok iyi biliyordu. Bu saygısızlık karşısında çok öfkelenen Tanrı Zeus masayı devirmiş ve şimşeklerin çakması sonucunda orada bulunan herkes ölmüştür. Sadece Lykaon hayatta kalmayı başarabilmiştir. Zeus, gazabından kurtulan Lykaon’un kendisini ceza olarak de bir kurt haline getirmiştir (Rosenberg, 2003: 54-57).

kutsiyetine gölge düşürmesinden çekinen bu yaklaşım, mitleri geleneğin etkisi ile oluşan ve inanç sistemine sonradan dahil olan bir kültürel unsur olarak değerlendirmiştir. Buna göre Musevi mitolojisi, Hristiyan mitolojisi ve İslam mitolojisi gibi kavramlardan kastedilen şey adı geçen dinlerin tamamen mitik unsurlardan meydana gelmiş olması değildir. Burada mitik olan ile dinin özüne ait olan arasında bir ayrım yapılmaktadır. Bu ayrımın sınırlarını çizmek için genellikle semavi dinlerde “vahiy” kavramının ön plana çıkarılarak dine kaynak olarak gösterildiği görülmektedir (Kuşca, 2014: 53).

Dinler Tarihçisi Adam, mitlerin bazı durumlarda dinin özüne dair gerçekleri yansıtan hakikatler olması sebebiyle faydalı yönlerinin bulunduğunu, bazen de dinin özüne ters düşen görüşleri barındırması sebebiyle zararlı yönlerinin bulunduğunu belirtmiştir. Adam, mitosları insan bedenindeki urlara benzetmiştir. Nasıl tabiatta iyi, zararsız urlar mevcutsa, bedeni tahrip eden zararlı urlar da bulunmaktadır. İyi ve faydalı urlar, üreyip bedende yayılmaz ve bedene herhangi zarar vermez. Bununla birlikte kötü urlar vücuttaki bağışıklık sisteminin çökmesine sebebiyet verir. İşte mitoslar da böyledir. Dini bir sarmaşık gibi saran ve onu anlamından uzaklaştıran mitoslar zararlı mitoslar olarak kabul edilmektedir. Dine zarar vermeyip ona zenginlik katanlar ise iyi, faydası dokunan mitoslar olarak kabul edilmektedir (Adam vd., 1999: 23).

Mitlerin tarih boyunca toplumların sosyal hayatının şekillenmesinde din kadar etkili bir unsur olmamakla beraber evrenin ve insanlığın nasıl yaratıldığından tutun da bugüne kadar hangi aşamalardan geçtiğine dair sorduğu sorulara cevap bulma konusunda katkıları olduğu düşünülmektedir. Kaynağını daha çok kutsal ile olan bağlantısından alan ve daha tutarlı inançlardan oluşan dinler mitlere göre daha keskin ve kuşatıcı anlamlara sahiptir. Mitlerin muhtevasında her ne kadar inanç motiflerini buldursa ve bireylerin kognitif dünyasında gizem havasını barındırsa da insan ürünü olarak düşünülmektedir. Bu açıklamalardan yola çıkarak muhtevasında daha çok beşeri unsurları barındıran mitler ile kaynağı kesin inançlara dayanan dinlerin işlev noktasında ortak benzerliklerinin bulunduğu düşünülmektedir (Akgül, vd. ; 2012: 39).

1.6.1. Dinin Mitoloji Üzerindeki Etkisi

İnsana özgü her anlamlı eylemin örnek tipini oluşturan mitler, kutsal deneyimler sonucu ortaya çıkan ürünlerdir. Mitlerin ortaya çıkmasını sağlayan, onlara anlam kazandıran ve yaygınlaşmasını sağlayan kutsal deneyim sürecinin dinsel yaşantılar sonucu ortaya çıktığı görülmektedir (Eliade, 2016: 33). Eliade'ye göre bu kutsal deneyim süreci kültürler arasında etkileşimin bir neticesidir ve bu etkileşim birçok benzerlikleri de beraberinde getirmiştir. Zira

Dünya'nın farklı bölgelerin yapılan kültürel araştırmalarda ortaya çıkan sonuçlarda Tanrıların niteliği, yaratılış ile ilgili anlatılan mitler, ayin ve ritüeller, ölüm, ölümden sonra tekrar diriliş cennet-cehennem tasavvuru gibi konularda benzer içeriklerin bulunduğu görölmektedir (Rosenberg, 2003: 26). Tespit edilen bu unsurların dinlerin temel inanç unsurlarıyla olan benzerliği dinlerin, mitolojilerin oluşumunda etkili olduğunu göstermesi bakımından önem arz ettiği düşünölmektedir (Kızıl, 2010: 81).

Dinin mitoloji üzerindeki etkilerinden biri de dinlerin mitosları anlatım dili olarak kullanabilmesidir. Dinler, zaman zaman mitlerin anlatımında geöen kavramları değiştirerek onlara dini ve ilahi içerik kazandırmıştır. Mitolojilerde büyük oranda dini öğelerin kullanıldığı geröektir. Mitolojik bir unsur, herhangi bir din veya inanç sisteminin içerisinde kendisine yer bulabilirse varlığını devam ettirerek o dinin oluşumuna katkıda bulunabilir. Bunun en güzel örneği Yahudilerin dini olan Musevilik'te karşımıza çıkmaktadır. Museviliğin şekillenmesinde Sami mitolojisinin izleri çok rahat bir şekilde görölebilmektedir. Diğer taraftan Museviliğin şekillenmesinde Mısır mitolojisiyle beraber Sümer-Akkad ve Avesta mitolojilerinin katkıları da yadsınamaz bir geröek olarak kabul edilmektedir (Bayat, 2016a: 82).

Eğer mitoloji dinsel geleneklerden ayrı tutulur, onlara can veren tapınma ortamından çıkarılırsa anlamsızlaşarak etkisini yitirebilmektedir (Armstrong, 2014: 8). Kızıl'a (2010: 81-82) göre dinin mitoloji üzerindeki etkilerinden biri de dinlerin mitosları anlatım dili olarak kullanmasıdır. Ona göre bazı mitoslar incelendiğinde takdirde sembolik anlatımlarla karşılaşmak mümkündür. Bu konuda Paul Tillich'in önemli eserlerinden biri olan "İmanın Dinamikleri" adlı eserini örnek göstermiş, Tillich'in "sembol"ü imanın dili olarak nitelendirdiğini ve iman ile ilgili her eylemde sembollerin mevcut olduğunu ifade etmiştir. Tillich'in bu öalışmasında sembollerin kendi başına bir anlam ifade etmediğini, "Tanrılar'ın Hikayeleri" nde yani mitoslarda ortaya çıkarak anlam kazandığı belirtmiştir. İnsanların idrak seviyesini aşan ve yalnız benzetme yoluyla kavranabilen bir takım fikirler, simgesel terimler kullanılarak anlatılmaktadır. Bu nedenle mitoslarda geöen her kelimeyi geröek anlamda yorumlamak yanlış öıkarımlarda bulunmaya sebebiyet verebilir. Mitoslar dikkatle okundukları takdirde, kullanılan her sembolün bir anlamının olduğu hiçbir zaman rastgele kullanılmadığı görölmektedir. Philip'e (2004, 8) göre dinlerin toplumlara vermek istediği mesajlar mitlerde daha çok hikâye formatında karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte dinlerin ortaya koyduğu ifadeler ve bireylere vermek istediği mesajlar özü itibariyle genellikle daha sade ve kesin bir üsluptan oluşmaktadır. Mitlerin içinde geöen söylemler ise daha karmaşık bir yapı arz

etmektedir. Çünkü mitler dinlerin aksine yorumlanmadan ziyade keşfedilmeyi bekleyen kutsal anlatılar olarak kabul edilmektedir.

1.6.2. Mitolojinin Din Üzerindeki Etkisi

Mitolojilerin konuları ve üslupları incelendiğinde yoğun bir dini örgünün karşımıza çıktığı görülmektedir. Mitlerin ilkel toplumların kültürlerinde önemli işlevleri bulunmaktadır : O, inancın ifadesidir, onu derinleştirir ve şifreler; toplum ahlakını koruma görevi üstlenir, ona güç vererek ritüellerin üretkenliğine yardımcı olur. Mitler bireyler için rol-model olabilecek pratik kuralları bünyesinde barındırır (Malinowski, 2000: 99).

Mitolojinin din üzerindeki etkisi, iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlar ya mitolojinin dinin temel doktrinlerine karışması şeklinde ya da o dinin müntesiplerinin dini yaşantı ve düşüncelerine karışması şeklinde olmuştur (Kızıl, 2010: 82). İster politeist ister monoteist olsun dinler oluşumlarının çoğunu mitolojilere borçludurlar. Özellikle semavi dinlerin mitleri bu dinlerin inanç sistemlerinin şekillenmesinde ve itikâdın oluşmasında önemli rol oynamıştır. Özellikle Hristiyanlık’da Kitab-ı Mukaddes’teki yaratılış öykülerinin Sümer mitolojisinden esinlenilerek oluşturulması ve Pagan dinindeki mitolojik figürlerin dâhil edilmesi Hristiyanlığın ilahi özelliğinin ikinci plana atılmasına sebebiyet vermiştir (Bayat, 2016a: 83).

Bir dinin, kurucusunun ölümünden sonra varlığını sürdürebilmesi için Weber’in “karizmanın rutinleşmesi” olarak adlandırdığı sürece girmesi ön koşul olarak kabul edilmektedir (Weber, 1998: 98-100). Bu sürecin oluşmasında formel inanç esasları ve inanç pratiklerinin belirlenmesi önem arz etmektedir. Şüphesiz bu şartların yanı sıra kurumsallaşan dinin, marjinalleşmemesi ve istikrarını sürdürebilmesi için içerisinde yer aldığı toplumla adaptasyon sürecine girmesi ve müntesiplerinin dine olan bağlılıklarının arttırılması gerekmektedir (Kirman, 2010: 85). İşte bu bağlamda mitler, kutsalla olan bağlantısı ve kolektif kültürün bir ürünü olması hasebiyle uyum sürecinin sağlanması ve bireylerin dine olan bağlılığın arttırılması hususunda katkıları olduğu görülmektedir.

Bunun yanında mitolojik unsurların toplumların dini ve düşünce hayatlarına karışması hemen hemen bütün dinlerde görülen bir durumdur (Kızıl, 2010: 83). Din, sadece belli bir gruba ait değil tüm insanlara hitap eden bir olgudur. Bütün dinlerde müntesiplerin idrak seviyeleri birbirinde farklı olduğu için dinin bireylerin zihinlerinde yarattığı tepkinin aynı olduğu iddia edilemez. Toplumunu oluşturan farklı kesimler arasında özellikle avam ve havas tabakası arasında din farklı şekillerde tezahür etmektedir. İster monoteist ister politeist olsun çoğu dinde avam diye tabir edilen halk tabakası, mensubu olduğu dinin itikadı ve gaybi

konularında cevapsız kalan sorularının yanıtını yaşadığı toplumun eski ve yeni inanç öğelerinden oluşan, dini duyguların yoğunlukta olduğu mitolojik unsurlarla bezenmiş menkıbe ve destanlarında aramıştır. Çünkü halk tabakası soyut düşünceden ziyade somut olana; rasyonel düşünceden ziyade duygusal olana meyillidir. Halkın düşünce yapısını anlamadan mitolojiyi anlaşmaz. Bu açıdan mitoloji, inancın ve kültürün halk katındaki ifadesini yansıtması bakımından önemli bir başvuru kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır (Kızıllı, 2010: 87-88).

1.7. Mitoloji ve Toplum İlişkisi

Mitoloji, sadece ilkçağ insanını çevreleyen bir bilim dalı değildir. O, aynı zamanda modern dünyada yaşayan insanların yaşadığı çevreye, topluma, Tanrı'ya ve iyi (koruyucu) ve kötü ruhlara bakışını da açıklayan bir bilim dalıdır. Başka bir deyişle mitlerin varoluşunu sadece antik çağ toplumlarıyla ilişkilendirmek yanlıştır. Bugün modern toplumlarda da mitler yaşamaktadır.

Malinowski (2000, 99) mitleri, kültürel ihtiyaçlara cevap verebilen bir güç olarak açıklamıştır. O'na göre mit, inancın koruyucusu, toplumsal ahlakın bekçisi, var olan düzenin meşrulaştırıcı gücüdür. Bu özelliğiyle mit, davranış kurallarının kontrolü ve adetleri belirleme gibi toplumsal olaylara yön verebilmesi bakımından önemli bir araç olarak kabul edilmiştir.

Bireylerin sosyal ve kültürel yaşamında mitlerin önemli işlevleri bulunmaktadır. İnsanoğlunun zaman zaman soyut dünyasında var olan gerçekleri somutlaştırmakta zorluklar yaşadığı bir gerçektir; ancak kabul etsek de etmesek de mitler bu gerçeklerin varlığı üzerinde denetim kurma yetisine sahiptir. İşte bu yüzden de mitler geçmişinin ve geleceğinin vazgeçilmezi, kısaca hayatın bizzat kendisidir. Ne kadar inkâr edip varlığını kabul etmekte zorlansak da mitler, bireylerin soyut dünyasının beslenme kaynağı olmuştur ve ileride de olmaya devam edecektir. Her birey ve toplum sahip olduğu özellik ve kabiliyeti ölçüsünde mitolojinin gücünden istifade edecektir.” (Şanzumi, 2009: 340-341).

Mitlerin, gelenek ve iktidar ile de yakın ilişkisi bulunmaktadır. Bir toplumda var olan gelenekler bireylerin sosyalleşme sürecinde önemli görevler üstlenirken, mitler de bu geleneğin en önemli, en güçlü ve en eski meşruiyet kaynağı olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde iktidar sahiplerinin de topluma kendi fikirlerini empoze etmek için bu mitlerde yer alan ideolojik metinlerden istifade ettiği görülmektedir. Mitolojilerde yer alan tanrıların ve kahramanların hikâyeleri ile bu anlatılar içinde geçen çeşitli ritüellerin, insanları varoluşundan itibaren geçmiş ve geleceğe yönelik ortak bir paydada birleştirdiği ve toplumda arzu edilen ortak duygu ve düşünce birliğini oluşturmak konusunda etkili olduğu görülmüştür. Geleneğin

kutsal şemsiyesi altında ortaya çıkan mitler sayesinde bireylerin toplum yaşamında bir bütün olması fikri işlenerek ortak bir geçmiş ve gelecek duygusunun var olması gerektiği fikri uyandırılır. Mitler, toplumsal hafızaya kurtuluş, yeniden doğuş için hâkim bir gücün olması gerektiğine dair inanç yerleştirir. Toplumun saygı duyacağı, içinde kahramanlık hikâyelerinin geçtiği mitoslar üretilerek ortak bir duygu ve bilinç yaratılır; topluma gerek kötü günler, gerek düşman saldırıları ile bir sonunun olacağına inandırılır. Böylece mitolojiler, toplumsal uyum ve düzenin korunması ve siyasal iktidara bağlılığın sürdürülmesi için güçlü bir araç olarak, geleneğin hizmetinde kullanılmaktadır. Geleneksel mitoslar aracılığıyla, bir üst kutsanmışlıklar alanı yaratılarak var olan duruma yönelik kabuller güçlendirilmekte, bir talih, bir kader inancı ile tüm toplumun zihinsel olarak birbirini tamamlaması ve bütünleşmesi, ortak bir bağlılık dünyasının yaratılması gerçekleştirilmektedir. Mitolojiler ile zaman ve mekân olguları, istenilen zamana ve arzu edilen mekâna dönüştürülerek, yeni bir ütopyik dünyanın kurulması sağlanabilmektedir. Gelenek, mitler aracılığıyla, geçmiş ve geleceği, bugüne dönüştürebilme imkânı elde eder. Zaman ve mekân bu sayede her şeye uyarlanabilir. Kısaca gelenek mitolojiler sayesinde her şeyi istenilen her şeye dönüştürebilme gücüne sahip olabilir (Çetin, 2005: 155–156).

İnsanoğlunun ürünü olan mitlerin, geçmiş ile günümüz arasındaki bağlantıları ortaya çıkarmaları ve bugünkü tarihimize yol göstermeleri açısından da önem arz ettiği görülmektedir. Mitoslar, belirli bir şahsiyetin ürünü olmayıp bütün topluma ait bir düşünce ürünüdür. İçinden çıktığı halkın psikolojisinin, sosyal, ekonomik ve siyasî tarihinin bir nevi dışa vurumu olan mitoslar, toplumun tüm bu özelliklerini yansıtmaktadır (İnanlar, 2015: 35). Mitler, milletlerin tarihi, orijini, tanrıları, ataları ve kahramanları hakkında bilgileri barındıran bir koleksiyondur (Tökel, 2016: 5). Mitler sayesinde toplumların gizli katmanlarına inilerek en mahrem bilgilerine ulaşılarak onların inançlarına, dünyayı algılayış biçimlerine ayna tutulabilir. İçinde kutsala ilişkin anlatıların yer aldığı mitler, insan yaşamındaki birçok sıradan davranış biçimini ve insanın sosyal hayatta tecrübe ettiği birçok durumu sıradanlıktan çıkararak bunlara özel bir anlam kazandırır. Böylelikle içinde yaşadığımız yerleşim yerleri ve tarihi öneme sahip mekânlar, icra ettiğimiz sanatlar ve meslekler, sosyal ve doğal çevremiz mitler sayesinde zihin dünyamızda ayrı bir anlam kazanır. Örneğin yaşadığımız yöreye dair anlatılan bir kutsal öykü bu yöreyi ayrıcalıklı bir konuma getirir; icra edilen terzilik, demircilik, çobanlık ya da öğretmenlik gibi meslekler, bu mesleklerin kutsal kökenine dair anlatılan bir öykü ile daha bir yücelir ve anlamlanarak değer kazanır (Gündüz, 2009: 23). Mitler, toplumların dünya görüşlerini ve önemli inançlarını temsil ettikleri için toplumların kültürleri tarafından değer atfedilen ve korunan insani deneyimlerinin simgeleridir

(Rosenberg, 2003: 17). Campbell ve Moyers (1991 :33) mitlerin sosyolojik boyutuna vurgu yapmıştır. Onlara göre mitler toplumlardaki sosyal düzeni destekleyerek bireyin kendisiyle, kültürüyle ve her şeyden önemlisi evrenle uyum içinde yaşamasına katkı sağlamıştır. Bu bağlamda mitler, insanın yaşamında karşılaştığı problemlerle baş edebilmesi için kurgulanmış bir araca dönüşür, insanların toplu halde yaşayabilmesi ve algıladıkları sorunlara karşı mücadele edilmesine yardımcı olur (Nar, 2014: 58).

Mitler sadece ilkel kavimlerde değil gelişmiş toplumların dini hayatında da canlılığını muhafaza eden bir kültür ögesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Albayrak, 2017: 957). Toplumların benliğini oluşturan geleneklerin devamlılığını sağlama sürecinde tamamlayıcı unsurlardan olarak kabul edilen mitlerin her şeyin ilksel nedenini açıklayarak, birçok toplumsal olgunun ya da davranış biçiminin “neden şu an olduğu şey olması” gerektiği konusunda bireyleri ikna edici işleve sahip olduğu düşünülmektedir (Özünel, 2010: 198).

Bugün mitlerde ortaya konan tutum ve sergilenen davranışlarla modern toplumda varlığını sürdüren birçok örnek davranış modeli kıyaslamaya tabi tutulursa aslında insanlığın ruhundan fişkıran ihtiyaçların varoluşundan bu yana hiç değişmediği görülecektir (Kaynak, 2012: 673). Skolastik düşüncenin⁸ yıkılarak bilimin altın çağını yaşamaya başladığı 20. yüzyılda gazete, dergi ve konferanslar yoluyla artık din çağının kapandığı ve aydınlanmanın yalnızca bilim yoluyla gerçekleştirilebileceği telkinlerine rağmen insanoğlu, kendisini çepeçevre saran din olgusu ve mitolojik düşünce yapısını zihin ve gönül dünyasından tamamen silemediği görülmektedir. İngiltere’de üretilen ve zamanın en gelişmiş ve modern gemisine devasa yapısından ötürü mitolojik bir kahraman olan Titanic adının verilmesi (İnanlar, 2015: 202) mitolojik düşüncenin varlığını aydınlanma döneminde bile devam ettirdiğini göstermesi bakımından en güzel örneklerden biri olarak düşünülebilir.

Mit ve mitik düşüncenin yok farz edilerek ve ortadan kaldırılması da mümkün değildir. Çünkü mitolojiyi kendi eğilimleriyle oluşturan ve yarattığı bu mitik anlatılardan etkilenen insanın bizzat kendisidir (Albayrak, 2017: 955). Mitler, eskiden olduğu gibi bugün de modern toplumlarının kolektif bilinç dünyasında da yaşamaya devam etmektedir. Mitler ilkçağ toplumlarında olduğu gibi günümüz toplumlarında da bir aktarım aracı olarak kabul edilmektedir. Toplumların bilinç yapısını şekillendiren mitler yeni kitle iletişim araçları sayesinde görsel medyada kendine yer bulmaktadır. Modern toplumlarda mitolojik kahramanların bireylere benimsetilmek istenilen davranışları aktarmak amacıyla örnek rol-modeller olarak kullanıldığı görülmektedir. Bunun en güzel örneğini mitolojilere özgü kahramanların modern versiyonlarında karşımıza çıkmaktadır. Örneğin “Süpermen”

⁸ Skolastik Düşünce: Bilimsel düşünceyi reddeden, vahiy ve ilham temelli düşünceyi esas alan Ortaçağ Hristiyan felsefedir (Kirman, 2011: 289-290).

Tanrı'nın sevgisini yitirdiğini ve gücünün sınırlanmış olduğunu bilen, günün birinde “eşsiz bir kişi” bir “kahraman” olarak kendini göstereceğini hayal eden modern insanın gizli özlemlerini yansıtan mitolojik bir kahraman olarak karşımıza çıkmaktadır (Eliade, 2016: 242-243). Sadece görsel medyada değil günlük yaşama dair birçok araç gerecin marka adının mitlerden esinlenilerek oluşturulması, aynı şekilde toplumda yaşayan bireylerin aidiyet duygusunun geliştirilmesinde, bireysel hak ve özgürlüklerin savunulmasında mitlerde geçen olay ve kahramanlara atıf yapılması mitlere yönelik ilgi ve farkındalığın bir neticesi olarak değerlendirilmektedir (Arslan, 2011: 57-58).

Bireyler toplum hayatında din ve mitlerin ortaya koymuş olduğu kutsal hakikatler çerçevesinde sosyal ve dini yaşamlarını şekillendirdikleri için gelecekte de bunların silinip yok olacağını düşünmek pek isabetli bir görüş olarak değerlendirilmemektedir. Zira insan zihninin kutsalla irtibatlı olduğunu düşündüğü mitlere inanma hususundaki yatkın bir yapısı bulunmaktadır. İşte bu yüzden de insanoğlu her daim yaşadığı çağın ve bulunduğu ortamın konjonktürel durumuna göre mitoslar üretecek ve kendi ürünü olan mitosların muhtevasında özlem duyduğu arzu ve isteklere uygun olacağını düşündüğü arketipleri⁹ arayıp bulma gayreti içinde olacaklardır. Din ve mitoslar, her çağda, şeklen değişime uğramış gibi görünse de içerik itibarıyla varlıklarını bir şekilde sürdürmeyi başarmıştır. Eğer görmezden gelinir ve zapturapt altında tutulmaya kalkılırsa farklı görüngüler altında yeniden ortaya çıkacakları ve hiçbir zaman da toplumların kolektif bilincinden söküp atılamayacakları muhakkaktır (İnanlar, 2014: 41).

⁹ Arketip: Modern psikolojinin en önemli isimlerinden bir olarak kabul edilen C. G. Jung'un geliştirdiği kavram olup “ana örnek”, “ilk model” gibi anlamlara gelmektedir. Arketipler, hepimizin zihin dünyasında yer alan insanlığın en eski hayalleridir. Bu en eski hayaller, kolektif bilinci simgesi olarak kabul edilen kültürel miraslardır. İnsan zihninde oluşan bu arketipler, mitler vasıtasıyla harekete geçirilerek kuşaktan kuşağa aktarılır. Serrican, 2015: 1207-1211).

İKİNCİ BÖLÜM

ALEVÎ-BEKTÂŞİLİK

2.1. Alevî Bektâşiliğın Oluşum Süreci

Alevî-Bektâşilik inanç sistemindeki mitolojik öğelerin incelenebilmesi için ilk önce bu inanç sistemini doğuran sebeplere bakmak gerekmektedir. Bu inanç sistemini oluşturan faktörler çeşitlilik arz etmekle birlikte tarihi ve sosyolojik bağlamda başlıca birkaç madde de toplanabilir. Bunlar sırayla:

a-İslamiyetin doğuş döneminden gelen faktörler.

b-İslam öncesi dönemden gelen faktörler.

İslamiyetin doğuşu döneminden gelen faktörler, “din kurucusu” ve “ilk dostlar çevresi dönemi’nde” yaşanmış olaylardır. İlk dostlar çevresi, büyük kurucuların dine yaptığı davetten hemen sonra onların yaşadığı hayat hikayelerine göre oluşmaya başlamıştır. Bunların bir kısmı, din kurucusunun çok yakın sırdaşdır. Bu ilk dostlar çevresi din kurucularının ölümünden sonra onların yaptığı işi devam ettiren kişilerdir. Dinlerdeki bölünmüşlük ve kendi içinde gruplaşmalar genellikle bu ilk dostlar dönemi ya da ilk dostların takipçileri döneminde ortaya çıkmaktadır. Alevî-Bektâşiliğın oluşum süreci de sahabe dönemi olarak adlandırılan ilk dostlar dönemine kadar uzanmaktadır. Alevî-Bektâşilik inanç sistemini ortaya çıkış sürecini doğuran faktörler şu şekildedir:

1-Vasiyatname olayı: Hz. Muhammed’in Hz. Ali’yi bir vasiyatname ile yerine halife olarak tayin ettiği görüştür.

2-Hilafet-İmamet problemi: Alevî-Bektâşiler Hz. Peygamberin ölümünden sonra hilafet makamının Hz. Ali’nin hakkı olduğunu ; ancak Hz. Ebubekir daha sonra Hz Ömer ve Hz. Osman tarafından bu makamın gasp edildiğini düşünürler.

3-Cemel Savaşı: Hz. Ali ile Hz. Osman’ın katillerinin ortaya çıkarılıp cezalandırılmasını isteyen Hz. Ayşe arasındaki savaştır. Bu savaş Hz. Ali’nin galibiyetiyle neticelenmiştir.

4-Sıffin savaşı: Hz. Ali ile Şam Valisi olan Muaviye arasındaki savaştır. Savaşın seyrini Muaviye’nin hilesiyle tayin edilen hakem heyetinin vermiş olduğu karar değiştirir ve Muaviye halife seçilir.

5-Kerbela Olayı: Muaviye’nin oğlu Yezid’in Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hüseyin’i Kerbela denilen yerde öldürmesidir (Soyyer, 1996 : 84-86). Yukarıda tespit edilen faktörler tarihi perspektik açısından Alevîliğın doğuşu başlığında biraz daha detaylı bir şekilde incelenendi.

2.2. Alevîliğin Doğuşu

Alevîlik kelimesinin islam tarihinde ilk kullanılışı siyasi amaçlı olup, kökenleri Hz. Muhammed'in vefatından sonra başlayan halifelik mücadelesine dayanır. Hz Muhammed Veda Haccı dönüşünde Gadir Hum denilen bir yerde konaklamış, burada yaptığı konuşmada vefatından sonra hilafet makamına Hz. Ali'nin getirilmesini istemiştir. Hatta orada Hz. Ömer'in de içinde bulunduğu müslüman grup Hz. Ali'yi kutlamıştır. İşte bu olaydan dolayı Hz. Ali, Alevî-Bektâşîlerce Hz. Muhammed'den sonra ilk halife ve ilk imam olarak kabul edilmektedir (Yaman, 2012 :72). Ayrıca vefatından kısa bir süre önce Hz. Muhammed, vasiyetini yazıya geçirmek için orada bulunanlardan kağıt kalem getirmelerini istemiş ; ancak Hz. Ömer'in başını çektiği bir grup Kuran ve Sünnet'in kendilerine yeteceğini Hz Muhammed'in bu isteğinin hastalığının vermiş olduğu tesirden kaynaklandığını ileri sürerek bu isteği reddetmiştir (Fığlalı, 1994 :18-19). Hz Muhammed'in ölümünden sonra halifenin kim olacağı tartışmaları alevlenmiştir. Hz. Ali, kayınpederi olan Hz. Muhammed'in defin işleriyle uğraşırken Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in de aralarında bulunduğu ensâr grubu ile muhacirlerden ileri gelenler arasında halifenin kim olacağı tartışması başlamış, netice olarak Hz. Ebu Bekir'in ismi üzerinde ittifak edilmiştir. Hz. Ali ve Hz. Fatma ilk başlarda Hz. Ebu Bekir'in halifeliğini onaylamasalar da İslam ümmeti içinde olası bir ayrışmanın olmasından çekindikleri için yeni halifeye biat etmişlerdir (Yaman, 2012 :72). Hz. Ebu Bekir, vefat etmeden önce ölümünden sonra yerine geçmesini istediği Hz. Ömer sahabenin görüş birliğiyle yeni halife olmuştur. Hz. Ömer yaklaşık on bir yıl bu görevi yerine getirmiş, azâdlı bir köle tarafından hançerlenerek şehid edilmiştir. Hz Ebu Bekir'in aksine Hz. Ömer, vefatından sonra halifelik için herhangi birini tavsiye etmemiş, bu işi şûranın çözmesinin daha iyi olacağı düşünmüştür. Şûra, uzun tartışmalardan sonra halife olarak Hz. Osman'ı seçmiştir (Fığlalı, 1994: 39-40). Şûradaki halifelik seçimi sırasında orada bulunanların bu kararı verirken liyâkatten ziyade akrabalık ve nesep ilişkilerini ön planda tuttıklarını belirtmiş, bu seçimi arapların kendi içindeki siyasi çekişmelerinin bir sonucu olarak değerlendirmiştir (Gölpınarlı, 1987: 75).

Hız Osman'ın halifelik dönemi biriken sorunların gün yüzüne çıktığı, İslam ümmeti içinde fitne ve bölünme kıvılcımlarının ilk kez baş gösterdiği bir dönemdir (Yaman, 2012 :72). Onun iktidarı döneminde akrabaları olan Emevi sülalesine yakın durarak onları önemli mevkilere getirmesi tepkilere sebep olmuştur. Hz. Osman, devlette baş gösteren iç karışıklıklar sırasında yumuşak huylu bir mizaca sahip olmasından dolayı Hz Ömer'in devlet yönetiminde gösterdiği dirayeti ortaya koyamamıştır (Fığlalı, 1994: 41-42). Bunun sonucunda da var olan huzursuzluklar daha da artmış, Mısır , Kufe ve Basralılarından oluşan yaklaşık bin

kişilik isyancı bir grup tarafından şehid edilmiştir (Yaman, 2012: 72). Şüphesiz bu olay, baş gösteren fitne kıvılcımını söndürmek bir yana daha da körüklemiştir. Hz. Ali bu karışıklığın ortasında sahabelerinin ısrarıyla halife olarak seçilmiştir. Başta Hz. Ayşe olmak üzere sahabelerden bazıları Hz. Osman'ı şehid eden katillerinin ortaya çıkarılıp cezalandırılması hususunda ısrar ediyorlardı ; ancak Hz. Ali, isyancıların sayıca çok olması ve katillerin kim olduğunun tespit edilememesinden ötürü daha fazla kan dökülmesini istememiş, ortalığın durulmasının daha doğru olacağını ifade ederek itidal çağrısında bulunmuştur. Şüphesiz bu durumdan istifade etmek isteyen Muaviye'de bir yandan Hz. Osman'ın ölümünden Hz. Ali'yi suçlamış, bir yandan da Hz. Ali'nin Mısır'a vali olarak atadığı Kays. b. Sa'd'ın görevden el çektilmesi için girişimlerde bulunmuş, nihayetinde de başarılı olmuştur (Fığlalı, 1994: 44-45). Hz. Ayşe , Talha ve Zübeyir taleplerinin yerine getirilmemesi üzerine Hz. Ali'yi suçlamışlar, neticede iki grup arasında Cemel Savaşı (656) çıkmıştır. Bu savaşı kazanan Hz. Ali, kendisine biat etmeyen Şam valisi Muaviye ile arasında yaşanan problemi çözmek istemiştir. Hz. Ali'nin tüm iyi niyetlerine rağmen Muaviye Hz. Ali'ye biat etmemekte direnmiş , sonuçta iki grup arasında Sıffin Savaşı (657) gerçekleşmiştir. Savaşın seyri Hz. Ali lehine gelişirken, kaybedeceğini anlayan Muaviye, ordusunda bulunan Arm İbn-ül As'ın tavsiyesi üzerine hileye başvurmuş ve kendi askerlerinin mızraklarının ucuna Kur'an'ın sayfalarını geçittirerek Kur'an'ın aralarında hakem olmasını talep etmiştir. Hz. Ali yapılan bu hileyi farketmesine rağmen ordusundan gelen baskılarada dayanamamış ve teklifi istemeyerek de olsa kabul etmiştir (Yaman, 2012: 73). Sonuç olarak Muaviye'nin hilesi işe yaramış, her iki taraftan da birer hakem tayin edilmiştir. Her iki hakem de tahkim antlaşmasını imzaladıktan sonra yapılan müzakereler neticesinde Hz. Ali'nin halifelikten azledilmesi yönünde karar verilmiş, yerine Muaviye'nin getirilmesi teklif edilmiştir (Fığlalı, 1994: 51-52).

Bu olaydan sonra müslümanlar Hz. Ali'den yana olanlar, Muaviye'den yana olanlar ve Hariciler olmak üzere üç zümreye bölünmüştür. Harici tehlikesinin farkında olan Hz. Ali, Haricilere karşı askeri birçok hareket düzenlemiş, pek çoğunu da etkisiz hale getirmiştir. 661 yılında ise İbn-i Mülcem adlı bir harici tarafından şehid edilmiştir. Siyasi emellerinden vaz geçmeyen Muaviye bu uğurda Hz. Ali'nin oğlu olan Hz. Hasan'ı zehirletmiştir. Bu sayede oğlu Yezid'in önündeki engellerden biri ortadan kalkmıştır. Yezid, iktidarı önünde asıl engel olarak gördüğü Hz. Hüseyin'i kendisine biat ettiremeyince Medine valisi olan Velid'e mektup yazmıştır. Hz. Hüseyin'in kendisine biat etmesini, aksi takdirde öldürmesini emretmiştir. Kardeşi Muhammed Hanefi'nin uyarılarını dikkata alan Hz. Hüseyin, aile efradını da yanına alarak Mekke'ye gitmiştir. Hz. Hüseyin'in Yezid'e biat etmediğini öğrenen

Kufeliler, onu kendi yurtlarına davet edip ona kendisini halife olarak tanıyacıklarına dair söz vermişlerdi. Hz. Hüseyin durumdan emin olmak için yakın akrabası olan Müslim bin Akil'i Kufe'ye gönderir; ancak yolda Yezid'in adamları tarafından öldürülür. Hz. Hüseyin ve taraftarları Kербela denilen yere vardığında Kufe valisi olan Ubeydullah B. Ziyad'ın ordusu harekete geçerek o bölgeyi kuşatmıştır (Yaman, 2012: 74). Hz. Hüseyin, Kufeliler'in biatlarından geri döndüğünü anlayınca Kufe valisi Ubeydullah'ın ordu komutanı olan Ömer B. Sa'd'a geri dönme isteğini iletmiştir. Ubeydullah bu teklifi uygun görse de bir zamanlar Hz. Ali'nin yanında yer almış Şemir b. Zu'l-Cevşen, Ubeydullah'a Hz. Hüseyin'in sıkıntılı durumundan istifade edilmesi gerektiğini belirterek onun ya kendilerine teslim olmasını ya da cezalandırılmasını ister ve Ubeydullah'ı bu fikrinden vazgeçirir (Fığlalı, 1994: 64-65). Geri dönme isteği kabul edilmeyen Hz. Hüseyin gerekli savaş hazırlıklarını tamamlamıştır. 10 Muharrem 61 Cuma (10 Ekim 680) günü başlayan savaşta 23 süvari 40 piyadeden oluşan Hz. Hüseyin taraftarları pek varlık gösterememiştir. Susuzluk ve sıcaktan ötürü yorgun düşen az sayıda taraftarıyla bereber savaşan Hz. Hüseyin, Yezid'in ordu komutanı olan Şemir tarafından vahşice katledilmiştir. Hz. Hüseyin'in dışında yetmi iki kişi daha Yezid'in ordusu tarafından şehid edilmiştir.

Şüphesiz Kербela olayında yaşanan bu trajedi Anadolu coğrafyasında üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen gerek cem törenlerinde söylenen mersiyelede, gerekse ozanların ve dedelerin nefeslerinde unutulmadı/unutturulmadı. (Yaman, 2012: 74-75). Kербela'da yaşanan bu acı hadisenin Alevî-Bektâşî topluluğunun kolektif bilinçaltında "seçilmiş ve transfer edilmiş bir travma/örselenme"¹⁰ niteliği taşıdığı düşünülmektedir (Teber, 2008: 151). Bu travmanın tohumlarının atıldığı Kербela olaylarının söz konusu trajedik hadiseyi mitolojik bir hüviyete büründürdüğü düşünülmektedir. Alevî-Bektâşîlerin gönül dünyasında yara açan bu örselenmeye daha sonra Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş Türkmenlere uyguladığı ayrımcı politika da eklenince domino etkisi yaratmış nihayetinde de Çaldıran savaşında doruk noktasına ulaşmıştır (Onat, 2007: 3).

2.3. Alevî-Bektâşî İncancının Tarihi Kökenleri

Alevî-Bektâşî incancının tarihi gelişiminin iyi ve doğru anlaşılabilmesi için şüphesiz Hz. Muhammed'in vefatından kısa bir süre sonra İslam dünyasında ortaya çıkan ilk siyasi

¹⁰ Seçilmiş ve transfer edilmiş bir travma/örselenme: Her toplumda bireylerin zihin ve gönül dünyasına sirayet ederek derin izler bırakan bazı trajik olaylar mevcuttur. Toplumsal hafızada yer edinmiş bu acı hadiselerin tekrar yaşanmaması için yeri geldiğinde abartılarak mitleştirilmesi yoluna gidilebildiği görülmektedir. Neticede de söz konusu bu acı olayların, içinden çıktığı toplumların gönül ve zihin dünyasında özel bir anlam kazanarak seçilmiş ve transfer edilmiş birer travma/örselenme haline gelebildiği görülmektedir. (Vamık, 2005: 66-67). Kербela olaylarında yaşanmış acı hadiseler, bu bağlamda Alevî-Bektâşî inanç mensupları için seçilmiş ve transfer edilmiş travma niteliği taşıdığı düşünülmektedir (Onat, 2007: 1-9).

hareketlerin yaratmış olduğu siyasi ve itikâdi ayrışma ve bölünmüşlüğü'nün arka planında yatan sebeplere bakılması gerekmektedir. Alevî-Bektâşîlik inancının tarihi gelişim ve oluşumunu sadece İslam dünyasını derinden etkileyen bu çalkantılı sürece indirgemek hata olacaktır. Anadolu'ya has bir inanç sistemi olan Alevî-Bektâşîlik'in tarihi kökenlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için konunun Türklerin İslamiyet'i kabul etmeye başladığı tarihten itibaren incelenmesi gerekir.

2.3.1. İslam Öncesi Türk Dini İnanışları

Eski Türklerde en yaygın olan inanç tek Tanrı anlayışının ön plana çıktığı Gök Tanrı inanç sistemidir (Kafeslioğlu, 1980: 62). Türkler, özellikle çok eski devirden itibaren Zerdüşlük¹¹, Maniheizm¹², Budizm¹³ gibi Hint ve Doğu Asya menşeli dinlerin etkisi altında kalmıştır (Günay ve Güngör, 2007: 495). Bunun yanında Şamanizm¹⁴, Tabiat, Atalar ve Gök Tanrı kültleri¹⁵ gibi eski inanç sistemleri de uzun yıllar boyunca Türklerin dini ve sosyal hayatında büyük izler bırakmıştır (Ocak, 2017, 61). Yukarıda adı geçen dinlerin hiçbiri Türklerin mizaç ve karakterleriyle tam anlamıyla uyuşmamış, Türkler bu dinlerin hiçbirine de uzun süre bağlı kalmamıştır. Tarihte Türklerin bir kısmı söz konusu bu din ve inanç sistemleriyle bir şekilde irtibat içinde olsa da hiçbirisi Şamanizm kadar Türklerin dini ve sosyal yaşamındaki tesiri gösterememiştir (Uçar, 2012: 43-44).

2.3.2. Türkler ve İslamiyet

Türklerin İslamiyet'le ilk tanışmaları Hz. Muhammed'in vefatından sonra özellikle Hz. Ömer zamanında yapılan fetihler sayesinde olmuştur (Küçük ve Küçük, 2009: 14). Hz. Ömer'in (634-644) hilafeti zamanında Türklerin yaşadığı bölge olan Horasan ve

¹¹ Zerdüştlük: İsmi bu dinin kurucusu olarak kabul edilen Zerdüş'ten almaktadır. Kuran-Kerim'de Mecusiler olarak da kabul edilen bu dinin mensuplarının M.Ö. VI.- VII. yüzyıllarda İran'ın doğusunda bulunan Afganistan ve Aral Denizi bölgesi civarında yaşamış oldukları düşünülmektedir (Erbaş, 2000: 269-270).

¹² Maniheizm: M.S. 3. yüzyılda Mani tarafından kurulan Gnostik karakterli bir dindir. Doğduğu yer Güney İran ve Mezopotamya bölgesidir. Güçlü bir misyonerlik teşkilatına sahip olan bu din kısa sürede Mısır, Anadolu, Avrupa ve Asya içlerine kadar ulaşarak geniş bir taraftar kitlesine ulaşmıştır (Gündüz, 2010: 493).

¹³ Budizm: M.Ö. 6. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan bir dindir. Kurucusunun adı "aydınlanmış olan" anlamına gelen Buda'dır. Budizm ise Buda'nın öğretileri etrafında şekillenen bir inanç sisteminin genel adıdır. Budizm, dünyanın dört bir tarafında mensupları bulunan ve en hızlı yayılan dinler arasında sayılmaktadır (Yitik, 2007: 307).

¹⁴ Şamanizm: Eski Türklerin yaşadığı yer olan İç ve Orta Asya'daki bölgelerde kendilerine şaman ya da kam ismi verilen din adamları aracılığıyla gerçekleştirildiğine inanılan sihir ve mistik inanç ve uygulamalarının bütününe verilen addır. (Çoruhlu, 2002: 15).

¹⁵ Kült: Kült kelimesi Fransızcadan dilimize geçmiştir. Kelimenin kökeni Latince "cultus" yani tapınma anlamına gelmektedir. Detaylı bilgi için bkz. : (Çaycı, 2012: 10). Kült kavramına giren varlıklar "iye" kategorisiyle her ne kadar benzerlik gösterse de tanrısal bir varlık olarak nitelendirilmesi bakımından özel bir statüye sahiptir. Detaylı bilgi için bkz. : (Bayat, 2016b: 80). Bununla birlikte Türk kültüründe kültler kendisinden yardım istenen unsur olarak değil de dolaylı yoldan Tanrı ile irtibatı sağlayan araçlar olarak algılanmıştır (Çaycı, 2012: 10).

Maveraünnehir bölgesine yönelik fetih hareketleri başlamıştır (Fığlalı, 1994: 70). Hz. Ömer zamanında Türkler ile Müslüman Araplar iki kez karşı karşıya gelmişlerdir (Tekin, 2011: 123). Bunlardan ilkinde Ahmet bin Kays önderliğinde Arap ordusu, 637 yılında Kadisiye savaşında Sasani ordusunu mağlup ederek İran tehlikesi ortadan kaldırmıştır. Böylece müslümanların Orta Asya'ya yönelmeleri için önünde hiçbir engel kalmamıştır. Müslüman orduları fetih hareketlerini daha sonra Maveraünnehir bölgesi üzerinde yoğunlaştırmış, bu mücadeleler sonucunda Cürcan Sultanı ile yapılan antlaşma neticesinde Horasan ve Toharistan bölgesinin yolu açılmıştır (Küçük ve Küçük, 2009: 14). İkinci temas ise 642 yılında Azerbaycan'a yapılan fetih harekâtı sırasında sağlanmıştır. Azerbaycan'ın fethi için Kafkaslara gönderilen Süreka b. Arm oraya vardığında İranlı komutan cizye vermek şartıyla anlaşma teklifini iletmiş, anlaşma sağlanınca bu sefer 645-646 yıllarında yapılan küçük akınlarla Hazar Türkleri ile ilk defa temasa geçilmiştir. 652-653 yıllarında yapılan sıcak çatışmalar esnasında Hazar Türkleri Müslümanlara ağır kayıplar verdirmiştir (Günay ve Güngör, 2007: 251).

