

**ŞAH İSMAİL HATAİ'NİN VE PİR SULTAN
ABDAL'IN NEFES VE DEYİŞLERİNDE MİTİK
UNSURLAR**

Sibel KUŞCA

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir, 2014

**ŞAH İSMAİL HATAİ'NİN VE PİR SULTAN ABDAL'IN
NEFES VE DEYİŞLERİNDE MİTİK UNSURLAR**

Sibel KUŞCA

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı

Karşılaştırmalı Edebiyat Bilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir

2014

T.C.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTİSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Sibel Kuşca tarafından hazırlanan “Şah İsmail Hatai’nin ve Pir Sultan Abdal’ın Nefes ve Değişlerinde Mitik Unsurlar” başlıklı bu çalışma 13.01.2014 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu

Üye

Doç. Dr. Medine Sivri

(Danışman)

Üye

Yrd. Doç. Dr. Şeyda Ülsever

ONAY

.../ .../ 2014

Doç. Dr. Hasan Hüseyin ADALIOĞLU

Enstitü Müdürü

ÖZET

ŞAH İSMAİL HATAİ'NİN VE PİR SULTAN ABDAL'IN NEFES VE DEYİŞLERİNDE MİTİK UNSURLAR

KUŞCA, Sibel

Yüksek Lisans-2014

Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Medine SİVRİ

Bu karşılaştırmalı edebiyat çalışmasının amacı, Alevi-Bektaşî inancının en dikkate değer mitik unsurlarını tespit etmek ve bu unsurları Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişleri vasıtasıyla ortaya koymaktır. Ayrıca çalışma boyunca bu mitolojik yapının temellerinde yer alan İslam öncesi motifler de arketipçi çözümleme ile gösterilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada, İran ve Anadolu kültür ortamları olmak üzere iki farklı kültürde aynı inançtan beslenerek dini- tasavvufî eserler veren Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişleri arketipçi ve sosyolojik çözümleme yöntemleri ile incelenmiş, iki şair ve eserleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın sonucunda, Alevi-Bektaşî inancının farklı birçok inançtan ve kültürden etkilenecek çok katmanlı bir yapı oluşturduğu, bu yapının ise mitik yönünün oldukça güçlü olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca incelenen nefes ve deyişlerin bu yapıyı çok net bir şekilde yansıttığı görülmüştür.

ABSTRACT

THE MYTHIC ELEMENTS IN THE NEFES AND FOLK POEMS OF SHAH İSMAİL HATAİ AND PİR SULTAN ABDAL

KUŞCA, Sibel

Master Degree-2014

Department of Comparative Literature

Adviser: Assoc. Prof. Medine SİVRİ

In this comparative literature study it is targeted to reveal the mythological structure of Alevi-Bektashi belief through the nefes and folk poems of Shah İsmail Hatai and Pir Sultan Abdal. Besides, the Pre-Islamic motifs underlying on this mythological structure were tried to be determined by archetype analysis method throughout the study.

In this study the nefes and folk poems of Shah İsmail Hatai and Pir Sultan Abdal who are from different cultures –Iran and Anatolia- but giving religious –but who have given mystical works based on the same belief were analysed by archetype and sociological analysis methods and the similarities and the differences between both poets and their works were mentioned.

As a result of this study it is determined that Alevi-Bektashi belief has constituted a multilayer structure influenced from many different religions and cultures, and this structure has quite a strong mythical aspect. It has also been observed that the nefes and folk poems that examined very clearly reflect the mythical structure.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Mitoloji ve İlgili Kavramlar: Mit, Rit, Efsane, Destan	6
1.2. Alevi ve Alevilik Kavramları	18
1.2.1. Tarihi Gelişim Süreci Bakımından Alevilik	20
1.2.2. Aleviliğin Ne Olduğu Üzerine Farklı Görüşler.....	24
1.2.3. Bektaşilik ve Kızılbaşlık	31
1.3. Şamanizm	35
1.4. Arketipçi Eleştiri ve Sosyolojik İnceleme Yöntemleri	43

2. BÖLÜM:

ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCI VE MİTOLOJİ

2.1. Dinler ve Mitler	46
2.2. Alevi- Bektaşî İnanç ve Mitoloji: Mitler, Kahramanlar ve İslam Öncesi İnançların İzleri	57

3. BÖLÜM

ŞAH İSMAİL HATAİ'NİN VE PİR SULTAN ABDAL'IN NEFES VE DEYİŞLERİNİN MİTİK UNSURLAR BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ

3.1. Alevi- Bektaşî Düşüncesinin Sanatsal İfade Biçimi Olarak Alevi- Bektaşî Edebiyatı	81
3.2. Şah İsmail Hataî ve Pir Sultan Abdal'ın Nefes ve Değişlerinin Mitolojik İzahı ve Karşılaştırılmalı İncelemesi	83
3.2.1. Hz. Ali Algısı	86
3.2.2. Fatıma Ana	96
3.2.3. Hızır	98
3.2.4. Miraç ve Kırklar Meclisi	100
3.2.5. Yaratılış Miti	109
3.2.6. Ölüm ve Tenasüh	117
3.2.7. Don (Şekil) Değiştirme	121
3.2.8. Hayvan Motifleri	123
3.2.8.1. Turna kuşu	123
3.2.8.2. Güvercin	125
3.2.8.3. Aslan	128
3.2.8.4. Geyik	129
3.2.8.5. Arı ve Bal	121
3.2.9. Kutsal Sayılar	122
SONUÇ	141
KAYNAKÇA	148

ÖNSÖZ

Kültürlerarası etkileşimi esas alan Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi, disiplinlerarası bir bilim dalı olarak edebiyatın yanı sıra, kültür kavramının altını dolduran birçok unsuru da kapsar. Bunların başında mitoloji gelmektedir. Mitler önemli birer kültür değeri olmalarının ötesinde, edebiyatla da yakın ilişkiler içindedirler. Bu düşünceden hareketle, bu çalışmada, Alevi Bektaşî Edebiyatı'nın önemli isimleri olan Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişlerinde mitik unsurlar incelenecektir.

Bu çalışma sürecinde Alevi-Bektaşî inancının çok katmanlı yapısı gereği mitik ağlarla örülü olduğu tespit edilmiş ve bu yapı edebi metinler yardımıyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Şu ana kadar ortaya konan çalışmalarda mitoloji alanında yeterince değerlendirilmediği görülen Alevi- Bektaşî mitolojisine katkı sağlamak, edebiyatın, tüm kültürel unsurların olduğu gibi mitolojinin de aynası olduğunu göstermek hedeflenmektedir. Ayrıca Alevi- Bektaşî inancının İslam öncesi inançlarla beslenmiş senkretist (bağdaştırmacı) bir inanç sistemi olduğunu örnekleriyle göstermek bu çalışmanın temel amaçlarından birini oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, lisans ve yüksek lisans eğitimim sürecinde yoğun bir emek, sabır ve anlayışla bana yol gösteren, her türlü desteği sağlayan danışmanım, değerli hocam Doç. Dr. Medine Sivri'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca lisans ve yüksek lisans eğitimim boyunca bilgilerinden faydalandığım Bölüm Başkanı Prof. Dr. Ali Gültekin başta olmak üzere tüm Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü hocalarına teşekkür ederim.

Hayatımın her döneminde bana sabırla cesaret ve güven veren aileme ve Gökhan Güngörmedi'ye teşekkür eder, sevgi ve saygılarımı sunarım.

GİRİŞ

Toplumların bugüne gelene kadar biriktirdiği deneyimler, kültürel malzemeler toplumsal bellek aracılığıyla varlıklarını farklı şekillerde devam ettirir. En temel kültür unsurlarından biri olan mitler ise bu belleğin izi silinemeyen bir gerçeğidir. Çağlar boyunca nesilden nesile ritler vasıtasıyla aktarılan mitler, günlük hayattan edebiyata ve sanata kadar birçok alanda varlıklarını hissettirirler. Mitler gibi insanın evreni algılama çabasının sonucu olarak gelişen bir diğer unsur ise dinlerdir. Bu iki kavram birbirleri ile yakın ilişki içindedirler. Sahip oldukları birçok ortak noktadan biri ise her ikisinin de evrimsel olarak değişip dönüşmesidir. Din senkterizminin önemli bir örneği olan Alevi- Bektaşî inancı bu dönüşümün gözlemlenebileceği önemli bir kültürel kaynaktır.

Toplumun aynası olan edebiyatta Alevi-Bektaşî inancının ve onun senkretik mitik yapısının yansımalarını bulgulamak mümkündür. Alevi- Bektaşî edebiyatının tamamen bu inancın ve kültürün yansıması olduğu, ibadetlerin bir parçası olacak kadar dini ve mitik yapının içinde olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu edebiyat ürünlerinin ne kadar verimli bir inceleme alanı olduğu görülmektedir. Aleviliği kurumsallaştıran isim olarak anılan, Türk kültürünü, taşıdığı Safevi coğrafyasının dini ve kültürel yapısıyla harmanlayan Alevi- Bektaşî ozanı Şah İsmail Hatai'nin ve Anadolu'nun zengin kültürel mirası içinde Türk kültürü ile İslam inanç motiflerini sentezleyen Alevi-Bektaşî ozanı Pir Sultan Abdal'ın deyiş ve nefeslerini, içerdikleri mitik unsurlar bakımından incelemek bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Alevi- Bektaşî inancının, Şamanizm'den Anadolu mitlerine kadar birçok dini ve mitik unsuru İslam çerçevesi içerisinde erittiği ve kendi özgün mitik kahramanlarını, mitoslarını ve mitik motiflerini yarattığı düşüncesine dayanan bu tez, edebiyat ve mitoloji ilişkisi çerçevesinde bu düşüncüyü temellendirmeyi hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda, aynı etnik topluluktan olup farklı ekinlerde yaşamış olan Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişleri karşılaştırmalı edebiyat biliminin verilerinden faydalanılarak incelenecektir. İki ozan arasındaki etkileşimi açığa çıkarmamızı sağlayacak olan karşılaştırmalı edebiyat

bilimi, farklı kültürlerin birbirleriyle kaçınılmaz bir etkileşim ve alışveriş içinde olduğu savından hareketle, bir kültürün hangi iletişim unsurlarıyla, neleri aktarıp, neleri dönüştürerek bir diğer kültüre nasıl tesir ettiğini edebiyat ürünleri üzerinden inceleyen bir edebiyat bilimidir. Alanın Türkiye'deki önemli temsilcilerinden olan Gürsel Aytaç'a göre;

Edebiyat eserlerini inceleyen, araştıran edebiyat biliminin bir dalı, 'Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi'dir. Görevi, işlevi farklı dillerde yazılmış iki eseri konu, düşünce ya da biçim bakımında incelemek, ortak, benzer ve farklı yanlarını tespit etmek, nedenleri üzerine yorumlar getirmektir.¹

Aytaç'ın tanımında farklı dil vurgusu görülmektedir. Ancak incelenecek yazarların mutlaka farklı uluslara mensup olması, farklı dillerde eser vermesi zorunlu değildir. Zira etkileşimin değerlendirmesi kültürel unsurlar üzerinden gerçekleştirilir ve kültürleri oluşturan tek etmen milliyet ve dil değildir. Karşılaştırmalı edebiyatın aynı ulus içindeki benzerlikleri ve farklılıkları da değerlendirebileceğini öne süren Henry H. Remak'a göre karşılaştırmalı edebiyat;

"Bir ulus içindeki dikkate değer farklı kültürlere veya farklı toplumlara özgü iki ya da daha fazla kültürel yahut dilsel unsurlara sahip dönemlerin, ekollerin, akımların, türlerin, metinlerin ve bilinen yazarların bir bütünlük ortaya koyacak biçimde bir araya getirilmesi veya karşılaştırmalı incelenmesidir."²

Karşılaştırmalı edebiyat biliminin çizdiği bu sınırlar dikkate alındığında, Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal'ı aynı ulustan fakat farklı ülke, coğrafya ve kültür çevrelerinde ürün vermiş şairler olarak değerlendirerek karşılaştırmak mümkün olacaktır. İki şair arasındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konma çabasında edebiyat sosyolojisine bağlı sosyolojik eleştiri yönteminden faydalanılacaktır. Edebiyat sosyolojisinin yaklaşımına göre edebiyat ve felsefe farklı düzeylerde bir dünya görüşünün aktarımıdır ve dünya görüşleri ise özünde kişisel değil toplumsal

¹ Gürsel Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, Say Yayınları, İstanbul 2003, s. 13.

² Akt: Kamil Aydın, *Karşılaştırmalı Edebiyat Günümüz Postmodern Bağlamda Algılanışı*, Birey Yayınları, İstanbul 1999, s. 9.

olgulardır.³ Edebiyat sosyolojisinde olduğu gibi eser-toplum ilişkisini merkeze alan sosyolojik eleştiri kuramı ise edebi eserin toplum içinde doğduğunu ve toplumun ifadesi olduğunu, sosyal ve kültürel etmenlerin edebi eserin ortaya çıkmasında etkin rol oynadığını savunur.

Her iki şairin nefes ve deyişlerinin, kendi içinde mitik arka planları bakımından değerlendirilmesi için başvurulacak yöntem ise arketipçi eleştiridir. Gustav Jung'un bütün insanlıkta ortak olarak bulunduğunu ve insanlığın geçmişe ait bütün izlenimleri, kavrayışları içeren “*ortak bilinçdışı*”na⁴ dayanan bu yöntem, Alevi-Bektaşî inancının ve mitlerinin kökenlerine ineceğimiz bu çalışma için en uygun yöntem olacaktır. Jung'un mitosları ve ortak bilinçdışını ön plana çıkardığı “*analitik psikoloji*” kuramına göre gelişen bu yöntem;

“... esas amacı bakımından esere dönüktür, çünkü eninde sonunda eseri açıklamak ister. Biçimci eleştiri gibi metne eğilerek orada yer alan öğelerin anlamını araştırır, ama bunu, estetik yaşantıyı meydana getiren yapıyı ortaya çıkarmak için değil, çok eski çağlardan beri insanları etkileyen, onlara derinden seslenen birtakım ölümsüz arketipleri ortaya çıkarmak için yapar. Edebiyat eserinde tekrarlanan bu arketipler, kişiler olabilir, imgeler olabilir, simgeler olabilir, durumlar ya da olay örgüleri olabilir.”⁵

Eklektik (çoğulcu) inceleme çerçevesi içinde sosyolojik eleştiri ve arketipçi eleştiri yöntemlerinin kullanıldığı “Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal'ın Nefes ve Deyişlerinde Mitik Unsurlar” adlı tezimiz üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde “Kavramsal Çerçeve” başlığı altında mitoloji, mit, rit, efsane ve destan gibi birbirleriyle ilişkili kavramlar açıklanmaya ve farklılıklarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışmamızın diğer bir yönünü oluşturan Alevi-Bektaşî inancına ilişkin temel açıklamalar da bu bölümde yapılacaktır. Alevilik kavramı farklı bakış açılarıyla birlikte ele alınacak, tarihsel gelişim süreci içerisinde değerlendirilecektir. Çoğunlukla Alevilik yerine kullanılan ve kavram karmaşasına

³ Lucien Goldman, *Diyalektik Araştırmalar*, Çev. Afşar Timurçin, Mehmet Sert, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998, s. 56.

⁴ Bkz. İbrahim Gürses, “Jung’cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Simurg Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:16, 2007, s. 79.

⁵ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 219.

yol açan Bektaşilik ve Kızılbaşlık kavramları ise benzerlikleri ve farklılıkları bakımından netleştirilmeye çalışılacaktır. Bu bölümde son olarak, Alevi-Bektaşî inancının İslam öncesi kökenleri arasında ön plana çıkan Şamanizm kavramı üzerinde durulacaktır.

Çalışmamızın “Alevi-Bektaşî İnancı ve Mitoloji” başlıklı ikinci bölümünde ise dinlerin mitler ile olan ilişkisi, bu iki kavramın benzerlik ve farklılıkları üzerinden açıklanacak, dinlerin evrimsel bir süreç içerisinde dönüşmesi üzerinde durulacaktır. Yine bu bölümde Alevi- Bektaşî inancının kendi potasında erittiği çeşitli kültür unsurları ile oluşturduğu özgün mitik yapı açıklanarak, bu yapıdaki İslam öncesi motiflere dikkat çekilecektir. Bu çerçevede mitik karakterlerin, anlatıların ve motiflerin tespit edilerek açıklanması hedeflenmektedir.

“Şah İsmail Hatai’nin ve Pir Sultan Abdal’ın Nefes ve Değişlerinin Karşılaştırmalı İncelemesi” başlıklı üçüncü bölüm şairlerin nefes ve değişlerinin incelendiği kısımdır. Bu bölümde Alevi-Bektaşî edebiyatının genel özelliklerinden bahsedilerek, tamamen Alevi-Bektaşî inanç esaslarına ve felsefesine dayandığı ve bu felsefeyi yansıtan bir söylemi dile getirdiği ortaya konmaya çalışılacaktır. İncelemenin yapıldığı başlıkta ise nefes ve değişlerin sembolik diline mitolojik bir açıklama getirilmeye ve Şah İsmail ile Pir Sultan Abdal’ın nefes ve değişleri karşılaştırılmalı bir şekilde incelenmeye çalışılacaktır. Bu çalışmada ön araştırmalarda tespit edilen ve çalışmanın ikinci bölümünde de açıklanan motifler üzerinde durulacaktır. Buna göre deyiş ve nefeslerde bulgularan mitik karakterler olarak Hz. Ali, Hz. Fatıma ve Hızır figürleri; mitik anlatılar olarak Miraç ve Kırklar Meclisi ve yaratılış miti, ölüm ve tenasüh inançları, don (şekil) değiştirme motifi, hayvan motifleri ve sayılar değişlerde görülen yapılar üzerinden incelenecek ve Alevi-Bektaşî mitolojisinde işaret ettikleri noktalar açığa çıkarılacaktır. Ayrıca Alevi-Bektaşî mitolojisi içinde saptanan motiflerin, senkretist (bağdaştırmacı) yapıyı oluşturan kökenler içindeki arketiplerine ulaşılmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın sonuç bölümünde ise çalışma genel bir değerlendirmeye tabi tutularak elde edilen bulgular ortaya konacaktır. Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal’ın nefes ve değişlerinin karşılaştırılması sonucunda karşılaşılan benzerlik ve

farklılıklar sosyolojik temeller üzerinden değerdendirilmeye ve anlamlandırılmaya çalışılırken, çerçevesi çizilen Alevi-Bektaşî mitolojisinin de kökenleri açıklanarak çalışma tamamlanacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Edebi ve mitolojik incelemeye başlamadan önce konunun temelinden başlanarak daha iyi algılanması için öncelikle temel kavramların netleştirilmesi elzemdir. Teziminin ilk bölümünde çalışma için önemli olan mitoloji, mit, rit, efsane ve destan terimleri benzerlik ve farklılıkları ile ilişkileri ile açıklanacaktır. Çalışmanın merkezinde yer alan Alevilik kavramı ise hem tarihi, hem sosyolojik hem de dini açıdan açıklanacak, Bektaşilik ve Kızılbaşlık gibi olgularla birlikte değerlendirilecektir. Son olarak Aleviliğin İslam öncesi kaynakları arasında öne çıkan ve dinlerin evrimi düşüncesinde de önemli bir basamak olan Şamanizm algılanmaya çalışılacaktır.

1.1. Mitoloji ve İlgili Kavramlar: Mit, Rit, Efsane, Destan

İnsanlık, var olduğu her dönemde, yaşamı ve içinde yaşadığı dünyayı çeşitli düşünce ve yöntemlerle anlamaya çalışmıştır. Antik çağlarda henüz bilimsel bilgi üretememiş olan insan, sahip olduğu hayal gücü, düşünme ve imgelem yetenekleri ile bir anlam arayışına girmiş, doğa ve yaratılış olaylarını algılamaya çalışmıştır. İlksel olarak adlandırılan topluluklarda bu algılama çabası kutsiyet ile anlamlandırma sonucuna varmış ve çeşitli inançlara, tapınmalara dayanmıştır. İnsan zihninin kutsallık atfettiği bu kurguların sözlü ifadeleriyle mitler ve dini hayatın ilkel biçimleri olan ritler (ayinler) oluşmuştur.

Toplumların kendi yapıları ve coğrafyaları gereğince, kolektif bilinç ürünleri olarak geliştirdikleri mitlerin kapsamı, ifade ettikleri ve mitin gerçekte ne olduğu sorunsalı sosyolojiden edebiyata, arkeolojiye, antropolojiye kadar pek çok disiplin içerisinde tartışılmaktadır. Yunanca söz anlamına gelen “mythos” kelimesine dayanan mit kavramının tüm tür ve işlevlerini içeren bir tanımını yapmanın zorluğu birçok uzman tarafından dile getirilmiştir. Mitoloji alanındaki önemli isimler arasında yer alan din tarihçisi ve düşünür Mircae Eliade de mit kavramının

tanımlanması zor, karmaşık bir kültür gerçekliği olduğunu belirtir ve geniş kapsamlı olduğu için en az kusurlu olduğunu kabul ettiği şu tanımlı yapar:

“Mit kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda, ‘başlangıçtaki’ masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, Doğaüstü Varlıklar’ın başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik, yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Demek ki mit, her zaman bir “yaratılışın” öyküsüdür. Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl varolmaya başladığını anlatır.”¹

Eliade’nin ifadesine göre miti tanımakla “şey”lerin kökeni de tanınmış olur; çünkü mit yaşadığı dönemin gerçekliğini verir ve sanılanın aksine uydurma hikayeler değildir. Eliade’nin tanımında dikkati çeken gerçeklik vurgusu, mitin dikkatle incelenmesi gerektiği düşüncesini taşıyan farklı tanımlarda da görülmektedir. Antropolog Bronislaw Malinowski de Eliade gibi mitlerin gerçekliğine vurgu yapar. Malinowski’ye göre:

“Mit, vahşi bir topluluk içinde varolduğu biçimiyle, yani ilkel biçimiyle yalnızca anlatılacak bir öykü değil, aynı zamanda bir gerçekliktir. Modern romanlarda anlatılan türden basit bir kurgu değil, yaşanan bir gerçekliktir çünkü mitin altında yatan olayların uzak bir geçmişte ortaya çıktığına, dünyanın ve insanın yazgısı üzerinde etkisini sürdürdüğüne inanılır.”²

Mitler üretildikleri toplumlar içerisinde kabul edilmesi gereken gerçekler olarak algılanmıştır. İlkel insanın sosyal yaşamı, şahit olduğu doğa olayları, yaratılış ve bunun gibi insana ve evrene dair olan pek çok olgu, mitlerin varlığı ile anlam kazanmıştır. Ancak mitlerde görülen anlamlandırmanın temel ölçütü nesnel bilgi değil hayal gücü olmuştur. Bu görüşü destekleyen Behçet Necatigil mitosları; “*ilkel insan topluluklarının evreni, dünyayı ve tabiat olaylarını kişileştirerek yorumlamak, henüz sırrını çözemedikleri hayatın ve evrenin çeşitli görüntülerini bir anlam kolaylığına bağlamak ihtiyacından doğmuş öyküler*”³ olarak tanımlar. İnsanın anlam

¹ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul 2001, s. 15-16.

² Bronislaw Malinowski, *İlkel Toplum*, Çev. Hüseyin Portakal, Öteki Yayınevi, İstanbul 1998, s.102.

³ Behçet Necatigil, *100 Soruda Mitoloji*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1973, s.7.

ihtiyacını gideren bu düşsel çözümlerin gerçekliğini savunan Eliade, Malinowski, Campbell gibi isimlerin gerçeklikle kastettikleri, mitlerin yaşadıkları dönemin gerçekliğini sunmasıdır. Zira mitin, aylak bir insanın kendi fantezilerini başıboş bırakarak düşlediği bir rapsodiden çok, son derece önemli kültürel bir güç olduğunu düşünen Malinowski, mitin bilimsel ilgiyi doyurmaya yönelik olmadığını da açıklamalarına ekler. Zira mit toplumsal gereksinimlere dayalı, pratik gereksinimlere yardım eden, dinsel gereksinimleri ve ahlaksal özlemleri derinden doyurmaya yönelik eski bir gerçekliğin yeniden anlatılmasıdır.⁴ Bu özellikleri sayesinde de ilkel toplumlarda kaçınılmaz bir gereksinimi, inanma ve yaşamın düzenlenmesi gereksinimini karşılar. Ancak mitler çok daha geniş bir kapsama sahiptir. Dinlerin başlangıcını oluşturmalarının yanı sıra, sahip olduğu biçimsel özellikleri ile sanatı, kahramanları ve anlatımı ile edebiyatı, içinde geliştiği toplumun hukuki, siyasi ve toplumsal yapısını, günlük yaşamı ve insan düşüncesinin doğasını kapsayabilir. Din ve karşılaştırmalı mitoloji araştırmacısı Lauri Honko'ya göre de mit; basit bir hayali, sahte izlenimleri hatta tamamıyla gerçek ya da kutsal rivayetlere kadar her şeyi içerebilmektedir, onun gerçekliği normal hayatın sunabildiği her şeyde ağırlığını hissettirmektedir.⁵ Hayatın bu derece içine işlemiş oluşu mitosun toplumsal yaşamın aynası haline getirir. Bu nedenle, mit uzmanları arasında, mitin bir gerçeklik olarak kabul edilmesi ve geçmişe ışık tutacak bir kültür ürünü olarak incelenmesi fikri yaygınlaşmıştır. Donna Rosenberg'e göre;

“Söylenceler bir toplumun manevi değerlerini yansıtan ciddi öykülerdir. Bu öyküler bir toplumun dünya görüşünü ve önemli inançlarını temsil ettikleri için, o toplumun kültürü tarafından değer verilen ve korunan insani deneyimlerin birer simgesidir.”⁶

Tüm bu yorumlardan hareketle mitlerin önem atfedilen kültür olguları oldukları sonucuna ulaşmak mümkündür. Ancak mitlere yönelik yaklaşımların her biri, bu ortak bilinç ürünlerine aynı değeri layık görmemiş, keyfi, uydurma hikayelerden ibaret saymıştır. Örneğin Platon gibi ilk çağ düşünürleri, mitlerin

⁴ Bkz. Malinowski, *A.g.e.*, s. 99-103.

⁵ Lauri Honko, “Miti Tanımlama Problemi”, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar II*, Çev. Nezir Temür, Geleneksel Yayıncılık, Ankara 2005, s. 247.

⁶ Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara 2000, s.17.

insanları doğru yoldan saptırdığını savunmuş, akli ve akılcılığı ön planda tutan Fransız usçular ise mitlere hurafe diyerek karşı çıkmışlardır. Kendine özgü bir mantık ve iç tutarlılık taşıyan, bir toplumu ve insanlığın kültürel mirasını tanımak için önemle incelenmesi gereken mitler, bu gibi yaklaşımlarla uzun süre bilimsel bir bakış açısından uzak kalmıştır. Campbell'e göre, mitlere bilimsel bir yaklaşım sağlanabilmesi, alanın büyüklüğü ve verilerin dağınıklığı nedeniyle 19. yüzyılın sonuna kadar gecikmiştir. Ancak Campbell, bütün araştırma alanlarında bilgi hazinesi genişlerken mitolojideki bu gecikmenin bir diğer nedeni olarak da alandaki söz sahiplerinin, fikirlerin ve kuramların devam eden çatışmasını görmektedir.⁷ Mitin ne olduğu ve ona ne değer biçileceği üzerine yapılan uzun tartışmaların ardından, arkaik toplumların tanınması ve insanın kutsalla olan ilişkisinin incelenmesi söz konusu olduğunda mitler, ihtiyaç duydukları bilimsel yaklaşımı elde edebilmişlerdir.

Mitlerin bilimsel bir düzen içerisinde ele alınmasına olanak sağlayan “mitoloji”, başlarda mit olarak kabul edilen anlatı öbeklerine verilen ad iken daha sonraları bir bilim dalının adı olarak kabul görmüştür. Mitoloji, kendi sınırlarını, yöntemlerini, çalışma alanlarını belirledikçe bilimsel bir disiplin olma özelliği kazanmıştır. Bu doğrultuda mitoloji, mitlerin anlamlarını, simgelerini, hangi toplumlarda üretildiklerini ve üretilme koşullarını, hangi etkileşim süreçlerinden geçtiklerini ve toplumlara ait taşıdıkları izleri inceleyen bir bilim dalı olarak şekillenmiştir.

“*Mitin gerçek kaşifi*” olarak nitelendirilen İtalyan düşünür Giambattista Vico'ya göre ilk bilim mitolojidir. Ulusların kendilerine özgü özellikleri hakkında araştırma yapmak istiyorsak öncelikle ulusların mitolojilerine bakmamız gerekir. Bu mitolojik anlatılar bize ulusların toplumsal kurumlarını verecektir.⁸ Mitolojiyi ilk bilim olarak kabul eden bir diğer isim ise Fuzuli Bayat'tır. Bayat'ın mitoloji tanımı ise şöyledir:

“Mitoloji, ilkel veya arkaik ilmi düşüncelerin ilk denemelerini, sözlü kültür dahilinde olsa bile, kuşaktan kuşağa aktarmaya çalıştığından ilk bilimdir. Kozmik bilgilerin sembolleşmiş kaynağıdır denilebilir.

⁷ Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*, İmge Kitabevi, Ankara 1992, s. 16.

⁸ Sema Önal Akkaş, “Mit ve Felsefe”, *Milli Folklor*, Sayı:77, 2008, s.85.

Toplumda kutsal olarak nitelendirilen güçlerle ilişkiyi sağlayacak bir düzen oluşturduğu için aynı zamanda mitoloji, ilk ideolojidir.”⁹

Bayat’a göre dinamik bir yapılanmaya sahip olan mitoloji “*en eski süregelen kolektif bilim*”dir ve bu bilim metinlerde kodlanmıştır ve metodolojiler bu kodları çözmeye çalışır. Bu kodların çözümlenmesi ile makrokozmos olarak betimlenen evrenin ve mikrokozmos olarak kabul edilen insanın binlerce yıllık algılama şekilleri, yani bilimi ortaya konulur.¹⁰

Türkçede *söylenbilim* veya *söylencebilim* olarak da adlandırılan bu yeni bilimde alanının sınırlarını belirlemek ve incelemeleri daha nesnel ve sistematik bir düzleme oturtmak adına temel inceleme alanı olan mitler uzmanlar tarafından tasnif edilmiştir. Zira mitler, insanların çözmeye çalıştığı sırların, sorunların ve kaygıların çeşitliliği sebebiyle farklılaşmıştır. Mitlerin özelliklerinin temel alındığı sınıflandırmalar incelendiğinde, kullanılan ölçütler arasında mitosların içeriklerinin, içinde doğdukları koşulların, insanların hangi sorularına cevap verdiklerinin ve işlevlerinin yer aldığı görülmektedir. Ancak mit tanımlanmasında olduğu gibi sınıflandırılmasında da bilim insanları arasında bir uzlaşmaya varılamamış, farklı sınıflandırma yapıları oluşmuştur.

Mitosun gerçekliği üzerine yapılan tartışmaları eleştiren ve asıl meselenin mitle “*ne yapmak niyetinde olunduğu*”nu savunan dil bilimci Samuel Henri Hooke, mitosları, işlev ölçütü üzerinden beş grupta sınıflandırır. Bunlar: *ritüel mitosları*, *orijin mitosları*, *kült mitosları*, *prestij mitosları*, *eskatologya mitoslarıdır*.¹¹ Hooke’un başlıkları arasında yer alan *ritüel mitosları*, mitlerle yakın ilişki içinde olan, söz ve eylem bütünlüğü içerisinde gerçekleşen ve bir amaca yönelik olarak tekrar edilerek varlığını sürdüren ritlerin bir parçası olan mitlerdir. Bu mitler, ritlerin hedefledikleri sonuca ulaşmasına yardımcı olur. *Orijin mitosları*, diğer adıyla “*etiyojik mitler*” veya “*köken mitleri*” ise bir nesnenin, ismin ya da geleneğin nasıl doğduğunu anlatan mitlerden oluşur. Hooke’un *kült mitosları* olarak gruplandığı mitler; bir tanrının ya da tanrısal güçleri olduğuna inanılan bir varlığın gücünü ortaya

⁹ Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş*, Karam Yayınları, Çorum, 2005, s. 4.

¹⁰ A.g.e., s.5.

¹¹ S. Henri Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, Çev. Alaeddin Şenel, İmge Yayınları, Ankara 1991, s.9.

koyan kutlamaların mitleridir. *Prestij mitlerinin* işlevi; kutsallık atfedilmiş bir kahramanın, halkın ya da kentin öyküsünü dillendirmektir. *Eskatologya* başlığı altında toplanan mitler ise dünyanın sonunu getireceğine inanılan mutlak sonu, kıyameti ve ölümü anlatan mitoslardır. Hooke'un sınıflandırmasında işlev ölçütünün yanı sıra, konu ölçütünün de dikkate alındığı görülmektedir.

Türk mitolojisi üzerine çalışmalar yapan Yaşar Çoruhlu'nun incelemelerinde farklı bir sınıflandırma ile karşılaşmaktayız. Konu ölçekli bir tasnifi tercih ettiği görülen Çoruhlu, mitleri; teogoni, kozmogoni, antropogoni ve eskatoloji¹² olmak üzere dört gruba ayırmaktadır. İnsanların mitlerde ele aldığı konuları, açıkladığı soruları belirleyerek yapılan bu tasnifte teogoni, tanrıların kökenlerini, onlarla ilgili olayları anlatan mitleri incelerken, kozmogoni evrenin oluşumu, antropogoni ise insanın yaratılışını anlatan mitlerle ilgilidir. Hooke'un sınıflandırmasında da kendisine yer bulan eskatoloji ise yine dünyanın sonunu ve ölümü anlatan mitleri inceleyen bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her iki sınıflandırmaya baktığımızda da mitlerin ayrı birer alt disiplin olarak varolabilecek ölçekte geniş bir bilgi yığınına geçmişten günümüze aktardığı görülmektedir. Mitin bizlere simgeleri aracılığıyla sunduğu bilgiler arasında sanat, edebiyat, insan ilişkileri, toplum düzeni, insanlığın davranışları ve düşünceleri, bilinçaltı gibi önemli konular yer almaktadır. Bu bilgi çeşitliliğine göre mitler arasında konu, işlev, bağlam ve yapı bakımından görülen ayrışma, mitolojik yaklaşımlarda da gözlenmektedir. Örneğin, Alman "Doğa Mitoloji" ekolü, mitlerin ilkel insanların doğa olaylarını gözlemlemesinin sonucu ve düşsel anlam sunan bir araç olarak ortaya çıktığını savunmaktadır. Bu ekol, mitleri, poetik bir eylem olarak ele almaktadır.¹³ "Tarihsel Ekol", 20. yüzyılda değişen mit anlayışıyla mitosun "uydurma" kabul eden düşüncesine aksine, mitlerdeki gerçekliğe vurgu yapar. Bu ekolde yer aldığını söyleyebileceğimiz Eliade'ye göre mit; "*gerçek bir öyküyü belirtir, üstelik de kutsal sayıldığı, örnek oluşturduğu ve anlamlı olduğu için son derece değerlidir.*"¹⁴

¹² Bkz. Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin A, B, C'si*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.

¹³ Bkz. Malinowski, A.g.e., s. 98.

¹⁴ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 11.

Mitoloji biliminin çalışmalarını detaylandırmasıyla, bu iki temel bakış açısının yerini çok daha çeşitli teoriler almıştır. Zamanla tarihi, psikolojik, sosyolojik ve yapısal bakış açıları belirmiştir. Bu farklı bakış açılarını “*mitin modern teorileri*” olarak sıralama yoluna giden Lauri Honko, “Miti Tanımlama Problemi” adlı makalesinde mitin incelenme biçimlerine göre yaklaşımlarını on iki maddede toplamıştır. Honko’ya göre, incelenen mitin doğasına ve yöneltilen sorulara bağlı olarak mitler; “*düşünebilen kategorilerin dayanağı, sembolik ifade şekli, bilinçaltının tasarımı, insanın hayata uyum sağlamasında tamamlayıcı bir faktör, davranış patent, sosyal kurumların yasallaştırılması, sosyal ilişkiler kurucusu, sosyal yapının aynası, tarihi durumun sonucu, dini iletişim, dini tür ya da sosyal yapı için bir ortam*”¹⁵ olarak incelenmektedir. Mitlerin toplumsal hayatı oluşturan irade ile birlikte şekillendiğini söyleyen Özkul Çobanoğlu’na göre ise mitler toplum içinde dört önemli faaliyet alanında görülür:

“Bunlar, dünyamızın içindeki nesneleri sınıflandırma, yaşadığımız toplulukta önemli tutulan değerlerin neler olduğunu hatırlatma ve onlara uymaya zorlama, bu değerleri güncel olaylara bağlayarak güncelleştirme ve içermeye, bununla bağlantılı olarak bazı hislerimizi boşaltma ve açığa çıkarmadır.”¹⁶

Mitlerin işlevlerini ve içeriklerini incelemenin yanı sıra, mitlerin ortaya çıkışları ve ritler ile olan ilişkileri de mitoloji bilimini meşgul eden en temel konulardan olmuştur. “*Ritüel, geçmişten günümüze, nakledilme yoluyla, sözlü ve uygulamalı olarak ve toplumsal katılımı süregelen, standart ritmik hareketlerle ve sembolik bir dille ifade edilen toplumsal bir olguyu tanımlar.*”¹⁷ İlkel inanışlar için en az mitler kadar önemli olan, doğanın canlanmasının, yaratılışın, arzulanan veya kutsal sayılan bir olayın tekrarlanan mizansenini olarak özetleyebileceğimiz ritin, mit ile iç içe geçmiş yapısı, ikisi arasındaki ilişkinin ve ayrımın tartışılmasına neden olmuş, dahası mit ve rit arasında bir öncelik sorununu da gündeme getirmiştir.

¹⁵ Bkz. Honko, A.g.e., s. 100-101.

¹⁶ Özkul Çobanoğlu, “Türk Mitolojisi”, *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, Cilt: I, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 21

¹⁷ Kasım Karaman, “Ritüellerin Toplumsal Etkileri” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 21, 2010, s.235.

Mitlerin mi rit kaynaklı olduğu yoksa ritlerin mi mitleri tekrar ederek sürdürmek için ortaya çıktığı sorusu, mit uzmanlarının ve din araştırmacılarının ilgi odağı olmuştur.

Mit ve ritin birbirleriyle etkileşim halinde işlev gördüğü ortadadır. Zira, yapı itibariyle ritin yalnızca eylemlerden değil, aynı zamanda da mitlerden, yani sözlü anlatımlardan oluştuğu bilinmektedir. Mitlerin geçmişten günümüze nasıl ulaştıkları sorusunun cevabı olarak ise ritlere işaret edilmektedir. Öte yandan mitlerin işlevlerine bakıldığında da ritler karşımıza çıkmaktadır. Eliade'ye göre mitin başlıca işlevi, *"Ritlerin ve anlamlı insan davranışlarının (beslenme ya da evlilik olduğu kadar çalışma, sanat veya bilgelik de) örnek oluşturacak modellerini ortaya koymaktır."*¹⁸ Mit ve ritin tüm bu kesişim noktalarından anlaşılacağı üzere her ikisi de birbirini var etmiştir. Ancak mit ve rit arasındaki öncelik tartışmaları her iki kavramı ve ilişkilerini daha iyi anlamak bakımından önemlidir.

"Mit-Ritüel Halkbilim Kuramı"nın kurucusu olan Lord Raglan "Mit ve Ritüel" başlıklı makalesinde mitlerin ritlere bağlı olarak geliştiğini, ritlerin mitlerden daha eskiye dayandığını savunur. Raglan'a göre ritler, dini değerlerin insani ihtiyaçlarla tekrarlanma gereğinden doğmuştur. Bunun gerçekleşmesi ile de mitler doğmuştur. Mitlerin benzer olmalarının nedeni ise benzer ritlerle ilişkili olarak doğmalarıdır.¹⁹ Raglan, makalesinde riti öncüleyen görüşleri destekler ve bu yaklaşımı örnekleyerek Hocart'ın; *"eğer yaşayan mite dönersek, yani inanılan mite, ritüelden ayrı bir varoluşunun olmadığını görürüz... mitin yaşayabilmesi için ritüel içinde tekrarlanmasının gerekliliği bilinmelidir"*²⁰ ifadesine yer verir. Raglan'ın makalesinde farklı görüşlere yer verdiği, mit ve rit arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğu görülmektedir.

"Dinsel Mit-Ritüel Kuram" makalesinde mit ve rit ilişkisini din ile alakalı olarak ele alan Robert A. Segal, rit ve mit ile ilgili akademide sergilenen yaklaşımlara da yer vermektedir. Tüm mit-ritüelist kuramcılar mit ve rit arasında önemli bir bağ olduğunu kabul eder. Ancak bunun nasıl bir ilişki olduğu konusunda fikir ayrılıkları vardır. Rit konusunda fikir belirtenlerden Samuel Hooke'a göre:

¹⁸ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.18.

¹⁹ Lord Raglan, "Mit ve Ritüel", Çev. Evrim Ölçer, *Milli Folklor*, 2004, Sayı: 64, s. 194.

²⁰ A.g.e., s. 91.

“Geçim yolunu sağlamak ve bu yolları korumak gibi temel sorunlar mevcuttu; Güneş’in ve Ay’ın görevlerini yerine getirmeyi sürdürmesi ve Nil’deki su yükselmesinin düzenli olarak gerçekleşmesi. Mısır ve Mezopotamya’nın erken dönem sakinleri bu ihtiyaçları karşılamak için belirli bir amaca yönelik olarak belli başlı gelenekleri yerleştirdiler. Bu eylemler de elbette ritüellerdi.”²¹

Hooke, bu rit açıklamasıyla ritlerin, ilkel insanın ve ilkel dinlerin mantıksallaştırılmasına karşı çıkar. İnsanların tamamen gündelik yaşamın pratikleri ile ilgili olarak bu şekilde davrandığını ortaya koyar. Segal’e göre, Jane Harrison başta olmak üzere tüm mit-ritüelistler Hooke ile aynı fikirdedir; “*Ritüeller, doğanın başka bir biçimde kontrol edilemeyen güçlerini kontrol etme yolları olarak ortaya çıkar. Ritüellerde arzu edilen sonuç davranışlarla temsil edilir ve bu yolla da bir etki yaratıldığına inanılır.*”²²

Ritin ne olduğu konusunda aynı görüşü taşıyan Harrison ve Hooke, mit ve rit önceliği tartışmasında da ortak bir fikri savunmaktadır. Bu iki isme göre mit, ritin “betiği”, yani yazılı halidir ve onunla birlikte ortaya çıkar. Ancak her ikisi de aynı büyülü güce sahiptir. Durkheim da mitin, riti takiben oluştuğunu belirtir. Buna karşın, antropolog E.B. Tylor ise aksi bir görüşü savunur. Tylor’a göre ritler, mitlerin uygulamalı biçimidir.²³ Malinowski ve Eliade’nin görüşlerinden ise mit ve riti eş zamanlı olarak değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.

Ortaya çıkışı ritlerden önce de olsa sonra da olsa mit kutsal bir öyküyü anlatır. İnanç temelli bu sözlü ifadelerin yazınsal bir biçime dönüşmesi kaçınılmaz olmuştur. Tanrısal boyuttaki mit, kutsal yapısının ötesinde bir özellik kazanmış ve edebi metin alanına taşınmıştır. Zira “*mit, kısa bir süre sonra metin haline gelecek olan yaşayan sözdür.*”²⁴ Kutsal bir söz iken insanların dilden dile aktardığı bir öykü şeklini alan, metin haline dönüşen mitos insani olanı daha çok içinde barındırmaya başlamıştır. Yapısı itibarıyla sanatsal doyum sağlarken bir yandan da edebi özellikler

²¹ Robert A.Segal, “Dinsel Mit-Ritüel Kuram”, Çev. Naim Atabağsoy, *Milli Folklor*, 2012, Sayı:94, s.175.

²² A.g.e., s.175.

²³ A.g.e. s. 173-186.

²⁴ Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 136.

ortaya koymaya başlar. Mit, şiirsel yapısı ve geniş konu ve kahraman yelpazesıyla yazıya geçiş sürecini yaşarken, diğer bir yandan da mite dayanan fakat mitik unsurları kendi kurgusu içinde dönüştüren edebi türler meydana gelmiştir.

Mitin sözlü kültürden yazıya doğru yolculuğunda en önemli türlerden biri olan efsane, beslendiği mitosu bilinen şeklinden farklı bir noktaya taşımıştır. Ancak efsanelerin mitlerden besleniyor oluşu ve her ikisinin ortak noktası olan gerçeküstü unsurlar, mit ve efsane terimleri arasında zaman zaman bir kavram kargaşasının yaşanmasına neden olmuştur. Oysa mit ve efsane konu ve anlatım biçimleri bakımından farklılıklar göstermektedir. Efsaneler de mitler gibi anlatanlar ve dinleyenler tarafından gerçek kabul edilir. Fakat mitler uzak bir geçmişe ait olayları anlatırken efsaneler bugünkü dünyaya ve zamana daha yakın bir zaman diliminden seslenir. Bascom'a göre efsaneler, mitlere göre daha dünyevidir ve ana karakterleri insanidir. Genellikle göçlerden, savaş ve zaferlerden, geçmiş kahramanların, yöneticilerin, kralların yaşamlarından bahseder.²⁵ Max Luthi ise efsanelerin gizemli bir yapıya sahip olduklarını ve efsaneyle birlikte insanın ruhlar, devler, cüceler, hayvanlar, cadılar, büyücüler gibi bilinen ve bilinmeyen şeylerle tanıştığını söylemektedir.²⁶

Konuları ve anlatım biçimlerinde gözlemlenen ayrımlara ilaveten mit ve efsane arasındaki en belirgin ayrım mitlerin sahip olduğu evrensellik özelliğinin efsaneler için geçerli olmamasıdır. John Fiske bu farkı şöyle dile getirir:

“Efsaneler genelde bir ya da iki mekânla sınırlıdır ve bir ya da ikiden fazla kişi tarafından anlatılmaz, fakat mitlerin genel özelliği şu ya da bu şekilde tüm dünyada yaygın olmalarıdır, isimler ve olayları tetikleyen güdüler değişse de temelde olaylar hep aynı kalır. Bunun sebebi belki de mitlerin kökenlerinin çok eski çağlara dayanmasıdır.”²⁷

Tüm bu verilerden hareketle efsanelerin, mitlerin olağanüstü yapısından beslenen ve mitolojik gerçekliğe dayanmakla birlikte gerçek üstü olaylarla süslü

²⁵ Bkz. William Bascom, “The Forms of Folklore: Prose Narratives”, *The Journal of American Folklore*, Sayı:78, s.4.

²⁶ Bkz. Esra Derya Dilek, “Efsaneden Büyülü Gerçekliğe”, *Milli Folklor*, Sayı:91, 2011, s. 206.

²⁷ John Fiske, *Mitler ve Mitleri Yapanlar*, Çev: Şebnem Duran, İlya Yayınevi, İzmir 2006, s.36.

olan, diğerk bir deyişle dünyevi ve ilahi olanı birleştiren halk hikayeleri olduğunu söylemek mümkündür.