Türklerle Arap Müslümanlar arasında ilişkiler Emeviler zamanında (661-750) da devam etmiştir. Muaviye'nin devlet yönetimini ele geçirmesiyle beraber Türk illerine yapılan fetihler tekrar başlamıştır. 663-665 yıllarında Belt, Büst ve nihayetinde de Sind Bölgesi ele geçirilerek İslam dini bu bölgede hâkim kılınmıştır (Fığlalı, 1994: 71). Daha sonra Horasan valisi Ömer el Gıfari zamanında Horasan eyaleti, Türkistan bölgesine yapılması planlanan fetihler için askeri üs olarak belirlenmiş ve bu bölgeye askeri yığınak yapılmıştır (Günay ve Güngör, 2007: 251). Horasan valiliğine getirilen Ubeydullah zamanında Maveraünnehir'e akınlar başlamış, oradan Türklerin Kayı boyundan gelen Kabac Hatun'un hâkimiyetinde olan Buhara şehri 674 yılında ele geçirilmiştir. 676-678 yılları arasında Maveraünnehir büyük oranda fethedilmiş, onu takriben iki üç yıl sonra da Semerkand da ele geçirilmiştir (Fığlalı, 1994: 72). Maveraünnehir'in fethi sırasında Emevi saltanatında taht kavgaları baş göstermiş, saltanatın el değiştirmesinde sonra 705 yılında Horasan'a vali olarak atanan Kuteybe b. Müslim zamanında Maveraünnehir tamamen ele geçirilmiştir; ancak yapılan bu fetihler sırasında o bölgede bulunan Türklere büyük zulümler yapılmıştır. Yapılan fetih hareketleri sonucu İslam devletinin hâkimiyetine giren bu toprakların İslamlaşması ve orada yaşayan halk tarafından bu yeni dini benimsenmesi amacıyla bu bölgelere yeni camiler inşa edilmiş, İslamiyet'i öğretmeleri için Arap aileler Türklerin yaşadığı bölgelere yerleştirilmiş, Cuma namazına gelenlere para teşviği gibi bir takım özendirici girişimlerde bulunulmuştur (Uçar, 2012: 43). Ancak bu özendirici teşviklere rağmen İslam dini, Türkler arasında pek itibar görmemiştir. Türkler bu dönemde büyük gruplar halinde değil de küçük topluluklar halinde

İslamiyet'i kabul etmişlerdir (Tekin, 2011: 123). Bu durumu tetikleyen en önemli sebeplerden birisi de sosyolojik boyutta din değiştirme olgusunun hem bireysel hem toplumsal yaşamda sancılı bir süreçte gerçekleşmesidir (Uçar, 2012: 44). Özellikle Emevi yönetiminin Türklerin müslümanlığa geçişte zorlaştırıcı, ırkçı yaklaşımlarının yanında saltanatın bekasını bahane ederek Hz. Ali soyundan gelenlere yaptığı zulümler ve Arap kökenli olmayan Müslümanları mevâlî¹⁶ olarak görmeleri Türklerin Emevi yönetimine karşı olumsuz bir tutum takınmalarına sebebiyet vermiştir. Buna Türklerin dini konularda cahil bırakılmalarına yönelik olumsuz adımlar da eklenince Türkler arasında İslamlaştırma faaliyetleri sekteye uğramış ve istenilen seviyeye ulaşamamıştır (Fırlı, 1994: 73-74). Emevilerin uyguladığı bu ayrımcı politikalarından Ehl-i Beyt taraftarları da nasibini almış, Muaviye'nin baskısından bunalan Ali oğulları ve taraftarları Orta Asya'ya yönelmiş, Türkistan ve İran bölgesini kendilerine yurt edinerek taraftar sayılarını arttırmışlardır (Tekin, 2011: 126).

Emevilere duyulan kin ve öfke isyan boyutuna ulaşınca Abbasoğullarının öncülüğünde başlatılan isyan hareketleri mevalilerin nüfusun çoğunu oluşturduğu Horasan bölgesinde yoğunlaşmıştır. Horasanlı bir Türk olan Ebu Müslim El-Horasanî bu isyanlarda etkin rol oynamış, Horasanlıları Ehl-i Beyt adına isyana teşvik ederek Abbasoğullarının yönetimin ele geçirmesine yardımcı olmuştur (Küçük ve Küçük, 2009: 14). İktidarın ele geçirilmesinde Arap olmayan unsurların desteğinin farkında olan Abbasoğulları, iktidara gelince Emevilerin yönetim anlayışında yaptığı hataları tekrarlamama gayreti içine girmiş, devletin yönetim ve idari anlayışında daha ılımlı bir yolu tercih etmiştir. Yönetimde siyasi ve askeri kadrolara Arapların yanında İslamiyet'e yeni girmiş Arap olmayan unsurlara da yer vermeye başlanmıştır (Fırlı, 1994: 75). Türkler, Emeviler döneminde maruz kaldıkları ayrımcılığın aksine Abbasiler döneminde askeri yönetimde önemli mevkilere getirilmiştir (Küçük ve Küçük, 2009: 16). Abbasiler (750-1258) döneminde meydana gelen Talas savaşı Türk-Arap ilişkileri için yeni bir başlangıç olmuştur. Bu savaşta Türkler, kendilerine düşman olan Çinliler karşısında Arapların safında yer almış ve savaşın seyrini Arapların lehine değiştirmişlerdir (Sarıkaya, 2016: 77). Elde edilen bu başarının ardından Abbasi halifesi Türk yurtlarındaki hakanlara mektuplar yazarak İslamiyet'i kabul etmeleri teklifinde bulunmuş, onların çoğunluğu bu davete olumlu cevap vererek Müslümanlığı kabul etmiştir (Uçar, 2012: 47). Türkler Müslümanlığı kabul ettikten sonra eski inançlarından İslam ile örtüşen taraflarını korumayı başarmış, örtüşmeyenlerini de İslam ruhuyla bağdaştırarak ona uydurmaya

¹⁶ Mevâlî: Mevlâ kelimesinin çoğulu olup "sahip, koruyucu, efendisi tarafından azad edilen köle" anlamlarına gelmektedir. Mevâlî, terimi, ilk İslâmî fetihlerin ardından kendi rızalarıyla müslüman olan, çoğunluğunu doğuda İranlılar ve Türkler'in, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberiler'in, Mısır'da Kıptiler'in oluşturduğu Arap olmayan Müslüman halkları ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır (Yiğit, 2004: 424).

çalışmışlardır (Ocak, 2017, 51). Türkler ve Araplar arasında başlayan bu dostane hava ticari ilişkilerin gelişmesiyle perçinlenmiştir. Tüccarların bu bölgeye gelmesiyle başlayan bu süreç Hallac-ı Mansur, Hoca Ahmet Yesevi gibi Sufi dervişlerle devam etmiş ve Aşağı Türkistan halkının Müslüman olmasının yolu açılmıştır (Küçük ve Küçük, 2009: 16). Türkler kendilerine İslami bilgileri öğreten bu dervişlere “baba” ismini vermiş, onları eskiden dini bir kutsiyet atfettikleri ozanlara benzeterek anlattıkları öğretilere canı gönülden inanmışlardır. Özellikle bu dervişler arasında Ahmet Yesevi ismi diğer dervişlere nazaran Türklerin dini hayatının şekillenmesinde daha fazla etki bırakmıştır. Onun etrafında toplanan öğrenciler ve yolunu takip eden dervişler sayesinde Türkler arasında itikâdi olarak olumsuz kabul edilen Rafizilik ve İ'tizali akımlarının yayılması engellenmiştir (Köprülü, 1981: 18-19). Türkler arasında ilk başlarda itikâdi anlamda Ehl-i Sünnet anlayışı benimsenmiş gibi gözükse de daha çok Ehl-i Beyt sevgisinin ön planda tutulduğu ve kökenleri Hz. Ebubekir veya Hz Ali silsilesiyle Hz Muhammed'e kadar uzadığına inanılan sufilik akımının etkisi daha fazla hissedilmiştir (Uçar, 2012: 50). Sufilik anlayışı, Türk Müslümanlığının karakteristik özelliği haline gelmiştir. Hoşgörü ve sevgi anlayışına dayanan bu akım sayesinde Göçebe Türkler arasında Ehl-i Beyt ve Hz Ali sevgisinin ön planda tutulduğu bir İslam anlayışı meydana gelmiştir (Fırlalı, 1994: 89). Diğer taraftan Türkler, eski devlet geleneğinin bir özelliği olan cihana hâkim olma fikrini İslamiyet'teki Allah'ın adını yüceltme amacı taşıyan cihad anlayışıyla birleştirerek İslamiyet'e hizmet etme imkânını bulmuştur.

Dönemin olumsuz sosyo-ekonomik şartları yüzünden Türkler arasında birey merkezli bir tebliğ anlayışının hâkim olduğu görülmektedir (Uçar, 2012: 50). Zamanla fethedilen Türk yurtlarında kurumsallaşma sürecinin başlatılmasıyla beraber, medrese ve ibadet mekânlarının sayısında artış meydana gelmiş, İslamiyet'i daha sağlıklı anlatacak bireylerin yetişmesini sağlamıştır. Böylece İslam'ın itikadi ve muamelat ile ilgili konularındaki inceliklerden habersiz olan (Fırlalı, 1994: 89) yöre halkı bu konuları daha iyi kavrama ve dini hayatını İslami kaidelere göre tanzim etme imkânı bulmuştur (Kitapçı, 2004: 219). İslamiyet X. yüzyılda Maverâünnehir sınırlarını aşarak diğer Türk boyları olan Volga Bulgarları, Karluklar ve Karahanlılar arasında yayılmaya başlamıştır. On birinci yüzyılın başlarında batıya doğru başlayan büyük göç dalgası Selçuklu devletinin kuruluşuna zemin hazırlamış, kısa zamanda Anadolu'nun İslamlaşma yolu açılmıştır (Fırlalı, 1994: 91).

2.3.3. Anadolu'nun İslamiyet'le Tanışması

Orta Asya'daki Türklerin Anadolu ile temasları Abbasi dönemine kadar uzanmaktadır. Türkler, Halife Harun Reşid zamanında Bizans'a yapılan seferlerde ve halife Mu'tasım

zamanında gerçekleştirilen Malatya seferinde İslam ordusu bünyesinde görev almışlardır. Bununla beraber Türkler'in bu dönemde Anadolu'yu yurt edinme maksatlı bir girişimleri olmamıştır (Fırlalı, 1994: 92). Anadolu'yu yurt edinmek maksadıyla Selçuklu hükümdarı Çağrı Bey öncülüğünde 1018 yılında başlayıp ve 1040'a kadar devam eden akınlar düzenlenmiş, Selçukluların Gazellilerle yaptığı Dandanakan savaşından galibiyetle ayrılmasıyla beraber devletin sınırları Anadolu'ya kadar ulaşmıştır (Fırlalı, 1994: 94). Sultan Alparslan Anadolu'yu yurt haline getirmek için 1071 yılında yaptığı Malazgirt savaşında galibiyetle ayrılmış, kazandığı zaferle Anadolu'nun kapıları Türklere açılmıştır (Tekin, 2011: 151). Bu zaferle beraber Anadolu'ya olan göçler yoğunlaşmış, Anadolu Selçuklu devletinin kuruluş temelleri atılmıştır (Uçar, 2012: 51). Anadolu'ya yapılan bu kitlesel göçler iki safhada gerçekleşmiştir. Birinci kitlesel göç, on üçüncü yüzyılın başlarında Harzemşahlar'la Karataylılar arasındaki mücadelede Fergane şehri yağmalanması sonucunda bölge halkı Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Aynı şekilde Harzemşahlar'la yaptığı mücadeleyi kaybeden Büyük Selçuklu Devletine bağlı Oğuzlar göç yoluyla Anadolu'ya gelmiştir (Ocak, 2016: 77). İkinci göç dalgası ise 1220 yılında başlayan Moğol istilası ve sebep olduğu göçlerdir. Moğol zulmünden kaçan göçebe ve yarı göçebe Oğuz ve Karluk Türkleri Anadolu'yu yurt edinmişler. Bu göçler, Selçuklu devleti için olumlu sonuçlar doğurmuştur. Bir yandan o devirde henüz devlete bağlı olmayıp müstakil hareket eden Türkmen göçebelerini yer yurt sahibi yapmış, bir yandan da Bizans'a karşı Türk boylarını sınırları koruma görevi üstlenmişlerdir (Fırlalı, 1994: 94). Bu göçler sırasında dervişler önemli misyonlar üstlenmiştir. Bir yandan bu göçlerin intikali sırasında göç kabilelerine başkanlık etmişler, öte yandan da eski yaşadıkları yer olan Orta Asya'nın örf ve adetlerini bu göç bölgelerine getirerek buraların İslamlaşmasına katkı sağlamışlardır (Uçar, 2012 :52). Bu göçler sayesinde bu bölgelere yerleşen Müslümanlarla ile aynı bölgedeki yaşayan Hristiyan halk arasında hem sosyal hem de iktisadi yaşam anlamında birliktelik hasıl olmuş, özellikle yeni gelen bu Müslüman Türkmenlerin Orta Asya'dan getirdikleri hoşgörü ve insan sevgisine dayanan dervişane yaşam tarzları Hristiyanların gönül dünyasında olumlu izler bırakmıştır (Fırlalı, 1994 : 96). Vefâîlik¹⁷, Yesevîlik¹⁸, Kalenderîlik¹⁹ ve Haydarîlik²⁰ gibi akımların ilk

¹⁷ Vefâîlik: Seyyid Ebu'l-vefa bağdadi (1107) tarafından kurulan ve onun adına nispet edilen heterodoks mahiyetli tarikattır. Kısa sürede Türkmen zümreleri arasında popülaritesini arttırmış ve Türkiye Selçukluları ve Osmanlı'nın ilk kuruluş dönemlerinde tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde etkili olmuştur (Ay, 2016: 1-22).

¹⁸ Yesevîlik: Ahmed Yesevi (562/1167)'ye nispet edilen bir tarikattır. Hoca Ahmet Yesevi, İslam'ın evrensel değerlerini Türklerin mizacına uygun bir şekilde onların anlayabileceği bir üslupla aktarmıştır. Bu yüzden Türklerin, İslamlaşma sürecine en fazla katkı sağlayan ve Türkler arasında en fazla taraftar bulan heterodoks karakterli tasavvufî oluşumdur (Sarıkaya, 2016: 142-143).

¹⁹ Kalenderîlik: Zühd ve takva esaslarına göre yaşayan, Dünyayı ve dünyevî değerleri elinin tersiyle iten, içinde yaşadıkları toplumun, toplumsal düzenin inanç ve geleneklerine karşı çıkan sufilere verilen addır. Bunu da giydikleri kılık kıyafetleriyle, tutum ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına da yansıtıkları için halk arasında

temsilcileri diyebileceğimiz bu Türkmen babaları hem giydikleri kıyafetlerle , hem de sade ve yalın anlatımlarıyla Oğuz boyları arasında şaman inancının temsilcisi olarak görülen kamları çağrıştırmaktaydı. Sade ve gösterişten uzak hayat tarzını benimseyen bu türkmen babaları , İslamiyetin eski inançlarıyla uyumlu yönlerini onların anlayabileceği bir dille telkin ettiği için türkmenlerde arasında saygın bir konumda bulunuyorlardı (Turan ve Yıldız, 2008 :14). Moğol istilasıyla başlayan göç dalgasının etkisiyle Anadolu'ya daha önce göç eden halk arasında siyasi, kültürel ve iktisadi farklılaşma baş göstermiştir (Uçar, 2012 :53). Siyasi ve kültürel farklılaşmanın en büyük sebebi bu dönemde yerleşik hayatı benimseyen şehirli halkın İslamlaşmasıyla göçebe halkın İslamlaşmasının farklı şekilde gerçekleşmişinden dolayıdır. Şehirli halk medreselerden öğrendiği islami ilimler sayesinde daha teferruatlı bilgelere sahip olduğu için yüksek kültür birikimine sahiptiler. Buna karşılık göçebe ve yarı göçebe halk, mistik yönü ağır basan Türkmen babalarının etkisi altında kaldığından dolayı İslam öncesi geleneksel inançlara sıkı sıkıya bağlı, Ehl-i Beyt sevgisini ön planda tutulduğu İslam anlayışının temsilcisi durumundaydılar. Bu iki zümre arasında başlayan siyasi,iktisadi, kültürel farklılaşma bu iki toplum arasında gerginliğe yol açmış, neticede aynı soydan gelmelerine rağmen birbirlerine hakarete varan ifadeleri kullanmaktan da çekinmemişlerdir. Zira şehirli halk, göçebe türkmenleri “akılsızlıkla”, “dinsizlikle”, “zorbalıkla” itham ederken ; göçebe halk da şehirli için “tembel” Türkler ifadesini kullanıyordu. Bu durum da doğal olarak toplum içinde kutuplaşma ortamını yaratıyordu. (Turan ve Yıldız, 2008 :15). İktisadi farklılaşmanın ortaya çıkmasındaki en büyük sebep ise yaşam tarzıyla alakalıydı. Anadolu selçuklu yönetimi sınırları içinde yaşayan Türkmen boyları yarı göçebe bir hayat yaşıyorlardı Yazın yaylalarda kışın ise ovalarda hayvancılıkla uğraşüyor, merkezi yönetimden uzak kendi obalarının yönetimi altında yaşıyorlardı; ancak Moğol istilasıyla başlayan göç dalgasının etkisiyle Anadolu Selçuklu yönetiminin toprak rejiminde bozulmalar başladı. Bu bozulma yarı göçebe Türkmenlerin aleyhine yeni toprak sahiplerinin ortaya çıkması şeklinde kendini belli etti. Türkmenler hayvanları için yeteri kadar otlak ve kışları geçirmek için de kışlak arazi bulmakta zorlandılar. Ayrıca Anadolu Selçuklu hükümdarı olan II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in şatafatlı ve lüks yaşam tarzı yüksek vergilerden bunalan Türkmen zümreler arasında hoşnutsuzluğa sebebiyet vermiş, zaten toplum içinde var olan ayrışmaya ortamına bir de bu ekonomik yılgınlık süreci eklenince toplum içinde başlayan huzursuzluk yerini çatışma

kalender diye adlandırılmıştır, bunların temsil ettiği tasavvufi zümrelere de genel olarak Kalenderiyye veya kalenderilik adı verilmiştir (Azamat, 2001: 253-256).

²⁰Haydarilik: 13. yüzyıl'da Seyyid Kutbeddin Hayderî tarafından kurulmuştur. Kısa sürede İran'ın diğer bölgeleriyle Türkistan, Hindistan ve Anadolu'ya kadar çok geniş bir alana yayılmışlardır. Haydarilik, düşünce olarak Kalenderilik tarikatına benzemesine rağmen, Haydarîler dış görünüşleri itibarıyla Kalender dervişlerden farklı olarak bıyık bırakmışlardır. Bellerine taktıkları halkalar ve çingirdaklar takarak meczup bir şekilde Anadolu ve Rumeli yörelerinde gezen dervişler olarak bilinirler (Yazıcı, 1998: 35-36.)

ortamına bırakmış (Okan, 2004: 56-57). Baba İlyas İsyanı bu coğrafyada baş göstermiştir (Uçar, 2012 :53). Baba Resul isyanı da olarak bilinen bu isyan Anadolu tarihinde siyasi emeller için dini duygularının kullanıldığı en büyük ayaklanmalardan biri olarak kabul edilmektedir (Fığlalı, 1994 : 118). İsyanda adı ön plana çıkan Baba İlyas Horasani, moğol istilası sonucu Anadolu'ya göç etmek zorunda kalan bir Türkmen babasıdır. Halk arasında gösterdiği kerâmetlerle ün yapan Baba İlyas kendisine atfedilen kamlık tipinin karizmatik özellikleriyle Şii inancındaki İmamet fikrini İslamdaki Mehdi inancıyla birleştirerek manevi bir lider olarak sahneye çıkmıştır (Uçar, 2012 :54). Halifesi olarak kabul edilen Baba İshak'ın da yardımıyla (Tekin, 2011 :141) Anadolu Selçuklu devletinin siyasi ve sosyal açıdan çalkantılı olduğu bir dönemde başlangıçta zulüm ve adaletsizliğe karşı bir baş kaldırma hareketi olarak başlayan bu isyan, etrafında toplanan Türkmen boylarının da destek vermesiyle daha sonra iktidari ortadan kaldırmayı amaçlayan siyasi bir hareket olarak tarihe geçmiştir (Fığlalı, 1994 :118). İsyancı Türkmenler Anadolu'da bir çok şehri yağma etmiştir. Hatta Selçuklu ordusundan birçok asker Baba İlyas'ın ruhaniyetinden etkilenerek ona karşı savaşmaktan çekinmiştir. Baba İlyas isyanı Selçuklular tarafından bastırılmış ve Baba İlyas idam edilmiştir ; ancak Türkmenler onun ölmediğine ve ruhaniyetinin devam ettiğine inanmışlardır (Tekin, 2011 :141). Bu olay Anadolu coğrafyasının dini hayatını şekillenmesinde derin etkiler bırakmış, günümüze kadar devam eden farklılaşmaların da temelini oluşturmuştur.

Özellikle bu isyandan sonra Baba İlyas'ın müridleri ve halifeleri batıya göç etmiş, Abdalân-ı Rûm ²¹adı altında XIV. ve XV. yüzyılın başlarında Anadolu'nun dini tarihinin şekillenmesinde büyük rol oynamışlardır (Fığlalı, 1994 :126). Abdalân-ı Rûm oluşumu salt bir tarikat veya zümre için kullanılmamakla birlikte o dönemde Baba İlyas isyanına katılan Yesevilik, Kalendirilik, Haydarilik ve Vefailik diye adlandırılan akımların temsilcileri durumunda olan Türkmen babaları ve heterodoks²² dervişlerin oluşturduğu bir sosyal oluşumdur (Ocak, 2011 :122). Bu oluşum hem fikirsel anlamda hem de eylemsel anlamda varlığını hissettirmiş, Osmanlı'nın kuruluş döneminde Balkanlar ve Bizans topraklarına düzenlenen fetih hareketlerinde kolonizatör dervişler olarak daima ön saflarda yer almışlardır (Yaman, 2012 :78). Gittikleri her yerde büyük hürmet gören bu dervişler arasında ismi öne çıkan şahsiyet Hacı Bektaş Veli'dir. O ve onun öğretileri etrafında şekillenen Bektâşîlik

²¹ Abdalân-ı Rum: Bazı kaynaklarda Horasan erenleri olarak adlandırılan bu zümre XIII. yüzyılda Anadolu'nun siyasi ve sosyal yaşamının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Osmanlı devletinin kuruluşuyla beraber müritleriyle birlikte çeşitli gazalara katılmış, fethedilen topraklarda zaviyeler kurarak ve Türk ve İslam nüfusunun bu bölgelerde artmasına katkı sağlamışlardır (Şahin, 2001: VI-VII).

²² Heterodoks: Bir teoloji terimi olarak kullanılan Heterodoks kavramı zannedildiği gibi sapıklık, sapkın anlamlarına gelmez. Literatürde kabul gören resmi din anlayışının yani ortodoksi görüşün karşıtı bir din anlayışını ifade eder. Heterodoks kavramı, Ortodoks kavramı gibi sınırları baştan belirlenmiş bir anlayışını değil de, senkretik yani farklı inançların bir araya getirilip, bağdaştırılması neticesinde oluşan bir yapıyı ifade eder (Yıldız, 2014: 98).

hareketi, Anadolu'nun türkleşmesi ve islamlaşması yolunda önemli misyonlar üstlenmişlerdir (Uçar, 2012: 55).

2.4. Kavramsal Çerçeve

Her kavram içinde bulunduğu toplumun sosyo-kültürel yapısını yansıtan birer ayna hükmündedir. Buna göre farklı zamanlarda değişik isimler altında nitelendirilen Alevî-Sünnilik kavramlarının bağlı buldukları toplumların siyasi ve toplumsal yapılarıyla kaçınılmaz bir ilişkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Anadolu insanının dini yaşamında kabul gören Sünni ve Alevî kavramları da zaman ve mekana bağlı olarak ortaya çıkan konjektürel duruma göre farklı tanımlamalara ve nitelendirmelere maruz kalmıştır. Zira bazen bu tanımlama ve nitelendirmeler, içinden çıktıkları toplumların sosyal ve siyasi yapılarındaki gelişmelere bağlı olarak kaçınılmaz bir şekilde değişime uğrar ve neticede bazen kavram kargaşasına sebebiyet verebilir (Arabacı, 2009: 27). Bu kavram kargaşasının bir örneği ne yazık ki Türkiye'de uzun yıllardan beri tartışıl原因 gelen Alevî-Bektâşîlik konusunda görülmektedir. Alevîlik hakkında farklı kesimlerin muhtelif görüşler belirtilmesi ister istemez bu konu hakkında net ve kesim bir tanımın yapılmasını güçleştirmektedir. Bu görüşlerin farklılaşmasındaki en büyük sebeplerden biri bu konu hakkında araştırma yapan akademisyen, yazar ve bilim insanlarının konuyla ilgili kendi alanlarındaki formasyonlarının farklılığı ve bu formasyonlarda kullandıkları metodolojik, yöntem ve yaklaşımlardaki çeşitliliklerden ileri gelmektedir (Yaman, 2012: 17).

2.4.1. Alevîlik

Alevî ve Alevîlik kavramına tarihi süreçte, farklı dönem ve coğrafyalarda ayrı bir anlam yüklendiği görülmektedir. Bu durumun bir benzerini ülkemizde de görmek mümkündür (Arabacı, 2009: 31). Alevîlik kavramı sözlük anlamı olarak Hz. Ali'ye bağlılığı olan kimseleri ifade etmek için kullanılmaktadır (Develioğlu, 2015 :32). Alevîlik, İslam Kültür tarihinde ise Hz Muhammed'in damadı ve dördüncü halife olarak bilinen Hz. Ali ve onun evlatları yoluyla devam eden soyu simgelerken bunun yanında siyasi, tasavvufi ve itikadi anlamda da Hz. Ali ismi etrafında birleşenler için kullanılan bir terimdir (Ocak, 1989: 368-369). Alevîlik; kitabi bilgilerden ziyade şifahi bir geleneğe dayanan bir inanç sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır (Güngör, 2007: 46). Alevî-Bektâşî teolojisinin sünni teolojisi gibi sistemize edilememiş olması Alevî-Bektâşî kimliğinin tarifini güçleştirdiği düşünülmektedir (Yazıcı, 2014: 50). Bu durum da sosyolojik olarak da bu kimlikle ilgili zıt görünüm ve fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu görünümünün dışa vurumu şu şekilde katagorize etmek mümkündür:

- Kendisini Alevî/Bektâşî olarak kabul etmekle beraber gündelik kent yaşamında içinde çok fazla Alevî inânc, ibâdet ve kimlik vurgusunu ön plana çıkarmadan yaşayanlar.
- Geleneksel Alevî/Bektâşî kimlik bilinci hayli yoğun olup, bu kimliği her fırsatta sosyal ortamda görünür kılan ve Alevî öğretisini yerine getirmeye çalışanlar.
- Ülkemizin genelinde yaşanan Sünnî-Hanefî din anlayışını benimsemekle beraber Alevîliğini de gizlemeden ve kendi toplumuyla ilişkilerini sürdürmek kaydıyla yaşamlarını devam ettirenler.
- Eğitimli ve modernleşmiş şekilde, Alevîlik kimliğini ön plana çıkararak ancak asli Alevî kimliğinden ziyade ideolojik yaklaşımlarla Alevîliği yoruma tabi tutup, etnik kimlik vurgusu yapan anlayışa sahip olanlar.
- Alevî bir anne babadan dünyaya gelmekle birlikte, bazı sebeplerden dolayı bu alt kimlik modelini inkar ederek yeni sosyal kimlik edinenler (Güngör, 2007: 45-46).

Yukarı da belirtildiği gibi Alevîliğe yüklenen farklı anlamların nesnel gerçeklikten çok beşeri, sosyal ve siyasi bir durum ya da şartların bir ürünü olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Alevîlik hakkında yeterli bilgi donanımına sahip olmayan sünnî kesimin sahip olduğu siyasi ve ideolojik bakış açısının Alevîlik hakkında yanlış zan ve yorumlara sebebiyet verdiği düşünülmektedir (Arabacı, 2009 : 30-31).

2.4.2. Kızılbaşlık

Anadolu Alevîliğini ifade etmek için kullanılan kavramlardan biri de Kızılbaşlık'tır. Kızılbaş kavramının ortaya çıkması hususunda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte bu kavram daha çok İslam tarihinde Hz. Ali döneminde yaşanmış bazı olaylar üzerinden yorumlar yapılarak veyahut da siyasi anlamlar yüklenerek açıklanmak istenmiştir. Olaya İslami zaviyeden bakanlar kızılbaşlık sözcüğünün ortaya çıkışını Alevilerin halk edebiyatı geleneğinden gelen rivayetlerine dayandırmıştır (Fırlalı, 1994: 10). Bu rivayetlerden bazılarında göre Hz. Ali, katıldığı Sıffin ve Hayber savaşlarında başına Kızıl renkte bir sarık sarmış ve bu ismin buradan geldiğini iddia edilmiştir (Demirkaya, 2012: 17). Yukarıda da ifade edildiği gibi bu rivayetlerin ilmi açıdan tartışmaya açık olduğu ve doğruluğu hakkında kesin delillerin bulunmadığından ötürü bu kavramın İslami kaynaklardan türediği fikrine pek sıcak bakılmamıştır (Fırlalı, 1994: 10). Bu ismin siyasi anlamda kullanıldığını savunanlar göre ise Kızılbaşlık kavramının ortaya çıkışını Osmanlı ile o dönemde diğer bir Türk devleti olan Safevîler'in siyasi mücadelesine ve o tarihlerde yaşanmış olaylara bağlamaktadır. Anadolu'daki göçebe Türkmenlere üzerinde büyük nüfus sahibi olan Safevî devletinin

kurucusu Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar kendisine bağlı müridlerine on iki imamı temsilen on iki başlı börk giydirmiştir (Yaman, 2012 :86). Türkmen Boyları arasında kızıl börke milli ve manevi değerler yüklenmiştir. Türkmenlerin gökleri tutan kızıl bayrağı temsilen başlarına kızıl keçeden yapılmış börk giydiği bilinmektedir. Kızıl börklü Türkmenler, Safevi dergahının propogandası yaymak amacıyla Anadolu'dan İran'a göç etmeye başlayınca Anadolu'da kalanlar kızıl börklerinin üzerine Osmanlı'yı temsilen beyaz sarık sarmışlar, İran'a gidenler ise kızıl börklerini koruduklarından ötürü " kızılbaş " adıyla anılır olmuşlardır. Zamanla bu giyim tarzı Safevilerle özdeşleşmiş ve daha sonra bu isim yaygınlaşarak Safevi propogandası için çalışan ve onlar adına Anadolu'da siyasi ve dini faaliyet gösteren kimseler için kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla kızılbaş kavramının anlamının milli renk olarak kabul edilen kızıl (al) renkli börk (keçe) giyen kimse anlamından kaynaklandığı düşünülmektedir (Arabacı, 2009: 30). Kızılbaşlılık kavramı Osmanlı-Safevi mücadelesinde Safevilerin güç kaybederek tarih sahnesinden çekilmeye başlamasıyla beraber siyasi anlamdan çok inanç yönünü temsil eden bir kelime olarak kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı zamanında baş gösteren başkaldırı ve isyanların etkisiyle Kızılbaş olarak nitelendirilen Alevî kesimini toplum hayatından soyutlamak ve psikolojik olarak sindirmek için " kızılbaş" sözcüğüne "dinsiz, ahlaksız" gibi küçültücü ve aşağılayıcı anlamlar yüklemişlerdir (Yaman, 2012: 94).

2.4.3.Râfizîlik

Arapça kökenli bir sözcük olan rafz kökünden gelen râfıza kelimesinin sözlükteki karşılığı "bir fikir, düşünce ekolu ya da topluluktan ayrılan birey yada topluluk" demektir (Öz, 2007: 396). Râfizîliğin terim anlamı olarak Hz. Ali'nin Emevi hanedanlığına karşı başlattığı isyan sırasında Hz. Hüseyin'in torunu olan Zeyd b. Ali'nin Hz. Ebubekir ve Hz. Osman'ın halifeliklerini meşru kabul etmesi üzerine kendisini terk eden İmamiyye fırkasını, daha sonra diğer üç halifenin hilafetini reddetmesi üzerine neredeyse bütün Şîî grup ve bunlarla ilintili diğer bâtinî akımları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir (Öz, 2007: 396-397).

Şîâ mezhebine mensup bireyleri ifade etmek için kullanılan Râfizîlik kavramı Anadolu coğrafyasında XIV. yüzyılda itibaren Osmanlı devleti içerisinde yaşayan Alevî bireyleri tahkir ve aşağılamak amacıyla kullanılan tabirlerden biri olmuştur (Arabacı, 2009: 31). Bir başka görüşe göre ise bu kavramın kökenlerinin Şîâ mezhebinin ilk dönemlerindeki bağlı bir fırka olan Râfıza veya Râfaviz terimleriyle alakalı olduğu düşünülmektedir (Yaman, 2012: 25). Bu açıklamalar ışığında Râfizîlik kavramının o dönem için Şiîliği tabir ettiği görülmektedir. Zira Osmanlı döneminde İran bölgesinde yaşayan şiiilerle irtibatlı olmalarından dolayı Anadolu

Alevilerine Râfîzî denilmesi bu terimin dini amaçlı değil de siyasi bir amaçlı olduğunu göstermektedir (Arabacı, 2009: 31).

2.4.4. Bektâşîlik

Bektâşîlik kavramı genellikle tasavvuf hüviyeti içinde değerlendirilmiş olup XIII. yüzyılda Kalendîrik içinden çıkmış XV. yüzyıldan sonra Hacı Bektâş-ı Velî öğretileri etrafında şekillenen ve O'nun ölümünden sonra onun adına nispet edilerek anılan tarikata verilen isimdir. Bektaşî kavramı ise bu tarikata mensup kişi veya topluluğunun adıdır (Üzüm, 2000: 4). Hacı Bektâş-ı Velî (1209-1270)'nin ismine nisbet edilerek anılan Bektâşî tarikatının ortaya çıkışı doğal olarak kendisi Yesevî ekolünden gelen Hacı Bektâş-ı Velî ile dir. Fakat Bektâşîliğin adını duyuran ve tanınmasını sağlayan Alevî-Bektâşî geleneğinde önemli bir yeri olan ve Bektaşîlerce ikinci büyük pir kabul edilen Abdal Musa'dır (Uçar ve Buyrukçu, 2009 :90). Abdal Musa, Alevî-Bektaşî kesiminin inanç dünyasında yaşayan mitolojik Hacı Bektaşî Veli figürünün yaratıcısı olarak kabul edilir (Tekin, 2012: 268). Abdal Musa'nın Hacı Bektâş-ı Velî ile olan bağı kimilerine göre kendi eşi kimilerine göre de manevi kızı olarak kabul edilen Kadıncık Ana (Hatun Ana) yoluyla dir (Kaplan, 2003: 160). Kadıncık Ana uzun yıllar Hacı Bektâş-ı Velî'nin dergâhında hizmet etmiş O'nun öğretilerinin manevi mirasçısı olarak Abdal Musa'nın yetiştirilmesinde büyük katkıları olmuştur (Melikoff, 2015: 203). Sulucakarahöyük'te bir müddet duran Abdal Musa buradan ayrıldıktan sonra Bursa'ya giderek yeni kurulmakta olan Osmanlı beyliğinde Orhan Gazi adına kendine bağlı hareket eden gazilerle birlikte çeşitli fetih hareketlerine katılmıştır (Uçar, 2012: 81). Bir müddet sonra Bursa'dan ayrılarak en son ikametgâh yeri olan Antalya/Elmalı Tekke köyüne gitmiş ve orada vefat etmiştir (Uçar, 2012: 83). Diğer yandan Hacı Bektâş-ı Velî zaviyesinde yetişmiş bu Haydarî dervişler arasında Hacı Bektaşî Veli'nin kerametleri ve veli kimliği etrafında şekillenen Hacı Bektaş kültü ortaya çıkmış ve bu dervişler sayesinde şöhreti her tarafa yayılmıştır. Hacı Bektaş kültünün askerler arasında popüleritesinin farkında olan Osmanlı sultanları kurulacak yeniçeri ocağını onunla ilişkilendirmiştir. XVI. yüzyılın başlarından itibaren ise Balım Sultan, Haydarîlik ekolünden ayrıлып, Osmanlı devletinin desteğini de arkasına alarak Bektaşîliğe tarikat hüviyetini kazandırarak fiilen kurmuştur. Hacı Bektaş Veli ismi Osmanlı topraklarında hem sünni hem de Alevi kesiminden onu sevenlerin dünyasında tarihi kişiliğinden çok mitolojik kişiliğiyle yer edinmiştir (Ocak, 1996: 457-458).

Hacı Bektaş-ı Velî'nin vefatından sonra Bektaşîlik'te en etkili isim Balım Sultan olmuştur (Kutlu, 2008: 152). Bektâşîlik, Balım Sultan'dan sonra büyük itibar kazanmış, Anadolu'da ve bilhassa Rumeli'de yayılmıştır. Osmanlının fetihlerle birlikte topraklarının

genişlemeye başlamasıyla birlikte Anadolu’da bulunan diğer Ahilik, Vefâilik, Haydarfîlik gibi sufi gruplar gerek meşru bir zeminde faaliyetlerini devam ettirmek, gerekse Hurifilik²³ grubu gibi devletin takibatından kurtulmak için Bektâşîlik şemsiyesi altına girmişlerdir (Yaman, 2012: 102-103).

Melikoff (2015: 29) Alevîlik ve Bektâşîlik terimlerinin iç içe geçmiş kavramlar olduğunu belirtmiş, örnek olarak da her ikisinde Türk Halk İslamlığı olgusuna bağlı olmaktan kaynaklanan Hz.Ali, On iki İmam ve Ehl-i Beyt’e duyulan sevginin yanında dua ve niyazlarda Hacı Bektâş-ı Velî başta olmak üzere Horasan erenlerin adının anılması gibi ortak uygulamaların bulunduğunu dile getirmiştir. Aralarındaki tek farkın sosyo-kültürel yaşam tarzından kaynaklandığına vurgu yapmıştır. Zira Alevîlerin sosyal yaşam kültürü incelendiğinde daha çok atalarından miras kalan gelenek, örf ve adetleri devam ettirme eğilimi gösteren, kırsal kesimde göçebe kültür yaşam tarzını benimseyen bir yapının temsilcisi oldukları gözlenirken, Bektâşîlerin ise şehir merkezlerine yerleşmiş ve eğitim seviyesi yüksek çevrelerden oluşan bir zümreyi temsil ettiği gözlenmektedir.

İslam’ın tarihi realitesi ve farklı sosyo-kültürel yapısına göre şekillenişinin bir ürünü olarak karşımıza çıkan Alevî-Bektâşîlik olgusunun Türk tarihi boyunca (Alevî-Bektâşîlik-Kızılbaşlık-Râfizîlik) gibi farklı adlandırmalara maruz kaldığı görülmektedir. Bu isimlendirmelerin kavramsal içeriğiyle nesnel gerçekliğinin örtüşüp örtüşmediği hususunda ise bazı gerekçeler delil olarak gösterilse de bu adlandırmalarının çoğunun siyasi ve sosyal gerekçelerle ortaya çıktığı düşünülmektedir. Dini ve sosyal gerçekliklerin iç içe girdiği bu kavramlar incelendiği zaman birbiriyle örtüşen benzer dini motiflerin, imge ve simgelerin, mit ve kültlerin varlığı dini gerçekliklerin sosyal hayata, sosyal hayatın dini gerçekliklere etki ettiğini görülmektedir (Arabacı, 2009: 27-28). Neticede Alevî-Bektaşî inanç mensuplarının farklı görüş ve inançları kendi bünyesinde “bağdaştırıcı” bir yapı içerisinde barındırmayı başarmış bir toplumsal gruplaşmayı temsil ettiği düşünülmektedir (Güngör ve Aksoy , 2012: 250).

Bunun yanında sünni çevreler tarafından Alevî-Bektâşî zümrelerini ifade etmek için kullanılan bu kavramların ortaya çıkış süreçleri incelendiğinde zaman zaman ötekileştirici yeri geldiğinde de aşağılayıcı ve küçük düşürücü ifadelerle maruz kaldıkları görülmektedir. (Arabacı, 2009: 27-28). Alevî-Bektâşî kimliğini açıklamak amacıyla yapılan bu tanımlamalar içerisinde özellikle Alevî kavramı, Anadolu’da XIX. yüzyılın sonlarına doğru kullanılmaya başlanmış ve “Ali” merkezli bütün toplulukları kapsaması için tasarlanmış bir kavram olarak

²³ Hurufilik: Fazlullah-ı Hurufî tarafından kurulan bâtinî bir akımdır. Temelleri, eski çağlara dayanan bu anlayış, sayılar ve harflerin kutsal ve gizemli olduğuna inanmış ve bunları çeşitli sembolik anlamlar yükleyerek açıklamaya çalışmıştır (Aksu, 1998: 408).

karşımıza çıkmaktadır. Tarihi süreç içerisinde Bektâşî, Kızılbaş, Râfizi, Zındık, Batını v.b. şekilde tanımlanan bu sosyal kesimler, bugün yaygın olarak Alevî veya Alevî-Bektâşî şeklinde tanımlandığı görülmektedir (Güngör, 2007: 4 ; Uçar, 2012: 55).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ALEVÎ-BEKTÂŞÎ İNANÇ SİSTEMİMDE MİTOLOJİK UNSURLAR

3.1. Alevî-Bektâşî Teolojisi ve Mitoloji

Alevî-Bektâşî inanç sisteminin kökenleri ve oluşum süreci ile ilgili çalışma yapan araştırmacılar bu konuda birbirinden farklı görüşler ortaya atmışlardır. Alevî-Bektâşî teolojisi kitabi ve sistematik bir teolojiye sahip olan sünni islâmın aksine daha çok bu inanç sistemine ait menâkibnâme, nefes ve deyişlerden oluşan sözlü kültüre dayalı bir mitolojik teoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevî-Bektâşî inanç sisteminin mitolojik unsurlarının tespiti ve değerlendirilmelerine dair şimdiye kadar yapılan çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda bu inanç sisteminin teolojisinin oluşum sürecinin tek bir kaynağa bağlı olmadığı görülmüştür. Asırlar boyunca geniş bir coğrafyada temas içinde buldukları kadîm medeniyetlerle olan karşılıklı etkileşim ve münasebetler bu inanç sisteminin temellerinin kültürel bağdaştırmacılığın (senkretik) bir ürünü olduğunu fikrini destekler niteliktedir. Alevî-Bektâşî toplumu bugün artık şehirleşme ve moderleşme sayesinde geleneksel kapalı toplum hüviyetinden uzaklaşmıştır; ancak tarihi süreç içerisinde siyasi ve dini açıdan maruz kaldığı baskılar Alevî-Bektâşî toplumunu kendini serbestçe ifade etme imkanından mahrum bırakmıştır. Bundan dolayı Alevî-Bektâşî teolojisinde kullanılan kavramların çoğunu herkesin kavrayamadığı, sadece bu inanç grubu mensup kişilerin anlayabileceği mistik terimlerle ifade edildiği görülmektedir.

Alevî-Bektâşî inanç grubuna mensup bireyler geçmişte genellikle okur-yazar oranı düşük, geleneksel örf ve adetlerine sıkı sıkıya bağlı kişilerden oluşmakta idi. Tarihi süreç içerisinde bu bireyler sosyal ve siyasi sebeplerden ötürü farklı bölgelere göç etmek zorunda kalmıştır. Göçler sayesinde yayılma imkanı bulunduğu geniş coğrafyalarda farklı inanç gruplarıyla etkileşim içinde olmuş, bu etkileşimin neticesinde de kendi inanç sistemleriyle uyumlu olan mitolojik öğeleri bünyesine dahil ederek kendine özgü sözlü mitolojik kültürünü meydana getirmiştir. Günümüzde Alevî-Bektâşî inanç sisteminde dini lider konumunda kabul edilen dedelerin ve aynı şekilde geçmişte boy başkanlarının dini ve siyasal meşruiyet kaynakları da yine işte bu mitolojik teolojidir (Ocak, 2003: 169).

3.2. Alevî-Bektâşîlik İnanç Sisteminde Köken (Orjin) İle İlgili Mitik Unsurlar

Bütün dinlerde en eski mit türü olarak kabul edilen köken mitlerinin en önemli işlevi insanın, olayların, eşyanın kökenlerine dair sorularına cevap vermektir. İnsanların yaptığı davranışların ve gerçekleştirdiği eylemlerin oluş sebeplerine mantıklı gerekçeler sunmayı amaçlayan bu mitler bazı bilim adamları tarafından en eski mit türü olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında köken mitlerinin bazı kaynaklarda Etiyolojik (nedenbilimsellik) mitleri olarak da isimlendirildiği görülmektedir (İnanlar, 2015: 25). Bu açıklamalar ışığında Alevî-Bektaşî inanç sisteminde en önemli ibadet olarak kabul edilen cem ayininin kökenleri ve oluşum süreci hakkında bilgi sahibi olabilmek ve bu ibadetin ortaya çıkmasında köken unsurlar olarak kabul edilen miraç hadisesi ve Kırklar Meclisi'nde tespit edilen mitolojik öğeler bu başlık altında tespit edilip değerlendirildi

3.2.1. Miraç (Göğe Yükselme) Miti

Miraç, Arapça kökenli bir kelime olup “yukarıya çıkma, yükselme” anlamlarına gelen “uruc” sözcüğünden türer ; Arapçada alet ismi olarak “merdiven” ve “asansör” için de kullanılır (Düzenli, 2001: 43). Eliade’a (2003: 115-116) göre “Her "yükselme," belli bir seviyeden kopuş, öteki dünyaya geçiştir; din dışı mekan ve insanlık durumunun aşılmasıdır. İnsanlığın bilinçaltında gökyüzü tarih boyunca yüceliği, aşkınlığı temsil eden bir mekan olarak kodlanmıştır. Bu özelliğinden ötürü gökyüzüne ulaşmak veya yükselmek tüm inanç sistemlerinde kutsal olarak kabul edilmiştir. Bazen bir ipe, kimi zaman da merdiven ve ağaç motifleriyle gerçekleştirilen göğe yükselme hadisesi hemen hemen bütün uygarlıkların mitolojilerinde rastlanan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında ilkel kavimlerde ve bazı inanç sistemlerinde bir geyiğe binerek, bir hindistan cevizi ağacına, dağa, bir örümcek ağına ya da bir gökkuşağına tırmanarak göğe yükselme olayı karşılaştığımız durumlardan bazılarıdır. Aynı şekilde Miraç, yâni göklere çıkış olayı sadece iptidâi dinlerde değil yüksek dinlerde de karşımıza çıkan bir olaydır (İkbal, 1989: 52). Özellikle “ basamak, merdiven” gibi kelimeler Hristiyan mistizimi ve İslam da Muhammed Peygamberin Miraç’a çıkması hadisesinde kullanılan simgelerdendir (Eliade, 2003: 120-121).

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde ise Miraç olgusu ve Miraç sırasında yaşanan olaylar Hz. Ali'nin adı etrafında şekillenmiş ve O'nun şanını yücelten mitolojik anlatılardır. Alevî-Bektâşî inancında Miraç'a çıkma hadisesinin ‘cisimsel’ boyutta olduğuna inanılmaktadır. Cem töreni, Miraç olayının ve Kırklar Meclisi işlevinin yeryüzündeki bir iz düşümü olarak kabul edilmektedir. İşte bu yüzden Alevî-Bektâşîlerin Miraç olayını olduğu gibi cem törenlerine yansıttıkları görülmektedir (Öz, 2002: 72).

Alevî-Bektâşî inancının sözlü anlatım geleneğinde önemli yeri olan deyiş ve gülbangların yanı sıra yazılı kaynakları arasında gösterilen Buyruk adlı eserinde de Miraç’da yaşanan hadiseler geniş bir şekilde yer verildiği görülmektedir. Miraç hadisesini anlatan bölüm Buyruk nüshalarında şu şekilde ifade edilmektedir:

Muhammed Peygamber sabah erken saatlerde Miraç’a giderken aniden yoluna bir Aslan çıkar. Aslan kükremeye başladığında bir ses “Ey Muhammed, yüzüğünü aslanın ağzına ver!” der. Muhammed Peygamber söyleneni yapar ve yüzüğü aslanın ağzına verir. Aslan, peygamberlik nişanı olan yüzüğü alınca sakinleşir ve Muhammed Peygamberin yolundan çekilerek geçmesine müsaade eder. Muhammed peygamber, Miraç’tan dönerken şehirde bir kubbe görür ve yürüyüp onun kapısına varır. İçerde birileri sohbet ederken Muhammed Peygamber, içeri girmek için kapıyı vurur. İçerden “Kimsin, ne için geldin?” diye soru sorulur. Bunun üzerine Muhammed Peygamber “ben Peygamberim. Açın da içeri gireyim. Erenlerin o güzel yüzlerini göreyim” şeklinde karşılık verir. İçerden : “Bizim aramıza peygamber sığmaz. Var, peygamberliğini ümmetine yap” diye karşılık verilir. Bunun üzerine Muhammed Peygamber kapıdan uzaklaşır ve tam gideceği anda Tanrı’dan tekrar bir emir gelir: “Ey Muhammed o kapıya var” buyrulur. Tanrı’nın buyruğuyla Muhammed Peygamber yeniden kapıya varıp tekrar kapıyı çalar. Muhammed Peygamber: “Ben peygamberim. Açın, içeri gireyim, mübarek yüzlerinizi göreyim” diye seslenir. İçerden: “Bizim aramıza Peygamber sığmaz, ayrıca bize Peygamber lazım değil” denilir. Tanrı’nın elçisi, bu sözler üzerine tekrar geri döner ve oradan uzaklaşacağı sırada Tanrı yeniden buyurur: “Ey Muhammed, geri dön. Nereye gidiyorsun? Var git o kapıyı arala” Tanrı’nın elçisi yine o kapıya varıp, kapının tokmağını çalar. İçerden: “Kimsin?” şeklinde yine ses geldiğinde: “Yoktan var olmuş bir yoksul oğluyum. Sizi görmeye geldim, içeri girmeme izin var mı?” şeklinde karşılık verir ve kapı açılır. İçerdekiler: “Merhaba, hoş gelip uğur getirdin; gelişin kutlu olsun, ey kapılar açan” şeklinde karşılayarak Muhammed Peygamberi içlerine alırlar. Kırklar, o mecliste oturmuş aralarında muhabbet ediyorlardı. Muhammed Peygamber : “Kutsal kapı, hayırlar kapısı açıldı. Bismillahirrahmanirrahim diyerek önce sağ ayağını içeri atıp o kapıdan içeri girer. İçeride otuz dokuz can oturmuş kendi aralarında sohbet ediyordu. Muhammed Peygamber bakınca bunların yirmi ikisinin er, on yedisinin bacı olduğunu görür.

Tam bu sırada “Muhammed Peygamber geldi” diye gaptten bir ses gelir ve Muhammed Peygamberin içeri girmesi için inananlar ayağa kalkarlar. Hz. Ali de o mecliste bulunmaktadır. Muhammed Peygamber, Hz. Ali’nin yanına oturmuş; fakat onun Hz. Ali olduğunu anlayamamıştır.

Bu kişilerin kimler olduğunu merak eden Muhammed Peygamber: “size kim derler?” diye sorar. Orada bulunanlardan: “Biz Kırklarız” yanıtını alınca bu kez de “Peki, sizin ulunuz kim, küçüğünüz kim, ben anlayamadım” şeklinde soru yöneltir. Kırklar: “Bizim ulumuz da uludur. Küçüğümüz de uludur. Bizim Kırkımız birdir, birimiz Kırktır” diye karşılık verirler.

Muhammed Peygamber: “Ama biriniz eksik, o birinize ne oldu? şeklinde soru sorar. Bu soruya karşılık Kırklar da: “O birimiz Selman’dır, taşraya çıktı” derler ama Selman’ın da orada yanlarında olduğunu belirtirler.

Muhammed Peygamber, Kırklardan bu durumun nasıl olduğunu kanıtlamalarının istediğinde Hz. Ali kolunu uzatır ve Kırklardan biri “Destur” diyerek Hz. Ali’nin koluna bıçak vurur. Hz. Ali’nin kolundan kan akmaya başladığında tüm Kırkların bileklerinden kan akar. O anda pencereden de bir damla kan girip ortaya akar. Bu kan, taşrada bulunan Selman’ın kolunun kanıdır. Sonra Kırklardan biri Hz. Ali’nin kolunu bağlar ve Kırkların tümünün kanı durur. O sırada Selman-ı Farisi de gelmiş ve bir üzüm tanesi getirmiştir.

Kırklar, bu üzümü alıp Muhammed Peygamberin önüne koyarlar: “Ey yoksullar hizmetkârı, bir hizmet et de bu üzüm tanesini bize paylaşır” dediklerinde Muhammed Peygamber nasıl yapacağı konusunda düşünceye dalar. Tam o sırada Tanrı, Melek Cebrail’e: “Sevgilim (Muhammed) zorda kaldı. Tez yetiş, cennetten bir nur tabak al, ilet. Söyle ona o üzümü bu tabak içinde ezip şerbet eylesin. Kırklara verip içirsin” şeklinde buyurur. Kırklar birden Muhammed Peygamberin önünde birden nurdan tabağın belirlediğini ve tabağın güneş gibi ışıldadığını görürler.

Muhammed Peygamber bu üzüm tanesini nurdan tabağın içinde ezip şerbet haline getirir ve kırkların önüne koyar. Kırklar o şerbetten içtikleri vakit tümü ilk yaratılıştaki gibi sarhoş oldular. Oturdıkları yerden ayağa kalktılar. Bir kez Ya Allah diyerek el ele verdiler. Üryan büryan semaha dururlar. Muhammed Peygamber de bunlarla birlikte semaha girer. Kırklar’ın semahı ilahi bir nur içinde sürer. Semah ederken Muhammed Peygamberin başından mübarek imamesi (sarığı) düşer. İmamesi kırk parça olur. Kırklar’ın her biri bir parçasını alıp beline kuşandılar.

Muhammed Peygamber Kırklar’a pirlelerini ve rehberlerinin kim olduğunu sorduğunda, Kırklar cevap olarak Pirimiz Şah-ı Merdan Ali’dir; kuşkusuz, tartışmasız ve rehberimiz, Melek Cebrail’dir derler. Bunun üzerine Muhammed Peygamber Hz. Ali’nin orada olduğunu anlar, saygı ve sevgi ile eğilip, Hz. Ali’ye oturması için yer gösterir. Bu esnada Muhammed Peygamber, Hz. Ali’nin parmağında kendi yüzüğünü görür (Bozkurt, 2006: 13-18).

Gölpınarlı ve Boratav'ın (2017: 388) Miraç ile ilgili anlatımlarına göre ise, Muhammed peygamber, Kırklar'la Miraç yolculuğunda değil de Hz. Ali'nin evinde karşılaşmıştır. Muhammed Peygamberin Kırklarla tanışması da şu şekilde olmuştur:

Muhammed Peygamber, başlangıçta hakikat sırrını bilmezmiş. Bir gün Ali'nin evine gitmiş. "Kimsin?" diye sormuşlar. İsmi söylemiş; ancak kapıyı ona açmamışlar. Sonra yolda Üveys'i görmüş, onun sözü üzerine yine kapıya gidip "kimsin?" sözüne "fakir bir kulum" cevabını vermiş. Bu sefer kapıyı açmışlar. İçeri girince Fatıma Ana'nın da içinde olduğu olduğu otuz dokuz kişi görmüş. Bunlar Kırklarmış, fakat kırkıncıları olan Selman, parsaya, yani Tanrı aşkına bir şey toplamaya çıkmış. Meclise başkanlık eden Ali, bunların hep bir can olduğunu bildirmek üzere birisinin kolunu bıçakla kesmiş, hepsinden aynı anda kan akmaya başlamıştır. Selman'ın kanı da meclisin damından damla damla damlamakta imiş. Selman gelince getirdiği üzümü Muhammed Peygambere ikram etmiş ve ondan orada bulunan canlara bölüştürmesini teklif etmişler. Muhammed Peygamber, Tanrı'nın yardımı ve Melek Cebrail'in yönlendirmesi ile üzümü bir tabak içinde ezmiş. Suyunu içip mest olan canlar semâ'ya girmişler.

Salcı'ya (2013: 257) göre ise Kırklar Cemi gizli bir toplantıdır. Melek Cebrail'in yardımıyla bu toplantının varlığından haberdar olan ve meclise katılan Muhammed Peygamber ilk önce orada gördüklerinden çekinmiş, onların ceminin gerçek olup olmadığı hususunda tereddüte düşmüştür. Bunun üzerine Kırklar kendi cemlerinin hak olduğunu kanıtlamak için içlerinden birisi kolunu biraz kesmiş, Muhammed Peygamberin de dahil olduğu Kırkının da kolundan aynı anda kan damlamaya başlamış, onların hak oldukları ve bir oldukları ispatlanmıştır.

Farklı varyantlarda dile getirildiği anlaşılan Miraç söylemi Eröz'e (1977: 223) göre Alevîler açısından Muhammed Peygamberin Hz. Ali'nin sırrına vâkıf olmasıdır. Miraç söylemi, her ne kadar farklı araştırmacıların kendine has anlatımlarıyla karşımıza çıksa da Alevî-Bektaşî inanç sisteminde daha çok Buyruk'ta geçen söylemler çerçevesinde şekillenerek anlamlandırılmıştır. Miraç ile ilgili söylemlerde fikir birliği sağlanmasına rağmen Miraç olayı sırasında yaşanan olaylar ve anlamlar kişilerin zihninde muhtelif tasavvufî düşüncelerle perçinleşerek yeniden yorumlanmıştır. Sünni öğretilerin aksine Alevî-Bektâşî inancında Muhammed Peygamberin Miraç'a yükselme hadisesi bedenen değil ruhen gerçekleşmiştir. Muhammed Peygamberin bu yolculuk da Hakk'ın birlik bilincini kavrayacak seviyesine yükseldiğine inanılmaktadır. Böylece Buyruklar'da geçen Miraç yolculuğunun dış boyutunun yanında bir de iç boyutunun olduğunu iddia edilmektedir (Sümer, 2011: 67). Bektâşî dedebabası olan B. Noyan'a göre:

“Bu anlatının iç anlamda anlatmak istediği şudur: Hakikat’a tümüyle ulaşma yolunda [olan] Hazret-i Muhammed ile Hz. Ali maddi anlamda karşılaşır ruhsal bakımdan birleşmişler ve Hakk’a birlikte, bir ruh [tin] olarak ulaşmışlardır. Başka bir deyişle Tanrı kendini bilmesi, sevmesi için Hazret-i Muhammed ve Hazret-i Ali suretlerinde ve kişiliklerinde (şahıslarında) tecelli etmiştir ki, onların ruhları birleşince, tekrar aranan Zat bulunmuş ve O’nunla tekrar birleşilmiş, bir olunmuştur” (Noyan, 2010: 27).

Alevî-Bektâşî geleneğindeki Miraç anlatılarında dikkat çeken en önemli husus Hz. Ali ve Muhammed Peygamberin, varlığın ezeli ve ebedi cevherinin bilincine birlikte varmaları ve Hakikate ermeleridir. Miraç gecesinde yaşanan olaylar Hz. Peygamberin dilinden anlatırken Allah, Hz. Ali’nin lisanıyla Muhammed Peygamber ile konuşmuştur. Bu duruma şaşırarak Muhammed Peygamber bunun sebebini Tanrı’ya sorduğunda şöyle bir cevapla karşılaşır: "Ya Ahmed, ben insanoğlu değilim ve benzer nesnelere sıfatlanamam. Seni benim nûrumdan yarattım ve Ali'yi de senin nûrundan yarattım. Senin gönlüne Ali'den sevgili kimse bulamadım, bu nedenle onun diliyle sana hitap ettim" demiştir (Sarıkaya, 2004c: 474).

Miraç gecesinde yapıldığına inanılan bu konuşmada Allah’ın Muhammed Peygamber ve Ali’nin yaratılış kaynağı açıklarken kullandığı nur motifinin bir benzeri Alevî-Bektâşî inancındaki nurdan yaratılış mitindeki anlatımda da karşımıza çıkmaktadır. Alevî-Bektâşîlerce yedi ulu ozanından biri olarak kabul edilen Yemînî’nin "Fazîletnâme" isimli eserinde Hz. Ali ve Hz. Muhammed’in bir olduğu aynı nurdan yaratılmaları Miraç olayı bağlamında şu şekilde dile getirilmektedir:

Hakıla söyleşürken ben nihânî
 Turur gördüm orada bir cüvânî
 Ki tınmaz söylemez şöyle tururdu
 Olan sırrı işidüp hem görürdü
 Yakıncak şöyle karşı turmuşıdı
 Sözümüze kulağın urmuşıdı
 Çü bakdum dikkat idüben yüzine
 ‘Alî-yimiş nazar kıldum gözine

 Gelüp ol dem 'Alî virdi selâmı
 Didi i enbiyâlar nîknâmı
 Şükür kim oldu mi‘râcun mübârek
 Gey ulu tutdı Kadrün hak tebârek
 Yüzügüm aldı agzından getürdi
 Virüben yirine andan oturdu
 Ne sır kim hak dimişdi evvel âhır
 Önümde söyledi sercümle zâhir

Bunun gibi kerâmetler ‘Alîden
 ‘Âceb mi zâhir olmak ol velîden
 ‘Âlî’yi hem beni nûrından ol hak
 Yakîn hilkat kılupdur bil muhakkak (Tepeli, 2002: 359-360).

Birçok uygarlık ve kadim medeniyetlerin inanç sistemlerinde karşımıza çıkan göğe yükselme mitlerinin içeriği ve bu anlatıların içerisinde kullanılan motif ve simgelerde bazı benzerlikler göze çarpmaktadır. Alevî-Bektâşî Miraç söyleminde kullanılan motif ve simgelerin benzerlerine Zerdüşlük inancında da rastlanmaktadır. Bu inanca göre 30 yaşında peygamber olan Zerdüş aynı Muhammed Peygamber gibi Miraç tecrübesini yaşamış, Tanrı ile konuşarak kendisine dinin emir ve yasakları tebliğ edilmiş, semâvi varlıklarla görüşerek, cennet ve cehennemi müşahade etmiştir. Zerdüşlüğün kutsal kitabı olan Avesta’da geçen anlatı şu şekildedir: Rivayetlere göre Zerdüş 30 yaşında Peygamber olmuştur ve yanına ümmetinden bir kısmını yanına alarak Belh şehrine gitmiştir. Yolda karşılarına çıkan Gaitya nehrininin karşısına Zerdüş’ün gösterdiği mucize ile yürüyerek geçmişlerdir. Daha sonra Avaital gölü civarında kırk beş günlük bir ibadetten sonra bir gece Miraca çıkmıştır. Vohumenah²⁴ isimli melek bu nehrin kıyısında Zerdüş’ün yanına gelerek ona dünyadan el çekmesini nasihat etmiştir. Zerdüş, Vohumenah’dan sonra diğer bütün meleklerle de görüştüğünden sonra Tanrı Ahura Mazda’nın huzuruna çıkmıştır (Can, 1968: 282).

Alevî-Bektaşî inancındaki Miraç söylemi ile İran kaynaklı bir din olan Zerdüşlükteki Miraç söylemi arasındaki bu benzerlikler tesadüfi değildir. Zira Zerdüşlüğün etkin olduğu coğrafyanın Alevî-Bektâşî inancının hüküm sürdüğü Anadolu ve Orta Asya coğrafyasına yakın olması dini ve kültürel anlamda karşılıklı etkileşime kapı aralamıştır. Öyle ki bazı araştırmacılar Alevî-Bektâşî inanç sisteminin senkretik yapısının içinde Zerdüşlük inancının da izlerinin bulunduğu konusunda hemfikirdirler (Kuşça, 2014: 107).

3.2.2. Kırklar Cemi Miti

Kırklar, Gayb erenleri ululuk /ermişlik sıralamasında yer alan kimlikleri hakkında kesin bir bilgi bulunmayan; ancak varlıklarına ve kutsallıklarına inanılan kırk kişilik evliya, ermiş topluluğudur (Korkmaz, 2016: 406). Alevî-Bektaşî inancında kırk kişiden oluşan bu erenler topluluğuna, istedikleri zaman aynı anda birkaç yerde görülebildikleri için Abdal ünvanı da verilmiştir (Gölpınarlı, 2017: 138). Hz. Ali ve Muhammed Peygamberin isimlerinin

²⁴ Vohu Manah: Semavi dinlerde Cebrail Meleğe karşılık gelen Vohu Manah, Zerdüşlük’te yüce Tanrı Ahura Mazda’nın vahiylerini getirdiğine inanılan ilahi varlıktır (Gündüz, 1998c: 386).

ön plana çıktığı Kırkların bulunduğu bu meclisin kimlerden oluştuğu mahiyeti ve kökenleri hakkında farklı yorumlar bulunmaktadır.

Arslanoğlu'nun Alevî Dedesi Mustafa Güvenç'den aktardığına göre Kırklar Meclisi'nde bulunan kişiler ve özellikleri şu şekildedir: “Bunların Altısı cihan peygamberidir ki bunlar sırayla Adem Peygamber, Nuh Peygamber, İbrahim Peygamber, Musa Peygamber, İsa Peygamber ve Muhammed Peygamberdir. Bundan başka beş bacılar: Hz Havva, Hz. Meryem, Hz. Asiye, Hz. Hatice, Hz. Fatıma. On iki imamlar, on yedi kemerbestler'dir. Bu mecliste bulunanların hepsinin temel özelliği salih, temiz ve muttaki vasıflara sahip olmalarıdır.” (Arslanoğlu, 1999a: 52).

Öz'e (2002:72) göre ise, Kırkların oluşturduğu bu mecliste bulunan kişiler Alevî-Bektaşî inanç dünyasında muhtelif zaman dilimlerinde yaşadığına inanılan önemli şahsiyetlerdir. Bu kişiler aynı zamanda Kırklar Meclisi'nin bir üyesi olarak kabul edilmiştir. Genel kabul gören görüş Kırklar'ın, 'Sırr-ı Hakikat' makamı olduğu yönündedir. Bu meclis bireyselliğin arka plana itildiği, eşitlikçi ve toplumsal dayanışma ruhunun ön plana çıktığı bir yer olarak düşünülmüştür. Kırkların kimlikleri kesin bir şekilde bilinmemekle beraber Hz. Ali ismi Kırkların bulunduğu bu meclisin piri olarak ön plana çıkmaktadır. İçlerinde Selman-ı Farisi ve Hz. Ali'nin kölesi olan Kanber'in de bulunduğu bu grup, Muhammed Peygambere ve Ehl-i Beyt'e gönülden bağlı kimselerdir. Kırklar olarak kabul edilen bu bireylerin Kuran'ın yorumuna dayalı ayetlerini açıklamak, onlardaki gizli mesajları anlamak ve aktarmak için Hz. Ali'nin rahle-i tedrisinden geçtiğine inanılmaktadır. Kırkları eğitip hakikat makamına çıkardığı için, Hz. Ali'ye, 'Şah-ı Vilayet' (Velilerin Şahı) unvanı layık görülmüştür.

Sarıkaya (2016: 173) Alevî-Bektaşî inanç felsefesinin şekillenmesinde önemli yeri olan Kırklar'ın kimlikleri hakkında Bektaşî rivayetlerinde sadece Hz. Ali ve Selman-ı Farisi'nin isimlerinin net olarak bilindiğini ifade etmiştir. Bu ikisi dışında diğerlerinin kimlikleri hakkında fazla bir malumat olmadığını belirtmiş, bununla birlikte Burgâzî fütüvvetnâmesinde yer alan bilgilerden hareketle Kırklar Meclisi'ne katılanların Elçilik Mescidi'nde ikamet eden Ashâb-ı Suffa topluluğuna mensup kişiler olduğunu ifade etmiştir.

Alevî-Bektaşî temel inanç pratiklerinin asıl kaynağı olarak kabul edilen Kırklar ceminin Muhammed Peygamberin zamanında Hz. Ali önderliğinde kurulan gizli/ sır bir topluluk olduğuna inanılmaktadır (Yaman, 2001: 17). Bu gizemli yapısından dolayı Alevî-Bektaşîliğin kurucu mitosunu kabul edilen 'Kırklar Cemi', Alevî-Bektâşîlerce en önemli ibadet kabul edilen cem ayinlerinde temsili olarak her defasında tekrar yaşanır. Bu törenlerde O an'ın manevî atmosfer ve heyecanı Alevî-Bektaşî toplumunun zihin ve gönül dünyasında ilk günkü gibi yeniden kurgulanır ve güncellenir (Ersoy vd., 2013: 418).

Anadolu’da cem ibadetlerinde semah ayinine başlamadan önce söylenen miraçlama Muhammed Peygamberin Miraç yolculuğu dönüşü Kırklar Meclisi’ne katılışını anlatan mistik bir söylencedir (Korkmaz, 2016: 473). Hatâf’ye isnad edilen ve cem ibadetinde miraçlama törenlerinde söylenen aşağıdaki deyişte Tanrı ile Muhammed Peygamber arasındaki geçen şu konuşmalarda “sır” kavramı dizelerde şu şekilde ifade edilmiştir:

Vardı hakka dava etti ona bunu söyledi
Ne güzel sırrın var imiş hayli cevri ettin bana’

‘Ol benim sırr-ı devletim sana tabi hayatı
Geldi eşige başeğdi kible-i kiblegâha

Gördü biçare derviş hemen yutmak diledi
Ali bile olsa idi dayanamaz o cana

Doksan bin kelam danıştı iki gönül dostuna
Tevhidi armağan verdi yeryüzünde insana

Bu dizeler Miraç’dan insanlığa ulaşan en önemli şeyin Tevhid gerçeği olduğunu göstermektedir (Kuşcu, 2014: 103). Kırklar, Alevî-Bektâşîlik inancında Tanrı’nın varlık alemi içinde tecellisinde tek bir vücut olarak algılandığı için (Korkmaz, 2016: 406) tevhid gerçeğininin protatipini Kırklar cemi mitinde vurgulanan birlik anlayışında da görmek mümkündür. Bu bağlamda Cem törenlerinde icra edilen Kırklar cemi ve buna bağlı olarak sergilenen semah ayinleri düşünsel boyutta olduğu kadar toplumsal boyutta da Alevî-Bektâşîlik inanç mensuplarına birlik ve beraberlik mesajları da vermektedir. Bu durum aslında dini pratiklerin toplumsal hayatta değerler sistemi oluşturarak grup bilinci ve dayanışma ruhunun oluşmasına yardımcı olduğu işlevini destekler niteliktedir (Akyüz, 2014: 463). Yukarıdaki adı geçen deyişte bahsedilen doksan bin kelam ifadesi Buyrukta şu şekilde ifade edilmiştir: Muhammed Peygamber Miraç’a giderken yolda bir aslana rastlar ve yoluna devam etmek için peygamberlik yüzüğünü onun ağzına atar. Sonrasında Allah ile doksan bin kelam konuşur, bunun otuz bini şeriat üzerine olup inananlara inmiştir. Kalan altmış bini ise Hz. Ali’de sır olur. Muhammed Peygamber, Miraç’tan dönüşte Kırklar’a rastlar ve Hz. Ali’nin parmağında aslanın ağzına attığı yüzüğü görür (Bozkurt, 2006: 16). Alevî-Bektâşî inancına göre Hz. Ali’den on iki imama, oradan da Alevî dedeleri yoluyla bugüne kadar ulaşmış bu sırrın hakikatına, Alevî-Bektâşîlik inancının ahlak felsefesinin özeti olarak kabul

edilen “Marifet” ve “Hakikat” kapılarından geçilerek ulaşılabacağına inanılmaktadır (Diyaroğlu, 2011: 9).

Muhammed Peygamberin Miraç yolculuğunda ve Kırklar ile karşılaşmasında birçok mitik unsur görülmektedir. Yolculuğun başında karşılaştığı aslan motifi birçok özelliği barındıran sembolik bir figür olarak değerlendirilebilir. Mitolojide aslan figürünün hüküm verme, irade, cesaret, kudret, koruyuculuk gibi hükümdarlık vasıflarının temsilcisi olduğuna inanılır. Bunların yanı sıra aslan motifi güneş sembolü olarak da kullanıldığı için aynı zamanda yaşamın, sıcaklığın, ateşin, aşkın temsilcisi olduğu varsayılır. Miraç yolculuğunda Muhammed Peygamberin yüzüğünü yoluna çıkan aslanın ağzına atması sembolik bir durumdur. Zimmer, söz konusu yüzük sembolü ile ilgili şunları ifade etmektedir: Yüzük, kişiliğin bir simgesidir ve yüzüğü başkasına vermek, kendi iradesinden feragat ederek varlığını o kişinin ellerine teslim etmek demektir. İnsanın yüzüğünü başkasına sunması, kendisi adına söz söyleme ve hareket etme yetkisini o kişiye devretmesi anlamına gelir. Bu nedenle bir kral veya hükümdar, saltanatının ve gücünün nişâni olarak gördüğü yüzüğünü vekil-i mutlak olarak tayin ettiği kişiye emanet eder. Bunu yaparken de aynı zamanda o kişiye kendisi adına buyruklar verme ve antlaşmalar imzalama yetkisini de verir. Muhammed Peygamber gücünün ve makamının bir simgesi olan yüzüğünü aslana vermesi bizde aslanın sembolik olarak temsil ettiği niteliklerin kendisinde var olduğu izlenimini uyandırır. Muhammed Peygamber, bunu daha Miraç yolculuğunun başında yapar ve yolculuğuna aslanın sembolik olarak taşıdığı niteliklere kavuşmuş olarak devam eder (Ersoy vd., 2013: 429-430).

Alevî-Bektâşî literatüründeki Miraç söyleminde aslan figürü sembolik olarak Hz. Ali ile özdeşleştirilmiştir. Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkarak şöyle bir çıkarımda bulunulabilir: Hz. Ali, Miraç yolculuğunun başında aslan donuna girmiş bir figür şeklinde karşımıza çıkmıştır. Yüzüğün sahibi olan Hz. Muhammed, Allah katında en yüksek makam olan” peygamberlik” makamında bulunduğu için hükümdarlığın temsilcisi durumundadır. Hz. Ali de peygamberlikten sonra gelen evliyaların piri diye tabir edilen “şah-ı velayet” makamının temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Hz. Muhammed’in peygamberlik sembolü olan yüzüğünü en çok güvendiği ve bu makama en layık gördüğü Hz. Ali donundaki aslana vermesi ve Kırklar Meclisi’ne kabulünden sonra Hz. Ali’nin parmağında kendi yüzüğünü görmesi onun peygamberin emanetine sahip çıktığını gösteren bir işarettir. Muhammed Peygamberin Hz. Ali’ye duyduğu güven ve itimatını gösteren bu hareket Hz. Ali’nin kendi ölümünden sonra halifelik makamını en çok hak eden kişi olarak yorumlanabilir. Ayrıca mitolojide aslan motifinin özellikleri olan hükümdarlık, liderlik cesaret gibi ulvi erdemlerin

Hız. Ali'nin karakterinde bulundurması Alevî-Bektâşîlerin nazarında Muhammed Peygamberden sonra bu makamı hak eden kişinin Hız. Ali olduğu görüşünü destekleyen önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2.3. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Tespit Edilen Köken (Orjin) Mitlerinin Değerlendirilmesi

Alevî-Bektâşî geleneğindeki Miraç söylemi içinde birçok mitik unsuru barındıran bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Miraç ve Kırklar mitinde yaşanan olaylar sadece Alevî-Bektâşî inanç sisteminin düşünsel temellerinin kaynağı oluşturmamakta , aynı zamanda da dinsel törenleri olan cem ayinlerinde icra edilen ritüellerin kökenlerini anlamlandırmaya yönelik soruların cevaplarının bulunduğu kutsal anlatılar olarak da kabul edilmektedir.

Alevî-Bektâşî inancının oluşum süreci ve cem ibâdetinin uygulamaya konulmasının ilk olarak Miraç gecesinde Muhammed Peygamberin Kırklar Meclisi'ne uğramasıyla başladığına inanılmaktadır. Miraç söyleminde yaşandığına inanılan olaylar içerisinde tespit edilen mitik unsurlardan bazıları bugün Alevî-Bektâşî inanç pratiklerine örnek model oluşturduğu düşünülmektedir (Ürkmez, 2015: 57). Alevî-Bektâşîlik inancında temel ibadet olarak kabul edilen cem ayininin oluşum sürecine etki eden diğer temel bilgi kaynağı olarak da Kırklar miti karşımıza çıkmaktadır. İlk defa Kırklar mitinde yapıldığına inanılan semah ayininin bugün Cem törenlerinde icra edilen semah ayinine model teşkil ettiği düşünülmektedir. Bunun yanında hem Miraç hem de Kırklar mitinde Hız. Ali isminin ön plana çıktığı görülmektedir. Alevî-Bektâşî literatüründe karşımıza çıkan "sır" kavramının kaynağı yine Miraç mitinde karşımıza çıkmaktadır. Muhammed Peygamberin miraç mitinde Tanrı ile buluşarak doksan bin kelam konuşması ve bunun otuz bininin Hız. Ali 'de "sır" olduğuna dair inanış bugün Alevî-Bektâşîlerin kendilerini sosyal ve inançsal boyutta konumlandırmalarının kaynağı olarak düşünülmektedir. Şüphesiz bu durum da Hız. Ali'nin bugün Alevî-Bektâşî teolojisinde tarihi kimliğinden çok mitolojik yönünün ön plana çıkmasına sebebiyet verdiği söylenebilir.

3.3. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Ritüellerle İlgili Mitik Unsurlar

Ritüeller, insanların inandıkları aşkın gücün öfkesini yatıştırmak ve toplumsal kurtuluşa ulaşmak amacıyla geliştirilmiş, uzun tecrübeler sonucu oluşmuş, sistemli eylemler bütünüdür. İster dini olsun ister toplumsal olsun, yapılan etkinliklerin geçerliliği onların incelikli kurallara bağlı bir takım ritüeller yoluyla anlatılmasına bağlıdır (İnanlar, 2015: 25). Bütün eski tören ve ritüellerde ikili bir ilişki göze çarpmaktadır. Bunlar söz (mithos) ve yapılan şey yani eylemdir. Ritüel ve törenlerde eylem, sözden daha önemlidir; ancak

eylemlerin bu işlevselliğine karşın söz ve mitosun da bu eylemleri anlamsal ve düşünsel olarak yüceltici yönü bulunmaktadır (And, 2012: 339). Mitlere bağlı olarak ortaya çıkan ritüellerin kökenlerini “ana örnek”, “ilk model” gibi anlamlara gelen arketiplerde bulabiliriz.

Arketipler, toplumların kollektif bilinçaltından süzülerek sembolleşen duygu ve ruhsal güçlerin temsilcisi durumundadırlar (Kuşça, 2014: 43). Mitler, insan davranışlarını bu arketiplere atıfta bulundurarak anlamlandırır ve ona bağlı ritüeller yoluyla harekete geçirir. Bu ritüellerde sergilenen eylemlerin inanç mensupları tarafından kendileri için önemli olan tanrılar, atalar, örnek kahramanlar tarafından kurgulandığına inanılan “gerçek” paradigmalardan esinlenerek oluşturulduğuna inanılmaktadır. Mitler tarafından kurgulanan bu paradigmalarda insanın kendi yaratılış gayesini açıklama, yaşadığı evrenin varlığını anlamlandırmaya yönelik yansımalar olabileceği gibi yaşadığı halkın toplumsal yapısının oluşumu ve geçirdiği dönüşümleri açıklamaya yönelik izleri de bulmak mümkündür (Ersoy vd., 2013: 419). İşte bu bağlamda Alevî-Bektaşîlerin inanç dünyasında bireysel ve toplumsal fonksiyonları olan Cem törenleri (Uçar, 2004: 74) ve bu törenler sırasında sergilenen mitolojik kökenli ritüeller bu inanç sisteminin oluşum ve gelişim sürecini özetleyen eylemler bütünü olarak değerlendirilebilir.

Cem sözcüğü Arapça’da “toplanmak, bir araya gelmek, bir olmak, güçlü olmak” anlamlarında kullanılmaktadır. Farsça “ibadet şekli, adet ve görenek” anlamlarına gelen “ayin” kelimesi ile arapça da topluluk, toplamak ve toplantı anlamındaki “cem” kelimesinin bir araya gelmesiyle oluşan “Ayin-i cem” kavramı ise toplantı töreni ve cem töreni anlamına gelmektedir. Bu törenler işlevsel olarak Alevî-Bektâşîlerce dini önder olarak kabul edilen dede başkanlığında on iki hizmet sahiplerinin öncülüğünde inanç mensuplarıyla beraber yapılan önemli erkânı ifade eder (Yıldız, 2014: 257). Buyruklarda ise cem erkânı ifadesini anlatmak için “cem”, “ayn-ı cem”, “cem’iyyet”, “ayn-ı cem cemiyeti”, “meydan” kelimelerinin kullanıldığı da görülmektedir (Kaplan, 2010: 260). Alevî-Bektâşî cem törenlerinde icra edilen ritüellerin her birisinin aslında Miraç yolculuğu ve Kırklar mitinde yaşanmış bir olayı, bir sözü veya diyalogu sembolize ettiğine inanılmaktadır. Elazığ’ın Kavalcık köyünde yapılan bir araştırmada her cem töreninde Kırklar ceminin tekrarlandığı ve orada bu hizmetleri yerine getiren kişilerin kendilerini de Kırklardan biri olarak algıladıkları tespit edilmiştir. Örneğin, Süpürgeci Tercemani’nda “Pirimiz Kırklar Ceminde seyyid-i Farıştır.” denmiştir. Ayrıca, “Allah Allah süpürgeciyim, guruh-u nacyim Kırklar Ceminde bir bacıyım, Pir huzurunda duacıyım, Allah eyvallah nefes Pir de” ifadeleri bunun en güzel örneklerinden biridir (Yazıcı, 2014: 241-242).

Cem törenlerine girerken dâr denilen yerde peymançeye geçilir. Alevî-Bektâşîler bu ritüelin Muhammed Peygamberin Miraç yolculuğu sırasında aslanı (Hz. Ali'yi) görünce yaptığı duruşa benzediğini iddia ederler. Aynı şekilde niyaz ritüelinin kökenlerinin de Miraç da Muhammed Peygamberin, Tanrı'nın didarını (çehresini) görünce secdeye kapanışını temsil ettiğine inanmaktadırlar (Noyan, 2010: 26-27).

Cem ayinindeki törenler, mahşer gününde toplanıp tekrar dirildikten sonra insanın Tanrı'ya kavuşmasını, benliğini O'nun varlığında eritmesini simgelemektedir. Cem ibadeti yaratılışın, kıyametin, kıyamet günü Melek İsrâfil'in sur'u üflemesinden sonra hep birlikte Arafat Meydanı'nda toplanmanın, iyilik ve kötülüklerin mizan tartısında tartılacağı hesap gününün, hakikat erenlerinin doğru yoldan geçerek Cennet yurduna girmesinin, tüm bunların sonunda sonsuz mutluluğa erişmesinin bu dünyada güncellenerek tekrarlanmasını ifade etmektedir (Noyan, 2010: 24).

Cem törenlerinde önemli bazı ritüeller on iki hizmeti temsilen sembolik biçimde canlandırılıp icra edilmektedir. Cem ayininin gerçekleşmesi on iki imamı sembolize ettiğine inanılan on iki erkân/hizmetin yerine getirilmesine bağlıdır (Yıldız, 2004: 588). Bu on iki hizmetin her biri bizim algılarımızı aşan fizik ötesi alemde icra edilen görevlerin karşılığıdır (Melikoff, 1999: 260). İşte bu yüzden cem ritüelini meydana getirilen On iki hizmetin her biri Alevî-Bektâşîlerce kutsal olarak kabul edilir. Bu hizmetler, tören adap ve usullerine göre yerine getirilmediği takdirde hem yapılan ritüelin gerçekleşmeyeceğine hem de bu törenlerde yenilen ve içilen hiçbir şeyin helal olmayacağına inanılır (Rençber, 2012: 75).

Cem törenlerinde her biri özel bir görevi yerine getiren bu on iki hizmet sahiplerinin görevleri sırayla şu şekildedir:

1- Dede (Mürşid): Dede, cemin mutlak hakimi konumunda olup bu törenlerin inancaşal önderidir. Törenleri yönetip yol gösterdiği için en yüksek otorite olarak kabul edilir. Bir kişinin dede olabilme için Hz. Ali soyundan gelmesi şarttır (Uçar, 2004: 75).

2- Rehber (Pir): Cem törenlerinin lideri konumunda olan Dede'nin en yakın yardımcısı ve onun yokluğunda onun adına başkanlık edebilecek tek kişidir. Cem törenlerine katılanlara tören boyunca yardımcı olur (Fığlalı, 1994: 336).

3- Gözcü: Rehber'in yardımcısıdır. Cemde kurallara uyulması ve yürütülmesinden sorumludur. Cemin edep ve erkanına uymayanları, huzur ve sukuneti bozanları ikaz etme görevi vardır (Fığlalı, 1994: 336). Görev itibarıyla Selman-i Farisi'yi temsil eder (Yıldız, 2014: 265).

4- Çerağcı (Delilci): Cem törenlerinde aydınlatma işinden sorumludur. Çerağın kandil, aydınlatma, mum, fitil anlamları vardır. Cem ayinlerinde esnasında ruhun uyanışını,

aydınlanışını sembolize etmektedir (Melikoff, 1999: 256). Görev itibariyle Cabir-i Ensari'yi temsil eder (Yıldız, 2014: 265).

5- Zakir (Aşık): Cemlerde saz çalmasını iyi bilen ve sesi güzel olan kişidir. Bazı yörelerde sazandar olarak da bilinen zakirler deyişleri, nefesleri, saz eşliğinde söyler. Aynı zamanda semahların yönetiminden de sorumludur (Eröz, 1977: 118).

6- Farraş (Süpürgeci): Cem törenlerinin yapılacağı yerin temizliğinden sorumlu olan kişiye ferraş yani süpürgeci denir (Uçar, 2004: 75). Bu törenlerde ihtiyaç halinde rehberlere yardımcı olur (Eröz, 1977: 118). Ferraş üç süpürge vuruşuyla simgesel olarak törenin bittiğini belirtir (Melikoff, 1999: 265).

7- Sakka (İbrikçi): Cem törenlerinde içki (dolu), şerbet dağıtır (Uçar, 2004: 75). Törenler sırasında susuzluk nedeniyle şehit olan Hz. Hüseyin ve arkadaşlarının ruhları adına sembolik olarak gül suyu serper (Melikoff, 1999: 265). Görev itibariyle Selman-ı Farisi'yi temsil eder (Yıldız, 2014: 265).

8- Kurbançı (Sofracı): Törenlerde kurban ve yemek işlerinden sorumlu olan kişidir. Ceme iştirak eden herkesin hayır duasını alır (Uçar, 2004: 75).

9- Pervâne (Semahçı): Semah yapar ve törenlerde semah yapacakları meydana çağırır (Uçar, 2004: 75). Cem evine gelen gidenle ilgilenir. Törenlerin güvenliğinden sorumlu kişidir (Yaman, 2001: 193).

10- Peykçi (Davetçi): Cemin yapılacağını zamanı önceden haber eder (Yaman, 2001: 193). Görev itibariyle Bilal-i Habeşi'yi temsil eder (Yıldız, 2014: 265).

11- İznikçi (Meydancı): Cem törenlerinin yapılacağı yerin temizliğinden sorumlu olan kişidir (Fığlalı, 1994: 338).

12- Bekçi (Kapıcı): Cem törenleri sırasında kapıda bekler. Giren çıkanı kontrol eder. Her gelenden "Hu eyvallah" diyerek niyaz alır (Fığlalı, 1994: 338). Görev itibariyle Hz. Hasan'ı temsil eder (Yıldız, 2014: 265).

Alevî-Bektâşî geleneğinde ayrıcalıklı bir yeri olan cem törenlerindeki on iki hizmetin gerçekleştirilmesinde farklılıklar göze çarpmaktadır. Farklı bölgeler de bu hizmetlerin sırası ve isimlendirilmelerinde farklılıklar bulunmaktadır. Sözelimi bir yerde "delilci" denilirken başka bir yerde bu hizmet "çerağcı" olarak adlandırılır. Benzer şekilde bir yerde "sakka" denilirken bir yerde bu görev "ibriktar" ismiyle bilinmektedir (Yıldız, 2014: 266).