Efsaneler gibi destanlar da en eski anlatı türleri arasındadır ve mitlerle ilişkilidir. Efsanelerden farklı olarak, milli olma özelliğı taşıyan destanlar, özellikle milletlerin sözlü edebiyatlarında önemli bir yer edinmiştir. Destanların, milletlerin tarihinde büyük ses getirmiş, önem atfedilmiş kahramanlık olaylarının çoğunlukla manzum, manzum-nesir anlatımları oldukları görölmektedir. Şükrü Elçin destanların millilik özelliğine ve kahramanlık hikayeleri oluşlarına dikkat çeker. Elçin'e göre:

“Destan (epos), bir boy, ulus (kavim) veya millet hayatında tam estetik hüviyet kazanmamış eser sayılan efsanelerden sonra nazım şeklinde ortaya çıkan en eski halk edebiyatı mahsullerinden biridir. Sözlü geleneğre bağı bu anonim mahsuller, zaman ve mekân içinde cemiyetin iradesini ellerinde tutan “kahraman-bilge” şahsiyetlerin menkıbevi ve hakiki hayatları etrafında teşekkül etmiş uzun, didaktik hikayelerdir.”²⁸

Taşıdıkları milli nitelikler nedeniyle destanlar, mitlerde ve efsanelerde görölen evrenselliğre sahip değildirler. Buna karşın destan, hem mitlerle hem de efsanelerle yakın bağlar kurmuş, her ikisini de bünyesinde eritmiş bir türdür. Destan, efsane ile tarihi kaynaştırırken, doğaüstü öğelerini mitlerden alır. Toplumların tarihini anlatan destanlar olduğu kadar, yaratılışı ve tanrıları anlatan destanlar da mevcuttur. Kozmogoniye ve mitleri de yer yer içinde barındıran bu destanlarda tanrılar, yarı tanrılar karakterleşir, onların insanlarla olan ilişkilerine yer verilir.²⁹ Mit ile destanın ortak özellikler taşıması, araştırmacıları ikisi arasında bir ayırım yapmaya yöneltmiştir. Mit (mythos) ve destan (epos) arasındaki yakınlığa dikkat çeken Azra Erhat da bu iki kavramın kendilerine özgü niteliklerini ve farklarını şöyle dile getirir:

“Epos daha değişik bir anlam taşır: Belli bir düzen ve ölçüye göre söylenen, okunan sözdür, epos insana tanrı armağanıdır, güzelim süslü sözleri bir araya getirerek büyüler dinleyicilerini bir ozan. Ozanın sözünü tanımlayan epos böylece şiir, destan, ezgi anlamına gelmiş ve o gün bugün epik ve epope diye Batılı dillerinin hepsinde yerini almıştır.

²⁸ Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatına Giriş*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 72.

²⁹ Bkz. Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 2000, s. 36.

Mythos'la epos arasında bir yakınlık vardır, mythos söylenen sözün, anlatılan öykünün içeriği ise, epos da onun doğal olarak aldığı ölçülü, süslü ve dengeli biçimidir. Epos ne kadar güzelse mythos o kadar etkili olur, eposla mythos'un bu başarılı evlenmesidir ki, ilk çağdan kalma efsanelerin ürün vere vere günümüze dek yaşamasını ve mythos kavramının çağlar ve uluslararası bir nitelik kazanarak ölmezliğe kavuşmasını sağlamıştır.”³⁰

Mitlerin az ya da çok etkilediği efsane, destan, masal, halk hikayesi gibi türler ortak özellikleriyle dikkat çekmekte ve zaman zaman kavram karmaşası yaşanmasına neden olmaktadır. Aralarındaki ayrımları belirleme ve doğru tanımlar yapma bu alanlarda çalışan araştırmacıların karşısına bir sorun olarak çıkmakta, fikir ayrılıklarına yol açmaktadır. Malinowski'ye göre bunlar son derece kolay ayırt edilebilecek türler³¹ iken efsane konusunda önemli çalışmalara imza atan Linda Dégh'e göre bu edebi türler arasında tür analizi yapmak ve üzerinde mutabık olunacak tanımlara ulaşmak mümkün değildir. Dégh efsane kavramı üzerinden bu görüşünü şöyle dile getirir:

“Benim önerim efsane sözcüğünü, şimdiye kadar çeşitli örgütsel prensiplere dayanan, küçük kategoriler içerisine girmeye zorlanan, uzun ve kısa bütün hikâyeleri kapsayan bir şemsiye terimi olarak kullanmaktır. Daha anlamlı bir analiz için, olası efsane çekirdeğini taşıyan bütün materyalleri bir araya getirmek mantıklı olacaktır. Bana göre, efsanenin özenilmiş ve planlanmış şekli ve içeriği yüzünden oy birliğiyle efsane (ya da fabulate) olarak tanımlanan bir anlatıyla bağlayarak, diğer az ya da çok tutarlı bir şekilde memorat, memorabile, casus, chronikat, chroniknotiz, dite, fikt, Geschichte, Erlebnisgeschichte, batıl inanç, batıl inanç hikâyesi, gerçek hikâye, kişisel deneyim hikâyesi, söylenti, inanç hikâyesi, mit, dinî anlatılar, anekdot vd. tarzında sınıflandırılmış olanları da kapsar. Halkbilimciler, bunların hepsinin efsane ya da hikâye olup olmadığına veya halkbilimine ait olup olmadığına asla karar veremeyeceklerdir.”³²

³⁰ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 5.

³¹ Malinowski, A.g.e., s.99.

³² Linda Dégh, „Günümüz Bağlamında Efsane Üzerine Teorik Bir Düşünme ve Efsanenin Tanımı“, Çev.: Selcan Gürçayır, *Halkbilimde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, Haz.: M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır, Geleneksel Yayıncılık, Ankara 2005 s.345.

Türler arasında net tasniflerin yapılması konusundaki bu tartışmaların temelinde bahsi geçen edebi türlerin hepsinin mitoloji ile yakın bağlar içinde olması yatmaktadır. Mit, efsane ve destan kavramlarına ilişkin tüm bu bilgilerden hareketle, birçok edebi türe kaynaklık etmiş, sanattan siyasete kadar birçok alanda büyük etkileri olan mitlerin, kültürel ve edebi değerlerini ve toplumların ortak bilinçlerinin oluşumunda oynadıkları rolü göz ardı etmek şüphesiz büyük bir hata olacaktır. Nietzsche'ye göre, bir kültür mitle başlar ve mit olmadan yarım kalmış demektir. Bir başka ifadeyle, *“söylencesiz bir ekin, kendi yaratıcı, sağlıklı doğa gücünden yoksun kalır: Çünkü bizi kuşatan çevre ancak söylencelerle bütün ekin devinimini birliğe kavuşturur.”*³³

Mitleri sadece uydurma hikayeler yığını ya da hurafeler olarak görmek mümkün değildir. Çünkü mitler ait oldukları toplumun inançlarını, düşüncelerini, yaşam biçimlerini, korkularını ve sevinçlerini ortaya koyan, kolektif bilincin ürünüdürler. “İlkel” insan düşüncesinin doğasını, çağdaş insanın düşünce ve davranışlarının genetik kodlarını içinde barındıran mitler, felsefi düşüncenin ortaya çıkmasında da itici bir güç olmuştur. Tarihin gizemli dönemlerinden günümüze kadar ulaşan bu kültürel mirasın titizlikle incelenmesi, çözümlenmesi ve anlamlandırılması ile geçmişin sırrını çözerken, geleceğe de ışık tutmak mümkün olacaktır.

1.2. Alevi ve Alevilik Kavramları

Aleviliğin ne olduğu, İslam inanışındaki yeri, ibadet biçimleri ve sosyal boyutları gerek Aleviler gerekse bu alanda çalışan araştırmacılar tarafından tartışılmaktadır. Ancak Aleviliğin zamanla sadece bir inanç sistemi olmanın ötesine geçerek önemli bir toplumsal faktör olarak gelişmesi ve tarihsel süreç içerisinde yaşananlar, Aleviliğin farklı şekillerde algılanmasına neden olmuştur. Alevilik kavramına yaklaşımlarda gözlenen siyasi ve felsefi tutum, tanımlarda objektif bir bakış açısı sağlanmasını engellemiştir.

³³ Friedrich W. Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, Say Yayınları, Ankara 2005, s.147.

Kavramı en temel anlamıyla ele almak gerekirse, Alevilik sözcüğü “Ali’yi sevmek”, “Ali’yi tutan”, “Ali’nin yolunda giden”, “Ali’ye bağlanan” gibi anlamlara gelir.³⁴ Bu terim başlarda Hz. Ali’nin soyundan gelenler için kullanılan bir sıfatken zamanla Hz. Ali’ye bağlı olan, onu seven çevreler için de kullanılmaya başlanmıştır. Mezhepler tarihi bakımından ele alındığında ise Alevi sözcüğü, Hz. Ali’yi en üstün sahabe olarak gören, Hz. Muhammed’in ölümünden sonra Hz. Ali’nin halife olması gerektiğini savunanlar için kullanılan bir kavramdır.³⁵ Hz. Ali taraftarlığı merkezinde gelişen bu kavram, onun soyundan gelenlere ve Ehl-i Beyt’e yönelen bir sevgiyi de ifade etmektedir. Alevi dedelerinin tanımlarında ve ocaklarda yaşayan anlayışta da Ehl-i Beyt sevgisi ön plana çıkmaktadır. Cibali Ocağı Dedesi ve taliplerine göre Alevilik; “*Allah’a kul, Hz. Muhammed Mustafa’ya ümmet, İmam Ali’ye talip olan, Ehl-i Beyt’i seven ve İmam Hüseyin’in yolundan giden topluluğun kabul edip benimsediği inanç biçimidir. Yani İslamlık eşittir Aleviliktir. Bu tanıma bağlı olan ve yaşamında bunu uygulayan kişi Alevidir.*”³⁶

Bu tanımda Allah, Muhammed, Ali inanç üçlüsü ve Ehl-i Beyt sevgisi vurgulanmakta ve bu dolayda Aleviliğin İslamdan ayrı bir kavram olmadığına altı çizilmektedir. Baki Öz ise birçok yönünü özetleyerek Aleviliği şu cümlelerle tanımlamıştır:

“Alevilik, Hz. Ali yanlılığını, bağlılığını, sevgisini inancına esas alarak oluşan, İslamiyet içindeki bir yoldur. Zamanla gelişir. Hz. Ali, Ehlibeyt, On İki İmamlar, Hacı Bektaş Veli’ye dayanan anlayışı temel alır. Aleviliğin omurgası bu öğelerdir. Aleviliğin temel felsefesi tasavvuttur. Geniş bir yelpaze çizen ve çeşitli olgunluk evrelerinden geçen tasavvufun "Vahdet-i Vücut" ve "Vahdet-i Mevcut" aşamaları Aleviliğin benimsediği ve kendi çabasıyla yarattığı evrelerdir. Alevilik felsefesini oluştururken, tasavvufun bu son iki aşamasını benimsemiş ve yapısı içerisine almıştır.”³⁷

³⁴ Fuat Bozkurt, *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005, s.1.

³⁵ Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, Ankara 1991, s. 7.

³⁶ İbrahim Arslanoğlu, “Cibali Ocağı ve Taliplerinin Alevilikle İlgili Görüşleri”, *G.Ü.Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:12, 1999, s. 116.

³⁷ Baki Öz, *Hz. Ali’den Mustafa Kemal’e Aleviliğin Tarihçesi*, Can Yayınları, İstanbul 2004, s.15.

Bu inanç ve felsefe elbette birden bire oluşmamıştır. Önemli ve geniş bir arka plan üzerinde inşaa olmuş ve gelişmiştir. Günümüz Aleviliğini incelemek gerektiğinde çok uzun bir tarihi süreç ve çok sayıda vaka ele alınmalıdır.

1.2.1. Tarihi Gelişim Süreci Bakımından Alevilik

Alevilik teriminin ilk ortaya çıkışını, Ali taraftarlığı anlamını, Hz. Muhammed'in ölümünün ardından yaşanan hilafet tartışmalarına kadar dayandırmak mümkündür. Hz. Peygamberin ölümünün ardından, Hz. Ali taraftarlarının tüm karşı çıkışlarına rağmen Hz. Ebubekir'in halife olması, onu takiben de sırasıyla Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafeti devralmaları İslam toplumunda ilk siyasi ayrışmanın temelini oluşturmuştur. Bu olaylar içerisinde Hz. Muhammed'in damadı Hz. Ali'nin ve daha sonraları "Alevi" diye tanımlanacak olan Hz. Ali taraftarlarının yolu çizilmiş olur. Bu yol Aleviliğin şekilleneceği yoldur. O günlerde Hz. Ali'nin yanında yer alan ve onun İslam Devleti'nin başına geçmesi gerektiğini düşünen çevrelere "Ali Şiası" yani "Ali yanlıları" denilmiştir. Hz. Ali yanlısı bu kesim, Aleviliğin toplumsal ve siyasal çekirdeğini oluşturacaktır. Daha sonraları Sıffin Savaşı ve Kerbela olayları taraflar arasındaki ayrımı belirginleştirmiştir.³⁸

Halife Osman'ın öldürülmesinden sonra Hz. Ali hilafet makamına geçer. Fakat Hz. Muhammed'in eşi Hz. Ayşe ve Şam valisi Muaviye, Hz. Ali'nin halifeliğini kabul etmeyenler arasındaydı. Hz. Ali halifelik döneminde Hz. Ayşe'nin kuvvetleriyle Cemel (Deve) Savaşı'nda, Muaviye ile ise Sıffin Savaşı'nda karşı karşıya gelir. Bunlardan özellikle Sıffin Savaşı İslam toplumunda ayrılığın belirginleşmesine neden olan önemli olaylardan biri olmuştur. Üç ay süren savaş sonucunda kaybedeceğini anlayan Muaviye hakemle sorunun çözülmesini talep etmiştir. Hilafet sorunu "Hakem Olayı" olarak bilinen bir yöntemle çözülmek istense de barış sağlanamamış, hem Muaviye hem de Hz. Ali halifeliğini ilan etmiştir. İslam toplumundaki iki başlılıktan rahatsız olan Hariciler olarak bilinen bir grup, Hz. Ali'yi öldürtür. Babasının vefatından sonra Hz. Hasan, Kufe halkı tarafından hilafet

³⁸ A.g.e., s. 20-21.

makamına seçilir. Fakat Muaviye, Hz. Hasan'ın hilafetini de kabul etmez ve ikisi arasında bir savaş başlar. Bu savaşta geri çekilmek zorunda kalan Hz. Hasan, Muaviye ile bir anlaşma yapar. Bu anlaşma da İslam tarihinde ayrılıkları sona erdirmekte başarılı olamamıştır. Zira kardeşine rağmen Hz. Hüseyin biat etmeyi kabul etmemiş, Muaviye de kısa bir süre sonra anlaşmayı bozmuştur. Üstelik Hz. Hasan'ı da zehirleterek öldürmüştür. Hz. Hüseyin ise kardeşi Hz. Hasan'ın ölümünden sonra halifelik ilan etmemiş ve Muaviye ile kardeşinin yaptığı anlaşmanın Muaviye'nin ölümüne kadar sürmesini istemiştir. Muaviye'nin ölümünden sonra ise oğlu Yezid hilafet makamına geçmiş, böylece halifelik babadan oğla geçen bir saltanata dönüşmüştür.³⁹

Aleviler için Hz. Hüseyin'in ayrı bir önemi vardır. Onun Muaviye ve oğlu Yezid karşısındaki net tavrı, direnişi ve Kerbela'da yaşadıkları nesilden nesile aktarılacak efsaneleşmiştir. Aleviliğin toplumsal yönünü oluşturmada önemli etkileri olan “Kerbela Olayı” hem İslam tarihinde, hem de Aleviliğin kendi tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Hz. Ali ve Muaviye arasında başlayan çekişme, Yezid'in hilafete geçmesinin ardından da devam etmiş ve Kerbela olayını hazırlayan bir süreç yaşanmıştır. Kardeşi Hz. Hasan'ın aksine Muaviye'ye hiçbir zaman biat etmeyen Hz. Hüseyin, Yezid'e de biat etmemiştir. Yezid'in zorlamalarına karşı biat etmeyi reddeden Hz. Hüseyin ve onun yanında yer alan 70-80 kişi Yezid'in askerleri tarafından Kerbela adı verilen çölde günlerce susuz bırakılmıştır. Daha sonra Yezid'in ordusuyla yapılan savaşta Hz. Hüseyin ve yandaşları öldürülmüştür. İçlerinden sadece bir kişi, İmam Hüseyin'in oğlu Zeynelabidin sağ kalmıştır.⁴⁰ Kerbela Olayı tüm Müslüman toplumu tarafından acı bir olay olarak anılsa da Sünni-Şii ayrışmasında ve Alevilik tarihinde belirleyici olmuştur. Bu olay, Alevilerin ibadetlerini dahi şekillendirmiştir. Öyle ki Aleviler, Muharrem ayının onuncu günü meydana gelen bu katliamı unutmamak adına, bu ayda 12 ya da 15 gün matem orucu tutarlar.

³⁹ Bkz. Cemal Şener, *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, Yön yayınları, İstanbul 1988 s. 32-40.

⁴⁰ Bkz. Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Yön yay., İstanbul 1992, s.111-119.

Aleviliğin tarih sahnesinde kendini gösterişi bu olaylarla başlamış ve köklerini sağlamlaştırmış olsa da geçmişten günümüze Alevilik inanç ve kültürünü var eden ve şekillendiren toplumsal ve siyasi olaylar bunlarla sınırlı kalmamıştır. Baki Öz, Aleviliğin gelişim sürecinin geniş bir tarihi süreci kapsadığını vurgular. O'na göre:

“Alevilik birilerinin buluşu, saptaması ve sistemleştirmesi değildir. Kısa bir dönemde de doğmamış, oluşmamış ve kurulmamıştır. İslam'ın çıkışından kısa bir zaman sonra koşulları oluşmaya başlamış ve günümüze kadar süren bir zaman dilimi içerisinde oluşmuş, bir kültür-düşünce-inanç sistemi olarak yapılanmıştır.”⁴¹

Geniş bir dünya coğrafyasına yayılan Alevilik, bugün kabul edilen halini alıncaya dek bu ulusların farklı inanç sistemlerinden, kültürel ve toplumsal yaşantılarından, siyasi olaylardan etkilenmiş ve kendisine eklemlenen bu yeni değerleri reddetmeyerek kendi içinde eritmiştir. Baki Öz'ün dikkat çektiği Aleviliğin uzun gelişim süreci boyunca, Abbasi ve Emevi yönetimlerinde yaşananlar, Türklerin İslamiyete geçmesi, Aleviliğin Anadolu'ya geçmesi ve Babailer İsyanı gibi olaylar; Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Hacı Şaban-ı Veli, Hacı Bayram-ı Veli ve Bayezid-i Veli ve Şah İsmail gibi önemli isimler Alevi inanç sistemini şekillendirmiştir. Bunlar Aleviliğin siyasal ve düşünsel anlamda olgunlaşmasını sağlayan önemli etkenler olmuştur.

Geniş bir coğrafyaya yayılmış olsa da Alevilik inancı için Anadolu ayrı bir öneme sahiptir. Kendi sosyal dinamiklerine sahip olan Anadolu Aleviliği, Türklerin İslam dinine geçmesi ve sonrasında yaşanan Anadolu'ya göçün sonucunda gelişmiştir. Onuncu yüzyılın başlarında İslamlaşmaya başlayan Türk toplumunun, İslam inancını İran kültürünün merkezi olan Horasan'dan aldığı⁴² ya da Türklerin İslamiyete “*Maniheizm, Budizm ve Şamanizm gibi dinlere az çok uyabilen Şii, Alevi ve tasavvuf kanallarından girdiği*”⁴³ yönünde yorumlar bulunmaktadır. Bu düşünceler, Türklerin Aleviliğin şekillenmesinde üstlendiği rolün büyük olduğunu

⁴¹ Öz, A.g.e., s. 21.

⁴² Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2003, s. 51.

⁴³ Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş I*, İstanbul Üni. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1981, s. 78.

ortaya koyar. Özellikle Anadolu’da Aleviliğin yayılması, 11. yüzyılda Türk topluluklarında başlayan Batı’ya doğru göçün sonucudur. Bu göçte yer alan göçmenlerin önderi durumundaki Hoca Ahmed Yesevi, Orta Asya Türk-İslam tarihine bakıldığında en önemli dini simgeler arasında “Pir-i Türkistan” olarak anılan Ahmet Yesevi ve Yesevi ocağı karşımıza çıkmaktadır. Özellikle göçebe Türkmenler arasında yaygın olan Hoca Ahmed Yesevi’nin temsil ettiği dini inanış içerisinde eski Türk dinlerinin bazı izlerine rastlanıyordu. “*Yesevilik, Türkmenler arasında eski Türk kabile gelenekleri ve Şamaniliğin bakıyeleri ile karışmak zorunda kaldı.*”⁴⁴

Türkler arasında yaygınlaşan tasavvufi İslam inanışlarının birçoğu, Yesevilikte olduğu gibi, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e muhabbete dayanan bir sufilikten besleniyordu. Fığlalı Türklerin İslam anlayışındaki bu etkiyi şöyle anlatmaktadır:

“Türklerin Müslümanlığı din olarak seçmeye başladıkları tarihten itibaren, siyasi ve gayr-i adil tutumları sebebiyle Emevi idaresine karşı oldukları ve Hz. Ali ile soyuna daha muhabbetle yaklaşıp İslamiyeti, intisap silsilesini Oniki İmam’a dayayan tasavvuf meslek ve meşrebi içinde benimsedikleri bir gerçektir.”⁴⁵

Bu İslam anlayışına sahip olan göçebe Türkmenler, Hoca Ahmet Yesevi önderliğinde Anadolu’ya gitmiştir. Burada zaviye ve ocakların açılmasıyla hızla yayılmıştır. Eski Kam-ozan anlayışının devamı olan Yesevi dede, baba ve ataları, Ahmed Yesevi’nin tasavvufi görüş ve düşüncelerini yaydılar.⁴⁶ Küçük Asya’da yerleşen bu inanç biçiminin kendine özgü bir yapısı vardı. İslam tarihinden Orta Asya’ya, oradan da Anadolu kültürünün ortasında tarih sahnesine çıkan Alevilik şüphesiz çok katmanlı bir yapı edinmişti. Baki Öz, Anadolu Aleviliğinin bu yapısını şöyle açıklar:

“Anadolu coğrafyasında ortaya çıkan kendine özgü biçimine "Anadolu Aleviliği" denir. Anadolu Aleviliği yalnızca Batınlığın devamı değildir. Ortaçağda görülen Yesevi, Kalenderi, Haydari gibi Alevi ve Alici akım ve toplulukların, Hurufilik, Dehriilik ve Vahdet-i Vücutculuk gibi felsefelerle ve ayrıca Türk gelenek ve görenekleriyle karışıp kaynaşması

⁴⁴ Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1991, s. 90.

⁴⁵ Fığlalı, A.g.e., s.111.

⁴⁶ Mahmut Tezcan, “Ahmed Yesevi’nin Türk Din Antolojisindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt:26, Sayı:1, s. 5.

sonucunda ortaya çıkan bir inanç anlayışıdır. Anadolu Aleviliği eklektik/birleştirmeci bir sistem değildir. Yani kimi öğelerin istenerek bir araya getirilmiş bir oluşumu değildir. Çeşitli amaçlarla ve kimi düşün-inanç önderlerinin de çabaları ve katkılarıyla ortaya konmuş düşüncelere, Türk öğelerinin eklenmesi ve sonradan İslami bir kisveye büründürülmesiyle doğmuş bir senkretizmdir.”⁴⁷

Türk ögesi ile buluşan Aleviliği artık daha farklı bir şekilde ele almak gerekir. Zira Türkler Müslümanlaşmaları sürecinde bu mezhep üzerinde önemli bir etki sahibi olmuştur. Tarihi gelişim süreci dikkate alındığında, Anadolu Aleviliğini oluşturan toplulukların Türk olduğu, Anadolu’ya göç sonrasında bir İran etkisinden söz etmek mümkün olsa da bu coğrafyada Aleviliğin şekillenmesindeki asli milli unsurun Türkler olduğu görülmektedir. Ancak, İslam tarihinde “Ali yandaşlığı”nın ilk filizlendiği olaylar, Türklerin İslamiyete geçişinden uzun yıllar önce gerçekleşmiştir. İslamiyeti seçen Türkler Aleviliğin tarihini ve yaşadığı acıları da sahiplenmiştir. Bu bağlamda Hasan Onat, Türk Aleviler için Kerbela olayının “seçilmiş/transfer edilmiş travma”⁴⁸ niteliği taşıdığını ifade etmektedir. Bu sahiplenme tam tersi yönde de etki etmiştir. Öyle ki bugün yaşayan Alevilik, Orta Asya’dan taşınmış birçok inanç motifini içinde barındırmaktadır.

1.2.2. Aleviliğin Ne Olduğu Üzerine Farklı Görüşler

Alevilik, İslam mezhepler tarihi bakımından, yukarıda detaylandığımız üzere, halifelik tartışmalarında Hz. Ali’nin yanında olanların oluşturduğu bir İslam mezhebi olarak kabul edilir. Ancak günümüzde Alevilik inanç sisteminde gözlenen çok katmanlı yapı, farklı yorumları, karşıt görüşleri de beraberinde getirmiştir. Bu durum Alevi toplumu içerisinde de ayrışmalara, farklı yönelimlere neden olmuştur. Alevilik araştırmaları bakımından bir literatür taraması yapıldığında birbiriyle çelişen ve taban tabana zıt pek çok Alevilik tanımına rastlamak mümkündür. Bunlar arasında Aleviliği gerçek İslam olarak gören, İslamdan bağımsız bir din olarak kabul eden,

⁴⁷ Baki Öz, *H. Ali’den Mustafa Kemal’e Aleviliğin Tarihçesi*, Can Yayınları, İstanbul 2004, s.25.

⁴⁸ Bkz. Hasan Onat, “Kerbela’yi Doğru Okumak”, *Akademik Ortadoğu Dergisi*, Cilt:2, Sayı:1, 2007, ss.1-9.

mezhep olduğunu, tarikat olduğunu, sadece kültür ve yaşam biçimi olduğunu, Şiilikle aynı olduğunu ya da tamamen farklı olduğunu, bir Türk dini olduğunu savunan birbirinden uzak birçok yaklaşım vardır. Bu tablo bir çelişkiler yumağı olarak görülse de aslında Aleviliğin oluşumuna etki eden faktörlerin çeşitliliğinin ve Aleviliğin senkretist yapısının açık bir kanıtıdır.

Tanımlar arasında karşıtlıklar olsa da hemen hemen her tanım kendi içerisinde de birden fazla ögeyi Alevilik ile etkisi bağlamında ele alır. Örneğin Rıza Baltacıoğlu'na göre: “*Alevi kelimesi, İslâm öncesi ve sonrası kültür ve inançları telifçi ve uzlaştırıcı bir biçimde kendine mahsus özellikleriyle ortaya koyan, İslâmî inanç ve kültür olgusudur. Yani Alevilik, temel itibarıyla tasavvufî bir nitelik taşımaktadır.*”⁴⁹ Baltacıoğlu'nun tanımı, Aleviliğin temel olguları üzerinde duran ve kabul gören mezhep anlayışına karşıt tavır sergilemeyen bir tanım olmasına rağmen, bu inanç sistemini çok katmanlı kılan unsurlardan bazılarını anmaktadır. Baltacıoğlu İslam öncesi unsurları da Alevi inancının bir parçası olarak ele alarak “uzlaştırıcı” yapıyı ortaya koymaktadır.

Ancak Alevilik ve İslam ilişkisinde, daha net bir şekilde Aleviliğin İslamdan başka bir şey olamayacağı yönünde bir yaklaşım da söz konusudur ve bu yaklaşım başka din ve mitlerin Alevilik üzerindeki etkisini reddeder. Bu düşünceye göre yalnızca “*Allah’a kul, Hz. Muhammed’e ümmet, Hz. Ali’ye talip olmak, Hz. Hüseyin gibi ser vermek ve o yolda gitmek, 4 Kapı 40 Makam 360 Menzili bilmek, bir seyyid ocağına bağlı olmak*”⁵⁰ temel düsturu üzerindedir. İsmail Onarlı, İslam tarihi bakımından bu düşünceyi şu şekilde savunmaktadır:

“M.S. 610 yılı sonrası “Kırklar Meclisi”nde somut olarak şekillenmeye başlamış olan İslam Dini “Adem’den Muhammed’e” değin gelmiş ve son veda haccıyla olgunluğa ulaşmış ve Gâdirhûm’da Hz. Ali’yi vasi tayiniyle din tamamlanmıştır. Çok sonra, seyitlerin devamı olarak, Anadolu’ya gelip yerleşmiş Hazreti Pir Hünkar Hacı Bektaş Veli’nin yol göstericiliğinde, dini ve siyasi önderliğinde; Anadolu’da ve diğer çevre

⁴⁹ Rıza Baltacıoğlu, “Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı.28, Ankara 2003, s.211.

⁵⁰ İsmail Onarlı, *Alevilik’te Cem ve Musahiplik Nedir?*, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul 2003, s. 8.

bölgelerin ve dönemin koşullarına uygun olarak; Şeyhlerin, Dedelerin, Babaların (Urum Erenleri, Bacıları, Anaları, Abdalları, Dervişleri... Ve ulu ozanlarımızın deyiş ve nefesleriyle) himmetleriyle (emekleri, gayretleriyle) yeniden hayat bulan inancın adı da İslam'ın ta kendisi olan Alevilik'tir.”⁵¹

Aleviliğin Türk toplumundan aldıkları ve İslam öncesi dönemleri ile olan ilişkisi konu ile ilgili en temel tartışma konuları arasında yer almaktadır. Alevilik araştırması yapan araştırmacıların bir kısmı, İslam öncesi inanışların etkisini kabul etmekle birlikte, Aleviliğin, İslam'a bağlı bir mezhep olduğunu savunmaktadır. Bir kısmı ise İslamdan bağımsız olarak farklı kültürel etmenlerle ve ilkel dinlerin etkisiyle oluşmuş kendine özgü bir din olarak görmektedir. Hüseyin Özcan, farklı unsurlarla olan etkileşimi kabul edip, İslamı ana damar olarak kabul eden yaklaşıma örnek teşkil etmektedir. Özcan'a göre:

“Elbette Alevilik anlayışı içerisinde tarihi sürece bağlı olarak birçok kültürden etkilenmiş olmanın izleri vardır. Orta Asya'daki en eski Türk inançlarından Horasan Melamiliğine, Kalenderilikten ve Hurufiliğe birçok anlayış Alevilik içinde yer almıştır. Ama aslolan ve Aleviliğe temel teşkil eden ana unsur İslam inancıdır.”⁵²

Bu görüş, Aleviliğin farklı inanç ve kültürlerden etkilenmiş olmasının, onu İslamdan uzaklaştırmayacağı düşüncesindedir. Çünkü kültür mirası içerisinde yaşayan insanlığın geçmişten bağımsız olması mümkün değildir. Alevilik inancında gözlemlenen Orta Asya dinlerinin etkisi, Türklerin Müslümanlığa geçiş dönemi ve bu dönemin sosyo-kültürel yapısı temelinde açıklanmaktadır. Ruhi Fırlalı, Aleviliğin eski Türk inançlarıyla olan ilişkisini, Türklerin kitleler halinde İslam'a girişlerinden sonra bu akıma karşı koyamayacaklarını anlamış olan kam (şaman)'ların, İslam'ın yarattığı yeni ortama intibak etmeyi tercih ederek, Şamaniliğin esaslarını İslami ifadelerle katmalarıyla izah etmektedir.⁵³ Eski kam-şaman din önderliğinin Alevi inancındaki dedelere olan benzerliği bu düşüncenin en somut dayanakları

⁵¹ İsmail Onarlı, *Arap Aleviliği (Nusayriler)*, Etik Yayınları, İstanbul 2006, s. 13.

⁵² Hüseyin Özcan, *Sosyo-Kültürel Boyutlarıyla Alevilik* (Bildiri), Tarihi, Kültürel, Folklorik ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik Abant Platformu, İstanbul 2007.

⁵³ Bkz. Ruhi Fırlalı, A.g.e., s. 382.

arasındadır. Genel kaniya göre Türklerin İslamiyete geçmelerinde de bu gibi benzerliklerin etkisi büyüktür.

Eski Türk inançları ve İslam sentezi üzerinde duran görüş, Aleviliğin Hz. Ali'ye kadar dayanan tarihi gelişimini, İslam mezhepleri içerisindeki yerini kabul eder. Çıkış noktasında İslam tarihindeki olayların olduğunu, eski Türk inançlarının ise çok daha sonradan yaşanan etkileşimler sonucunda bazı özellikleriyle Alevilik potasında eritildiğini öne sürer. Bu noktadan bakıldığında İslam merkeze alınırken, bir diğer yaklaşım ise Gök Tengri inancı ve Şamanizm gibi inançları, kültürel olguları ana damar kabul ederek, İslamı yalnızca bunların üzerine çekilmiş bir örtü olarak görür. Bu noktada diğer önemli bir etmen daha karşımıza çıkar. Bu etmen medeniyetler beşiği Anadolu'dur. Fuat Bozkurt, Anadolu etkisini ön plana çekerek Aleviliği bir "Anadolu dini" olarak nitelendirir. Aleviliği toplumsal yönleriyle ele aldığı çalışmasında şu ifadelere yer verir:

Bizim inancımıza göre Alevilik, Anadolu'da toplumsal olayların ortaya çıkardığı, Orta Asya'dan Ön Asya'ya değin birçok dinlerin izini taşıyan bir Anadolu dinidir. İslamlık, onun üzerine çekilmiş bir örtüden öteye gidememiştir.⁵⁴

Yaşayan ve ölü birçok kadim dine ve kültüre ev sahipliği yapmış olan Anadolu'nun, güçlü kültür ağıyla Aleviliği de etkilemiş olması şaşırtıcı değildir. Burhan Oğuz'un şu cümleleri Anadolu'nun kültürler ve dinler üzerindeki etkinliğini anlatır niteliktedir:

Küçük Asya, tarihin fecrinden itibaren çok güçlü insanları sinesinde barındırmış, uygarlıklar, harslar burada üst üste yığılmış, birbirleriyle girift olmuş, her an kendini yenileyen bir sentezler zinciri çıkmış ortaya. Teolojiler, kurumlar, inançlar fuarı olmuş bu Doğu – Batı köprüsü. «Kitapsız», «Kitaplı» bütün büyük dinler burada karargah kurmuş, Kybele'si, Dyonyosos'u, Mithra'sı, Mani'si, Zerdüş'tü ile... Hristiyanlık

⁵⁴ Fuat Bozkurt, *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005, s.7.

tarihinde köşebaşı tutmuş birçok aziz bu topraklarda doğmuş ve inancını cihana buradan yaymış.⁵⁵

Oğuz, bu ifadeleri “*Anadolu Aleviliğinin Kökenleri*” isimli makalesinde kaydederek Aleviliği etkileyen Anadolu’nun kültürel mozaigini anlatır. Bu anlayış, sadece eski Türk inançlarının değil Anadolu mitlerinin ve Hristiyanlığın da Aleviliğin biçimlenmesini sağlayan unsurlar arasında olduğunu ileri sürmektedir. Burhan Oğuz ile örneklediğimiz bu yaklaşıma göre Alevilik, Anadolu’da yaşamış, inanılmış mitlerin evrilerek devam etmesinden başka bir şey değildir ve temelinde İslamla bir ilişkisi yoktur. Oğuz, eski inanışların, mitlerin dinde evrimleşme sonucu halen varlığını sürdürdüğünü şu cümlelerle anlatmaktadır:

“Binlerce yıllık ana düşünce, bütün canlılığıyla yaşıyor aramızda, münbitlik rituslarıyla, Mysterion’larıyla, üstüne çektiği ince İslami cılanın altında, Alevi bu gerçeğin en belirgin ve samimi örneğini oluşturuyor. O, İran Şii’liği ve de Caferi’liği ile hiçbir ilişkisi olmadan, doğruca bir Anadolu Müslümanlığını temsil ediyor, altından ‘has boya’nın görüldüğü Müslümanlığı... Yaptığı, Mysterion ritusundan başkası olmuyor, orgia’sı Türk-İslam ahlak kodeksinin paraleline getirilmiş bir ritusundan. Gerisinde bir fark görülüyor.”⁵⁶

Aleviliğin senkretist yapısını vurgulayan bu düşünce, esasında genel olarak din kavramını açıklayan bir teorinin yansımasıdır. Charles Darwin’in “*The Origin of Species*” (Türlerin Kökeni) kitabıyla öne sürdüğü evrim teorisi, toplum bilimciler, antropologlar tarafından dine uygulanarak dinlerin evrimi incelenmiştir. Dinlerin evrimi fikrine göre önceleri tektanrıcılık vardı. Ardından ruhçuluk ve çok tanrıcılık ilkel insanın inançlarını biçimlendirdi ve döngü tekrar tektanrıcılığa doğru tamamlandı.⁵⁷ Yaşayan dinler ve onların mezhepleri arasında bu evrimin en iyi örneği Alevilikte görülmektedir. Gerek tarihsel gelişim süreci, gerekse inanç esasları, Aleviliği dinlerin evrimi bakımından iyi bir inceleme alanı haline getirmiştir.

⁵⁵ Burhan Oğuz, “Anadolu Aleviliğinin Kökenleri”, *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*, Anadolu Sanat Yayınları, İstanbul 1984, s.365-366.

⁵⁶ Oğuz, A.g.e., s. 391.

⁵⁷ Bkz. Ninian Smart, “Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çev. Günay Tümer, Cilt:25 Sayı:1, 1982, s. 318-320.

Aleviliği besleyen kaynaklar arasında tektanrılı dinler de zikredilmektedir. Bunlar arasında en dikkat çekici olan iddia Alevilik ve Hristiyanlık arasındaki etkileşim üzerinde durmaktadır. Aleviliği oluşturan birçok etmen arasında Hristiyanlığı da zikreden isimlerden biri John Kingsley Birge'dir. Birge'e göre Bektaşilikte; "*dışsal olarak Müslüman, ama içsel olarak Küçük Asya ya da Arnavutluk'taki ilkel bir Hristiyan tipi için eski inanç ve adetlerini İslamın görünüşte kabulünü zorunlu göstermiş olan*" bir sistem bulunmaktadır.⁵⁸ Daha çok Batılı bilim insanlarının savunduğu bu düşünceye göre Alevi-Bektaşî topluluklarında birçok Hristiyan inancı yaşamaktadır.

Tanımlarda görüldüğü üzere bazı yaklaşımlar bir diğerini reddetse de birçoğunda aynı öğelere farklı değerler biçilerek yer verilmiştir. İsmail Onarlı, hiçbir etkeni göz ardı etmeden tüm bu yaklaşımları özetler. Onarlı'nın ifadeleriyle tüm tanım ve yaklaşımları özetlemek ve birleştirmek gerekirse; Orta Asya Türk illerinde belirginleşip kesinleşen Alevilik; Gök-Tanrı, Atalar ve Tabiat Kültleri gibi Türk inançlarıyla; Şamanizm, Budizm, Zerdüş, Mani, Mazdek vb. dinlerin etkisiyle biçimlenmiş; bilahare, bu öğretinin öncüleri olan, Türkistan-Horasan-Deylem-Akrat-Dersim hattıyla veya Mekke-Medine-Kûfe-Basra-Necef-Bağdat-Halep-Hatay güzergahıyla gelen evliyalar, erenler, babalar, dedeler, şeyhler, pirler, mürşitler vasıtasıyla Anadolu'ya taşınmıştır. Geçiş bölgelerinde Musevilik-Hristiyanlık-Hermetizm-Paulikienizm⁵⁹ gibi çeşitli kült ve kültürleri de özümseyerek, eski Anadolu-Mezopotamya-Mısır uygarlıkları başta olmak üzere, çok çeşitli inançların, felsefi düşüncelerin ve kültürlerin etkilenmesiyle Anadolu'da harmanlanmış, aynı havuzda yoğrulup şekillenmiştir. Sonunda İslami şemsiye altında bir yaşam biçimi, bir inanç ve kültür sistemi, bir sosyo-ekonomik toplumsal düzen haline gelmiştir.⁶⁰

Aleviliğin kökenleri üzerine ortaya çıkan tüm bu görüşlerden bağımsız bir yaklaşım daha Alevilik üzerinde fikir beyan etmektedir. Bu yaklaşım, Aleviliği siyasi bir hareket olarak görerek kutsalın siyasi olan ile ilişkisini ortaya koyma

⁵⁸ John Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi*, Ant Yayınları, İstanbul 1991, s. 242.

⁵⁹ Bizans döneminde gelişen heterodoks bir Hristiyanlık mezhebi. Mazdeizm ile Hristiyanlık arasında bir ortayol mezhebi olarak tanımlanır. Detaylı bilgi için Bkz. İsmail Kaygusuz, *Müslümanlık ve Hristiyanlığın İnanç Öğretilerinde Öteki Gerçekler*, Su Yayınları, İstanbul 2006, s. 173-257.

⁶⁰ Bkz. İsmail Onarlı, *Arap Aleviliği (Nusayriler)*, s. 15-16.

çabasındadır. Buna göre Alevilik; geçmişinden bugüne ezilen sınıfların bir başkaldırısı olarak gelişmiştir. Bu özelliğini de hala korumaktadır. Aleviliği siyasal bir karşı duruş olarak kabul eden düşüncenin özünde, Engels'in "*Her çağda dinsel kavgalar, aynı zamanda yürümekte olan sınıf kavgalarının yansımasından başka bir şey değildir.*" cümlesinde vücut bulan Marksist ideoloji yatmaktadır.⁶¹ Buna göre ideolojik bilincin olmadığı dönem ve toplumlarda başkaldırı, toplumun en önemli dinamiği olan dogmatik din üzerinden gerçekleşmektedir. Statükonun sahiplendiği doğmaya karşıt olarak gelişen dini inançların pek çoğu, kendini siyasal zemine çekilmekten alıkoyamamıştır.

Siyasal yaklaşıma göre Alevilik, en başından bir siyasi tepki olarak doğmuştur. Rıza Zelyut bu siyasi başlangıcı şöyle anlatır:

"Açık biçimde vurgulamak gerekiyor ki Alevilik (Ali yandaşlığı) başlangıçta şu ya da bu biçimde ibadet etmek; şu veya bu biçimde inanmak olarak değil, bir siyasi tavır olarak ortaya çıktı. Bu siyasi tavrın altında eşitçe "yaşama isteği" yatıyordu. 1350 yıl öncesinin koşullarında, bugünkü anlamıyla salt siyasi tavrın ortaya konulma olanağı yoktu. O dönemde, insanlar, siyasal tavırlarını bazı dinsel kalıpların içine sokarak ortaya vuruyorlardı. Bu nedenle Alevilik, siyasal bir karşı çıkış olmasına karşılık, bu tutumunu, dinsel ideolojiyle örerek dışa vurdu."⁶²

Dinsel giysili bu ideolojik tavır gelişirken, genellikle egemen kesimin din anlayışı olan Sünnilik de siyasi bir yapı kazanır. Siyasal otoritelerin sarıldığı dini içerik olarak karşımıza çıkar. Aleviliğe yöneltilen siyasal yaklaşıma göre başlangıçta Alevilik ve Sünnilik arasında inanç ayrılığı yoktu. Siyasal ayrılık keskinleştikçe inanç ve ibadet şekillerinde farklılıklar gelişti. Aleviliğin siyasallığı konusu günümüz İslam dünyasında da sıcaklığını korumaktadır. Fakat bu görüş, kutsalın siyasallaştırılmasını kabul etmeyen bir karşıt düşüncüyü de doğurmuştur. Bazı çevreler Aleviliğin siyasallaştırılmasından rahatsızlık duymaktadırlar. Gıyasettin Aytaş'a göre:

⁶¹ Bkz. Faik Bulut, *Ali'siz Alevilik*, Berfin Yayınları, İstanbul 2011, s. 7.

⁶² Rıza Zelyut, A.g.e., s. 21.

“Aleviliği siyasal bir zemine oturttarak onu bir karşı duruş hareketi olarak ele almak doğru değildir. Alevi felsefesinin temelinde Kur'an-ı Kerim'in yorumları yer alır. Aleviliğin farklı bir din olduğunu öne sürmek bilgisizlikten öte cehalettir. Alevilik, İslam dairesi içinde yer alan hiçbir inancın karşıtı ya da muhalifi değildir. Alevilik, kendine has bir yaşama ve inancını ifade etme biçimi ile özgün bir inançtır.”⁶³

Tüm bu tartışmaların içerisinde Aleviliğin kökenleri nereye dayandırılabilir? Aleviliğin senkretist yapısı ne kadar Orta Asya dinlerine, ne kadar Antik Anadolu inançlarına, ne kadar tek tanrılı dinlere dönüktür? Ne derece siyasi, ne derece kültürel, ne derece dinseldir? Bu çok sesli ortamda, bizim çıkış noktamız, Aleviliğin yetiştirdiği Şah Hatai ve Pir Sultan gibi önemli ozanların deyişlerindeki ipuçları üzerinden senkretist yapıyı vurgulamaktır. Bu nedenle Alevilik içindeki Orta Asya dinlerinin etkilerini ve zengin mitolojik öğeleri topyekun reddetmemiz mümkün değildir. Sıraladığımız bu bulguların izdüşümleri deyişlerin derin mitolojik incelemelerinde az ya da çok görülecektir.

1.2.3. Bektaşilik ve Kızılbaşlık

Alevilik üzerine inceleme yapan araştırmacıları bekleyen sorunlardan biri de Alevilerin, özellikle de Anadolu Alevilerinin, Bektaşi, Kalenderi, Hurufi, Kızılbaş, Tahtacı gibi isimlerle anılmasıdır. Tarikat ya da kültürel hareketlere verilen bu isimler sıklıkla Alevilik terimi yerine de kullanılabilir. Bu durum yer yer kavram karmaşasının yaşanmasına neden olmaktadır.

Alevilerin sıklıkla kullandıkları “yol bir, sürek bin bir” deyimini Alevilikteki şekle dayalı ayrımların çeşitliliğini vurgular. Bu deyimde yolun bir olması ile anlatılmak istenen Hak-Muhammed-Ali inancının ocaklar yoluyla gelecek kuşaklara aktarılmasının; Ehlibeyt ve On iki İmam sevgisinin; Kerbela olayı, Muharrem Orucu, Cem, Musahiplik, ikrar verme, ikrar alma, semahlar, deyişler, düvaz imam, mersiye gibi temel inanç ve ibadet olgularının Alevilerin hemen hepsi tarafından kabul

⁶³ Gıyasettin Aytaş, “Alevilik kavramı etrafında bazı tespit ve değerlendirmeler” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:56, 2010, s. 27.

edilmesidir. Sürek ise cem ve erkân uygulamalarının sıralamalarında ve şeklinde ufak tefek farklılıkları ifade etmektedir. Zira Alevi cem uygulamaları, bölgeden bölgeye, hatta köyden köye değiştiği gibi, dedelerin mensubu olduğu ocaklara göre de değişebilir.⁶⁴

Alevi inancı içinde yer verilen bu inanç kolları arasında en bilineni ve Alevilik kavramı ile en çok karıştırılanı Bektaşiliktir. Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli'nin geniş bir coğrafya da yaymaya çalıştığı inancın üzerine kurulduğu kabul edilen bir tarikattır. Temel ilke ve söylemleri 13. yüzyılda Hacı Bektaş Veli tarafından oluşturulmuş olan Bektaşilik, tam olarak 16. yüzyılda kurumsallaşan kültürel, düşünsel ve tasavvufi bir yoldur.⁶⁵ Alevilik ile aynı inanç esaslarına dayanmasına rağmen uygulama biçimlerinde ve erkanlarında farklılıklar taşıyan Bektaşilik, Mürşid olarak Hz. Muhammed'i, rehber olarak Hz. Ali'yi, Pir olarak da Hacı Bektaş Veli'yi tanır.⁶⁶

Orta Asya'dan gelen göçlerle Türkleşen Anadolu'ya yalnızca göçebe gruplar değil Ahmed Yesevi gibi önderlerin ocağından yetişmiş erenler de gelmiştir. Bunlar içinde Horasan erenlerinden Hacı Bektaş Veli en fazla tesir ve ün sahibi olanıdır.⁶⁷ Hacı Bektaş'ın Horasan'dan taşıdığı tasavvuf geleneği ve düşüncesi, kendi kişiliğinde felsefi ve dinsel bir derinliğe kavuşmuştur. Düşünceleri ve hoşgörüsüyle Anadolu insanını etrafında toplayabilen Hacı Bektaş, zamanla tasavvufi söylemlerini özgün bir ritüelik yapıyla güçlendirir. Hacı Bektaş Veli'nin yaşam serüveni ile Bektaşiliğin gelişimini ortaya koyan John Kingsley Birge'e göre Hacı Bektaş;

“(…)daha önceki Türk yaşamının toplumsal ve dinsel pratikleriyle, az çok ortodoks İslamın görüntüsünü, Orta Asyalı sufi Ahmet Yesevi'nin etkisini taşıyan bir tasavvuf sisteminde birleştiren genel Türkmen babaları hareketinin bir parçası oluyor; bu Türkmen kabileleri arasında zamanının azizi olarak yavaş yavaş genel bir kabul kazanıyor; müridler kazanıyor ve

⁶⁴ Bkz. Hüseyin Dedekargınoğlu, “Alevilikte Tanım ve Terimler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Cilt:60, 2011, s. 390.

⁶⁵ Bkz. Filiz Kılıç, Coşkun Kökel, “Bektaşilik Üzerine Değerlendirmeler ve Çalçakırlar Köyü Örneğinde Bektaşî Kültürü”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, Sayı:40,s. 11.

⁶⁶ Belkıs Temren, *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 85.

⁶⁷ Bkz. John Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi*, Ant Yayınları, İstanbul 1991, s. 36.

yönlendiriyor; çırağ kullanımı, lokma ve sema etmek de dahil olmak üzere basit bir ritüelin temellerini öğretiyor; kendisi özel bir başlık giyiyor ve bunu müridlerine de veriyor; ve ölmeden önce farklı yönlerdeki bölgelere öğretilerini taşıyacak halifeler atıyor ve gönderiyor.”⁶⁸

Hacı Bektaş Veli, düşüncelerini 13. yüzyılda yaymaya başlamış olsa da Bektaşî Tarikatının sistematik bir şekilde yerleşmesi yaklaşık iki asır sonra gerçekleşmiştir. Tarikatın oluşumu, Hacı Bektaş’ın öğretilerini yaydığı dönemden, Balım Sultan’ın Hacı Bektaş’daki merkez tekkeye gelip yerleşmesine kadar süren iki yüz yılı aşkın bir zaman diliminde tamamlanmıştır. Balım Sultan marifetiyle Bektaşilik ayin-erkan ve kurumlarıyla bir tarikat halini almıştır.⁶⁹ Birbirine benzeyen fakat birbirinin aynı olmayan bu iki sosyolojik oluşum uzun yıllardır Alevi-Bektaşî inancı olarak birlikte anılmaktadır.

Anadolu Alevilerine verilen bir başka isim ise Kızılbaşdır. Kızılbaşlık inanç esaslarından ziyade toplumsal yaşam biçimleriyle, konar-göçerlikle farklılaşmış ve siyasi bir tarihin üzerinde gelişmiş bir harekettir. Bu nedenle Kızılbaşlık ele alınırken toplumsal ve siyasal olgulardan uzak kalmak mümkün değildir. Kızılbaş farklılaşması üzerindeki en önemli etken Osmanlı-Safevi mücadelesi olmuştur. Bu terim, bir grubu, bir zümreyi ifade etmek için ilk defa Şah İsmail’in babası Şeyh Haydar zamanında kullanılmaya başlanmıştır. Şeyh Haydar kendi taraftarlarını diğerlerinden ayırmak için, onların on iki dilimli kızıl taç, o dönemde verilen adıyla Tac-ı Haydari giymelerini istemiştir. Şah İsmail döneminde is “Kızılbaş” kavramı Şah İsmail ve Safevi devleti taraftarları için kullanılan bir terim halini almıştır.⁷⁰ İnanç temelleri ve kültürel boyutlarıyla kavramı tanımlayan Hasan Onat’a göre:

“Kızılbaşlık, Türk tarihinin en önemli göç dalgalarından birisinin sonucu olarak ortaya çıkmış olan, temelinde Türk kültürü; vahdet-i vücud görüşünü benimseyen, fazla mezhep kaygısı taşımayan sufilikle

⁶⁸ A.g.e., s.56.

⁶⁹ Rıza Yıldırım, “Muhabbetten Tarikata: Bektaşî Tarikatı’nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli’nin Rolü”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:53, 2010, s. 154.

⁷⁰ Hasan Onat, “Kızılbaş Farklılaşması Üzerine”, *İslamiyat Dergisi*, Sayı:3, Ankara 2003, s. 112.

yoğrulmuş yüzeysel bir Müslümanlık ve yoğun Ehl-i Beyt sevgisi olan, sosyo-politik bir farklılaşma hareketidir.”⁷¹

Kızılbaşlık teriminin bir gruba ithafen kullanılması Safevi devletinin kuruluş dönemlerinde görülse de, İslam tarihinde de Kızılbaşlık olaylarının olduğu ve terimin esas kökeninin bu olaylara dayandığı düşüncesi de yaygındır. Bu düşünceye göre ilk Kızılbaşlık olayı 625 yılında Uhud savaşında yaşandı. Bu savaşta Hz. Muhammed’in kılıcını verdiği Ebu Deccane başına kırmızı bir sarık sararak savaştı. Bunun anlamını soranlara Hz. Peygamber, “Bu sarık Allah ve Resul’ünün uğrunda ölmek var dönmek yok hareketidir.” cevabını vermiştir. Yine aynı savaşta çukura düşen Hz. Peygamberin yardımına yetişen Hz. Ali’nin eline Hz. Peygamberin dışından akan kan bulaşır. Hz. Ali elindeki kanı sarığına sürerek o şekilde savaşa devam eder. İslam tarihindeki bir diğer Kızılbaşlık olayının ise Hayber’in fethi sırasında yaşandığı rivayet edilir. Burada da Hz. Ali savaş alanına giderken “ölmek var dönmek yok” manasında başına kırmızı sarık sarmıştır. Sıffin savaşında Hz. Ali, siyah başlık giyen Muaviye ordusundan ayrılması için kendi askerlerine kırmızı başlık giydirir.⁷²

Kızılbaşlığın temellerini Safevîlik’ten alıp İslam tarihine taşıyan bu yaklaşıma göre Kızılbaşlık, dinde adanmışlığın bir sembolüdür. Bu yaklaşımda olan Seyyid Harun Nur Ocağı dedesi Baki Güngör’e göre; “*Kızılbaş, Allah, Resul, Ehl-i Beyt, Oniki İmam ve yol uğruna kendini adanmış ve bu uğurda «Ölmek var dönmek yok!» şiarıyla başına kırmızı sarık sararak ilan eden kişidir.*”⁷³

Çıkış noktasını ve kavramsal boyutunu verdiğimiz “Kızılbaşlık” sözcüğü tarihi süreç içinde anlam kaymasına uğramış, olumsuz anlamlar yüklenmiş ve kullanımı giderek azalmıştır. Osmanlı- Safevi mücadelesinde, Safevi taraftarları ve dolayısıyla “Kızılbaşlık” durumu Osmanlı tarafından olumsuzlanmıştır. Yavuz Sultan Selim döneminde verilen fetvalarda⁷⁴ ve günümüze ulaşan belgelerde

⁷¹A.g.e.,s 126.

⁷²Baki Güngör, *Alevilik, Kızılbaşlık, Ehl-i Beyt*, Kırklar Cemevi, İstanbul 2012, s. 90-95.

⁷³Güngör, a.g.e., s. 90.

⁷⁴Bkz. Cemal Canpolat, *Osmanlı Belgelerinde Aleviler Hakkında İdam ve Sürgün Fermanları*, Markiz Yayınları, İstanbul 2010.

Kızılbaşlığın olumsuz sıfatlarla kullanıldığı görülmektedir. Kavrama zamanla “kafir”, “rafizi”, “mülhid” gibi kötuleme amaçlı anlamlar yüklenmiştir.⁷⁵

Alevi toplumlarına verilen isimler toplumsal özelliklere ve inanç biçimlerine göre değişse de Alevilik kavramına yöneltlen yaklaşımlar hemen hepsi için geçerlidir. Her biri kendi içinde, kendi değişkenleriyle çoğulcu bir yapı sergiler.

1.3.Şamanizm

İnsanlık tarihi kadar eski bir inanç sistemi ya da kültür olgusu olarak kabul edilen Şamanizm, 19. yüzyılın sonlarına doğru bilim dünyasında kavram olarak yaygın bir şekilde kullanılmaya ve araştırılmaya başlanmıştır. Yapılan araştırmalar, Şamanizm’in Orta ve Kuzey Asya başta olmak üzere, Kuzey Amerika, Endonezya, Okyanusya, Nepal, Tibet ve daha pek çok coğrafyada yaşadığını göstermektedir. Bu kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış olması, Şamanizm’in birbirinden farklı biçimlerinin olmasına ve dolayısıyla da farklı yorumlamalara açık olmasına neden olmuştur. Şamanizm’in “keşfinden” itibaren ileri sürülen yargılar ve yapılan araştırmalar, bu kültür olgusunu çok farklı yönleriyle ele almıştır. Öyle ki antropoloji, dinler tarihi, etnoloji gibi çeşitli disiplinler dahilinde oluşturulan herhangi bir yaklaşım diğerini reddetmiş, tartışma ve çelişkilerle dolu bir Şamanizm literatürü ortaya çıkmıştır.

Herkesin üzerinde uzlaştığı nokta, “şaman” sözcüğünün Moğol dil grubuna dahil olan Tunguz diline ait *Çaman* kelimesinden geldiğidir. Bilmek anlamına gelen “Ça” kökünden türeyen Çaman “bilen insan” anlamında kullanılmıştır.⁷⁶ Asya’nın ortalarında ve kuzeyinde konuşulan öteki dillerde “şaman” sözcüğüne karşılık olarak, Yakutça *ojun*, Moğolca *bügä, bögä (buge, bü)* ve *udagan, baskı*; Türkçe-Tatarca *kam* kelimelerinin kullanıldığı görülmüştür. Kendine özgü ayırıcı özellikleri olmasına rağmen şaman sözcüğü, zaman zaman “büyücü”, “sağaltıcı”, “sihirbaz” gibi büyüsel

⁷⁵ Yasin İpek, *Şia’dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevilik*, Bizim Kitaplar, İstanbul 2010, s. 188.

⁷⁶ Bkz. Michel Perrin, *Şamanizm*, Çev. Bülent Arıbaş, İletişim yayınları, İstanbul 2001, s.16.

yeteneklere başvurduğuna inanılan herkes için kullanılmıştır.⁷⁷ Bu kavram karmaşası şamanların da sağaltıcılık, büyücülük gibi özellikleri ve eylemleri yerine getirmesinden kaynaklanır. Eliade, bu sorunu ortadan kaldırmak adına şamanların sihirbazlardan farklı olarak, “ateşe egemen olma”, “sihirli uçuş” gibi özel bir “uzmanlık” durumu gösterdiğini ortaya koyar. Bu nedenle şamanın öteki yetenekleri arasında bir de sihirbazlık olsa bile her sihirbazın şaman diye nitelendirilemeyeceğini belirtir.⁷⁸

Şamanizm ilk din biçimlerinden biri midir, büyüsel uygulamalar mı yoksa ilkel toplumlarda görülen bir çeşit sağaltma yöntemi mi? Bu sorular Şamanizm incelemelerinde hala tartışmalı olarak güncelliğini korumaktadır. Günümüze ulaşan ilk gözlemler 17. yüzyılda Sibiry’a sürgüne gönderilen Rus papaz Avvakum’a aittir. Şamanları gözlemleyen Avvakum, onları tanrıdan çok şeytana hizmet eden dini bir figür olarak değerlendirir. 17. ve 18. yüzyıllarda Sibiry’a seyahat eden din adamları, araştırmacılar ve tüccarlar şamanları sahte sağaltıcılar ya da şarlatanlar olarak görmüştür. Bazı araştırmacılar ise Şamanizm’i dinin arkaik bir kalıntısı olarak kabul eder.⁷⁹

İlk Şamanizm gözlemleri arasında tutucu Hristiyan çevrelerin olumsuz tutumları dikkat çeker. Şamanizmin bir din olarak kabul edilmesine sert bir şekilde karşı çıkarlar. Onlara göre Şaman, sihirbaz, falcı ya da bir kahinden başka bir şey olmadığı için Şamanizm de din olamaz. 19. ve 20. yüzyıllarda Şamanizm araştırmalarında görülen artışla birlikte Radloff, Anohin, Cullock gibi pek çok araştırmacı, bu olguyu yalnızca Ural-Altay halklarının dini olarak göstermişlerdir. Nioradze’nin tespitleri ise Şamanizm’in belli bir dini sistemden çok, dine geçiş evresi olduğuna dairdir.⁸⁰ Nioradze’nin bu görüşü evrimci anlayışın yaklaşımı ile örtüşmektedir. Türlerin biyolojik gelişiminde olduğu gibi sosyal yapının ve insan algısının oluşmasında da evrimsel bir süreç olduğunu, toplumların zorunlu olarak geçtikleri tarihsel aşamaları ortaya koyan bu anlayışa göre dinler de bir evrim zinciri

⁷⁷ Bkz. Mircea Eliade, *Şamanizm*, Çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi, Ankara 1999, s. 22

⁷⁸ A.g.e. s.23.

⁷⁹ Piers Vitebsky, *Shamanism*, University of Oklahoma Press, Norman, 2001, s. 130.

⁸⁰ Sadettin Buluç, “Şamanizm”, *İslam Ansiklopedisi*, C.11, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988, s. 320.

ile ilerlerler. Dinsel evrimi kabul eden teorisyenler arasında zincirin ilk halkasının animizm mi, totemizm mi yoksa natürizm mi olduğuna dair tartışmalar vardır. İlk halka ne olursa olsun Şamanizmi de dinlerin evrimsel şeması içinde geçilmesi gereken bir aşama olarak konumlandırır. Şamanizme yöneltlen evrimci savlarda, özellikle animizmin dinlerin temeli kabul eden yaklaşıma göre, Şamanizm, animizmin bir aşaması olarak değerlendirilmektedir.

Bu noktada karşımıza çıkan animizm terimi, İngiliz antropolog Edward Tylor tarafından 19. yüzyılda ortaya atılmıştır. Tylor'ın *Primitive Culture* kitabında insanlığın dinsel evriminin ilk aşaması olarak ortaya koyduğu animizme göre doğadaki her şeyin bir “can”ı (Latince anima) diğer bir deyişle ruhu vardır. Maddi şeylerden ayrıca varolabilen ve onları da var edebilen ruhlara inanç söz konusudur. Tylor'ın açıkladığı bu ilkel inanç formuna ilişkin teorileri birçok bilim insanı tarafından kabul edilmiştir. Özellikle Rus-Sovyet Din Tarihi Okulu bu konuya eğilerek animizmin, Şamanizmin ilk zamanlarının dinsel-ideolojik bir oluşumu olduğunu savundular.⁸¹

Evrimci anlayış Şamanizmin animist kökenlerine dikkat çekerken, yayılmacı anlayış Şamanizmin belli bir bölgeden yayılışını ve etkileşimlerle gelişmesini ön plana çıkarır. Michel Perrin, yayılmacı savları ve Şamanizmle olan ilişkisini şöyle açıklar;

“Yayılmacı savlara göre kültürel yeniliklere az rastlanır ve bu yenilikler bir merkezden hareketle yayılırlar. Dolayısıyla, onları anlamak için tarihsel gelişme doğrultularını yeniden izlemek gerekir. Bu açıdan bakıldığında Şamanizmin gelişmesi başlangıçta Rus İmparatorluğu'nun kuzey bölgeleriyle, Laponya ve Moğolistan gibi komşu yörelerle sınırlı kalmış, daha sonra başka yerlere yayılmıştır.”⁸²

Evrimci anlayış Şamanizm ve animizm arasındaki evrimsel bağlantıyı vurgularken bazı yayılmacı savlar da Şamanizm ve Budizm etkileşimini açıklar. Bu savın temsilcilerinden olan Sibiry Şamanizmi uzmanı Shirokogorov'a göre

⁸¹Bkz. Mihaly Hoppal, “Sibiry Şamanizminde Doğa Tapınımı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Çev. Gürbüz Erginer, Cilt:41, Sayı:1, 2001, s.209-210.

⁸² Perrin, A.g.e., s.19.

Şamanizmin ortaya çıkışı ile Budizmin yayılışı aynı döneme rastlamıştır ve Budizm Şamanizmi güçlü bir şekilde etkilemiştir.⁸³ Bu düşünce Şamanizmin oluşumunu özellikle Kuzey Doğu-Asya etnik grupları arasında Budizm'in nüfuz etmesine dayandırmaktadır. Ancak bazı yaklaşımlar yayılmanın yönünü tersine çevirerek Şamanizmin, Budizm ve Lamanizm inançlarını etkilediğini de savunmuştur. Kökenleri ve tarihsel gelişimi ne şekilde değerlendirilirse değerlendirilsin Şamanizm saf bir olgu değildir. Animist sisteme ve geliştiği toplumun sosyal yapısı içine uzanan köklere sahiptir ve aynı zamanda da Budizm ile etkileşim içindedir. Hatta güney kültürleri, Hint, İran ve Mezopotamya etkileri de Orta-Asya ve Sibirya kozmoloji ve mitleri ile birlikte Şamanizmi de şekillendirmiştir.⁸⁴

Çok çeşitli kaynaklardan beslenerek şekillenmiş bir kültür olgusu olan Şamanizmin bir din olup olmadığı sorusu araştırmacıların uzlaşmaya varamadıkları konulardan biridir. Bazı araştırmacılar Şamanizmin kendine özgün inanç ve ritleri olan bir din olduğunu kabul ederken bazıları onu bir dünya görüşü, sihir ve büyü uygulamaları yahut bir çeşit sağaltma metodu olarak değerlendirmiştir. Şamanizmin keşfedilmesiyle birlikte, bu toplumsal olgunun bir din olduğuna karşı çıkanlar öncelikle semavi dinler olmuştur. Din adamları hurafe, batıl inanç veya sihir olarak değerlendirdikleri Şamanizme karşı dışlayıcı bir tutum sergilemiş ve ilkelliğin görüntüsü olarak sunmuşlardır. Ancak Şamanizmi bilimsel temellere dayanarak inceleyen araştırmacılar arasında da Şamanizmin din olmadığını savunanlar olmuştur. Evrimci anlayış ile Şamanizmi değerlendiren budunbilimci A. Van Gennep bir şaman dini olabileceğine karşı çıkar. Gennep'e göre:

“Şamanist inançlar, Şamanist bir tapınç, kısacası bir şaman dini olamaz; çünkü bu sözcük bir gelenekler topluluğuyla kendini gösteren bir inançlar sistemini belirtmez, sadece ve sadece dinsel ve toplumsal işleve sahip belirli bir tür insanın varlığına işaret eder. Animatist (canlandırıcı), animist, totemci, v.s. dinlerden söz edilebilir ama bir şaman dininden asla;

⁸³ A.g.e., s.19.

⁸⁴ Bkz. Mehmet Aydın, “Şamanizmin Eski Türk Dinî Hayatı İle İlişkisi”, *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı: 28, 2003, s. 93.

çünkü şamanlara sahip halkların inançları yukarıda sıraladığımız özel deyimlerle adlandırılır.”⁸⁵

Gennep’e göre Şamanizm, animist ya da totemci inançların izlerini taşıyan uygulama biçimlerinden biridir ve odak noktası şamanlardır. Buna göre, Şamanizmin temelini bağımsız bir inanç değil, belli inanç sistemleri içerisinde dinsel-sihirsel bir figür olarak oluşan şamanlar oluşturur. William Fairchild de Japon Şamanizmini incelediği çalışmasında, Şamanizmin farklı dinler içerisinde kendini gösterebileceğine dikkat çekerek, kendi başına bir din olmadığını savunur. Fairchild’a göre “Şamanizm, sosyal bir işlevi yerine getirmek için metafizik varlıklarla kurulan kurumsallaşmış, sabit ritüele dayalı ecstatic (vecd halinde) bağlıdır. Bir din değil, farklı dinlerde uyarlanabilecek olan dini bir fenomendir.”⁸⁶ Eski Türk dini olarak Şamanizmi ele alan Türk araştırmacılar arasında da Şamanizmin bir din mi yoksa Gök Tanrı inancına bağlı bir dini fenomen mi olduğu tartışması dikkati çekmektedir. Mehmet Mandaloğlu da Türk kültürü çerçevesinde değerlendirdiği Şamanizmin bir din olarak kabul edilemeyeceğini savunur:

“Temelde ruhi hastalıkların tedavi edilmesinde kullanılan Şamanizm din gibi algılanmasına rağmen din değildir. Eski Türklerde din, kâinatın hâkimi ve yaratıcısı olan yüce bir varlığa inanma biçiminde şekillenmiştir. Türkler bu yüce varlığı “Tengri” olarak nitelendirmektedir. Dinleri ise Gök Tanrı Dini olarak adlandırılmıştır. Şamanizm, Gök Tanrı dini içerisinde yer alan sihrî bir sistemdir.”⁸⁷

Şamanizmi bir inanç sistemi olarak kabul etmeyip belirgin yönleriyle öne çıkaran bu yaklaşımların aksine bir din olarak kabul eden görüşler de dile getirilmiştir. Bu görüşte olan Michel Perrin’e göre;

“Şamanizm bir tür dindir, yeter ki din, inancın gerektirdiği eylemlerin ayrılmaz bir parçası olan dünyayı tasarımlama biçimi olarak algılsın. Hristiyan dini için bu tasarım ifadesini Kutsal Metinler’de bulmuştur. (...) Şamanizmde ise tasarımlar, dünyanın kökenini ve dönüşümlerini anlatan,

⁸⁵ Akt: Perrin, A.g.e., s.26-27.

⁸⁶ William P. Fairchild, “Shamanism in Japan”, *Asian Folklor Studies*, sayı: 21, Tokyo, 1962, s. 1.

⁸⁷ Mehmet Mandaloğlu, “Türk Kültür Çevresinde Şamanizm ve Şamanlık Meselesi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı:3, 2011, s. 120.

öteki dünyayı ve panteonunu gündeme getiren kozmogonilerle, mitlerle verilir.”⁸⁸

Birbirinden farklı kabullere sahip olan yaklaşımlar çeşitlenerek artmaktadır. Ancak bir din olmanın gerektirdiği özelliklere sahip olsa da olmasa da Şamanizm geçmişten bugüne bağımsız olarak ya da etkileşimler içinde varlığını sürdüren son derece önemli bir toplumsal kavramdır. Bu kavramın varlık gösterdiği her zeminde kendine özgü bir dünya anlayışı ve tutum sergilemektedir. Ancak Şamanist dünya anlayışından bahsederken, bu inanç biçiminin yayıldığı geniş coğrafyayı göz ardı etmemek gerekir. Varlık gösterdiği bölgelere ve etkileşim içine girdiği kültürel unsurlara göre farklılaşan Şamanizm, kendi içinde farklı türler oluşturmuştur. Sibirya Şamanizmi, Yakut Şamanizmi, Amerikan Kızılderili Şamanizmi, Japon Şamanizmi Türk -Moğol Şamanizmi gibi bölgelere göre birbirlerinden ayrılarak incelenmiştir. Bu ayrım doğrultusunda yapılan incelemeler dikkate alındığında ortak yönlerine rağmen tek tip bir Şamanizmden bahsetmenin mümkün olmadığı görülmektedir. Bu çeşitlilik içinde Şamanizmi anlamak için onun özüne, temel öğretilerine bakmak gerekmektedir. Michel Perrin, “*olaylara bir anlam katmak ve olaylar üzerinde egemen olabilmek amacıyla insan zihni tarafından, dünyanın çeşitli bölgelerinde, bağımsız biçimde, tasarlanan büyük sistemlerden biri*”⁸⁹ olarak gördüğü Şamanizmin temel özelliklerini şöyle anlatır;

“Şamanizm, insanın ve dünyanın özel bir tasarımını içerir. İnsanlar ile ‘Tanrılar’ arasında özel bir bağ olduğunu varsayar. Şamana her türlü dengesizliği önleme ve her türlü talihsizliğe karşı koyma işlevi yükler. Şaman, insanların başlarına gelen talihsizliklerin nedenlerini açıklamakla, bu sıkıntıların önüne geçmekle ya da acılarını yatıştırmakla yükümlüdür. Bu anlamda Şamanizm bir dizi eylemin altında yatan bir fikirler bütünüdür.”⁹⁰

Bazı yönleriyle birbirinden ayrışsa da Şamanizm, yaşadığı her bölgede sahip olduğu dünya anlayışını ve Şamani ritleri sürdürür. Perrin’e göre Şamanizm insanın ve dünyanın düalist bir yorumunu sunar. İnsanın düalist yapısında, ruh bedenden

⁸⁸ Perrin, A.g.e., s.27.

⁸⁹ Perrin, A.g.e., s.11.

⁹⁰ A.g.e., s.11.

ayrıldığında da varlığını sürdüren özdür. Ruhun, bedenden geçici bir süre uzaklaşması düşe, uzun süre uzaklaşması hastalığa, tamamen bedenden ayrılması ise ölüme neden olur. Şamanizmin ruh anlayışına göre sadece insanların değil, doğadaki canlı cansız tüm varlıkların ruhu vardır. Düalist yapı dünya algısında da vardır. Görünür olan gündelik dünyanın yanı sıra bir de sıradan insanların görmedikleri öteki dünya vardır. Öte dünya tanrıların, aracılarının ve her türlü ruhun “kutsal” dünyasıdır. Görünür olan dünyanın anlamını öteki dünya verir.⁹¹

Dualist ruh anlayışına göre “özgür ruh” esrime esnasında bedeni terk edebilir. Bu durumda şamanlar ruhu Tanrıların ve ruhların dünyası olan öteki dünyaya gönderir. Ruh düalizminin Avrasya Şamanizminin ayırt edici bir özelliği olduğunu savunan araştırmacılar da vardır.⁹² Karşılaştırmalı din araştırmaları yapan antropolog Ake Hultkranz ise ruh düalizmini ve kökenlerini şöyle değerlendirir;

“Ruh-dualizmi vakaları, şamanistik uygulamaların yoğun bir biçimde gözlemlenmesi nedeniyle Şamanizmle açıklanıyordu... Bu tür vakaların çoğunda Şamanın özgür-ruhu müşterisinin özgür-ruhunu aradı... Özgür-ruhla beden-ruhları arasında her zaman şamanın özgür -ruhunun kaçak bir ruhu aramak için bedeni terk etmesi ve beden-ruhunun şamanı hayatta tutmak için geride kalması şeklinde düzenli bir düalizm söz konusu değildi... Şamanla ilgili konuların ve ruh-düalizminin dağılımıyla ilgili belgeler, ruh-düalizminin kökenlerinin avcı bir kültürde olduğunu açıklar.”⁹³

Eliade ise Şamanizmin kozmoloji anlayışı üzerinde durur. Şamanizmin evren algısında birbirine merkezlerinden geçen bir eksenle bağlı üç kattan bahsedilir. Bunlar gök, yeryüzü ve yeraltıdır. Evrenin yapısı gereği bu üç kozmos düzeyi arasında geçiş ve iletişim mümkündür. Merkezden geçen eksen sayesinde tanrılar yeryüzüne, ölümler de yeraltına geçebilmektedirler. Esrik şaman ruhu da buradan ruh uçurma ayinleri ile göğe ve yer altına mistik yolculuklar yapabilir.⁹⁴

⁹¹ Bkz. Perrin, A.g.e., s.13.

⁹² Bkz. Hoppal, A.g.e., s. 210.

⁹³ Ake Hultkranz, “Shamanism and Soul Ideology”, *Shamanism in Eurasia*, Edition Heredit, Gottingen 1984, s. 31-34.

⁹⁴ Bkz. Eliade, *Şamanizm*, s. 291-292.

Şamanist toplumlarda dini bir önder olarak kabul gören şamanların bu sihirseldinsel sistemin ana direğini oluşturduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Toplumun içindeki seçilmiş kişiler olarak kabul edilen şamanlar, gizemin ve gücün sahibi mistik karakterlerdir. Bunun nedeni bu insanların ruhlarla, tanrılarla iletişim içinde olduğuna, sağaltma ve kahinlik yeteneklerinin olduğuna duyulan inançtır. Şamanlık mertebesine erişmenin üç yolu olduğu tespit edilmiştir. Şamanlık kalıtsal aktarımla soy zincirine bağlı olarak aktarılır veya kendiliğinden gelen bir “iç çağrısı” ile gerçekleşebilir. Bunun dışında kendi isteğiyle ya da klanın isteği üzerine şamanlığa yönelen bireylere de rastlanılmıştır. Şaman olma şekli ne olursa olsun, bir şamanın sahip olduğu doğaüstü güçleri kontrol edebilmesi ve kendisinden beklenen mistik eylemleri gerçekleştirebilmesi için zorlu bir eğitimden geçmesi gerekmektedir.⁹⁵ Rüyalar, görüler, tekrarlanan hastalıklar ve bazı garip davranışlar şaman olmanın belirtisi sayılmıştır.⁹⁶ Gerçekleştirdiği eylemler üzerinden bir tanım sunan Shirokogoroff’a göre şaman kavramı, *“ruhlara hakim olan, istediği zaman bu ruhları kendi içine sokan ve fayda sağlamak için bu ruhlar üzerinde güçlerini kullanan, özellikle de ruh rahatsızlıkları çeken insanlara yardım eden kadın veya erkeğe işaret eder.”*⁹⁷

Şamanların yerine getirdiği görevler toplumun ihtiyaçlarına göre şekillenir. Yaşar Çoruhlu Şamanın görevlerini şöyle sıralamaktadır:

“Her türlü hastalığa çare bulmak, hastanın hastalık esnasında ayrılan koruyucu ruhunu geri getirmek, kısırlık ve zor doğumlara yardım etmek, verilen kurbanları gök ve yer tanrısına ulaştırmak, çeşitli dinsel törenleri icra etmek, ruhları ait oldukları yere (ölüler alemine) göndermek, kötü ruhlardan insanları korumak için ayinler düzenlemek, fal bakıp gelecekte haber vermek gibi işleri yaparlar.”⁹⁸

Çoruhlu’nun sıraladığı sağaltıcılık, ruh taşıyıcılık gibi eylemler şamanın esrime tekniklerini bilmesi sayesinde gerçekleştirilebilir. Zira inanışa göre, Şamanın ruhu diğer insanlardan farklı olarak hiçbir zarar görmeden bedeni terk ederek tanrılara ve

⁹⁵ Bkz. A.g.e., s. 31-32.

⁹⁶ Bkz. Perrin, A.g.e., s. 33-40.

⁹⁷ Akt. Homayun Sidky, “Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors”, *Asian Ethnology*, Cilt: 69, 2010, s. 220.

⁹⁸ Yaşar Çoruhlu, A.g.e., s. 62.

yeraltına ulaşabilir. Bu nedenle şamanın kendinden geçme halini, şamanın ve Şamanizmin en temel eylemi olarak düşünmek mümkündür. Bu eylemi Şamanist inancın merkezine koyan Paulson’a göre “*Şamanizm esrime halindeyken görmeye dayalı "ecstatic-visionary" bir tekniği kullanan tipik bir animistik ideolojidir*”.⁹⁹ Bir tür bayılma hali olarak görülebilecek bu Şamancıl eylem, uzmanlar tarafından esrime ya da trans olarak nitelendirilmiştir. Esrime, şamanın ruhlar dünyası ile iletişime geçme yöntemleri arasında en önemlisidir.

İlkel insanın tanrı ve evren algısının en geniş örneklerinden birini sunan Şamanizm, törenlerinden, inanç dünyalarına kadar sayısız simgelerle doludur. Bu semboller bir yandan Şamanist toplumlara dair ipuçları sunarken bir yandan da geçmişten bugüne kolektif bilinç ile taşınan inanç biçimlerinin kaynaklarını ortaya koyar. Sınırlı bir coğrafyada kalmayarak hemen hemen bütün insanlığı ilgilendiren bir arkaik kültür olması ve izlerinin hala yaşamın içinde varlığını sürdürmesi Şamanizmi birçok disiplin açısından son derece önemli bir inceleme alanı haline getirmektedir.

1.4. Arketipçi Eleştiri ve Sosyolojik İnceleme Yöntemleri

Modern psikolojinin önemli temsilcilerinden olan Carl Gustav Jung’un kurucusu olduğu Analitik Psikoloji kuramına dayanan arketipçi eleştiri, edebiyat, psikoloji ve mitoloji ilişkisinde, bu ilişkinin çözümlenmesinde başvurulan en önemli inceleme yöntemlerindendir. Derinlikli bir metin çözümlemesine olanak sağlayan arketipçi eleştiri aynı zamanda metnin ait olduğu kültürün geçmişine dair ipuçları da verir.

Jung’un geliştirdiği arketip kavramı, “ana örnek”, “ilk model” gibi anlamlar içerir. Arketipler, “*hepimizde yer alan insanlığın en eski hayalleridir. Bu en eski hayaller, kolektif insan deneyinin en derin yerlerinden gelen sembollerdir. Bunlar türle ilgili deneylerden meydana gelmişlerdir.*”¹⁰⁰ Bu deneyler ve arketipler insanın

⁹⁹ Akt: Hoppal, A.g.e., s.210.

¹⁰⁰ Halis Özgü, *Psikanalizin 3 Büyükleri Freud Adler Jung*, Kibele Yayınları, İstanbul 1994, s. 210-211.

geçmiş algısını bizlere sunan mitlere dayanır. Mitlerle birlikte insan zihninde oluşan arketipler kolektif bilinçdışı ile nesilden nesile aktarılır ve insanlığın ortak kalıtsal belleğini oluşturur. Jung'un, ortak bilinçdışında var olan mitlerin edebi eserlerde tekrarlandığı tezi, edebiyat eleştirmenleri tarafından dikkate alınmış, yirminci yüzyılda yeni bir eleştiri yöntemi doğmuştur.¹⁰¹ Analitik psikolojiye dayanan bu yeni edebi eleştiri yönteminde amaç, yazara ve yaşamına psikolojik bir bakış açısıyla yaklaşmak değil esere dönük bir çözümleme yaparak, arketip olan kişilerin, durumların ve simgelerin anlamlarını araştırmak, *“çok eski çağlardan beri insanları etkileyen, onlara derinden seslenen birtakım ölümsüz arketipleri ortaya çıkarmak”*tır.¹⁰²

Bilinçdışında kalıp olarak yer alan mitosların edebi metinlerde tespiti için başvurulacak yöntemlerden biridir arketipçi eleştiri. Zira edebiyatta karşımıza çıkan arketipler insan yaşamının eski formlarını ve düşünce yapısını verir. Jung'a göre eserlerde bu gibi unsurlarla karşılaştığımızda; *“şaşıırırız... Nasıl davranacağımızı bilemeyiz, uyarılmış oluruz hatta çekiniriz – anımsadığımız, günlük insan yaşamı değil, düşlerimiz, korkularımız, zihnimizin ara sıra sezdiğimiz karanlık köşeleridir.”*¹⁰³ Gökeri, arketiplerin edebi metinlerdeki varlığını şu şekilde açıklar;

“Mitos ve edebiyatta beliren arketipsel öykülerin başkişisini “ego-hero” dediğimiz “benliğin simgesi olan kahraman”; diğer oyuncularını da çeşitli kılıklarda ortaya çıkan arketipler oluşturur. Arketipler mitosların ve öykülerin tanrısında, cadısında ve perisinde ifade bulur. “Gölge”, “anima”, “animus” ve daha nice arketipleri; gerçekçi denilen yapıtlarda ‘insan kişiler’ içine gizlenmiş olarak buluruz.”

Arketipler, yazar tarafından bilinçli ya da bilinçsiz olarak kullanılabilir. Bu unsurlara eserlerinde yer veren yazarlar hem evrensel insan düşünüşünü hem de içinde bulunduğu toplumun yapısını içinde barındırır. Zira mite ilişkin olan, toplumsal olan ile de ilişkilidir.

¹⁰¹ Moran, A.g.e., s. 220.

¹⁰² A.g.e., s. 219.

¹⁰³ Carl Gustave Jung, Psikoloji ve Din, Çev.: Ender Gürol, Oluş Yayınları, İstanbul 1965, s. 111.

Değiş ve nefeslerin mitos dilini çözmeye çalıştığımız bu çalışmanın sosyolojik ayağını ise edebiyat sosyolojisine bağlı sosyolojik eleştiri yöntemi oluşturmaktadır. Bu yöntem edebiyatın toplumsal dinamiklerden bağımsız olmadığını ve etkileşim içinde geliştiğini öne sürer. Edebi metni içinde geliştiği toplumun bir yansıması olarak görür.

Sosyolojik inceleme yönteminin ortaya çıkışı, Vico'nun 1725 yılında yazdığı *La Scienza Nuova* eserine kadar dayandırılır. Bu yöntemi gerçek anlamda kullanan ilk kişi ise Hippolyte Taine'dir. Taine'in İngiliz edebiyatını sosyolojik yönden incelemesi ve edebi eser incelenirken ırk, ortam ve dönem etkenlerinin öncelenmesi gerektiğini savunması ile sosyolojik inceleme yöntemi şekillenmiştir.¹⁰⁴ Moran sosyolojik eleştiri yöntemini ve şöyle açıklar:

“Sosyolojik eleştiri edebiyatın kendi başına var olmadığını, toplum içinde doğduğunu ve toplumun bir ifadesi olduğu ilkesinden hareket eder. Yazarı, eseri ve okuru sosyal koşullar belirlediğine göre, yapılacak iş bir bilim adamı gibi davranmak ve bu koşullar üzerine eğilerek sanatla ilgili sorunları açıklamaktır.”¹⁰⁵

Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişlerindeki mitik unsurların tespit edildiği bu çalışmada deyişlerin mitolojik kökenlerine inilmesi noktasında arketipçi eleştiri kullanılırken, iki farklı kültürden olan ozanların etkileşimlerinin, paralellik ve farklılıklarının ortaya konması için sosyolojik inceleme yöntemine başvurulmuştur.

¹⁰⁴ Bkz. Moran, A.g.e., s. 83-84.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 83.

İKİNCİ BÖLÜM

ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCI VE MİTOLOJİ

Çalışmamızın bu bölümünde, daha önceden detaylı olarak tanımlayıp tarihi, dini ve sosyolojik açılardan genel çerçevesini çizdiğimiz Alevi-Bektaşî inancının mitik boyutu ele alınacaktır. Yaşayan bir inanç sistemi olan Alevi-Bektaşî inancının mitolojik açıdan değerlendirilmesi için dinler ve mitler arasındaki ilişkinin açıklanması gerekmektedir. Yine bu bölümde sosyolojik bir evrim örneği olan dinlerin mitik inanışlarla yakın ilişki içinde olduğu ortaya konacaktır.

2. 1. Dinler ve Mitler

Toplumların kabul ettiği birtakım inançları ve davranışları düzenleyen, insanlığın “bilinmeyenle”, kutsal olanla kurduğu bağ olan din, insanın tarih boyunca değişim gösteren algısına dair ipuçları ile doludur. Bu nedenle dinler tarihçisi Ninian Smart’ın da vurguladığı üzere “*insanlık tarihini ve yaşamını anlamak için dini anlamak gerekir.*”¹ İnsanın kutsal olarak kabul ettiği değerleri, kutsala ilişkin tecrübelerini dikkate almadan insan yaşamını ve davranışlarını anlamak mümkün değildir. İnsanlık tarihiyle bu denli iç içe olan din kavramı, bazen nesnel ölçütlerle ele alınsa da çoğunlukla kişisel düşüncelerin, inançların etkisi altında incelenmiştir. Sosyolojik veya teolojik bakış açılarıyla oluşturulmuş birçok din tanımı vardır. Fakat din kavramı, toplumsal yapısı gereği öznel bakış açılarına elverişlidir. Bu duruma dikkat çeken Erdoğan Fırat’a göre;

“Din kelimesine verilen mana onu tarif eden kişinin gayesine göre değişmektedir. Bir dindar için, bir kelamcı için, bir mutasavvıf için dine verilen manalar farklı olduğu gibi, dini incelemek isteyen bir sosyolog için, bir antropolog için, bir psikolog için de farklı manalar vardır. Dinle

¹ Ninian Smart, *The Religious Experience*, Prentice-Hall, New Jersey 1996, s.1.

ilgilenen herkes onu kendi alanı ve amaçları doğrultusunda tarif etmek temayülündedir.”²

Bu yaklaşımlara rağmen dinin göz ardı edilemeyen ve hemen her tanımda değinilen özellikleri de vardır. Genellikle doğaüstü olana yönelen geleneksel bir yapı olarak din; tanrı, öte alemler, cennet, cehennem gibi kutsiyet yüklediği metafizik kavramlar aracılığıyla yaratılış, ölüm, evren, yaşam gibi olguları açıklar ve toplumsal yaşamda düzenleyici bir rol üstlenir. İnsanın duyularla algıladığı maddi dünyanın ötesini kavrama çabasının bir sonucu olarak dinsel düşünce doğaüstü olana yönelmiştir. Emile Durkheim, “tabiatüstü”nün dini olanın ayırıcı bir özelliği olduğunu savunur. Durkheim’a göre;

Dini olan her şeyin, ayırt edici özelliği olarak kabul edilenlerden biri, "tabiatüstü" düşüncesidir. Bununla, anlama kapasitemizi aşan eşya düzeni kastedilir; tabiatüstü gizemin, bilinemizin, ya da anlaşılamaz olanın dünyasıdır. O zaman din, bilimin ve genel olarak açık düşüncenin sınırları dışında kalan her şey hakkında bir tür spekülasyondan ibaret bir şey demektir.³

Durkheim’ın spekülasyon olarak nitelendirdiği doğaüstüne ilişkin açıklamalar, yani din, standart bir yapı içinde değildir. Din kavramı bir Hristiyan ve bir Budist’in zihninde aynı imgeyi canlandırmaz. Dolayısıyla her dinden insanlar tarafından kabul görececek bir din tanımı yapmak neredeyse imkansızdır. Tanrı, kutsal gibi en temel kavramları da dahil olmak üzere din, en küçük detayına kadar farklı farklı şekillerde kabul görmüş ve algılanmıştır. Bi çok araştırmacı gibi Thomas A. Idinopulos de dinlerin çeşitliliği nedeniyle din kavramının muğlak olduğunun altını çizer. Idinopulos’e göre;

“Dinlerin çeşitliliği konusunda halihazırda söylenenler ciddiye alınırsa, dinlerin tek bir ağacın dalları olduğunu düşünemeyiz. Bu nedenle dinin tek tanımı imkansız görünmektedir. Dini, “doğaüstü”, “kutsal ve profan” kelimelerinin ayrımı ve “nihaî ilgi” kavramlarına göre tanımlama

²Erdoğan Fırat “Din Psikolojisinde Konu ve Metot Problemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, 1989, s. 34.

³ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s.43.

çabaları, dinî ifadenin görünüşlerini açıklayabilir, ancak onlar bizzat dinin anlamını vermek için hemen hemen yeterli değildir.”⁴

Şüphesiz dinle ilgili en önemli kavramlardan biri tanrı kavramıdır. Genellikle dini tanımlarken en temel öge olarak kabul gören tanrı algısı, yaşayan veya geçmişte kalmış birçok inanç sisteminin kutsal algısı ile örtüşmez. Bu nedenle tanrı merkezli bir din tanımı, birçok dini, örneğin mutlak ya da kutsal varlığını doğada bulan dinleri, dışarıda bırakan bir tanım olacaktır. Dini, “*kutsal fıkırine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler (örneğin ritüeller) kümesi*”⁵ olarak nitelendiren Gordon Marshal’a göre,

“Sosyologlar dini, bir tanrı ya da tanrılara olan inançla değil, kutsala gönderme yaparak tanımlamışlardır ve buna neden olarak, böylesi bir tanımın toplumsal karşılaştırma yapmayı olanaklı kıldığına işaret ederler, örneğin, Budizmin bazı versiyonlarında Tanrı inancı yoktur. Din, bireysel ve araçsal olduğu için büyüyle de karşıtlık içindedir”⁶

Marshal’ın verdiği Budizm örneğinde görüldüğü üzere tanrı kavramı din algısında vazgeçilmez ve birincil unsur değildir. Buna karşın kutsallık, tanrı düşüncesinden daha merkezi ve kapsayıcı bir kavramdır. Tüm dinleri kapsayan bir din tanımı yapma çabasında olan araştırmacılar tanrı yerine farklı ifadelerle başvurmuşlardır. Din algısının tanrı dışındaki farklı kavramlara da yöneldiğine dikkat çeken Durkheim’a göre;

“Birçok farklı halkın dini muhayyilesinin tabiatıta mevcut olduğunu kabul ettiği, ölü ruhları ve her tür ve dereceden esprit, her zaman ayinlerin ve zaman zaman da düzenli kütlere konu olmuşlardır. Ancak kesin olarak söylendiğinde, bunlar tanrı değildir. Tarifin bunları da içerebilecek şekilde yapılabilmesi için, “tanrı” kelimesinin yerine, daha kapsayıcı bir terim olan “manevi varlıklar” terimini koymak gerekir.”⁷

⁴ Thomas A. Idinopulos, “Din Nedir?”, Çev. Temel Yeşilyurt, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, 1999.

⁵ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s.156.

⁶ A.g.e., s.156.

⁷ Durkheim, A.g.e., s. 48.

Durkheim'ın ortaya koyduğu “manevi varlıklar” terimi, yüce varlık olarak kabul edilen birçok kavramı kapsayıcı nitelik göstermektedir. Tapınılan doğa güçlerinden, ruhlara, bilinen anlamıyla tanrılara kadar birçok mutlak varlığı kapsamaktadır. Tapınılan varlığın yapısında farklılıklar olduğu gibi tanrı inancı olan toplumlar arasında da tanrının temel nitelikleri bakımından değişkenlik gözlenmektedir. İnanç sistemlerinde toplumdan topluma değişen tanrı algısında birçok unsur belirleyici olmuştur. Din sosyologlarına göre, toplumların yerleşik veya göçebe olmaları belirleyici unsurlar arasında sayılabilir. Nitekim göçebe toplumlar bölge tanrılarına sahip değildirler. Kendi topluluklarının, kabilelerinin ve halklarının tanrılarını tanırırlar. Yerleşik toplumlar ise kendi milli tanrılarının yanı sıra bölge tanrılarına da sahiptirler. Örneğin İsraililer göçebe yaşamdan, yerleşik zirai topluma geçtiklerinde, o zamana kadar tamamen milli bir tanrı olan Yehova, bu ülke topraklarına has bir tanrı haline gelmiştir. Bölgeye atfedilen kutsiyet Yehova ile ilişkilendirilmiştir. Benzer şekilde aile yapısından devlet yapısına kadar birçok unsur tanrı algısını şekillendirmiştir.⁸

Mutlak varlığın çeşitliliğini göz önünde bulundurarak yapılan tanımlardan biri de teolog Albert Réville'e aittir. Réville'e göre, “*Din, insan zihnini; dünyanın ve kendisinin hakimi kabul ettiği, bağlı bulunduğunu hissetmekten zevk aldığı gizemli bir ruha bağlayan bir his ile insan hayatının belirlenmesidir*”.⁹ Réville kullanmayı tercih ettiği “gizemli ruh” ifadesiyle kapsayıcı bir tanım yapmıştır. Réville'in tanımında yer alan “insan hayatının belirlenmesi” ifadesi ise dinin başka bir boyutuna dikkat çekmektedir. Din, düşünsel anlamda bilimin sınırları dışında kalan alanlarda varlığını gösterse de uygulamada günlük hayata, insan yaşamına ve toplum düzenine ilişkin yaptırımlara sahiptir. Tüm inanç sistemleri belirli insan ihtiyaçlarından, birlikte yaşamanın gerektirdiği koşullardan doğmuştur. Din olarak adlandırılın ya da adlandırılmasın kutsiyet atfedilen ve üstün bir dokunulmazlık alanına sahip olan kabuller, bir yandan insanın algılama, açıklama ve inanma ihtiyacını karşılarken bir yandan da yaşamı şekillendirir. Bu özelliği ile de varlığını sürdürür. Toplumlar birlikte yaşayabilmek için gereksinim duydukları kuralları,

⁸ Mustafa Tekin, “Tanrı Kavramı ve Toplumsal İzdüşümü”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:10, 2003, s.480.