Alevî-Bektâşî inanç sistemindeki önemli kurumlardan birisi olan musahiplik kurumuna yönelik pratikler cem törenlerinde karşımıza çıkmaktadır. Musahiplik törenlerinin kökenleri, oluşum sürecinin Miraç ve Kırklar mitiyle ilişkilendirildiği görülmektedir. Alevî-Bektâşî geleneğinin önemli bir kavramı olan musahiplik ikrar vermiş olan ve kan bağı da

taşımayan evli iki kişinin eşleri ile birlikte, dedenin ve cem topluluğunun önünde, Hakk'a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına dair söz vermeleri biçiminde gerçekleştirilen bir törenle kurulan manevi kardeşliği ifade etmektedir (Korkmaz, 2016: 482-483). Alevî-Bektaşî geleneğinde toplumunun nazarında grubun gerçek bir mensubu olduğunu kanıtlamanın ve toplum içinde sosyal bir statü elde edebilmenin şartlarından biri de musahipli olmaktır. Musahiplik bu bakımdan topluma giriş töresi olarak da kabul edilmektedir (Türkdoğan, 2013: 69).

Alevî-Bektâşî geleneğinde her bireyin yerine getirmesi gereken yedi farzdan biri de musahipli olmaktır (Yıldız, 2009: 399-400). Cem ayinlerinde sırasında gerçekleştirilen musahiplik töreni Muhammed Peygamberin Miraç gecesinde yaşadığına inanılan birtakım olayların mit-ritüel ilişkisi bağlamında tekrarlanması olarak tanımlanabilir. Bir başka ifade ile Muhammed Peygamberin Miraç gecesinde tarikten geçerek ya da pençe altına yatarak musahiplik kurumuna üye olduğuna inanılması Alevî-Bektâşî toplumu içerisinde musahip olacak çiftler tarafından cem törenleri sırasında tekrar edilmektedir. Tarikten geçmek deyimi; dedenin tarik adı verilen elindeki çubukla musahip olacak veya görgüden geçecek taliplerin üzerine "ya Allah ya Muhammed ya Ali" diyerek üç kere vurması eylemini karşılamaktadır (Ürkmez, 2015: 65). Musahiplik törenlerinde "Tarikten geçme" söyleminin kökenlerini Miraç anlatısında bulmak mümkündür. Söylenceye göre Miraç'da Tanrı, Muhammed Peygamber ile doksan bin kelâm konuştuktan sonra aralarında muhabbetin hasıl olmuş ve aralarına kimsenin girmesini istemediği için Muhammed Peygamberden cennetteki Tuba ağacının dalı olduğuna inanılan bir çubuğun altından geçmesini istemiştir (Bozkurt, 2008: 48). "Pençe altına girmek" tabiri ise tarikten geçme eylemiyle yakın anlamda olup talibin görgü cemi sırasında sırtının alaca değnek (tarik) ile değil de elle sıvanması anlamına gelmektedir (Korkmaz, 2016: 555).

Alevî-Bektâşî çevrelerinde musahipliğin kökeni olarak gösterilen kaynaklardan biri de Muhammed Peygamberin Miraç yolculuğu sırasında gördüğü olayları yolculuk dönüşü etrafındakilere anlatması olayına dayanır. Musahiplik kurumunun başlangıcının Muhammed Peygamberin Veda Haccı yolculuğu dönüşünde Gadir Hum denilen mevkide bulunan Ashâb'a yaptığı konuşmaya ve orada Hz. Ali'ye karşı göstermiş olduğu yakın ilgi ve alakaya dayandığı iddia edilmektedir (Yıldız, 2009: 401). Gadir Hum olayının mitolojik versiyonu Alevî-Bektaşî inancında yaradılış mitinde geçen Nur-u Muhammed anlatımında da karşımıza çıkmaktadır. Alevî-Bektâşîlik de var olan Nur-u Muhammed inancına göre Hz. Ali ve Hz. Muhammed aynı nurdan yaratılmıştır. Bunun somutlaşmış örneğini Gadir Hum denilen yerde Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi de yanına alarak sahabeye hitaben: "Ben kimin efendisiysem

Ali'de onun efendisidir.....” ifadesinden anlaşılabilir. Zira Hz. Muhammed bu ifadeyle Hz. Ali'ye kardeşten öte duyduğu güvenin göstermiş ve O'nu kendisinin varisi olarak kabul etmiştir (Sarıkaya, 2009: 233-234). Bu mesajın farkı varyantı Buyruk'ta mitolojik bir tarzda karşımıza çıkmaktadır. Buyruk' ta geçen anlatıya göre: Hz Muhammed, Hz. Ali'yi yanına çağırıp onu gömleğin içine almış ve tek vücutta iki başlı görünmüş, ve şöyle buyurmuştur: “Lahmuke lahmî, demmuke demî, cismuke cismî, rûhuke rûhî. (Etin etimdir, kanın kanımdır, cismin cismimdir, ruhun ruhumdur)” Orada bulunanlar Muhammed Peygamberin söylemiş olduğu bu sözlerle aslında Hz. Ali ile olan akrabalık bağına vurgu yaptığını düşünmüş ve Muhammed Peygamberden daha güçlü bir kanıt istemişlerdir. Bunun üzerine Muhammed Peygamber gömleğini çıkarmış ve orada bulunanlar bir vücutta iki baş görünce ikna olmuşlardır (Gezik, 2016: 273). Aslında hem Gadir Hum'da yaşanmış hadise hem de Buyrukta yer alan bu mitolojik söylem Musahiplik kavramının prototipi olarak düşünülebilir. Zira Alevî-Bektâşî inancına göre Muhammed Peygamber, Miraç dönüşünde Hz. Ali ile musahip olur ve çevresindekilere kendi aralarında musahip olmalarını tavsiye eder.

Alevî-Bektâşî kültüründe özellikle cem törenlerinde dolu içmek önemli bir uygulamadır. Alevî-Bektâşî inancında “dem almak” tabiriyle de ifade edilen bu geleneğin kökenlerini yine Kırklar mitinde yaşanan olaylarda görebilmek mümkündür. Adı geçen mitos da Kırklar Meclisi'ne sonradan gelen Selmân-ı Fârisi, Muhammed Peygambere bir üzüm tanesi vererek kırka bölmesini ve toplantıda bulunan kırk kişiye dağıtmasını istemiştir. Muhammed Peygamber bu üzüm tanesini nasıl pay edeyim diye düşünürken birden Tanrı'nın buyruğu ile Melek Cebrail cennetten nurdan bir tabak alır ve Muhammed Peygambere verir. Ondan bu üzüm tanesini ezerek suyunu orada bulunan kırk kişiye paylaşması istenir. Bu sudan içen kırk kişi de coşarak kendinden geçer, derin bir duyuş ve sevince kapılarak mutlu olur ve hep birlikte kalkıp semaha dururlar (Bozkurt , 2006: 17-18).

Şüphesiz geniş bir coğrafyada varlığını hissettiren Alevî-Bektâşî toplumunda önemli bir yeri olan dem alma/dolu içmek ile ilgili inanç pratiklerinde farklılıklar gözlenmektedir. Genellikle Ege ve Akdeniz bölgelerinde yaşayan Alevî Türkmen topluluğu olarak bilinen Tahtacılar sofrada dolu içmezler. Törenlerde dolu içmeyi ibadet kabul ettikleri için daha çok erkan sırasında tercih ederler. Bektâşîler ise dolu'ya dem adı verirler ve cem ayini sırasında içmezler, onun yerine muhabbet sofrasında içerler (Eröz, 1977: 124-125).

Arslandoğlu'nun aktardığına göre Alevî dedesi Mustafa Güvenç konuyla ilgili şunları ifade etmektedir: “Dolu, insanın Tanrı ile arasında yakınlaşmaya engel olan nefsâni duyguların temizlenmesi ve manevi hazlara ulaşmasına vesile olması düşünülen bir içecektir. Cem ayinlerinde içilen ve kimi yerlerde üzüm suyu, engür, şerbet şeklinde ifade edilen bu

içecek, Miraç günü Muhammed Peygamberin, Kırklar Meclisi'nde kendisine hediye verilen üzüm tanesini ezmesi, şerbet niyetiyle orada bulunan Allah dostlarına ikram ettiği şeydir. İşte dem veya dolu, cem törenlerinde sembolik olarak bu şekilde ikram edilir. Bu uygulamayla inanlarının her bireyin kendi iç dünyasında nefis muhasebesi yapması, kendi benliğini eriterek elde ettiği manevi aşkı ve muhabbeti orada bulunanlarla paylaşması amaçlanmaktadır. Başka bir deyişle daha dünyada iken ölmeden önce ölmek ve Tanrı ile müminlerin arasındaki perdeler kaldırılarak kalp gözünün açılması hedeflenmektedir. Dolu kesinlikle sarhoşluk veren içki değildir ve cem törenlerinde içki içilmez. Anlatılanlara göre Hacı Bektaş Veli dergahının piri olan Balım Sultan zamanında Tatar kavmi, İslamiyeti kabul ettiğinde İslam'ın bütün şartlarını kabul ettiklerini belirtmiş; ancak geleneksel içkileri olan kımızı içki niyetine içtiklerini bunu içmeden de yapamayacaklarını dile getirmişlerdir. Bunun üzerine Balım Sultan Hazretleri de sabahları bir kadeh veya belli ölçüde içki içilmesine izin vermiştir. Fakat Osmanlı döneminde zamanla Bektâşî dergâhlarına atama usulüyle gelen ve Ehl-i Beyt inancına ters düşen kişi ve kişilerce içki kasıtlı olarak erkana sokulmuştur. Bu alışkanlık halen bazı yörelerde devam ettirilmektedir. Halk arasında bilinen ve kabul gören görüş bu olmalıdır ” (Arslanoğlu, 1999a: 10-11).

Bektâşîlikte ise içki geleneğın Hz. Ali'den itibaren başladığı, bu nedenle de kutsal bir özelliğının bulunduğú inancı vardır. Bu inanca göre Hz. Ali'nin öteki alemde sakî (dağıtıcı) görevi vardır. (Eyüpoğlu, 2010: 286). Cennete giden canlara Kevser suyununun Hz. Ali tarafından dağıtılacağı inancından ötürü bazı Alevî-Bektâşî deyişlerinde Hz. Ali'nin ismi “sak-î kevser ve ab-ı kevser” tabirleriyle beraber zikredilmiştir:

Bilursiz fatih-i Hayber Alidür

İşidün sak-î kevser Alidür (Tepeli, 2002: 172).

On İk'i İmam gibi cennet içinde

Ab-ı Kevser ile akan Ali'dir (Gölpınarlı ve Boratov, 2017: 365).

Alevî-Bektaşî cem törenlerinde miraçlama deyişinin semah ayinlerinden önce okunduğú Kırklar cemi miti başlığında değinilmişti. Bu deyiş, Miraç yolculuğunda Muhammed Peygamberin Hz. Ali'nin sırrını öğrenmesini konu eder. Deyiş okunurken meydana bir miktar kuru üzüm serpilir (Gölpınarlı ve Boratov, 2017: 389). Mehmet Dede Ocağındaki cem törenlerinde ise kuru üzüm, törene izlemeye gelenlere ikram edilir. Bu törenlerdeki kuru üzüm aslında Kırklar mitinde Muhammed Peygamberin içecek (dolu) olarak

ezip sonra da oradakilere ikram ettiği üzüm tanesini sembolize etmektedir (Noyan, 2010: 27). Pir Sultan Abdal'ın şiirinde bu konu şu şekilde açıklanmıştır:

Payım gelir erenlerin payından
On iki imam nesli Ali soyundan
Kırkların içtiği üzüm suyundan
Bir sen iç sevdiğim bir de bana ver (Öztelli, 1985: 222).

Cem törenlerinde miraçlama deyişinin ardından başlayan semah törenlerinin kökenlerinde Kırklar mitinde yaşanan olayların izlerini görmek mümkündür. Cem törenlerinde on iki hizmetten biri sayılan semah ayini, zakirlerin çaldığı saz eşliğinde söylenen sözlere bağlı olarak semahçı adı verilen hizmet sahipleri tarafından müziğin ritmine uygun olarak yapılan kutsal dansın ismidir (Er, 2014: 84). Kırklar mitinde Muhammed Peygamberin üzüm tanesini ezip şerbet niyetine Kırklara ikram etmesinin ardından orada bulunan erenler, ilahi aşk ve coşkuyla kendinden geçer ve kalkıp 'Ya Allah' diyerek semaha dururlar. Alevî-Bektaşîler cem törenlerinde semah dönülmesi ritüelinin gerekçesini Muhammed Peygamberin, Kırklar Meclisi'nde erenlerle beraber semah dönmüş olmasına bağlarlar. Semaha kalkan kişilerin bellerine bağlanan kuşaklar, o gece Muhammed Peygamberin kendi sarığını kırk parçaya bölerek kırkların bellerine bağladığı kuşakları simgelemektedir (Korkmaz, 2016: 594-595). Semah ayinleri sadece cem törenlerine özgü bir ritüel değildir. Semah törenlerinin kimi yer ve mekanları kutsama amacıyla yapıldığı da görülmektedir. Örneğin her ağustosun 16-17-18'nde Nevşehir'in Hacı Bektaş ilçesinde bulunan Çile Mağarası'nın önünde bir sazıcı bulunmaktadır. Mağarayı kutsamak için gelenler için sazıcı eşliğinde semah törenleri düzenlemektedirler. Aynı şekilde Tunceli'nin Ovacık beldesindeki Munzur suyunun çıktığı yerde ve Kars- Hanak Türkmenleri Yeltan Dağı'nın dibinde her 21 martta baharın gelişini kutlamak amacıyla semaha durdukları da görülmektedir (Birdoğan, 2015: 392).

3.3.1. Nevruz Bayramı İle ilgili Mitik Unsurlar

Bir milletin mitolojisi, tarihi ve kültüründe yaşayan bayramlar, içinden çıktığı toplumların birlik ve beraberlik ruhunu barındıran, bunu da o günlere mahsus çeşitli inanç pratiklerinde yaşatan kardeşlik ve sevinç günlerini de kapsamaktadır. Bayramlar bireyleri bir araya getirir, toplumsal bağları güçlendirir. Nevruz da, halkın ortak paydalarını dile getiren, toplumu aynı amaç ve idealler için birleştiren, Türk kültürünün korunup yaşatılmasında önemli bir yeri olan bayramlarımızdan biridir. İslamiyet öncesi bahar kutlamaları yapan

Türkler, bu kutlamaları Nevruz adıyla daha sonra da devam ettirmiştir. Nevruz kavramı, sosyal ve tabiattaki coğrafi ve iklimsel faktörlere bağlı olarak egemen kültürün yüklediği anlama göre şekillenmiştir. Dolayısıyla her toplum Nevruzu kendi değerleriyle anlamlandırarak millî kültürlerinin bir sembolü haline getirmiştir. Her sosyal grubun kutlama şekilleri de Nevruzun içeriğini farklı ve anlamlı kılmaktadır (Uçkun, 2005: 161).

Balkanlardan Orta Asya'daki Çin Seddi'ne kadar uzanan geniş bir coğrafyada bilinip kutlanan Nevruz bayramı ve bu kutlamalar etrafında şekillenen inanç ve uygulamaların bir benzeri Alevî-Bektâşî toplumunda da görülmektedir. Alevî-Bektâşî toplumdaki Nevruz kutlamaları sadece ritüel özellik taşımaz. Aynı zamanda içerisinde hem yaratılışın başındaki kozmogoni, hem de dünyanın sonundaki eskatoloji karakterli motifleri de barındırır. Nevruz, yokluk ve ölümü çağrıştıran kışın bitip, sembolik olarak yeniden canlanması, umudu, bolluk ve bereketi ifade eden baharın gelişinin kutlandığı bir yenilenme mitosudur. Buna benzer kutlamalar, Ortadoğu'da daha evvelki zamanların zirâi karakterli yeni yıl festivalleri çerçevesinde yapılırdı (İnanlar, 2015: 26-27). Anadolu Alevîliğinde Nevruzun ayrı bir yeri ve önemi vardır (Eröz, 1977: 361). Alevî-Bektâşîler, yeni gün anlamına gelen Nevruz bayramını her yıl 21 Mart'da kutlarlar. Zira bu tarih Alevî-Bektâşî topluluğu için önemli olayların meydana geldiği bir gün olarak kabul edilmektedir. Bu günün onlar için ayrıcalıklı olmasının bir çok sebebi vardır. Bunların bazıları şunlardır:

1- Hz. Ali bu gün doğmuştur.

2- Hz. Ali ile Hz. Fatma bu gün evlenmiştir.

3- Tanrı, Dünya'yı bugün yaratmıştır.

4- Hz. Ali'nin Muhammed Peygamber tarafından Gadir Hum'da denilen yerde halife olarak ilan edildiği gündür (Yaman, 2001: 274).

Daha önceki başlıklarda değinildiği gibi bünyesinde İslamiyet öncesi eski Türk inanç unsurlarını barındıran Alevî-Bektâşî inanç sisteminde, Nevruz günü şenlik havasında kutlanır. Şölen havasında kutlanan şenlikler ile İslamiyet öncesi Türklerin tertip ettiği şenlikleri arasında benzerlikler bulunmaktadır (Eröz, 1977: 362). Bektâşî geleneğinde Nevruz kutlamaları "Kırklar Bayramı" adıyla kutlanmaktadır. Bektâşîlerce Nevruzun, "Kırklar Bayramı" olarak isimlendirilmesinin Kırklar mitiyle alakalı olduğu düşünülmektedir. Kırklar mitinde geçen olayda Kırklar, Muhammed Peygambere özlerinin bir olduğunu, aralarında hiçbir farkın olmadığını göstermek isterler. Bu yüzden de içlerinden birisinin koluna neşter vurulur ve hepsinin aynı anda kolu kanamaya başlar. Bunun üzerine Muhammed Peygamber onların eşit olduğunu ve aralarında hiçbir farkın olmadığını kabul eder. İşte burada Kırkların birliğini aralarında hiçbir farkın olmadığını gösteren bu olay ile Nevruz günü gece ile

gündüzün eşit olması arasında sembolik bir benzerlik bulunduğu düşünülüyor için Nevruz günü Bektaşilerce “Kırklar Bayramı” olarak kutlanır (Er, 2014: 195).

Aynı şekilde Nurdan yaratılış mitinde geçen Nur-u Muhammed algısına göre Hz. Muhammed ile Hz. Ali aynı nurdan yaratılmış ve özleri de birdir. Hz Muhammed nübüvvetin temsilcisi, Hz. Ali ise velayetin temsilcisidir. Nevruz günü ise velayet ve nübüvetle sembolleşen gece ve gündüz birbirine eşit olur. Bu yüzden Alevî-Bektâşilerce Nevruz günü Muhammed Peygamber ile Ali'nin birliğini yani tevhidi vurguladığı için kutsal kabul edilir (Er, 2014: 197).

Bazı Alevî-Bektâşî gruplarınca Nevruz bayramlarında ateş yakılması ve üzerinden atlanması uygulamasının Türk mitolojisindeki ateş kültürüyle alakalı olduğu düşünülmektedir. Türk mitolojisine göre ateş, yakıcı özelliğinden ötürü her şeyi temizler ve arındırır, orada bulunan kötü ruhları kovar. İşte bu yüzden ateşin iyi ruhların yanında yer aldığına ve insanı kötü ruhlara karşı koruduğuna inanılmaktadır (Bayat, 2016a: 126). Bu inancı sürdüren Alevî-Bektâşîler, Nevruz günü ateşin yakıp üzerinden atlamakla bütün ağrı ve hastalıkların şifa bulacağına inanmaktadırlar (Onarlı, 2003: 52). Bununla birlikte Alevî Türkmen topluluğu olarak bilinen Tahtacılar, Nevruz gününü bazı dini olayların gerçekleştiği gün olarak kabul etseler de o güne özel ortaya koydukları inanç pratiklerinde daha çok tabiatın tekrar canlanması ve Türk mitolojisindeki Ölüler ve Atalar kültürüyle ilgili izleri görmek mümkündür. Tahtacılar, Nevruz gününü ölülerin yiyip içtiklerini gün olarak kabul ettikleri için bütün etkinliklerini ölülerini yalnız bırakmamak ve onları bu eğlenceden mahrum etmemek için mezarlıklarda ve önemli şahsiyetlerin gömülü olduğu yatırların bulunduğu mekanlarda geçirmektedirler (Selçuk, 2008: 364-365).

3.3.2. Hıdırellez Bayramı İle İlgili Mitik Unsurlar

Alevî-Bektâşî inancında baharın gelişini müjdeleyen başka bir olay da Hızır-İlyas kültürüyle özdeşleşen ve Hızır inancı geleneği etrafında şekillenen Hıdırellez bayramıdır (Döğüş, 2015: 78). Hıdırellez, halk arasında ölümsüzlüğe kavuşmuş olduğu düşünülen ve biri karada, diğeri denizde zorda kalanlara yardım ettiklerine inanılan Hızır ve İlyas Peygamberlerin yılda bir defa bir araya geldikleri gün olarak kabul edilir. Ancak bu beraberlikte, ismi Hızır ile beraber anılmasına rağmen uygulamada İlyas Peygamberin şahsiyeti tamamıyla silinerek Hızır motifi öne çıkarılmıştır. Dolayısıyla bu bayramda icra edilen bütün inanç pratikleri Hızır'la alakalıdır (Ocak, 1998: 313).

Halk arasında bu iki mitolojik şahsın her yıl 5 Mayıs 6 Mayıs bağlayan gecede, bir gül ağacının dibinde buluşarak sohbet ettiklerine inanılmaktadır (Türkdoğan, 2013: 66). Bu

buluşma neticesinde havaların ısınmaya başladığı, doğanın yeşillenmeye başladığına inanılır (Yıldız, 2014: 319). Alevî-Bektâşî toplumu Hıdırellez bayramını Nevruz bayramı gibi birlik ve beraberlik içinde büyük bir coşkuyla kutlar. Bunun dışında şubat ayı ortalarında “Hızır Nebi Bayramı” adıyla kutladıkları bu bayramı oruçlu olarak geçirdikleri bilinmektedir (Ocak, 1998: 314). Çoğu yerde bu oruç üç gün süreyle tutulmaktadır (Uçar, 2012: 71). Bu üç günlük oruç tutma geleneği Alevî-Bektâşî inancındaki yaygın olan Hızır mitiyle alakalı olup kökenlerin şu anlatıya dayandığı düşünülmektedir:

Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan ağır bir hastalık geçirmiştir. Bunun üzerine Hz. Ali ve Hz. Fatma bu musibetin defî için üç gün üstüste oruç tutmaya niyet ederler. Oruçlarının ilk iftarında kapılarını yoksul bir derviş çalar ve onlardan yiyecek ister. Onlarda ellerindeki yiyeceği yoksul dervişe verir. İkinci iftarda bir yetim, üçüncü orucun iftarında da bir tutsak (esir) kapıyı çalar ve aynı şekilde yardım isterler. Hz. Ali ve Hz. Fatma bunun üzerine o günkü iftarlık yiyeceklerini de onlara verirler. Her ikisi de üç gün üstüste iftarlarını yiyecek olmadan açarlar; ancak oruç adaklarını yerine getirirler. Alevî-Bektâşî farklı suretler altında kapıyı çalarak yardım isteyen bu kişinin Hızır Nebi olduğuna inanırlar ve üç günlük Hızır orucununun da bu nedenle tutulduğuna inanırlar (Yaman, 2004: 272).

Hızır Nebi ismi Alevî-Bektâşî inanç sisteminde sadece mitolojik bir kahraman olarak yer edinmemiştir. O'nun adına düzenlenen ritüellerin Alevî-Bektâşî inancına bağlı bireylerin toplumsal değerleri sahiplenmesine ve sosyal yaşama entegre olmasını sağlayan fonksiyonları da bulunmaktadır (Yazıcı, 2014: 384).

3.3.3. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Tespit Edilen Ritüel Mitlerinin Değerlendirilmesi

Mitler, içinden çıktığı toplumlar tarafından kutsallığından ve gerçekliğinden şüphe edilmeyen, yaşanmışlıklar sonucu ortaya çıktığı varsayılan ortak değerler manzumesi olarak kabul edilmektedirler. Mitlerin içinde geçen yaşanmışlıklar aslında bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl var olduğunu anlatan kutsal anlatıdır. Mitlerin içinde yaşanmış olayların, her zaman için bir yaratılış ya da varoluş ile alakalı olduğu görülmektedir. Bu nedenle de insana özgü her anlamlı eyleme, örnek model oluşturmaktadırlar. İnsan, miti bilmekle sadece nesnelere kökenini bilmez aynı zamanda da nesnelere üzerinde hakimiyet kurarak onları istediği gibi yönlendirmeyi de başarabilmektedir. Fakat buradaki bilgi salt soyut bir bilgiden ibaret değildir. Söz konusu bilgi daha çok mitin tören havası içinde anlatılması ya da varlığını kanıtlayan ritüeller yoluyla o anın manevi atmosferinin tekrardan yaşatılması sonucu ortaya çıkmıştır. İnsanlar, mitin o coşku verici gücünün ritüeller aracılığı ile yeniden yaşarlar. Mitleri yaşamak, -yani ritüellerin

icrası- gerçek anlamda dinsel bir yaşantıyı da içine alır. Dinseldir, gündelik yaşantıdan farklılık gösterir. Dinsel törenlerde ritüellerin icrası sırasında ortaya konan uygulamalar, mitolojiye özgü, coşturucu, anlamlı olayların yeniden gerçekleşme aşamasına getirilmesi; doğaüstü varlıkların ya da kişilerin yaratıcı veya başlangıcı oluşturan eylemlerine yeniden tanık olunacağı olgusundan ileri gelmektedir. Zira bu ritüeller sırasında dünyevî yaşam kesintiye uğrar. Ritüellerde mitsel olayların tekrar edilmesi söz konusudur. Mitte yer alan kişiler bu ritüellerde tekrar yaşatılmakta ve ritüellerde hazır bulunan insanlar da onlarla zamandaş olarak aynı duyguları paylaşmaktadır. Bu ritüellerde söz konusu zamana elden geldiğince sık geri dönerek O an'ı tekrar yaşama arzusu orada o ritüellerde bulunan bireylerin en büyük arzusudur. Aynı şekilde bu ritüellerde tanrısal eylemler gösterisini yeniden izleyip buna tanık olma ve kutsal varlık ve olağanüstü kişileri yeniden görerek onlardan ders alma arzusu; mitlerin ritüeller yoluyla bütün yinelenmelerinde açıkça söylenmeyen, fakat sezilebilen bir istek olarak karşımıza çıkmaktadır (Ürkmez, 2015: 57-58). Bu açıklamalar çerçevesinde Alevî-Bektâşî geleneğinde cem törenlerinde karşımıza çıkan ritüellerin kökenlerini Kırklar ve Miraç mitinde geçen olaylar silsilesi neticesinde görmek mümkündür. Musahiplik törenlerinin kökenleri, oluşum sürecinin Miraç ve Kırklar mitiyle ilişkilendirildiği görülmektedir. Kırklar mitinde Muhammed Peygamber ve Hz. Ali'nin kardeş olması bugün Alevî-Bektâşî inanç sistemindeki musahiplik geleneğinin kaynağı olarak gösterilmektedir. Bununla birlikte Musahiplik kurumunun başlangıcı kimi Alevî-Bektâşî çevrelerince Gadir Hum'da yaşanan mitolojik anlatıya dayanmaktadır. Miraç mitinde Muhammed Peygamberin üzüm tanesini Tanrı'nın buyruğu şerbete dönüştürmesi ve orada bulunan Kırklar'a ikram etmesi bugün cem törenlerindeki dolu içme geleneğine kaynak gösterilmektedir. Aynı şekilde Kırklar mitinde Muhammed Peygamberin ikram ettiği şerbeti içen Kırkların hep beraber birlikte semaha durması bugün cem törenlerinde icra edilen semah ayinlerinin kaynağı olarak kabul edilmektedir.

Bu açıklamalar ışığında diyebiliriz ki Alevî-Bektâşîlerin cem törenlerinde icra edilen ritüeller aslında Miraç söylencesinde yaşandığına inanılan ve bu inanç sisteminin düşünsel temellerinin kaynağını oluşturan Kırklar mitinin tekrar kurgulanıp yaşatılmasından başka bir şey değildir (Ersoy vd., 2013: 418). Ayrıca Alevî-Bektâşîler arasında Nevruz gününü bu kadar değerli kılan diğer bir etkeninin o günün önemli olayların gerçekleştiği gün olarak kabul edilmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Diğer önemli bir bayram olan Hıdırellez bayramında göze çarpan iki mitolojik şahsiyet Hızır ve İlyas Peygamberlerdir. Bu iki mitolojik şahsiyetin yılın belli günlerinde buluşması Alevî-Bektâşîlerce baharın müjdeleyicisi olarak kabul edilmiştir. Hem Nevruz hem de Hıdırellez bayramlarında gerçekleştirilen

ritüellerin Alevî-Bektâşî toplumunda birlik ve beraberlik duygusunu güçlendirici fonksiyonları bulunmaktadır.

3.4. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Yaratılışla İle İlgili Mitik Unsurlar

Varlığın kaynağı ve buna bağlı olarak da evrendeki diğer varlıkların varoluş süreçlerini açıklayan ontolojik²⁵ yaklaşım sadece Eski Yunan filozoflarının düşünce sistemlerinde değil, hemen hemen bütün inanç sistemlerinin merkezinde yer alan bir anlayıştır. Evrenin ve içindeki varlıkların yaratılış süreci, felsefenin aksine daha sistemli bir yapıya sahip olan inançlarda daha teferruatlı bir tarzda açıklanmıştır (Yazıcı, 2014: 146-147). Dünya’da neredeyse tüm inanç sistemlerinde evrenin ve insanın varoluş süreci, yaratılış mitleriyle açıklanmıştır. Bu mitlerin anlatımındaki ortak özellik o kültür ve inanç sisteminde önemli kabul edilen şahısların ön plana çıkarılmasıdır. Bunun yanında yaratılışın özünü oluşturan madde farklı kültür ve inanç sistemleri için farklı anlamlar da ifade edebilmektedir (Kuşca, 2014: 109). İnanç sistemlerinde var olan bu yaratılış süreci o inanç sisteminin teolojisiyle paralellik arz etmektedir (Yazıcı, 2014: 147). Bu çerçevede Alevî-Bektâşî inanç sisteminin ontolojik anlayışını oluşturan Hak/Allah-Muhammed-Ali üçlemesinin şekillenme sürecini gene bu inanç sistemindeki yaratılış ile ilgili mitoslarda yaşanan olaylar zinciriyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Alevî-Bektâşî inanç sisteminde yaratılış ile ilgili iki mitolojik görüş ortaya atılmıştır. Bunlardan biri nurdan (ışıkta) yaratılış miti, diğeri ise Adem’in topraktan yaratılış mitidir (Selçuk, 2008: 76).

3.4.1. Nurdan Yaratılış Miti

Alevî-Bektâşî inancına göre Muhammed Peygamber ve Hz. Ali aynı nurdan yaratılmıştır. Nurdan yaratılış mitinde anlatılan olayların bu görüş üzerinden şekillendiği görülmektedir. Söylenceye göre henüz gökte ve yerde hiçbir mahluk yok iken Ulu Tanrı kendi kudretini göstermek için yeşil ve engin bir deniz yaratmıştır. Tanrı kendi yarattığı bu denize bakarken deniz birden çoşar ve içinden bir cevher çıkar. Tanrı daha sonra bu cevheri alır ve ikiye böler. Bunlardan biri ak nura, biri de yeşil nura dönüşür. Beyaz nur Hz. Ali’yi, yeşil nur ise Hz. Muhammed’i temsil etmektedir. Tanrı bu nurları yeşil renkte asılı bir kandile koyar ve tüm alem bir anda bu nurla aydınlanır (Üzüm, 2009: 224). Nur ya da ışık motifi Tanrı’nın en önemli özelliklerinden biridir. Kuran’da geçen Nur suresinin özellikle de 35.

²⁵ Ontoloji: Türkçedeki karşılığı varlık bilimidir. Varlığı bir bütün olarak ele alan ,her türlü belirlenimi dışlayarak olduğu gibi inceleyen , duyu ötesi varlıkların kanıtlanmasını amaç edinen felsefe dalıdır (Hançerlioğlu, 1976g: 136)

ayetinin²⁶ bu gerçeği ortaya koyduğu düşünülmektedir (And, 2012: 184). İşte bu yüzden neredeyse tüm Alevî-Bektâşî ozanlarının dizelerinde nur ve ışık kavramından bahsedildiği görülmektedir. Kul Himmet'e ait bir deyişte Muhammed Peygamber ve Hz. Ali'nin Allah'ın nurundan yaratılmaları şu şekilde anlatılır:

Yerde insan gökte melek yok iken
Kudretinden bir nur indi süzüldü
Cümle mahlûk kandildeki nur iken
Ayın Ali mim Muhammed yazıldı (Eröz, 1977: 215).

Hz. Muhammed'e isnat edilen bir hadîse göre bu olay, ilk insan olan Adem Peygamber yaratılmadan on dört bin yıl önce gerçekleşmiştir. Adem Peygamber yaratıldıktan sonra bu nur onun vasıtasıyla nesilden nesile Muhammed Peygamberin dedesi Abdulmuttalib'e kadar ulaşmış, daha sonra Abdullah ve Ebu Talip zamanında ikiye ayrılmıştır (Sarıkaya, 2005: 5). Muhammed Peygamberin nuru Abdullah'dan, Hz. Ali'nin nuru da Ebu Talip'den doğmuştur (Üzüm, 2009: 224). Alevî-Bektâşî yedi ulu ozandan biri kabul edilen Yemini, peygamberlerinin sonuncusu olan Hz. Muhammed'i ilmin kapısı, Hz. Ali'nin de bu kapının anahtarı olduğunu, ikisinin de bir nurdan yaratıldığını dizelerinde şu şekilde açıklamıştır:

Ahmed ü Mahmûd Ebûlkasım Muhammed Mustafa
.....
Bâb-ı ilmimdir deyü buyurdu Hatem-ül mürselîn
Kim anın şanında münzeldir bu Kur'an'ı mübîn (Eröz:1977:215).

Adı geçen mitosun devamında Tanrı, bir melek yaratır ve Cebrâil adını verir. Tanrı tarafından kendisine “Ben kimim?” sorusu sorulmuş; ancak Melek Cebrâil bu soruya cevap veremeyince Tanrı tarafından ceza olarak sürgüne gönderilmiş, doksan bin yıl kararsız bir şekilde uçmuştur. Nihayetinde içinde yarısı yeşil, yarısı ak bir nur olan bir kandil görmüştür. Melek Cebrâil, bunun ne olduğunu Tanrı'ya sormayı düşünürken, ak nurdan bir nida duyuldu. Yeşil nurun Muhammed Peygamber olduğunu kendisinin de Ali olduğunu söylemiştir; Ali, Melek Cebrail'e Tanrı'nın kendisine sorduğu soruyu hatırlatır. Ondan Tanrı'ya “Sen

²⁶ “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.” <https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/Nûr-suresi/2826/35-ayet-tefsiri> (erişim tarihi: 14.07.2017).

yaradansın, ben yaratılan; Sen mülkün sahibisin ben ise aciz bir kul” cevabını vermesini söyler. Tanrı, Melek Cebrail’in verdiği cevabı tasdik eder. Bundan sonra Melek Cebrail sırayla diğer melekler olan Mikail, İsrafil, Azazil ve Azrail’e aynı soruyu sorar ve karşılığında vermesi gereken cevapları onlara öğretir. Melek Azazil dışında hepsi Melek Cebrail’in isteğini yerine getirir ve gökyüzünü ziyaret edip kandilde bahsedilen nuru görürler. Azazil ise kibir ve hasetinden kandildeki nura tükürür. Daha sonra Tanrı tarafından lanetlenir ve şeytana dönüşür (Gezik, 2016: 277).

3.4.2. Topraktan Yaratılış Miti.

Topraktan yaratılış teması hem semavi dinlerde hem de eski uygarlıkların yaratılış mitlerinde işlenen bir konudur. Alevî-Bektâşî inancında topraktan yaratılış mitinde adı geçen motifler ile Sünni İslam’da kabul gören yaratılış inancı arasında benzerlikler bulunmaktadır (Kuşça, 2014: 117). Sünni anlayışa göre Tanrı, Melek Cebrail’i insanı yaratmak için dünyaya gönderir ve ondan bir avuç toprak almasını ister. İnsanın günah işleyip cehennemde yanacağını bildiğinden Dünya, Melek Cebrail’e görevinden vazgeçmesi için yalvarmıştır. Tanrı sırayla İsrafil ve Mikail Melekleri yollamış, hiçbirisi de bu görevi yerine getirememiştir. En sonunda ölüm meleği olan Azrail, Dünya’nın bu serzenişine duyarsız kalmış ve dünyadan istenilen bir avuç toprağı alıp Tanrı’nın buyruğunu yerine getirmiş ve Tanrı da insanı yaratmıştır (Roux,1994: 88). Alevî-Bektâşî inancına göre ise Melek Cebrail yeryüzünden toprak getirir. Toprak, su, hava ile yoğurulup balçık haline getirilir. Yapılan bu balçık şekil olarak yeşil kandildeki nura benzetilir. Daha sonra Tanrı, yoğurulan balçığa akıl, nefis ve can verir ve sonrasında da ismi Adem olan ilk insan yaratılmış olur (Kalafat, 1998: 297). Aynı benzerlik Altay ve Yakut Türklerinin yaratılış mitolojisinde de karşımıza çıkmaktadır. Efsaneye göre Tanrı, insanı ilk önce çamurdan yaratmış sonra da ona bir ölümsüz bir ruh hediye etmiştir. Topraktan yaratılış mitinde geçen balçık (çamur) motifinin benzerini Sünni İslam kaynaklarında da görmek mümkündür (Kuşça, 2014: 117).

3.4.3. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Tespit Edilen Yaratılış Mitlerinin Değerlendirilmesi

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde yaratılış ile ilgili mitler incelendiği zaman karşımıza iki farklı motif çıkmaktadır. Bunlardan ilki nurdan (ışıkta) diğeri ise topraktan yaratılış motifidir. Tanrı’nın Muhammed Peygamber ve Hz. Ali’yi kendi nurundan yarattığı inancı bütün Alevî-Bektâşî topluluklarında mevcut olan bir inanıştır. Zira bu anlayış Tanrı’nın kendisinin nurdan meydana geldiği inancını da beraberinde getirmektedir (Selçuk, 2008: 77-78).

Alevî-Bektâşî inancına göre Tanrı'dan ilk tecelli eden şey Nur-u Muhammed'dir. Muhammed Peygamber ve Hz. Ali'de bu nurdan birlikte ilk tecelli edenler olduğu için varlığın yaratılış kaynağı olarak kabul edilmiştir (Sarıkaya, 2004b: 5). Bu kaynaktan ilk önce evren, daha sonra sırayla diğer canlı ve cansız mahluklar yaratılmıştır (Yazıcı, 2014: 148). Alevî-Bektâşî yaratılış mitinde karşımıza çıkan nur ya da kutsal ışık motifi bir başka görüşe göre Gnostik²⁷ anlayışın bir ürünüdür. Gnostisizme göre evrende mevcut hiçbir şey yokken tüm boşluğu kaplayan bir ışık vardı ve tüm varlıkların bu ışığın etrafa yayılması sonucu var olduğuna inanılır (Kuşça, 2014: 116).

Selçuk' a (2008: 77) göre ise gnostik dinlerin yaratılış mitoslarında kutsal ışık motifi birçok varlığın yaratılış kaynağı olarak kabul edilirken Alevî-Bektâşî inanç sisteminde var olan yaratılış mitinde adı geçen kutsal ışık (nur) motifi sadece Muhammed Peygamber ve Hz. Ali'nin yaratılış sürecinde kullanılmıştır.

Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki, Alevî-Bektâşî inancında ışık veya nur çok önemli bir öğretilerdir. Cem törenlerinde on iki hizmetten bir olan çerağın uyandırılması hizmetinde üç adet mum yakılır. Bunlardan birincisinin Tanrı'yı, ikincisinin Muhammed Peygamberi, üçüncüsünün de Hz. Ali'nin nurunu simgelediğine inanılır (Noyan, 2010: 312-313). Alevî-Bektâşî inancında Muhammed Peygamber ile Hz. Ali ayrı ayrı vücuda sahip olmalarına rağmen özünde birdirler ve aynı nurdan yaratılmışlardır. Bu anlayış Alevî-Bektâşî inanç sisteminin teolojik yapısının şekillenmesinde de rol oynamıştır. Zira Allah-Muhammed-Ali üçlemesindeki hiyerarşik sıra ve buna bağlı olarak Tanrı'nın, Muhammed Peygamberi ve Ali'yi yaratılış biçimleri ve her ikisinin birbirlerine karşı konumları Alevî-Bektâşî toplumsal örgütlenme anlayışını etkileyen unsurlardır (Yazıcı, 2014: 147).

Bugün Alevî-Bektâşî inancındaki musahiplik kurumunun temellerini yaratılış mitindeki Nur-u Muhammed algısında görmek mümkündür. Alevî-Bektâşî inancına göre Nur-u Muhammed etle tırnak gibi birbirinden ayrılmayan Muhammed-Ali'nin nurunun bileşimidir (Sarıkaya, 2009: 232). Buna göre aynı nurdan yaratılan Muhammed ile Ali'nin bir oldukları ve ayrı göründükleri iki dönem karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi yukarıda da bahsettiğimiz gibi tek bir nur olarak var oldukları gayb alemdeki evredir. İkincisi de bir olan bu nurun ayrılarak iki farklı insan vücudunda görünür kılındığı şu an bizim de içinde bulunduğumuz alemdeki evredir. Görünürde farklı olsalar da asıllarının her iki alemde de bir olduğunu herkese göstermek için musahip olduklarını her ortamda dile getirdiler; ancak

²⁷ Gnostisizm: Doğrudan kutsal ilhamın bir sonucu olarak seçilen kişi veya kişilere verilen sezgisel bilgi veya Gnosis'i ulaşılmaya vurgu yapan kurtuluş öğretisini ifade etmektedir. Arapça'da irfaniyye kelimesi ile açıklanan bu kavram, dünyevi ve uhrevi konularla alakalı her türlü olay hakkında elde edilen bilginin kaynağına duyu ve akıl yoluyla değil de ilham ve sezgiyle ulaşılabilmesine vurgu yapan mistik ve felsefi düşüncüyü ifade etmektedir. (Işık, 2012: 30).

bir olduklarını Ehl-i Beyt'e yakınlık gösteren küçük bir grup dışında kimseyle paylaşmadılar. İşte bu sır, sadece Ehl-i Beyt dostu olan Alevî-Bektâşî inanç mensupları tarafından bilindiği için kendilerini seçilmiş topluluğun (Güruh-u Naci) bir bireyi olarak kabul etmektedirler (Yazıcı, 2014: 153).

3.5. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Antrapogoni İle İlgili Mitik Unsurlar

İnsanın yaratılış sürecinin anlatıldığı antrapogoni mitinin bir örneği Alevî-Bektâşî inanç sisteminde de karşımıza çıkmaktadır. Alevî-Bektâşî geleneğine göre insanın yaratılışı kendi özünden kendisini halk etmesiyle gerçekleşmiştir. Kırklar mitinde ilk cem ayinini yapıldığı yer olan “bezm-i elest” Tanrı'nın tüm ruhları yarattığı mekan olarak kabul edilmektedir. (Dönmez, 2012: 194). Alevî-Bektâşî inancına göre ilk insan Kırklar Meclisi'nde, Kırkların kararı ile yaratılmıştır. Anlatılan mitosa göre Tanrı, Kırklar'dan birine birgün: “Sen kimsin? Ben kimim? diye sorar. Kırklar'dan biri de karşılık olarak “Sen sensin, Ben de benim” diye cevap verince asi olur (Çınar, 2017: 93). Bu süreç Alevî-Bektâşî nefeslerinde şöyle geçer;

Yerin göğün binasını kurunca
İptida hidayet arife indi
Sen kimsin, ben kimim diye sorunca
Sorduğu ol demde kana boyandı (Aşık Veli)

Bunun üzerine Tanrı'ya sorduğu soru yüzünden asi olan Kırklar'dan biri, on dört bin yıl boyunca sürgün hayatı yaşar. Pervanelik olarak tanımlanan bu dönem, Alevî-Bektâşî terminolojisinde kelime anlamı olarak güneş sistemi içerisinde bir ışığın etrafında sürekli dönen, gezegen veya yıldız anlamına gelmektedir (Çınar, 2017: 91).