⁹ Albert Réville, *Prolegomena of the History of Religions*, Williams and Norgate, London 1884, s. 25.

insanlık tarihi boyunca çoğunlukla dine dayandırmış, hatta sosyal düzeni kurmak adına kendi dinlerini yaratmışlardır. Bu durum, Emir Kuşçu'nun kutsala ilişkin yorumlarında şöyle ifade edilmektedir:

“Din sadece teolojik ve metafizik bir varlık değildir, fakat ayrıca toplumsal ve kültürel bir inşadır. Din sadece toplum tarafından üretilmez, fakat toplum da din tarafından üretilir. Toplum dini bir niteliğe sahip olduğundan, dini topluma atfetmek, pozitivist indirgemeciliğe sapmak anlamına gelmez.”¹⁰

Kuşçu'nun da belirttiği gibi din ve diğer toplumsal dinamikler birbirleriyle yakın ilişki içindedir. Birbirlerinin yapıları üzerinde belirleyici rol oynarlar. Ancak tüm toplumsal dinamikler içerisinde din, sahip olduğu kutsiyetle daha farklı bir yere sahiptir. Özellikle insan davranışları üzerinde önemli yaptırımları vardır. İyi-kötü, doğru-yanlış algıları, günlük yaşama ilişkin pratikler dinin kurallarıyla varlığını hissettirdiği alanlardır. Din ile toplumun birbirini var eden etkileşimi bağlamında dinin, varlığını toplumsal düzeni sağlama gayesine borçlu olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın kendisinin var ettiği din, insanüstü bir kurum olarak dokunulmaz bir yere yükselmiştir. Kutsalın yarattığı kolektif otorite bireylerin üstünde bir güce erişmiştir. Kutsala yönelik algılar bir takım özellikleri ile birbirinden ayrılmış ve dolayısıyla farklı inanç sistemleri meydana gelmiştir. Bu farklılıklar içinde her toplum kendi kutsalını merkeze koymuş, hakikati kendi kutsalıyla ilişkilendirerek algılamış ve diğerlerini yanlış olarak kabul etmiştir. Şinasi Gündüz'e göre farklı kutsalların çatışmasında, kendisi dışındaki inançları yok sayma ve kötuleme amacıyla mitos ifadesine başvurulur. İnanç sistemleri herhangi bir bilinmeze ilişkin açıklama yaparken kendi ifadelerini mutlak hakikat içeren bilgi, diğerlerini ise mitos olarak tanımlamaktadır. Bu davranışın temelinde, her inanç sisteminin kendini merkeze koyması ve pozitivist paradigmanın etkisiyle, mitlerin insan eliyle üretilen bilim dışı, hakikat dışı kurallar olarak kabul görmesi yatmaktadır.¹¹

¹⁰ Emir Kuşçu, “Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt:11, Sayı:3, 2011, s. 165.

¹¹ Bkz. Şinasi Gündüz, “Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylem Mitos”, *Milel ve Nihal Dergisi*, Cilt:6, Sayı: 1, 2009, s. 18-19.

David Bidney de mite yüklenen olumsuz değer üzerinden din ve mit arasında bir ayırım yapma yoluna gitmiştir. Mite yüklenen olumsuz anlama karşın inanç, test edilemeyen ve hiçbir doğruluk-yanlışlık ya da gerçeklik bilgisi vermeyen öznel bir bilgidir. Bidney'in görüşüne göre inancın üç kategorisi vardır:

İlk olarak doğruluğu kanıtlanabilen bilimsel bir inanç vardır. İkinci olarak, geçmişte ve günümüzde başkalarında kabul gördüğü halde doğruluğuna güvenmediğimiz herhangi bir inanca karşılık gelen mit vardır. Nesnel olarak mit bilimsel gerçekle bağdaşmayan inanç anlamına gelir. Üçüncü olarak da bilimle mit arasında yer alan bir inanç dünyası bulunur. Allah'a inanç gibi dinsel inançlar ne bilimsel ne de mit ile ilgilidir. Allah kavramı gözle doğrulanabilen bir nesneyi ifade etmediği için bilimsel bir kavram değildir. Bilimsel verilerde böyle bir varlığın bulunmadığını kanıtlayacak bir şey yer almadığı için bu kavram mitolojik bir varlık da değildir. Bu sebeple din temel olarak inanç alemidir, ki bu inanç bilimsel verilerle uyumlu olabilir, fakat bilimsel gerçek düzeyine indirgenemez veya bilimsel verilerle çürütülemez. Dini inancın bazı yönleri bilimsel verilerle bağdaşmıyor olabilir, örneğin tabiat olaylarına sürekli müdahale eden çok sayıda antropometrik tanrılara inanmak gibi. Bu bakımdan tarihi dinlerle mit arasında yakın bir ilişki olması gerekir.¹²

Bidney her ne kadar dinlerle mitleri ayırtıran bir nokta üzerinde dursa da sonuç itibariyle "tarihi dinler" in mitlerle yakın ilişki içinde olduğunu kabul eder. Ancak, Bidney'in örneklediği bilimle bağdaşmadığı kesin olan inançların yaşayan dinlerde de gözlemlenebileceği göz ardı edilmemelidir.

İnanç sistemlerinde mitolojiye yönelen bu gibi yaklaşımlar dinler ve mitler arasındaki ilişkinin küçük bir yansımasıdır. Mitler ile dinler arasındaki ilişki ve mitlerin dinler tarihindeki yeri bundan çok daha karmaşık bir yapıdadır. Mitler, efsane ve destanlardan farklı olarak, diğer bütün inanç sistemlerinde olduğu gibi bilinmeyene ve kutsala ilişkin anlatıları üretir, evrene ve insana dair açıklamalarda bulunur. Ritlerle kutsalın tecrübesini yaşatırlar. Toplumların mitlerinin de dinlerle büyük oranda aynı malzemeleri kullandıkları görülmektedir. Bu iki kültürel olgu da insanı, doğayı, evreni algılama çabasıyla yüce varlıkları, yaradılışı, tufanı, sevap-

¹² David Bidney, "Mit Kavramı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Çev: Mehmet Ali Gülel, Sayı:3, 1994, s. 22.

günah, ceza-ödül, kehanet gibi kavramları konu edinir. Mitler ve dinler üslup bakımından ele alındığında da yaklaşımların benzerlik gösterdiği görülür. Hal böyleyken bu iki toplumsal olgunun birbiriyle yakın ilişki içinde olduğu görüşü dile getirilebilir.

Din ve mitoloji ilişkisi veya dinin oluşumu üzerine fikir beyan eden uzmanların bir kısmı, mitlerin dinlerin kaynağı olduğunu öne sürmüştür, bir kısmı ise mitlerin dinler üzerinde herhangi bir etkisi olmadığını savunmuştur, mitlerde hiçbir dini unsur bulunmadığını belirtmiştir. Bu araştırmacılar arasında mitlerin dinlerin oluşumunda büyük etkisinin olduğunu ifade eden Etienne Gilson, mitlerin kendi başlarına din olduğunu savunur. Gilson'a göre; *“Mitoloji, gerçek felsefeye giden, yolun ilk basamağı değildir. Aslında mitoloji hiçbir bakımdan felsefe sayılmaz. Mitoloji, gerçek dine giden yolun ilk basamağını oluşturmaktadır; hatta o, kendi başına din olma hakkına sahiptir.”*¹³ Gilson, insanın yaşamı açıklama çabaları olan felsefe, mitoloji ve din arasında ilişkiyi değerlendirirken mitin ve dinin birbirleriyle hemen hemen aynı şey olduğunu belirtir. Ayrıca bu ifadelerden Gilson'ın mitolojiyi dinlerin kökeni olarak gördüğü sonucu da çıkarılabilir. Mitleri dinlerin kaynağı olarak gösteren görüşte özellikle Sümerliler gibi kadim uygarlıkların yaşayan dinler üzerindeki etkisine vurgu yapılmaktadır. Bu duruma vurgu yapan çalışmalardan biri Muazzez İlmiye Çığ'a aittir. Çığ, *“Kur'an ve Tevrat'ın Sümerdeki Kökeni”* isimli kitabında, mitoloji olarak kabul edilen Sümer dininin günümüz dinlerine kadar nasıl evirildiğini şu şekilde anlatır:

“Sümerliler, bu Tanrılar dünyası üzerine pek çok efsane geliştirmişler; şiirler yazmış, ilahiler bestelemiş, törenler düzenlemiş ve bütün bunları yazıya geçirerek zamanımıza kadar ulaşmasını sağlamışlardır. Onların kurdukları çoktanrılı din, yavaş yavaş tektanrıya dönüşerek, bugünkü dinlerin temelini oluşturmuştur. Fakat bu arada diğer Tanrılar da tamamıyla yok olmayarak bu dinlerde melekler, şeytanlar, cinler olarak varlıklarını korumaktadır.”¹⁴

¹³ Etienne Gilson, “Tanrı ve Yunan Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çev. Mehmet Aydın, Cilt:29, Sayı: 1, 1987, s.118.

¹⁴ Muazzez İlmiye Çığ, *Kur'an İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2004, s.14.

Muazzez İlmiye Çığ'ın bu iddiası birçok araştırmacı tarafından dile getirilen bir görüştür. Karşılaştırmalı mitoloji çalışmalarında Sümer mitolojisinin diğer uygarlıkların mitleri üzerindeki etkisi dile getirilirken, karşılaştırmalı din çalışmalarında da yaşayan dinlerde varlığını sürdüren Sümer inançlarına dikkat çekilmiştir. Dinlerin kendilerine ait mitleri olduğu görüşünü dile getiren Fuzuli Bayat da Sümer, Akkad ve Avesta mitolojilerinin etkisinden bahseder. Bayat'a göre;

“İster politeist, isterse de monoteist dinler olsun oluşumunu mitolojiye borçludur. Mesela Yahudilerin dini olan Musevilik, Yahudilerin veya komşularının oluşturdıkları mitlerin bir terkididir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse Musevilik, Sami mitolojisinin varisidir, denilebilir. Ancak Museviliğin şekillenmesinde Mısır mitolojisiyle beraber Sümer-Akkad ve Avesta mitolojilerinin de rolü büyük olmuştur.”¹⁵

Dinlerin, özgün birer din olarak var olmalarının yanı sıra, temel inanç unsurlarından bağımsız olarak kendi mitlerine sahip oldukları yaklaşımı da birçok araştırmacı tarafından kabul görmektedir. Bu yaklaşım, miti dinlerin içerdiği bir küçük unsur olarak kabul eder. Buna göre mitler yalnız efsane ve rivayetler toplamıdır ve geleneğin dine yansımasıdır. Mitlerin dinler içerisinde var olduğunu kabul etmesine rağmen, bu durumun dinlerin kutsiyetine gölge düşürmesinden çekinen bu yaklaşım, mitleri geleneğin etkisi ile oluşan ve inanç sistemine sonradan eklenilen bir yapı olarak değerlendirmiştir. Buna göre Musevi mitolojisi, Hristiyan mitolojisi ve İslam mitolojisi gibi kavramlarla kastedilen şey bu dinlerin tamamen mitik oluşu değildir. Mitik olan ile dinin özüne ait olan arasında bir ayrım yapılmaktadır. Bu ayrımın sınırlarını çizmek için çoğunlukla vahiyi öz olarak kabul etme yoluna gidilmiştir. İslam ilahiyatçılarının, konuya bakış açıları da din ve vahiy ayrımı üzerine kuruludur. Bu yaklaşıma göre vahiy, dinin kültürel olgulardan bağımsız olan özüdür. Vahiylerin inmesinin ardından din kavramı bazı gelenekler içinde erimiştir. Dolayısıyla din, katışıksız olan vahiy anlamıyla kullanıldığında mitler ile bir bağı kurulamaz. Ancak dini gelenekleri mitlerle ilişkilendirmek mümkündür. Bu görüş, ilahiyatçı Mehmet Evkuran'ın Müslüman kültüründeki mitolojik unsurları incelediği tez çalışmasında şöyle yansımıştır;

¹⁵ Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş*, Karam Yayıncılık, Çorum, 2005, s. 80.

“Vahiy anlamıyla din, asla mitoloji ile karıştırılmaz. Ancak ‘gelenek’ anlamıyla alınacak olan ‘din’ kavramıyla mitoloji arasında kimi etkileşimler ve özdeşlikler kurulabilir. ... Mitos ile vahyi tefrik etme ölçüsünden mahrum bir araştırmacı için, mitoloji ile din arasındaki bu benzeşme problemini çözmek imkansızdır. Bu nedenle batılı araştırmacıların, mitoloji ile dinleri aynileştirme gayretleri batı kültürü için entelektüel ve teolojik bir kaosa yol açmayabilir. Zira Hristiyanlık, dini bir kültür olarak mitoslar üzerine kurulu olup, artık istese bile kendi teolojik ve entelektüel imkanlarıyla mitos-vahiy ayrımı yapmayacaktır.”¹⁶

Evkuran, dini kültür içinde bazı mitik unsurların olduğunu kabul etse de gerçek ve saf yapısıyla, yani vahiy haliyle, dinin mitlerden tamamen bağımsız olduğunu savunur. Ancak bu yaklaşımda İslamcı bir ayrım da göze çarpmaktadır. Zira İslam’ın saflığını ve doğruluğunu koruduğuna inanılırken Hristiyanlık için aynı şey geçerli değildir. Buna göre, Hristiyanlığın özünü mitik unsurlardan ayırmak mümkün değildir. Bu İslam inancında yer alan, diğer İbrahimi dinlerin gelenekle bozulduğu görüşünün yansımasıdır.

İslam teolojisinde öne sürülen vahiy- mitoloji ayrımını Hristiyan teolojisinde de görmek mümkündür. Yeni Ahit’in mitolojik olduğunu dile getiren ilk isim, aydınlanmacı mit anlayışı ile Yeni Ahit’i inceleyen teolog David F. Strauss’tur. Aydınlanmacı mit anlayışının Hristiyan teolojisinde ve İncil incelemelerindeki yaklaşımına göre, Hz. İsa ve havarileri, miti kendi öğretilerini tatbik edebilmek için bir araç olarak kullandı. Yeni Ahit’i mitolojik biçimlerinden arındırarak Hristiyanlığın kuruluşundaki öze ulaşmak mümkündür.¹⁷ “Mitolojiden arındırma” kavramıyla konuya benzer bir bakış açısı sergileyen teolog Rudolf Bultmann da Yeni Ahit’in mitolojik yapısına dikkat çeker. Ancak Bultmann’ın, almanca “entmythologisieren” olarak ifade ettiği “mitolojiden arındırma” mitlerin dinlerden tamamen çıkarılması değildir. Bultmann mitlerin dinlerin içinde yoğun bir şekilde

¹⁶ Mehmet Evkuran, *Müslüman Kültürdeki Mitolojik Unsurlar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, 1997, s.9- 10.

¹⁷ Bkz. Emir Kuşçu, “Rudolf Bultmann’ın Teolojisini Çözmek –Belirsizlikler ve Kökenler-“, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:11, Sayı: 22, s. 64.

yer aldığıının altını çizerek, bu mitlerin yorumlanarak işaret ettikleri gerçeğe ulaşılması gerektiğini iddia eder.¹⁸

Bultmann'ın mitleri tamamen olumsuzlamayan yaklaşımına göre mitler dinin özüne ilişkin bazı gerçeklikleri de bünyesinde barındırır. Bu anlayış aydınlanmacı mit anlayışında görülen, mitlerin bazı durumlarda amaca ulaşmak için kullanıldığı fikri ile örtüşmektedir. Baki Adam, vahye eklemlenmiş mitlerin olumlu ve olumsuz özellikleri bir arada bulundurduğu düşüncesini ilginç bir benzetmeyle açıklar:

“Mitosları insan bedenindeki urlara benzetebiliriz. İyi, zararsız urlar olduğu gibi bedeni tahrip eden urlar da vardır. İyi urlar üreyip bedende yayılmaz ve bedene zarar vermez. Kötü urlar ise bedenin çökmesine neden olur. İşte mitoslar da böyledir. Dini bir sarmaşık gibi saran ve onu anlamından uzaklaştıran mitoslar zararlı mitoslardır. Dine zarar vermeyip ona zenginlik katanlar ise iyi, bazen faydası dokunan mitoslardır.”¹⁹

Aralarındaki yakın ilişkiye rağmen bu iki kavramın birbirlerinden çok farklı temellere dayandığını belirten Baki Adam'a göre dinin tanrı kaynaklı, mitler ise insan kaynaklıdır. Genel olarak mitos- vahiy ayrımı üzerinden konuyu değerlendiren yaklaşımın temelinde, dinlerin zamanla kazandıkları yapı ne olursa olsun özleri itibariyle gerçek kutsallığı simgeledikleri anlayışı yatmaktadır. Buna göre insanlık tarihinde din, mitlerden önce vardır ve çoğunlukla mitosları ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.

Özkul Çobanoğlu ise mitlerin dini bir yaşantıyı kapsadığını savunarak iki kavramın birbirleriyle örtüştüğünü gösterir. Çobanoğlu, mitlerin içerikleri ile dinsel olanın içeriğini örtüştürür. Buna göre;

“Demek ki mitleri yaşamak, gerçek anlamda dinsel bir yaşantıyı kapsar. Dinseldir, çünkü sıradan yaşantıdan, gündelik yaşamdan farklılık gösterir. Bu yaşantının tinselliği, mitolojiye özgü, coşturucu, anlamlı olayların

¹⁸ Bkz. Kuşçu, A.g.e., s. 47-48.

¹⁹ Baki Adam, Mehmet Katar, *Dinler Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 1999, s. 23.

yeniden gerçekleşme aşamasına getirilmesi, doğaüstü varlıkların yaratıcı eylemlerine yeniden tanık olunması olgusundan ileri gelir.”²⁰

Sosyolojiden, antropolojiye, teolojiye kadar birçok disiplin mit ve din ilişkisini farklı açılardan ele almıştır. İki toplumsal gerçekliğin benzeştiği ve ayrıştığı noktalar, aralarındaki öncelik- sonralık sorunu tartışılmıştır. Bu tartışmalar arasında Fuzuli Bayat bazı noktalar üzerinden kavramlar arasındaki ayrımı belirginleştirmeye çalışmıştır. Ancak Bayat’ın yaygın din anlayışının etkisiyle bu tespitleri yaptığı görülmektedir. Dinlerin sadece bilindik anlamda tanrı kavramına sahip olduğunu kabul ederek, ruh gibi varlıkların mutlak varlık olarak tapınıldığı dinleri saf dışı bırakması bunun göstergesidir. Bayat’a göre:

“Mitolojide canlı olarak algılanan doğanın ve onun ayrı ayrı nesnelerinin tanrıları veya koruyucu ruhları vardır. Dinde her şeyin sahibi Allah’dır. Onun dışında tanrı veya koruyucu ruh yoktur, ruh anlayışı yalnız ruhla ilgilidir. Mitolojide insan bulunduğu noktada hakim olan tanrılardan veya o yörenin koruyucusundan yardım diler, eğer onları kızdırmışsa gerginliğini gidermek için ruhlara kurban sunar. Dinde kurban yalnız yüce Allah’a sunulur, niyaz ona edilir, kurtuluş ondan beklenir.”²¹

Tüm bu farklı görüşler ışığında baktığımızda mitlerin ve dinlerin birbirinden keskin hatlarla ayrılmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Mitlerin, dinlere kaynaklık ettiği düşüncesinde araştırmacılar fikir birliğine varmış değildir. Fakat kültürlerin evrilmesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak antik mitlerin varlıklarını bir şekilde sürdürdüğü açıktır. Sınırlı ve ölümlü olan insan her dönemde kendini ebedi bir sisteme dahil etmiş ve bununla varlığını anlamlandırma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda insan için varoluşsal bir sorunsalın karşısına yanıt olarak konan din, her ne isim altında olursa olsun mitik ağlarla örülmüştür. Hatta insanın varoluşsal sorunsalının karşısında kimi zaman doğrudan mitlerin yer aldığını görürüz. Zira Yunan mitolojisi olarak adlandırılan inanç sistemi Yunanlıların dini olduğu gibi, Mısır mitolojisi de Mısırlıların dini olarak toplumsal yapının en önemli gerçekliğini oluşturuyordu. Değişen ve dönüşen insan bilinci, evren algısını da zaman içinde değiştirmiştir. Ancak bu mitlerin hayatımızdan tamamen çıktığı anlamına gelmez.

²⁰ Çobanoğlu, A.g.e., s. 19-20.

²¹ Bayat, A.g.e., s. 79.

Mitik inanç sistemleri olarak kabul edilen ilkel dinler ve bugün varlığını sürdüren semavi dinler, aynı kavramlara, benzer düşünce ve ritlere sahiptirler. Hepsi Tanrının yaratıcı ve yok edici gücüne inanır, tanrıları için kurbanlar adar, törenler yapar, dualarla dileklerde bulunur. Mit çağında yaşayanlar mitik anlatıları tarihi birer gerçeklik olarak kabul eder ve inanırdı. Tıpkı bugün yaşayan dinlere tabi olan insanların kendi kıssalarını gerçek olarak kabul etmesi gibi. İlâveten, objektif bir bakış açısı ile değerlendirildiğinde mitler gibi dinlerin de kaynağının insan ve toplumdan başka bir şey olmadığı görülecektir.

2.2. Alevi- Bektaşî İnanç ve Mitoloji: Mitler, Kahramanlar ve İslam Öncesi İnançların İzleri

Alevi- Bektaşî inancının kökenlerini ortaya koyma çabası, araştırmacıları kaçınılmaz olarak birçok farklı kaynağa yönlendirmiştir. İslam, Orta Asya dinleri, Şamanizm, Şiilik, Anadolu ve Mezopotamya mitleri, Aleviliğin bugünkü halini almasında payı olan etkenlerdir. Aleviliğin özüne ulaşmak için tüm bu katmanlar teker teker incelendiğinde, asırlar içerisinde organik bağlarla birbirlerine geçtikleri, Alevilik inancının tüm bu farklılıkları kendi potasında erittiği görülecektir. Kadim medeniyetlerden bugüne kolektif bilincin süzgeci ile aktarılan bir inanç ve davranışlar bütünü ile karşılaşılacaktır.

Alevilik elbette ki bütün inanç sistemleri gibi mitik ağlarla örülüdür. Üstelik çok katmanlı yapısıyla kendine özgü bir mitoloji inşa eder. Bu inancın ne derece İslam kaynaklı, ne derece Orta Doğu kültlerine bağlı olduğu sorusunun yanıtını, Alevi-Bektaşî mitolojisinde, buna bağlı olarak oluşan mitlerde ve kahramanlarda bulmak mümkün olabilir. Ancak Alevilikle ilgili araştırmalar 1990'lı yıllardan beri artsa da bu inanç sisteminin mitolojik izahı yönündeki çalışmalar son derece azdır. Oysaki bu inanç sisteminde birçok mitik anlatı, figür ve felsefe kendini göstermekte, kökenleri ve anlamları bakımında incelenmeyi beklemektedir. Aleviliğin senkretist yapısına vurgu yapan ve bu alanda çalışmalar yapan sayılı araştırmacılar arasında yer alan Irène Mélikoff, yaptığı Alevilik betimlemesiyle, kökenleri itibarıyla bu inanç

sisteminin çok katmanlı bir mitolojik yapıyı inşa etmeye müsait olduğunu göstermektedir. Mélikoff Alevilik ile ilgili şu gözlemlerde bulunur:

Bu, kökeni göçebe bir ulusun, ata inançlarına, yüzyıllar içinde katılmış, kalıntı bir öge idi. Yine ardından, atalarının yaşam tarzına hala bağlı öbür Orta-Asya Türk topluluklarında olduğu gibi, göçebe aşiret cemiyetlerinde görülen bir inançlar mozayığının bir din “senkretizmi”nin, Bektaşî- Aleviliğin temel bir vasfını oluşturduğunu, onlar için ayrı bir dini saygı konusu olan Ali’nin de, gerçekte, eski Türklerin Gök-Tengri’sinden başkası olmadığını fark ettim.²²

Melikoff’un altını çizdiği Alevilik inancını oluşturan temellerle bu inancın mitik yanlarını inşa eden temeller aynıdır. Hatta geçmişten bu güne birer mit olarak gelebilmiş bu senkretik öğeler, Alevi-Bektaşî mitolojisinin özüdür. Bu inanç sisteminin mitik yapısını ortaya koymak çabasında, Melikoff’un belirttiği üzere Hz. Ali karakterinin kökenleri ve bu karaktere yüklenen anlamlar iyi bir başlangıç noktası olacaktır. Zira Hz. Ali hem tarih içerisinde yüklendiği anlamlar hem de Alevilik inancının tam merkezinde olması bakımında önemlidir. Hz. Ali kahramanı olduğu hikayelerle ve efsaneleşen karakteriyle mitolojik bir figürdür. Zira Eliade’ye göre tarihi bir karakterin çok uzun bir süre varlığını sürdürmesi ancak mitik bir figür haline dönüşmesiyle mümkündür. Tarihsel bir olay ya da gerçek bir kişiliğin anısı halkın belleğinde en fazla iki ya da üç yüzyıl varlığını sürdürür. Tarihsel kişilik mitsel modellerle birleştirilir ve gerçek kişi mitolojik zemine kayarak varlığını devam ettirir.²³ Eliade’nin bu teorisini Türk halk kültüründen örneklemek mümkündür. Hz. Ali ve Battal Gazi gibi şahsiyetler tarihi bir şahsiyet olmaktan öte kahraman arketip olarak toplumsal bellekte varlıklarını sürdürürler.²⁴ Hz. Ali’yi mitik bir karaktere dönüştüren yapı yalnızca asırlarca toplumsal bellekte yaşaması değildir. Hz. Ali’ye yüklenen anlamlar ve bu karakterin konumlandırılışı onu mitik bir zemine kaydırıştır.

²² Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 17.

²³ Mircae Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara 1994, s. 54-55.

²⁴ Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s. 115.

Hız. Ali, Alevi-Bektaşî inancında sahip olduğu konum ve kutsiyetle, bu inanç sisteminin en önemli mitolojik kahramanıdır. Zira Hız. Ali insanüstü özelliklerle bezelidir. Bu inanç sistemi içerisinde zamanla çok önemli bir külte dönüşmesi, “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” gibi ifadelerle Allah’la birlikte anılması, Miraç ve Kırklar Meclisi gibi bazı anlatılarda kendisine kutsiyet yükleyen ve önceleyen bazı detayların var olması, Alevi- Bektaşî inancında Hız. Ali’nin tanrısallaştırıldığı yönündeki yorumları da beraberinde getirmiştir. Daha önce de belirttiğimiz üzere Alevilik kendi içerisinde de farklı kabullerle varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla bu iddialar bazı çevrelerce kabul edilirken bazı çevreler tarafından kesin bir şekilde reddedilmektedir. Hız. Ali’nin tanrısallaştırıldığı yorumlarının dayanaklarına bakacak olursak bazı Alevi-Bektaşî deyişleri karşımıza çıkmaktadır. 19. yüzyılda yaşamış Derviş Ali’nin şu dizeleri bu yaklaşım için önemli bir göstergedir:

“Yeri göğü arşı kürsü yaradan
Men Ali’den başka Tanrı görmedim
Yaradup kulunun kısmetini veren
Ben Ali’den başka Tanrı görmedim.”²⁵

Derviş Ali’nin Hız. Ali’yi tanrısallaştırdığı bu dizlerin benzerleri Virani, Pir Sultan Abdal, Şah Hatai gibi önemli Alevi-Bektaşî ozanlarının dizelerinde de görülmektedir. Pir Sultan Abdal da şu dizeleriyle Hız. Ali’ye uluhiyet yüklemektedir:

“Pir Sultan Abdal’ım ağladı güldü
Kâbe-i Şerif’ten bir nida geldi
Hakkın emri ile dört kitap indi
Okuyan Muhammed yazan Ali’dir”²⁶

Bu ifadelerde Hız. Ali tasvirleri üstün özelliklere sahip bir insan figüründen çok bizzat tanrısai özellikler atfedilmiş kutsal bir varlık olarak gösterilmiştir. Bu mitik özellikleriyle Hız. Ali elbette mitik söylencelerin kahramanı olarak da işlenmiştir. Alevi-Bektaşî inancının en önemli anlatılarından olan Kırklar Cemi’nde Hız. Ali’ye yüklenen kutsiyet açıkça görülmektedir. Kırklar söylencesi, Hız. Muhammed’in, Cebrail tarafından miraca çıkarılmasının, burada Kırklarla

²⁵ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî-Kızılbaş-Alevi Şairleri ve Nefesleri 3*., İstanbul 1956, s. 202.

²⁶ Esat Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, Ant Yayınları, İstanbul 1994, s. 161.

karşılaşmasının anlatıldığı önemli bir söylendir. Sunni inanışta beş vakit namaz miraçta farz kılınır. Alevilik inancının temel ibadeti olan cem de benzer bir şekilde bu olaya dayanır. Cem törenleri, Hz. Muhammed'in miraçtan dönerken girdiği “Kırklar” adı verilen mecliste yaşananların canlandırılması, yeniden yaşanmasıdır. Miraç olayı hem Sünni hem de alevi inancında yer alır. Her iki inanışta da farklı kaynaklarda farklı anlatılar vardır. Alevi- Bektaşî öğretisine göre Miraç özünde simgesel ve manevi bir iç yolculuğun ifadesidir.

Alevi-Bektaşî inancı için Miracın ve Kırklar Meclisinin anlatımında “İmam Cafer Buyruğu” ya da kısa adıyla “Buyruk” isimli kitap temel olarak kabul edilir. Miracın anlatısının Aleviler bakımından ayırıcı özelliği Kırklar Meclisi kısmıdır. Anlatı genel hatlarıyla şu şekildedir: Cebrail, Hz. Muhammed'i Burak adında bir binek hayvanı ile miraca çıkarır. Miraca çıkarken Peygamberin yoluna bir aslan çıkar. Aslan kükremeye başladığında bir ses aslanın nişane istediğini ve “hatem”i (nişane yüzüğünü) aslanın ağzına vermesini söyler. Hatem'i ağzına konunca aslan o anda sakinleşir ve Hz. Muhammed'e yol verir. Peygamber, miraçtan dönerken bir kubbe görür ve kapısına varır. İçeride birilerinin sohbet ettiğini duyan Hz. Muhammed girmek için kapıyı vurur. İçeriden “Kimsin ne için geldin?” diye bir ses gelir. Hz. Muhammed “Ben peygamberim. Açın içeri gireyim. Erenlerin güzel yüzlerini göreyim.” der. İçeriden “Bizim aramıza peygamber sığmaz. Var sen peygamberliğini ümmetine yap denilir.” Bunun üzerine Hz. Muhammed kapıdan çekileceği sırada Allah'tan gelen bir buyrukla tekrar kapıya gider ve yine peygamber olduğunu söyler. İçeriden yine “Bizim aramıza peygamber sığmaz” cevabını alır. Hz. Muhammed üçüncü kez kapıya vurduğunda “Kimsin?” sorusuna “Yoktan var olmuş bir yoksul oğluyum. Sizi görmeye geldim, içeri girmeme izin var mı?” şeklinde yanıt verir. Bunun üzerine kapı açılır. İçeride 39 can oturmaktadır. Hz. Muhammed bunların “yirmi ikisinin er, on yedisinin bacı olduğunu” görür. İçlerinde Hz. Ali de vardır. Ancak peygamber onu fark etmeden yanına oturur. Bu kez Hz. Muhammed “Size kim derler” diye sorar ve “Biz Kırklarız” yanıtını alır. Hz. Muhammed “Peki, sizin ulunuz kim, küçüğünüz kim, ben anlayamadım” der. Kırklar “Bizim ulumuz da uludur. Küçüğümüz de uludur. Bizim kırkımız birdir, birimiz kırktır.” diye cevap verir. Hz. Muhammed “Ama biriniz eksik, o birinize ne oldu?” diye sorduğunda

Kırklar onun Selman olduğunu ve taşraya çıktığını ancak Selman'ın da orada yanlarında olduğunu söylerler. Hz. Muhammed bunun nasıl olduğunu göstermelerini ister. Bunun üzerine Kırklardan biri Hz. Ali'nin koluna bıçak vurur. Hz. Ali'nin kolu kanamaya başladığında, tüm Kırkların bileğinden kan akar. O anda pencereden de bir damla kan gelip ortaya damlar. Bu kan taşrada bulunan Selman'ın kanıdır. Daha sonra Selman-ı Farisi gelir ve bir üzüm tanesi getirir. Kırklar Hz. Muhammed'den bu üzüm tanesini paylaşmasını ister. Hz. Muhammed ne yapacağını bilemez. Fakat Allah'ın buyruğu ile Cebrail, Peygamber'e üzümü ezerek şerbet eyler ve Kırklar'ın önüne koyar. Kırklar bu şerbetten içer ve *“Tümü ilk yaratılıştaki gibi sarhoş oldular.”* El ele vererek “üryan büryan” semaha girerler. Hz. Muhammed de onlarla birlikte semah döner. Bu sırada Hz. Muhammed'in sarığı düşer ve kırk parça olur. Kırkların her biri bir parçasını alarak beline dolar. Hz. Muhammed Kırklara pirlerini ve rehberlerini sorduğunda, Kırklar: “Pirimiz Şah-ı Merdan Ali'dir; kuşkusuz, tartışmasız ve rehberimiz, Cebrail Aleyhisselam'dır” derler. Bunun üzerine Peygamber, Hz. Ali'nin orada olduğunu fark eder ve ona oturması için yer gösterir. Bu sırada Hz. Ali'nin parmağında aslanın ağzına verdiği nişan-ı mührü görür.²⁷ Bunların dışında, tüm Kırklar Meclisi anlatılarında yer verilmese de özellikle kültürel kaynaklarda görülen bir detay Hz. Ali'ye yüklenen tanrısallığı bir üst noktaya taşımaktadır. Halk arasında yaygın olarak kabul gören şekliyle Miraç'ta Hz. Muhammed, Tanrı ile aralarında bir perde var iken görüşürler. Hz. Muhammed duyduğu sesin Hz. Ali'nin sesi olduğunu fark eder ve perde açıldığında Hz. Ali'yi görür.²⁸ Bu kısım Seyyin Gaybi'nin Şerhu Hutbeti'l-Beyân adlı eserinde şöyle anlatılır:

“Abdullah b. Ömer eyidir: Ben işittim Rasul Hazretine sual eylediler ki, Ya Rasulallah mirac gicesi Hak Teâlâ sana ne dilce hitâb etdi? Rasul Hazreti: Bana Ali b. Ebî Tâlib lügatıyla hitab kıldı ve gönlüme bunu ilham eyledi kim, eyitdim: Ya Rabbi, bana hitab iden sen misin yohsa Ali midir? Rabbim bana eyitdi: “Ya Ahmed ben Adem oğlu olunmazam. Ve şüpheli nesnelerle sıfatlanmazam. Seni benim nurumdan yaratdım. Ve

²⁷ Bkz. Derya Sümer, “Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk'ın birlik Bilinci”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 57, 2011, s. 65-67.

²⁸ Bkz. Ayhan Yalçinkaya, “Medet Pirim Ali Yetiş!”, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Gelişme ve Toplum Araştırmaları Merkezi, *Tartışma Metinleri*, No.41, Ocak 2002, s. 13.

Ali'yi senin nurundan yaratdım ve anı senin gönlün sarayına muttalî
kıldım ve senin gönlüne Ali'den sevgilü kimse bulmadım, dahi sana anın
diliyle hitab eyledim”²⁹

Bu rivayete göre anlatıdaki durum, Tanrının insan şeklinde görünmesi yani Antropofani'dir. Kırklar Meclisi hem Hz. Ali'ye ilahlık nispet eden yaklaşımların değerlendirilmesi bakımından hem de Alevi-Bektaşî tasavvufunun anlamlandırılması bakımından önem arz etmektedir. Miraç ve Kırklar Meclisi anlatılarındaki Hz. Ali karakteri, tıpkı bu anlatıların kendisi gibi mitik öğelerle bezenmiştir. Bu anlatılar, tıpkı mitler gibi “*Metafiziğin ve teolojinin ortaya koyduklarını yapay yollardan dramatik bir biçimde ifade*”³⁰ ettikleri için, mitik olarak nitelendirilebilir. Hz. Ali de bu mitik anlatının en önemli karakterlerindendir. Hz. Ali aslan donunda görünmekte ve Hz. Muhammed'in miraca çıkmasına aracı olmaktadır. Kırklar Meclisinde yaşananlar ise rit özellikleri gösterir. Ancak bu anlatı “gerçek” olarak kabul edildiği için bugün Alevilerin temel ibadetleri olan cem, bu “gerçekliğin” canlandırılması yani bir Alevi-Bektaşî ritidir. Kırklar Meclisinde olanlar Alevi-Bektaşî inancının tasavvufî yorumundan izler taşır. Buradaki temel nokta “birlik”tir. “Kırkların biri kırk, Kırkı birdir”. Hz. Muhammed de Kırklarla yekvücut olup semah döner. Tüm bunlar Vahdet-i Vücut anlayışının simgeleşmiş halidir. İslam tasavvufunun neredeyse tüm kollarını bir şekilde etkilemiş olan vahdet-i vücut, Alevi-Bektaşî düşüncesinin de asıl kaynaklarından. Yaratana yaratılanın tek kaynaktan geldiği düşüncesine dayanan vahdet-i vücutta, varlıkta mutlak birlik söz konusudur. Varlık, Allah'ın sıfatlarının tezahürü olduğu için yaratana yaratılan birdir. Her yaratılmış Allah'ın özündendir ve o halde tek ve mutlak varlık olan Allah bütün varlıkların aslıdır. ³¹ Bu anlayışta Allah ve onun tecelli ettiği varlık arasındaki ayrım korunur. Ancak İslam düşüncesinde bir de vahdet-i mevcut yaklaşımı vardır ki bu görüş aşkın bir Tanrı ile yaratılan arasındaki ayrımı belirsizleştirir. “*Vahdet-i mevcut'a göre 'Hakk varlıktan ibarettir. Görünen ancak haktır.'*” ³² Ancak Allahın sıfatları arasında “varlık” yer almaz ve zahiri İslam yorumlarına göre bu yaklaşım doğru

²⁹ Aktaran: Saffet Sarıkaya, Alevî İnanç Kültüründe Hz. Muhammed, Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2009, s. 240-241.

³⁰ Mircea ELIADE, *Dinler Tarihine Giriş*, Çev.: Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, s. 399

³¹ Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 200, s. 351.

³² Ayhan Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 48.

değildir. Bazı görüşlere göre Alevi-Bektaşî inancında bu iki anlayış birbirine girmiştir. Pınar Ecevitoğlu bu yaklaşımın Hz. Ali tasavvuru ile ilişkisini şöyle değerlendirir:

“Senkretik yapısına uygun olarak Alevilik, her iki yaklaşımı (vahdet-i vücut, vahdet-i mevcut) da bünyesinde barındırır. Bu anlayışlar, aşkın olsun ya da olmasın, Tanrı’yı varlıkla ilişkilendirdikleri ölçüde Ali’nin tanrısallaştırılmasına kapı açarlar. Alevilik içinde vahdet-i vücut anlayışından beslenen damar, Ali’yi Allah’ın tecellisi olarak kavramaktadır.”³³

Hem İslam düşüncesinde hem de Alevi-Bektaşî kaynakları ve topluluklarında son derece tartışmalı olan Hz. Ali’nin ilahlaştırılması konusuna bir üçüncü yaklaşım daha vardır. Bu yaklaşım Hz. Ali’yi daha radikal bir şekilde konumlandırır. “Ali Allahçılık” olarak nitelendirilen bu anlayışa göre aşkın bir Allah vardır ve o Hz. Ali’nin kendisidir. Bu yaklaşım daha çok deyiş ve nefeslerde kendini göstermektedir. Alevilikteki Hz. Ali kavrayışını anlatmak için Melikoff’un aktardığı Derviş Ali’nin dizeleri bunun en belirgin örneğidir. “*Yeri göğü arşı kürsü yaratan / Men Ali’den başka Tanrı görmedim / Yaratıp kulunun kısmetin veren / Men Ali’den başka Tanrı görmedim.*”³⁴ dizeleri doğrudan anlamlandırıldığında Allah’ın bizzat Hz. Ali olduğunu söylemektedir. Tüm bu yaklaşımları Ayhan Yalçınkaya şu şekilde özetler:

“Burada ilk sorun, Ali’nin Allah’ın tecellisi mi, kendisi mi olduğu; ikinci sorun ise, her ne olursa olsun, Allah’ın kendisinin ne anlama geldiğiyle ilişkilidir ve sonuç olarak, karşımıza şu tablo çıkar: a) Aşkın bir Allah vardır ve Ali Allah’ın tecellisidir. Bu Melikoff’un ve vahdet-i vücut anlayışının yaklaşımıdır. Buna göre, “Ben Allah’ım” demek simgesel bir şey söylemektir, çünkü insan, Ali bile olsa, Allah’ın tümlüğüne, zatının özelliklerine sahip olmadığı ölçüde, bu simgesellikten çıkamayacaktır. b) Aşkın bir Allah vardır ve Ali, bu Allah’ın ta kendisidir. Bu anlayış Ali-Allahçı’ların anlayışıdır.(Al’illahi’ciler) c) Üçüncü yaklaşıma göre ise, aşkın bir Allah yoktur. Allah, kavram olarak varlıkların birliğini ifade eder. Bu anlamda, Ali, Allah olan ismiyle bu varlık birliğini gösterir. Anadolu Aleviliği içinde, bu üç yaklaşım da etkili olmuştur. Hiçbirini saf

³³ Ecevitoğlu, A.g.e., s.149.

³⁴ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, Çev. Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul 1993, s. 51.

halde bulmak olanaklı görünmemektedir; kaldı ki Aleviliğin senkretik yapısı göz önüne alındığında, doğal olanın da bu olduğu anlaşılır.”³⁵

Tüm bu yaklaşımların art niyetli olduğu görüşü ile bunları reddeden bir anlayış da söz konusudur. Saffet Sarıkaya’nın görüşleri bu yaklaşıma örnek teşkil edecektir. Sarıkaya’ya göre;

“Alevî ve Bektaşîlere nispet edilen ‘Hz. Ali’ye Tanrılık ve Tanrısal sıfatların isnadı’ –eğer bir art niyet taşımıyorsa- kaynaklarla ilgili yanlış okumalar, terminolojiye yeterince hâkim olamama, seçmeci ve genellemeci tavırdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte aynı yanlış okumaların şifahî kültüre bağlı olarak, büyük oranda bilgisizlik ve eğitimsizlikten kaynaklandığını unutmamak şartıyla, Alevî zümrelerinde de bir inanç değişimine yol açtığı gerçeğini göz ardı etmemek gerekiyor.”³⁶

Özellikle Anadolu Aleviliği içinde tüm bu yaklaşımların kabulüne olanak sunacak çeşitlilikte edebi ve tasavvufi yorum, kültürel unsur mevcuttur. Hz. Ali ister diğer bütün varolanlar gibi yaratıcının tecellisi olarak, ister Tanrı ile bütünleşmiş olarak, istenirse de Tanrı’nın kendisi olarak kabul edilsin, her durumda insanüstü mitik sıfatlarla bezenmiştir. Konunun başlangıcında dikkat çektiğimiz gibi, tarihi bir karakterin çok uzun yıllar varlığını sürdürmesi için gerekli olduğu üzere mitik bir zemine kaymıştır.

Alevilik inancının kökenlerine ilişkin bir değerlendirmede bulunulduğunda Hz. Ali eski Türk inancında Gök-Tengri ile ilişkilendirilmektedir. Bu görüşü ortaya koyan Melikoff’a göre;

“Tanrının, insanoğlu suretinde tecelli ettiği inancı da vardır. Müslüman dönemde, Tanrı, Ali’nin görünüşü altında tecelli eder. Fakat Ali, sırasında, peygamberlerin ve velilerin de suretinde tecelli edebilir. Nitekim Hacı Bektaş, bizzat Ali’den başkası değildir. Ali olgusu derinleştirilmeye çalışılırsa, bunun bir güneş tanrısallığı olduğu görülür.

³⁵ Yalçinkaya, A.g.e., s. 11.

³⁶ Saffet Sarıkaya, “Bektaşî ve Alevilerde Hz. Ali’nin Tanrılaştırılması iddialarına Dair Bir Değerlendirme”, *Hazreti Ali Sempozyum Bildirileri Kitabı*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2009, s. 15.

Ali görünmesi için dua edilen, doğan günle özdeşleştirilmiştir. Bu da bizi eski Türklerin Gökyüzü Tanrısı, Gök- Tengri'ye götürür.”³⁷

Alevi- Bektaşî inancındaki “Evveli Ali, Ahir’i Veli” söylemi aslında Hz. Ali’ye yüklenen kutsiyeti özetlemektedir. Alevi-Bektaşî inancının kendisi gibi mitolojisi de birçok farklı ögenin izlerini taşımaktadır. Mitik bir karakter haline bürünen Hz. Ali’nin de Melikoff tarafından Gök-Tengri ile ilişkilendirilmesi de bu nedenledir.

Bütün inanç sistemlerinde evrenin ve insanın yaratılışı üzerine mitler inşa edilmiştir. Alevi- Bektaşî inancı da yaratılışı kendi inanç temelleri çerçevesinde bir mitte açıklamaktadır. Buna göre yaradılışın temelinde de Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin bir nurdan olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu durumun bizzat Hz. Muhammed tarafından dile getirildiği rivayet edilir. Buna göre Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur:

“Ben ve Ali, Adem yaratılmadan on dört bin yıl önce Allah’ın yed-i kudretinde bir nûr idik. Allah Adem’i yaratınca bizim nûrumuzu onun sulbüne nakletti ve bu nur nesilden nesile Abdulmuttalibe gelinceye kadar intikal etti. Abdulmuttalib’de iki kısım oldu; bir kısmı Abdullah’a bir kısmı Ebû Tâlib’e geçti. Ali bendendir, bende Ali’denim.”³⁸

Adem yaratılmadan on dört bin yıl önce var olan bu nurun oluşumu da yaratılışın başlangıcı olarak anlatılmaktadır. Aleviler için çok önemli bir yeri olan *Buyruk*’ta bu konudan şöyle bahsedilmektedir.

“Günlerden bir gün evrenin yaratıcısı Ulu Tanrı gücünü göstermek istedi. Yüksek-alçak, sağ-sol, doğu-batı, kuzey-güney, yer-gök, güneş-ey, yıl-gün gibi kavramlar yaratılırken ulu büyüklüğü ve büyük bağışlaması ile bir de yeşil derya yarattı. Sonra o deryaya baktı. O anda derya coşa geldi ve dalgalandı. Dışarıya bir gevher attı. Ulu Tanrı bu gevheri aldı. Ortadan ikiye böldü. Parçalardan bir yeşil bir ak nur oldu. Orada yeşil kubbe gibi bir kandil asılı duruyordu. Tanrı nurları bu kandile koydu. Yeşil nur

³⁷ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 44.

³⁸ Aktaran: Saffet Sarıkaya, “Şerhu Hutbeti’l-Beyân’da Ehl-İ Beyt ile İlgili İnanç Motifleri”, *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları*, Yıl:7, Sayı:13, 2005, s. 5.

Muhammed Mustafa'nın, ak nur Ali el-Murtaza'nın nuru oldu. Ve o nurların her birinden binbir ışık yayıldı. Tüm evreni aydınlattı.”³⁹

Işık ve suyun ana madde olduğu bu yaratılış miti meleklerin yaratılışı ile devam etmektedir. Bu yeşil ve ak nurlardan Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin ruhunun yaratılmasının ardından Allah bir melek yaratır ve adını Cebrail koyar. Yaratıcı, Cebrail'e “sen kimsin, ben kimim?” diye sorar. Cebrail “sen sensin, ben de benim” diye cevap verince Yaratıcı onu helak eder. Tanrı altı bin yıl sonra bir melek daha yaratır ve adını yine Cebrail koyar. Cebrail aynı soruya yine doğru cevabı veremez. Bunun üzerine Tanrı uçmasını buyurur ve Cebrail altı bin yıl boyunca uçar. Cebrail bir kez daha soruya cevap veremeyince tekrar altı bin yıl uçmaya mahkum edilir. Artık mecali kalmamıştır ki o anda “kudret kandilini” görür. Kandile doğru gider. Kandilden içeri girince bir vücut olmuş, biri yeşil biri ak iki nur görür. Ak nurdan gelen ses Cebrail'e “sen hâliksin, ben mahlûkum; sen sultansın, ben senin abd-i mahlûkum.” diye cevap vermesini söyler. Cebrail'in bu şekilde cevap vermesi üzerine Yaratıcı “rahmet üstadına ve pirine” der. Burada pir Muhammed Mustafa, üstat ise Hz. Ali'dir. Bu olayın ardından Tanrı dört melek daha yaratır. Bunlar Mikail, İsrail, Azrail ve Azazil'dir. Melekler birbirlerine “Sen kimsin, ben kimim?” diye sorduklarında Cebrail onlara kim olduklarını anlatır. Azazil dışında hepsi kabul eder. Cebrail hepsine Allah'ın kudretini ve kandildeki nuru gösterir. Kandil'in artık yedi kapısı vardır. Meleklerle her kapıda bin bir gün hizmet etmeleri emri gelir. Azazil bin bir gün hizmet ettikten sonra kapı açılıp içeri girince bir ses ona nura secde etmesini söyler fakat Azazil, bu nur “yaratılmış” olduğu için secde etmez. Buna rağmen diğer kapılarda da hizmet vermeye devam eder. Son kapıdaki hizmeti de bitip son kapı açıldığında benliğine yenik düşerek buraya tükürür. Bu tükürükten de bir tasma meydana gelir ve Şeytanın boynuna asılır.⁴⁰

Bu yaratılış miti, Sünni İslam inanışındaki yaratılış miti ile -şeytanın karşı gelişi bahsindeki benzerlikler dışında – hiçbir benzerlik göstermemektedir. Sünni İslam anlatısında insan çamurdan yaratılmıştır ve ilk yaratılan Adem'dir. Havva ise

³⁹ İlyas Üzümlü, “Yeşil Kubbe'de Asılı Kandil: Nur-ı Muhammedi Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik'te Hz. Muhammed Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 12, 2009, s. 224.

⁴⁰ Bkz. Doğan Kaplan, “Alevilikte Muhammed-Ali Tasavvuru: Bir Ten İki Baş ya da İki Ten İki Baş Sembolizminin Kültürel Temeli”, *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı I*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2011, s. 154-156.

onun kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Mitoloji incelemelerinde en önemli mitler olarak kabul edilen yaratılış mitleri, ait oldukları uygarlığın, kültürün yapısı hakkında çok önemli ipuçları içermektedir. Bu mitlerde ana maddeler ön plana çıkmaktadır. Buna göre Alevi-Bektaşî inancı, Sünnî İslam anlayışından farklı olarak yaradılışı ışık ve su üzerine kurmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki birinden farklı pek çok Alevi-Bektaşî inanç yorumu olduğu gibi insanın yaratılışı söz konusu olduğunda da ayrılıklar gözlenir. Bazı kabullere göre insanın yaratılışı vücut olarak topraktır. Fakat nur bu görüşte de asli unsur olarak insanın özünü, “can”ını oluşturan maddedir. Hz. Ali ve Hz. Muhammed’in nurundan “canlar” yaratılmıştır. Bu farklılaşmanın nedeni elbette ki yine Aleviliğin çok katmanlı senkretist yapısıdır.

Kandildeki nur üzerine anlatılabilen tek mit bu değildir. Hz. Fatıma merkezli bir anlatı daha vardır. Bu mitte de nur motifi üzerinden Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hüseyin’in varoluşları Hz. Fatıma’ya bağlanmaktadır. Hz. Fatıma’nın kandilde nur olduğu bu anlatı özetle şu şekildedir:

“Allah kainatı yarattığında, daha kara parçaları yokken, yer ve gök su iken, kandilde bir nur parladı. Bu nur'un içinde bir kadın gözüktü. Başında bir taç, iki kulağında iki küpe, belinde de bir kemer vardı. Cebrail Aleyhisselam, nur içinde kadını görünce hayrette kaldı. Hak'a niyazda bulunarak bunun kim olduğunu öğrenmek istedi. Hak'tan ses geldi. Dedi ey Cibril "O, cennet hanımlarının seyyidesi Fatıma Zehra'dır." Cebrail sual etti. “Ey Tanrım bu ne kadar güzelmiş.” Tanrı buyurdu. "Biz O'nu nur ala nurdan yarattık." Cibril merakla sual etti. “Ya Rab, başındaki nedir?” Tanrı buyurdu ki “Başındaki taç, tac-ı Devlettir ki bu Resulümüz Muhammed Mustafa’dır.” dedi. Cibril, belindeki sual eyledikte Hak, buyurdu ki, ya Cibril belindeki de Kemer olup, Hz. Fatıma’nın helali olan Ali’dir. Cibril sual etti: "Kulaklarındaki nedir?" Hak buyurdu. Hasan ve Hüseyin’dir ki bunlar cennetin efendileridir, diye buyruk verdi. Burada da görülüyor ki Hz. Muhammed-Ali-Hasan-Hüseyin’in varlığı Hz. Fatıma’da bütünleşmiştir. Kadın olarak cümlesini sinesinde toplamıştır, kendisi de nur ala nurdur.”⁴¹

⁴¹ Akt: Hüseyin Özcan, “*Anadolu Alevi Kültüründe Kadına Bakışın Temelleri*” (Bildiri), Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi -ICANAS 38, Ankara 2007, s. 5.

Yeşil ve ak nurlar üzerinde şekillenen yaratılış mitolojisi ile benzerlik ve paralellikler gösteren bu mit, nur motifinin üzerindeki vurguyu kuvvetlendirirken bir yandan da Alevi Bektaşî inancında ve mitolojisinde kadına verilen önemi göstermektedir. Anadolu'nun kadim uygarlıklarında gördüğümüz güçlü Ana Tanrıça motifini de yansıtmaktadır.

Kainatın, meleklerin ve Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin ruhlarının yaratılışı bu mitte anlatılmaktadır. Ancak insanlığın yaradılışı Kırklar Meclisi anlatısına dayanmaktadır. Kırklar Meclisi aynı zamanda insanın yaratıldığı ve Allah'ın insanlara "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" diye buyurduğu bezm-i elest (ruhlar alemi) diğer adıyla elest meclisidir. Alevi- Bektaşî inancında insan kendi özünden kendisini halk etmiştir (yaratmıştır).⁴² İnsanın kendi özünden kendisini yarattığı inancının temellinde, insanın yaratanın bir tecellisi olduğu düşüncesi yatmaktadır. Özü bu olsa da bu yaradılışa ilişkin de bir mit vardır. Bu Güruh-u Naci (Seçilmiş insan) mitidir. Aleviler Güruh-u Naci, yani günahlardan kurtulmuş topluluktan, olduklarına inanırlar. Buna göre Hz. Adem'in ruhu oğlu Şit Peygambere geçmiştir. Şit Peygamber cennetteki Naciye Ana ile evlenmiştir. Onlardan doğanlara Fırka-i Naciye kavmi denmiştir. Bu nurun geldiği soy Hz. Muhammed'le ehlibeytte birleşmiştir.⁴³

Bu inanç sisteminin en önemli kişiliklerinden olan Hacı Bektaş Veli de mitik bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğunda kerametlerinin anlatıldığı birçok anlatının başkahramanı olan Hacı Bektaş Veli'nin bizzat Hz. Ali olduğu düşüncesi Alevi-Bektaşilikte tenasüh inancının da yer bulduğunu göstermektedir. "*Öldükten sonra insanın ruhunun başka bir bedene intikal suretiyle hayatını sürdürmesi*"⁴⁴ olan tenasüh (reenkarnasyon), eski dinlerde ve bazı Orta Asya dinlerinde farklı biçimlerde görülmektedir. İslam, Hristiyanlık, Musevilik gibi tek tanrılı dinlerde kabul görmeyen tenasüh inancı, özellikle Kızılbaş ve Bektaşî topluluklarında görülmektedir. Bunun en temel örneği Hz Ali'nin Hacı Bektaş Veli'nin bedeninde

⁴² Banu Mustan Dönmez, "Alevi Cem Ritüellerinde Canlandırılan Kırklar Söylencesinin Şiir- Müzik-Dans ile İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 3, 2012, s.194.

⁴³ Bkz. Kaya Gökçe, "Aleviliği Yaşamak veya Alevi Olmak", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:56, 2010, s. 354.

⁴⁴ Ahmet Yaşar Ocak, "Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri", İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s.183.

yeniden dünyaya geldiği ve her devirde yeryüzünde farklı bedenlerde var olacağı inancıdır. Menakıbnamelerde tenasüh inancını örnekleyecek anlatılara çokça rastlamak mümkündür. “*Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*”de Lokman Perende’nin hacdan dönüşünü kutlamak için gelen Horasan erenleri Hacı Bektaş’ın kerametlerine inanamazlar. Bunun üzerine;

“Hacı Bektaş Hünkar mübarek ağzını açıp, ‘Ben Kevser sakisi, alemlerin rabbi Tanrı’nın aslanı, vilayet sultanı, müminler emiri Hz. Ali’nin sırrıyım’ dedi; ‘Bizim aslımız neslimiz odur; bu türden kerametler bize mirastır; bizim katımızda bunun gibi kerametlerin tecellisine şaşılmaz; çünkü bu Tanrı nasibidir.’ diye devam etti. Bunun üzerine Horasan erenleri, ‘Eğer, gerçekten Şah’ın sırrıysanız, onun nişanları vardır, gösterin de görelim, onaylayalım, inanalım’ dediler. Hz. Ali’nin nişanı, mübarek avucunun ortasında yer alan güzel, yeşil bir bendi. Hacı Bektaş Veli, mübarek elini açıp gösterdi; baktılar ki avucunun ortasında, güzelim yeşil bir ben var. Horasan erenleri ‘Müminlerin emiri Hz. Ali’nin mübarek alnında da güzel, yeşil bir ben vardı.’ dediler. O zaman Hünkar Hacı Bektaş Veli, mübarek alnını açıp gösterdi; alnında da yeşil nurlu bir ben gördüler. Görüp, onaylayıp inanan Horasan erenleri ‘Dervişlerin dervişi, eksiklik ettik’ diyerek özür dilediler; keramet de ancak böyle olur deyip teslim oldular.”⁴⁵

Benzer anlatılar Vilayetname-i Abdal Musa’da, Vilayetname-i Sultan Şucauddin’de ve Vilayetname-i Otman Baba’da tenasüh inancını örneklemektedir. Buna göre, Hacı Bektaş varlığını Abdal Musa donunda devam ettirmiş, Sultan Şucauddin daha evvel Seyyid Battal Gazi olarak yaşamış, Otman Baba ise “sırr-ı Muhammed” yahut Hz. Ali’dir ve vakti zamanında Sarı Saltık olarak yaşamıştır.⁴⁶ Ahmet Yaşar Ocak, Alevi Bektaşilikteki tenasüh inancının temellerini Göktürkler ve Uygurlar arasında uzun süre varlık gösteren Budizm’e dayandırmaktadır.⁴⁷

Hacı Bektaş’ın birkaç yerde birden bulunma, kayaları yürütme, ölüleri diriltme, ekinleri yeşertme, kış ortasında ağaçta meyve bitirme, ateşe söz geçirme gibi pek çok

⁴⁵ Esat Korkmaz, *Vilayetname-Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli*, Can Yayınları, İstanbul 2006, s. 20-21.

⁴⁶ Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 185-186.

⁴⁷ Bkz., Ocak, A.g.e., s. 193.

keramet gösterdiğine inanılır.⁴⁸ Çoğu Şamanizm, Zerdüştlük gibi inançların yansıması olan bu kerametlerden biri de Alevi- Bektaşî mitolojisinde çok sık karşımıza çıkan don (şekil) değiştirmedir. İnsanın doğada gözlemlediği başkalaşımı efsanelere taşıması sonucunda mitik anlatılarda gözlemlediğimiz don değiştirme “*İnsanların, hayvanların, bitkilerin, cansız varlıkların öz niteliklerini yitirip birinden ötekine geçmesi; cansız varlığın canlanması, canlı varlığın cansız madde haline gelmesi; dönüşüm*”⁴⁹ dür. Bu dönüşüm hemen her uygarlıkta farklı isimlerle, çeşitli şekillerde masallarda, efsanelerde, mitlerde yer almıştır. Kimi zaman bir ceza veya ödül olarak üstün güçlere sahip kişilerce gerçekleştirilirken, Türk efsanelerinde çoğunlukla anlatı kahramanının mitik bir meziyeti, gerçek üstü güçleri olduğuna işaret eder, bir nevi keramettir. Türk menkıbe, masal ve efsanelerinde don değiştirme olarak ifade edildiği görülen bu dönüşüm “*Ermış bir kişinin turna, güvercin, doğan, geyik, yılan, balık veya ejderha gibi hayvanların şekline girerek kerametini göstermesi*”⁵⁰ olarak karşımıza çıkar.

Alevi- Bektaşî mitolojisindeki en yaygın mitik motifler arasında sayabileceğimiz bu motif, mitik yetilerle bezenmiş kahramanların gösterdiği kerametlerdir. Bu kahramanların en önemlilerinden biri Hacı Bektaş Veli’dir. Melikoff, halk sufiliğin simgesi olan Hacı Bektaş Veli için şu sözleri kaydetmiştir;

“Hacı Bektaş’ın yaşamış olduğu, tarihsel bir olgudur. Fakat o, özellikle, yarattığı söylence ile yaşamaktadır. Bir söylence onunla gerçeğe dönmüştür: O, bir mythos, bir söylence; fakat bu söylence ile tanınan ve ona göre yeniden yaşam bulan bir kişidir. Milyonlarca insanın kendisine inandığı ve yaşama geçmiş bir söylence.”⁵¹

Melikoff’un başlı başına bir ‘mythos’ olarak nitelendirdiği Hacı Bektaş Veli’nin anlatılarda çeşitli donlara, özellikle hayvan donlarına girdiği görülmektedir. Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi’nde bu motifin yer aldığı birçok anlatı mevcuttur. Bunlardan birinde Hacı Bektaş Veli güvercin donuna girmektedir. Ahmet Yesevi’nin izniyle “Rum ülkesine” giden Hacı Bektaş, oradaki erenler tarafından

⁴⁸ Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1998, s. 130.

⁴⁹ Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1973, s.76.

⁵⁰ Doğan Kaya, *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2007, s. 252.

⁵¹ Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, s. 87-88.

istenmemektedir. Rum ülkesine girerse ülkeyi almasından, halkı kendisine bağlamasından korkan Rum erenleri, Hacı Bektaş'ın bu topraklara girişini engellemeye çalışırlar fakat başarılı olamazlar. Hacı Bektaş Veli bir güvercin donunda ülkeye girmiştir. Bu anlatı Vilayetname'de şu şekilde geçer:

“Hünkar bir güvercin donuna girdi ve oradan uçarak doğruca Sulucakarahöyük'e indi; bir taşın üstüne kondu; mübarek ayakları hamura gömülür gibi taşta gömüldü. O an Rum erenlerine bir korku düştü; o erin girdiğini anladılar, “yolunu bağlayamadık” dediler. Karaca Ahmet’e “Sen Rum ülkesinin gözcüsüsün, bak bakalım ülkeye girmiş mi?” diye sordular. Karaca Ahmet, bir süre murakabeye vardır; sonra başını kaldırdı ve “Rum ülkesini baştanbaşa taradım; her yaratık eşiyile oturmakta; yalnız Sulucakarahöyük'te bir er var, bir başına oturuyor; onu görünce içime bir dehşet düştü; olsa olsa odur.” dedi. (...) İçlerinde, Beyazıt Sultan'ın halifelerinden Hacı Doğrul adında birisi vardı; Irak'tan Rum ülkesine gelmişti. Ayağa kalkıp, "İzninizle", dedi "ben gideyim." Hemen doğan donuna bürünüp uçtu; Sulucakarahöyük'te bir taş üstünde bir güvercin olduğunu gördü; olanca heybetiyle süzülüp üstüne inerken; Hacı Bektaş insan donuna büründü; elini uzatıp doğanı tuttu; öylesine sıktı ki Hacı Doğrul'un aklı başından gitti.”⁵²

Burada hem Hacı Bektaş'ın hem de Rum ereni Hacı Doğrul (Tuğrul)'un don değiştirmesini görmekteyiz. Bu anlatıda örneklendiği üzere Alevi-Bektaşî mitolojisinde güvercin, doğan, şahin, turna gibi kuş figürleri önemli bir yer kaplamaktadır. Özellikle don değiştirme motifinde bu kuşların sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu durum don değiştirmenin, insanın bilinçaltı arzularının efsanelere yansımaları olduğu savını güçlendirmektedir. Zira uçmak insanın gerçekleştiremediği, doğasına aykırı bir güçtür ve her daim arzulanmıştır. Ruhun kuş ile ilişkilendirilmesinin özünde de don değiştirme inancı yatmaktadır. Vilayetname'deki bir diğer anlatıda da Hacı Bektaş'ın şahin donuna girmektedir: “*Hacı Bektaş, şahin donuna bürünüp Bedahşan'a uçtu; uça uça her yanı dolaştı, her yeri gözledi; sonunda Kutbettin Haydar'ın nerede olduğunu anladı; Haydar bir mağarada hapisti.*

⁵² Korkmaz, A.g.e., s. 38.

Süzülüp mağaranın üzerine indi; deliğinden girip yanına gitti ve silkinip insan kalıbına girdi.”⁵³

Kuş donuna girme daha pek çok anlatıda ve kahramanda karşımıza çıkmaktadır. Ancak bunun dışında geyik, sığır gibi hayvanlar da don değiştirmeye konu olmuştur. Bunlardan biri Hacım Sultan’ın, mezarını ziyarete gittikleri sırada Seyyid Battal Gazi’yi bir sığır donunda görmesidir. Bir diğer menkıbe ise Kaygusuz Abdal’ın, Abdal Musa’ya mürid olmasının anlatıldığı hikayedir. Rivayete göre Kaygusuz Abdal (Gaybi Beğ) adamlarıyla ava çıktığı sırada bir geyik görür ve adamlarından ayrılarak takip etmeye başlar. Bir süre sonra geyiği ön bacağının yanından okuyla yaralar. Yaralı geyiği takip ettiğinde Abdal Musa’nın tekkesine girdiğini görür. Burada Abdal Musa’ya geyiği sorduğunda, Abdal Musa kolunun altındaki oku Kaygusuz Abdal’a gösterir. Geyiğin konu edildiği bir diğer anlatı ise Acem ereni Baba Haki, abdalları ile birlikte Rum’a doğru yola çıkarlar. Fakat bir çöl fırtınası sonucu yollarını kaybederler. Bu sırada karşılarına bir geyik çıkar. Onlar bu geyiği yakalamaya çalışırken geyik onları bir köye ulaştırmıştır. Bir zaman sonra, onlara kılavuzluk eden bu geyiğin Sultan Şucauddin olduğunu anlar ve ona mürid olurlar.⁵⁴ Görüldüğü üzere don değiştirmek bir keramettir ve bu keramete şahit olanlar o kişiye inanıp müridi olmaktadır.

Alevi-Bektaşî inancına işlemiş bu motifin kökenleri incelendiğinde bir kez daha karşımıza Aleviliğin senkretist yapısı çıkmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak’ın tespitlerine göre bu anlatıların birebir benzerleri Hristiyanlık’ta ve Orta Anadolu mitlerinde de görülmektedir. Ancak hayvanların inanç dünyasına bu derece yansması bizleri yine Şamanizm’e götürmektedir. İktisadi hayatta hayvanların büyük önem taşıdığı Orta Asya topraklarında Şamanizm hakimdi ve hayvanlar inanç temellerine de yansımıştı. Her ayinde bir hayvanın bulunması, şamanların öte alemlere yaptıkları yolculuklarda onlara hayvanların yardım etmesi ve Şamanların törenler sırasında üzerlerinde hayvan figürleri taşımaları bunun örneklerindendir.⁵⁵ Fuat Köprülü de bu görüşü destekleyen şu ifadeleri kullanmıştır:

⁵³ A.g.e., s. 27.

⁵⁴ Bkz. Ocak, A.g.e., s. 206-207.

⁵⁵ Bkz. A.g.e. , 209-210.

“Kuşu binek hayvanı gibi kullanma ve kaplanları te’sir altında bırakma işi, Şamanlıkla da ilgilidir. Mesela Uranka menkabelerinde, bazı şamanların hizmetinde olan ruhlar arasında ayı ve kargalar gibi vahşi hayvanların veya kuşların ruhları da vardı. Aynı surette Altay şamanlarının merasimlerinde elbise, serpuş, bir kaz figürü ve bir davul kullandıkları malzemeyi teşkil etmektedir. Şaman güya göğe çıkarken binek olarak bu kazdan istifade etmekte, ona dönerek efsunlar okumakta ve bu efsunlara, kazın yerine ve onun adına kendisi cevap vermektedir.”⁵⁶

Ancak araştırmacılar arasında bu konuda bir fikir ayrılığı söz konusudur. Bazı araştırmacılar hem Alevi-Bektaşî, hem de İslam ve Hristiyanlık menkıbelerindeki bazı don değiştirmelerin (özellikle geyik donuna girmenin) Budizm temelli olduğu görüşünü savunmaktadır.⁵⁷

Hayvanlar, Alevi- Bektaşî mitolojisinde sadece don değiştirme motifine konu olmakla kalmamış, aynı zamanda birçok uygarlığın mitolojisinde olduğu gibi inanç sistemi içerisinde mitik bir sembol haline dönüşmüştür. İnsanlığın bu dünyadaki yaşamında en büyük paydaşı olan hayvanlara, evreni algılama süreçlerinde bir takım anlamlar yüklenmesi tabidir. Ancak her uygarlık kültürel imgelemi ve yaşadığı coğrafya gibi çeşitli etmenlerle kendine has bir doğa algısı oluşturmuş ve hayvanları da bu algı çerçevesinde simgeselleştirilmiştir. Alevi- Bektaşî mitolojisi de belli hayvanları diğerlerinden farklı olarak değerlendirmiştir. Özellikle hayvanların ve sayıların Alevi-Bektaşî mitolojisindeki yerini araştıran Erdoğan Alkan’ın saptamalarına göre bu inanç sisteminde anka kuşu, aslan, arı, balık, geyik, güvercin, kartal, kedi, keklik, kuzu- koyun, teke, örümcek, tavşan ve yılan mitik birer sembole dönüşmüştür.⁵⁸ Erdoğan Alkan incelemesine almamış olsa da burada turna kuşunu önemli bir figür olarak eklemek gerekir. Mitolojik semboller haline gelen bu hayvanlar anlatılarda, deyiş ve nefeslerde ortak bir dilin ifadesi olmuştur. Aslan yiğitlik, mertlik ve cesaretin ifadesi olmuş ve Hz. Ali’nin mahlası olarak kabul edilmiştir. Geyik, Anadolu mitolojilerinden bugüne taşıdığı anlamlarla hoşgörü, masumiyet, doğurganlık ve yaşam ağacı gibi kavramların, güvercin ise barışın

⁵⁶ Fuad Köprülü, “İslam Sufi Tarikatlerinde Türk-Moğol Şamanlığının Te’siri”, Çev. Yaşar Altan, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, Cilt:18, s. 151.

⁵⁷ Bkz. Ocak, A.g.e. , 209-210.

⁵⁸ Bkz. Erdoğan Alkan, *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005.

sembolü haline gelmiştir. Sayısız anlatı ve deyişte karşımıza çıkan turna kuşu ise “Hz. Şah’ın avazı”, Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli’nin habercisi, semahın ilham kaynağıdır.⁵⁹ Özellikle deyiş ve nefeslerde sıkça kullanılan hayvan sembollerini, bu edebi malzemeler üzerinden detaylandırmak daha doğru olacaktır.

Günlük hayatta bizlere nicel bilgiler sunan sayılar, kültürel yaşam içerisinde diğer birçok nesne gibi derin anlamlar ve değerlerle yüklenmiştir. Simgelerin varlığını en çok hissettiğimiz kültür alanlarından olan mitlerde sayılar farklı bir yere ve öneme sahiptir. İnançlar ve sayılar arasındaki gizemli ilişki birçok antik dinde, kadim mitlerde ve günümüz tek tanrılı dinlerinde olduğu gibi Alevilikte de söz konusudur. Erdoğan Alkan’a göre sayılar ve taşıdıkları anlamlar “*yok olduğunu sandığımız eski uygarlıkların, bizlere bıraktığı kalıtlardır. Anadolu’da var olup kökleşen Alevilik bu antik kalıtlarla özdeşleşmiştir.*”⁶⁰

Alevi- Bektaşî inancında deyişler ve anlatılar gibi araçlarla karşımıza kutsal olarak çıkan sayıların başında bir gelmektedir. Bir pek çok inanç sisteminde olduğu gibi Allah’ın birliğini ve vahdeti simgelemektedir. Alevi-Bektaşî inancındaki Tanrı-insan birliği, vahdet-i vücut inancı da bu rakamın yaptığı çağrışımlardandır. Zira ikilikten uzak durmayı ve bir olmayı öğütleyen Alevi-Bektaşî inanç öğretisine göre bir, bölünemezliğin, bütünlüğün ifadesidir. İki sayısı ise bulunduğu her ortamda ikiliğin ve çatışmanın sembolüdür. Ancak “bir”in varlığı “iki”nin varlığını getirmektedir. Bu nedenle de iki aynı zamanda iyi-kötü, yaşam-ölüm, gece-gündüz gibi her türlü zıtlığa işaret etmektedir.⁶¹

Birçok inanç sisteminin ortak kutsal sayısı olan üç rakamının Alevi-Bektaşî inancında da farklı bir yere sahiptir. Alevilik için önemli olan mitik şahsiyetler üçler, beşler, yediler, kırklar şeklinde rakamlarla ifade edilmektedir. Bu sayılar içinde üç sayısının ve üçler ifadesinin karşılığı Allah-Muhammed- Ali üçlemesidir. Yaratıcı olan Allah’tır. Fakat Muhammed ve Ali’ye, Allah’la birlikte anılacak kadar kutsallık yüklenmiştir. Ayrıca evren algısında da üç rakamının birçok karşılığı bulunmaktadır.

⁵⁹ Bkz. Alkan, A.g.e., s. 99-160; Ahmet Günşen, “Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış”, *Türkoloji Araştırmaları*, Sayı:2, 2007, s. 347-348.

⁶⁰ Alkan, A.g.e., s.31.

⁶¹ Bkz. Alkan, A.g.e., s. 32-33.

Allah-insan- evren üçlemesi; evrenin, insan, bitki ve hayvan olmak üzere üç çocuğunun olması Alevi Bektaşî inancındaki üçlemelerden bazılarıdır.⁶²

Dört sayısı ise öncelikle bu inanç sisteminin tasavvufî boyutu için önemli bir kavram olan dört kapıyı simgeler. Tarikat yolcusu, Tanrı katına yükselmek için şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarından geçmek durumundadır. Ayrıca dört sayısı dört ana element olan toprak, hava, su ve ateşi; kuzey, güney, doğu ve batıdan oluşan dört yönü; dört büyük meleği, Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail'i, dört kapıya dayanan dört inancı- ibadet, niyaz, adak, vuslat- simgeler.⁶³

Beş sayısı ise “beşler” ifadesi ile Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşan Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ini simgeler. Kırklar ceminde hizmet gördüğüne inanılan Hz. Havva, Hz. Meryem, Hz. Asiye, Hz. Hatice, Hz. Fatıma için kullanılan “beş baci” ifadesi de beş sayısı ile ilgilidir. Ayrıca beş sayısı, beş ayrı evren (alem) tasavvuru ile de ilgilidir. Bunlar:

- “1. Lahut: Kesin varlık alemi
2. Cebrut: Bütün varlıkların tanrı bilgisinde toplandığı alem.
3. Melekler Alemi: Tanrı bilgisinde toplanan varlıkların açılıp ortaya çıktığı alem.
4. Nasut: Bu varlıkların madde biçimine girerek görünüş alanına çıktığı alem.
5. Misal: Bu varlıkların en olgun halde bulundukları alem.”⁶⁴

Bu alemler aynı zamanda varlıkların insan-ı kamil olmak için geçirdikleri beş evredir.

Yedi rakamı ise öncelikle Hz. Muhammed ile eşi Hz. Hatice, kızı Fatıma, damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Selman-ı Farisi'den oluşan “Yediler”i simgeler. Ayrıca “yedi ulular” olarak anılan Alevi-Bektaşî ozanlarını - Nesimi, Hatai, Fuzuli, Yemini, Virani, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet-, yedi erkanı: pir, rehber, mürşid, iki musahip ve eşleri, haftanın yedi gününü ve yedi kat göğü: Zühal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit, Ay,⁶⁵ Buyruk'ta geçen yedi farzı:

⁶² Bkz. A.g.e., s. 44-48.

⁶³ Bkz. A.g.e., s. 49-50.

⁶⁴ A.g.e., s.55.

⁶⁵ Günşen, A.g.e., s. 344.

Mürebbi'ye girmek, musahip olmak, taç giymek, sır saklamak, dost ile dost olmak, özünü ulu kılmak, Hakk'la sohbet etmek ⁶⁶ yedi sayısının simgelediği olgular arasındadır.

Alevilik-Bektaşilik'te en önemli sayılardan olan on iki ise öncelikle on iki imamı simgeler. 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 12 imamı oluşturmaktadır. Ayrıca cem ayinlerindeki “on iki hizmet”, “on iki post”, Alevi-Bektaşiliğin on iki farzı, on iki burç ve on iki ay bu rakamın işaret ettiği olgulardır. ⁶⁷

Önemli ve kutsal sayıların başında gelen bir diğer sayı ise “kırk”tır. “Üçler”, “beşler” ve “yediler”de olduğu gibi kırk sayısı da kırk özel kişiye ithafen “kırklar” olarak kullanılır. “Kırklar”, Hz. Ali ile birlikte Kırklar Ceminde bir araya gelen kırk ulu kişidir. Ayrıca 4 kapı 40 makam inancına göre, şariat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarına bağlı 40 makam vardır. Şariate bağlı 10 makam şunlardır: birinci makam iman getirmek, ikinci makam ilim öğrenmek, üçüncü makam namaz kılmak, zekat vermek, oruç tutmak, gücü yeten için hacca gitmek, seferberlik olunca düşmana karşı gelmek ve cenabetten temizlenmektir. Dördüncü makam, helal kazanmak ve faizi haram bilmektir. Beşinci makam, nikah kıymaktır. Altıncı makam, hayz ve loğusalıkta cinsel ilişkiden uzak durmak. Yedinci makam, sünnet ve cemaat (ehl-i sünnet ve'l-cemaat) ehlinden olmaktır. Sekizinci makam, şefkattir. Dokuzuncu makam, temiz yemek, temiz giyinmektir. Onuncu makam ise iyilik emredip yaramaz işlerden sakındırmaktır.

Tarikat kapısına bağlı makamlar; pirden el alıp tövbe etmektir. İkinci makam, mürid olmaktır. Üçüncü makam, tıraş olmak ve elbise değiştirmektir. Dördüncü makam, nefisle mücadele etmek, olgunlaşmaktır, pişmektir. Beşinci makam, hizmet etmektir. Altıncı makam, korkudur. Yedinci makam, ümit etmektir. Sekizinci makam; hırka zenbil, makas, seccade, subha (yüz taneli tesbih) ibrat (iğne)

⁶⁶ Alkan, A.g.e., s. 62-63.

⁶⁷ Günşen, A.g.e., s. 345.

ve asadır. Dokuzuncu makam, sahib-makam (makam sahibi), sahib-cemiyet (cemaat sahibi), sahib-nasihat (nasihat sahibi) ve sahip-mahabbet (muhabbet sahibi) olmaktadır. Onuncu makam ise aşk, şevk, sefa ve fakirliktir.

Marifet kapısının birinci makamı, ilim; ikinci makamı, cömertlik; üçüncü makamı, haya; dördüncü makam, sabır; beşinci makam, perhizkârlık; altıncı makam, korku; yedinci makam, edep; sekizinci makam, miskinlik; dokuzuncu makam, marifet; onuncu makam, kendini bilmektir.

Hakikatin birinci makamı, toprak olmaktadır. İkinci makamı, yetmiş iki milleti ayıplamamaktır. Üçüncü makamı, elinden geleni esirgememektir. Dördüncü makamı, dünyada yaratılmış bütün nesnelerin kendisinden emin olmasıdır. Beşinci makam, mülk sahibine yüzünü sürüp yüz suyunu bulmaktır. Altıncı makamı, sohbetinde hakikat sırlarını söylemektir. Yedinci makamı, sırdır. Dokuzuncu makamı münacattır yani Allah’a yalvarmak, onuncu makamı ise Çalap Tanrı’ya (Cenabı Allah) ulaşmaktır.⁶⁸ Bir tarikat yolcusunun bu aşamaları geçmesi gerekmektedir.

Bunlar dışında kırk sayısı diğer bir çok inanç sisteminde ve kültürde olduğu gibi Alevilikte de “kırklama”, “kırkı çıkma”, “kırklı” gibi ifadeler kullanılmaktadır ve bu ifadeler bu sayıya yüklenen anlamın yoğunluğunu arttırmaktadır.

Hemen hemen bütün inanç sistemlerinde ve mitolojilerde olağanüstü şahsiyetlerin kerametleri olarak, masumiyet ve bekaret ifadesi olarak anlatılan olağanüstü doğumlar vardır. Bu anlatılara Alevi-Bektaşî inancında da karşılaşmak mümkündür. Bunlardan en bilineni Kadıncık Ana’nın Hacı Bektaş Veli’den gebe kalmasıdır. Sulucakarahöyük’e gelen Hacı Bektaş, burada Kutlu Melek (Kadıncık Ana) ile İdris çiftinin evinde kalır. Bir gün Hünkar abdest alırken Hacı Bektaş’ın burnu kanar ve Kadıncık’a bu suyu “ayak değmeyecek bir yere dök”der. Kadıncık ise Hünkar’a olan sevgisinden suyu içer. Bu durum hacı Bektaş’a malum olur ve Kadıncık’a suyu içip içmediğini sorar. İçtiğini öğrenince de “Bizden umduğun nasibi aldın; senden iki oğlumuz gelecek; onlar yurdumuzun oğlu olacak...” der.

⁶⁸ Bkz. Hüseyin Özcan, “Bektaşilikte Dört Kapı Kırk Makam”, *Turkish Studies*, Sayı:28, 2004, s. 242

Kadıncık'ın üç oğlu olur. Çocuklardan biri Hacı Bektaş'ın sağlığında ölür.⁶⁹ Hünkar Hacı Bektaş Veli gibi mitik bir şahsiyetin çocuklarının doğumlarının olağanüstü olması kaçınılmazdır. Zira bu doğum çocuklara da kutsiyet yüklemektedir. Bu şekilde gerçekleşen doğumlar için nefis evladı ifadesi kullanılır.

Buna benzer bir bakire doğum hikayesi de Hz. Hüseyin'in oğlu İmam Bakır'ın dünyaya gelmesinin anlatısını oluşturur. Anlatıya göre Ak Murtaza isimli bir papaz gizlice İmam Hüseyin'in kesik başını balın içinde saklamaktadır. Papazın tek ve bakire kızı yasak olmasına rağmen başın çevresindeki baldan bir parmak alır ve yer. Bakire kız gebe kalır ve olanları babasına anlatır. Bir süre sonra hapsiran geç kızın burnundan bir alev topu çıkar ve bu top bebeğe, İmam Bakır'a dönüşür.⁷⁰ Bu anlatıda doğum olayının kendisi de gerçek üstü bir şekilde burundan gerçekleşmektedir. Zeus'un alnından Athena'yı, kalçasından Dionysos'u doğurması bu tür gerçek üstü doğumların en bilinen örnekleridir. Bu doğumların en önemli ortak noktası doğan ya da doğuran kahramanın, bazen de her ikisinin tanrısal yetileri olmasıdır. Bu gibi olağanüstü doğumlar bu kahramanların mitik ve kutsal gücünü kanıtlamakta ve güçlendirmektedir.

Mitolojiye ilişkin kavramları açıklarken anlattığımız üzere mit ve rit kavramları birbirleriyle yakın ilişki içindedir. Bazı araştırmacılara göre ritler, mitlerin öncülü, bazılarına göre ise mitler, ritlerin kaynağıdır. Ancak her iki sava göre de bu iki kavram birbirine bağlıdır. Alevi-Bektaşî mitleri de elbette geçmişten bugüne ritler olmadan gelmemiştir. Bu inanç sisteminin temel ibadeti olan Ayin-i Cem başlı başına bir Alevi-Bektaşî ritidir. Zira Ayin-i Cem, Kırklar Meclisi mitinin ritüelik tekrarıdır. Asırlardır devam eden bu rit sayesinde Kırklar Meclisi miti hala yaşamaktadır. Cem sırasında önce yaratılış miti, ardından Tevhid inancı, ardından da Miraçlama canlandırılır. Kırklar Meclisi'nde kırk uluların yaptığı dolu gibi dolu içilir, semah dönülür.⁷¹

⁶⁹ Bkz. Ertuğrul Danık, *Öteki Tanrılar Alevi ve Bektaşî Mitolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara 2006, s. 21-22.

⁷⁰ Bkz. A.g.e., s. 23.

⁷¹ Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, s. 263-266.

Köken bakımından yapılacak bir analizde Kırklar Meclisi anlatısında ve dolayısıyla Ayin-i Cemde Şamanıl öğeleri bulmak mümkündür. Tasvirlere göre Kırklar üzüm suyunu içtikten sonra vecde gelerek semah dönerler. Bu vecd hali Şamanizmde Şamanların (Kam) esrik bir trans haline geçerek dans etmelerini andırmaktadır. Bu esnada Şamanlar, göğe yükselmekte veya yer altına geçmekte, Tanrı ile konuşmakta, ruhları alemler arasında taşımaktadır. Semahın felsefesiyle, şaman raksının felsefesi ortak bir noktada buluşur, bu da “Tanrıya ulaşmak”tır. Semaha “beşeriyetten lâhutiyete uçmak” anlamında pervaz denilir. Bu merasim onları başka bir aleme, göklere çıkarmıştır. Nitekim törenden sonra cem erenleri birbirlerine “miracın kutlu olsun” derler.⁷²

Elbette Şaman törenleri ile alevi semahları tamamen aynı şeyler değildir. Geçmişten bugüne taşınan kültürel mirasta öncelikli ve kalıtsal olan öğeler çoğunlukla figürlerdir. Assmann’a göre de kültürel bellek geçmişin belli noktalarına yönelir. Geçmiş onda olduğu gibi kalmaz, daha çok anının bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır.⁷³ Bu figürler Şamanizm- Alevilik ilişkisinde danslar, törenler, giysiler, takılar olarak karşımıza çıkar. Bu figürler toplumsal hafızanın diri kalması için yeterlidir.

Alevi-Bektaşî dedelerinin de Şamanizm’in inanç önderleri olan Kam-Şamanların devamı, yansıması olduğu düşünülmektedir. Dedelerin birçok özelliği bu düşünceyi desteklemektedir. Şamanların öte alemlere seyahatleri sırasında ruh bedeni geçici olarak terk etmektedir (Transmigrasyon). Benzer durumlara Yahya Paşa, Otman Baba gibi Alevi- Bektaşî erenlerinde de rastlamak mümkündür. Yahya Paşa’nın istediği zaman bedenini terk ettiği, bir müddet sonra geri döndüğü, bunun bazen iki ay kadar sürebildiği anlatılır. Otman Baba’nın ise zaman zaman namaza durduğunda bedeninde ayrılarak dolaştığı ve geri geldiğinde rükû ve secde yaptığı

⁷² Bkz. Yusuf Ziya Yörükhan, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, Ötüken Neşriyat İstanbul 2006, s. 93.

⁷³ Jan Assmann, *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 55.

duadır.⁷⁴ Bu olaylar Şamanların trans halindeyken gerçekleştirdiğine inanılan transmigrasyonun birebir karşılığıdır.

Tüm bu anlatılardan hareketle, Alevi-Bektaşî inancının senkretist yapısı sonucu birçok kökene dayalı motifleri birleştirdiği, kendi potasında erittiği görülmektedir. Yukarıdaki bölümlerde açıkladığımız bu senkretist yapıyı mitolojik unsurları da dahil eden Melikoff şu ifadeleri kullanmıştır:

“Eğer Bektaşî senkretismi (karışımı) çözümlenecek olursa, her şeyden önce, Sufî ve oniki imam temelli (duodécimain) Şii bir görünüş altında; ruhun beden göçü (réincarnation) ve hatta bazen tenasüh, yani ruhun sürekli dolaşımı (métempsychose) inanışlarına Ali’nin tanrısallığı görüşü karışmış aşırı Şii inançların da gelip katıldığı; Hurufiliğin kabalistik (Tevrat gelenekli) ve anthropomorfik (insan nitelikli Tanrı temelli) öğretileri ortaya çıkar.”⁷⁵

Ancak senkretizme yapılan bu vurgu, Alevi- Bektaşîliğin kendine özgü mitolojik bir çerçeve oluşturamadığı şeklinde algılanmamalıdır. Aksine bu inanç sistemi zengin kaynakları sayesinde özgün mitik kahramanlar, anlatılar, figürler ve düşüncüler geliştirmiştir.

⁷⁴ Ocak, A.g.e., 152-153.

⁷⁵ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s.23.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞAH İSMAİL HATAİ’NİN VE PİR SULTAN ABDAL’IN NEFES VE DEYİŞLERİNİN MİTİK UNSURLAR BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ

Çalışmamızın özünü oluşturan bu bölümde Alevi- Bektaşî edebiyatının Alevilik inanç öğretisiyle olan yakın ilişkisi vurgulanarak bu ilişki üzerinden deyişlerin sembolik dili çözülmeye çalışılacaktır. Çalışmamızın alanını oluşturan Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal’ın inanç düşüncesinin birebir yansıtıldığı nefes ve deyişleri Alevi-Bektaşî mitolojisinin ana hatlarını ortaya koymamızı sağlayacaktır. Bu inceleme sırasında mitik motifler değerlendirilmesi için arketipçi eleştiri, iki ozan arasındaki benzerlik ve farklılıklar temellendirilmesi için ise edebiyat sosyolojisine bağlı sosyolojik eleştiri yöntemleri kullanılacaktır.

3.1. Alevi- Bektaşî Düşüncesinin Sanatsal İfade Biçimi Olarak Alevi- Bektaşî Edebiyatı

14. yüzyıl Anadolu’sunda Kaygusuz Abdal ile doğan Alevi Bektaşî edebiyatı, ibadetlerinden tarihine, tasavvufundan efsanelerine, isyanından inanç ve düşün dünyasına kadar Alevi- Bektaşîlik çatısı altında bahsedilebilecek bütün olguları şiir diline dönüştürmüş bir ozan edebiyatıdır. Bu nedenle Alevi-Bektaşî senkretizminde etkili olan her unsur edebiyatında da etkili olmuştur. Bir yandan henüz Orta Asya’dan taşınan kültür öğeleri, diğer yandan Anadolu halk edebiyatı geleneği, bir diğer yandan ise İslam coğrafyasından gelen inanç unsurları bu edebiyat türünü biçimlendiren etkenlerden olmuştur. Şükrü Elçin bu edebi geleneğin dayandığı inanç sistemi kadar çok katmanlı olan yapısını şu şekilde anlatmaktadır:

“Esaslarını büyük ölçüde eski Türk şamanizmi ile tasavvuftan alan ve Yunus Emre’den sonra 15. Asırdan itibaren kuvvetli şahsiyetlerini yetiştiren Bektâşîlik; Ahîlik, Abdallık, Hurûfilik, Kızılbâşlık, Kalenderîlik, ve Haydârîlikten unsurlar alıp bir halita-fikir meydana getirdi. Bu fikir halitasını terennüm eden şairler aşk ve muhabbete, Allah, Muhammed, Ali üçlüsüne, Âl-i abâ’ya fazlın ulûhiyyetine harflerin

sırlarına, Hacı Bektaş Veli'nin Muhammed ve Ali'den ayrı olmadığına, tarîkâtın müşkillerine, âyin ve usullerine, Seyyid Gazi, Kızıl Deli Sultân, Balım Sultân gibi Bektâşî büyüklerinin menkabelerine ve Yezid'in mel'unluğuna dair duygu ve düşünceleri sade, halkın anlayabileceği bir dille ve umumiyetle hece vezni ile terennüm ettiler.”¹

Aşık edebiyatı özellikleri gösteren bu şiir türünün ozanlar dünyayı Alevi-Bektaşî kültürüne göre algılar ve yorumlarlar. İnanç temelli bu yaklaşım onu mistik ve metafizik temellere dayandırmıştır. Belli düşüncelere bağlı olan Alevi Bektaşî şiirinde yer alan konular: Ali sevgisi, Kerbela olayından duyulan derin üzüntü, inanç katılığını yerme, bu katılığa karşı çıkıp direnme, içinde yaşanılan dünyaya bağlanma, ağıt, şeriatın acımasızlığını yerme, alaya alma, içkinin etkinliği, On İki İmam'a duyulan saygı, yeryüzünde süregiden düzensizlik, eğrilik, doğruluktan kaçış, erdemsizlik, anlamsız yasaklar, mutluluk- kutluluk özlemi gibi konulardır.²

Daha çok sözlü geleneğe dayanan Alevi-Bektaşî edebiyatı tekkelerde ve kırsal kesimde gelişmiştir. Alevi-Bektaşî kültüründe yolun ve erkanın anlatıldığı cem törenlerinde bağlama ile çalınıp söylenen bir şiir türü olan nefes ve deyişler üretmişlerdir. Alevi- Bektaşî edebiyatında bugüne kadar pek çok ozan ürün vermiş olsa da bu edebiyat geleneğinin sacayaklarını “Yedi Ulular” olarak anılan yedi ozan oluşturur. Bunlar: Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Hatai, Yemini, Virani, Teslim Abdal ve Nesimi'dir. Alevilik yoluna ve erkanına şiirleriyle ışık tutan bu isimler Alevi-Bektaşî toplumunda daha farklı, önemli ve hatta kutsal bir yere sahiptir.