On dört bin yıl kaldım pervanelikte
Sıdkı ismim buldum divanelikte
İçtim şarabını mestanelikte
Kırkların ceminde dara düş oldum (Sıdkı Baba)

Sorma ne hacet bizleri sofu
Ta ezelden künyede ismimiz vardır
Dünya kurulmadan yüzbinyıl evvel
Ol yeşil kandilde cismimiz vardır (Aşık Devrani)

Asi olan Kırklar'dan biri, bu süreç sonunda sorduğu sorunun cevabını öğrenir ve Tanrı'nın kudreti karşısında teslim olur. Tanrı'ya verdiği cevap: “Sen yaratansın, ben yaratılanım'dır.” Bu cevaptan sonra pişman olup, dara durarak affedilmeyi beklemiştir. Diğer Kırklar tarafından sorguya çekilir ve başlangıçtaki asiliğinin cezası olan pervanelik dönemi sonlandırılmış olur. Kırklar Meclisi'nin almış olduğu karara göre, asi olana (Kırklardan biri) neşter vurulacak ve kanı akıtılacaktır. Bu kan, Dünya'da seçilmiş topluluk olan Güruh-u Naci'ye can verecek ve böylelikle Yaratıcının özünün ve suretinin bir parçası yaratılarda görünür ve bilinir olacaktır. Alevî-Bektâşî nefeslerine göre bu seçilmiş topluluğa (Güruh-u Naci'ye) katılan asinin kanıyla ilk insan olan Adem Peygamber yaratılmıştır (Çınar, 2017: 92-93). Bu durum Alevî-Bektâşî ozanı olan Virani'nin dizelerinde şu şekilde anlatılmıştır:

Adem olup insan içine geldim
Hak nasip eylerse kandan içeri
Behlül gibi kandan kana gezerken
Bir kana uğradım kandan içeri.

Alevî-Bektâşî anlatılarında başlangıçta asi olan; ancak daha sonra ise yaptığı hatadan pişmanlık duyarak affedilen varlığın (Kırklar'dan birinin) adı Melek Cebrail olarak geçmektedir. Melek Cebrail'in yaratılmış ilk insan olan Adem Peygambere özünü katarak kardeş olması Alevî-Bektâşî deyişlerinde “şahit olması” kavramıyla açıklanmıştır.

Cebraîl Adem'e şahit olmadan
Kubbe-i Rahman'da tektir erenler. (Davut Sulari)

Alevî-Bektâşî geleneğinde Kırklar, nurdan yaratılmış varlıklar olarak kabul edilmektedir (Yazıcı, 2014: 239). Söz konusu mitos da Kırklardan birinin özüyle ilk insan olan Adem Peygamberin yaratılması olmasının nurdan yaratılış mitinde bahsi geçen evren ve içindekilerin nurdan yaratıldığı görüşüyle paralellik arz ettiği düşünülmektedir.

Alevî-Bektâşî geleneğinde musahipliğin geleneğinin başlangıcının Adem Peygamber zamanına kadar götürüldüğü görülmektedir. Bu inanca göre yer gök yaratıldığında Melek Cebrail ile ilk yaratılmış olan Adem Peygamber bir kuşak bağlayıp kardeş olurlar. Daha sonra Melek Cebrail aynı kardeşlik bağını Muhammed Peygamber ile kurar ve ondan aynı bağı insanlar arasında kurmasını ister (Okan, 2004: 79). Aynı şekilde müsahiplik törenlerinde tekrarlanan “benim kanım senin kanın benim etim senin etin benim aklım senin aklın benim ruhum senin ruhun” sözlerinin Kırklardan biri (Cebraîl Melek) tarafından seçilmiş varlık olan Adem Peygamber için söylendiğine inanılmaktadır (Çınar, 2017: 94).

Dünya'nın en eski uygarlıklarından bir olarak bilinen Sümerlerdeki yaratılış mitiyle Alevî-Bektâşî inancındaki yaratılış miti arasında benzerlikler bulunmaktadır. Sümerler de tıpkı Alevî-Bektâşîler gibi ilk insanın seçilmiş bir varlık olduğunu ve Dünya dışından gelen varlıkların birinin seçilerek onun içine girmesiyle yaratıldığına inanmaktadırlar. Sümer yaratılış mitinde bu durumu anlatan şöyle bir bölüm vardır:

Bir Tanrı kurban edilsin
 Böylece tanrılar onda yıkanıp arınacak
 O'nun eti ve onun kanıyla
 Nintu kili karışacak
 Böylece Tanrı ve insan karışacak (Çınar, 2017: 99).

3.5.1. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Tespit Edilen Antropogani Mitlerinin Değerlendirilmesi

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde ilk insanın yaratılış serüveninin anlatıldığı antropogani mitinde dikkat çeken en önemli unsur Guruh-u Naci kavramıdır. Alevî-Bektâşî inanç sisteminde nur kavramının ontolojik, sır kavramının epistemolojik²⁸, Guruh-u Naci kavramının da sosyolojik boyutu temsil ettiğine inanılır (Yazıcı, 2014: 163). Guruh-u Naci, kavram olarak kurtuluşa eren topluluk demektir (Korkmaz, 2016: 292). Alevî-Bektâşîlik'de her birey kendisini Güruh-u Naci'nin bir üyesi olarak görmektedirler. Zira birçok Bektâşî ocağında yapılan saha araştırmalarında Güruh-u Naci inancına rastlanılmaktadır. Alevî-Bektâşî geleneğinde evrenin bir gün yok olacağına yönelik bir inanış mevcut olmakla birlikte sadece kendilerinin de içinde bulunduğu topluluğun kurtuluşa ereceği inancı mevcuttur. Bu inanışın ortaya çıkışını da Muhammed Peygamberin “ümmetim yetmiş üç zümreye ayrılacak, bunların yetmiş ikisi yok olacak; ancak bir tanesi kurtuluşa erecektir” sözüne dayandırmaktadırlar (Türkdoğan, 2013: 413). Alevî-Bektâşîler bu kurtuluşa erecek zümrenin kendi inanç sistemine bağlı bireylerden oluştuğuna inanmaktadırlar. Buna dayanak olarak da kendilerinin nurdan yaratıldığına inandıkları Ehl-i Beyt tarafından dost olarak kabul edilmeleri gösterilmektedir. Alevî-Bektâşîler kendi inanç sistemlerinin kaynağının Ehl-i Beyt sevgisi çerçevesinde ortaya çıkan öğretiler olduğuna inanmaktadırlar. Bundan dolayı da kendi inançları en üstün ve en doğru yol olarak tanımlamaktadırlar (Yazıcı, 2014: 164). Ehl-i Beyt kavramının bu kadar öne çıkarılmasının bir sebebi de çalışmamızın antropogani miti başlığında bahsi geçen Adem Peygambere aktarılan nurun Ehl-i Beyt'e intikal ettiği inancıdır.

²⁸Epistemoloji: Türkçe karşılığı Bilgi kuramı demektir. Epistemoloji tanım olarak çeşitli bilimlerin ilkelerini, varsayımlarını ve sonuçlarını eleştirerek inceleyen, onların mantıksal kökenlerini yeterli ve gerekli delillerle temellendirmeye çalışan felsefe dalıdır (Akarsu, 1975: 65).

Özünde nur olan buna benzer bir başka yaratılış mitine göre de Tanrı tüm evreni yaratmadan önce kendi nurundan Adem Peygamberin ruhunu yaratmıştır. Adem Peygamberin ruhu daha sonra oğlu Şit Peygambere geçmiştir. Şit Peygamber cennetteki Naciye Ana ile evlenmiştir. Onlardan doğan topluluğa da Fırka-i Naciye kavmi denmiştir. Bu nurun geldiği soy Muhammed Peygamber yoluyla Ehl-i Beyt'te birleşmiştir (Gökçe, 2010: 354). İşte bu yüzden Alevî-Bektâşî topluluğu kendilerini seçilmiş topluluk, inançlarını da en doğru inanç olduğunu düşünmüş ve kendi aralarında “yol cümleden uludur” prensibi ortaya çıkmıştır. Bu durum da toplum hayatında kendilerini ötekilerin varlığına göre konumlandırmasına sebebiyet vermiştir (Yazıcı, 2014: 164).

3.6. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Eskatoloji İle İlgili Mitik Unsurlar

Eskatoloji mitleri evrenin sonunu hazırlayan olayları, insanın gelecekteki durumunu, öldükten sonraki hayatını tasvir eden, insanların hesaba çekilerek kurtuluşa ulaşmaları veya Tanrı tarafından ilahi cezaya çarptırılmaları gibi Dünya'nın sonunda gerçekleşecek olayları konu edinir. Bunun yanında eskatolojik inançlar aynı zamanda arzulanan dünya düzeninin yeniden dizaynını veya Tanrı tarafından yeni bir yaratılış evresini ifade eder. Bunların dışında eskatolojik mitoslarda işlenen konulardan biri de Dünya'nın sonunun yaklaşmasına yakın bir zamanda ortaya çıkarak var olan adaletsizliği, zulüm ve haksızlığı ortadan kaldırıp toplumu yeniden huzur ve barış ortamına kavuşturacağına inanılan "kurtarıcı" beklentisidir. Çeşitli dinlerde ve inanç gruplarında ortaya çıkan ve yeryüzünde yeni bir dünya düzeni tesis edeceğine inanılan bu kurtarıcı kahraman (İnanlar, 2015: 29-31) hem İslam dininde hem de Alevî-Bektâşî inanç sisteminde “Mehdi” figürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevî-Bektâşî inancında İmam Mehdi'nin adı çerçevesinde oluşan bir Mehdilik inancı mevcuttur (Yazıcı, 2014: 328). Mehdi inancının Alevî-Bektâşîlik'de on iki imam inancıyla bağlantılı olduğu düşünülmektedir (Üzüm, 2000: 87-88). Alevî-Bektâşîlere göre Muhammed Peygamberin ölümüyle beraber nübüvvet devri sonlanmıştır. Ancak velayet makamı Hz. Ali'ye, ondan da on iki imama geçmiştir (Güngör, 2007: 215). Alevî-Bektâşîlerin on iki imamın soyunu Nuru Muhammed yaratılış mitiyle ilişkilendirdikleri düşünülmektedir. Özellikle Tahtacı topluluğu, Nurdan yaratılış miti başlığında anlatılan ve evrenin ve içindeki mahlukatın yaratılış kaynağı olarak kabul edilen nurun (kutsal ışığın) Hz. Ali ve Hz. Fatma aracılığıyla on iki imama intikal ettiğine, bundan hareketle de on iki imamın olağanüstü bir hüviyete sahip olduğunu düşünmektedir (Selçuk, 2008: 106). Bu görüşü destekleyen başka bir unsur da on iki imamın hepsinin hayat hikayelerinde olağanüstü öğeler içeren anlatımların bulunmasıdır.

Bu durum onlara sıradan insanlardan farklı olarak ilahi bir misyon atfedilmesine sebebiyet vermiştir (Yazıcı, 2014: 262).

3.6.1. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Tespit Edilen Eskatoloji Mitlerinin Değerlendirilmesi

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde karşımıza çıkan eskatolojik mitinde Mehdilik temasının ön plana çıktığı görülmektedir. Nerdeyse tüm din ve inanç gruplarında karşımıza çıkan bu “kurtarıcı” şahsın kıyamete yakın bir zamanda ortaya çıkarak Dünya’da kötülükleri def edeceği, refah ve huzuru getireceği beklentisinin tüm Alevî-Bektâşî topluluklarında mevcut olduğu görülmektedir. Alevî-Bektâşîlik’de bu kurtarıcı şahsın isminin on iki imamın sonuncusu olan İmam Mehdi olduğu kabul edilmektedir. İmam Mehdi’ye bu kutsiyeti kazandıran en önemli başat unsurun yaratılışın kaynağı kabul edilen nurun (kutsal ışıl) temsilcisi konumunda olan Ehl-i Beyt’in soyundan gelecek olan kişi olması inancı yatmaktadır. Ayrıca İmam Mehdi’nin ölmeyip ve Gaybet-i Kübra (Büyük Gizleniş) denilen dönem sona erdiği vakit tekrar Dünya’ya gelerek adaleti getireceği inancı kendisine mitolojik bir hüviyet kazandırmıştır.

İmam Mehdi, Alevî-Bektâşî teolojisinde önemli bir yere sahip olan on iki imamın en sonuncusudur. İnanışa göre İmam Mehdi ortaya çıkması muhtemel tehlikelerden dolayı doğumu gizlenmiş, varlığından kimsenin haberdar olmamasına özen gösterilmiştir. Babası olan İmam Hasan el-Askeri, Abbasiler tarafından zehirletirilerek öldürülür. Babası öldürüldüğünde 5 yaşında olan Mehdi ortadan birden ortadan koybulur ve gizleniş dönemine girer. Yaklaşık 70 yıl süren bu gizleniş döneme Gaybet-i Suğra (küçük gizleniş) denir. Bu dönem zarfında dört kişi imam ile Şiâ arasında aracılık yapmış, bu aracılık görevini üstlenen kişilerden sonuncusu olan Samıralı Muhammed oğlu Ebu Hasan 920 yılında ölünce Gaybet-i Kübra (büyük gizleniş) dönemi başlamıştır. İnanca göre İmam Mehdi hayattadır. İmam Mehdi etrafında şekillenilen Mehdi inancına göre Gaybet-i Kübra dönemi sona erdiğinde İmam Mehdi yeryüzüne tekrardan gelecektir. Alevî-Bektâşîler, on iki imam ve Mehdi anlayışlarına kaynak olarak da Hz. Muhammed’e isnad edilen hadisi göstermektedirler. Bahsi geçen hadise göre ileride Muhammed Peygamberin soyundan gelecek bir zatın gelecekte zulüm ve zorbalıkla dolu olacak Dünya’ya adaleti tekrardan getirerek toplumda huzur ve refahı tesis edeceğini müjdelenmiştir. İşte Alevî-Bektâşîler hadiste bu adaleti getirecek kişi olan Mehdi’nin, Muhammed Peygamberin soyundan gelen on iki imamın sonuncusu kabul edilen İmam Mehdi olduğuna inanmaktadırlar (Yazıcı, 2014: 326-328).

3.7. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Olağanüstü Şahıslar ve Prestij İle İlgili Mitik Unsurlar

Her toplumun kendi inanç sisteminde mevcut olan mitolojik şahsiyetler o toplumun kendi algıları çerçevesinde evrensel davranış kalıplarının temsilcisi konumunda olan kişilerdir. Bu şahıslar bazen gerçek hayatta yaşamış kişiler olabileceği gibi, bazen de hayatta hiç var olmamış kişiler de olabilir. Gerçek hayatta yaşamış kişilerin mitolojik bir kimlik kazanması genelde toplum tarafından kendisine yüklenen olumlu veya olumsuz manalara göre şekillenmiştir (Boztemir, 2013: 25-26). Bir karakterin uzun yıllar boyunca o toplumda varlığını hissettirmesi ancak onun mitolojik bir karaktere bürünmesiyle mümkün olmaktadır. Tarihsel bir olay ya da bir kişinin hatırası o toplumun hafızasında en fazla iki ya da yüz yıllık zaman diliminde varlığını sürdürür; ancak adı geçen tarihi şahsiyetin karakteri mitsel modellerle birleşip mitolojik zemine kayarsa varlığı uzun yıllar boyunca devam ettirdiği görülmektedir (Eliade, 1994: 54-55). Şüphesiz tarihi bir karaktere mitolojik hüviyet kazandıran diğer bir etken de o kişinin toplumsal hafızada karizmatik özellikleriyle yer edinmesidir. Karizmatik kahraman tipinin sosyoloji literatürüne Weber tarafından kazandırılan karizma terimiyle paralellik arz ettiği düşünülmektedir (Weber, 1998: 96-97). Weber'in kastettiği karizmaya sahip olan dinî lider aslında insanları peşinden sürükleyebilen ve onları kurtuluşa ulaştırdığına inanılan bir çeşit kahramandır. Karizmatik lider insanüstü vasıflara sahip ayrıcalıklı kişiler olarak kabul edilmektedir. Bazılarına göre karizmatik liderlere bu özelliğin Tanrı tarafından lütfedildiğine inanılmakta ve sahip oldukları bu şöhretin yaygınlaşmasında buldukları sosyal çevrenin de belirleyici bir etkisinin olduğu düşünülmektedir (Albayrak, 2017: 956). Şüphesiz lider konumunda olan kişi ile onu takip edenler arasındaki ilişki ya da etkileşim analiz edilmedikçe liderin toplum içindeki konumu anlaşılmaz. Takipçiler topluluğu yani "çevre", önder olma potansiyeline sahip kişiye liderlik rolünü layık görerek onu "merkez"e yerleştirir. "Merkez" konumundaki karizmatik şahsiyetin liderlik konumu artık "çevre" nin algılanmasına göre şekil alır (Bal, 1999: 36). Şüphesiz Alevî-Bektâşî geleneğinde karizmatik özellikleriyle ön plana çıkan mitolojik kahraman Hz. Ali'dir.

3.7.1. Hz. Ali Miti

Hz. Ali'nin Alevî-Bektâşîlerce nasıl algılandığı sorusu bu inanç sisteminin anlaşılabilmesi için önemli bir mihenk taşı olarak kabul edilmektedir. Zira hangi konumda ve düzeyde olursa olsun bu konuyla ilgilenen herkesin karşısına farklı yorumlar yapılmasına sebebiyet veren ve farklı çıkarımlarda bulunulmasını sağlayan bir Hz. Ali portresi çıkmaktadır (Yazıcı, 2014: 243). Alevî-Bektâşî inanç sisteminde Hz. Ali, tarihi kişiliğinin

yanında mitolojik yönüyle de öne çıkan bir şahsiyettir. Hz. Ali'nin mitolojik bir karakter olarak yüzyıllar boyunca Alevî-Bektâşî toplumunun belleğinde yer edinmesini sağlayan temel unsurlardan biri Hz. Muhammed ile olan bağıdır. Alevî-Bektâşî inanç sisteminde Hz. Muhammed ile Hz. Ali bir madalyonun iki yüzü gibi görülmüştür. Hz. Muhammed elmanın kabuğu olarak düşünülmüşse, Hz. Ali'de o elmanın içi olarak kabul görmüş, aralarında biyolojik bir bağdan öte zorunlu bir ilişki kurulmuştur (Güngör, 2007: 215). Hz. Ali'ye olağanüstü bir sıfat kazandıran başka bir unsurun da Hz. Muhammed'in Hz. Ali hakkında rivayet ettiği hadis olduğu düşünülmektedir. Hz. Muhammed'in "ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır" sözünden hareketle karşımıza iki tane Hz. Ali figürü çıkmaktadır. Bunlardan birincisi insan olan Ali'dir ki herkes gibi dünya meşgalesiyle uğraşır. İkincisi de yaratılış mitinde Tanrı'nın nurundan tecelli ettiğine inanılan doktrinler Ali'dir. (Eröz, 1977: 213-214). Gerek yaşantısıyla gerek de hakkında söylenmiş hadisler ve sözler Hz. Ali'nin bu inanç sisteminin içinde mitolojik bir hüviyetle anılmasına sebebiyet vermiştir. Alevî-Bektâşîlerin sosyal yaşamda kendilerini "ötekilere" göre konumlandırmaların ve icra ettikleri ritüellerin kaynağı Ehl-i Beyt'e duyulan sevgidir. Bu sevginin merkezinde de Hz. Ali bulunmaktadır.

Alevî-Bektâşî yaratılış mitine göre Hz. Ali, Muhammed Peygamberle beraber Tanrı'nın nurundan yaratılanların ilki olarak kabul edilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi bu nurun Ehl-i Beyt yoluyla on iki imama oradan da onların soyundan geldiğine inanılan dedelere itikal ettiğine inanılmaktadır (Taşgın, 2004: 295-296). Bu nurun kaynağı olarak görülen Hz. Ali'ye Miraç ve Kırklar mitinde kutsiyet yüklenmiş, bu durum adının cem törenlerinde söylenen gülbang ve deyişlerde Allah-Muhammed-Ali üçlemi içinde yer almasında etkili olmuştur. Şüphesiz burada dikkat çeken husus Hz. Ali'nin bu üçlemedeki konumudur. Hz. Ali bazen tarihi kişiliğiyle kendine has bir karakter olarak karşımıza çıkarken, bazen de üçünü ifade eden bir öz olarak, bazen de Muhammed Peygamberle beraber iki ayrı bedende tek bir vücut olarak karşımıza çıkmaktadır (Yılmaz, 2017: 2203-2204). İşte bu durum Hz. Ali'nin insanüstü özelliğe bürünmesine ve Alevî-Bektâşî inanç sistemi içersinde önemli bir külte dönüşmesine sebebiyet vermiştir (Kuşca, 2014: 59). Bazı Alevî-Bektâşî çevrelerince Hz. Ali, Hz. Muhammed'den üstün tutulmuş hatta bu durum Hz. Ali'nin Tanrı olduğu yönündeki iddiaları da beraberinde getirmiştir (Güngör, 2007: 215). Bu durumu Pir Sultan Abdal dizelerinde şu şekilde dile getirmiştir:

Pir Sultan'ım eydür şad olup güldü
Kabe-i Şeriften bir nida geldi
Hakkın emri ile dört kapı indi

Okuyan Muhammed yazan Ali'dir (Gölpınarlı ve Boratov, 2017: 157).

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde Hz. Ali'ye mitolojik bir hüviyet kazandıran Tanrılık iddiasının kökenleri İslamiyet öncesi Türk inancının etkisiyle oluştuğu düşünülmektedir. Hz. Ali olgusunun Eski Türk inancında Gök-Tengri ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Eski Türklerde Tanrı'nın, insanoğlu suretinde tecelli ettiği inancı müslümanlığa geçişten sonra da etkisini devam ettirmiş, Hz. Ali'ye yüklenen kutsiyetten ötürü Türkler arasında Tanrı'nın Hz. Ali'nin suretinde ortaya çıktığı inancının yaygınlık kazandığı söylenebilir. Melikoff'a göre Ali olgusu derinleştirilmeye çalışıldığında, bunun bir güneş-tanrısallığı olduğu görülecektir (Melikoff, 2015: 44).

Bu düşünceden hareketle Hz. Ali ve sonrasında Şiiliğin ortaya çıkış sürecinin Anadolu Alevî-Bektâşîliğinin oluşum sürecini temelde etkilediği düşünülmektedir. Fakat Ali algısının Alevî-Bektâşîlerin inanç dünyasında tarihi şahsiyetinin dışında farklı bir karaktere büründüğü görülmektedir. Hz. Ali eşiyile birlikte ibadet eden, Kırklar Meclisi'nde ezilen üzüm suyundan içen, Kırklar ile birlikte semah dönen, Muhammed Peygamberin dahi sırrına vakıf olamadığı birisi olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede Hz. Ali düşüncesi Anadolu Alevî-Bektâşîliğini değil de Anadolu Alevî-Bektâşîliğinin Ali kültürünü ve mitolojisini yarattığı düşünülmektedir.

Yukarıda bahsi geçen bu hususların da etkisiyle Alevî-Bektâşîlerin kendi inanç sistemlerindeki bu Ali anlayışını, ötekilerden (kendilerinden olmayanlardan) gizlemek ve bunu bir sır olarak muhafaza etme yoluna gittikleri görülmektedir (Yılmaz, 2017 :2204). Hz. Ali'nin hem tarihsel hem de mitolojik kimliği Alevî-Bektâşî inanç sisteminde en belirgin ve önemli öğelerden biri olmuştur. Başta Hz. Ali olmak üzere Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa gibi bu inanç sistemindeki önemli şahsiyetlerin tarihi kimliklerinin yanında mitolojik yönleriyle bilinmelerinin sağlayan bazı mitik unsurlar şu şekildedir:

3.7.1.1. Tenasüh (Reenkarnasyon)

Anadolu Alevîliğinde "ölüm" sözcüğü pek tercih edilmeyen bir kelimedir. Onun yerine genellikle "Hakka yürümek, sır olmak, don değiştirmek" gibi kavramların tercih edildiği gözlenlenmiştir. Alevî-Bektâşîler arasında ruhun ölmez olduğu inancının aslında birçok inanç dünyasında kendine yer bulan Tenasüh inancıyla da alakalı olduğu düşünülmektedir (Birdoğan, 1995: 224). Tenasüh , ruhun ölüm sonrasında yaşamını başka bir bedende devam ettirdiğini ifade eden bir kavramdır (Selçuk, 2008: 95). Alevî-Bektâşî deyiş ve söylencelerinde karşımıza çıkan tenasüh inancının varlığına dayanak olarak gösterilen en güzel örneklerden birisi de Alevî-Bektâşîler arasında "Cenazeye imam olmak" şeklinde de ifade edilen şu mitolojik anlatıdır: Hz. Ali'nin ölmeden önce söylediği vasiyeti gereği, cenazesi evden almak üzere gelen kişiye teslim edilir. Hz. Ali'nin cenazesini devenin üzerine

yükleyip, oradan uzaklaşan yüzü örtülü yabancıyı Hz. Ali'nin oğulları gizlice takip ederler. Bir ara yüzündeki örtünün açılmasıyla, cenazeyi alıp götürenin de Hz. Ali olduğunu görürler (Güngör ve Aksoy, 2012: 255).

Alevî-Bektâşîlerin bağlı oldukları müslümanlığın temel öğretilerinde tenasüh inancı yoktur (Selçuk, 2008: 99). Tenasüh anlayışının Alevî-Bektâşî inancına girmesinin daha çok Türklerin, İslamiyet öncesi etkileşim içinde oldukları Budizm dininin etkisiyle olduğu düşünülmektedir. Tenasüh inancına bir dönem Anadolu Alevîliği üzerinde etkili olan Safevi devletinin mensubu olduğu On İki İmam Şiiliğinde de rastlanılmamasına rağmen bu anlayış etkisini Anadolu Alevî-Bektâşîliğinde kendini hissettirmeyi başarmıştır (Ocak, 2017: 192). Tenasüh inancının Alevî-Bektâşîler arasında bu denli etki bırakmasında özellikle Türkler'in İslamiyet öncesi etkileşim içinde olduğu Atalar kültürüyle de benzeşen yönlerinin etkili olduğu söylenebilir. Alevî-Bektâşîlikteki tenasüh anlayışıyla Atalar kültüründeki ata ruhunun ölmezliği ve ruhunun başka bir bedende devam ettirerek ata ocağını koruduğu inancı paralellik arz etmektedir (Bal, 1999: 40). Alevî-Bektâşî menakibnameleri incelendiği zaman tenasüh inancını üç grupta katagorize etmek mümkündür.

Birinci grupta tek bir ruhun Adem Peygamberden başlayarak sırayla bütün peygamberlerin bedenlerinde zuhur etmiş ve nihayetinde Muhammed Peygamberde şekillenmiştir (Ocak, 2017: 188). Bunlardan Adem Peygamberden başlayarak Muhammed Peygamberin bedeninde zuhur eden ruhun yaratılış mitinde geçen kutsal ışık (nur) metaforu ile alakalı olduğu düşünülebilir. Zira Alevî-Bektâşî inancındaki yaratılış mitindeki kutsal ışığın (nur) Adem peygamberden başlayarak sırayla diğer peygamberlerin ruhlarına sirayet ettiğine, nihayetinde de nübüvvet itibariyle Muhammed Peygamberin, velayet itibariyle de Hz. Ali'nin bedeninde cisimleştiğine inanılır (Sarıkaya, 2009: 237). Çorum Esençay köyünde yapılan bir alan araştırmasında Adem Peygamberden başlayıp Muhammed Peygamberde zuhur eden bu kutsal ruhun Hz. Ali'nin nuru olduğu şu şekilde ifade edilmektedir: Muhammed Peygamber ile Hz. Ali aynı nurdan yaratılmışlardır. İkisinin de birbirine karşı üstünlüğü yoktur. Her ikisinin alnında da aynı nur vardır. Hz. Ali, Adem Peygamberden başlayarak her dona girmiş, en sonunda da Muhammed Peygamberde zuhur etmiştir (Er, 2014: 15).

İkinci grup Hz. Ali'nin ruhunun başta Hacı Bektaşî Veli olmak üzere önemli Bektâşî velilerinin ruhlarında kıyamete kadar dolaşacağı inancıdır (Ocak, 2017: 189). Hz. Ali'nin Hacı Bektaşî Veli'nin bedeninde yaşaması Alevî-Bektâşî menakibname ve deyişlerinde sık sık karşımıza çıkan bir durumdur. Pir Sultan Abdal dizelerinde bu durumu şöyle anlatmıştır:

Muhammed Miraç'da davet gününde
 Arslan hamle kıldı rahı önünde
 Kim idi görünen arslan donunda
 Var mı Hacı Bektaş Veli'den gayrı

Muhammed Mirac'tan indiği demdir
 Kırkların sürdürdüğü sema'da cemdir
 Zühre yıldızını doğuran kimdir
 Var mı Hacı Bektaş Veli'den gayrı (Gölpınarlı ve Boratav, 2017: 241).

Pir Sultan Abdal bu dizelerinde Miraç mitine atıfta bulunarak Hz. Ali'nin, Hacı Bektaş Veli donuna girerek Muhammed Peygamberin karşısına çıktığını belirtmiştir. Bununla birlikte Buyruklarda ve Alevî-Bektâşî kaynaklarında Muhammed Peygamberin karşısına aslan donunda çıkan kişinin Hz. Ali olduğu konusunda hem fikir olunmasına rağmen ozanın Hacı Bektaş Veli ismini kullanması şu şekilde izah edilebilir: Hz. Ali'nin aslında ölmediğini, varlığını Hacı Bektaş Veli'nin bedeninde devam ettirdiği inancına gönderme yapmak istemektedir (Sivri ve Kuşça, 2014: 194). Alevî-Bektâşî kültürel kaynaklarında tenasüh inancına dair birçok unsura rastlanılmaktadır. Bu inanişin Alevî-Bektâşî inanç mensupları arasında da yaygın olduğu görülmektedir (Güngör, 2007: 128). Zira Alevî-Bektâşîler arasında yapılan araştırmalardan çıkan sonuçlar da bu görüşü destekler niteliktedir. Antalya/Elmalı yöresindeki Abdal Musa Tekkesi üzerinde yapılan sosyolojik bir araştırmada Hz. Ali'nin aslında Hacı Hacı Bektaş Veli'nin bedeninde yaşadığına inananların oranı % 55.8 olarak tespit edilmiştir. Aynı bölgede yapılan başka bir alan araştırmasında başta Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa olmak üzere diğer önemli Alevî-Bektâşî önderlerinin aslında Hz. Ali olduğuna inananların oranının % 53 olduğu tespit edilmiştir (Uçar, 2012: 204-205).

Güngör ve Aksoy'un Kardeşar yöresinde bulunan Bektâşî büyüklerinden Halife Doğan Baba ile yaptığı görüşmeden aktardığına göre Alevî-Bektâşîlerin tenasüh inancı ile ilgili düşünceleri şu şekilde ifade edilmektedir: “Elbette ruh göçüne inanıyoruz. Aslında bu başka bir deyişle sizin tenasüh dediğiniz şeydir. Anadolu'daki bütün erenler gelip Hacı Bektaş Veli'den el almasına karşılık, Taptuk Emre buna icabet etmemiştir. Kendisine niçin gelmediği sorulduğu zaman da kendisinin Hz. Ali'den el aldığı söylemiştir. Bunun üzerine, ‘Hünkâr Hacı Bektaş Veli'de Taptuk Emre'ye o eli görsen tanır mısın?’ diye sormuş, Taptuk Emre'den evet cevabını alınca, ‘Bu elden mi?’ diyerek kendi elini göstermiş ve o sırada Taptuk Emre, Hünkâr'ın eliyle Hz. Ali'nin elinin aynı olduğunu görmüş, ‘Senin emrine uyduk’ anlamında Taptuk pirim, Taptuk demiştir. Çünkü Hz. Ali'nin de alında ve sağ elinde yeşil bir ben varmış” (Güngör ve Aksoy, 2012: 259).

Üçüncü olarak da büyük velilerin ruhunun diğer velilerin ruhunda kıyamete kadar dolaşacağı inancıdır. Alevî-Bektâşî edebiyatında geçen Vilâyetnâme-i Abdal Musa'da Hacı Bektaş'ın ruhunun öldükten sonra Abdal Musa olarak tekrar dünyaya geldiği inancı, Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddîn'de Sultan'ın çok zaman evvel aynı yerlerde, yani Eskişehir dolaylarında Seyyid Battal Gazi olarak yaşadığı nihayetinde de Sarı Saltuk Otman Baba olarak yeniden dünyaya geldiği inancı, tenasüh anlayışını ortaya koyan örneklerden bazılarıdır (Ocak, 2017: 191).

Anadolu'daki Tahtacı ve diğer Alevî-Bektâşî zümrelerinde hâkim olan tenasüh inancı Budizm'deki Tenasüh anlayışıyla değil de Manizm'deki tenasüh anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Budizm'deki tenasüh anlayışına göre ruh Nirvana'ya²⁹ ulaşmaya kadar sürekli ruh göçüne tabi olmakta ve bu döngü sürecinde ne Tanrı'nın ne de başka bir yüce varlığın müdahalesi bulunmaktadır. Tahtacı topluluğunda ruh göçü ise süreklilik arz etmez. Tahtacılar da tenasüh, kıyametin kopmasıyla son bulur. Tahtacılar göre ölen kişinin ruhunun hangi canlının bedeninde hüküm süreceğini sadece Tanrı karar verir. Ayrıca Budizm'de her canlı ruh göçüyle yüzleşmek zorunda iken Tahtacılar da eren-evliya diye adlandırılan ulu kişilerin ruhu bu sürece (ruh göçüne) dahil değildir. Bu ulu kişilerin ruhu direk Tanrı katına ulaşmaktadır. Diğer insanların ruhları ise işledikleri amellere göre yeni doğacak insana ve hayvana verilir. Bu bilgiler ışığında Tahtacı topluluğunda var olan tenasüh anlayışıyla Manizm'deki tenasüh anlayışı arasında benzerlik bulunmaktadır. Mani dinine göre kişisel kurtuluş Seçkinler ve Dinleyiciler zümrelerine bağlı olup olmamaya bağlıdır. Seçkin kişinin ruhu ölümden hemen sonra ışık ülkesine doğru ulaşır ve Bilge tarafından teslim alınır. Bununla birlikte Dinleyicilerin ruhu evvela parlak meyvelerin gövdeleri içinde bir takım ruh göçlerine maruz kalır. Daha sonra dinleyicinin ruhu seçkin bir kişinin bedenine geçebilir ve aynı şekilde ışık ülkesine geri dönebilir. Akıl tarafından uyandırılmayan ruhlar ise hayvanların ruhlarıyla bedenleşmeye mahkûm olur ve edebi cehennemle cezalandırılır (Selçuk, 2008: 100-101).

3.7.1.2. Don Değiştirme (Metamorfoz)

Mitoloji bilimindeki metamorphose diye adlandırılan şekil değiştirme kavramı Alevî-Bektâşî inanç sisteminde don değiştirme tabiriyle açıklanmaktadır (Güngör ve Aksoy, 2012: 252). Başkalaşmak, olduğundan farklı bir surete girmek anlamlarına gelen "don değiştirme" kavramı Alevî-Bektâşî inanç sisteminde karşımıza çıkan başka bir mitik unsurdur. Don

²⁹ Nirvana: Kelime anlamı olarak "ebedi ve acısız bir mutluluğu" ifade eden bir kavramdır. Budizm'de her türlü dünyevi arzu ve istekten arınmış, yeniden doğuş çarkının dışına çıkmış olan bireylerin ulaştığı merteye, mutlak dinginlik halidir (Kirman, 2011:237).

değiştirme motifi genellikle Alevî-Bektâşî menakibnamelerinde karşımıza çıkan bir kavram (Kuşça, 2014: 121) olmakla beraber zaman zaman tenasüh kavramının yerine de kullanıldığı görülmektedir. Tenasüh kavramı aynı ruhun başka bedende dolaşarak varlığını sürdürmesi inancını ifade ederken (TDK, 1988b: 1968), don değiştirme kavramı daha çok milletlerin mitolojik anlatılarında yer alan kahramanların suret değiştirmelerini, hayvan, ağaç ve diğer varlıkların şekillerine girebilmelerini, ruhlarını bir hayvanda, özellikle kuş şekliyle gizlemelerini ifade eden mitik bir motiftir (Ögel, 1995b: 133).

Alevî-Bektâşî inancında don değiştirme olarak kabul gören şekil değiştirme motifinin kökenleri Türklerin İslamiyet öncesi etkileşim içinde oldukları şaman inancına dayanmaktadır (Eröz, 1977: 398). Şamanizm’de Atalar ruhları ile hayvan ruhlar arasında bir ilişki olduğuna inanılmaktadır. Hayvan ruhları şamanların güçlü yardımcıları ve koruyucuları olarak kabul edildiğinden dolayı bu ruhlara hürmet gösterilmektedir. İyi ruhlar ya da yarı-tanrılar hayvan suretine girebilirler. Şaman, onlarla iletişim kurabilir ve onların vasıtasıyla hastalarıyla hastaları iyileştirebilir, kaybolmuş insan ya da eşya bulabilirdi. Bu tür yardımcı ruhların genellikle ayı, kurt, geyik ve çeşitli kuş şeklinde dolaştığına inanılırdı. Ayrıca bazen güçlü kam-şamanların da koruyucu ruh olarak hayvan donuna girdikleri de bilinmektedir (Uçar, 2014: 137-138). Şekil değiştirme, ‘metamorphosis’ inancı şamanizmin önemli bir parçası olup daha sonra Orta Asya’dan göçmüş olan Türklerin vasıtasıyla Anadolu’ya kadar yayılmıştır (Uçar, 2014: 140). İslamiyet sonrasında bu durum Alevî-Bektâşî inancında da içinde varlığını devam ettirmiştir. Bu kez şamanların yerini Alevî-Bektâşîlerde ulu kişiler olarak kabul edilen erenler almıştır (Eröz, 1977: 398-399).

Şekil değiştirme motifi aşkın bir güç tarafından yapılan bir iyiliğe karşılık ödüllendirme şeklinde ya da işlediği bir kötülüğün karşılığı olarak cezalandırma şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Ocak, 2017: 206). Don değiştirme kabiliyeti Alevî-Bektâşî önderleri için cezalandırmadan ziyade bir lütuf olarak görülür. Üstün bir güce işaret eden bu yetenek, her insanın ulaşabileceği bir meziyet değildir. Don değiştirme yeteneğine sahip bu kimselerin sahip oldukları bu üstünlüklerin Tanrı ile olan yakın münasebetten ötürü kendilerine ikram edildiğine inanılır (Aslan, 2004: 42).

Güngör ve Aksoy’un Bektaşî kökenli Derviş Erdoğan ile yaptığı görüşmeden aktardıklarına göre don değiştirme yeteneğine herkesin sahip olamayacağı, bunun Tanrı tarafından seçilmiş insanlara mahsus bir özellik olduğu şu cümlelerle açıklanmıştır: “Her şeyi yaratmaya gücü yeten olan Allah isterse, aynı kişinin ruhunu başka birinin bedeninde var edebilir. Bu halin anlaşılması için erenlerin sırrına vakıf olmak gerekir ki, bu bizde eksik olan

bir husustur. Bu ruhlar ancak ayrıcalıklı ve vazifeli kimselerin bedenlerinde dolaşır. Bu durum sıradan insanlar için geçerli bir değildir ” (Güngör ve Aksoy, 2012: 259).

Sadece Alevî-Bektâşî menâkıbnâmelerinde değil çoğu Alevî-Bektâşî ozanlarının dizelerinde karşılaşılan don değiştirme örneklerin çoğunda hayvan motifleri karşımıza çıkmaktadır. Bunlar genellikle doğan (atmaca), güvercin, şahin ve turna gibi kuş türlerinin ve geyik cinsinden hayvanların şekline girme tarzındadır (Ocak, 2017: 207). Alevî-Bektâşî inanç sistemindeki Hacı Bektaş’ın güvercin, Hacı Doğrul’un şahin, Ahmed Yesevi’nin turna oluşu bunlardan bazılarıdır. (Melikoff, 2015: 120).

3.7.2. Hızır Miti

Hızır, Arapçada yeşilliği çok olan yer anlamına gelen “Hadır” kelimesinin türkçedeki söyleniş şeklidir (Yazıcı, 2014: 381). Hızır ismi Anadolu halk inancında kimilerine göre peygamber, kimilerine göre ise ermiş, kutlu bir şahıs olarak kabul edilmiştir (Korkmaz, 2016: 321). Onun ismi etrafında şekillenen Hızır inancı ise Alevî-Bektâşî inanç sisteminin oluşması ve varlığını günümüze kadar sürdürmesinde etkili olan temel faktörlerden biri olarak kabul edilmiştir (Yazıcı, 2014: 381). Hızır inancının Alevî-Bektâşî inancında önemli bir yeri olmasına karşılık sadece bu inanç sistemine özgü bir kült olmayıp farklı birçok kültürel unsurdan etkilendiği iddia edilmektedir. Hızır yahut Hızır-İlyas kültü etrafında şekillenerek oluşan inanç ve gelenekler manzumesi ve edebi eserler, üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen canlılığından hiçbir şey kaybetmemiştir. Tarih boyunca çok çeşitli inanç ve kültür unsurların bir araya gelerek böylesine harmonik bir tarzda içiçe girdiği ve insanları bu ölçüde kendine bağlayan bir külte pek rastlanmamaktadır (Ocak, 2012: 9). Farklı inanç grupları ve kültürlerde yüzyıllardır yaşayan bir kült olarak varlığını devam ettiren Hızır inancı bugün Alevî-Bektâşî inancında da en canlı ve meşhur fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hızır ismi Alevî-Bektâşî geleneğinde Hz. Muhammed ve Hz. Ali’den sonra ismi en çok anılan şahsiyetlerden biri olmuştur (Döğüş, 2015: 78). Alevî-Bektâşî halk edebiyatında geçen rivayetlere göre Hızır ve İlyas’ın ölümsüz olmasının sırrının kaynağı içenin ölmediğine inanılan Ab-ı Hayat’a bağlanmaktadır (Türkdoğan, 2013: 66). Söylenceye göre Hızır, İlyas ve İskender Âb-ı Hayat’ı aramaya çıkarlar ve nihayetinde de karanlıklar ülkesine ulaşırlar. Hızır’la İlyas bu suyun kaynağını bulup içerler; fakat İskender’e haber vermemişlerdir (Gölpınarlı, 1963: 317). İşte bugün halk arasında Hızır ile İlyas’ın ölümsüzlük iksiri olarak bilinen bu suyu içtiklerinden dolayı kıyamete kadar ölümsüz olduklarına ve insanlar arasında görülebildiklerine inanılır (Döğüş, 2015. 79). Alevî-Bektâşî geleneğinde genellikle “Boz Atlı Hızır” olarak tarif edilen Hızır, dağlara ve deryalara bekçilik eden, yeryüzünde beyaz atıyla

dolaşarak nereye çağrılırsa orada bulunanlara yardıma koşan bir şahsiyettir. Hızır isminin kaynağıyla ilgili bir çok farklı görüş ortaya atılmıştır. İslami kaynakları referans gösterenlere göre Hızır, Kuran-ı Kerim'de Kehf suresinde Musa Peygambere yolculuğunda eşlik eden, ona hikmetli bilgiler öğreten kişi olarak düşünülür. Bir başka görüşe göre ise, İslamiyet öncesi Türk inancındaki ak saçlı, bilge kişiler Türklerin İslamiyet'i kabulüyle Hızır adıyla anılır olmuşlardır (Ögel, 1995b: 98). Şüphesiz Hızır isminin mitolojik bir karakter olarak adlandırılmasına sağlayan birçok etken bulunmaktadır. Bunların bazıları şunlardır:

- Hızır kendisinden yardım istenildiği zaman darda kalanların yardıma koşan, sonsuz kudrete sahip semavi bir varlık olarak kabul edilir.
- Yolda kalmışlara yardım ettiği, yolunu şaşıranlara kılavuzluk ettiğine inanılır.
- İyiliksever, cömert insanları mükafatlandığı, kötü karakterli olanları cezalandırdığına inanılır. Zira Bektâşilik tarikatında on iki postun en sonuncusu olan mihmandar (misafir postu) Hızır Nebi'ye özel olarak ayrılmıştır. İşte bu yüzden Alevî-Bektâşilerce kapıyı çalan hiçbir misafir geri çevrilmez. Gelen misafirin Hızır olabileceği inancı halk arasında yaygın bir inanıştır.
- Ab-ı Hayat suyunu içtiği için ölümsüzlüğe eriştiği, bu yüzden de her an her yerde hazır ve nazır bulunduğu inanılır.
- Hızır Nebi kendini belli etmediği için umulmadık zaman ve yerlerde farklı şekil ve değişik suretler altında görüldüğüne inanılır (Ocak, 2017: 109-116).

Hızır inancı birçok Alevî-Bektâşî menakibnamesinde işlenen bir tema olmuştur. Özellikle Hacı Bektas-ı Veli'nin Vilâyetnâme adlı eserinde Hızır'la görüştüğü belirtilmektedir. Bu anlatıların çoğunda Hızır, havada uçabilen, ejderhalarla dövüşebilen, darda kalanlara yardım eden, batmakta olan gemiyi kurtaran gibi birçok olağanüstü mitolojik özelliklere sahip bir kişi olarak anlatılır (Yazıcı, 2014: 390).

Türkmen Alevî topluluğu olarak bilinen Tahtacıların Hızır ile ilgili inanışları incelendiğinde Hızır Nebi'nin aslında Hz. Ali'ye atfedilen özelliklere sahip bir mitolojik şahsiyet olarak değerlendirildiği görülecektir. Zira Tahtacılara göre Hızır Nebi de tıpkı Hz Ali gibi ölümsüz, zor durumda kalınca kurtarıcı ,değişik donlara girebilen; ancak kendini belli etmeyen mitolojik bir şahsiyettir. İşte bu yüzden Tahtacıların çoğu kez Hızır Nebi ile Hz Ali'yi özdeşleştirdikleri görülmektedir (Selçuk, 2008: 366). Bu durum Alevî-Bektâşî inancında yedi ulu ozandan bir olan Pir Sultan Abdal'ın dizelerinde şu şekilde açıklanmıştır:

Bin bir adı vardır, bir adı Hızır
 Her nerde çağırırsan orada hazır
 Ali padişahdır, Muhammed vezir
 Bu fermanı yazan Ali değil mi (Öztelli, 1985: 94).

3.7.3. Fatma Ana Miti

Alevî-Bektâşî inanç sisteminin hiyerarşik sıralamasında dikkat çeken husus bu sıralamada yer alan bireylerin cinsiyet özelliklerine göre değil, sahip oldukları niteliklere göre değerlendirilmeleridir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Alevî-Bektâşîlik’de Hz. Muhammed’in kızı ve aynı zamanda Hz. Ali’nin eşi olan Hz. Fatma’nın özel bir yeri vardır. Hz. Fatma kendisine duyulan sevgi ve saygıdan ötürü Alevî-Bektâşî toplumunda salt teolojik boyutta değil, kültürel ve sosyal yaşamın her alanında kendini hissettirmeyi başarmış bir kadın figürü olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu yüzden kadınlar kendilerini bir anlamda Fatma Ana’nın yaşayan temsilcileri olarak görmektedirler (Bahadır, 2014: 20).

Alevî-Bektâşî deyişleri incelendiği zaman Fatma Ana’nın kendisine kutsallık yüklenmiş isimler arasında yer aldığı görülmektedir. Hz. Fatma Alevî-Bektâşîler için sıradan bir anne olmayıp, İmam Hüseyin’in doğumu için kutsal bir aracı olarak kabul edilmiştir (And, 2012: 184). Pir Sultan Abdal, Fatma Ana algısını biraz daha genişletip kendi dizelerinde onu “Kırkların Anası” olarak nitelendirmiştir:

İmamlar anası, Kırklar aynası
 Fatıma Ali’nin eşi değil mi (Korkmaz, 1996: 338).

Alevî-Bektâşîler arasında Hz. Fatma’nın dünyaya gelişi ile ilgili mitolojik bir anlatıdan söz edilmektedir. Buna göre Muhammed Peygamber Miraç’a çıktığı vakit Melek Cebrail ona cennetten bir elma getirir. Muhammed Peygamber bu elmayı yer ve evine döndüğünde eşi Hz. Hatice ile birlikte olur, Hz. Fatma’ya gebe kalır. Muhammed Peygamber kızı Fatma’nın cennetten bir huri olduğunu söyler. Bu anlatı nedeniyle Hz. Fatma’dan “elmanın sırrı” şeklinde bahsedilir. Hatâî bu olayı dizelerinde şöyle anlatır :

Hatice bir seyir gördü cennette var üç elma
 Elmanın sırrı Fatıma ya Ali senden medet (Birdoğan, 2001: 394).

Bu dizelerde geçen üç elmanın Allah’ı, Muhammed Peygamber’i ve Ali’yi sembolize ettiğine inanılmaktadır. Fatma Ana’nını dünyaya gelişi birçok kutlu şahsiyet gibi

olağanüstülük arz etmektedir. Öyle ki Alevî-Bektâşî inancında yaratılışla ilgili anlatılan mitosların birinde Hz. Fatma temel figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mitosa göre kandildeki yeşil nur Hz. Fatı ma'dır. Pir Sultan Abdal kendi dizelerinde Melek Cebrail'in Muhammed Peygambere Fatma Ana'yı müjdelemesini şu şekilde belirtir:

Gitme derviş gitme haber sorayım
 Fatm'Ana'yı muştulayan kim idi
 Kırk yılda bir kere doğan yıldızı
 Ali'nin altında gören kim idi (Korkmaz, 1996: 335).

Fatıma Ana ile ilişkilendirilen bu mitosa göre Allah, Adem Peygamberi yaratıp cennetine koyduğunda Melek Cebrail Adem Peygamberi duvarları altından, pencereleri zümrüitten, tabanı billurdan, direkleri firuzeden olan bu köşke götürür. Bu köşkün içinde kızıl yakut bir taht bulunmaktadır. Tahtın içinde göz alıcı bir nur, nurun içinde ise bir kadın görünmektedir. Adem Peygamber, Melek Cebrail'e bu hurinin kim olduğunu sorar. Cebrail onun Fatıma olduğunu söyler ve başındaki taçın, babası Muhammed Peygamber, belindeki kemerin Hz. Ali, kulaklarındaki küpelerin evlatları olan Hz. Hasan ve Hüseyin, boynundaki dokuz taşlı kolyenin ise On İki İmam olduğunu söyler (Kuşca, 2014: 97-98).

Yukarıdaki mitosun farklı bir versiyonu şu şekildedir: Tanrı, henüz yer, göğü yaratılmamışken asılı duran yeşil kandilde Fatma Ana'yı yaratmıştır. Muhammed Peygamber başındaki taç, Ali belindeki kemer, Hasan ve Hüseyin kulaklarındaki küpe idi (Yazıcı, 2014:273).

3.7.4. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Olağanüstü Şahıslar İle İlgili Mitlerinin Değerlendirilmesi

Her toplum etkileşim içinde bulunduğu uygarlıkların inanç ve kültür öğelerinden etkilenerek evreni anlama ve anlamdırma sürecinde kendi algılarını oluşturmuştur. Bu sürecin neticesinde toplumların kendi inanç sistemi çerçevesinde şekillenerek oluşan mitolojik şahıs kadrosu toplumların hafızasında yer edinmeyi başarmıştır. Kutsalla olan bağlantısından dolayı mitlerde yer alan bu şahısların genellikle doğaüstü özelliklerle bezenmiş varlıklar ya da kişilerden oluştuğu görülmektedir. Bu kişiler kültürel aktarımlarla varlığını bir şekilde devam ettirmiş, günlük yaşantıdan, dini ve sosyal yaşama kadar etkisini hissettirmeyi başarmıştır.

İşte Alevî-Bektâşî inanç sistemi de zengin mitolojik kadrosuyla Alevî-Bektâşî toplumunun kolektif bilincinde derin izler bırakmıştır. Bu mitolojik kadro sadece inançsal boyutta değil, Alevî-Bektâşî toplumunun sosyal ve kültürel yaşamında da varlığını

hissettirmeyi başarmıştır. Bu zengin mitolojik kadro içinde dikkat çeken en önemli isim şüphesiz Hz. Ali'dir. Alevî-Bektâşî geleneğinde Hz. Ali tarihi kişiliğinden çok mitolojik yönüyle ön plana çıkmıştır. Alevî-Bektâşî kültür ve inancında Hz. Ali'nin bu denli müstesna bir konumda bulunmasına sebep olan etkenler sırayla şu şekildedir: Birincisi Allah ve Muhammed-Ali birlikteliğidir. Alevî-Bektâşîlere göre Hz. Ali, Muhammed Peygamberle beraber Tanrı'nın nurundun zuhur etmiş ve evrendeki tüm varlıklar bu nur sebebiyle yaratılmıştır. İkincisi Allah-Muhammed–Ali üçlemesidir. Bazı Alevî-Bektâşîlere göre bu üçünün arasında bir fark yoktur. Üçüncü yoruma göre ise Allah-Ali şeklindedir. Bir başka deyişle Ali'nin kendisinin Tanrı'nın zuhur etmiş ete kemiğe bürünmüş halidir (Gezik, 2016: 275). Başta Hz. Ali olmak üzere diğer önemli Alevî-Bektâşî ulu kişilerin tarihi kişiliğinden ziyade mitolojik bir hüviyetle anılmasına sebebiyet veren mitik unsurlar olarak karşımıza “Tenasüh” ve “don değiştirme” motifleri çıkmaktadır.

Alevî-Bektâşî zümreleri arasında ruhun ölmezliği inancı mevcuttur. Özellikle de bu inanç sistemi içerisinde önemli kabul edilen şahsiyetlerin ruhlarının ölmediği ve başka önemli ulu kişilerin bedenlerinde varlığını devam ettirdiği inancı yaygındır. Özellikle de Güngör ve Aksoy'un din sosyolojisi alanında yaptığı alan araştırmalarından çıkan sonuçlar tenasüh anlayışının Alevî-Bektâşîler arasında yaygın bir inanış olduğunu destekler niteliktedir. Alevî-Bektâşî inanç sisteminde var olan tenasüh anlayışının Türklerin İslamiyet öncesi etkileşim içinde oldukları Budizm ve Manizm dinlerinden geçtiği var sayılmaktadır. Alevî-Bektâşî inancında yaygın olan tenasüh anlayışının şekillenmesinde Uzak Doğu dinlerinin etkisi göz ardı edilemez. Ancak Eski Türk inanç sisteminde var olan Ölüler ve Atalar kültürünün etkisiyle İslam inancında var olan ahiret inancının birleşmesi, Alevî-Bektâşî inancının kendine özgü tenasüh inancının şekillenmesinde etki eden diğer unsurlar kabul edilmektedir (Selçuk, 2008:101).

Alevî-Bektâşî kahraman mitlerinde karşımıza çıkan diğer bir mitik motif ise don değiştirme'dir. Şekil değiştirme olarak da kabul edilen bu mitik özelliğin Tanrı tarafından sadece Alevî-Bektâşî ulu kişilere lütfetildiğine inanılmaktadır. Özellikle Alevî-Bektâşî menakibnamelerinde karşımıza çıkan don değiştirme motifinde şekline bürünülen hayvan ve nesnelere göz önünde bulundurulduğunda bu motifin kökenlerini Türklerin İslamiyet öncesi etkileşim içinde olduğu şaman kültüründe görmek pekala mümkündür.

Tenasüh ve don değiştirme inançları görünüşte birbirinden farklı mitik kavramlar gibi görünse de her ikisinde tespit edilen ortak noktanın ruhların beden değiştirerek bir şekilde başka bir bedende varlığını devam ettirmesi olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Alevî-Bektâşî geleneğinde tenasüh inancının aslında ruhun olgunluğa ererek yücelmesi ,don değiştirmenin

ise mükâfat ve cezanın bir neticesi şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu iki düşüncenin altında yatan temel hususun Alevi-Bektaşî inancındaki ruhun ölümsüz olduğu inancı olduğu düşünülmektedir.

Alevî-Bektâşî inancında Hızır-İlyas kültü etrafında şekillenen diğer bir mitik kahraman Hızır'dır. Alevî-Bektâşîler arasında daha çok Bozatl Hızır olarak bilinen Hızır Nebi, adı anıldığı zaman denizde ve karada darda kalanların yardımına koşan, yeri geldiğinde başka suretlerler altında karşımıza çıkan semavi bir varlık olarak kabul edilmiştir (Ocak, 2017: 109-116).

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde özellikle de kadınlar arasında Fatma Ana, rol model olarak kabul edildiği için seçkin bir yeri vardır. Alevî-Bektâşî inanç sistemine mensup kadınlar için Fatma Ana'yı değerli kılan sebeplerin başında Muhammed Peygamberin kızı olması, Hz. Ali'nin eşi ve Hz. Hasan ve Hüseyin'in anneleri olması gelmektedir. Fatma Ana'nın Alevî-Bektâşî için nurdan yaratılmış varlıklar olan Ehl-i Beyt'in merkezi konumunda olması (Yazıcı, 2014: 273-274) daha çok kadim medeniyetlerde karşımıza çıkan her şeyin kaynağı ve yaratıcısı olarak karşımıza çıkan Ana Tanrıça³⁰ kültüyle olan benzerliği dikkat çekmektedir (Kuşca, 2014: 98).

Günümüzde birçok Alevî-Bektâşî yöresinde özellikle de kadınların günlük yaşamında Fatma Ana'nın eli ile özdeşleşen "el" zamanla mitolojik bir hüviyete bürünerek onlar için uğur, bolluk ve çabukluğun simgesi olmuştur. Alevî zümrelerinden biri olan Tahtacılar arasında Fatma Ana Eli'nin manevi bir gücü olduğu inanılmaktadır. Doğum esnasında doğum yaptıran kadın, doğumu kolaylaştırmak amacıyla elini doğum yapan kadının karnına koyarak "el benim elim değil Fatma Ana'nın eli" diye dua ettiği tespit edilmiştir. Bu uygulamanın doğumu kolaylaştıracağına inanılır (Selçuk, 2008: 189).

Fatma Ana Eli'nin tedavi ediciliği ve diğer işlerde yardımcı olacağı dair bir takım inanışların benzerini sadece Anadolu coğrafyasında değil birçok Türki Cumhuriyetlerin inanç pratiklerinde de görmek mümkündür (Selçuk, 2008: 204). Özellikle Fatma Ana'nın Eski Türk inanç sisteminde önemli bir figür olan Umay Ana'nın mistik yönüyle olan benzerliği dikkat çekmektedir. Alevî-Bektâşîler arasında bereket ve anneliğin koruyuculuğu vasfıyla sembolleşen "Fatma Ana Eli" ile Türk mitolojisinde kadınları ve çocukları koruyucu ruh olarak tasvir edilen "Umay Ene Eli" arasındaki benzerlik de dikkat çekmektedir. Alevî-Bektâşî kadınları özellikle işlerinin kolayca ve beklentilere uygun olarak sonuçlanması için "El benim elim değil Fatma Ana'nın elidir" şeklinde dua eder ve Fatma Ana'nın yapılan işleri kolaylaştırmak için yardım eden bir ele dönüşeceğine inanırlar (Yazıcı, 2014: 280-281).

³⁰ Ana Tanrıça: Çok tanrılı dinler ve inanç sistemlerinin çoğunda görülen ilahî güce sahip olduğuna inanılan dişi varlığa verilen unvandır (Kirman, 2011: 26).

Kırgız Türklerinde çocuk doğduktan sonra yapılan ve “beşik toy” olarak adlandırılan törenlerde çevresinde saygınlık kazanan bir kadın, çocuğu beşiğinden alır onun korunması ve rahat uyuması için “Bismillah benim elim değil, Umay Ene'nin eli” diyerek çocuğu tekrar beşiğine koyar (Güngörmez, 2013: 25).

Bu düşünceden hareketle denilebilir ki Türk mitolojisindeki bazı olağanüstü şahısların İslami bir forma bürünerek Alevî-Bektâşî toplumunun hem sosyal dini yaşamda etkisini hissettirmeyi başardığı görülmektedir.

3.8. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Hayvanlar İle İlgili Mitik Unsurlar

İnsanoğlu tarih boyunca hayvanlarla etkileşim içinde olmuştur. Yaşam döngüsü içerisinde önemli unsur olan hayvanlar, insanların yaşamında sadece etinden, sütünden, gücünden istifade edilen varlıklar olmamışlar, yeri geldiğinde Tanrıya kurban edilmek, sihir ve büyü gibi dini pratiklerde de kullanılmışlardır. İnsanların çoğu zaman bu hayvanların yırtıcılığı ve albenisinden korku ve endişeye kapıldıkları olmuş, neticede de hayvanların olağanüstü güçleri olduğuna dair zihinlerde bir takım düşünceler belirmiştir. Bu düşünceler zamanla evrilerek hayvanların ilahlaştırılması boyutuna kadar uzanmış, inanç bağlamında totemleştirilerek kültürel bir sembol haline getirilmiştir (Demirdağ, 2017: 13).

Bunun yanında Türk mitolojisinde başka bir surete girme diye ifade edilen “dona girme” figüründe hayvan motiflerinin sıkça kullanıldığı, aynı şekilde yaratılış (türeyiş) ve köken mitlerinde hem etken hem de edilgen manada hayvanların isimlerinin geçtiği de bilinmektedir (Seyfeli, 2003: 42-50). Totem kabul edilen ve olağanüstü özelliklerinin olduğuna inanılan hayvanların oluşturduğu mitolojik kadro Alevî-Bektâşî inanç sisteminde de kendine yer edinmiş ve birer mitik simge haline dönüşmüştür. Türkler'in İslamiyeti kabul etmesiyle beraber geçirdiği değişimle beraber Alevî-Bektâşî inanç sisteminde kendine özgü inançları meydana getirmiştir (Demirdağ, 2017:13).

Alevî-Bektâşî inancında hayvanlar büyük önem verildiği görülmektedir. Bu çalışmada Alevî-Bektâşî yazılı kaynakları olarak kabul edilen menakibname, deyiş ve nefeslerde tespit edilen hayvanlar aşağıdaki gibi sıralanmış ve onlara yüklenen olumlu ve olumsuz anlamlar açıklanmıştır.

3.8.1. Turna Kuşu

Birçok kültürde kutsal sayılan kuşlardan biri olan turna kuşu Alevî-Bektâşîler arasında da sevilen ve saygı duyulan kuşlardan biri olmuştur (Demirdağ, 2017: 15). Alevi Bektaşî inancında turna kuşunun uzun ömrü ve ebediliği sembolize ettiğine inanılır (Yıldız, 2014: 318). Alevi-Bektâşîler tarafından turnaların, yaradana duyulan aşkın cazibesıyla yollara düşen

canları, turna katarının da cem ayinini temsil ettiğine inanılmaktadır (Elçin, 2003: 49). Turna kuşunun havada uçarken çizdiği figürler cem törenlerindeki semahlara ilham kaynağı oluşturmuştur. Zira Alevî-Bektâşîler arasında Turna ile Hz Ali arasında bir bağın olduğuna inanılmaktadır (Bozkurt, 1995: 60). Alevî Türkmenleri olarak bilinen Tahtacılar arasında Hz. Ali'nin ölümsüz olduğuna dair bir inanış mevcuttur. Hz. Ali'ye mitolojik bir hüviyet kazandıran bu bu inanışa göre Hz. Ali ölmemiş, varlığını kendi sesini turna kuşuna vererek devam ettirmiştir. Bu yüzden de Tahtacılar, Turna kuşununun öldürülmesini yeryüzünde Ali'nin varlığına son vermekle eş değer gördükleri için günah kabul etmişlerdir (Selçuk, 2008: 318). Pir Sultan Abdal deyişlerinde Turna ile Hz. Ali arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamıştır:

Hazret-i Şah'ın avazı

Turna derler bir kuştadır

Asası Nil denizinde

Hırkası bir derviştedir (Gölpınarlı ve Boratav, 2017:162).

Türklerin şamanist uygulamalarında görülen turna donuna girme inanışı, İslamiyeti kabulden sonra da Alevî-Bektâşî inancında da varlığını devam ettirmiştir. Ahmet Yesevi' nin davet edildiği ilim meclislerine turna donuna girerek vardığına inanılırdı. Hacı Bektaş Veli ve halifelerinin de turna donuna girdiğine inanılırdı (Melikoff, 2015: 148-150). Alevî-Bektâşî deyiş ve nefeslerinde başta Hz. Ali olmak üzere birçok Alevî-Bektâşî inanç önderinin turna donuna girdiği belirtilmektedir. Bu yüzden turna kuşu halk arasında hayrın ve güzelliğin habercisi olarak kabul edilmiş ve turnaların yolu gözlenmiştir (Demirdağ, 2017: 17).

3.8.2. Güvercin

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde başta Hacı Bektaş Veli olmak üzere önde gelen inanç önderlerine mitolojik bir hüviyet kazandıran don değiştirme motifinde karşımıza çıkan kuş türlerinden biri de güvercindir. Özellikle Hacı Bektaş Veli'yi ismi anılınca akla ilk olarak güvercin gelmektedir. Çünkü onun naif bir hayvan olmasının yanında barış ve sukunetin timsali olması sebebiyle bir velinin mistik karakterine uygun görülmüştür (Taşgın ve Solmaz, 2012: 108).

Alevî-Bektâşîler arasında tarihi kişiliğinden çok mitolojik yönüyle öne çıkan Hacı Bektaş Veli, daha önce bahsedildiği üzere güvercin donuna girerek Rum diyarına gelmesi iyi niyetinin göstergesi olarak düşünülebilir. Onun gelişinden hoşnutsuz olan Rum erenleri arasından Hacı Doğrul, Rum erenlerini temsilen niyetini belli etmek için doğan donuna

girerek onu avlamak istemiştir; ancak güvercin donundaki Hacı Bektaşî Veli birden insan suretine geri dönmüş ve doğanı yakalamıştır. Hatasını anlayan Hacı Doğrul pişmanlığını dile getirmiştir. Hacı Bektaşî Veli, Rum ereni Doğrul'un bu hareketine karşılık şöyle yanıt verir: "Ey Doğrul, er erin üzerine böyle gelmez; siz bize zalim donunda geldiniz; biz ise size, mazlum donunda; eğer güvercinden daha mazlum bir yaratık bulsaydık, onun donuna girer gelirdik" (Gölpınarlı, 2017: 18-19). Alevî-Bektâşî inanç sisteminde sözlü ve yazılı kültürden aktarılan kaynaklarda adı geçen ulu şahısların birden fazla hayvan donuna girme ve kimliğini gizleme motifine yer verildiği görülmektedir (Taşgın ve Solmaz, 2012: 108). Bu menkıbede geçen olayda muhatapların güvercin ve doğan ikilisi üzerinden kendi düşüncelerini sembolik olarak aktarıldığı görülmektedir. Hacı Bektaşî Veli'nin burada Horasan erenlerini temsilen güvercin donuna girerek Rum erenlerine güvercin ruhunun asilliğini göstermeyi amaçladığı düşünülmektedir. Hacı Bektaşî Veli burada hal diliyle Hacı Doğrul üzerinden Rum erenlerine nerede ve ne zaman ve kime karşı doğan olunmasını öğreterek aslında bir mesaj vermek istemektedir (Taşgın ve Solmaz, 2012: 117).

Güvercin donuna girdiği başka bir anlatıya göre Hacı Bektaşî Veli, Horasan'da Müslüman hakkın mallarını yağmalayan ve Ahmet Yesevi'nin oğlu olan Kutbeddin Haydar'ı esir alan Bedahşan halkıyla savaşmaya şahin donunda gitmiş, bu toprakları aldıktan sonra yöre halkını İslam'a davet etmiş, görevi bitince de da güvercin olup Horasan diyarına geri dönmüştür (Ocak, 2017: 219). Alevî-Bektâşî inancında güvercinin Hacı Bektaş-ı Veli ile özdeşleştirildiği görülmektedir. Alevî-Bektâşîler arasında güvercin kutsal kabul edildiği için evde veya kafeste beslenilmesi, avlanması hoş karşılanmamıştır (Ocak, 2017: 222).

3.8.3. Karga

Kargalar, genel anlamda ölümü hatırlatan siyah renkleriyle, uğursuzluk getirdiğine inanılan kalın sesleri, leş artıkları ve çaldıkları yiyeceklerle beslenmeleri sebebiyle kötü çağrışım yapan bir kuş türü olarak bilinmektedir (Demirdağ, 2017: 13).

Türk mitolojisinde karga başta olumlu anlama sahipken daha sonra olumsuz anlamlar yüklenen bir kuş olmuştur. Altay Türklerinin yaratılış mitine göre Tanrı Bay Ülgen, insan vücudunu yarattıktan sonra ona can vermek için kargaya bir emanet verir ve Kara Han'a ulaştırmasını ister. Adı geçen mitin devamında ise karga ağzında taşıdığı bu canla uçarken yerde leş görür, dayanamaz ağzını açar ve emanet çam ağaçlarının üzerine düşer. O günden beri çam ağaçları dört mevsim yapraklarını hiç dökmez olur (Uraz, 1992: 156).

Kargaya yüklenen bu olumsuz düşüncelerin Türklerin İslamiyet'i kabulüyle beraber Alevi-Bektaşî inanç sisteminde de kendine yer edindiği gözlenmektedir. Bir inanişe göre

kargalar Hz. Ali'nin kabrini pislemişlerdir. Çok yaygın bir hikâyeye göre ise Muhammed Peygamber düşmanlarından emin olmak için bir mağaraya saklandığında, onu ilk gören o zamanlar beyaz olan karga olmuştur. Karga, Muhammed Peygamberin saklandığı yeri ele vermek için “Ğar! Ğar!” yani “Mağara Mağara” diye bağırır. Ancak onu ne dediğini anlamayan Muhammed Peygamberin düşmanları mağaraya bakmadan oradan uzaklaşırlar. Muhammed Peygamber tehlikenin ortadan kalktığını anladığı an mağaradan çıkar ve karganın kara renge dönüşmesi için Tanrı'ya beddua eder ve karganın rengi birden siyaha döner. İşte O günden sonra da karga bu hain ötüşünü tekrar etmek zorunda kalır (Sax, 2006: 64).

3.8.4. Anka Kuşu

Alevî-Bektâşî şiirlerinde yer alan Anka sembolizmi tasavvufi özelliğe sahiptir. Anka kuşunun, tasavvufta Tanrı'nın birliğini simgelediğine inanılır. Anka'nın tasavvufi yönünü anlatan en önemli eser Feridüddin Attâr'ın kaleme aldığı Mantıku't-Tayr'dır. Bu eserde Simurg adıyla anılan Anka'nın özellikleri geniş bir bölümde anlatılır, ardında hikâyeye geçilir. Hikâyede kuşların Kaf dağının arkasındaki Simurg'a ulaşmak amacıyla çıktığı yolculukta başlarından geçen serüvenler anlatılmaktadır. Bu yolculuk tasavvufta yer alan makamları sembolize eder. Hikayenin sonunda varmak istedikleri hedefe ulaşan kuşlar onu göremezler; çünkü o Allah'tır ve alemde görülen her şey onun varlığının birer yansımasıdır (Demirdağ, 2017: 16).

3.8.5. Aslan

Yiğitlik ve cesaretin sembolü olan aslan Alevî-Bektâşî inancında Hz. Ali ile birlikte özdeşleşmiştir. Çünkü onun “Allah'ın Aslanı” olduğuna inanılır. Her ne kadar bu benzetme Hz. Ali'nin korkusuzluğu ve yiğitliği sebebiyle yapılsa da şüphesiz bu inanışın bir mitik temeli bulunmaktadır (Kuşca, 2014: 128). Bu inanışa delil olarak da Hz. Ali'nin Miraç mitinde aslan donuna girerek Muhammed Peygamberin karşısına çıkması gösterilmektedir (Eröz, 1990: 222). Miraç mitinde geçen olaya göre Muhammed Peygamber o gün Mirac'a çıkarken yolda bir aslanla karşılaşır ve yüzüğünü ona verir. Miraç dönüşü Kırklar Meclisi'ne uğrayan Muhammed Peygamberin yüzüğü Hz. Ali tarafından kendisine verilir. Böylece aslanın gerçekte Hz. Ali olduğu anlaşılır (Melikoff, 1999: 281). Bu durumu Pir Sultan Abdal kendi mısralarında şu şekilde açıklamıştır:

Benim aslım Horasan'dan Hoy'dandır
Kırklar olduğun Kanber de yandadır
Tanrı'nın Arslanı Ali nurdandır

Kırklar'a ser-çesmesin pirim Ali
 Cümlemizden ulusun Kızıl deli
 Kırklar Urum'a geçti sen duydun mu?
 Tanrı'nın Arslanı geldi bildin mi (Korkmaz, 1996: 76).

Alevî-Bektâşîlik'te cem törenlerine girilirken dar³¹ denilen yerde peymançeye³² durulması Muhammed Peygamberin aslanı (Hz. Ali'yi) görünce yaptığı duruşu, meydanda bulunan postun da aslanı simgelediğine inanılmaktadır (Noyan, 2010: 27). Alevî-Bektâşî inanç sisteminde Hz. Ali ile özdeşleşen aslan anlayışının temellerini Eski Türklerdeki Şamanizm anlayışından kaynaklandığı düşünülmektedir. Türk mitolojisinde Aslanın yelesi ve postu cesaretin simgesidir. Bu sebeple de Türklerde savaşçı erler arasında uzun saçın yaygın olması ile aslan yelesinin yiğitlik anlamı arasında sembolik bir ilişki bulunduğu inanılmaktadır (Çoruhlu, 2002: 136). Aslanların ve kaplanların şamanların gökyüzü ve yeraltına yaptığı seyahatlerinde onlara yardım ettiğine inanılmaktadır. Tıpkı Hz. Ali'nin aslan donuna girerek Muhammed Peygamberin Miraç yolculuğunda yolunu açması gibi (Kuşca, 2014: 129).

Türklerin İslâmiyeti kabulünden önce cesaretin, zaferin, yiğitlik ve liderliğin sembolü sayılan aslan, bu özelliğini İslâm dairesi içine girdikten sonra da devam ettirmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak Alevî-Bektâşî geleneğinde adı önce Haydar "Aslan" olan Ali ibn Ebu Talib, ilk günlerden başlayarak "Allah'ın aslanı" olarak övülmüştür. Bu nedenle de Araplar arasında Gazanfer, "aslan", Esedullah, "Allah'ın aslanı" olarak, Fars diyarında ise Ali-şir, "Ali Aslan" olarak anılmıştır. Türklerin hüküm sürdüğü bölgelerde ise Aslan Ali ve Ali Aslan gibi sayısız isimle anılır olmuştur (Schimmel, 2004: 48).

Alevî-Bektâşîler kendi inanç sistemlerinde Aslan figürünü Hz. Ali ile o kadar özdeşleştirmişlerdir ki bu mitolojik tasavvur sadece inançsal boyutta değil sanatsal ve kültürel alanda da kendini hissettirmiştir. Alevî-Bektâşî resim geleneğinde aslan motifi Hz. Ali'nin bir sembolü, hatta onun vücut bulmuş hali olarak da tasavvur edilmektedir. Bu nedenle Alevî-Bektâşî yazı resimlerinde aslan başlı başına tasvir edilmiş bir hayvandır ve bu yazı resimlerde aslanın vücuduna Hz. Ali'nin Allah'ın aslanı olmasıyla ilgili yazılmış yazılar mevcuttur (Harman, 2014: 108).

Hacı Bektaş-ı Velî'yi tasvir eden heykel ve portlerin genelinde bir kolunda aslan, diğer kolunda da geyik motifinin yer aldığı gözükmektedir. Hünkar, burada yaratılış gereği

³¹ Dar: Cem törenlerin yapıldığı meydanın ya da meydan odasının tam ortasına verilen addır (Korkmaz, 2016: 166-177).

³² Peymançe: Cem törenlerinde canların mürşit karşısında ayakları mühürlenmiş, kolları göğüs hizasında çapraz, başı öne eğik biçimde gerçekleştirilen yalvarma; niyaz duruşuna verilen addır (Korkmaz, 2016: 557).

birbirinin zıddı ve düşmanı olan iki hayvanın barış içinde kardeşçe bir araya gelebileceğini göstererek insanlara sevgi, hoşgörü ve barışın içinde yaşanabileceği mesajı vermektedir (Günşen, 2007: 348). Bu da Hünkar'ın sıradan bir insan olmadığını, mitolojik kimliğini ön plana çıkarması sebebiyle önemli bir tasvir olarak kabul edilebilir.

3.8.6. Geyik

Alevî-Bektâşîlerce kutsal kabul edilen hayvanlardan biri de geyiktir. Alevî-Bektâşî geleneğinde don değiştirme inancında geyik motifi mitolojik bir hüviyette karşımıza çıkmaktadır. Şamanların elbiseleri ve kullandıkları davulların üzerinde geyik motiflerine rastlanması ve kurban ritüellerinde geyiğin tercih edilmesi onun kutsal bir hayvan olduğunun göstergesidir (Çoruhlu, 20002: 142-143).

Geyik, Türk mitolojinde genellikle kahramanların zor durumda kaldıkları durumlarda onlara kılavuzluk ederek yardımına koşan iyi ruhlu bir hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Geyiğe atfedilen bu mitolojik özelliğin Türklerin, İslamiyet öncesi etkileşim içinde oldukları Budizm inancından geçtiği düşünülmektedir (Ocak, 2017: 212). Budizmdeki Buda-geyik ilişkisi Türklerin İslamiyet'i kabulüyle beraber yeni bir şekle bürünerek Evliya-geyik formunda karşımıza çıktığı söylenebilir. Alevî-Bektâşî menâkıbnâmelerinde geyik, evliyaların don değiştirmek motifinde kullandığı hayvanlardan biri olmuştur. Bu mitolojik anlatıların genel özelliği geyik donuna giren evliyaların kendisini avlamak isteyen avcılara yol göstererek doğru yolu bulmalarına yardımcı olmalarıdır (Güngör ve Aksoy, 2012: 254).

Bu anlatıların içerisinde en güzel örnek Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi'ndedir. Adı geçen Menâkıbnâmeneye göre Alanya Beyi'nin oğlu Gaybî Bey (henüz Kaygusuz Abdal lakabını almamıştır) bir gün ava çıkar. Av sırasında bir geyik görür ve okuyla koltuk altından yaraladığı geyiğin peşine düşer. Gaybî Bey'in yaraladığı geyik kaçmaya başlar. Geyiği takip eden Gaybî Bey, Abdal Musa'nın dergâhının önüne geldiğinde geyiğin birden ortadan kaybolur ve dergâha girerek, yaraladığı avını ister. Bunun üzerine dergâhta bulunan Abdal Musa'nın müridleri böyle bir geyik görmediklerini Gaybî Bey'e söylerler. Dervişler ile Gaybî Bey arasında geçen bu konuşmayı işiten Abdal Musa, dervişlerinden Gaybî Bey'i yanına çağırmasını ister. Bunun üzerine Gaybî Bey Abdal Musa'nın yanına gider. Gaybî Bey, avını okla vurduğunu, onu buraya kadar takip ettiğini, avının burada olduğunu Abdal Musa'ya da söyler. Bunun üzerine Abdal Musa Gaybî Bey'e "attığın okunu görünce tanıyabilecek misin?" diye sorar. Gaybî Bey'in de okunu tanıyacağını söylemesi üzerine Abdal Musa kolunu kaldırır ve Gaybî Bey'in geyiğe attığı okun Abdal Musa'nın kolunun altındaki okla aynı olduğunu anlar. Bunun üzerine Gaybî Bey, pişman olur, Abdal Musa'dan özür diler. Kendisine intisap

ederek müridi olmak istediğini belirtir. Kaygusuz Abdal'ın babası oğlunun dergâha gidip de böyle bir dervişin müridi olmasını gururuna yediremez. Hemen Abdal Musa'nın yaşadığı yörede sözü geçen Teke Beyi'nin yanına giderek oğlunu kurtarmasını ister. Teke Beyi adamlarından birini gönderip Abdal Musa'yı huzuruna getirmesine ister; fakat şeyhin keremetiyle atından inerken ayağı üzengeye takılır, atının ürkmesi sonucu sürüklenerek paramparça olur. Bu duruma öfkelenen Teke Beyi emrindeki askeri birlikleri Abdal Musa'yı yakalamak için gönderir ve onu yakmak için büyük bir ateş hazırlatır. Durumundan haberdar olan Abdal Musa, müritleri ile beraber sema ederek Teke Beyi'nin üzerine yürür, taşlar ve ağaçlar da ona eşlik eder. Böylece yanan ateşin yanına gelirler ve sema ederek yanan ateşin içine girerler ve ateşi söndürürler. Sonra tekkeye geri dönerken dağdan kara bir canavar iner. Abdal Musa bunun Teke Beyi'nin ruhu olduğunu söyler. Oradaki dervişlerden biri canavarı öldürür. Bu sırada Teke Beyi'nin kendisi de ölmüştür. Bunun üzerine Kaygusuz'un Babası, Abdal Musa'nın Hak erenlerinden biri olduğunu anlar, Abdal Musa'nın elini öper ve oğlunun burada hizmet etmesine müsaade eder. Gaybi, burada kırk yıl boyunca hizmet eder, şeyhi ona Kaygusuz lakabını verir ve bundan sonra halk arasında Kaygusuz Abdal ismiyle anılır olur (Atalay, 2015: 86-89).

Bu menkıbede Abdal Musa'nın geyik donuna girerek Kaygusuz Abdal'ı ardından sürüklemesi ve dergâhın kapısına kadar takip ettirmesi geyiğin insanlara yol gösterici işlevini göstermesi bakımından önem arz ettiği düşünülmektedir. Diğer taraftan Teke Beyi'nin ruhunun canavara³³ dönüşmesi, o ölünce beyin de ölmesi ve aynı şekilde dağların ve taşlarının sema ayinine eşlik etmesi Türklerin İslamiyet öncesi inanç sistemlerinde mevcut olan bazı benzer mitik motiflerdir (Tekin, 2011: 271). Altay ve Yakut Türklerindeki şaman inancında her şamanın kendine özgü bir ruhu olduğu ve bu ruhun bir hayvanda görünür kılındığı inancı mevcuttur. Şamanın hayatı bu hayvan şekline bürünen ruhların varlığına bağlıdır. Hatta Yakut Türklerinde bu inancın çok gerilere doğru gittiğini, herkesin bir hayvan donuna girebildiği inanılmaktadır (Ocak, 2017: 225). Aynı şekilde ağaçların ve taşlarının sema ayinine eşlik etmesi Türklerin İslamiyet öncesi etkileşim içinde olduğu tabiat kültürüyle³⁴ alakalı olduğu düşünülmektedir. Bu tespit edilen mitik motifler bize Şaman unsurlarının Alevî-Bektâşî inanç sistemi içinde varlığını devam ettirdiğini ve bu inanç sisteminin kendine özgü bir mitoloji

³³ Canavar: Adı geçen bu menkıbede Kara canavarın ne tür bir hayvan olduğu tam olarak belirtilmemekle beraber Anadolu'da genellikle kurtları ifade etmek için kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Ocak, 2017 :224).

³⁴ Tabiat Kültü: Türkler çok eskiden beri tabiatta birtakım güçlerin bulunduğu inaniyor ve onlara kutsallık yüklüyorlardı. Bu inanca göre tabiatta bulunan her bir dağın, nehrin, ormanın, suyun, kaya vb. canlı ve cansız varlıkların ruhunun mevcut olduğuna inanılırdı. Hatta bu ruhları iyilik verenler ve kötülük getirenler diye de ayrılışlardır (Günay ve Güngör, 2007: 70).

örgüsünü oluştururken farklı inanç sistemlerinden etkilendiğini göstermesi bakımından önemli olduğunu düşündürmektedir.

Alevî-Bektâşî inancında geyik-evliya ilişkisine örnek gösterebilecek başka bir tarihi şahsiyet de Geyikli Baba'dır. Geyikli Baba'nın Bektâşî tarikatıyla özdeşleşmesi Abdal Musa ile olan yakın ilişkisinden kaynaklandığı düşünülmektedir (Uçar, 2012: 81). Geyikli Baba'nın Alevî-Bektâşîler arasında mitolojik yönüyle ön plana çıkmasını sağlayan olay adından da anlaşılacağı üzere vaktinin büyük bir kısmını geyiklerle geçirdiği içindir. Yaşadığı dönemde geyikleri evcilleştirerek binek hayvanı olarak kullandığı bilinen Geyikli Baba, zaman zaman geyiklerden yük hayvanı olarak da faydalanmış ve onların sütünden yararlanmıştı. Geyikli Baba'nın geyiklerle olan bu münasebeti o kadar kuvvetlidir ki bazen geyik şekline girip dolaştığı anlatılmaktadır (Su, 2011: 161-162 ; Ocak, 2017: 215).

Hacı Bektaş-ı Veli'yi tasvir eden heykel ve portrelerde Hünkar'ın kucağında yer alan geyik, sulak bölgelerde yaşayıp pisliğin olduğu yerden atlayarak geçtiği ve pislige mecazi anlamda da kötülöklere bulaşmadığı için günahlardan arınmanın ve masumiyetin sembolü kabul edilmiştir (Günşen, 2007: 348).

Alevî-Bektâşî inancında ulu kişilerin geyik donuna girdiği inancı onun kutsal bir hayvan olarak kabul görmesini sağlamış, bu anlayışın neticesinde de Alevî-Bektâşîler arasında geyiğin avlanması hoş karşılanmamıştır. Bütün Tahtacı ve Yörük aşiretleri arasında yaygın olan inanışa göre geyik vuran avcılarının başlarına mutlaka bir felaket geleceği anlayışı mevcuttur ve halk arasında bu konuda da sayısız rivayetler anlatılmaktadır (Güngör ve Aksoy, 2012: 254 ; Selcuk, 2008: 319). Ayrıca geyik boynuzunun kötülöklere ve tehlikelerden koruyucu özelliği olduğuna inanılır ve birçok Alevî-Bektâşî türbesinde titizlikle muhafaza edilir (Yıldız, 2014: 318).

3.8.7. Tavşan

Alevî-Bektâşîler arasında tavşan farklı algılamalardan ötürü daha çok olumsuz yönüyle öne çıkan bir hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadolu Alevîliğinin bağlı olduğu İslamın temel kaynaklarında tavşan etinin yenilmesi ile ilgili herhangi bir yasağın bulunmadığıdır. Alevî-Bektâşîlerin bu yasağı birçok sebebe dayandırdıkları gözlenmektedir. Bu çerçevede farklı söylentilerin bulunduğu ve bununla ilgili çeşitli gerekçelerin ileri sürüldüğü gözükmektedir. Bu gerekçeler içinde en dikkat çeken özellik tavşanın fizyolojik durumuyla ilgili özelliklerdir (Yıldız, 2014: 316-317). Bunlardan bazıları şu şekildedir:

İslam dininde geviş getirmeyen ve çift tırnaklı olmayan bütün hayvanlar dinen necis olarak kabul edilmiştir. Tavşan geviş getirmeyip, çok tırnaklı olduğu gibi hayız görme özelliğine de sahiptir. Bu nedenle Alevîler tarafından necis olarak kabul edilmiş ve yenmesi yasaklanmıştır (Aslanoğlu 1999b: 125 ; Roux, 1997: 67).

Tavşanın başı kediye, kulakları eşeğe, burnu fareye ve ayakları köpeğe benzetildiği ve tavşanın etinin kan pıhtısından oluştuğu ve pişirilince etinin suda kaybodduğu inancından ötürü yenilmez (Er, 2014: 203-204 ; Aslanoğlu, 1999c: 106 ; Roux , 1997: 67 ; Yıldız, 2014: 317).

Alevî-Bektâşîler arasında tavşan etinin yenmemesinin ve sevilmemesinin altında birtakım inanışların kökenlerinin Hz. Ali ile ilintili olduğu düşünülmektedir. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

Hz. Ali'nin atı Düldül'ün bir tavşan tarafından ürkütülmüş olduğu inancı.

Bir diğeri de tavşanın Hz. Ali'nin beslediği kedisine benzediği inancıdır (Roux, 1997: 67; Er, 2014: 203-204).

Alevî-Bektâşîler arasında tavşan etinin yenmesi ve yasak olmasının sebeplerinin biri de onunla ilgili bazı mitolojik anlatılardır. Bu anlatılardan bazıları şunlardır:

Hazreti Hüseyin'i şehit eden Yezid ve Hz. Ali'nin düşmanı olan Muaviye'nin kıyamet gününde tavşan şeklinde haşrolacağı inancı (Kotle, 2000: 24-27).

Bir diğeri ise Yezid ve Muaviye'nin ruhunun bu dünyada tavşan donuna büründüğü inancıdır (Roux, 1997: 67 ; Er, 2014: 204; Yıldız, 2014: 317).

Alevî-Bektâşîler arasında tavşan etinin yenmemesi ile ilgili olarak öne sürülen bir diğer mitolojik kökenli gerekçe Hızır inancıyla alakalı olduğu düşünülmektedir. Hızır Nebi dara düşen, kendisinden yardım isteyen kimselere farklı şekillerde yaklaşır. Hızır Nebi'nin yardım etmek amacıyla farklı şekillere büründüğü hayvanlardan birisinin de tavşan olduğuna inanıldığı için tavşanı öldürmek ve etini yemek doğru kabul edilmez (Ergun, 2011: 287).

Nevşehir yöresindeki Alevî-Bektâşî topluluğuna göre kadın kılığına girmiş olan Halife Ömer'in yeniden erkek donuna girdiği zaman, tavşanlardan olan iki çocuğu dünyaya getirdiği ileri sürülmektedir (Roux , 1997: 67).