Edebiyat Alevi- Bektaşî inancının temel öğretilerini, anlatılarını, düşüncesini nesilden nesile aktarmış, böylelikle bu inanç sisteminin kaynaklarından olmuştur. Bu inanç sistemi için önem arz eden Kırklar Cemi, Kerbela Olayı gibi olgular ozanların deyiş ve nefeslerinde tekrar tekrar anlatılmıştır. Bu anlamda Alevi-Bektaşî kültürünün sürekliliğini bu deyiş ve nefeslerin çalınıp söylendiği cem törenlerine ve aşıklara borçlu olduğu söylenebilir. Metin Turan, nefeslerde işlenen konuların Alevi-Bektaşî inancının çerçevesini belirlediğini ifade eder. Ona göre;

¹ Elçin, A.g.e., s.9.

² İsmet Zeki Eyüboğlu, *Alevi Bektaşî Edebiyatı*, Der Yayınları, İstanbul 1991, s. 34.

“Nefeslerde işlenen konular, Alevi-Bektaşî inancının çerçevesini de belirler niteliktedir. Yoğun olarak, Tanrı sevgisi, tasavvuftaki vahdet-i vücud kavramı; Hz. Muhammed, Hz. Ali ve On İki İmam’a övgüler yanı sıra başka Alevi-Bektaşî uluları için; örneğin Hacı Bektaş-i Veli ve insanı iyiye, güzele götürme yolları anlatılır. Bu bakımdan Hz. Muhammed için söylenen na’atlara ve Hz. Ali için söylenen methiyelere de nefes denilir.”³

Bu bağlamda Alevi-Bektaşî inanç sisteminden beslenen bir edebi yapı olan Alevi-Bektaşî edebiyatı beslendiği kaynağı güçlendirmiş, sürdürmüş yani bir anlamda kendi kaynağına kaynaklık eder hale gelmiştir. Bu nedenle kaynaklarını çok farklı ekinlerden alan Alevi- Bektaşî inancını, edebiyat ürünlerinde tüm kaynaklarıyla bir bütün halinde görebiliriz. Zira bu geleneğin felsefesi, teolojisi, düşüncesi, sistematığı hem zahiri hem batını yönüyle bu edebi malzemelerde gizlidir. Alevi- Bektaşî inancını tüm katmanlarıyla bulabileceğimiz nefes ve deyişler, bu inanç sisteminin şifrelerinin çözülmesi için bir anahtar görevi görecektir. Bu nedenle çalışmamızda Alevi- Bektaşîliğin mitik unsurları deyiş ve nefeslerin içeriklerinden hareketle ortaya konacaktır.

3.2. Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal’ın Nefes ve Deyişlerinin Mitolojik İzahı ve Karşılaştırılmalı İncelemesi

Alevi-Bektaşî edebiyatı kat kat örülü anlam dünyası ile mistik, derin bir yapıya sahiptir. Tıpkı Alevi-Bektaşî inanç sistemi gibi bu geleneğe ait edebi malzeme de tüm unsurlarıyla ayrı ayrı incelendiğinde hem edebi öz, hem de sembolize ettiği inanç sisteminin özü ortaya çıkacaktır. Alevi- Bektaşî inancının kapsayıcı yapısı gereğince, onun özünü saf bir unsura dayandırmak hata olur. Dolayısıyla bu inanç sisteminin özünün, kendisini var eden tüm renkleriyle senkretizmde olduğunu söylemek mümkündür. Aynı durum Alevi- Bektaşî edebiyatı, “Yedi Ulular”ın ve diğer ozanların şiir dünyası için de geçerlidir. Alevi topluluklarının geçmişten bugüne tüm varolma ve şekillenme süreçlerinde dünyaya, doğaya, yaşama, insana ve kendine dair biriktirdikleri her algı, her düşünce Alevi-

³ Metin Turan, “Alevi ve Bektaşî Kültüründe Aşıklar ve Nefesler”, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2009, s. 434.

Bektaşî edebiyatında bir motif olup karşımıza çıkmıştır. Zira toplumların asırlık geçmişlerinden getirdikleri bilinç kırıntıları sembolik figürlerde, motiflerde yoğunlaşır ve kültürel belleği açık eder.

Toplumların nesilden nesile aktardıkları en ilkel ve en yerleşik bilgileri ise mitik bilgilerdir. Çünkü bu bilgiler toplumu şekillendiren kalıplaşmış düşüncelerdir. Bu bağlamda mitleri toplumların kültür kodları olarak niteleyen Serkan Köse'ye göre:

“Mitoloji, en eski, geleneksel “toplumsal harita”, insan, tabiat ve hayatla ilgili nesiller boyunca işlenmiş “kültürel kodlar”dır. Mitler, bütün dünyanın adlandırılması, sınıflandırılması, anlamlandırılması çerçevesinde oluşan ve kuşaklar boyunca aktararak günümüze ulaşan “ilkel bilgi”dir. Bu bilgilerin aktarılması düşüncelerin kalıplaşmasıyla meydana gelen ifade ve uygulamalarla mümkün olur. Hafızaya yardımcı olacak şekilde, hatırlanabilir yapılar halinde, mitler, sözlü kültürün parçasını oluştururlar. Mitler, törenlerde tekrarlanır, böylelikle hem hatırlanıp tazelenmiş, varlığını sürdürmüş hem de toplumun kültürüne yön vermiş olur.”⁴

Mitlerin törenlerde tekrarlanarak varlığını devam ettirmesi, Alevî-Bektaşî inancında cem ritlerine ve bu ritlerde söylenen nefes ve deyişlere denk düşmektedir. Yani Alevî-Bektaşî mitleri de bu edebî malzeme ile günümüze kadar ulaşmıştır. Hal böyleyken Alevî- Bektaşî inancının mitolojik yapısının inceleneceği bir çalışmanın edebî malzemeyi, nefes ve deyişleri esas alması gerekir. Halkın sahiplendiği, inandığı ve kutsal saydığı bu nefes ve deyişler, Alevî-Bektaşî inanç sisteminin tarihi, etkilendiği kültürler, dinler ve mitolojiler üzerine ortaya konacak tezlerin en önemli dayanak noktalarından biridir.

Bu çalışmada ise Alevî-Bektaşî edebiyatının “Yedi Ulular”ından 15. ve 16. yüzyıllarda yaşayan, aynı zamanda İran Safevî Devleti Şahı olan Şah İsmail Hatai ve 16. yüzyıl Anadolu ozanlarından olan Pir Sultan Abdal’ın nefes ve deyişlerindeki mitik unsurların ve bu unsurların kaynaklarının ve eski dinler ile olan ilişkilerinin saptanması hedeflenmektedir. Bunun için şairlerin eserlerinde bazı mitik izlekler

⁴ Serkan Köse, “Aşık Tarzı Şiir Geleneğinde ‘Mitik Mekan’ ve ‘Mitik Zaman’ Algısı”, *Türkoloji Araştırmaları*, Sayı:8/1, 2013, s. 1998.

belirlenmiş, bu izlekler hem iki şair arasında karşılıklı olarak hem de mitolojik arketip olarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda çalışmamızı arketipçi eleştiri ve edebiyat sosyolojisinin bakış açısıyla irdelemeye çalışacağız. İlk kez analitik psikolojinin kurucusu Gustav Jung tarafından kullanılan arketipçi eleştiri, bizlere deyiş ve nefeslerde karşılaştığımız mitlerin, mitik sembol ve kahramanların “ana örneklerini” bulmamızda yardımcı olacaktır. Jung’a göre “*arketip daha antik çağda bile kullanılan ve Platon’un ‘idea’sıyla eşanlamlı olan bir kavramdır.*”⁵ Yani var oluş öncesi “*ortak bilinçdışı*” bir biçimdir ve insanlığın en eski mirasını oluştururlar. Antropoloji, tarih, din, psikoloji gibi birçok disiplinin verilerinden faydalanan bu yöntem ise “*arketiplerin kökenini eski mitoslarda ve ilkelerin ayinlerinde bulur. Bu bakımdan arketipçi eleştiri okulunun açısından edebiyat, arketip olan kişilerin, durumların, simgelerin ifadesidir ve eleştirici, yazarın farkında olmadan kullandığı bu mitos dilini çözmek ve eseri daha anlaşılır bir tarzda açıklamakla görevlidir*”⁶

Çoğulcu (eklektik) yöntem çerçevesinde arketipçi eleştiriye ek olarak, edebi eserin ve yazarın dış bağlam ile ilişkisini esas alan edebiyat sosyolojisine bağlı sosyolojik eleştiri yöntemi kullanılacaktır. Köksal Alver edebiyatın sosyolojik boyutuna vurgu yaparak “*Edebiyat toplumdaki muhtemel insan eyleminin hayal gücüyle bilinçli bir şekilde araştırılmasıdır*”⁷ ifadesini kullanır. Bu bağlamda Alevi-Bektaşî inancının sosyolojik boyutu, ozanların bu çerçeve içerisinde konumlandıkları yer hem tek tek eserleri incelerken hem de iki ozanın eserleri karşılaştırılırken yöntem olarak kullanılacaktır.

Edebi kişiliklerinin yanı sıra birer halk kahramanı olan Pir Sultan Abdal ve Şah İsmail Hatai eserleri incelenirken karşılaşılan ilk sorunsal bu ozanların yaşamları ve eserleri üzerinedir. Tarihte Sivaslı ve Hızır Paşa tarafından astırılan bir tek “gerçek” Pir Sultan olsa da aynı adı taşıyan altı şair daha olduğu yönünde savlar mevcuttur. Farklı dönemlerde, farklı bölgelerde yaşamış bu şairlerin hangisinin gerçek Pir Sultan olduğu ayırdına kesin olarak varmak mümkün olmamıştır. Ancak

⁵ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, Çev. Zehra Aksu Yilmazer, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 17.

⁶ Moran, A.g.e., s. 219.

⁷ Köksal Alver, *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri*, Hece Yay., Ankara 2004, s. 48.

her biri Pir Sultan geleneğini inşa etmiştir.⁸ Şah İsmail Hatai söz konusu olduğunda da benzer bir sorun karşımıza çıkmaktadır. “Hatai” ya da “Şah Hatai” mahlasıyla yazan başka bir ozanın daha varlığı düşünülmektedir. Ayrıca sözlü gelenek içinde yayılan Hatai şiirlerine bazen Hatai’ye ait olmayanları eklenmiş kendisine atfedilmiştir.⁹ Buna rağmen Hatai’nin el yazmalarının bulunması, sadece hece ölçüsüyle değil aruz vezni ile de eserler vermiş olması nedeniyle Hatai konusundaki derlemeler daha somut verilere dayanmaktadır. Biz çalışmamızda Pir Sultan Abdal deyiş ve nefesleri için “Pir Sultan şiirleri” olarak Anadolu topraklarında söylenmiş tüm eserleri Pir Sultan geleneğinin bir malzemesi olarak derleyen, Şahkulu Sultan Dergâhı Vakfı ile Ant Yayınlarının ortak ürünü olan, Esat Korkmaz’ın derlediği “Pir Sultan Abdal Divanı”nı dikkate aldık. Şah İsmail Hatai divanları arasında ise hem Osmanlı hem de Safevi kaynaklarına başvuran, çeşitli divanları karşılaştıran ve Anadolu kırsal kesiminin belleklerini tarayarak oluşturulan Nejat Birdoğan’ın Kaynak Yayınlarından çıkan derlemesi kullanılmıştır.

3.2.1. Hz. Ali Algısı

Alevi-Bektaşî yazının temel konularından birini Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi oluşturmaktadır. Dar bir çerçeveden bakıldığında yalnızca Hz. Muhammed’in soyunu devam ettiren kişi olması nedeniyle önem atfedildiği düşüncesi oluşur. Ancak Anadolu’da Alevi-Bektaşî toplulukları içinde çeşitlenen Alevilik algısı göz önünde bulundurulduğunda Hz. Ali’nin kutsiyeti algısını oluşturan pek çok etmenden söz edilebilir. Zira Hz. Ali algısı bazı gruplarda aşkın bir hal almaktadır. Bu algıların her birinden tezimizin “Alevi- Bektaşî İnancı ve Mitoloji: Mitler, Kahramanlar ve Eski Türk İnançların İzleri” başlığında bahsedilmiştir. Burada tekrar özetlemek gerekirse: Vahdet-i vücud ve vahdet-i mevcut fikrinin birleşimiyle oluşan tasavvufi bir yorumla Allah’ın Hz. Ali’de tecelli ettiği; aşkın bir Allah’ın var olduğu ve bunun bizzat Hz. Ali olduğu (Ali- Allahçılık, Al’ilahicilik); aşkın bir Allah’ın olmadığı, aslolanın varlıkların birliği olduğu ve bu birliği Hz. Ali’nin simgelediği şeklinde Ali yorumları

⁸ Pir Sultan Abdal, *Pir Sultan Abdal Divanı*, Der. Esat Korkmaz, Ant Yayınları, İstanbul 1996, s. 6-7.

⁹Bkz. Nejat Birdoğan, *Şah İsmail Hatai Yaşamı ve Yapıtları*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2001, s. 33.

mevcuttur. Bu başlık altında Hz. Ali'nin mitik bir figür, bir karakter olarak ele alınmasının sebebi ise ona yüklenen insanüstü özelliklerle Hz. Ali'nin mitik bir kahraman haline dönüşmesi ve asırlarca varlığını bu mitik zemin üzerinden sürdürmesidir.

Alevi- Bektaşî inancı içerisinde etkisini gösteren bu anlayış doğal olarak edebi malzemeye de geçmiştir. Hz. Ali doğrudan adıyla ya da kendisine yüklenen övücü sıfatlarla deyiş ve nefeslerde zikredilmektedir. “Tanrı’nın aslanı” olarak nitelendirilen Hz. Ali yiğitlerin en büyüğü manasında “Şah-ı Merdan”, tekrar tekrar düşmana saldıran anlamında “Haydar-ı Kerrar” ve beğenilmiş, seçilmiş kişi olarak “Murtaza” sıfatıyla deyişlerde sembolize edilmiştir. İncelediğimiz ozanlardan Pir Sultan Abdal’ın şiirlerinde Hz. Ali gerek efsanelerin kahramanı olarak, gerek Allah-Muhammed- Ali üçlemesi ile birlikte, gerekse bağımsız olarak birçok şekilde anlatılmıştır. Bu dizelerdeki Ali tasavvuru sadece Ehl-i Beyt sevgisinin yansıması olarak görülemez. Ozanın evren, yaratılış ve Tanrı anlayışına sirayet etmiş bir Ali algısı söz konusudur. Dolayısıyla bunların arasında Hz. Ali’ye ulûhiyet yükleyen ifadeler de rastlamaktayız. Pir Sultan’ın aşağıdaki dizelerinde Tanrı’ya ait olan bir takım insanüstü özelliklerin Hz. Ali’ye atfedildiği görülmektedir:

“Gafil kaldır şu gönülden gümanı
Bu mülkün sahibi Ali değil mi
Yaratmıştır on sekiz bin alemini
Rızıkların veren Ali değil mi

Gelin vazgeçelim böyle gümandan
Vallahi çıkarız dinden imandan
Şefaât umarım On iki İmam’dan
Anların atası Ali değil mi

Bin bir adı var, bir adı Hızır
Her nerde çağırırsan orada hazır
Ali padişahdır, Muhammed vezir
Bu fermanı yazan Ali değil mi

Yemen ellerinden beri gelirken

Turnalar Ali’ mi görmediniz mi
 Havalarda üzerinde sema ederken
 Turnalar Ali mi görmediniz mi¹⁰

İslam’da yaratma ve rızık verme gibi özelliklerin ancak Allah’a mahsus olduğuna inanılır. Ancak Pir Sultan Abdal’ın bu dizlerinde Hz. Ali’yi mülkün sahibi, on sekiz bin alemin yaratıcısı ve rızık veren olarak nitelemiş, “*kaldır şu gönlünden gümanı*” diyerek de bundan şüphe olmadığını altını çizmiştir. Bir sonraki dörtlükte ise Hz. Ali’ye atfedilen bu özelliklerden şüphe duyulmasının “dinden imandan çıkma”ya neden olacağı, Hz. Ali’nin ayrıca On İki İmamın atası olduğu söylenmektedir. Alevi inancında Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin bir nurdan olduğuna inanılmaktadır. Sünni inanın aksine Hz. Muhammed’i, Hz. Ali’den üstün görmezler. Aksine tanrı-insan anlayışı devreye girdiğinde Hz. Ali’nin uluhiyeti artmaktadır. Yukarıdaki dizelerde bunun bir örneğidir. “*Ali padişahdır, Muhammed vezir*” ifadesi bunun açıkça beyanıdır. Pir Sultan Abdal’ın bir başka şiirinde geçen “*Hakk’ın emri ile dört kitap indi / Okuyan Muhammet yazan Ali’dir*”¹¹ deyişi de kutsal kitapları yazanın Hz. Ali olduğu imasıyla hem Hz. Ali’ye kutsiyet atfetmekte hem de Muhammed- Ali özdeşliğine farklı bir anlayış getirmektedir.

Pir Sultan Abdal’ın deyişleri arasında Hz. Ali ve uluhiyeti bahsini en belirgin şekilde ortaya koyan beyit, Ali’den başka Tanrı olmadığını dillendirdiği aşağıdaki dörtlüklerdir:

Yaratuptur on sekiz bin alemini
 Rızık vermeye ganidir gani
 Yedi iklim, dört köşeyi seyrettim
 Ben Ali’den gayrı alâ görmedim

Bir ismim Ali’dir, bir ismim Allah
 Şükür birliğine, elhamdülillah
 Dinimiz kavidir, vallah ve billah
 Ben Ali’den gayrı alâ görmedim¹²

¹⁰ Korkmaz, Pir Sultan Abdal Divanı, s.201-202.

¹¹ A.g.e., 161.

¹² A.g.e., s. 446.

Esat Korkmaz'ın derlemesi olan Pir Sultan Abdal divanında “alâ” kelimesi kullanılsa da sözlü kültür de bu kelime “Allah” olarak da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca 19. yüzyılda yaşayan ozan Derviş Ali'ye ait “*Yeri göği arşı kürsü yaradan/Men Ali'den başka Tanrı görmedim.*”¹³ dizelerinin de Pir Sultan Abdal'ın yukarıdaki dörtlüklerinden etkilenmiş olduğu görülmektedir. Abdal'ın dizeleri “alâ” kelimesi ile değerlendirildiğinde Hz. Ali'den daha yüce bir varlık olmadığına işaret eder ve bu haliyle de aşkın yaratıcının Hz. Ali olduğunu ifade etmiş olur. Ayrıca deyişte Hz. Ali'nin evrenin yaratıcısı olduğu ve diğer bir isminin de “Allah” olduğu görülmektedir. Bu algının nedenlerinden biri de Allah'ın 99 ismi arasında “Ali”nin de bulunmasıdır.

Pir Sultan Abdal gibi Şah İsmail Hatai de birçok farklı anlam ve ifade çerçevesinde Hz. Ali karakterini deyiş ve nefeslerinde kullanmıştır. Ancak Pir Sultan Abdal deyişlerinde örneklerine rastladığımız şekilde Hz. Ali'ye doğrudan uluhiyet yükleyen Hatai deyişi çok daha azdır. Bunlardan biri aruz vezni ile yazdığı şu deyiştir:

Gevher-i zat-ı kadim-i Kibriyasın ya Ali
Enbiya vü'evliyaya pişüvansın ya Ali ¹⁴

Allah'ın sıfatlarından olan Kibriya ile anan Hatai, Hz. Ali'nin Allah'ın gevheri, yani aslı olduğunu söyler. Ayrıca Hatai bazen dolaylı bir anlatımla bazen de söylenler ve tevhid inancı üzerinden Hz. Ali'nin kutsallığını dillendirmektedir.

Ben Ali'yi gördüm arşta durunca,
Yerin göğün binasını kurunca,
Ali'nin sırrına kimse ermedi,
Cebrail'e bir kez sual sorunca.¹⁵

Bu dizelerde Hatai, Hz. Ali'nin yaradılış mitindeki yerinden bahsederek onun kutsallığına gönderme yapmaktadır. Benzer şekilde “*Hak ile kıldı doksan bin kelamı /Otuz bin sırr ile sırdan Ali'dir*”¹⁶ dizeleri de Miraç anlatısıyla ilişkili olarak Hz.

¹³ Ergun, A.g.e, s. 202.

¹⁴ Birdoğan, A.g.e., s.247.

¹⁵ A.g.e., s.41.

¹⁶ Birdoğan, A.g.e.,s. 359.

Ali'yi anmaktadır. Bu söylenlere ilişkin şairlerin deyişleri ayrıca incelenecektir. Fakat Hz. Ali'nin ve tanrısallığı bahsinde Kırklar Meclisi, Miraç ve yaradılış mitine dikkat çekmek gerekmektedir. Bu anlatılan Hz. Ali'nin mitik bir zeminde var olmasını sağlamış, ayrıca kendisinin insanüstü yönlerini belirlemiştir. Bu anlatılar Hz. Ali'nin kutsallığına tanrısallık da eklemiştir. Miraç'ta Hz. Muhammed'in Allah ile konuşurken perdenin açılması ile Allah'ın yerinde Hz. Ali'yi görmesi, bunun en önemli örneklerindendir. Hatai, şiirlerinde Hz. Ali'nin tanrısallığını bu kutsal anlatılarla destekleyerek ifade etmiştir.

Hz. Ali'ye yüklenen tüm bu özellikler ise yukarıdaki Hatai deyişlerinde "Ali'nin sırrı" ifadesiyle özetlenmektedir. Alevi-Bektaşî geleneğinde ve edebiyatında sıkça rastladığımız "Ali'nin sırrı" motifi, Alevi-Bektaşîlerin bilmekle övündükleri hakikatlerden biridir. Bu hakikati bilmeyenlerin Allah'ı, Muhammed'i ve Ali'yi tam anlamıyla kavrayamadıklarına inanılır. "*Ali sırrın ne bilsin her münafık / Münafık kiblesi şeytan değil mi*"¹⁷ dizelerinde "Ali'nin sırrı"na eremeyenler münafık kelimesiyle ifade edilmiştir.

Hatai'nin dizelerinde sık sık karşımıza çıkan bu motif Pir Sultan'ın kaleminden de deyişlerine dökülmüştür.

Girelim Ali sırrına
Çıkalım meydan yerine
Can-u başı Hak yoluna
Koyamazsın demedim mi¹⁸

Ali'nin sırrına ulaşamayanlar evrenin, yaratıcının ve Hz. Muhammed'in sırrına da ulaşamamış demektir. Hz. Ali ve Hz. Muhammed'i eş ve bir gören anlayışa göre bu sır aynı zamanda Hz. Muhammed'in sırrı ya da bir diğer deyişle "Nur-i Muhammediyye"dir. Saffet Sarıkaya bu sırrın Sünni inanıştaki "Nur-i Muhammediyye"nin Alevi-Bektaşî inancındaki uyarlaması olduğunu iddia etmektedir.

¹⁷ A.g.e., s. 252.

¹⁸ Korkmaz, Pir Sultan Abdal Divanı, s. 270.

“Bu kabul tasavvufta önemli bir yeri olan “Nûr-ı Muhammediyye” teorisinin Şîî geleneği içinde ifade edilen ve Alevîliğe uyarlanan biçimidir. Kısaca Tanrının ilk yarattığı şeyin neliğiyle ilgili bu izahta Tanrıdan ilk tecelli eden şey, Muhammedin nûrudur; veya bir başka ifadeyle Muhammed-Ali’nin nûrudur. Çünkü Alevîler Kur’an’da geçen “nûr” ve “kandil” ifadelerinden hareketle nûr-ı Muhammedî’nin bir elmanın iki yarısı gibi birbirinden ayrılmayan Muhammed-Ali’nin nûrunun bileşimi olduğunu kabul ederler”¹⁹

Sarıkaya’nın düşüncesine örnek teşkil edecek şekilde Hz. Muhammed’in nuru ile Hz. Ali’nin sırrını birlikte kullanan dizeler de mevcuttur. Şah İsmail Hatai’nin şu dizeleri bunlardan biridir: “*Muhammed nûrından Ali sırrından/ Hakikat bahri içre gevherem men*”²⁰ Buradaki nur ifadesi aynı zamanda yaratılış mitinde Hz. Ali ile Hz. Muhammed’in aynı nurdan olması haline gönderge yapmaktadır. Bu durum bizi tekrar Hz. Ali sırrı motifinin yaradılış ve Kırklar Meclisi anlatılarına ve dolayısıyla alemin sırrına işaret ettiği yorumuna götürmektedir. Pir Sultan Abdal da aşağıdaki dörtlükte Ali’nin sırrından bahsettikten sonra “*Bir ismi Muhammed bir ismi Ali*” ifadesiyle yine Hz. Ali ve Hz. Muhammed’in birliğini vurgular:

Can bülbülü, ne beklersin kafeste
Ali’nin sırrı söyle nefeste
Dünya kurulmadan oturan posta
Bir ismi Muhammed bir ismi Ali²¹

Hz. Ali ve Hz. Muhammed’in sırrı söz konusu olduğunda halk arasında yaygın olarak anlatılan “Ney” hikayesi de karşımıza çıkmaktadır. Söylenceye göre Hz. Muhammed Miraç’tan döndükten sonra Miraç’ta gördüklerini, Allah ile arasındaki sırrı, Hz. Ali’ye anlatır ve hiç kimseye söylememesini ister. Hz. Ali günlerce bu sırrı taşır. Fakat sır öylesine büyüktür ki sır artık yük olmaya başlamıştır Hz. Ali’ye. Fakat Hz. Muhammed’e söz verdiği üzere kimseye söylememelidir. Sırrın ağırlığı altında ezilen Hz. Ali en sonunda çareyi kör bir kuyuya bu sırrı anlatmakta bulur ve biraz olsun rahatlar. Fakat kurumuş, kör kuyu da sırrın yükünü

¹⁹ Saffet Sarıkaya, “Şah İsmail Hatai’nin şiirlerinde Hz. Ali”, Uluslararası Şah. İsmail Hatayî Sempozyumu, Hüseyin Gazi Vakfı, 9-11 Ekim 2003, s. 4-5.

²⁰ Birdoğan, A.g.e., s. 95.

²¹ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s.199.

kaldıramadığından taşmış ve kenarlarında kamışlar baş göstermiş. Zaman sonra Hz. Ali ve Hz. Muhammed bu kuyunun yakınlarından geçerken bir ses duyarlar. Hz. Muhammed dikkat kesildiğinde sesin söylediklerini anlar ve Hz. Ali'ye dönerek “Hani hiç kimseye söylemeyecektin.”der. Sesin kaynağına yaklaştıklarında bir çobanın ney çaldığını görürler. Çoban ile konuştuklarında bu neyin kuyunun etrafında biten kamışlardan yapıldığı anlaşılır.²² Ney, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye söylediği sırrı anlatmaktadır. Söylence bu sırrın ne olduğu açıkça belirtilmese de bu sır alemin, yaratılışın, tanrının ve ilahi aşkın özü olarak yorumlanmaktadır. Alevi-Bektaşî inancı çerçevesinde yapılacak bir yorumla yine tüm bunların özünde yine Hz. Ali'nin bilinmeyen sırları yatar. Bu söylence Eşek Kulaklı Kral Midas efsanesi ile benzerlik göstermektedir. Bu efsanede de Kral Midas, Tanrı Apollon'nun kendisine ceza olarak verdiği eşek kulaklarını bir başlığın içinde saklamaktadır. Fakat Kral'ın saçını kesen berber bu sırrı öğrenir. Kimseye söyleyemediği için de tıpkı Hz. Ali gibi sırrını bir kuyuya söyler. Sonra kuyudaki su sazlara ulaşmış ve sazlar rüzgarın uğultusu ile “Midas'ın kulakları eşek kulakları” diye fısıldamış. İki hikaye arasındaki benzerlik son derece açıktır. Tüm bunlardan hareketle “Hz. Ali'nin sırrı” motifini yukarı da anlattığımız İslami anlatıya, bu anlatıyı da Anadolu Frig mitolojisindeki “Eşek kulaklı Kral Midas” anlatısına dayandırmak mümkündür.

İncelediğimiz ozanların deyiş ve nefeslerindeki Hz. Ali algısına dahil olan bir diğer yaklaşım ise Alevi-Bektaşî inancında da sık sık karşımıza çıkan Hak-Muhammed- Ali üçlemesidir. Her iki ozanın da dizelerinde bu ifadeye birçok kez yer verilmiştir.

Hak Muhammed Ali aba
Ali ile gir bu bâba
Mehdiyi sahip zamana
Budur delil Şah-ı Merdan²³

Balık kursağında yatan
Oynayub hırkatı üten

²² Muharrem Tosun, Şule Erdoğan, “Mevlana Çevirilerinde Sembollerin Önemi: “Ney” ve “Gel” Örneğinde Mesnevi'nin Evrensel Hoşgörü Çağrısı”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt:8, Sayı:1, 2013, s. 351-352.

²³ Birdoğan, s. 153.

Gemi gark oldukta tutan
Hak bir Muhammed Ali'dir²⁴

dizelerinde Hatai bunu örnekleyerek Alevi-Bektaşî öğretisindeki üçlemeyi ve taşıdığı düşünsel anlamı kendi şiirine aktarmıştır. Benzer bir şekilde Pir Sultan Abdal da “*Bu dünyanın evvelini sorarsan /Allah bir Muhammed Ali'dir Ali*”²⁵ diyerek bu felsefeye şiirinde sahip çıkmıştır. “*Bu üçlünün kimi zaman tek bir hakikatin üç ayrı ifadesi olduğu; kimi zaman Hakk'ın ayrı bir gerçeklik, ancak Muhammed ile Ali'nin aynı hakikat olduğu; kimi zaman da her bir terimin müstakil birer hakikat olduğu düşünülmüştür.*”²⁶ Ancak vahdet-i vücut anlayışı ile varlıkların ve bu üçlemenin birliği kanısı oldukça yaygındır. Birlikte anılmalarının nedeni Alevi-Bektaşî inancındaki yaratanla yaratılanın tek kaynaktan geldiğini savunan vahdet-i vücut inancıdır. Ancak Aleviliğin mitolojik boyutuna ilişkin anahtar bilgiler sunduğumuz bir önceki bölümde de değindiğimiz gibi senkretizmin en güzel örneği olan Alevilik vahdet-i vücut anlayışı ile vahdet-i mevcut düşüncesini de sentezlemiştir. Vahdet-i mevcuda göre Hakk varlıktır. Sünni yoruma göre ise Allah'ın sıfatları arasında “varlık” yoktur.²⁷ Bu üçlemenin dayanak noktalarından biri de Hak, Muhammed ve Ali'nin bir nurdan olduğu düşüncesidir. Ayhan Yalçinkaya yaratılmış bir insanın Tanrı ile bu kadar yakın görülmesine şöyle bir yorum getirir:

“Bir inanç sisteminde eğer Tanrı ile insan arasında herhangi bir mesafe öngörülüyor ve dahası, bu iki öge birbirine göre ast ya da üst sayılmıyorsa, Tanrı insandan insan Tanrı'dan öte değilse, o zaman medet çağrısı nasıl anlamlandırılmalıdır? Kestirmeden söylenirse, Alevilik içinde Tanrı-insan ilişkisinin Sünni tarzlardan tümüyle farklı kurulduğu bilinmektedir.”²⁸

Tanrı-insan savını ortaya koyan Yalçinkaya, bunu ast üst ilişkisinin bulunmayışına dayandırır. Ancak bu noktada nesnel bir bakış açısıyla Aleviliğin çok farklı yorumlarının olduğunu belirtmek gerekir. Zira bir yoruma göre de Hakk-

²⁴ Birdoğan, s. 165.

²⁵ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 42.

²⁶ İlyas Üzümlü, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İsam Yayınları, İstanbul 2008, s. 71.

²⁷ Ecevitoğlu, A.g.e., s.149.

²⁸ Yalçinkaya, “Medet Pirim Ali Yetiş!”, s.2

Muhammed-Ali üçlemesinde Hakk Tanrı, Muhammed peygamber, Ali ise velayet önderidir.²⁹

Hakk- Muhammed- Ali üçlemesinin kullanıldığı bir diğer Pir Sultan Abdal deyişinde karşımıza yeni unsurlar çıkmaktadır:

Hak Muhammed Ali Haydar
Klavuzdur çekip gider
Velayet madeni Cebbar
Dost zülfüne bakıp gider³⁰

Bu dizelerde Hakk- Muhammed- Ali üçlemesine bir de Pir Sultan Abdal'ın gerçek adı olan Haydar eklenmiştir. Şimdiye kadar Allah, Muhammed ve Ali'nin uluhiyet taşıdığından bahsettik. Ancak Alevi-Bektaşî inancına göre her insan uluhiyet taşımasa da her “can” kutsaldır. Çünkü her yaratılmış tanrının özündendir ve yaratıcısı ile bir bütünlük içerisindedir. Pir Sultan buradaki Haydar ifadesiyle hem kendisinden hem de Hz. Ali'den bahsetmektedir. Hz. Ali'nin bir adı da “Haydar”dır. Hatai de vahdeti, Hz. Muhammed ve Hz. Ali haricindeki insanlar üzerinde anlatmıştır. “*Zahiri on iki imam batını nur-i Huda*”³¹ dizesinde bu kez On İki İmamın Allah'ın zahiri görüntüsü olduğu söylenmektedir. Ancak Hatai'nin dizesinde kutsal kabul edilen On İki İmam bu özelliğe layık görülümüştür. Pir Sultan Abdal ise kendisini Hakk-Muhammed- Ali üçlemesiyle birlikte zikrederek bir anlamda kendi kutsallığını ortaya koymaktadır. Her iki durumun da nedeni Alevi-Bektaşî inancında yüce, ermiş, pir gibi kişilerin aynı zamanda tenasüh yoluyla kutsiyeti olan bir kişiye ait ruhları taşıdığı düşüncesi olmasıdır. Ayrıca Tanrı, Hz. Ali'nin görünüşü altında tecelli eder. Fakat aynı zamanda peygamberlerin, velilerin görüntüsünde de tecelli edebilir. Hatai'nin şu dizeleri bu düşüncenin ifadesidir.

Hak'a mazhandürür adem sücud et uyma iblis'e
Ki adem donuna girmiş Huda geldi Huda geldi³²

²⁹ Bkz. Sarıkaya, “Bektaşî ve Alevilerde Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması iddialarına Dair Bir Değerlendirme”, s. 69.

³⁰ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 115.

³¹ Birdoğan, A.g.e., 187.

³² A.g.e., s. 241.

Pir Sultan Abdal ve Şah İsmail Hatai'nin deyiş ve nefeslerinde görülen Hz. Ali tezahürlerinin her biri yukarıda örneklendi ve bunların Alevi-Bektaşî inancının mitik düşünce yapısındaki karşılıkları tespit edildi. Edebi metnin içinde yapılan bir yolculukla "Ali" motifleri Alevi-Bektaşî mitlerine dayandırılmıştır. Öyleyse Alevi-Bektaşî mitlerinde bu motifin arketipini hangi ekinlerde bulmak mümkündür? Fuat Bozkurt Kızılbaşlığı ve dolayısıyla Alevi-Bektaşî inancını şöyle yorumlar:

"Bilimsel açıdan, Kızılbaş inançlarının İslamla ilişkisi pek gevşektir. Söylencelerle donatılmış bir düşsel evren gerçekleri yansıtmaz. Ne Peygamber'e dayandırılan söylenceler, ne Ali'yi donatan bezekler gerçeklerden kaynaklanır. Tümü yüzyıllardır Kızılbaş bireyin belleğine çizilmiş çok renkli görüntülerdir. Sağlam bilimsel verilerden uzaktır."³³

Bozkurt'un bu sözlerinde oldukça yanlı ve olumsuzlayıcı bir yorum yaptığı açıktır ki bu yaklaşım bizim tezimizin taşıdığı nesnel yaklaşıma ve her türlü inanca saygı duyma ilkesine aykırıdır. Ancak bu alıntıda geçen Kızılbaşlığın bir bellek ürünü olduğu, bireyin ve toplumun kültürel geçmişinin mirasçısı olduğu sözü bizce doğrudur. Bu nedenle Alevi-Bektaşî inancı birçok kültürden, dinden ve mitolojiden unsurları bünyesinde taşımaktadır. Mitikleşen Hz. Ali figürü de bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Alevi-Bektaşî inancındaki "Ali" olgusunu kaynaklandırma konusunda farklı görüşler vardır. Bunlardan birisi de Fuat Bozkurt'a aittir. Bozkurt Hz. Ali ve Dev olayı üzerinden Ali algısını Eski Türk inançlarıyla bağdaştırır. Anlatıya göre henüz insanlar ve melekler yaratılmadan önce bir peri ve bir dev vardır. Bunların bir de padişahı vardır. Kaf'tan Kaf'a hükmederler. Padişahları bir gün bahçesinde küçük bir çocuk görür ve çocuğu yakalamak üzere uzanır fakat yakalayamadan yüz üstü düşer, kendinden geçer. Yedi gün sonra kendisine geldiğinde ellerinin bağlı olduğunu görür. Elleri bağlı olarak Süleyman Peygamber'e gider. Kendisini kimin bağladığını sorar ve ellerini çözmesini ister. Süleyman ise ellerini gelecek olan Hz. Muhammed'in çözebileceğini söyler. Binlerce yıl sonra Hz. Muhammed ve Hz. Ali yeryüzüne geldiğinde dev, Hz. Muhammed'e gidip ellerini kimin bağladığını sorar.

³³ Fuat Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2000, s. 174.

Ellerini bağlayan kişiyi görünce de çığlık atar. Hikayenin farklı anlatımlarında bahsi geçen çocuk sadece bu dev değil bahsi geçen tüm develeri eğitmiştir. Devler sabah kalktıklarında Kaf dağına aşırıp dünyaya gelmek ister. Fakat “Ali yaşıyor mu?” diye sorarlar ve “evet” karşılığını alınca dururlar.³⁴ Fuat Bozkurt’a göre;

“Bu inançların izini eski Türk inançlarında buluyoruz. Hz. Ali’nin devleri bağlama söylencesi ile Oğuz Kağan Destanı arasında büyük koşutluklar bulunduğu açıktır. Ali, bütün Türkler arasında yiğitlik ve kahramanlığın sembolüdür. Aleviler arasındaki Ali kavramı, kökü çok eskilere inen yiğitlerin alplerin bileşimidir. Kimi zaman Oğuz Kağan gibi yiğittir kimileyin Dede Korkut gibi bir bilgedir. Onun yiğitlik ve bilgelikleri Alevi yazınına konu olur.”³⁵

Bir diğer görüşü ortaya koyan Melikoff’a göre; Ali’nin tanrısallığı derinleştirildiğinde, Hz. Ali’ye yüklenenlerde güneş-tanrısallığı belirlemektedir. Melikoff bu savına kanıt olarak Hz. Ali ile bağdaştırılan hayvanları göstermektedir. Buna göre en üst düzeyde güneş simgesi olan aslan, Feniks’le karışmış şekliyle turna ve güneşle bağlantılı koç figürleri Hz. Ali ile bağdaştırılmaktadır.³⁶ Melikoff güneş-tanrısallığı üzerinden Hz. Ali kavrayışının Eski Türk inancındaki Gök-Tengri’de olduğunu belirtir.

“Ali’siz Alevilik” kitabının yazarı Faik Bulut ise Hakk- Muhammed- Ali üçlemesini Sümer ve Mısır mitolojilerine dayandırmaktadır. Sümerlerdeki Anu- Enlil-Ea üçlemesinde, Anu gökyüzünü, Enlil yeri, Ea da suyu temsil etmektedir. Benzer bir şekilde Mısırdaki Osiris-İsis-Horus ve eski Hindistan’da Brahma- Vişnu- Siva üçlemeleri vardır. Bu inanç, Hristiyanlıkta Baba- Oğul- Kutsal Ruh üçlemesine dönüştükten sonra Aleviliği etkilemiştir.³⁷

3.2.2. Fatıma Ana

Bir toplumun kadına bakışı, o toplumun insan algısı ve medeniyet düzeyi hakkında ipuçları verir. Aleviliğin kadına yaklaşımı son derece kutsayıcı ve

³⁴ Fuat Bozkurt, *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005, s. 136.

³⁵ Bozkurt, A.g.e., 138.

³⁶ Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, s.53-54.

³⁷ Bulut, A.g.e., s. 39.

olumludur. Bu inanca göre kadın ve erkek ayrımı yoktur. Her ikisi de candır. Aslolan Allah'ın kendisinde tecelli ettiği insandır. Bu düşüncenin yansımalarını hem öğreti de, hem semah gibi ibadet alanlarında hem de kültürel yaşantının her alanında görmekteyiz. Bunun sembolü ise Hz. Ali'nin eşi Hz. Fatıma'dır. Alevilerin Fatıma Ana şeklinde seslendikleri Hz. Fatıma'ya verilen önem Alevi- Bektaşî toplumundaki kadının yerini de göstermektedir.

Öncelikle incelediğimiz deyişlerde Fatıma Ana'dan nasıl bahsedildiğine bakacak olursak, kendisinin kutsallık yüklenmiş isimler arasında yer aldığını görürüz. Pir Sultan Abdal onu "Kırkların Anası" olarak nitelendirmiştir.

İmamlar anası, Kırklar aynası

Fatıma Ali'nin eşi değil mi³⁸

Hız. Fatıma'nın dünyaya gelişı ile ilgili bir inanış vardır. Buna göre Hız. Muhammed miraca çıktığında Cebrail ona cennetten bir elma getirir. Hız. Muhammed bu elmayı yer ve döndüğünde eşı Hız. Hatice ile birlikte olur. Hız. Fatıma'ya hamile kalır. Hız. Muhammed, kızı Fatıma'nın cennetten bir huri olduğunu söyler. Bu anlatı nedeniyle Hız. Fatıma'dan "elmanın sırrı" şeklinde bahsedilir. Hatai bu anlatıyı şöyle aktarır:

Hatice bir seyir gördü cennette var üç elma

Elmanın sırrı Fatıma ya Ali senden medet³⁹

Buradaki üç elma aynı zamanda Allah'ı, Hız. Muhammed'i ve Hız. Ali'yi de simgelemektedir. Dünyaya gelişı olağanüstü olan birçok karakter gibi Hız. Fatıma da kutsal bir kişiliktir. Öyle ki yaratışla ilgili anlatılan iki hikayeden biri Hız. Fatıma eksenindedir. Bu anlatıya göre kandildeki nur Hız. Fatıma'dır. Pir Sultan Abdal'ın bu anlatıyı sembolize ettiği bir deyişı bulunmaktadır:

Gitme derviş gitme haber sorayım

Fatm'Ana'yı muştulayan kim idi

Kırk yılda bir kere doğan yıldızı

Ali'nin altında gören kim idi⁴⁰

³⁸ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 338.

³⁹ Birdoğan, A.g.e., s.394.

⁴⁰ Korkmaz, A.g.e., s. 335

Fatıma Anayla ilişkilendirilen mitosu bu deyiş üzerinden görebiliriz. İnanişâ göre; Allah Hz. Adem'i yaratıp cennetine koyduğunda Cebrail, Hz. Adem'i bir köşke götürür. Duvarları altından, pencereleri zümrütten, tabanı billurdan, direkleri firuzeden olan bu köşkün içinde kızıl yakut bir taht bulunmaktadır. Tahtın içinde göz alıcı bir nur, nurun içinde ise bir kadın görünmektedir. Adem, Cebrail'e bu hurinin kim olduğunu sorar. Cebrail Fatımat-üz Zehra olduğunu söylemiş ve açıklamaya devam etmiştir. Başındaki taç, babası Hz. Muhammed Mustafa, belindeki kemer Hz. Ali, kulaklarındaki küpeler Hz. Hasan ve Hüseyin, boynundaki dokuz taşlı kolye ise On İki İmamlardır. Pir Sultan yukarıdaki deyişinde bu anlatıya, Cebrail'in Fatıma Ana'yı muştulamasına işaret etmiştir.

Birçok mit gibi bu mitin de bazı detaylarda farklılaştığı görülmektedir. Bazı kaynaklara göre Hz. Fatıma cennette değil, henüz yer gök yaratılmamışken asılı duran bir kandilde nur olarak geçer. Burada nuru gören ve kim olduğunu soran kişi Cebrail, yanıtlayan ise Allah'tır.⁴¹

Tüm bunlardan hareketle Alevi toplumunda Hz. Fatıma şahsında kadına kutsallık atfedilmiştir. Bu anlatıda Ana Tanrıça kültleri işaret edilmiş, her şeyin kaynağı ve yaratıcısı olan kadın figürü vurgulanmıştır. Kadına gerek dini hayatta gerekse düşünüşte verilen bu önemin kaynağının eski Türk inançları olduğu kanısı oldukça yaygındır. Umay Ana figürü ile Fatıma Ana motifi arasında ilişki kurulmaktadır.

3.2.3. Hızır

Ölümsüzlük birçok mitolojide önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Mitlerin insanın korkularını ve isteklerini açık ettikleri kabul edilirse ölümsüzlüğün de insanlığın en eski arzuları arasında olduğunu söylemek mümkündür. İslam coğrafyalarında bu arzu Hızır İlyas kültüründe vücut bulmuştur. Şah İsmail deyişinde Hızır'dan şöyle bahsetmektedir:

⁴¹ Bkz. Özcan, "Anadolu Alevi Kültüründe Kadına Bakışın Temelleri", s.5.

Satma raykan sanem Hızır'a dudağın suyunu

Hızır eğer isteye su çeşme-i hayvane gelür⁴²

Hatai'nin Hızır istediğinde gelen su olarak anlattığı “çeşme-i hayvane” kutsal olduğuna ve içeni ölümsüzleştirdiğine inanılan “Ab-ı Hayat”tır. Anlatıya göre Hz. Musa ve Hızır bir gün ağlayarak ilerleye bir insan kalabalığıyla karşılaşırlar. Kalabalığın önünde genç, güzel bir kız vardır. Hızır ve Hz. Musa kalabalığa yaklaşıp neden ağladıklarını sorar. Köylüler, “biz senede bir defa köyümüzün en güzel kızını denizden çıkan ejderhaya kurban olarak veriyoruz ve ejderha bu kurban karşılığında bir yıl boyunca bize dokunmuyor” yanıtını verirler. Hızır buna karşı çıkarak köylülerle birlikte kıyıya gider. Deniz yükselir ve bir süre sonra beklenen ejderha gelir ve tam kızı almak üzereyken Hızır kılıcıyla ejderhanın kolunu koparır. Kol o hızla Lübnan'ın Bahalbek dağlarına kadar uçar, dağlara vurunca o dağlardan su fışkırır. Bu su Asi adı verilen nehri oluşturur. Ejderha Hızır'a bir kez daha kendisine vurup öldürmesi için yalvarır. Ancak Hızır bir kez daha vurursa kolunun yerine geleceğini ve tekrar güçleneceğini bildiği için vurmaz. Ejderha oracıkta ölür. Asi nehrinin suyu ise o dönemlerde Ab-ı Hayat suyudur. Hızır bu sudan içmiş ve ölümsüzleşmiştir. O günden sonra Allah tarafından zor duruma düşenlerin yardımına yetişmesi için görevlendirilir.⁴³ Bu anlatı ile varlığı ve hikayesi temellendirilen Hızır bu doğaüstü özelliği ve dara düşenlerin yardımına koşması ile daha bir çok irili ufaklı anlatıya konu olmuştur. Pir Sultan Abdal'ın aşağıdaki deyişi de Hızır'ın sonsuza kadar yapmakla görevlendirildiği yardıma yetişme özelliğine işaret eder:

Bin bir adı var, bir adı Hızır
Her nerde çağırırsan orada hazır
Ali padişah'tır, Muhammed vezir
Bu fermanı yazan Ali değil mi⁴⁴

Alevi-Bektaşî inancında Hızır, Hz. Ali ile de bir tutulmaktadır. “Bin adı var, bir adı Hızır” ifadesi bunu anlatır. Hızır İlyas inancı halk arasında öylesine yerleşmiş bir inançtır ki kelime olarak da bu karakterden türemiş Hidrellez bayramı her yıl geniş

⁴² Birdoğan, A.g.e., s. 389.