Bu açıklamalardan hareketle tavşanın Alevî-Bektâşîler arasında kötü bir imaja sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan araştırmalarda yaygın görüş olan tavşanın hayız görmesi inancının gerçekte bilimsel bir temelini olmadığı ortaya çıkmıştır. Tavşanın dişiliğinin ön plana çıkarıldığı bu inancın mitolojik kökenli olduğu anlaşılmaktadır. Alevî-Bektâşîler arasında tavşanın don değiştirme motifinde kullanılmasının tavşan hakkında hem olumlu hem olumsuz çıkarımlar yapılmasına sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır (Ergun, 2011: 287). Hz. Hüseyin'in katili olan Yezid ile Hz. Ali'nin düşmanı olan Muaviye'nin kıyamet gününde

tavşan donuna gireceği inancı neticesinde Alevî-Bektâşîlerin tavşanı kötülüğün sembolü olan bu iki kişiyle özdeşleştirdikleri gözükmetedir (Er, 2014: 204). Bununla birlikte tavşanın, Hz. Ali'nin kedisine benzetilmesi ve Hızır Nebi'nin tavşan donunda görünmesi onun bazen koruyucu ve yol gösterici bazen de kutsala yaklaşımda aracı olan bir simge olarak karşımıza çıktığını göstermektedir (Selçuk, 2008: 326). Şüphesiz bu durumun mitolojik kökenli kutlu iyelerin tavşan suretine girmesi ile alakalı olduğu düşünülmektedir. Gerek Alevî-Sünni gerekse mitolojik geçmişle bugün arasında birbirinin tamamen zıddı gibi görünen bu algı farklılığının sebebi şu şekilde açıklanabilir: Bir inanç yeni bir inançla karşılaştığında bazen değerler arasında çatışma yaşanır. Bazen uzun yıllar süren bu çatışma sırasında bazı değer yargıları dönüşüm geçirerek tanınmaz hale gelebilir, bazıları da zıt anlam kazanarak yaşamı sürdürülebilir. Türkler, tarih boyunca geniş bir coğrafyada hüküm sürmüş, farklı din ve inanç gruplarıyla etkileşim içine girdiğinden dolayı kendi inanç katmanları arasında farklı algılar meydana gelmiştir. Türklerin inanç sisteminde meydana gelen bu farklı algılamalar göçler vasıtasıyla varlığını Anadolu coğrafyasında da hissettirmiş, Alevî-Bektâşî inanç sisteminin oluşmasında önemli katkılar sunmuştur. Eliade inanç sistemlerindeki bu farklı algılamaları “kutsalın çelişkiliği” olarak tarif etmiş ve kutsalın/ tabunun³⁵ hem “kutsal” hem de “kirli” ya da “lanetli” anlamlarını içinde barındırdığına dikkat çekmiştir. Eliade'ya göre tabu olan nesnelere morfolojik³⁶ bakımdan zenginlik arz etmektedir. Bu morfolojik zenginlik tavşanda da bulunmaktadır. Zira yukarıda da belirtildiği gibi Alevî-Bektâşîler tavşanın başı kediye, kulakları eşeğe, burnunun fareye ve ayakları köpeğe benzediğini iddia etmektedirler. Kutsalın çelişkiliğine Eröz de vurgu yapmış, tavşanın eski bir Türk tözü³⁷ olması sebebiyle, totemde³⁸ sevilen ve saygı duyulan yönleri karşılık, nefret edilen taraflarının da bulunduğunu belirtmiş ve zamanla kötü tarafının daha üstün geldiğini ifade etmiştir. Eröz'e göre, Alevî-Bektâşî topluluklarının tavşan eti yememeleri ve avlamamaları, tavşanın bir totem (ongun-töz) olarak kabul edilmesinden ötürüdür (Ergun, 2011: 287-288).

³⁵ Tabu: Yasaklanan şey, haram anlamına gelen kavramlara verilen isimlerdir. Sosyoloji ve antropoloji biliminde ise yasaklanan, bu yasağa uyulmadığı takdirde toplumsal ilişkilerin bozulacağına inanılan davranış ve normlar olarak anlaşılır (Kırman, 2011: 3014).

³⁶ Morfolojik: Botanik ve zooloji dalında hayvan ve bitkilerin şekil ve yapılarını inceleyen bilim dalıdır (TDK, 1988b: 1577).

³⁷ Töz: Türklerde ölmüş Ata ruhlarının temsil ettiği inanan heykelciklerdir. Hayvan-ata kültürünün bir yansıması olarak ortaya çıkan tözler ölmüş yakınları simgeleyen keçeden, hayvan derisinden, yapılmış ve koruyucu özelliği olduğuna inanılan sembollerdir (Çoruhlu, 2002: 56-57). Ölmüş şamanların töz adı verilen ruhları başta olmak üzere yardımcı ruhlar ayin sırasında şamanın içine girmek ve bilincini kontrol etmek suretiyle ona yol gösterdiğine inanılırdı (Güngör, 2010: 326).

³⁸ Totem: Bitki veya hayvan türlerinin tanrılığını ve kutsallığını kabul eden inanış şeklidir. Daha çok ilkel kavimlerde görülen bu inanış şekline göre aynı klan mensup bireylerin atası kabul edilen bitki veya hayvanın soyundan geldiklerine inanılır (Günay ve Güngör, 2007:135).

3.8.7. Yılan

Yılan, tarih boyunca tüm medeniyetlerin mitolojilerinde farklı sembolik anlamlar ifade eden bir hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır (Boztemir, 2103: 114). Alevî-Bektâşî topluluğunun hüküm sürdüğü Anadolu coğrafyasında yılan, tıpkı tavşan örneğinde olduğu gibi hem kendisinden korkulan hem de kendisine saygı duyulan bir hayvan olarak görülmüştür (Ölmez, 2010: 5).

Dünya mitolojilerinde evrensel bir motif olarak karşımıza çıkan yılan figürünün Türk mitolojisinde hem olumlu hem de olumsuz sembolleri barındırdığı gözükmektedir. Olumlu manada şamanlara yer altı ve gökyüzüne yaptıkları yolculuklarda yardımcı olan hayvan ruhlardan biri olarak kabul edilmektedir (Seyidoğlu, 2002: 87). Türklerin halk inanışlarında “ev iyisi” olarak kabul edilen yılan, yaşadığı evin bereketi olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden de öldürülemez, eğer öldürülürse evin bereketinin kaçacağına inanılmaktadır (Beydilli, 2015: 616). Olumsuz manada ise Alevî-Bektâşîler arasında tespit edilen tenasüh inancı gereği ikinci defa dünyaya gelişte kötü insanların şekline büründüğü bir hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır (Ölmez, 2010: 5).

Alevî-Bektâşî menâkıbnâmelerinde ise yılan genellikle insanın kötü yönleriyle özdeşleşen mitolojik bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en güzel örneklerinden birisi Hacı Bektaşî Veli ile Seyit Mahmut Hayrani arasında geçen şu anlatıdır:

Hacı Bektaş-ı Veli'nin ünü ülkenin dört bir yanına yayılmıştır. Her yerden erenler, onu görüp ziyaret etmek istemektedir. Akşehir'de ikamet eden Seyyid Mahmud Hayrani adlı bir eren vardır. Bir gün bu er; bir aslana biner, bir yılanı da kamçı yapıp üç yüz Mevlevî dervişi ile Hünkârı görmek için yola çıkar. “Aliler sırtına yaklaştı” denilerek Hünkâr'ın kendisine haber verilir. Hünkâr, “O gelen kimse, canlıya binmiş, gelmiş; biz de cansıza binip karşılayalım” der. Hünkâr, “Kızılca Halvet” yakınındaki bir kızıl kayaya binip, kayaya kendini Allah'ın izniyle o gelen erenlerin yanına götürmesini söyler. Kaya, hemen kuş uçar gibi gürleyip Aliler sırtına doğru yönelmeye başlar. O kayanın başının şimdiki şekli tıpkı bir kuşa benzemektedir. Seyyid Mahmud Hayrani, hünkârı cansız bir kaya üzerinde kendilerine doğru gelirken görünce hatasını anlar ve “küstahlık edip haddimizi aşmışız” deyip hemen bindiği aslanın üzerinden inip elindeki kamçı niyetine tuttuğu yılanı da atarak teslimiyetini gösterir. Hünkâr kayaya “dur!” der ve o kaya durur. O Tekke kayanın dibine oturup tam bir hafta hep birlikte yiyip içip sohbet ederler. Sema'ı safâ ederler. Daha sonra Hünkâr, kendisinden ayrılmak için izin isteyen Hayrani'ye izin verir. O da erenler ile vedalaşıp Akşehir'e doğru yürür (Danık, 2006: 47-48).

Birbirine üstünlük sağlama diye de adlandırabileceğimiz bu keramet gösterme yarışmasında aslan ve yılanın mitolojik özellikleri karşımıza çıkmaktadır. Seyit Mahmut Hayrani'nin aslanın sırtına binmesi onun kendi nefesine sağladığı üstünlüğü, elindeki yılanı kamçı gibi kullanması ise nefsinin kötü yönlerini terbiye ettiğini sembolize etmektedir (Dağtaşoğlu, 2014: 159). Bu karşılaşma sahnesi Hacı Bektaş-ı Veli'nin rakibi olan Seyyid Mahmut Hayrani'nin gölgesinde kalmayarak saygınlık ve üstünlüğünü göstermesi bakımından prestij mitoslarına örnek olarak da gösterebilir (Danık, 2006:50).

Hacı Bektaş-i Veli'nin kendisinin daha üst makamda olduğunu gösterme amacıyla kayayı yürütmesi, geleneksel Türk dini içerisinde var olan Kaya ve Taş kültürüyle alakalı olduğu düşünülmektedir. Türkler, İslamiyet öncesi devirlerde bazı taş ve kayaları kutsallaştırarak içlerinde birtakım ruhların ve ilahların olduğuna inanmış, bu sebepten ötürü de zaman zaman bu taş ve kayaları takdis edip onlara hürmet göstermişlerdir. Türklerin bu anlayışı İslamiyet sonrası dönemde de devam ettirdiği görülmektedir. Bunun en güzel örneklerden biri de Hünkar'ın türbesine yaklaşık 350 m. mesafede bulunan ve Hacı Bektaş-ı Veli'nin keramet göstererek yürüttüğüne inanılan kayadır. Alevî-Bektâşîlerce kutsal kabul edilen bu kayanın içindeki oyukta Bektâşî dervişlerin eskiden kırk gün boyunca inzivaya çekildiği anlatılmaktadır. Bugün Alevî-Bektâşîlerce ziyaret mekânı olarak kabul edilen kayalar ve taşların bazı yörelerde bu kadar hürmet ve saygı görmesinin bir başka sebebi de Alevî-Bektâşî topluluğu arasında eskiden beri var olan bu kültürün Hacı Bektaş-i Veli'nin mitolojik şahsiyetine izafe edilmesi olarak düşünülebilir (Ocak, 2017: 122-124; Tanyu, 1987:163-164).

3.8.8. Kaz

Türkmen Alevî topluluğu olarak bilinen Tahtacılar arasında kaza karşı duyulan sevginin kaynağının dini temelli olduğu düşünülmektedir. Onlara göre kaz, Hz. Ali'nin öldürüleceğini önceden hisseden bir hayvandır. Tahtacılar, Hz. Ali'nin camide öldürüldüğü gün kazların bunu önceden hissettiğine bu yüzden de Hz. Ali'nin gitmesine mani olmak için gagalarıyla onun elbisesini çektiğine inanırlar (Selçuk, 2008: 317). Tahtacı topluluğunun kaza karşı duyduğu bu saygının şiirlere de yansdığı da görülmektedir (Belli ve Belli, 2012: 115-116).

Tehlikeyi sezerler

Bol bol suda yüzerler

Kazın kutsallığını

Hz. Ali Söyler

O gün yüzmüşleriydi
 Derde düzmüşleriydi
 Ali'nin öleceği
 Günü sezmişleriydi (Yahya Azeroğlu)

Mersin ili Çaylak Oymağı'na bağlı Tahtacı topluluğu arasında kaz ayağına benzer bir sembolün kendilerine mahsus bir işaret olduğu inancı mevcuttur. Bununla birlikte yapılan araştırmalarda Tahtacı topluluğunun bu işaretin neyi simgelediği hususunda yeterli bilgiye sahip olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu işaretinin mezar taşlarına kazındığı ve iş gömlekleri ve gelinliklerin üç eteklerinde motif olarak işlendiği tespit edilmiştir (Cıblak, 2003: 236).

3.8.9. Horoz

Alevî-Bektâşîlik'te horozun ayrı bir önemi vardır. Horozun diğer bir adı da Melek Cebrail'dir. Alevî-Bektâşîlere göre Kura'nın ilk emri olan "Oku" ayeti indiğinde Melek Cebrail Muhammed Peygambere horoz şeklinde görülmüştür. İşte bu yüzden cem törenlerinde kurbandan önce Cebrail (horoz) kesilir (Tekin, 2012: 364). Cebrail kurbanı adı altında kesilen horozunun en belirgin özelliği tüylerinin beyaz renkli olmasıdır. Tahtacılar arasında Allah'ın sabahın yaklaştığını hayvanlar arasında sadece horoza bildirdiğine inanırlar (Selçuk, 2008: 318-319). Pir Sultan Abdal kendi dizelerinde arştaki horozdan şu şekilde bahseder:

Evliyalar enbiyalar varisi
 Kalkar hacet diler gece yarısı
 Çağrışır, ötüşür arşın horuzu
 Doğdu hacet vakti, kalk hacet dile (Gölpınarlı ve Boratov, 2017:231).

3.8.10. Arı

Çalışkanlığı ile özdeşleşen arı, sadece kendine has bir ürün olan bal ile insan sağlığı için pek çok hastalıklara şifa kaynağı olmuş, bu özelliği sayesinde birçok mitolojide kutsal bir hüviyete sahip bir hayvan olarak karşımıza çıkmıştır (Boztemir, 2013: 96). Anadolu Alevîliği üzerinde etkili olan Safevilerin mensubu olduğu on iki imam Şiiliği inancında da karşımıza çıkan arı motifi Alevî-Bektâşîlerce de Hz. Ali ile özdeşleştirilmiştir. Allah'ın aslanı olan Hz. Ali aynı zamanda arıların da şahı olarak kabul edilmiştir. Gerçek müminler de bal yapan arılara benzetilmiştir (Alkan, 2005: 107).

Bir rivayete göre, Muhammed Peygamber balın ölüm dışında her derde çare olacağını söylemiştir. Bu da balın önemini artıran sebeplerden biri olmuştur. Arı ve bal Alevî-Bektâşî

şiiirinde kendisinden sıkça bahsedilen unsurlardan biri olmuştur. Bazı bölümlerde sadece arı veya bal isimleri ayrı ayrı geçse de, genel olarak ikisi de birlikte anılmaktadır. Alevî-Bektâşî erenlerinin dilinde arı dervişi simgeler, bal ise dervişin elde etmeye çalıştığı kutsal gerçektir, yani Hakk'ı bulmaktır (Alkan, 2005: 107). Alevî-Bektâşî inancında arıların birlik içinde hareket etmesi, cem olmayı simgeler. Petek de bu hakikatin işlenmesi, bal ise hakikatin meyvesi olarak düşünülmüştür (Boztemir, 2013: 96). Pir Sultan Abdal'ın şu dizeleri bu görüşü destekler niteliktedir:

Halimizi hal eyledik

Yolumuzu yol eyledik

Her çiçekten bal eyledik

Arıya saydılar bizi (Gölpınarlı ve Boratav, 2017: 125).

3.8.11. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Hayvanlar İle İlgili Tespit Edilen Mitlerin Değerlendirilmesi

Dinler tarihinin en eski inanışlarında her nesnenin bir ruhu olduğu inancı, bir canlıyı veya bir nesneyi kendisi için kutsal sayma inanışını beraberinde getirmiştir. Bu inanış asırlar boyunca farklı dinler ve inanışların şemsiyesi altında varlığını devam ettirmiş, toplumların kolektif bilincinde farklı şekillerde kendini gösterebilme imkânı bulmuştur. Bunun bir yansıması da hayvanları kutsal görerek ve onlara tapınma şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Armutak, 2002: 412). Alevî-Bektâşî geleneğinde önemli bir yer tutan bu zengin mitolojik kadro içerisinde bazı hayvanlara iyi, bazı hayvanlara kötü anlamlar yüklendiği görülmektedir. Alevî-Bektâşî inancında kutsal kabul edilen hayvanlar içerisinde en çok kullanılan hayvan figürlerinin “aslan”, “turna”, “güvercin” ve “geyik” olduğu görülmektedir. Şüphesiz bunda bu figürlerinin Alevî-Bektâşî inanç sisteminde karizmatik şahsiyetler olarak kabul edilen Hz. Ali, Hacı Bektaşî Veli ve Abdal Musa ile özdeşleştirmiş olması yadsınamaz bir gerçektir. Turnanın sesinin Hz. Ali'nin sesi olduğu inancı ve gökyüzündeki çizmiş olduğu figürlerin Cem törenlerindeki semah ayinlerinde sergilenen figürlerle olan benzerliği kutsal kabul edilmesine sebebiyet verdiği düşünülebilir. Aynı şekilde Miraç mitinde Hz. Ali'nin aslan donuna girerek Muhammed Peygamberinin Miraç yolculuğunda karşısına çıkması ve Aslan figürünün hem kahramanlık hem de liderlik vasıflarının Alevî-Bektâşî inancındaki Hz. Ali mitiyle benzerliği Alevî-Bektâşîler arasında aslan figürünün kutsal kabul edilmesine sebebiyet verdiği düşünülebilir. Alevî-Bektâşî geleneğinde kutsal kabul edilen diğer bir hayvan da geyiktir. Geyiğin bu denli önem arz etmesinde en büyük etkenin Bektâşîlîğin ikinci kurucusu kabul edilen Abdal Musa ile olan yakın ilişkisidir. Kaygusuz Abdal menâkıbnâmesinde geçen

olay da geyiğin yol gösterici özelliğine vurgu yapmıştır. Adı geçen mitolojik anlatı da geyiğin kendisini avlamak isteyen Gaybi Bey'e yol göstererek Abdal Musa dergâhına ulaşmasında yol gösterici özelliği vurgulanmaktadır. Hacı Bektaş-i Veli'nin portelerinde kucağında karakter olarak birbirinin zıddı olan aslan ve geyik figürlerinin aynı anda bulunması onun ismiyle özdeşleşen Alevî-Bektâşî inancındaki hoşgörü ve kardeşlik vurgusuna dikkat çektiği düşünülebilir. Ayrıca Alevî-Bektâşîlerce ulu kişiler olarak kabul edilen şahsiyetlerin mitolojik bir hüviyete bürünmesine sebebiyet veren don değiştirme kabiliyetlerini kullanırken tercih ettikleri hayvanlar Alevî-Bektaşîler arasında genellikle kutsal kabul edilmiştir.

Alevî-Bektâşî geleneğinde uğursuz olarak kabul edilen hayvanların başında tavşan gelmektedir. Şüphesiz bunda tavşanın fizyolojik özelliklerinin yanında Alevî-Bektâşîler arasında lanetle anılan Yezid ve Maviye isimleriyle özdeşleşmiş olması tavşanın uğursuz kabul edilmesinde önemli bir etken olarak kabul edilmektedir.

Bu açıklamalar ışığında şöyle bir çıkarımda bulunabilir: Türkler'in İslam'la tanışmadan önce etkileşim içinde bulunduğu Şaman inancında ulu kişiler olarak kabul edilen şamanların hayvanlarla etkileşime geçebildiği ve gerekli durumlarda hayvanların şekline girebildiği inancı mevcuttu. İslam'la tanıştıktan sonra da bu inanışlarını Alevî-Bektâşî inanç sisteminde de devam ettirebilmişlerdir. Aradaki tek farkın eski inanışlarında ulu kişiler olarak kabul edilen Şamanların yerine Alevî-Bektâşî geleneğinde erenlerin almış olmasıdır. Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki; Alevî-Bektâşî inanç sisteminde hayvanlarla ilgili tespit edilen mitik unsurlar içerisinde Türk mitolojisinin önemli bir yeri bulunmaktadır.

3.9. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Sayılar İle İlgili Mitik Unsurlar

Hemen hemen tüm dinler ve mitolojilerde sayılar birçok insanın ilgisini çekmiş, belli başlı sayılara birtakım anlamlar yüklenmiştir. Tarih boyunca toplumlar sayılara sembolik değerler yüklemişler, bu sayede kendi kültürel ve teolojik öğretilerini bir sonraki kuşaklara bu yolla aktarabilmeyi başarmışlardır. Sayılar ve onlara yüklenen anlamlar bir toplumun inanç sistemindeki evren ve insan algısını ortaya koyduğu için kendisinden istifade edilen bir kaynak durumundadır (Kuşca, 2014: 132). Alevî-Bektâşî geleneğinde de bazı sayıların ifade ettiği sembolik manalar bu inanç sisteminde önemli kabul edilen isim ve topluluklarla özdeşleştirildiği için Alevî-Bektâşî öğretisinin temellerini daha anlamlı kıldığı görülmüştür (Yazıcı, 2014: 208).

Her kültürün kendi inanç sisteminde oluşturduğu sayısal bazı kavramlar vardır. Dinlerde ve mitolojilerde bazı sayıların evrensel değerleri bulunsa da bazı sayılara yüklenen anlamların o kültüre özgü olduğu görülmektedir (Boztemir, 2013: 64). Alevî-Bektâşî kültür

ve geleneğinde geniş bir yelpazeye sahip olan sayılar, gerek cem törenlerinde söylenen gülbang ve deyişlerde gerekse Alevî-Bektâşî ozanlarının şiir ve deyişlerinde kutsiyet ifade eden şahıs ve toplulukları anlatmak için kullanıldığı için daha fazla önem arz etmektedir. Alevî-Bektâşî inanç sistemi içerisinde tespit edilen ve kendisine kutsiyet atfedilen sayılar “bir”, “iki”, “üç”, “dört”, “beş”, “yedi”, “on iki” ve “kırk” sayılarıdır

3.9.1. Bir Sayısı

Alevî-Bektâşîlik’de bir sayısının büyük önemi vardır. Bir sayısı daha çok tasavvufî kaynaklı olup bu inanç sisteminin felsefesinin bel kemiğini oluşturan vahdet ve tevhid düşüncesini simgelemektedir (Eyüpoğlu, 2010: 266). Alevî-Bektaşî ulu ozanlarından dizelerinde bir sayısı tekliğin ve birliğin sembolü olarak görülmüştür (Alkan, 2005: 31).

Onlar birdirbir oluptur
Hak içinde sır oluptur
Tecellide nur oluptur
Allah bir Muhammet Ali (Pir Sultan Abdal)

Şah-ı Merdan kullarıyız
Biz biriz birkaç değiliz
Kanaat ile yürürüz
İllâ tokuz aç değiliz (Hatai)

Alevî-Bektâşîlikte bir sayısına yüklenen kutsiyetin Yeniefâtunculuk³⁹ ile alakalı olduğunu iddia edenler vardır. Yeniefâtunculuk’ta “varlık” demek “birlik” demektir. Bu düşünceye göre evrendeki bütün varlık türleri görünüşte çokluktan (kesret) ibaret gibi gözükse de aslında birlik (vahdet) içindedir. Çokluk aslında “Bir’in” yansımasından ibarettir. Tasavvufta Vahdet-i Vücüd⁴⁰ olarak kabul edilen bu inanca Varlık Birliği de denilir. Alevî-Bektâşî geleneğinde Allah-Muhammed-Ali üçlüsü görünüşte birbirinden ayrı sayılsa da aslında “Bir” dir. Evren-İnsan-Tanrı üçlüsü de aslında “Bir” dir (Eyüpoğlu, 2010: 266).

³⁹ Yeniefâtunculuk (YeniPlatonculuk): Tanrı-varlık ilişkisini, varlığın ortaya çıkış serüvenini bir sıra düzenine göre yorumlayarak açıklayan mistik karakterli felsefe sistemidir. Tarihte Platon (230-270) ismiyle özdeşleşen bu felsefî sistem İslam felsefesinde Eflâtunculuk adıyla anılmaktadır. Yeniefâtunculuk akımı İslam düşünce sisteminde yoktan yaratma inancı etrafında ortaya çıkan yokluk-varlık meselesi hakkındaki sorunların cevabının neler olabileceği hususunda bir çıkış yolu olarak görülmüş, bu durum da yeni yorumları da beraberinde getirmiştir (Şenel, 2013: 423-437).

⁴⁰ Vahdet-i Vücud: Varlığın Birliğini, Tanrı- insan -evren ilişkisini felsefi olarak açıklayan düşünce sistemidir. Bu düşünce sistemine göre varlık birdir, o da Hakk’ın varlığıdır. Tanrı’nın varlığını zuhuru açıdan açıklamaya çalışan bu öğretiyeye göre evrendeki varlıkların mevcudiyeti Tanrı’nın varlığıyla mümkündür (Demirli, 2012:431-435).

3.9.2. Üç Sayısı

Birçok dinde ve mitolojide karşımıza çıkan üç sayısı evrensel bir mahiyete sahiptir (Kuşca, 2014: 134). Alevî-Bektâşî geleneğinde üç sayısının birçok sembolik anlamı bulunmaktadır. Birçok ritüel ve inanç pratikleri bu üçlemeye dayanmaktadır. Üç terk⁴¹, üç sünnet⁴² bunlardan bazılarıdır (Boztemir, 2013: 65). Alevî-Bektâşî inanç sisteminde ahlak felsefesinin “eline, diline, beline sahip olmak” şeklinde üç başlık altında toplandığı görülmektedir (Birdoğan, 2015: 341). Kazdağı Tahtacı Türkmenleri düğün törenlerinde kız almaya gittiklerinde kız tarafının bayraklarıyla oğlan tarafının bayrakları karşılaştıklarında Allah-Muhammed-Ali adına üç defa bayraklar iç içere geçirilerek selamlaşılması üç sayısının kullanılmasına iyi bir örnek teşkil etmektedir (Tekin, 2011: 238).

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde üç sayısına yüklenen kutsallığın sebebi daha önce yaratılış mitinde bahsedilen Nur-u Muhammed algısıyla ortaya çıkan Hak-Muhammed-Ali üçlemesine dayanmaktadır. Bazı araştırmacılar Alevî-Bektâşî Allah-Muhammed-Ali üçlemesi ile Hristiyanlıktaki Baba (Tanrı)- Oğul (İsa Peygamber)- Ruh-ul Kudüs (Kutsal Ruh) üçlemesi arasında benzerlik olduğunu iddia etmektedir (Birdoğan, 2015: 445). Söyleyişteki bu benzerlikten yola çıkarak her ikisinde de üçleme vardır bu yüzden de her ikisi de özü itibarıyla aynıdır şeklinde bir çıkarımda bulunulmuştur. Böyle bir özdeşleştirme analogik⁴³ bir yaklaşımdır. Alevî-Bektâşîlik’de Hak/Allah-Muhammed-Ali üçlemesiyle Hristiyanlıktaki üçleme arasında 3 (üç) sayısı dışında içerik bakımından bir benzeşmenin olduğunu iddia edilemez. Çünkü Hristiyanlıktaki üçlemde Baba-Oğul- Kutsal Ruh birbirinin dengi olarak kabul edilirken Alevî-Bektâşîlikteki sıralama hiyerarşik bir sıralamadır. Ayrıca Alevî-Bektâşî bireyleri kendi inanç sistemleri ile Hristiyanlık arasında bir benzerlik olduğunu iddialarını kabul etmemektedirler. Alevî-Bektâşîlik’te böyle bir çıkarımda bulunulmasına sebep olan en büyük etkenin bu araştırmacıların bu Alevî-Bektâşî inanç sistemindeki “Hak-Muhammed-Ali söylem hakkında yeterince bilgi sahibi olmamalarından kaynaklandığı düşünülmektedir (Yazıcı, 2014: 144-145).

Alevî-Bektâşî inanç sisteminin özü diyebileceğimiz bu üçlemede yer alan isimler arasında hiyerarşik bir sıralama vardır. İlk sırada yer alan Allah/Hak her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten eşi ve benzeri olmayan hakikatin bizzat kendisidir. Muhammed Peygamber ile Ali yaratılış mitinde de bahsedildiği gibi özü itibarıyla aynı nurdan yaratıldığı için bir olmalarına

⁴¹ Üç Terk: Tarikat yoluna giren müridin terk ederek kat etmesi gereken üç aşama. Bunlar sırayla: Bu dünyayı terk etme, öteki dünyayı terk etme, terk ettiğin yeri de terk etmedir (Korkmaz, 2016: 695).

⁴² Üç Sünnet: Buyruk’ta yer alan ve Alevî-Bektâşîlerin uyması gereken üç davranış. Bunlar sırayla: Kalbi öfke ve kibirden arındırma, başkalarına karşı düşmanlık ve hasetten uzak durmak, tevazu sahibi olmaktır (Korkmaz, 2016: 695)

⁴³ Analogi: Farklı değişkenler arasında bulunan ortak bir benzerlikten yola çıkarak biri için doğru kabul edilen bir yargıyı genelleyerek diğeri için de aynı sonuca ulaşılması gerektiğini savunan yaklaşımdır (Akarsu, 1975: 28).

rağmen bu Dünya’da Hz. Muhammed son peygamber olarak nübüvvetin temsilcisi, Hz. Ali’de velayetin temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Böylece Alevî-Bektâşîlikteki adı geçen üçlerin birbirine eşit olmadığı, aralarında hiyerarşik bir sıralama olduğu görülmektedir. Aynı şekilde peygamberlik ve velilik makamları aslında ulûhiyetin temsilcileri konumunda oldukları ve aynı kaynaktan beslendikleri için birlikte zikredilmeleri doğal karşılanmaktadır. Çünkü bu üçleme Alevî-Bektâşî teolojisinde zinciri tamamlayan halkalar hükmündedir. Diğer bir husus da hem Hristiyanların üçlemesindeki Baba-Oğul ilişkisi Alevî-Bektâşîlik’de yoktur, hem de Hz. Muhammed hem de Hz. Ali soy silsilesinde ana babası belli olan kimselerdir (Fırlıklı, 1994: 228). Bu açıklamalar ışığında Alevî-Bektâşîlikteki üçleme ile Hristiyanlıktaki teslis (üçleme) inancından farklı olduğu sonucuna varılabilmektedir (Yazıcı, 2014: 146).

3.9.3. Dört Sayısı

Dört sayısının birçok kültür ve mitolojide yeryüzünün düzenini, yapısını tarif eden bir işlevi bulunmaktadır. Alevî-Bektâşîlik’te dört sayısına dayalı kavramları birer kurucu unsur olarak kullanılmaktadır. Tarikatın temeli, varlık türlerini oluşturan unsurlar, insanın olgunlaşması, gerçeğe ulaşması için geçirmesi gereken aşamaların dört sayısı üzerine oturtulduğu görülmektedir (Eyüboğlu, 2010: 269). Dört kapı öğretisi⁴⁴, Dört kapı selamı⁴⁵, dört köşe⁴⁶ bunlardan bazılarıdır (Alkan, 2005: 50-51).

3.9.4. Beş Sayısı

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde beş sayısını değerli ve anlamlı kılan Muhammed Peygamberin soyundan geldiğine inanılan “Ehl-i Beyt”i temsil ettiğine dair inanıştır. Pençe-i ali abâ ile özdeşleşen el motifinin baş parmağın Muhammed Peygamberi, işaret parmağın Hz. Ali’yi, orta parmağın Fatma Ana’yı, yüzük parmağın Hz. Hasan’ı ve serçe parmağın ise Hz. Hüseyin’i temsil ettiğine inanılmaktadır (Yazıcı, 2014: 280-281; Türkdoğan, 2013: 165).

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde bireysel ve toplumsal sorunların çözülmesi ve karşılaşılan zorlukların kolaylaştırılmasında yardım eden inanç önderlerinin yardımının insan eliyle geldiğine inanılmaktadır. Bu yardıma aracı olan el kendi eli olabileceği gibi başka bir Alevî inancına mensup bir bireyin eli de olabilir. Bu çerçevede bu zorlukların üstesinden

⁴⁴ Dört Kapı Öğretisi: Bektâşîlik’te hak yolunda yürüyen tarikat yolcusunun olgunluğa erişebilmesi için geçmesi gereken dört aşamayı ifade eder (Korkmaz, 2016: 198).

⁴⁵ Dört Kapı Selamı: Bektâşîlik’te ikrar verme törenlerinde talibin tığbentini yanına alarak mürşidine götürürken Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat kapılarını temsil ettiğine inanılan erenlere verdiği selama denir. Her selam verişte bir adım ilerlenir. Böylece dört kapıdan da girmiş kabul edilir (Korkmaz, 2016: 198).

⁴⁶ Dört Köşe: Alevî-Bektâşî geleneğinde muhabbetlerin coşkulu ve heyecanlı anlarında okunan nefeslere verilen addır (Korkmaz, 2016: 198).

gelebilmek için ortaya çıkan grup dayanışması ve işbirliğini teşvik eden el motifi genellikle Fatma Ana'nın eliyle özdeşleştirilmiştir (Yazıcı, 2014: 281). Günümüzde birçok Alevî-Bektâşî yöresinde özellikle de kadınların günlük yaşamında “el”in önemli bir yeri olduğu düşünülmektedir. Fatma Ana'nın eli olarak kabul edilen el onlar için uğur, bolluk ve çabukluğun simgesi olmuştur. Kaya'nın (2006: 220) yaptığı araştırmaya göre Sivas ve Çorum'daki Alevî köylerinde ocağın bulunduğu duvara boya ya da is ile el işareti yapılıdır. Kadınlar ocak duvarlarını sıvarken ellerinin izini duvara çıkarır. Bunun şans getireceğini, nazara ve kem gözlere karşı koruyacağını söylerler. Aynı şekilde ellerinin izini hamur yoğurduktan sonra hamur üzerine çıkaran kadınlara göre ise bu hareketin bolluk, bereket getireceği inancı mevcuttur. Alevî-Bektâşîler arasında yapılan bir işin bereketli olması ve hayırla sonuçlanması için “El benim değil, Fatma Ana'nın elidir” şeklinde yapılan dualarda Fatma Ana'dan yardım istenilmesi onun tarihi kimliğinin yanında mitolojik yönünü ortaya koyan inanç pratikleri arasında gösterilebilir (Yazıcı, 2014: 283). Bunun yanında birçok yerde karşılaşılan el motifi bazı yörelerde, düğünlerde bayrakların üzerinde bulunmaktadır (Kaya, 2006: 220).

Aynı şekilde Alevî-Bektâşî geleneğinde Kırklar Meclisi'nde bulunan ve aralarında Hz. Havva, Hz. Meryem, Hz. Asiye, Hz. Hatice, Hz. Fatıma'nın da yer aldığı bu beş kadın için kullanılan “beş baci” ifadesinin beş sayısının kutsallığı ile ilgili olduğu düşünülmektedir (Arslanoğlu, 1999a: 52).

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde evren algısında beş sayısı karşımıza çıkar. Bu Beş alem sırayla şu şekildedir:

Lahut: Varlık alemi.

Ceberrut: Varlıkların bilgisinin toplandığı alem.

Melekler Alemi: Tanrı ilminde toplanan varlıkların ortaya çıktığı alem.

Nasut: Maddelerin görünür kılındığı alem.

Misal: Varlıkların en olgun halde bulunduğu alem (Eyüpoğlu, 2010: 269; Alkan, 2005: 56).

3.9.5. Yedi Sayısı

Alevî-Bektâşîlikte yedi rakamının Hz. Muhammed ile eşi Hz. Hatice, kızı Fatıma, damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Selman-ı Farisi'den oluşan “Yediler”i simgelediğine inanılmaktadır. Yedi sayısı ayrıca “yedi ulular” olarak bilinen Alevî-Bektâşî ozanlarının -Nesimi, Hatai, Fuzuli, Yemini, Virani, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet'in isimlerini ifade etmek için kullanılmaktadır (Kuşca, 2014: 75). Alevî-Bektâşî inancında evren

yedi kat gökten meydana gelmektedir. Bunlar Zühal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit, Ay'dır (Eyüpoğlu, 2010: 269). Yine Fatma Ana'nın kuşağının rengi yedi renkli olduğuna inanılmaktadır (Yazıcı, 2014: 277). Alevî-Bektâşî inancına göre kişi kendini yedi aşamada eğiterek temize çıkarır. Bunlar sırayla:

1. Nefs-i emmare: insanı günaha, kötülüğe ve şehvete zorlayan duygu durumu bütün kötülüklerin kaynağıdır.
 2. Nefs-i levvame: Bu nefis az da olsa eğitilmiş.
 3. Nefs-i mülhime: Eğitilmiş ama yeterince olgunlaşmamış, iyilik ve kötülüğün birlikte yer aldıkları nefis.
 4. Doygun nefis: İyiliğe ve gerçekliğe yönelmiş nefis.
 5. Razi olan nefis: Tanrı'dan gelen her şeyi olgunlukla karşılayan nefis.
 6. Nefs-i merziye: Eğitilmiş, olgunlaşmış, Tanrı sevgisini kazanmış nefis.
 7. Olgun nefis: Bütünüyle olgunlaşmış, arınmış, en yüce aşamada bulunan nefis.
- (Alkan, 2005: 62).

Buyruk'ta geçen yedi farz: Mürebbi'ye girmek, musahip olmak, taç giymek, sır saklamak, dost ile dost olmak, özünü ulu kılmak, Hakk'la sohbet etmek ; Hz. Ali'ye nispet edilen yedi sıfat: Kemâlet, cemalet fazilet, adalet, merhamet, marifet, hakikat; Bektâşîlikteki yedi erkan: Pir, Rehber, Mürşid, İki müsahip ve onların iki eşi yedi sayısının simgelediği olgular arasında gösterilebilir (Alkan, 2005: 66 ; Korkmaz, 2016: 709-710).

3.9.6. On iki Sayısı

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde on iki önemli bir sayıdır. On iki sayısının gerek Alevi ozanlarının dizelerinde gerekse gülbang ve deyişlerde bu kadar çok zikredilmesinin sebebi iki imama duyulan saygıdan ötürüdür. (Boztemir, 2013: 79). On iki sayısı İmam Ali başta olmak üzere İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Zeynel Abidin, İmam Muhammed Bakır, İmam Cafer-i Sadık, İmam Musa Kâzım, İmam Hulk-ı Rıza, İmam Muhammed Taki, İmam Aliyyü'n-Naki, İmam Hasan el-Askerî, İmam Muhammed Mehdi'yi temsil etmektedir (And, 2012: 27-28). On iki imamın soyu Muhammed-Ali nurunun taşıyıcısı kabul edilen Ehl-i Beyt'e dayandığı için ayrıcalıklı ve üstün kişiler olduklarına inanılır (Yazıcı, 2014: 344). İşte bu yüzden Hz. Muhammed, Hz. Ali gibi on iki imam da Alevî-Bektâşîlerce rol model olarak kabul edilmiş ve her konuda kendisinden yardım istenilen manevi şahsiyetler arasında kabul edilmiştir (Yazıcı, 2014: 332).

Alevî-Bektâşîlikte bu yola hizmet etmek için giren canları diğerlerinde ayıran on iki alamet, on iki dilimli Hüseyini tacı, büyük dergâhlarda hizmetlerin yürütüldüğü başlarında bir

babanın bulunduğu on iki dergâh, yerine getirilmesi gereken buyruklardan oluşan on iki farz, cemde icra edilen on iki hizmet, yerine getirilmesi gereken on iki işlek, insanın içine açılan on iki kapı, on iki imam sayısınca tığlanan⁴⁷ on iki kurban, tarikattaki on iki makam sembolize eden on iki post, aşurenin yapılırken içine konan on iki farklı çeşni; on iki sayısının yerini ve sembolik önemini göstermektedir (Korkmaz, 2016: 524). Alevî-Bektâşîler için birçok önemli olayın meydana geldiği muharrem ayında tutulan on iki günlük orucun on iki imamı sembolize ettiğine inanılmaktadır (And, 2012: 60). Alevî-Bektâşî kadınlarının giyim kuşam tarzlarında da aynı inancın izlerini görmek mümkündür. Kadınların başlarına ya da boyunlarına taktıkları gerdanlıklara dizdikleri on iki altın on iki imamı temsil etmektedir (Kaya, 2006: 217).

3.9.7. Kırk Sayısı

Birçok uygarlığın mitolojisinde karşımıza çıkan kırk sayısı gizli, ahlaki ve sembolik güçleri olduğuna inanılan sayılardan biridir (Boztemir, 2013: 84). Alevî-Bektâşî inanç sisteminde kırk sayısının önemli bir yeri olduğu düşünülmektedir. Kırk sayısının Alevî Türkmenleri olarak bilinen Tahtacılar arasında da önemli bir yeri vardır. Tahtacılar arasında yeni doğum yapmış kadınların yakalandıkları hastalığın kırk basması olarak tanımlanması, yeni doğan bebeğin ve annesinin pisliklerden arınmak amacıyla doğumdan sonraki kırkıncı günkü ikramlı törenlerinin kırklama olarak adlandırılması buna birer örnektir (Selçuk, 2008: 194-198). Bektâşî tarikatında Kırklar Meydan'ında Nevruz ve 10 Muharrem törenlerinde manevi bir inancın sembolü olarak Kırk Abdal'lar adına Horasan diyarından geldiğine inanılan Kırk budak şamdanının yakılmaktadır (Kaya, 2006: 212).

Kırk sayısının Alevî-Bektâşîler tarafından kutsal kabul edilmesinin diğer bir sebebi çalışmamızın Miraç ve Kırklar Meclisi miti başlığında bahsi geçen olaylara dayanmaktadır. Kırklar; Alevî-Bektâşî öğretilerinde üçler beşler, yediler gibi ulu ve seçilmiş ruhları temsil ettiğine inanılan topluluğa verilen addır (Korkmaz, 2016: 406). Adı geçen başlıklarda Muhammed Peygamberin Miraç yolculuğunda uğradığı bir mecliste bulunan bu kırk kişiyle yaşadıklarına dair yapılan anlatılar sayesinde Alevî-Bektâşîlerin inanç dünyasında Kırklar, kutsal ve mitolojik bir hüviyete bürünmüştür. Kırklar Meclisi'nde yaşanmış olaylar bugün Alevî-Bektâşî inanç sisteminde icra edilen cem törenlerinin bir provası niteliğinde olup, Kırkların mahiyeti bugün Alevî-Bektâşî inanç sistemindeki bireyler için örnek rol modeller niteliğine bürünmüştür.

⁴⁷ Tığlamak: Farsça kökenli bir kelime olup kurban kesmek anlamına gelmektedir (Korkmaz, 2016: 668).

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde her bireyin olgunluğa erişebilmek amacıyla geçmeleri gereken dört kapı (Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat) ve buna bağlı 40 makam vardır (Korkmaz, 2016: 403). Bu kırk makamın her birisi Tanrı'ya yakınlaşabilmek için geçilmesi gereken manevi aşamalar olarak kabul edilmiştir (Güngör, 2007: 182).

Kırk sayısının Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi'nde geçen bazı olaylar da kullanılması Alevî-Bektâşî kültüründeki önemine işaret etmektedir. Adı geçen menkıbede Hacı Bektaş, Ahmet Yesevi'nin oğlu Kutbeddin Haydar'ı esir kaldığı yerden kurtarır, onun yerine kırk gün mağarada kalır. Bu süre zarfında Bedehşan halkının müslüman olması için Tanrı'ya onların kırk gün güneş yüzü görmemeleri için dua eder ve duası da kabul olunur (Gölpınarlı, 2017: 11). Bir başka rivayete göre Hacı Bektaş-ı Veli, Horasan'dan Anadolu diyarına geldiği zaman, Rum erenleri onun gelişini hoş karşılamaz. O'da bir üflemesiyle erenlerin çırağlarını kırk gün dinlendirir/söndürür (Gölpınarlı, 2017: 19). Yine günlerden bir gün Hacı Bektaş'ın misafirleri vardır. Ancak evde ekmek yapmak için un kalmamıştır. Un çuvalları silkilerek bir avuç un çıkartılır. Hacı Bektaş unu yoğurmalarını ve üstünü örtmelerini ister. Örtünün üstüne ellerini koyarak "Allah bereket versin" der ve o hamurdan kırk gün boyunca ekmek yapılır (Danık, 2006: 73). Kırk gün çile çekmek, kırk gün tek ayaküstünde peymançede durmak, kırk gün sema etmek; Hacı Bektaş-i Veli Vilayetnamesi'nde kırk sayısının sembolik olarak kullanıldığı bazı örnekler arasında gösterilmektedir (Kaya, 2006: 217).

Melikoff, (1999:48-49) ise "Kırklar" kelimesini Türk mitolojisi üzerinden giderek "İslam öncesi kökenli ruhlar" olarak yorumlamış ve kökenlerini şamanizme kadar götürmüştür. Türk destanlarında yiğit , savaşçı erlere yardım ettiğine inanılan ve çil-tan (Kırk ten) olarak bilinen bu şaman kökenli ruhani varlıkların çoğu zaman genç kızlardan oluştuğu düşünülmüştür. Ayrıca Alevî-Bektâşî inancındaki Miraç söyleminde adı geçen Kırklar'ın bu şaman kökenli ruhlar ile arasında 40 (Kırk) rakamının simgeselliği dışında başka bir bağın bulunmadığını belirtmiştir.