⁴³ Bkz. Hüseyin Türk, “Hatay’da Müslüman-Hristiyan Etkileşimi: St. Georges ya da Hızır Kültü”, *Milli Folklor*, Sayı:85, 2010, s. 141.

⁴⁴ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 202.

bir coğrafyada bahar bayramı olarak kutlanmaktadır. Hızır gibi Hıdrellez bayramı da insanlar için bereket, bolluk, şans, sağlık gibi istekleri simgeler. Toplumun doğayı ve mevsimsel zamanı açıkladığı, anlamlandırdığı bugüne ait birçok uygulama vardır. Bu bayramın kökeni Orta Asya Türk topluluklarına dayanmaktadır.

Hızır kültü, Hristiyan St. George kültü ile büyük benzerlikler içermektedir. Gerek kişilik özellikleri gerekse işlevleri bakımından aynı şeyleri sembolize eden iki önemli motiftir. Hüseyin Türk'e göre *“Anadolu’ya Türklerin yerleşmesiyle birlikte başlayan İslamlaşma ve Türkleşme sürecinde, Müslüman Türklerle yerli Hristiyan halk arasındaki karşılıklı dini etkileşimlerin en önemli örneklerinden biri de St. Georges (Aya Yorgi) kültürüdür.”*⁴⁵ Karakterlerin benzemesinin yanı sıra Hıdrellez kutlamaları ile St. George günü kutlamaları da örtüşmektedir. Kutlamaların içerikleri kadar tarihleri de aynıdır. Her ikisi de 5 Mayıs 6 Mayısı bağlayan geceye denk gelir. Ahmet Yaşar Ocak Hızır kültürünün önemini de tam da bu sentezden ve etkileşimden kaynaklandığını ifade eder. Ocak’a göre *“Bu kültürün önemi, İslamiyet’in Mısır, Suriye ve Irak bölgelerine yerleşmeye başladığı dönemden beri Müslüman halklar arasında yer bulan, İslamlaştırılmış belki de en eski Hristiyan kültürlerinden biri olmasından ileri gelmektedir.”*⁴⁶

3.2.4. Miraç ve Kırklar Meclisi:

Alevi-Bektaşî inancının hem düşünsel temelini hem de ibadetlerinin anlamını kavrayabilmek, Hz. Ali algısını doğru konumlandırabilmek için Miraç ve Kırklar Meclisi anlatılarını bilmek ve doğru çözümlemek gerekir. Miraç, Alevi-Bektaşî inancındaki Tanrı algısını, Hz. Muhammed’in bu inanç içindeki yerini ve Hz. Ali’ye yüklenen tanrısallığı bizlere göstermektedir. Kırklar Meclisi ise benzer bir şekilde Hz. Ali algısını ve evren tahayyülünü sembolleştirmektedir. Ayrıca Alevi-Bektaşî inancının en önemli ibadeti olan ayin-i cemin de kökenini bizlere vermektedir.

⁴⁵ A.g.e., s. 138.

⁴⁶ Ahmet Yaşar Ocak, “XIII – XV. yy’larda Anadolu’da Türk Hristiyan Dini Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü”, *Belleten*, Sayı: 214, Ankara 1991, s.662.

Hem Sünni İslam anlayışına göre hem de Alevi-Bektaşî inancına göre Hz. Muhammed, Cebrail'in rehberliğinde göğe çıkarılmış ve Allah ile görüşmüştür. Hz. Muhammed'e Cebrail eşlik etse de inanışa göre göğe yükseliş Burak isimli bir binek hayvanı üzerinde olmuştur. Hatai buna dizelerinde yer vermektedir:

Muhammed Miraç'ta Burağa bindi.

O nasıl Burak'tır ünü bilindi?

Ay ile Güneş de secdeye indi.

Ali'yle Muhammed dara durunca.⁴⁷

Anlatının Alevi-Bektaşî yorumunda Sünni İslam anlayışından farklı öğeler yer almaktadır. Bunlarda biri Hz. Muhammed'in miraca çıkarken karşısına çıkan aslan donuna girmiş Hz. Ali figürüdür. Hatai bir deyişinde bu olayı şöyle anlatır: *"Mustafa gördü seni arslan sıfatlı bir melek/ Sahib-i mi'rac hem tac ü livasın ya Ali."*⁴⁸ Hz. Muhammed yoluna çıkan aslana yüzüğünü verir ve Allah'a giden yolda devam eder. Allah'la bir perdenin ardından görüşür fakat duyduğu sesi Hz. Ali'nin sesine benzetir. Perde açıldığında ise karşısında Hz. Ali'yi görür. Dönerken gördüğü Kırklar Meclisinde ise Hz. Muhammed'in peygamberliği kabul görmez. Garip bir kul olarak girer meclise. Mecliste Hz. Ali'yi görür ve onun Kırkların başı olduğunu anlar. Ayrıca Hz. Ali mecliste, Hz. Muhammed'e aslana verdiği yüzüğü geri verir. Aslan da Ali'dir, Tanrı da... Tezimizin ikinci bölümünde tüm detayları ile aktardığımız bu miti bu bölümde şairlerin kaleminden dinleyeceğiz. Zira anlatı tüm detayları ile Şah İsmail Hatai'nin aşağıdaki deyişi Miracı tüm detaylarıyla anlatmaktadır:

Muhammed Hatem-i peygamber oldu

Ali cümle evliyaya ser oldu

Şah anda Cebrail'e rehber oldu

Ol demde kuruldu erkân Hû deyu

Anlar gizli idi ol Lamekanda

Mustafa Murteza bir idi anda

⁴⁷ Birdoğan, A.g.e., s. 41.

⁴⁸ A.g.e., s. 247.

Lafeta okuyub karşı gelende
Yedi kez çağırdı sultan Hû deyu

Aşk ma'sukuna yar yare karşı
Naz ü Niyaz eder Settar'e karşı
Nice yüz bin yıllar didare karşı
Baktılar kaldılar hayran Hû deyu

Bir üzüm danesi ol şah elinde
Kırklara verildi kismet gününde
Hak Habibullah'a mi'rac yolunda
Şey'enlillah dedi Selman Hû deyu

Ol üzüm danesi getürdü Selman
Kırklar da ol demde olmuştı üryan
Muhammed şerbetten nuş etti ol an
Saki kadeh sundu Peyman Hû deyu

Kırklar içti ol şerbetten mest oldu
Şah-ı Merdan cümlesinden üst oldu
Setirpuş bağlandı kemer best oldu
Sema girdiler üryan Hû deyu

Kırkların birine neşter uruldu
Aktı kan cümleden isbat olundu
Hak Muhammed anda mevcut bulundu
Hû Allah çağırdı İrfan Hû deyu ⁴⁹

Görüldüğü üzere Hatai her bir dörtlükte Miracı ve Kırklar Meclisini aşama aşama anlatmaktadır. Şair, ilk dörtlükte Hz. Muhammed'in son peygamber, Hz. Ali'nin ise tüm evliyaların başı oluşundan bahseder. Hz. Muhammed'in Cebrail'in rehberliği ile Miraca çıktığı ve burada dini esasların belli olduğu belirtilir. İkinci ve üçüncü

⁴⁹ Birdoğan, A.g.e., s. 116-117.

dörtlükte ise Hz. Muhammed ile Allah'ın görüşmesine gönderme yapılmaktadır. “Lamekan” zamanın ve mekanın olmadığı “Sidret’ül Münteha”dır. “*Aşk ma’şukuna yar yare karşı*” ifadesindeki maşuk Hz. Muhammed, aşk ise Allah’tır. Buradan sonra Hatai Kırklar Meclisini anlatmaya başlar. Öncelikle Selman’ın getirdiği üzüm tanesinden ve Hz. Muhammed’in onu ezerek suyunu çıkarmalarından bahseder. Daha sonra Kırklar bu üzümün suyunu içerek “mest” olur ve üryan bir şekilde semaha durur. Son dörtlükte ise kırkların kırkının bir, birinin kırk olduğunun ispatı olarak hepsinden aynı anda kan akması anlatılmaktadır. Hatai hece vezni ile yazdığı bu deyişinde anlatıyı tüm detaylarıyla vermiş olmasına karşın aruz vezni ile yazılmış bir şiirini de tamamen bu anlatıya ayırmıştır. Hatai’nin bu şiiri Anadolu’da cem törenlerinde “Miraçlama” kısmında okunarak semaha başlanır. Aruz ile yazılan “Miraçlama” da hece vezninde detaylandırılmayan Hz. Muhammed ve Allah’ın konuşmasına dair ifadeler vardır:

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 eşiğe 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 insana⁵⁰

Hz. Muhammed, Hakkın ve evrenin sırrını miraçta öğrenmiş olur. Deyişe göre miraçtan insanlığa getirilen en önemli şey ise Tevhid’dir. Hem bu dizeler, hem de Kırklar Meclisinde vurgulanan birlik anlayışı bu anlatının temelinde tevhidin olduğunu göstermektedir. Deyişe ve anlatıya göre miraçta doksan bin kelam konuşulmuştur. Bunun otuz bini sırr-ı hakikat olup Hz. Ali’de kalır, altmış bini de şeriat olup yeryüzüne iner.

⁵⁰ A.g.e., 190.

Miraç ile Hz. Ali'ye yüklenen anlamlar ise Miracın sonrasında yaşananlar olarak Hatai tarafından şöyle anlatılır:

Ali'ye tavef eyledi mührü önüne koydu
 “Sen bir sırr-ı vilayetsin” dedi Saddak Mustafa

Evvel sensin ahir sensin cümle sana bağlıdır
 “Tevvellaşım sana ezel ya Aliyü'l Murtaza⁵¹

Hatai'nin yalnızca Allah'a ait olduğuna inanılan “evvel” ve “ahir” sıfatlarını Hz. Ali için kullanması dikkate değerdir. Hatai bu sonuca Miraç anlatısından varmıştır ve bir anlamda bu fikirlerine Hz. Muhammed'i de dahil etmiştir. Hz. Muhammed, Hz. Ali'ye “sırr-ı vilayet” diye hitap etmektedir. Vilayet kelimesinin buradaki anlamı evliyalık, Allah'a yakın olmadır. Hz. Ali ise bu halin sırrıdır. Ayrıca Hatai'ye göre Hz. Muhammed, miraçtan sonra Hz. Ali'ye her zaman dostu olduğunu söylemiştir. Miraç anlatısında Hz. Ali'ye atfedilen önem Buyruk'ta da anlatılmaktadır. Rivayete göre;

“Ashaplar dediler ki: Ya Resulullah, Hüda aşkına, bize Hakk süphane ve taala hazretlerinin sizlere beyan eylediğı ne ise beyan eyle ki bizler de iştelim dediler. (...) İkrar edip talip oldular. Resul hazretleri buyurdu ki: - Ya ashaplar, hakikat Ali hakkındadır. Varın Hazreti Ali'ye iradet getirin, dedi. (...) Erkan koydular. Şeriat zahir oldu. Tarikat ve hakikat sırroldu. Şeriat Muhammedin oldu. Tarikat ve hakikat Ali'nin şanına geldi”⁵²

Hatai'nin deyişlerinde Miraca ve Kırklar Meclisine büyük bir yer ayırdığı görölmektedir. Biri hece vezni diğeri aruz vezni ile olmak üzere iki deyişinde baştan sona bu anlatılara yer verilmektedir. Bunun dışında da pek çok deyişinde “Kırklar”, “dolu”, “esrimek”, “aslan” gibi bazı motiflerle bu anlatılara gönderge yapmıştır. Pir Sultan Ablal divanında ise Miracın ve Kırklar Meclisinin, Hatai'de olduğu kadar detaylı bir anlatımına, bir miraçlama deyişine rastlanmamıştır. Fakat Pir Sultan Abdal'ın da bu anlatılara deyişlerinde yer verdiği görölmektedir. Aşağıdaki iki dörtlük bunların başında gelir:

⁵¹ A.g.e., s.91.

⁵² Buyruk, Tam ve Hakiki İmam Cafer-i Sadık Buyruğı, Mizah Yayıncılık, İstanbul 1989, s. 13-14.

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 sürdüğü sema'da cemdir
 Zühre yıldızını doğuran kimdir
 Var mı Hacı Bektaş Veli'den gayrı⁵³

Pir Sultan'ın bu dizelerinde aslan motifinden ve Kırkların semahından bahsetmektedir. Ancak anlatının kahramanı Hz. Ali'den, Hacı Bektaş Veli'ye dönüşmüştür. Şaire göre, aslan donunda Hz. Muhammed'in yoluna çıkan, alnında Zühre yıldızı taşıyan kişi Hacı Bektaş Veli'dir. Anlatı tüm kaynaklarda Hz. Ali'ye işaret ederken Pir Sultan Abdal'ın burada Hacı Bektaş'ı kullanmasının tek bir izahı olabilir. Buna göre de şair Hz. Ali'nin, Hacı Bektaş Veli'nin bedeninde varlığını sürdürdüğü inancına gönderme yapmaktadır. Zühre yıldızına dikkat çekilmesini de Hacı Bektaş'ın Horasan erenlerini, kendisinin Hz. Ali'nin sırrı olduğuna inandırmaya çalıştığı menkıbeye işaret etmektedir. Bu menkıbeye göre Hacı Bektaş Veli alnındaki Zühre yıldızı işareti ile Horasan erenlerini ikna etmiştir.

Pir Sultan Abdal'ın;

Kırklar Arş üstünde kurdular cemi
 Mehabbet halk olup sürdüler demi
 Balçıktan yarattı Allah Adem'i
 Ben ol vakit anın belinde idim⁵⁴

deyişi de Kırkların ve cemlerinin anlatıldığı deyişlerine bir örnektir. Pir Sultan Abdal'ın deyişlerinde bahsedilmesine rağmen Hatai'nin deyişlerinde Miraç ve Kırklar meclisinin farklı bir önemi olduğu açıktır. Sadece Pir Sultan değil pek çok

⁵³ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 331.

⁵⁴ A.g.e., s. 133.

Alevi- Bektaşî şairinin üzerine deyişler dediği bu olguyu ilk defa dile getirenlerden birisi Şah İsmail'dir. Hatta tasavvuf edebiyatındaki Miraçname geleneğinin Şah İsmail ile başladığı söylenir.⁵⁵

Anlatının tamamı ve tüm bu bilgiler dikkate alınarak bir değerlendirme yapmak gerekirse Miraç ve Kırklar Meclisi anlatıları Alevi-Bektaşî inancının sembolleşmiş temelidir. Hz. Ali'ye yüklenen anlamlar, tanrı algısı, tevhid ve vahdet vurgusu, Kırklar Meclisi'nin cem ayinlerinin dayandırıldığı köken oluşu bu kanıya varmamız için yeterlidir. Yukarıda anlatmaya çalıştığımız Hz. Ali ve tanrısallığı konusu Miraç anlatısı ile daha açık ve anlaşılır bir hal almaktadır. Alevi- Bektaşî inancının tanrı algısını da Hz. Ali algısı üzerinden çıkarsamak mümkündür. Hz. Ali'ye yüklenen anlamlar, bir bakıma Alevi-Bektaşî tasavvufunun yansımasıdır. Zira vahdet-i vücut ve vahdet-i mevcut anlayışlarının sentezinden oluşan bu tasavvufi yaklaşım Hz. Ali örneğinde insanı, canı ve yaratılanı, Allah'ın bir yansıması olarak, diğer bir ifadeyle yaratılan ile yaratanın birliğini kabul etmiştir. Bu nedenle Alevi-Bektaşîlerin kıblesi insandır. Aslında bu sentezin özünü anlayabilmek için Hallac-ı Mansur'un felsefesine bakılabilir. Onun felsefesini ise "Ene'l- Hakk" (Ben Hakk'ım) sözü özetler. Döneminde çok tartışılan ve Mansur'un idam edilmesine yol açan bu sözün zahiri ve batini yönü doğru okunmalıdır. Mansur'a göre "*Her şeyde olduğu gibi kalpte de kabiliyet miktarınca tecelli eden Hak Teâlâ*"dır."⁵⁶ Bu düşünüş Mansur'un etkisiyle Alevi-Bektaşî öğretisine geçtiği gibi ozanların dizelerine de yansımıştır. Pir sultan Abdal'ın aşağıdaki deyişi buna bir örnektir

Enelhak dedik de çekildik dara
Adap erkan bize doğru yol oldu
Geldi zebaniler sual sormağa
Yardımcımız da Merdan Ali oldu⁵⁷

Son derece ince bir çizginin öte tarafında kalan bu algı farklı anlatı ve inanç örnekleriyle, geniş topluluklar arasında yayıldıkça yorumlar çeşitlenmiş ve Tanrı-

⁵⁵ Fikret Türkmen, "Şah İsmail Hatayî'nin Anadolu Alevî-Bektaşîliği ve Alevî-Bektaşî Edebiyatı Üzerindeki Etkileri", *I. Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri*, 9-11 Ekim 2003, Ankara 2004, s. 319.

⁵⁶ Hüseyin Özcan. "Bektaşîlikte Dâr Kavramı Ve Hallac-ı Mansûr Etkisi", *Folklor/Edebiyat*, Sayı: 29, 2002, s. 7.

⁵⁷ Korkmaz, Pir Sultan Abdal Divanı, s. 408.

insan, yarı tanrı yarı insan gibi kavramları bu inanç içinde olanaklı kılınmıştır. Miraç anlatısı da bu yorumlara açıktır. Zira Hz. Ali’yi başlangıca oturtmuş, ezeli ve ebedi addetmiştir.

Mitoloji biliminin olanakları altında değerlendirildiğinde de bu anlatıların mitik oldukları ve Alevi-Bektaşî inancının mitolojik yönünü oluşturdukları görülür. Alevi- Bektaşî mitolojisinin bu mitler konusunda yaşadığı etkileşim ve bu mitlerin kökenleri değerlendirilmek istenirse Miraç ve Kırklar Meclisinin temellerini ayrı ayrı aramak gerekir. Miraç, göğe yükselme motifi olarak birçok dinde ve mitte yer almaktadır. Hz. İsa’nın ölmeyerek göğe çekildiği, Hz. Musa’nın da göğe yükselmese de Tur Dağı’nda tıpkı Hz. Muhammed gibi Allah ile konuştuğu bilinmektedir. Ancak kadim mitlere yöneldiğimizde göğe yükselmenin çok farklı formlarıyla karşılaşırız. Göğe yükselen ya da değen arabalar, Tanrı tarafından göğe çağrılan, yükseltilen tanrı, yarı tanrı kahramanlar oldukça fazladır. Örneğin Hint mitolojisinde babası Vişnuyasa ve annesi Somti olan bir kahramanın dünyaya geleceğinden bahsedilir. Bu kişinin göğe degecek bir arabası vardır.⁵⁸ Bu gibi örnekler birçok uygarlığın mitolojisinde görülür. Fakat İslam inancındakine en yakın miraç motifi Zerdüşlükte görülür. 30 yaşında peygamber olan Zerdüş de tıpkı Hz. Muhammed gibi göğe yükselmiş, Tanrı ile konuşmuş, dinin buyruklarını almış, meleklerle tanışmış, cenneti ve cehennemi görmüştür. Anlatı şöyledir:

“Rivayetlere göre Zerdüş 30 yaşında Peygamber olmuştur ve yanına ümmetinden bir kısmını alarak Belh'e gitmiştir. Yolda karşılarına çıkan Gaitya nehrini Zerdüşün gösterdiği mucize ile yürüyerek geçmişlerdir. Daha sonra Avaital gölü civarında 45 günlük bir ibadetten sonra bir gece Miraca çıkmıştır. İşte bu nehrin kıyısındadır ki, diğer dinlerin Cebrailini tekabül eden Vohumenah Zerdüşün yanına gelerek ona dünyadan el çekmesini öğütlemiştir. Zerdüş Vohumenahtan sonra diğer bütün meleklerle de görüşükten sonra Ahura Mazdanın huzuruna çıkmıştır.”⁵⁹

⁵⁸ Bkz. Celil Kiraz, “Hz. Muhammed (sav)’in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelmesi (Tebşîrât)” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:10, Sayı:1,2001, s. 236.

⁵⁹ Cahit Can, “Zerdüşlük, Zerdüş ve Hukuk (Avesta)”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 1968, s. 282.

Zerdüştlükteki miraç ile hem Sünni hem de Alevi-Bektaşî İslam'daki miraç arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Eski bir İran dini olan Zerdüştlüğün geliştiği coğrafya itibariyle de Alevi-Bektaşî inancını etkilemiş olması oldukça yüksek bir ihtimaldir. Öyle ki birçok araştırmacı Aleviliğin senkretist yapısı içinde Zerdüştlüğe büyük bir yer vermektedir.

Kırklar Meclisi mitinin kökenlerine inerken aynı zamanda da cem ritinin temeline ulaşılmış olacaktır. Zira Kırklar Meclisi doğrudan cem ve semah ile ilişkili olarak oluşmuş bir anlatıdır. Fuat Bozkurt'a göre cem törenlerinin kaynağı konusunda iki büyük tez vardır. Bunlardan ilki Eski Türk inançlarına dayandırılır, diğeri ise Manihaizm'e. İlk sava kanıt olarak eski Türk şölenlerinin cem törenine benzemesi gösterilir. Örneğin Oğuz Han çeşitli durumlardan sağ döndüğü zaman büyük şölenler yapar ve bu şölenlerde değerli taşlarla süslenilir, dokuz bin koyun dokuz bin sığır kesilir, kımız ve rakı içilir. Bu şölenler Alevi-Bektaşî cemlerinde olduğu gibi 12 sayısına göre düzenlenir. Bozkurt bu tez için ikinci kanıtını, Radloff'un Sibiryâ Türkleri arasında yaptığı bir araştırmadan hareketle sunar. Radloff, Sibiryâ Türklerindeki kurban törenlerinden bahseder. Akşam saatlerinde olan bu törenlerde insanlar bir ateş etrafında toplanırlar. Daha sonra tulumlarındaki içkilerini çıkararak konuklarına sunar. Törende ilahiler söylenir. Yakutlar arasında yapılan ısı-ah töreni ise bir şaman töreni olarak cem törenindeki şamancıl öğeleri gösterir. Bu törende kadınlar ve erkekler toplanırlar. Topluca kımız içerler. Birbirlerinin ellerinden tutup "Hu, hu" diyerek dans ederler. Törendeki şaman bazen yalnız başına oynarken bazen kendisine dokuz kadın ve dokuz erkek eşlik eder.⁶⁰ Bozkurt'a göre bir dönem Maniheizm'e inanmış Türkler Şamanist törenlerini bu inanç altında sürdürmüş olabilir. Ayrıca Yesevilik ve Vefailik gibi Türkmen tarikatlarında da bu gelenek yaşamış, Babailik tarikatı aracılığıyla da Aleviliğe aktarılmıştır.

Melikoff ise "Kırklar" kelimesi üzerinden bu miti Şamanizme dayandırır. Türk destanlarında sıkça rastlanan çil-tan (kırk ten)'ların Şamanizme ilişkin

⁶⁰ Bkz. Bozkurt, A.g.e., s. 103-105.

olduğunu belirtir. Kırklar ifadesi de buraya dayanmaktadır. Şaman ruhlar olan çiltan'lar çoğu kez “*genç kız (kırk kız)*” olarak düşünülürler.⁶¹

Bu ibadet şekilleri Alevi- Bektaşî inancındaki cem töreninin kökenlerini oluşturmaktadır. Bu gibi törenler İslam düşüncesiyle de birleşerek Alevi cemini meydana getirmiştir. Kırklar Meclisi miti de her ritin ihtiyaç duyduğu miti oluşturmaktadır.

3.2.5. Yaratılış miti

Yaratılış bütün inanç sistemlerinde büyük ve önemli bir mitte açıklanmıştır. Bu mitlerde o kültürün en önemli karakterleri yer alırken, yaradılışın özü olan madde yine o kültür için farklı bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla yaratılış mitlerinin, içinde doğdukları ekin hakkında önemli ipuçları verdiklerini söylemek mümkündür. Bu anlamda Alevi- Bektaşî inancı için de yaratılış anlayışını ve mitini incelemek önemlidir. Çalışmamızın, Alevi-Bektaşî inancının mitik boyutlarını ortaya koyduğumuz II. Bölümünde yaratılış mitine de ayrıntılarıyla yer verdik. Bu bölümde ise bu mitin Şah İsmail Hatai'nin ve Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişlerinde nasıl kaleme alındığını inceleyeceğiz.

İnanışa göre Hz. Muhammed ve Hz. Ali bir nurdandır. Yaratılış miti de işte bu düşüncenin üzerine inşa olmuştur. Henüz yer, gök ve hiçbir mahlukat yok iken Allah kudretini göstermek için yeşil ve engin bir deniz yaratır.⁶² Denize baktığında ise deniz coşar ve içinden bir gevher, yani öz çıkarır. Allah bu gevheri alır ve ikiye böler. Mitin buraya kadar olan kısmını Hatai şu deyişinde anlatmıştır:

Aşkın tecellisi çün başa geldi
Gevher eriyüb derya cûşa geldi
Çarh-i felek anda çünbişe geldi
Dem bu demdir döner devran Hu deyu⁶³

⁶¹ Bkz. Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, s. 48.

⁶² Anlatının detayları için Bkz. Üzümlü, A.g.e., s. 224.

⁶³ Birdoğan, A.g.e., s.116.

Hatai buraya kadar olan kısmı, deryanın yaratılmasını ve coşup bir gevher meydana getirmesini, şiirsel diliyle bu şekilde anlatmıştır. Anlatının devamında Allah, açığa çıkan bu gevheri alır ve ikiye böler. Biri yeşil biri ak iki nur oluşur ve Allah bu nurları asılı bir yeşil kandile koyar. Bu kandilin ismi deyişlerde “*kudret kandili*” olarak karşımıza çıkar. Örneğin Hatai “*Kudret kandilinde parlayup duran /Muhammed Ali’nin nurudur vallah*”⁶⁴ diyerek bir deyişinde bu anlatıya gönderme yapmıştır. Pir Sultan Abdal bu nurlardan şöyle bahseder:

Yer yoğuken gök yoğuken var olan
Arş yüzünde kandildeki nur olan
Gâhi merkez olup gâhi yer olan
Ali’dir Şah Merdan’ı Ali’dir ⁶⁵

Pir Sultan Abdal’ın Hz. Ali’ye övgü düzdüğü bu deyişte görüldüğü üzere kandildeki iki nurdan biri Hz. Ali’dir. Yeşil nur Hz. Muhammed, ak nur ise Hz. Ali’dir. Allah bu nurları kandile koyduğunda tüm alem bu nurla aydınlanır. İnanişâ göre bu hadise Adem yaratılmadan on dört bin yıl önce gerçekleşmiştir. Hz. Muhammed’e ait olduğu söylenilerek nakledilen bir hadise göre Hz. Muhammed, “*Ben ve Ali, Adem yaratılmadan on dört bin yıl önce Allah’ın yed-i kudretinde bir nûr idik.*”⁶⁶ buyurmuştur. Pir Sultan Abdal’ın yukarıdaki deyişinde Hz. Ali’nin “*yer gök yoğuken*” var olma durumu işte bu inanişâ dayanmaktadır. Pir Sultan yine başka bir deyişinde bu duruma gönderme yaparak “*Dünya kurulmadan oturan posta /Bir ismi Muhammed bir ismi Ali*”⁶⁷ ifadesine yer verir. Hatai ve Pir Sultan Abdal’ın gökteki kandil ve nur hakkında hemen hemen aynı deyişi söyledikleri tespit edilmiştir. Hatai’ye atfedilen deyiş şu şekildedir:

Bir kandilden bir kandile atıldım
Türab olub yeryüzüne saçıldım
Bir zaman Hak idim Hak ile kaldım
Gönlüme od düştü yandım da geldim ⁶⁸

⁶⁴ Birdoğan, A.g.e., s. 58.

⁶⁵ Korkmaz, Pir Sultan Abdal Divanı, s. 121.

⁶⁶ Saffet Sarıkaya, “Şerhu Hutbeti’l-Beyân’da Ehl-i Beyt ile İlgili İnanç Motifleri”, *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları*, Yıl:7, sayı:13, 2005, s. 5.

⁶⁷ Korkmaz, Pir Sultan Abdal Divanı, s. 199.

⁶⁸ Birdoğan, A.g.e., s. 81.

Pir Sultan Abdal da neredeyse aynı deyiş söylemiştir:

Bir kandilden bir kandile asıldım
 Toprak oldum yeryüzüne saçıldım
 çakmağıyla çakıldım.
 Özümde od düştü, yandım da geldim⁶⁹

Bu benzerliği etkileşime bağlamak mümkündür. Zira bu dörtlükler aynı olsa da içinde bulundukları şiirlerin bütünü aynı değildir. Her iki ozan da farklı bir bütünlüğün parçası olarak bu deyiş söylemiştir. Ancak benzerliğin bu kadar belirgin olması ve yaşadıkları dönemler ve sözlü kültür nedeniyle her iki ozanın da şiirleri üzerine tartışmalar söz konusudur. Bu durum, Ozanlardan birine, daha erken dönemde yaşaması ne deniyle büyük ihtimal Hatai'ye ait olan bu deyişin Anadolu da Pir Sultan'a da isnat edildiği ihtimalini düşündürmektedir.

Kandildeki nur motifi bizleri ayrıca Hz. Muhammed'in güneş, Hz. Ali'nin ise ay olması inancına götürür. Bu inanış en iyi şekilde ozanların deyişlerinde görünür. Hatai "*Ey Ali'dir gün Muhammed bilene /Gerçek isen ikrarına dur imdi.*"⁷⁰ sözleriyle bu inanışı dile getirir. Pir Sultan Abdal ise benzer bir şekilde "*Ay Ali'dir gün Muhammet /Okunur doksan bin ayet*"⁷¹ der.

Anlatının buraya kadar olan kısmında deniz, yani su, ve nur yaratılmıştır. Bunlarla birlikte alemlere nur olan Hz. Muhammed ile Hz. Ali yaratılmıştır. Fakat anlatı bu kadarıyla kalmaz. Allah daha sonra bir melek yaratır ve bu meleğe Cebrail der. Cebrail, Allah'ın "sen kimsin, ben kimim" sorusuna cevap veremeyince altı bin yıl boyunca ummanın üzerinde uçar. Cebrail doğru cevabı verene kadar bu böyle devam eder. Nice sonra Cebrail kandili ve kandilde parlayan nuru görür. Yanına gider ve Hz. Ali'nin nuru olan ak nur "Sen yaratansın, ben yaratılanım" cevabını vermesini söyler.⁷² Anlatının bu kısmına Pir Sultan Abdal'ın dizelerinden bakalım:

Ali'dir cümle tüm dillerde söylenen
 Kisbetinin krallardan bürünen

⁶⁹ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 357.

⁷⁰ Birdoğan, A.g.e, s. 68.

⁷¹ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 141.

⁷² Daha fazla bilgi için Bkz. Yaşar Kalafat, "Anadolu Türk Halk Sufizminde Zazalar", *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 1998, s. 296.

Cebrail'e nur içinde görünen
Allah bir Muhammed Ali'dir Ali⁷³

Benzer şekilde Hatai'nin de deyişlerinde Cebrail'in kandildeki nur ile karşılaşması anlatılmaktadır. Bunu örneklemek için aşağıdaki Hatai deyişi incelenebilir:

Ben Ali'yi gördüm arşta durunca,
Yerin göğün binasını kurunca,
Ali'nin sırrına kimse ermedi,
Cebrail'e bir kez sual sorunca.⁷⁴

Şairinin arşta gördüm dediği şey Hz. Ali'nin kandildeki nurudur. Cebrail'e sorulan soru ise Allah tarafından sorulan “sen kimsin ben kimim?” sorusudur. Ancak Hatai'nin deyişinde Cebrail'e bir kez sorulunca bilinemeyen şey Ali'nin sırrıdır. Burada yine Allah'ın yerine Hz. Ali anılmıştır.

Anlatı meleklerin yaratılışıyla devam etmektedir. Allah Cebrail'in ardından dört melek daha yaratır. Bunlar İsrail, Mikail, Azrail ve Azazil'dir. Allah bu meleklerle kandilin kapılarında bin bir gün hizmet etmelerini emreder. Tüm melekler hizmet ederler fakat kapılar açıldıkça diğer melekler nura secde etse de Azazil etmez. Son olarak da tükürür ve bu tükürük bir halka olup kendi boynuna geçer. Lanetlenir ve “Şeytan” diye anılır.⁷⁵ Deyişlerde Azazil'e de yer verilmektedir. Hatai aşağıdaki deyişinde Azazil'in secde kılmayışından bahseder. Fakat Azazil Adem'e secde kılmamıştır.

Adem'de Hakk'ı buldular
Ademe secde kıldılar
Azazil secde kılma
Dolaştı tavk-ı la'nete⁷⁶

Burada Hatai'nin “Adem” yani ilk yaratılan olarak Hz. Ali ve Hz. Muhammed'i yani onların nurunu kastettiği düşünülebilir. Ancak bazı yorumlarda Azazil'in hem nura hem de Adem'e secde etmediği anlatılmaktadır. Bazılarına göre ise bu anlatıda henüz

⁷³ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 201.

⁷⁴ Birdoğan, A.g.e., s. 41.

⁷⁵ Bkz. A.g.e., s. 297.

⁷⁶ Birdoğan, A.g.e., s. 138.

insan değil Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin özü yaratılmıştır. Azazil'in secde etmeyişi Adem'in yaratılmasından sonradır. Bu konu insanın yaratılışı üzerine yapılan yorumlara bağlı olarak farklılaşabilmektedir. Anlatıya göre kandildeki nur ve melekler yaratıldıktan sonra sıra insanın yaratılmasına gelmiştir.

Hak bizi yoktan var etti
Şükür yoktan vara geldim
Yedi kat arşta asılı
Kandildeki nura geldim⁷⁷

Daha önce de belirttiğimiz üzere insanın yaradılışına ilişkin yorumlar ve kabuller birden fazladır. Bunların ilkinde göre yaratılma efsanesi Kırklar Meclisine dayanır. Çünkü insan kendi özünden kendisini halk etmiştir. Kırklar Meclisi aslında ruhların yaratıldığı 'bezm-i elest'tir.⁷⁸ Burada seçilmiş varlığa yani Güruh-u Naci'ye yaratanın özü tutturularak insan yaratılmıştır.⁷⁹ Güruh-u Naci figürü her iki ozanın deyişlerinde de farklı şekillerde geçmektedir. Birer örnek verecek olursak Pir Sultan Abdal;

Muhammed Ali'dir güruh-u Naci
Başına giymişler elifi tacı
Yürek yaralıdır, sen ver ilacı
Yetiş Allah, ya Muhammed, ya Ali⁸⁰

Deyişinde Güruh-u Naci'yi Hz. Muhammed ve Hz. Ali ile eşleştirmiştir. Gerçekte de bu güruhun Hz. Muhammed ve Hz. Ali başta olmak üzere On İki İmamlar ve Kırklardan oluşan seçilmişler olduğuna inanılır. Dolayısıyla seçilmiş güruha yaratıcının özü katılarak insan yaratılmıştır. Hatai de bu güruhun semahına gönderme yaparak şunları söylemiştir:

Naci derler bir güruha uğradım
Hepsi birbirinden tutmuş elini
Mekanımız nerde deyu söyledim
Mekan tutmuş muhabbetin gülünü⁸¹

⁷⁷ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal, Divanı*, s. 359.

⁷⁸ Bkz. Dönmez, A.g.e., s.194.

⁷⁹ Bkz. Erdoğan Çınar, "Tevhit", (Çevirimiçi) <http://www.alevi-fuaf.com> , 09.12.2013.

⁸⁰ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal, Divanı*, s. 285.

İkinci sav insanın başlangıçta var olan nur ile yaratıldığı yönündedir. Buna göre Allah kendi nurundan Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi yaratmış, bu nurdan da bütün mahlukatı yaratmıştır. Pir Sultan bunu açıkça deyişinde yansıtmaktadır:

Mevla çün yarattı Ahmet'i nurdan
Adem olan gelir nura çevrilir
Böyle kurulmuştur bu çarh-ı devran
Mansur olan gelir dara çevrilir⁸²

Öncelikle yaratılan Ahmet yani Hz. Muhammed'tir. Adem ise bu nurdan yaratılmıştır. Hatai'nin deyişlerinde ise nur motifi sık sık karşımıza çıksa da çoğunlukla Hz. Ali ve Hz. Muhammed ile ilişkili olarak kullanılmıştır. Nur ve ışık kelimeleri insanın yaratılışı ile ilişkili olarak kullanılmamakla birlikte aşağıdaki deyişindeki “nâr” ifadesi dikkat çekmektedir:

Nâr ü bad ü hakden halk oldum
Kendi kendim ana rahminde buldum
Müddet tamam oldu dünyaya geldim
Bu ibret nümâyı cihandan aldım⁸³

Buradaki ateş anlamındaki “nâr” kelimesinin kandildeki nura ve ışığa gönderme yaptığı düşünülebilir. Buna karşın Hatai'nin insanın yaratılışına ilişkin “balçık” kelimesini kullanıldığı çok sayıda deyişi vardır.

İnanışların sonuncusu ise Sünni İslam yorumunda da kabul edilen çamurdan (balçık veya toprak şeklinde de ifade edilmektedir) yaratılıştır. Buna göre Cebrail yeryüzünden toprak getirir. Toprak, su ve havayı yoğurup hamur yaparlar. Yeşil kandilin nuruna benzetirler ve kandilin içine koyarlar. Tanrı ona akıl, nefis ve can verince “Adem” adını verdikleri ilk insan meydana gelir.⁸⁴ Fakat burada balçıktan yaratılan vücut, nurdan yaratılan ise can, yani ruhtur. Topraktan yaratılış miti de hem Hatai'nin hem de Pir Sultan'ın deyişlerinde görülmektedir. Hatai şöyle der:

Hatai ümidim kesmezsem Hak'tan

⁸¹ Birdoğan, A.g.e., s.71.

⁸² Korkmaz, *Pir Sultan Abdal, Divanı*, s.135.

⁸³ Birdoğan, A.g.e., s.77.

⁸⁴ Kalafat, A.g.e., s. 297.

Bizi var eyledi o dem de yoktan
 Balçığımız yuğurmuştur topraktan
 Türibiyem yerde bittim ezelden ⁸⁵

Hatai yoktan varoluşu vurgulamış, aynı zamanda da toprağın bir element olduğunu yaratışın son olarak balçıktan olduğuna “Balçığımız yuğurulmuştur topraktan” ifadesiyle dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım yorumlanırken dikkat edilmesi gereken nokta maddelerdir. Buna göre ilk aşamada toprak, su ve hava vardır. Bu nedenle yalnızca toprak değil çamurdan bahsedilmektedir. Fakat bu çamur daha sonra kandildeki nura konulur. Yani ışığa ya da bir diğer deyişle ateşe. Böylelikle dört ana element tamamlanmış olur. Pir Sultan Abdal da balçıktan yaratılışı şu deyişinde örneklemiştir:

Kırklar Arş üstünde kurdular cemi
 Mehabbet halk olup sürdüler demi
 Balçıktan yarattı Allah Adem’i
 Ben ol vakit anın belinde idim ⁸⁶

Pir Sultan Abdal bu deyişinin bütününde daha çok tenasüh inancını anlatmaktadır. Deyişin bu dörtlüğünde ise yaratılıştaki Adem ile birlikte olduğunu söyler ve balçıktan yaratılışı anlatır.

Görüldüğü üzere her iki ozanın da deyişlerinde alemin, meleklerin ve insanın yaratılışına dair motifler oldukça yoğun bir şekilde görülmektedir. İki ozan arasında görülen tek fark insanın yaratılışı noktasındadır. Hatai insan yaratılışı için sık sık balçıktan yaratılmaya yer vermiştir. Pir Sultan’ın deyişlerine hem nurdan yaratılma hem de balçıktan yaratılma ifadesine rastlanırken, Hatai nurdan yaratılışı daha çok Hz. Ali ve Hz. Muhammed için kullanmıştır. Aşağıdaki deyişi bunun güzel bir örneğidir:

Şu aleme bir nur doğdu
 Muhammed doğduğu gece
 Yeşil kandilden nur indi
 Muhammed doğduğu gece ⁸⁷

⁸⁵ Birdoğan, A.g.e, s. 85.

⁸⁶ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal, Divanı*, s. 133.

Alevi- Bektaşî inancının bütününde ve yaratılış mitinde karşımıza çıkan nur ya da ışık Gnostik bir anlayıştır. Gnostisizm, eski Yunan’da bilgi anlamına gelen, tanrısallığın içsel bilgisi olarak kullanılan “gnosis” kelimesinden hareketle oluşmuştur. Hristiyan, Yahudi ve pagan inançlarını, ayrıca eski Mısır ve Yunan mitolojilerini, Zerdüştlüğü birleştiren, inancın değil bilginin kurtarıcı ve tanrısallık olduğunu savunan mistik bir felsefedir.⁸⁸ Gnostisizme göre her şeyden evvel tüm boşluğu kaplayan bir ışık vardı ve tüm var olanlar bu ışığın yayılması ile ondan yaratıldı. İnsanın yaratılışı ise yine ışıkla gerçekleşmiştir. Laldaboath isimli yaratık yaratıcı bir tanrı vardır. Birçok tanrı ve tanrıçanın olduğu bu inançta Laldaboath bir gün “benden başka tanrı yoktur.” der ve kendisinden üstün bir güç olmadığını söyleyerek varsa kendisine gösterilmesini ister. Bunun üzerine;

“Göğün en yüksek katlarından yeryüzüne bir ışık hüzmeleri düşer ve Laldaboath bu ışık halesi içinde belli belirsiz bir insan sureti görür ve çok utanır. Bu insan İlâhi Nur'un Ademi olarak bilinen kişidir, hasetlen deliye dönen laldaboath, arkhon-larına talimat vererek kendi Adem'lerini yaratmaya soyunur ve sonunda o da bir Adem yaratmış olur. Ancak yaratılan in-sanın ruhu eksiktir. Bunun üzerine Sophia nasıl Laldaboath'a nefesiyle yaşam verdi ise, Adem'e de yine nefesiyle ruh üfler ve Adem ile Havva'nın Hikayesi ismiyle günümüze kadar gelmiş olan efsaneye geçilmiş olur.”⁸⁹

Işık motifi her iki anlatıda da benzer şekilde kullanılmıştır. Alevi Bektaşî inancındaki ışık, nur inancı aynı zamanda da yarı Gnostik bir din olarak kabul edilen Maniheizm’den gelmektedir. Maniheizm için ışık temel figürdür. Bunu isminden dahi açıkça görebiliriz. Mani, Aramicede “ışık, aydınlatan” anlamına gelen “mana” kelimesinden gelmektedir.⁹⁰

⁸⁷ Birdoğan, A.g.e., s. 133.

⁸⁸ Travers Van Der Merwe, *Strange Fire The Rise of Gnosticism in the Church*, Conscience Press, Des Moines, 1995, s. 8.

⁸⁹ Sean Martin, *Gnostikler- İlk Hristiyan Sapkınlar*, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2010, s. 43.

⁹⁰ Daha fazla bilgi için Bkz. İskender Oymak, “İslami Kaynaklara Göre Maniheizm” , *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:14, ss. 67-97.

Topraktan yaratılış ise hem İbrahimi dinlerde kabul edilen ve hem de kadim uygarlıkların mitlerinde de oldukça yaygın olan bir yorumdur. “*Bazı Altay ve yakut Türklerine ait yaratılış destanlarında Tanrı ilk insanın çamurdan şeklini yapmış ve ona ölümsüz bir ruh armağan etmiştir.*”⁹¹ Alevi- Bektaşî inancında toprak yorumunun da bulunması İslam düşüncesinin yanı sıra geçmişten gelen bu gibi inançların izine de bağlıdır.

3.2.6. Ölüm ve Tenasüh

İnsanlığın çözmeye çalıştığı en büyük gizem belki de ölüm ve sonrasıdır. Her kültür kendi şartları içerisinde bu olguyu değerlendirmek, anlamlandırabilmek için büyük çaba göstermiş, farklı farklı yorumlar getirmiştir. Ölüme ilişkin törenler, mumyalama gibi uygulamalar insanlığın bu konuya ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Tüm dinler ve mitolojiler gibi Alevi-Bektaşî inancı da ölümden sonrasına ilişkin kendi kabulünü oluşturmuştur.

Alevi-Bektaşî inancına göre ölüm “Hakk’a yürümektir”. Çünkü insan, Allah’ın nurundan yaratılmıştır ve yine Allah’a, özüne dönecektir. Yani ölüm bir yok olma değildir. Yalnızca beden yok olur ve toprağa karışır. Ruh ise devriyesine devam eder. Yaygın bir şekilde kullanılan “Ölen tendir, can değil” sözü bunu anlatmaktadır. Bu nedenle Alevilerde ölüm kelimesi yerine “Hakk’a yürümek, gerçeğe kavuşmak, kalıbı değiştirmek, sır olmak” gibi ifadeler kullanılır. Bu ifadeler arasında gördüğümüz “kalıbı değiştirmek” ifadesi Alevi-Bektaşî inancının önemli bir özelliği olan tenasühü anlatmaktadır.

En temel ifadesiyle öldükten sonra dünyaya başka bir bedende gelme olarak tanımlanabilecek tenasüh, İslam’da ve diğer İbrahimi dinlerde kesinlikle kabul görmeyen bir inanıştır. Ancak Alevi- Bektaşî inancı bu felsefeyi, etkileşime girdiği kültürlerden veya geçmişinden getirdiği bellek üzerinden bugüne kadar getirmiş ve inanç öğretileri arasına katmıştır. Alevi-Bektaşî tenasüh inancında, menkıbelere yansıyan boyutuyla, daha çok peygamberlerin, Hz. Ali’nin ve Hacı Bektaş Veli, Ottman Baba, Abdal Musa gibi ulu şahsiyetlerin ruhlarının tenasüh yoluyla varlığına

⁹¹Mehmet Aça, “Yaratılış Mitleri, Şamanizm ve Tasavvuf Bağlamında Düşüş, Mahrumiyet Ve Hapis”, *Milli Folklor*, Sayı:62, 2004, s. 17.

devam ettiğine inanılır. Örneğin Hacı Bektaş Veli Horasan Erenlerine Hz. Ali'nin sırrı olduğunu söyler ve bunu kanıtlamak için avucundaki ve alnındaki Hz. Ali nişanını gösterir.⁹² Aslında bu anlatıda kast edilen şey Hz. Ali'nin Hacı Bektaş Veli'nin bedeninde tekrar hayata geldiğidir. Menakıbnamelerde buna benzer çok sayıda anlatı bulunmaktadır. Bunlara göre de Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa'nın bedeninde, Hz. Ali ayrıca Otman Baba'nın bedeninde, “pirler” önce Seyyid Battal Gazi'nin daha sonra da sultan Şucauddin'in bedeninde zuhur etmiştir.⁹³

Tenasüh inancı menkıbelerde olduğu gibi bunların anlatıldığı deyiş ve nefeslerde büyük bir yer işgal etmektedir. Hatai'nin aşağıdaki deyişi tenasühü özetlemek için iyi bir örnek olacaktır:

Nuh ile ben bir gemiye binmişem
Yusuf'u tufanda sele vermişem
Sanma bu cihana henüz gelmişem
Bunca geldim bunca gittim ezelden⁹⁴

Deyişte Hatai dünyaya henüz gelmediğini, daha önce türlü türlü bedenlerde var olduğunu söyler. Bunu ise Nuh ve Yunus Peygamber ile birlikte olduğu söylemiyle ifade eder. Buna göre Şah İsmail'de zuhur eden ruh daha önce Nuh ve Yunus peygamberlerde tezahür eden ruh ile aynıdır. Benzer şekilde aşağıdaki deyişte de Muhammed ile miraçta, Musa ile Tur Dağında olduğunu söyler:

Ben oban içinde mekanda iken
Muhammed'le bile mi'racda iken
Musa'la doksan bin kelamda iken
Doksan bin ilimi koydum abama

Ben obam içinde baki can idim
Ali idim din idim iman idim
Kendisi Hak idi ben zindan idim
Şimdi gelmiş Sultan olmuş obama⁹⁵

⁹² Bkz. Korkmaz, *Vilayetname-Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli*, s. 20-21.