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde üçler, beşler, yediler, kırkların yeri makam ve dereceleri göz önünde bulundurularak gülbang ve deyişlerde sırayla söylendiği gözükmektedir (Yazıcı, 2014: 238). Ayrıca bu sayıların temsil ettiği kişiler halk arasında zorda kalan insanlara yardım eden olağanüstü güçleri olduğuna inanılan gayb erenleriyle özdeşleştirilmiştir. Bunlar her devirde mevcut olup Tanrı'nın emirlerine göre insanların işlerini görmeye çalışırlar. Ancak halk bunların kim olduklarını bilemez. Her çağda Tanrı'nın rızasını kazanan, Muhammed Peygamberin manevi temsilcisi konumunda olan bir kişi yaşar.

Buna kutup⁴⁸ denir. Kutbun sağında ve solunda mertebe bakımından en üstün makama sahip iki yardımcısı vardır ki bunların hepsine birden ‘üçler’ denir. Ayrıca evrenin dört yanında idareyi sürdüren dört kişi daha vardır ki diğer üçüyle birlikte ‘yediler’ adını alırlar. Bunlardan sonra da dereceleri daha düşük kırk kişi gelir ki bunlara ‘Kırklar’ denir. Hatta bir rivayete göre bunları ‘üç yüzler’ takip eder. Bunlar her devirde mevcut olup içlerinden biri ölünce içlerinden biri terfi etme yoluyla bunlara dâhil olur, bu düzenin kıyamete kadar böyle sürüp gittiğine inanılmaktadır (Yazıcı, 2014: 356).

3.9.8. Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Sayılar İle İlgili Tespit Edilen Mitlerinin Değerlendirilmesi

Alevî-Bektâşî inanç sisteminde bazı sayıların özel anlamlara sahip olduğu düşünölmektedir. Bu sayıları diğerlerinden ayrıcalıklı kılan en büyük etkenin Alevî-Bektâşî inanç sisteminde yer alan öğretilerin tarih boyunca geçirdiği dönüşümleri ifade edebilmek için kullanılmış olmasıdır. Bu sayılar Alevî-Bektâşî inanç dünyasında yer edinerek nesilden nesile aktarılmış, bu sayede de mitolojik bir hüviyete bürünmüştür. Şüphesiz bu sayılara kutsallık atfedilmesinde en büyük etkenin Alevî-Bektâşî geleneğinde önemli kabul edilen şahıslara duyulan saygıyı ifade etme amacı taşıdığı düşünölmektedir. Alevî-Bektâşî geleneğinde karşımıza çıkan sayıların sembolik temellerine inildiğinde bu inanç sistemine dair birçok bilgiyi, pek çok mitik anlatımı ve bu sayılara yüklenen derin anlamların nereden kaynaklandığına dair bilgileri bulmamız mümkün olmaktadır. Yaratılış mitindeki Allah-Muhammed- Ali üçlüsünü belirtmek için “üçler” ifadesinin kullanılması, Kırklar Meclisi’ni oluşturan kişilerin “beşler”, “yediler”, “kırklar” şeklinde formüle edilmesi, aynı şekilde yaratılış mitinde bahsi geçen velayet nurunun temsilcisi konumunda kabul edilen on iki imama gösterilen saygıyı belirtmek için “on iki” sayısının kullanılması bu görüşü destekleyen örnekler arasında gösterilebilir. Ayrıca bu inanç sisteminin inanç temellerinin sayılarla formüle edildiği görölmektedir. Dört kapı, Kırk makam aynı şekilde Ehl-i Beyt’i temsil ettiğine inanılan “Beşler” ve Alevî-Bektâşîler için ulu ozanları ifade eden “Yediler” tabiri buna en güzel örnekleri arasında gösterilmektedir.

⁴⁸ Kutup: Tanrı’nın yeryüzünde vekili olarak, onun adına tasarrufta bulunduğuna inanılan zamanın büyük velisine verilen unvandır (Korkmaz, 2016:426).

SONUÇ

İnsanlık tarihi kadar eski bir kurum olan mitler, içinden çıktığı toplumların kolektif bilincin teşekkülü sonucu ortaya çıkan ürünlerdir. Toplumların sosyal ve dini hayatının şekillenmesinde önemli bir unsur olan mitler kutsal ile olan ilişkisinden ötürü dinlerin yetersiz kaldığı durumlarda bu boşluğu doldurma görevini üstlenmiş, bu yüzden de toplumların en gizli noktalarına ulaşma konusunda bir nevi anahtar konumunda değerlendirilmiştir. Mitler, toplumların gerçeklik algısını yansıttığı için dini ve sosyal yaşamına canlılık getirmiştir. Mitler, tarihsel süreçte farklı coğrafyalardaki değişik inanç sistemleriyle girilen etkileşim sonucunda ortaya çıkmış birer kültürel olgu olarak değerlendirilmiştir. İçinde değişik inanç unsurlarından malzemelerin bulunduğu mitler ritüeller aracılığıyla varlığını günümüze kadar ulaştırmış, kutsal törenler sayesinde canlılığını muhafaza etmeyi başarmıştır.

Birçok inanç içerisinde karşımıza çıkan mit kavramı ve onunla ilişkili olan ritüeller Alevî-Bektâşî inanç sistemi içerisinde de kendine yer bulmuştur. Alevî-Bektâşîlik kendi temel inanç öğretilerini, inanç pratiklerini çok geniş bir kaynak yelpazesine dayandırarak oluşturmuştur. İslam dairesi içerisinde Hz. Ali ve O'nun soyundan gelen Ehl-i Beyt'e karşı duyulan sevgi çerçevesinde şekillenen Alevî-Bektâşî inancının temellerine inildikçe karşımıza farklı inanç sistemlerinden değişik mitolojik kökenli unsurların çıktığı görülmektedir. Türkler, ana yurdu kabul edilen Orta Asya'nın gerek coğrafi şartlarının etkisi, gerekse asırlar boyunca değişik inanç sistemlerine ev sahipliği yapması sebebiyle ortaya çıkan inanç anlayışlarını, Anadolu coğrafyasına göçler vasıtasıyla aktarmayı başarmıştır. Türkler kendi inanç sistemlerini bu coğrafyada henüz yeni filizlenen İslam inancının temel öğretilerinin uyuşan yönleriyle bağdaştırmayı başararak kendine özgü bir inanç sistemi meydana getirmiştir. İşte böyle bir ortamda şekillenen Alevî-Bektâşî inanç sisteminin Şamanizm ve Tabiat kültürleri başta olmak üzere Budizm, Maniheizm, Zerdüştlük, Gök Tengri ve Mazdek inancı gibi İslam öncesi dinler ve hüküm sürdükleri geniş coğrafyanın mitolojik unsurlarından etkilendiği görülmektedir. Bu karşılıklı etkileşim öylesine güçlü olmuştur ki ortaya çıkan senkretik anlayışın bugünkü Alevî-Bektâşî inanç sisteminin özünü oluşturduğu düşünülmektedir. Bu mitolojik unsurlar İslam şemsiyesi altında şekillenerek Alevî-Bektâşî toplumunun sadece inançsal boyutuna etki etmemiş, sosyal-kültürel yaşamında da derin izler bırakmıştır.

Bu inanç sisteminin müntesiplerini tarif ederken kullanılan Alevîlik-Bektâşîlik-Kızılbaşlık-Rafizilik kavramları ise aynı öğretinin farklı uygulamalarındaki farklılaşma

nedeniyle ortaya çıkmış terimlerdir. Anadolu coğrafyasında hüküm süren Türkmen gruplarının Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Devleti ile süregelen siyasi ve ekonomik çekişmelerinin yanında konar-göçer Türkmen grupları ile yerleşik hayatı benimseyen şehirli halk arasındaki sosyal yaşam tarzındaki farklılaşmanın bu ayrışmayı doğurduğu düşünülmektedir.

Mitlerin mahiyetinde sadece içinde yaşadığımız evrenin oluşum süreci ve gizemine ait mesajlar bulunmaz. Mitlerin aynı zamanda toplumların inanç ve sosyal yaşamında var olan öğretilerin gelecek kuşaklara aktarımında pedagojik fonksiyonu da bulunmaktadır. Bu düşünceden hareketle bu araştırmanın inceleme konusu olan Alevî-Bektâşî inancındaki temel öğretilerin geçmişten günümüze ulaşmasında mitolojik unsurların da etkisi olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmada ilk önce Alevî-Bektâşî inanç sitemindeki mitolojik unsurlar tespit edilmiştir. Daha sonra da tespit edilen bu mitik unsurların sosyal ve inançsal boyuttaki etkileri değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın köken (orjin) ve ritüel mitleri başlığında Alevî-Bektâşî geleneğinde var olan Miraç söylemi içinde birçok mitik unsur tespit edilerek sosyal ve dini hayata olan yansımaları açıklanmıştır. Miraç ve onunla ilintili olarak ortaya çıkan Kırklar mitinde yaşanan olayların bugün cem törenlerinde icra edilen ritüellerin kökenlerini anlamlandırmaya yönelik sorulara cevap verdiği düşünülmektedir. Alevî-Bektâşî inanç mensuplarının bu ritüeller aracılığıyla Miraç ve Kırklar mitinin o coşku verici atmosferini soluklayıp o anın coşku verici anını tekrardan yaşadıklarına inanmaktadırlar. Bugün cem törenlerinde dolu içme geleneğini başta olmak üzere semah ayinlerinin , dara durulan yerde peymançe vaziyetine geçilmesinin ve Musahiplik geleneğinin başlangıcı Miraç ve Kırklar mitinde anlatılan olaylara bağlanmaktadır.

Yaratılış ve Antropogoni mitleri ile ilgili bölümünde tespit edilen en önemli tespit nur motifidir. Alevî-Bektâşî geleneğinde ilk yaratılan Muhammed- Ali nurudur. Nur motifi Alevî-Bektâşî inanç doktrinlerine o kadar tesir etmiştir ki evrenini ve içindekilerin yaratılış sebebi bu nura bağlanmıştır. Alevî-Bektâşî geleneğinde bu nurun Hz. Ali'den sonra silsile yoluyla ilk önce Ehl-i Beyt'e, oradan sırayla bu soydan gelen on iki imam ve Alevî inanç önderleri olarak kabul edilen dedelere intikal ettiği inancı mevcuttur. Bu düşünceden hareketle Alevî-Bektâşî zümreleri sosyal yaşamda kendilerini “ötekilere” göre ayrıcalıklı bir konumda değerlendirildikleri görülmektedir. Bu düşüncenin altında yatan en önemli gerekçenin de Muhammed-Ali nurunun temsilcileri konumunda olan Ehl-i Beyt'e karşı duyulan derin sevgi ve saygıdan kaynaklandığı düşünülmektedir. Zira Alevî-Bektâşîler Ehl-i Beyt tarafından dost edindiklerine inandıkları için kendilerinin seçilmiş bir topluluğun (Güruh-u Naci'nin)

bireyleri olduğunu düşünmektedirler. Alevî-Bektâşî inanç sistemine göre ilk insan Kırklar Meclisi'nin kararıyla yaratılmıştır. Adı geçen mitosda Kırklar'dan birinin Tanrı'ya isyan ettiği, daha sonra pişman olduğu anlatılmaktadır. Cezasını affedilmesinin karşılığı neşter vurulmuş ve akan kandan da Gürüh'u Naci'nin ilk bireyi be aynı zamanda da ilk insan olan Adem Peygamber yaratılmıştır.

Alevî-Bektâşî inancında eskatoloji mitleri başlığında tespit edilen en önemli unsur Mehdilik inancıdır. Alevî-Bektâşîler arasında beklenen Mehdi'nin On ikinci imam olan İmam Mehdi olduğu inancı mevcuttur. Beklenen Mehdi'nin kötülüğün ve adaletsizliğin kol gezdiği bir ortamda ortaya çıkacağı ve adaleti yeniden tesis edeceğine inanmaktadırlar. Ayrıca kendilerini Gürüh-u Naci'nin bir bireyi olarak kabul ettikleri için kıyamet günü kurtuluşa erecek zümrenin kendi toplulukları olacağına inanmaktadırlar. Buna dayanak olarak da Muhammed Peygamberin hadisini dayanak olarak göstermektedirler.

Alevî-Bektâşî olağanüstü şahıslar ve prestij mitlerinde en önemli karakter olarak karşımıza Hz. Ali çıkmaktadır. Alevî-Bektâşî geleneğinde Hz. Ali, kendisine atfedilen insanüstü özellikler sebebiyle tarihi kimliğinden çok mitolojik yönüyle öne çıkan bir şahsiyet olarak değerlendirilmiştir. Hz. Ali'nin kutsallığını perçinleyen Miraç ve Kırklar Meclisi mitlerinin aslında Alevî-Bektâşî teolojisinde yer alan evrenin yaratılışı ve Tanrı algısını da gösterdiği düşünülmektedir. Sadece Hz. Ali değil başta Hacı Bektaş-ı Veli ve Abdal Musa olmak üzere birçok önemli Alevî-Bektâşî inanç önderinin de hakkında yazılmış eserler incelendiğinde mitolojik yönlerinin daha fazla göz önünde tutulduğu görülmektedir. Bu düşüncenin oluşmasında etki eden etkenlerin “don değiştirme” ve “tenasüh” anlayışından kaynaklandığı düşünülmektedir. Özellikle bu konuda yapılan alan araştırmalarından elde edilen bilgilerden hareketle tenasüh ve don değiştirme anlayışının Alevî-Bektâşî inanç mensupları arasında da yaygın bir inanış olduğunu söyleyebiliriz. Benzer şekilde Hızır ve Fatıma Ana karakterleri de Alevî-Bektâşî geleneğinde diğer ana kahramanlar olarak kabul edilmiştir. Alevî-Bektâşî geleneğinde Boz Atlı Hızır olarak bilinen Hızır Nebi'nin zorda kalanlara yardım edeceği ve Fatıma Ana Eli ile özdeşleşen Fatıma Ana'nın Alevî-Bektâşî inancına mensup kadınlar arasında bolluk bereket getireceği inancı mevcuttur. Bundan hareketle Alevî-Bektâşî inanç sisteminde mitolojik unsurların sosyal ve dini yaşamda derin izler bıraktığı görülmektedir.

Sayılar ile ilgili tespit edilen mitolojik unsurlarda dikkat çeken en önemli husus Alevî-Bektâşî geleneğinde önemli kişilere duyulan sevgi ve hürmetin Alevî-Bektâşî hafızasında nesiller boyunca kalıcı olarak yaşatılması isteği olduğu düşünülmektedir. Özellikle “Üçler”, “Beşler”, “Yediler” ve “Kırklar” tabirlerinin gülbang ve deyişlerde sıklıkla dile getirilmekte

ve bu kişilerin daha çok mitolojik yönleriyle öne çıkan gayb erenleriyle özdeşleştirildiği görülmektedir.

Hayvanlarla ilgili tespit edilen mitolojik unsurlarda ise tespit edilen en önemli husus bazı hayvanlara iyi, bazılarına ise olumsuz anlamlar yüklenmesidir. Burada dikkat çeken en önemli ayrıntı Alevî-Bektâşî ulu kişilerin Tanrı vergisi bir özellik olduğuna inanılan “don değiştirme” kabiliyetlerinde kullandığı hayvan motiflerine genellikle olumlu anlamlar yüklenmesidir. Bunların içinde özellikle Hz. Ali ile “aslan”, Hacı Bektaş-ı Veli ile “güvercin”, Abdal Musa ile Geyik” figürünün özdeşleştirilmesi en bariz örneklerdendir. Özellikle İslamiyet öncesi Türklerin inanç sistemlerinden biri olan Şamanizm’de Şaman din adamlarının hayvanların suretine girebileceği inancı İslam bünyesinde ortaya çıkan bu inanç sisteminde yerini Alevî-Bektâşî ulu erenlere bıraktığı gözükmemektedir. Bu durum Alevî-Bektâşîliğin senkretik bir yapı arz ettiğini göstermekte ve bu mitik unsurlar bu yapının oluşum sürecinde önemli bir basamak olarak değerlendirilmektedir. Burada dikkat çeken başka bir husus da şudur ki; başta Hacı Bektaş Veli olmak üzere yaşadığı dönem itibariyle önemli kabul edilen birçok Alevî-Bektâşî inanç önderinin; rakiplerinin gölgesinde kalmamak ve karşı tarafa saygınlık ve üstünlüklerini göstermek amacıyla sergiledikleri olağanüstü durumların, aynı şekilde haklarında söylenmiş ve içerisinde mitik motifli temaların bulunduğu anlatıların bu inanç sistemindeki prestij mitoslarına örnek teşkil ettiği düşünülmektedir.

Tüm bu bilgiler ışığında sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Alevî-Bektâşîlik inanç sistemi göç etmek zorunda kaldığı bölgelerdeki coğrafi şartlar sebebiyle farklı kültür ve uygarlıkların din ve inanç sistemleriyle etkileşim içine girmek zorunda kalmıştır. Anadolu’ya göçler vasıtasıyla ulaşan bu inanç anlayışı burada İslam’la bağdaşan yönlerini kendi inanç potasında eritmeyi başarmış, neticede kendine özgü bir inanç anlayışını meydana getirmiştir. Şüphesiz bu senkretik yapının oluşmasında en önemli faktör olarak karşımıza mitik unsurlar çıkmaktadır. Çalışmamızda da belirtildiği gibi Alevî-Bektâşîliğin tarihi gelişim süreci incelendiği zaman karşımıza çok katmanlı bir mitik yapıyla karşılaşılacaktır. Bu mitik yapının özüne inildikçe adeta birbirine geçmiş ve birbirinden bağımsız düşünülmeyen bir zincir halkası çıkmaktadır. Bu durum Alevî-Bektâşîlik ile ilgili araştırma yapan bilim insanlarının üzerinde pek durmadığı, inceleme bekleyen bir araştırma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira geçmişten bu yana gerek yazılı gerekse sözlü kültür yoluyla günümüze ulaşmaya başarabilen Alevî-Bektâşî mitik unsurlarının bu inanç sisteminin oluşumun sürecinde temel dinamikler olduğu görülmektedir. Çalışmamızda ortaya çıkan sonuçlar çerçevesinde denilebilir ki Alevî-Bektâşîlik inanç sisteminizdeki tespit edilen mitolojik

unsurlar bu inanç sisteminin sadece inançsal boyutunda değil sosyal yaşamın her sahasında etkili olmuştur.

Toplumların dinî hayatında oldukça önemli bir yere sahip olan mitlerin din ile karşılıklı etkileşimi her iki olgunun da pek çok ortak noktasının olduğu fikrinin doğmasına sebebiyet vermiştir. Mitlerin insan ürünü olarak kabul edilmesi onların bireylerin dini yaşamının şekillenmesinde din kadar kesin ve emredici vasıflara sahip olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte kutsalla olan bağlantısından ötürü mitlerin sahip olduğu bu güç, bireylerde aidiyet bilincinin gelişmesine, toplumsal düşünceyi irdeleyen felsefi ve sosyolojik eserlerin ortaya çıkmasına yardımcı olarak toplumsal birlikteliğin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Mitolojiye ilişkin yapılan çalışmalar ve ortaya konan bilimsel bulgular toplumların milli kimlik bilincine sahibi olmaları ve evrendeki yerinin belirlenmesi hususunda yeni paradigmalara ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. İşte bu zaviyeden bakınca nasıl ki insanın iletişim kurabildiği ve denetim altında tutabildiği gerek metafizik gerekse fiziki olsun her olgu sosyoloji bilimiyle açıklanabiliyorsa dini yaşamdaki soyut alemin ana gövdesini oluşturan mitolojinin de sosyolojisinin olması gerektiği düşünülmektedir. Zira mitler sadece hayal ürünü anlatılardan oluşmaz, mitler aynı zamanda toplumların kolektif yaşamındaki arayışlarının bir nevi dışa vurumu olarak da kabul edilmektedir. İşte ortaya konan bu teorik çalışmada Alevî-Bektâşî inanç sistemindeki mitik unsurlar tespit edilmiş, tespit edilen bu unsurların Alevî-Bektâşî toplumunun dini ve sosyal yaşamında ortaya konulan uygulamaların şekillenmesi sürecinde oynadığı roller din sosyolojisi perspektifiyle değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Adam, B., “Din Hakkında Genel Bilgiler”, *İlahiyat Önlisans Programı (İÖP) Dinler Tarihi*, ed. Mehmet Katar, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 1999, ss. 15-33.
- Akarsu, B., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1975.
- Akgül, M. (2012)., “ Mit Din ve Toplum İlişkisi”, *Mitoloji ve Din*, ed. Remzi Duran, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2012, ss. 20-44.
- Aksu, H., “Hurûflik ”, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c XVII , ss. 408-412.
- Akyüz, İ., “İslam’da Dini Pratiklerin Toplumsal Dayanışmaya Etkisi ”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 25 (2014), ss 461-482.
- Albayrak, A., “Mitolojinin Dini Hayattaki Yeri ve Önemi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 54/10 (2017), ss. 952-959.
- Alkan, E., *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005.
- And, M., *Ritüelden Drama Kerbela-Muharrem Ta’ziye*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012.
- Armstrong, K., *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil , Alfa Yayınları, İstanbul 2014.
- Armutak, A., “Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi I. Memeli Hayvanlar”, *İstanbul Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi*, 28 (2005), ss. 412-413.
- Arslanoğlu, İ., “Mustafa Güvenç (Alevi Dedesi) İle Görüşme”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 99/9 (1999a), ss. 41-64.
- Arslanoğlu, İ., “Cibali Ocağı ve Taliplerinin Alevilikle İlgili Görüşleri”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 99/12 (1999b), ss. 115-138.
- Arslanoğlu, İ., “Türabi Ocağı Dedeleri İle Görüşme”. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 99 /11 (1999c), ss.93-108.
- Arslantürk, Z.-Amman, M. T., *Sosyoloji Kavramlar-Kurumlar- Süreçler- Teoriler*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2014.
- Arslan, M., “Kültürel Hafıza ve Zamansallık Bağlamında Türk Mitolojisi”, *Türk Yurdu Dergisi*, 31 (2011), ss.57-65.
- Aslan, N., “Şekil Değiştirme Motifinin Anlatılarımızdan Bazı Yansımaları Üzerine”, *Milli Folklor Dergisi*, 64/16 (2004), ss.37-43.
- Arabacı, F., *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, Barış Platin Yayınevi, Ankara 2009.
- Atalay, A. A., *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*, Can Yayınları, İstanbul 2015.
- Ay, Z., “13. Yüzyılda Anadolu’nun İslamlaşma Sürecindeki İsmaili Etkiler ve Bu Etkilerdeki Vefailik Boyutu”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 11/2 (2016), ss.1-22.
- Aydın, M., *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2002.
- Azamat, N., “Kalenderiyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXIV, ss. 243-256.
- Bahadır, İ., “Alevi Bektaşî İnancına Göre Kadın”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 32 (2004), ss. 13-28.

- Bal, H., “Alevi-Bektaşî Ozanlara Göre Hacı Bektaş Veli (Sosyolojik Bir Çözümleme) ”, *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1998, ss. 35-46.
- Batuk, C., *Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Batuk, C., *Mitoloji ve Tarihsellik - Hıristiyanlığın Aslı Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü -*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Bayat, F., *Türk Mitoloji Sistemleri 1 - Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2015.
- Bayat, F., *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2016a.
- Bayat, F., *Türk Mitoloji Sistemleri 2 - Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi*, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2016b.
- Belli, G. S.- Belli, O. *Kars Bölgesinde Kaz Kültürü*, Belli Eğitim Kültür Tarih ve Arkeoloji Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul 2012.
- Beydili, C., *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, çev. Eren Ercan, Yurt Kitap Yayınları, Ankara 2015.
- Birdoğan, N., *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı İçerik-Köken*, Mozaik Yayınları, İstanbul 1995.
- Birdoğan, N., *Şah İsmail Hatai Yaşamı ve Yapıtları*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2001.
- Birdoğan, N., *Alevilik Anadolu'nun Gizli Kültürü*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2015.
- Bozkurt, F., *Semahlar*, Cem Yayınları, İstanbul 1995.
- Bozkurt, F., *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, Kapı Yayınları, İstanbul 2006.
- Bozkurt, N., *Kuran'da Alevî Erkânı Erkânname 100 Konu - 100 Deyiş – 100 Ayet*, Ümit Ofset, Ankara 2008.
- Boztemir, E., *Alevi-Bektaşî Şiirlerinde Mitolojik Ögeler 20. yy. Örneği*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- Can, C., “Zerdüştlük, Zerdüş ve Hukuk (Avesta)”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 15/1-2, 1968, ss. 282.
- Çağlar, B., *Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeler Üzerine Bir İnceleme*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli 2008.
- Campbell, J.-With Moyers B., *The Power of Myth*, Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc, New York, United States 1991.
- Çaycı, A., “ Kavramlar ve Terimler”, *Mitoloji ve Din*, ed. Remzi Duran, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2012, ss. 2-20.
- Çetin, H., “Ezelden Ebede; Kadim Bilgeliliğin Kutsal Yolculuğu”, *Gelenek, Muhafazakâr Düşünce*, 1 (2005), ss. 153–171.
- Cıblak, N., “Mersin Tahtacı Kültüründeki Terimler Üzerine Deneme”, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 9 (2003), ss. 217-238.
- Çınar, E., *Aleviliğin Gizli Tarihi*, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2017.
- Çoruhlu, Y., *Türk Mitolojisinin Anahtarı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- Dağtaşoğlu, A. E., "Anadolu Türkülerinde Yılan Motifi ve Nefs", *Yılan Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2014, ss.134-168.

- Danık, E., *Öteki Tanrılar Alevi-Bektaşî Mitolojisi*, İmge Yayınları, Ankara 2006.
- Diyaroğlu, S., *Alevilik Batınlık Ezoterizm Tanrının Gizli Dili*, His Yayınları, Bursa 2011.
- Demirdağ, M. F., “Alevi-Bektaşî Şiirlerinde Kuş Motifi”, *KÜLLİYAT Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 2 (2017), ss. 12-18.
- Demirkaya, R., *Sosyal ve Dini Açından Osmanlık Aleviliği*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.
- Demirli, E., “Vahdet-i Vücut”. *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. XXXXII, ss. 431-435.
- Develioğlu, F., *Osmanlı-Türkçe Sözlüğü*, Aydın Kitapevi, Ankara 2015.
- Döğüş, S., “Anadolu’da Hızır-İlyas Kültü ve Hıdırellez Geleneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 74 (2015), ss.77-100.
- Dönmez, B. M., “Alevi Cem Ritüellerinde Canlandırılan Kırklar Söylencesinin Şiir- Müzik-Dans ile İlişkisi ”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3 (2012), ss.191-194.
- Durkheim, E., *Dini Hayatım İlkel Biçimleri*, çev.Fuat Aydın Ataç Yayınları 2005.
- Düzenli, Y., “Sembolizm açısından İsrâ ve Miraca Yeni Bir Yaklaşım Denemesi”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1, (2001), ss.33-48.
- Eliade, M., *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev.Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara 1994.
- Eliade, M., *Dinler Tarihine Giriş*, çev.Lale Aslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.
- Eliade, M., *Mitlerin Özellikleri*, çev.Sema Rifat, Alfa Yayınevi, İstanbul 2016.
- Er, P., *Yaşayan Alevilik*, Barış Kitabevi, Ankara 2014.
- Elçin, Ş., “Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 28 (2003), ss.43-59.
- Erbaş, A., Zerdüştilik’te Din Anlayışı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları Dergisi –II-*, Sempozyumu , 20-21 Kasım 1998, Konya 2000, ss.269-278.
- Ergun, P., “Alevilik-Bektaşilikteki Tavşan İnancının Mitolojik Kökleri Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60 (2011), ss.281-312.
- Eröz, M.,Türkiye’de Alevilik Bektaşilik, Otağ Matbaacılık Yayınları, İstanbul 1977.
- Ersoy, E. vd., “Kırklar Cemi, Psikomitolojik Çözümleme”, ed. Mehmet Yazıcı ,*Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl 2013, ss.418-432.
- Eyüpoğlu, İ. Z., *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*, Derin Yayınları, İstanbul 2010.
- Fırat, E., “Din Psikolojisinde Konu ve Metot Problemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1989), ss. 33-43.
- Fığlalı, E. R., *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, Ankara 1994.
- Freud, S., *Dinin Kökenleri: Totem ve Tabu Musa ve Tektanrıcılık ve Diğer Çalışmaları*, çev: Ayşe Kapkın), Payel Yayınları, İstanbul 2002.
- Gezik, E., *Geçmiş ve Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
- Gökçe, K., “Aleviliği Yaşamak veya Alevi Olmak”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56 (2010), ss. 353-356.

- Gökulu, G., “Aydınlanma Felsefesinin Ceza Adalet Sistemine Etkileri ve Şiddetin Eleştirisi”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 5 (2014), ss.629-650.
- Gölpınarlı, A., *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1963.
- Gölpınarlı, A., *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Dergah Yayınları, İstanbul 1987.
- Gölpınarlı, A., *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli Vilayet-name*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2017.
- Gölpınarlı, A.- Boratov, P. N., *Pir Sultan Abdal*, Kapı Yayınları, İstanbul 2017.
- Günay, Ü.- Güngör, H., *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- Gündüz, Ş., “Sâbilik”, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. XXXV, ss 340-341.
- Gündüz, Ş., *Mitoloji İle İnanç Arasında Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Etüt Yayınları, Samsun 1998b.
- Gündüz, Ş., *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Konya 1998c.
- Gündüz, Ş., “Kutsal Hakkında Konuşmak : Dinsel Söylem Mitos ”, *Milel ve Nihal Dergisi*, 6/1 (2009), ss. 9-26.
- Gündüz, Ş., “Maniheizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, ss. 493-505.
- Güngör, H., “Eski Türklerde Din ve Düşünce”, *Türkler Ansiklopedisi*, c. III, ss.261-282.
- Güngör, H., “Şamanizm”. *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c. XXXVIII, ss.325-328.
- Güngör, Ö., *Günümüz Alevi/Bektaşî Kimliğine Dair Sosyoloji Bir Araştırma* Beypazarı / Karaşar Yöresi Örneği, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Güngör, Ö.-Aksoy, A., “Sosyolojik Açısından Alevi/Bektaşîlerde Tenasüh İnancı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62 (2012), ss. 249-270.
- Güngörmez, E., *Eski Türk Dini ve Türk-İslam Üzerindeki Etkileri*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2013.
- Günşen, A., “Gizli Dil açısından Alevi-Bektaşîlik Erkan ve Deyimlerine Bir Bakış”, *Turkish Studies*, 2/2 (2007), ss. 328-350.
- Hançerlioğlu, O., *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar VII Cilt*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970.
- Harman, M., “İnsan-ı Kâmil Yazı Resimlerinin İkonografik ve Sembolik Anlamalarına Dair Bir Çözümleme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 70 (2014) ss. 97-119.
- Hooke, S. H., *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Aleaddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1993.
- İşık, H., “Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi” , *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*, 25-27 Mayıs, Malatya 2012, ss. 29-44.
- İkbal, M., *Câvitnâme*, çev. Annemaria Schimmel, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- İnanlar, M. Z., *Din-Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.
- Kafeslioğlu, İ., *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980.

- Kalafat, Y., “Anadolu Türk Halk Sufizminde Zazalar”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I. Sempozyumu*, 8-9 Kasım 1996, Ankara 1998 ,ss. 285-304.
- Kaplan, D., “Fuat Köprülü’ye Göre Anadolu Aleviliği”, *Marife Dergisi*, 3/2 (2003), ss.143-163.
- Kaplan, D., *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- Karakuş, A., *Tarihin İzinde Efsaneler Mitler Gerçekler*, Alter Yayıncılık, Ankara 2011.
- Kaya, L. G., “Alevi Bektaşî Kültüründe Kırkbudak Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 40 (2006), ss. 211-229.
- Kaynak, İ ., “İnsanın Anlama Arayışında Din ve Mit’lerin Rolü”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1 (2012), ss. 673-682.
- Kılıç, S., *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim*, Nil Yayınları, İstanbul 1993.
- Kılıç, S., *İslam’da Sembolik Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Kızıl, H., *Diyarbakır ve Çevresindeki Dini Anlayışta Mitolojik Unsurların Etkisi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
- Kirman, M.A., *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Birleşik Dağıtım Kitapevi, Ankara 2010.
- Kirman, M.A., *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Kitapçı, Z., *Orta Asya’da İslamiyet ve Türkler*, Yedikubbe Yayınları, Konya 2004.
- Korkmaz, E., *Pir Sultan Abdal Divanı*, Ant Yayınları, İstanbul 1996.
- Korkmaz, E., *Alevi-Bektaşîlik Terimler Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2016.
- Kotle, T., “Arnavutluk-Balkanlarda Bektaşîlik”. *Turan Stratejik Araştırma Dergisi*, 5 (2010), ss.24-28.
- Köprülü, F., *Türk Edebiyatında İlk Türk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1981.
- Kuşca, S., *Şah İsmail Hatai’nin ve Pir Sultan Abdal’ın Nefes ve Deyilerinde Mitik Unsurlar*. (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2014.
- Kutlu, S., *Alevilik-Bektaşîlik Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Küçük, A.-Küçük, M. A., *Türkistan’dan Türkiye’ye Alevilik-Bektaşîlik (Dinler Tarihi açısından Bir Yaklaşım)*, Berikan Yayınevi, Ankara 2009.
- Malinowski, B., *Büyük Bilim ve Dini Kabalcı Yayınları*, İstanbul 2000.
- Marshall, G., *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay-Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Melikoff, I., *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Çınar Ofset Matbaacılık, İstanbul 1999.
- Melikoff, I., *Uyur idik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul 2015.
- Nar, M. Ş., “Günümüz Toplumunda Mitler: Anadolu Halk Efsaneleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 20 (2014), ss. 55-77.
- Necatigil, B., *100 Soruda Mitologya*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1977.

- Noyan, B., *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik VIII Cilt* Ardıç Yayınları, Ankara 2010.
- Ocak, A. Y., “Alevî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.II, ss. 368-369.
- Ocak, A. Y., “Hacı Bektâş-ı Velî”. *TDV. İslam Ansiklopedisi*, c.XIV, ss.455-458.
- Ocak, A. Y., “Hıdırellez”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XVII, ss. 313-315.
- Ocak, A. Y., “Alevîliğin Çözüm Bekleyen İki Problematığı: Tarih ve Teoloji”, *Bilgi Toplumunda Alevilik*, ed. İbrahim Bahadır, Bielefeld Alevi Kültürü Merkezi Yayınları, Bielefeld 2003, ss.160-173.
- Ocak, A. Y., *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Ocak, A. Y., *İslam Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.
- Ocak, A. Y., *Babailer isyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah Yayınları, İstanbul 2016.
- Ocak, A. Y., *Alevî-Bektaşî İletişim İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.
- Onat, H., “Kerbala’yı Doğru Okumak”, *Akademik Ortadoğu, Altı Aylık Ortadoğu Araştırma Dergisi*, 2 (2007), ss.1-9.
- Ögel, B., *Türk Mitolojisi I.Cilt*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995a.
- Ögel, B., *Türk Mitolojisi II. Cilt*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995b.
- Oğuz, M. Ö.- Gürçayır, S., *Halkbilimde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Milli Folklor Yayınları, Ankara 2005.
- Okan, M., *Türkiye’de Alevilik*, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara 2004.
- Onarlı, İ., “Nevruz Bayramı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 25/9 (2003), ss.41-74.
- Ölmez, F. N., “Dokumalarda Yılan Motifi”, *Art-e Sanat Dergisi*, 6 (2010), ss.2-21.
- Öz, B., “Bir Alevilik Tanımlaması ya da Alevilik Tanımına Kuramsal Bir Yaklaşım”, *Folklor/Edebiyat Dergisi (Alevilik Özel Sayısı)*, 8 (2002), ss. 69-74.
- Öz, M., “Râfizîler”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXIV, ss. 396-397.
- Öz, M., *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yayınevi, İstanbul 2011.
- Öztelli, C., *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*, Özgür Yayın Dağıtım, İstanbul 1985.
- Özünel, E. Ö., *Türk Anlatı Geleneğinde Kahraman, Mitoloji ve İktidar İlişkisi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010.
- Philip, N., *Eyewitness Mythology*, DK Publishing (Dorling Kindersley), London, United Kingdom 2004.
- Rençber, F., “Alevi Geleneğinde Cem Evinin” Tarihsel Kökeni”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/3 (2012), ss.73-86.
- Rosenberg, D., *Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Söylence Antolojisi*, çev. Koray Atken , vd., İmge Kitabevi, Ankara 2003.
- Roux, J. P., *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul 1994.

- Roux, J. P., “Türk İnancında Tavşan”, *Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik Aynayı Tuttum Yüzüme Ali Göründü Gözüme*, ed. İlhan Cem Erseven, Ant Yayınları, İstanbul 1997, ss.64-77.
- Salcı, V. L., “Gizli Türk Dini Oyunları”, *Temel Kaynaklardan Alevilik Bektaşilik*, ed. Gülay Öz, Kültür Ajans Yayınları, Ankara 2013.
- Sarıkaya, M. S., *Seyyid Hüseyin İbn-i Seyyid Gaybî, Şerhu Hutbeti'l-Beyân İnceleme-Metin*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2004a.
- Sarıkaya, M. S., “Aleviliğin Temel İnançları”. *Diyanet Aylık Dergisi*, 158 (2004b), ss.4-6.
- Sarıkaya, M. S., (2004c) "Şerhu Hutbeti'l-Beyan'a Göre Hz. Ali ve Günümüz Alevi Kültürüne Yansımaları". İ. Engin ve H. Engin (Ed.). *Alevilik*. Kitap Yayınevi, İstanbul, 467-488.
- Sarıkaya, M. S., “Şerhu Hutbeti'l-Beyân'da Ehl-i Beyt ile İlgili İnanç Motifleri”, *Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, 13 (2005), ss.1-11.
- Sarıkaya, M. S., “Alevi İnançlarında Hz. Muhammed”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2009, ss. 228-240.
- Sarıkaya, M. S., *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Asırlar)*, Post Yayınları, İstanbul 2016.
- Sax, B., *Toplumun Aynasında Karga*, çev. Banu Büyükal, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006.
- Schimmel, A., *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri (İslama Görüngebilimsel Yaklaşım)*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2004.
- Schimmel, A., *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2011.
- Selçuk, A., *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Serrican, E., Carl Gustav Jung'un Analitik Psikoloji Kuramındaki Arketip Kavramının Edebiyata Yansıması, *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 4/1 (2015), ss.1205-1215.
- Seyfeli, C., “Türk Mitolojisinde Hayvan Motifleri”. *Yol Dergisi*, 23 (2003), ss. 42-54.
- Seyidoğlu, B., *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*,. Dergâh Yayınları, İstanbul 2002.
- Sivri, M, Kuşca, S., Şah İsmail Hatai Ve Pir Sultan Abdal Deyiş ve Nefeslerinden Alevi-Bektaşî Kozmogonisi ve Kırklar Meclisi'ne”, *Folklor Edebiyat Dergisi*, 20 (2014), ss.179-200.
- Soyyer, Y. A., *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşî Geleneği*, Seyran Yayınevi, İstanbul 1996.
- Su, S., *Hurafeler ve Mitler - Halk İslâmında Senkretizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Sümer, D., “Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakkın Birlik Bilinci”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57 (2011), ss.57-84.
- Şahin, H., *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Abdalân-ı Rum (1300-1400)*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2001.
- Şanzumi, H., (2009). “Mitolojik Sosyoloji”, *Sosyoloji Çarşısı*, ed. Mehmet Sait Doğan vd., E Yazı Yayınları, İstanbul 2009, ss.338-341
- Şenel, C., “Yeni Eflâtunculuk”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXXXIII, ss. 423-427.

- Şükrü, E., “Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi”, *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 28 (2003), ss.43-56.
- Tanyu, H., *Türklerde Taşla İlgili İnanışlar*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Taş, K., “Sosyolojik Din Tanımları”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, ss.37-43.
- Taşgın, A., “Mit ve Gerçeklik Arasında Alevilikte Ehl-i Beyt”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, ed. Ahmet Yaman, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 2004, ss. 287-296.
- Taşgın, A.-Solmaz, B., “Hacı Bektaş ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin ve Doğan Donuna Bürünme”, *Turkish Studies*, 7/1 (2012), ss.105-129.
- Teber, Ö. F., *Bektaşî Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar*, Aktif Yayınları, Ankara 2008.
- Tekin, N., *Türklük ve Alevilik-Bektaşilik*. İlgi Yayınları, İstanbul 2011.
- Tepeli, Y., *Derviş Muhammed Yemîni Fazilet-nâme (Giriş-İnceleme-Metin) I*, TDK Yayınları, Ankara 2002.
- Tökel, D. A., *Divan Şiirinde Şahıslar Mitolojisi*, Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016.
- Turan, A-Yıldız, H., “Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26-27 Birleşik Sayı (2008), ss.11-24.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük I.Cilt*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara1988a.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük II.Cilt*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara1998b.
- Türkdoğan, O., *Alevi-Bektaşî Kimliği Sosya-Antropolojik Araştırma*, Çizgi Kitabevi, Konya 2013.
- Tümer, G., “Brahmanizm”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.VI, 229-233.
- Uçar, R., “Bir Fenomen Olarak Ayin-i Cem (Sosyolojik Bir Yaklaşım)”, *Dini Araştırmalar*, 19/7 (2004), ss. 73-81.
- Uçar, R., *Alevilik-Bektaşîlik Abdal Musa Tekkesi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012.
- Uçar, R.-Buyrukçu, R., “Güncel Alevi-Bektaşî Problemlerine Abdal Musa Tekkesi Merkezli Bir Bakış”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 33/12 (2009), ss.89-98.
- Uçar, Z., “Türk Kültüründe Geyik ve Geyikli Baba Üzerine Gözlemler”, *Kültür Evreni Dergisi*, 21 (2014), ss.129-145.
- Uçkun, R., “Alevi Bektaşî Geleneğinde Nevruz Kutlamaları”, *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu -I-*, 28-30, Ekim , Isparta 2005, ss.161-168.
- Uraz, M., *Türk Mitolojisi*, Mitologya Yayınları, İstanbul 1992.
- Ürkmez, E., *Türk-İslam Mitolojisi Bağlamında Mi'raç Motifi ve Türkiye Kültür Tarihine Yansımaları*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.
- Üzüm, İ., *Günümüz Aleviliği*, Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, Ankara 2000.
- Üzüm, İ., “Yeşil Kubbe’de Asılı Kandil: Nûr-ı Muhammedî Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik’te Hz. Muhammed Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar*, 33/12 (2009), ss. 205-234.

- Vamık,D. V. *Körü Körüne İnanç* , çev. Özgür Karaçam, Okyanus Yayınları 2005
- Weber, M., *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.
- Yaman, A., *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, Nokta Yayınları, İstanbul 2012.
- Yaman. M., *Alevilik İnanç- Edep- Erkan*, Ufuk Matbaacılık, İstanbul 2001.
- Yaman. M., *Alevilikte Dede Ocakları*, Karaca Ahmet Sultan Yayınları, İstanbul 2004.
- Yazıcı, M., *Alevi Değişlerinin ve Gülbangların Sosyolojik Analizi*, Çıra Yayınları, İstanbul 2014.
- Yazıcı, T., "Haydarîyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*,c.XVII, ss.35-36.
- Yıldız, H., "Alevî/Bektaşî Geleneğinde Âyin-i Cem" , *I. Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilgi Şöleni*, ed. Ahmet Günşen, Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Yayınları, Kırşehir 2004, ss. 583-589.
- Yıldız, H., "Alevi-Bektaşî Geleneğinde Musahiplik", *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2009, ss. 397-415.
- Yıldız, H., *Anadolu Aleviliği (Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- Yılmaz, H., "Anadolu Aleviliği'nde Sır Kavramı", *Journal of Human Sciences*,14/2 (2017), ss. 2200-2207.
- Yiğit, İ., "Mevâlî". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXIX, ss.424-426.
- Yitik, A. İ., "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, ss. 307-356.

İnternet Kaynakları

<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nûr-suresi/2826/35-ayet-tefsiri>, (erişim tarihi: 14.09.2018).

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Salih Emre KARAYEL
Doğum Yeri - Tarihi	Göhlisar/BURDUR- 25.02.1985
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Burdur Anadolu Öğretmen Lisesi, 2003
Lisans Diploması	Selçuk Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, İngilizce Öğretmenliği, 2008
Yabancı Dil / Diller	İngilizce
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Milli Eğitim Bakanlığı, İngilizce Öğretmenliği
E-Posta	emrehey@hotmail.com