⁹³ Bkz. Ocak, A.g.e., s. 184-185.

⁹⁴ Birdoğan, A.g.e., s. 85.

⁹⁵ A.g.e., s. 55.

Deyişte ayrıca Hz. Ali olduğunu da söyler. Fakat bu noktada çok daha dikkat çekici bir ifade “Hak” olma ifadesi var. Hatai burada gerçekte var olanın Hz. Ali olduğunu, kendisinin ise bu ruh için bir “zindan” yani beden olduğunu söyler. Fakat aynı zamanda Hz. Ali’ye yüklenen tanrısallık sonucu taşıdığı ruh Hak’ın kendisidir.

Pir Sultan Abdal da tenasüh inancını anlatmak için benzer bir yol seçmiştir. Aşağıdaki deyişin Hatai’nin deyişi ile olan benzerliği dikkat çekicidir:

Eyyub ile ten erittim
Lal-ü mercan gevher tuttum
Vuslat ile taş arıttım
Ben yola süre geldim

Yunus’la ummana daldım
Kırk gün balık içre kaldım
Davutla demirci oldum
Örse çekiç vura geldim

Gurbet elinde çatıldım
Ana rahmine yatıldım
İbrahim’le oda atıldım
Gülistanda nara geldim ⁹⁶

Pir Sultan Abdal da İslam tarihindeki önemli olaylara gönderme yaparak o anda orada bulunduğunu söyler. Abdal’ın orada bulunuşu ancak ruhendir. Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal’ın deyişlerinden yansıyan tenasüh anlayışı en başından beri var olan ve özellikle Peygamberlerin bedenleri ile varlığını devam ettiren kutsal bir ruha işaret etmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, Alevi-Bektaşî inancındaki tenasüh inancını üç ana grupta toplar:

1. Tek ruhun Adem’den başlayarak sırasıyla bütün peygamberlerin bedenlerine zuhur etmesi ve son olarak Hz. Muhammed’de şekillenmesi.

⁹⁶ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal, Divanı*, s. 359.

2. Hz. Ali'nin Hacı Bektaş Veli olarak dünyaya yeniden gelmesi ve daha sonra bütün evliyanın bedeninde dolaşması
3. Büyük bir velinin ruhunun yine ancak büyük bir velide ortaya çıkması.⁹⁷

Bu tasnife göre Hatai ve Pir Sultan'ın örneklerinde gördüğümüz tenasüh peygamberlerde bedenden bedene geçen ruhtur.

Tenasüh konusu Şah İsmail için önemlidir zira Hatai'nin tenasüh inancının Alevi-Bektaşiliğe dahil olmasında rolü olduğu da söylenmektedir. Buna göre, Şiiliğin etkisinin eski Türk inançlarına uyarlanmasıyla oluşan Alevi-Bektaşî senkretizminin bir parçası olarak, Şah İsmail ile birlikte Türkmen boyları arasında “ruhun beden göçü” inancı sağlamlaşmıştır.⁹⁸ Tenasüh inancının kökenlerini pek çok ekinde bulmak mümkündür. Mitlerde ve eski dinlerde öyle yaygın bir inanıştır ki ilk nerede ortaya çıktığı tartışmalıdır.

Bu inancın nerde ortaya çıktığı konusu ihtilafli olsa da, tenasüh dünyanın ilk yerleşim bölgeleri olan Eski Mısır, Mezopotamya, Yunan, Roman ve Hindistan gibi yerlerde kabul edilmiştir. Bu inancın sosyolojik görüntüsü kimi yerlerde mumyalarda ortaya çıktığı gibi kimi zamanda ölen kimselerin eşyalarının yanlarına konulması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bütün bu uygulamaların ana teması, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra da yaşamının devam ettiği ve bir gün dünyaya yeniden geleceğine dair inançtır. Yine tenasüh bir düşünce olarak Yunanlılarda, Pisagorcularda, Yeni Platoncularda, Eski Mısır'da, Maniheizm'de, Orfizim'de ve Gnostisizm'de mevcuttur.”⁹⁹

Alevi-Bektaşî inancında var oluşu da çeşitli yollarla bu kökenlerin taşınmasıyla olmuştur. Ahmet Yaşar Ocak'a göre tenasüh daha çok Kızılbaşlar arasında yaygındı ve Safevi propagandası ile Anadolu Alev-Bektaşiliğinde de yer edindi. Fakat bunun da İslam öncesi temelleri bulunmaktadır. Tenasüh inancının izini pek çok yerde bulmak mümkündür. Ancak en gelişkin ve yaygın bir şekilde görüldüğü yer Budizm'dir. Bir yoruma göre Budizm ile Türk inançlarına giren

⁹⁷Ocak, A.g.e., 187-189.

⁹⁸Temel Yeşilyurt, “Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu”, *İslamiyat*, Sayı: 6 2003, s. 13.

⁹⁹Özcan Güngör, Erdal Aksoy, “Sosyolojik Olarak Alevi/Bektaşîlerde Tenasüh İnancı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:62, 2012, s. 252.

tenasüh bu ekinde atalar kültü olarak var olmuştur. Buradan da Aleviliği etkilemiştir. Bir diğer sava göre kaynak Totemizm'dir. Bu inanç totemizmin etkisiyle Şamanizm'de var olmuş buradan Aleviliğe geçmiştir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Totemizm savı için gerekli olan ipuçları yoktur ve köken Budizm'dedir.¹⁰⁰

3.2.7. Don (Şekil) Değiştirme

Başkalaşmak, olduğundan farklı bir hale bürünmek anlamındaki değişme Alevi Bektaşî inancında ve edebiyatında karşımıza gerçek üstü bir mitik motif olarak çıkmaktadır. Bu değişme için “don değiştirme”, “şekil değiştirme”, “donuna girme” ifadeleri kullanılmaktadır. Türk kültür tarihçisi Abdülkadir İnan “don değiştirme”yi *“Kahramanların suret değiştirmeleri, hayvan, ağaç ve saire şekillerine girebilmeleri, canlarını bir hayvan, bilhassa kuş şekliyle saklamaları, bütün kavimlerin masallarında rastlanan ve bütün dünyaya yayılmış bir motif”*¹⁰¹ olarak tanımlamıştır.

Şekil değiştirme motifine birçok kültürün efsanelerinde ve masallarında rastlanmaktadır. Değişimler bazen Tanrının cezalandırması, bazen de ödüllendirilmesi olarak gerçekleştirilir. Bazı durumlarda değişme hikayesi herhangi bir nesnenin yaratılışını anlatmak için kullanılır. Taşa dönüşme, ağaca, bitkiye dönüşme, cin peri gibi olağanüstü varlıklara dönüşme, rüzgar, kar gibi doğa tabiat olaylarına ya da altın gümüş gibi madenlere dönüşme hikayeleri zaman zaman bu nesnelerin oluşumunu anlatır.¹⁰² Alevi-Bektaşî inancındaki değişim ise daha çok evliyaların kerameti olarak kendileri tarafından gerçekleşir.

Şah İsmail ve Pir Sultan Abdal'ın deyişlerinde karşımıza çıkan değişim motifi ise don değiştirme olarak daha çok bir hayvanın donuna girme şeklindedir. Zira Alevi-Bektaşî efsanelerinde de don değiştirme başta geyik ve kuş olmak üzere hayvanlar üzerinden gerçekleşmektedir. En sık karşılaşılan motif ise güvercindir:

¹⁰⁰ Bkz. Ocak, A.g.e., 193.

¹⁰¹ Akt: Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi II*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 133.

¹⁰² Bkz. Burcu Nadan Yurtseven, *“Anadolu, Çin, Kızilderili ve Avustralya Halk Masallarında Değişme Motifinin Benzerlikleri ve Farklılıkları Açısından Karşılaştırılması”*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir 2009, s.55.

Güvercin donunda duran
 Cümle eksiklikler bitiren
 Beş Taşı şahit getiren
 Hünkar Hacı Bektaş Veli ¹⁰³

Pir Sultan'ın bu deyişi güvercin donuna girme motifi ile Alevi-Bektaşî inanışındaki en önemli değişim mitlerinden olan Hacı Bektaş'ın güvercin donuna girmesine işaret etmektedir. Menakıbnamesinde anlatılan efsaneye göre Hacı Bektaş Veli Anadolu'ya bir güvercin donunda girmiş Sulucakarahöyük'te bir kayanın üzerine konmuştur. Onun Anadolu halkını kendisine bağlamasından çekinen Rum Erenlerinden biri ise onu engellemek için doğan donuna girerek yanına gider. Fakat Hacı Bektaş Veli o anda tekrar insan donuna girip doğanı yakalar.¹⁰⁴ Alevi-Bektaşî deyişlerindeki güvercin motifi genellikle bu mitin sembolüdür.

Ancak Hz. Ali ve Hacı Bektaş'ın tenasüh inancına bağlı olarak aynı ruh oldukları inancıyla birbirleri yerine geçtikleri sık sık görülmektedir. Ancak don değiştirme figürü çok farklı şekillerde karşımıza çıkabilir. Güvercin bunlara sadece bir örnektir. Don değiştirme ifadesi bazen başka bir insanın donuna girmek olarak da karşımıza çıkmaktadır. Hatai'nin aşağıdaki deyişi bunu örnekler:

Hak'a mazhandürür adem sücud et uyma iblis'e
 Ki adem donuna girmiş Huda geldi Huda geldi¹⁰⁵

Bu adem donuna giren genellikle Tanrı'dır. Bu motif Allah'ın insanda tecelli etmesi inanışının farklı bir ifadesidir. Onun dışında bir insanın başka bir insan olması hali genellikle tenasüh inancının yansımasıdır.

Alevi-Bektaşî inancında don değiştirme olarak karşımıza çıkan değişim motifinin kökenlerine bakacak olursak karşımıza Şamanizm çıkmaktadır. Şamanizm'de kam-şamanların koruyucu ruh olarak hayvan donlarına girdikleri bilinmektedir. İslamiyet sonrasında bu durum Alevilik, Bektaşîlik ve Kızılbaşlık gibi inanışlar içinde varlığını sürdürmüştür. Bu kez şamanların yerini evliyalar almıştır.¹⁰⁶

¹⁰³ Korkmaz, *Pir Sultan abdal Divanı*, s. 14.

¹⁰⁴ Bkz. Korkmaz, *Vilayetname-Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli*, s. 38.

¹⁰⁵ Birdoğan, A.g.e., s. 241.

¹⁰⁶ Bkz. Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 62.

Ahmet Yaşar Ocak’a göre de “*geyik, kuş yahut başka herhangi bir hayvanın şekline girmeye dair inançlar, bir kısmı bize Şamanizm’le intikal etmiş gibi görünmekle beraber gerçekte tipik Budist inançlardır ve büyük bir ihtimalle, daha Orta Asya’da Budizm’in Türkler tarafından kabulü esnasında Şamanizm’e geçmiş bulunmaktadır.*”¹⁰⁷ Aleviliğin Şamanizmle yoğun bir etkileşim içinde olması, don değişme figürünün en çok Şamanizm’deki değişim figürüyle benzeşmesini ve kökeni buraya bağlamamızı sağlamıştır. Fakat don değiştirme figürü, Anadolu’dan Çin’e, Avusturya’dan Amerika’ya kadar oldukça geniş bir coğrafyanın kültür ürünlerinde görülmektedir.

3.2.8. Hayvan Motifleri:

Animizm ve totemizm dinler tarihinin en kadim inanışlarından. Her nesnenin canı olduğuna inanma ve bir nesneyi, hayvanı ya da bitkiyi kendisi için kutsal sayma düşüncesi, asırlarca devam etmiş, dinden dine insan belleğiyle aktarılmış ve farklı şekillerle kendini göstermiştir. Bunun bir yansıması da hayvanları kutsal sayma, onlara tapınmadır. İnsanlığın hayvanlara tapması uzun bir dönem devam etmiş olsa da bu evre sonlandığında insan, tanrısını da insan şeklinde tahayyül etmeye başlamıştır. Ancak bundan sonra da hayvanlara çeşitli anlamlar yüklenmeye devam etmiştir.¹⁰⁸ Alevi Bektaşî inancında da bazı hayvanlar iyi ya da kötü anlamlar yüklenmiştir. Bu hayvanlar arasından Pir Sultan Abdal’ın ve Şah İsmail Hatai’nin dizelerinde karşılaştığımız aşağıda sıralanmış ve yüklendikleri anlamlar açıklanmaya çalışılmıştır.

3.2.8.1. Turna kuşu

Alevi-Bektaşî inançları için en büyük önemi arz eden hayvan figürünün turna olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu inanç için turnanın sembolik anlam yelpazesi oldukça geniştir. Bu kuşa verilen değer de aynı doğrultuda büyüktür. Dolayısıyla

¹⁰⁷ Ocak, A.g.e., 225.

¹⁰⁸ Altan Armutak, “Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi I. Memeli Hayvanlar”, *İstanbul Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi*, Sayı:28, 2002, s. 412-413.

birçok Alevi-Bektaşî ozanında olduğu gibi Pir Sultan Abdal ve Şah İsmail Hataî deyişlerinde de turna kuşuna ve anlamına çeşitli şekillerde göndermeler yapılmıştır. Bu deyişler bizleri turna motifinin anlamına götürecektir.

Alay alay olmuş gelen turnalar
Kanadı var kolları var turnanın
Silikinip uçamaz menzil görenler
Gökyüzünde yolları var turnamın

Silkinip uçar da kanadın çatar
Seçer kılavuzlar önüne katar
Hasan Hüseyin'in sema'ın tutar
Kerbela'da illeri var turnamın ¹⁰⁹

Turna kuşunun havada çizdiği şekiller cem törenlerindeki semah ile ilişkilendirilmiştir. Bunun için yazılan Turnalar Semahı adı verilen törensel bir semah da vardır. Pir Sultan'ın aşağıdaki deyişinde bu düşünce görülmektedir.

Yemen ellerinden beri gelirken
Turnalar Ali'mi görmediniz mi
Havalar üzerinde sema ederken
Turnalar Ali mi görmediniz mi ¹¹⁰

Pir Sultan Yemen'den gelen ve gökyüzünde sema eden turnalara Hz. Ali'yi sorar. Çünkü Hz. Ali'de göklerde ve turna aynı zamanda bir haberci motiftir. Hz. Ali miraca çıkmaktadır:

Şah'ın Heyber kalesini yıkarken
Nice Yezit halka olup bakarken
Muhammed Mustafa Mi'rac çıkarken
Turnalar Ali'mi görmediniz mi ¹¹¹

¹⁰⁹ Korkmaz, *Pir Sultan abdal Divanı*, s. 69.

¹¹⁰ A.g.e., s. 202

¹¹¹ A.g.e., s. 202.

Semah figürlerinin turnanın hareketlerine benzemesi her ikisinin de döngüyü sembolize etmesinden kaynaklanmaktadır. Her ikisi de evrenin, yaşamın, ruhun ve zamanın döngüsellliğini, Ebedi Dönüşü ifade etmektedir. Turna kuşu sesi itibariyle de dikkat çekici bir kuştur. Hatai “*Turna uçup ün çekir havede / Gider ünün kırk ağaç ziyade*”¹¹² sözleriyle onun sesinin kuvvetine dikkat çekmektedir. Turnanın havada “ün çekirmesi” yanı bağırması o kadar güçlüdür ki çok uzaklara gitmektedir. Turna işte bu sesini Hz. Ali’den almıştır. Bunu Pir Sultan Abdal’ın deyişlerinde sıklıkla görmek mümkündür:

Turnaya vermiş sesini
Aşıklar tutsun yasını
Hem önünce devesini
Yeden Murtaza Ali’dir¹¹³

Hazret-i Şah’ın avazı
Turna derler bir kuştadır
Asası Nil denizinde
Hırkası bir derviştedir¹¹⁴

Göçmen bir kuş olan turnaya yüklenen anlamların özüne ulaşmak için öncelikle eski Türk inançlarına yönelmek gerektiği açıktır. Bu görüşten hareket eden Fuat Bozkurt da Başkurt Türklerinin turna kuşuna taptıkları bilgisine ulaşır.¹¹⁵ Fakat Türklere de başka kaynaklardan geçmiş olmalıdır. Türklerin ise turna sembolizmini Çin, Kora, Japonya gibi Uzak Doğu uluslarından aldığı düşünülmektedir.¹¹⁶

3.2.8.2. Güvercin

Alevi- Bektaşî edebiyatında en sık görülen kuş motiflerinden bir diğeri ise güvercindir. Güvercin zarif, uyumlu, mütevazi ve saygın bir hayvan olarak görülür. Bu nedenle güvercin, barışın ve sükunetin sembolü olmuştur. Hatai’nin bu motifi kullandığı aşağıdaki deyişinde güvercin bu gibi olumlu dileklerin simgesi olmuştur:

¹¹² Birdoğan, A.g.e., s. 437.

¹¹³ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 105.

¹¹⁴ A.g.e., s. 117.

¹¹⁵ Bozkurt, *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, s. 187.

¹¹⁶ Bkz. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 110.

Yanı sıra yüz bin evliyâ bile
 Mü'min Müslim ana devaha ine
 Kubbesinin üstü güvercin kona
 Muhammed Ali'nin göçü geliyor¹¹⁷

Alevi-Bektaşî inancında güvercin de tıpkı turna kuşu gibi özel bir yere sahiptir. Taşıdığı olumlu anlamlardan birçok efsanede bahsedilmektedir. Evliyaların güvercin donuna girdiği anlatıların sayısı oldukça fazladır. Ancak bunlardan en çok bilineni yukarıda da anlattığımız Hacı Bektaş Veli'ye ilişkin anlatıdır. Hacı Bektaş, Rum diyarına güvercin olarak gitmiş ve Sulucakarahöyük'te bir kayanın üzerine oturmuştur:

Derildi çıktı havaya
 İndi dōşendi ovaya
 Güvercin donda kayaya
 Konan Murtaza Ali'dir¹¹⁸

Burada yine Hacı Bektaş'ın yerine Hz. Ali geçmiştir. Alevi Bektaşî inancında don değiştirme ve hayvan sembolizminde Hacı Bektaş'ı karşılayan motif güvercindir. Sadece bu anlatı da değil birçok anlatıda Hacı Bektaş'ın güvercin donuna girmesini görürüz.

Güvercin donunda duran
 Cümle eksiklikler bitiren
 Beş Taşı şahit getiren
 Hünkar Hacı Bektaş Veli¹¹⁹

Bazı deyişlerde ise güvercin motifinin Hz. Ali ile birlikte kullanıldığı görülür.

Kuş olup güvercin donunu giyen
 Uyan dağlar uyan Ali geliyor
 Mucizatın cümle aleme bildiren
 Uyan dağlar uyan Ali geliyor¹²⁰

¹¹⁷ Birdoğan, A.g.e., s. 105.

¹¹⁸ A.g.e., s. 105.

¹¹⁹ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 269.

¹²⁰ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s.219.

Güvercinin taşıdığı anlam hiçbir zaman olumsuz olmamıştır. Hacı Bektaş Veli'nin bu anlatısında da güvercin barışı simgeler. Karşıtı ise doğandır. Hacı Bektaş Veli Rum diyarına giderken iyicil düşüncelerinin göstergesi olarak güvercin donunda gitmiştir. Onun buraya gelmesinden rahatsız olan Rum erenlerinden biri ise ona doğan donunda yaklaşmıştır. Böylelikle her iki tarafta niyetini belli etmiş olur. Menakıbnamedeki anlatıya göre Hacı Bektaş da bu durumu benzer şekilde açıklamıştır. Hacı Bektaş Rum ereni Doğrul'a 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*"¹²¹

Güvercin donuna girmek üzerine anlatıla gelen başka söylenler de vardır. Örneğin Hacı Bektaş Veli, Horasan'da Müslümanların mallarını yağmalayan ve Ahmet Yesevi'nin oğlunu esir alan Bedahşan halkıyla savaşmaya şahin donunda gitmiş, bu toprakları aldıktan sonra da güvercin olup Horasan'a dönmüştür.¹²² Bu anlatı da güvercinin barışı sembolize ettiği fikrini destekler. Ahmet Yaşar Ocak da güvercin sembolünü şöyle yorumlar: "*En fazla güvercin şekline girildiğinden bahsedilmektedir. Bunun sebebi herhalde, bu sakin tabiatlı kuşun sulh ve sükûnun, engin ve sakin bir karakterin timsali kabul edilmesi olsa gerektir, işte bundan dolayı rastgele bir kuş değil, bir velinin mistik tabiatını ifadeye ancak güvercin uygun görülmüş olmalıdır.*"¹²³

Alevi-Bektaşî inancında güvercine verilen bu değer, Fuat Bozkurt tarafından doğrudan eski Türk inançlarına dayandırılmaktadır. Bu inanışlarda güvercin uğurlu sayılmakta ve tanrı kabul edilmektedir. Genel olarak turna, güvercin, şahin gibi tüm kuş motiflerinin kökenine bakacak olursak Şamanizm ile karşılaşırız. Melikoff'a göre Şamanizmde kuş sembolizmi çok fazladır. Bu inançta kam-şamanlar ritlerinden önce bir kuş görüntüsünü andıracak şekilde tüylerden bir giysi giyer. Böylelikle öte dünyaya uçabilecektir.¹²⁴ Kuşlara büyük anlamlar yüklenmesinin nedeni uçuş yetenekleri ve insanın bu yetiye karşı duyduğu büyük arzudur.

¹²¹ Hacı Bektaş Veli, A.g.e., s. 39.

¹²² Bkz. Ocak, A.g.e., 217

¹²³ A.g.e., 221

¹²⁴ Melikoff, Uyur İdik Uyardılar, s.157

3.2.8.3. Aslan

Alevi- Bektaşî inanç ve kültüründe, edebiyatında aslan figürü yalnızca bir tek kişi için kullanılmıştır. Bu kişi elbette ki “Allah’ın aslanı” sıfatı layık görülen Hz. Ali’dir. Pir Sultan Abdal bir şiirinde şöyle anlatır:

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 ¹²⁵

Cesaretin ve yiğitliğin sembolü olan aslan, Hz. Ali’nin en sık kullanılan sıfatlarındandır. Bu benzetme Hz. Ali’nin cesurluğu ve yiğitliği nedeniyle yapılmış olsa da mitik bir temeli vardır. Hz. Ali’nin, Hz. Muhammed miraca giderken karşısına aslan donunda çıkması bu benzetmenin ana kaynağıdır. Şah İsmail’in “*Vardı dergah kapısına gördü bir aslan yatur /Aslan bir hamle kıldı ki başta koptu bir feta*” ¹²⁶ dizelerinde bahsettiği aslan odur. Bir diğer deyişinde ise yine aslan motifi üzerinden Hz. Ali’yi övmektedir. “*Mustafa gördü seni arslan sıfatlı bir melek /Sahibi mi’rac hem tac ü livasın ya Ali.*”¹²⁷

Öyleyse Alevi-Bektaşî edebiyatında ve kültüründeki bu aslan simgesi nereden gelmektedir? Alevi mitlerindeki hayvan motifleri üzerine çalışan Erdoğan Alkan bu sorunun cevabını bulmak için Antik Mısır’a yönelir. Buradaki en önemli aslan figürü Firavun mezarlarını bekleyen Sfenks’in aslan şeklindeki gövdesidir. Mısır mitolojisinde aslan kötü ruhları kovduğuna inanılan bir hayvandır. ¹²⁸ Benzer şekillerde Sümer ve Yunan mitolojilerinde de aslan figürlerine rastlanmaktadır.

¹²⁵ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 76.

¹²⁶ Birdoğan, A.g.e.,s.190.

¹²⁷ A.g.e., s. 247.

¹²⁸ Alkan, A.g.e, s. 103.

Ancak Hz. Ali üzerinde simgeleştirilen aslan anlayışına en yakını Şamanizm’de görmekteyiz. Gökyüzü ve yeraltına seyahat eden şamanlara aslanlar ve kaplanlar yardım etmektedir. Tıpkı Hz. Ali’nin miraç yolunda Hz. Muhammed’in yolunu açması gibi. Ayrıca eski Türk topluluklarında da kağanların, sultanların ve hanların aslanla nitelendirilmesi Hz. Ali’ye verilen “Allah’ın aslanı” ifadesinin kökenini açıklamaktadır.¹²⁹

3.2.8.4. Geyik

Alevi- Bektaşilerce ulu sayılan hayvanlardan biri de geyiktir. Geyik motifi hem doğrudan hem de don değiştirme ile birlikte sık sık karşımıza çıkmıştır. Bu motif hem Alevi-Bektaşî mitlerinde hem de edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Hatai’nin aşağıdaki deyişi geyiklerin sadece göründükleri gibi düşünölemeyeceğini ifade eder:

Her kamıştan şekker olmaz her dikenden taze gül

Her geyiğin göbeğinden nafe-i tatar mest¹³⁰

Burada Hatai her geyiğin derisinden kürk ve mest yapılamayacağını söylerken velilerin geyik donuna girmesinden bahseder. Geyik donuna giren velilerden biri Abdal Musa’dır. Abdal Musa geyik donunda ormanda dolaşırken ava çıkan Kaygusuz Abdal bu geyiği görür ve okuyla yaralar. Ancak geyik kaçır. Geyiği takip eden Kaygusuz yaralı geyiğin bir tekkeye girdiğini görür. Arkasından girip geyiği sorduğunda Abdal Musa ona kolunun altındaki oku gösterir.¹³¹ Hatai’nin yukarıda verdiğimiz deyişi bu efsaneyi anlatmaktadır. Her geyikten kürk olmaz diye seslenilen kişi ise Kaygusuz Abdal’dır.

Geyik motifine Pir Sultan Abdal deyişlerinde de rastlanmaktadır:

Haberin alayım da peyikler ile

Yaramı sarsınlar da şehitler ile

¹²⁹ A.g.e., s.104.

¹³⁰ Birdoğan, A.g.e., s. 369.

¹³¹ Bkz. Ocak, A.g.e., s. 206.

Kırk yıl dağda gezdim geyikler ile
Pir senin derdinden ben yana yana¹³²

Bu deyişte herhangi bir don değiştirme durumu söz konusu değildir. Pir Sultan Abdal'ın geyikler ile gezdiğini söylediği kişi Uludağ eteklerinde geyikler ile yaşayan Geyikli Baba adlı dervıştır. Abdal Musa'nın geyik donuna girmesi ile Geyikli Baba'nın alakası vardır. Kendisi bir “geyik-insan” olan Geyikli Baba, Abdal Musa'ya geyik sütü içirmiş ve onu da geyikler ile akraba yapmıştır.¹³³

Anlatılarda ve deyişlerde kendine önemli bir yer bulan geyik, zıt kavramların sembolüdür. Bir yandan atıklığı ve çevikliği gösterirken diğer yandan da ürkekliği sembolize eder. Aynı zamanda masum bir hayvan olarak olumlu anlamlar yüklenmiştir. Ayrıca boynuzlarının yapısı nedeniyle çoğunlukla yaşam ağacı ile ilişkilendirildiği de görülmektedir. Özcan Güngör'e göre geyik donuna girmenin temelinde “hiç şüphesiz Buda-geyik münasebetinden geliştirilen evliya-geyik ilişkisi bulunan bu telakki, Anadolu'da ortaya çıkmış İslam öncesi dönemlere dayanmaktadır. Bu inancın sonucu, geyiğin avlanması kesinlikle yasaklanmış görünmektedir.”¹³⁴ Erdoğan Alkan'a göre Anadolu'da Akadlar, Babilliler, Elamlar ve Asurlular geyiği kutsal sayıyorlardı. Geyiğin kutsallığı işte bu uygarlıkların yaşadığı Anadolu'dan tektanrılı Hristiyanlığa, tüm çoktanrılı dinlere geçmiştir.¹³⁵ Ancak Alevilik sentezinde önemli rolü olan Türk inançlarında da geyiğe kutsiyet yüklenmiştir ve söylencelerinde yer verilmiştir. Özellikle Geyikli Baba'nın geyiğe binerek gezmesi Şaman dualarında anlatılmaktadır.¹³⁶ Geyikli Baba figürünü, Hristiyanlıkta önemli olan Noel Baba ile ilişkilendirmek de mümkündür. Özetle geyik motifi de birçok alanda olduğu gibi Aleviliği etkileyen birçok unsurdan süzülerek bu inanç içine yerleşmiştir.

¹³² Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 59.

¹³³ Bkz. Bozkurt, *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, s. 187.

¹³⁴ Güngör; Aksoy, A.g.e., 254.

¹³⁵ Bkz. Alkan, A.g.e., s. 118.

¹³⁶ Bkz. Bozkurt, A.g.e., 187.

3.2.8.5. Arı ve Bal

Pir Sultan Abdal'ın ve Şah İsmail'in deyişlerinde arı kelimesi ürünü olan bal ile birlikte karşımıza çıkmaktadır. Arı çalışkanlığı ve çok kıymetli ve gizemli olan ürünü ile düşünülen bir hayvandır. Deyiş ve nefeslerde arının kullanımını anlamlandırabilmek için elbette bu hayvanın Alevi- Bektaşî inancı içerisinde nasıl anlamlandırıldığına bakmak gerekir. Şii inancında da karşımıza çıkan arı motifi Hz. Ali ile özdeşleştirilmiştir. “*Allah'ın aslanı olan Hz. Ali aynı zamanda arıların da şahıdır.*” Gerçek müminler de bal yapan arılar gibidir.¹³⁷ Şii inancındaki bu yorum Alevi-Bektaşî inancına da yansımıştır. Pir Sulan Abdal'ın aşağıdaki deyişi bu görüş doğrultusunda yorumlanabilir:

Halimizi hal eyledik
Yolumuzu yol eyledik
Her çiçekten bal eyledik
Arıya saydılar bizi

Aşk defterine yazıldık
Pir divanına dizildik
Bal olduk şerbet azildik
Doluya saydılar bizi¹³⁸

Abdal bu deyişinde hakikate ulaşmaya çalışan derviştir. Bal ise dervişin tüm varolanların bilgisinden ulaştığı hakikattir. Bu yolda Hakk'a ulaşmaya çalışan derviş gerçek müminlerden sayılıp, arıların şahı Hz. Ali gibi Hakk yolunda bir arıdır. İkinci dörtlükteki Pir divanı Allah'ın huzurudur. Bezm-i elest'de aşk defterine yazılan derviş Hakk'a ulaşmış, hakikatin kendisi yani bal olmuştur. Bu hal ise Hatai'nin deyişi üzerinden açıklanabilir.

Kudretinden verdi balı
Bahanesi oldu arı
Men kılarım ah ü zarı
Arı iner bal içinde¹³⁹

¹³⁷ Bkz. Alkan, A.g.e., 107.

¹³⁸ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s.189.

¹³⁹ Birdoğan, A.g.e., s. 135.

Bal yine hakikatin sembolüdür. Hakk ve hakikat yolundaki derviş hakikatin kendisine ulaşınca Hakk’a erer ve burada Allah’ın varlığında yok olur. Yani fenafillah mertebesine erişmiştir. Arının bal içinde inlemesi bu nedenledir. Erdoğan Alkan da benzer şekilde arı ve balda bilgelğin yani hakikat sahibi olmanın sembolleştirildiği kanısını taşımaktadır. *“Yetkinlik temsilcisidir arı, bilgelğin ruhun ölümsüzlüğünün temsilcisidir. Ateşten bir varlıktır. Tapınakların rahibeleri inananların arınmış ruhlarıdır. Tindir, sözdür, ateşle arıtır, bal ile besler. Mızrağıyla yakar, parıltısıyla aydınlatır toplumsal alanda düzenin ve refahın efendisini simgeler.”*¹⁴⁰

Alevi-Bektaşî inancında arı ve bala yüklenen anlam Şii inancından gelmektedir. Ancak bal ve arı tüm İbrahimi dinlerde önemlidir. Budizm de ise bal kutsaldır. Kutsal kitaplarında şu cümleye yer verilir: “Benim öğretim bala benzer, bal yemeğe benzer. Başlangıcı tatlıdır, ortası tatlıdır, sonu tatlıdır.”¹⁴¹ Bunların dışında Yunan, Hint mitolojileri sayısız arı ve bal motifi ile doludur.

3.2.9. Kutsal Sayılar

Sayılar insanlık için sadece nicelik ifade etmeyi uzun zaman önce bırakmıştır. Toplumlar sahip oldukları gerçek üstü öğretilerle sayılara zaman içinde farklı anlamlar yüklemiş, kimini olumlu, kimini olumsuz bir sembol haline getirmiştir. Bu durumda insanın evreni algılama çabası sırasında karşısına çıkan sayılar çok etkili olmuştur. Örneğin dört mevsimin oluşu dört sayısını, evreni yer, gök ve yer altı olarak algılamak üç sayısını, tanrının birliğine inanmak ise bir sayısını anlamlandırmayı beraberinde getirmiştir. Bu nedenle sayılar ve onlara yüklenen anlamlar bir toplumun evren ve insan algısını bizlere açıkça sunar.

Hemen hemen tüm dinler ve mitolojiler bir sayısına bir anlam yüklemiştir. Alevi Bektaşî inancı ise bunu kendi öğretisinin, tasavvufunun temelini açıklamak

¹⁴⁰ Alkan, A.g.e., 109.

¹⁴¹ Bkz. Alkan, A.g.e., 112.

için kullanmıştır. Bu simgesellik elbette ki edebiyat ürünlerine de yansımıştır. Pir Sultan Abdal'ın ve Şah İsmail'in eserlerinde bir sayısı birliğin ifadesi olarak karşımıza çıkar:

Te Kalu beladan sevdik seviştik
Ezel bizim ile yadır mahabbet
Mahabbet eyleyüb birliğe yettik
Cesedin içinde birdir mahabbet ¹⁴²

Hatai'nin bu deyişi Allah'a ve onunla bir sayılan Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye duyulan sevgiyi anlatmaktadır. Bu sevginin Kalu Beladan beri devam ettiği vurgulanmıştır. Zira yaratılışın başından beri bu sevgi devam etmekte ve birliğe dönmektedir. Vahdet-i vücud ve vahdet-i mevcut felsefelerinin kabul edildiği Alevi-Bektaşî inancına göre bu deyişte “Cesedin içinde birdir mahabbet” ifadesi insanın kendi bedeninde Tanrıyı bulmayı, onunla bir olmayı ifade eder. Zaten bütün yaratılmışlar ve yaratan birlik içindedir.

İkrar verip bir gerçekten el tutup
Arif ol burhana vahdete yetüp
Lahmike lahmolup birliğe yetüp
Bir olur küfr ile imanın kardaş ¹⁴³

Bu birliğin diğer özneleri ise Hz. Muhammed ve Hz. Ali'dir Hatai'nin bu deyişinde bu ikilinin birbirleriyle ve nihayetinde Allah ile olan birliği vurgulanmış ve bu yapılırken birlik kelimesine ek olarak “Lahmike lahmi”, yani “etin etimdir” ifadesi kullanılmıştır. Bu söz, Hz. Muhammed'in Hz. Ali ile birliğini ifade etmek için söylediğine inanılan hadistendir. Pir Sultan Abdal da deyişinde bu birliği vurgulamaktadır:

Ali'dir cümle tüm dillerde söylenen
Kisbetinin krallardan bürünen
Cebrail'e nur içinde görünen
Allah bir Muhammed Ali'dir Ali ¹⁴⁴

¹⁴² Birdoğan, A.g.e., s. 112.

¹⁴³ A.g.e., s. 109.

Sünni İslam inanişında bir sayısı yalnızca Allah'ın bir ve benzersiz olması anlamını taşımaktadır. Alevi-Bektaşî yorumunda ise bu inancın felsefesini oluşturan vahdet ve tevhit düşüncesi bir sayısında simgeleşmektedir.

Tüm evrensel inanişlarda bir sayısı başlangıcın ifadesi olması bakımından önemlidir. “Bir” olmadan hiçbir şeyin var olması mümkün değildir. Bir, hem başlangıç hem de bütünlüğün ifadesidir. Birin varlığı karşıtı olan iki sayısının varlığını da zorunlu kılar. Çünkü her şey karşıtıyla anlamlıdır. İki sayısı çoğunlukla ikiliğin, ayrışmanın ifadesi olduğu için olumsuz anlamlar yüklenmiştir. Hatai'nin dizelerinde de bu olumsuzluğu görmekteyiz:

İkilikle sakın girme meydana
İkinin biri pirim Ali'dir
Derdinin müptelasıyam ben anın
Edna kulum padişahım Ali'dir¹⁴⁵

İkilik kişinin Hakk'ın varlığında, bazen de Hz. Ali'nin varlığında kendini yok edememesi benliğini öne çıkarması anlamına gelir. Hatai'nin burada ifade ettiği şey Hz. Ali'ye olan imanın önüne benliğin geçmesi ve birliğe ulaşamamadır.

Alevi-Bektaşî inancını sayılarla özetlemek gerekirse, Alevi-Bektaşilik: üçler, beşler, yediler ve kırklardır.

Üçler yediler çırağın yakar
Yediler olmuş Kırklara rehber
Muhammed, Ali'nin sancağın çeker
Hünkar hacı bektaş veli'ye uğradım.¹⁴⁶

Bunlar öğretinin kutsallarının birleşmesinden oluşur ve Alevi-Bektaşî inancının birçok kapısını aralar. Bunların ilki olan üçlerdir. Üç sayısının önemi evrenselidir. Her inançta her kültürde izini bulmak mümkündür. Alevi-Bektaşî inancında üçler olarak karşımıza çıkar. Bu “Hakk- Muhammed-Ali” üçlemesinin ifadesidir. İnanışa

¹⁴⁴ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 201.

¹⁴⁵ Birdoğan, A.g.e., s. 102.

¹⁴⁶ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 353.

göre bu üçluden daha kutsal bir şey yoktur. Bu üçleme hem Hatai'nin, hem de Pir Sultan'ın deyişlerinde çok sık karşımıza çıkmakta, sürekli birlikte zikredilmektedirler. Çünkü üçünün de bir nurdan olduğu inancı vardır:

Hak, Muhammet, Ali üçü bir nurdur
Söyleyen Muhammet, dinleyen Ali
Birisini Hak, üçü de birdir
Söyleyen Muhammet, dinleyen Ali¹⁴⁷

Üç sayısı aynı zamanda Hacı Bektaş Veli'nin “eline diline beline sahip ol” düşüncesinde hem de Allah-evren-insan algısında görülür.

Dört sayısının da hem deyişlerde hem de inanışta birçok karşılığı vardır. Dört meleğin varlığına inanılır:

Bir gün Muhammed evde otururken
Dört melaik ana nida getürdü
Selman'ın ceğninde geldi bir oğlan
Ne güzel izzetle kelam getürdü¹⁴⁸

Hatai'nin bu deyişinde bu dört melek anılmaktadır. Dört meleğin varlığına inanmak hem Alevi-Bektaşî inancında hem de Sünnî İslam'da vardır. Alevilikte dört sayısının karşılığı bulduğu en önemli konu dört kapı inancıdır. Tanrı'ya ulaşmak için geçilmesi gereken bu kapılar; şariat, tarikat, marifet ve hakikat'tir. Pir Sultan'ın aşağıdaki deyişinde dört sayısı bu düşüncenin görüntüsüdür:

Mürebbe'olan Ali gerek
Dört kapıda eli gerek
Müşahibin hali gerek
Zira Ali Muhammed'dir¹⁴⁹

Beşler, incelediğimiz deyişlerde karşımıza çıkmasa da Alevi- Bektaşî inancında ehl-i Beyt sevgisinin simgesini oluşturmuştur. Deyiş ve nefeslere Ehl-i Beyt olarak geçmiştir:

Gel gönül nazar kıl merdanelere
Düşün Ehl-i Beyt'i sabret bakalım

¹⁴⁷ A.g.e., s. 437.

¹⁴⁸ Birdoğan, A.g.e., s.118.

¹⁴⁹ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 41.

Sakın akıl yorma efsanelere
Düşün Ehl-i Beyt'i sabret bakalım¹⁵⁰

“Beşler” Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşan Hz. Peygamber'in ailesidir. Alevi- Bektaşiliğin evren algısında da beş sayısı karşımıza çıkar. Beş alem olduğuna inanılır. Bunlar: Lahut (varlık alemi), Ceberrut (varlıkların bilgisinin toplandığı alem), Melekler Alemi, Nasut (maddelerin görüldüğü alem), Misal (varlıkların en olgun halde bulunduğu alem).¹⁵¹

Yedi sayısı da birçok kültürde önem atfedilen sayılardandır. Alevi-Bektaşi düşüncesinde yedi her şeyden önce Hz. Muhammed ile eşi Hz. Hatice, kızı Fatıma, damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Selman-ı Farisi'den oluşan “Yediler”i simgeler. Pir Sultan Abdal'ın aşağıdaki beyitinde ehl-i beyti simgeleyen yedi yer almıştır:

Gidi Yezit bizler haram yemedik
Batındaki gördüğümüzü demedik
İkrar birdir dedik geri dönmedik
Yediler'iz birimcimiz Ali'dir¹⁵²

Ancak yedi sayısının deyişlerde bu anlamından bağımsız olarak da var olduğu görülmektedir. Hatai'nin birçok şiirinde evren algısıyla ilişkilendirilebilecek bir “yedi” sembolizmi görülmektedir.

Yedi kapı arş-ullahın katında
Dördü zahirinde üçü batında
Gördüm bir kişinin iradetinde
Üç yüz altmış altı yeksan kolu var¹⁵³

Hatai Allah katında bulunan yedi kapıdan bahseder. Bu hem yedi kat gök anlayışını sembolize etmekte hem de kişinin kendini arındırması için gereken yedi aşamayı ifade etmektedir. “*Dördü zahirde üçü batında*” sözü insanın geçeceği aşamaların niteliğidir. Bu yedi aşama:

¹⁵⁰ A.g.e., s.108.

¹⁵¹ Bkz. Alkan, A.g.e., s. 55.

¹⁵² Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 112.

¹⁵³ Birdoğan, A.g.e., s. 195.

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. Razı olan nefis: Tanrı'dan gelen herşeyi olgunlukla karşılayan nefis.
6. Nefs-i merziye: Eğitilmiş, olgunlaşmış, Tanrı sevgisini kazanmış nefis.
7. Olgun nefis: Bütünüyle olgunlaşmış, arınmış, en yüce aşamada bulunan nefis.¹⁵⁴

Nefsin bu yedi aşaması Hatai'nin şiirindeki Allah katına ulaşan kapılardır. Yedi sayısı aynı zamanda yedi kat göğü ve cehennemin yedi kat oluşunu da sembolize eder:

Yedi tamusu var sekiz de cennet
 Muhammed Ali'ye bağla itikat
 Ayrıcı kayırcı hem zati sıfat
 Cemalin görmüş yok görene yalvar¹⁵⁵

Evrenin yedi rakamıyla ilişkilendirildiği bir deyişte Pir Sultan'a aittir:

Tanrı'nın arslanın alan
 Düldül'ü dağlara salan
 Yedi kere ıssız kalan
 Kalan dünya değil misin¹⁵⁶

Yedi sayısının kökenlerine baktığımız da birçok uygarlık için önemli bir sayı olduğu görülmektedir. Ancak Aleviliğin geniş ve renkli yelpazesinde yer alan Anadolu'da ve Türk inanışlarında da yedi sayısı önemlidir.

On iki sayısı da sıkça deyişlerde karşımıza çıkmaktadır. On iki sayısı öncelikle on iki imamın sembolüdür. Bunlar İmam Ali başta olmak üzere İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Zeynel Âbidin, İmam Muhammed Bâkır, İmam Cafer-i Sâdık, İmam Musa Kâzım, İmam Hulk-ı Rıza, İmam Muhammed Tâkî, İmam Aliyyü'n-Nâkî,

¹⁵⁴ Alkan, A.g.e., s. 62.

¹⁵⁵ Birdoğan, A.g.e., s. 95.

¹⁵⁶ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 371.

İmam Hasan el-Askerî, İmam Muhammed Mehdî'dir. Ozanların On İki İmamı sıkça anmaları nedeniyle on iki sayısı deyişlerde karşımıza çıkar:

Pir Sultan'ım oldu tamam
İşe geldi sahip-zaman
Dahi indi On iki İmam
İndi Şah'a secde eyledi ¹⁵⁷

On İki İmam Alevi- Bektaşilerin ululuk atfettiği kişilerden oluşur. Güruh-u Naci (seçilmiş güruh) içinde on iki imamlar da vardır. Onlara verilen önemi Hatai “*Zahiri on iki imam batını nur-i Huda*” ¹⁵⁸diyerek ifade etmiştir. On iki sayısı on iki hizmet”, “on iki post”, on iki ay gibi kavramları da sembolize etmektedir. Ancak deyişlerde bu rakam on iki imam ile bütünleşmiştir.

Bir sonraki önem atfedilen sayı ise on dördtür. On dört sayısının inanıştaki karşılığı “on dört masum-u pak”tır. İmamların, çocuk yaşta şehit edilen “on dört masum-ı pâk” olarak da bilinen erkek çocuklarını simgeler. Çoğu Kerbela’da şehit edilmiştir. Onlar deyişlerde bu ifade ile “on dört masum” olarak karşımıza çıkar.

Arkası yok deme Şah'ın oğlunun
Zahirde batında yüz bin eri var
On dört masum ile On İki İmam
Yanlarında Muhammet Ali var ¹⁵⁹

Alevi-Bektaşî inancının anahtarlarından biri kırk sayısıdır. En önemli anlamını Kırklar ifadesinde bulur. İnanışta ulu kabul edilen her kim varsa kırkların içindedir. Bu kişiler Kırklar Meclisinde Hz. Ali ile birliktedirler. Kırklar Meclisine deyişlerde çok sık yer verilmesi ile birlikte Kırklar da pek çok kez anılmaktadır. Hatai'nin Kırklar Meclisinde olanları anlattığı aşağıdaki deyişi buna bir örnektir:

Muhammed Ali'nin cem'ine vardı,
Kırklar da silkinüb ayağa durdu,
Doksan bin erenler semaa girdi,
Ali ile Muhammed'in aşkına ¹⁶⁰

¹⁵⁷ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 128.

¹⁵⁸ Birdoğan, A.g.e., s. 187.

¹⁵⁹ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s. 72.

Pir Sultan Abdal'ın aşağıdaki deyişinde ise Kırklar Meclisi ile herhangi bir bağlantı kurulmadan yeryüzünde Kırkların varlığından bahsedilir:

Kırklar Urum'a geçti sen duydun mu
Tanrı'nın Arslanı geldi bildin mi
Pınar yanında kendini buldun mu
Kırklar'a ser-çesmesin pirim Ali ¹⁶¹

Kırklara verilen bu önem dolayısıyla Alevi- Bektaşî inancının birçok kilit noktasında kırk rakamıyla karşılaşmaktayız. Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarına bağlı olan 40 makam vardır. Bir tarikat yolcusunun bu aşamaları geçmesi gerekir. Bunun dışında günlük yaşamda kullanılan “kırklara karışmak”, “kırklama”, “kırkı çıkma”, “kırklı” deyişlerde de kırk sembolizmi görülür. Ancak sayı deyişler açısından değerlendirildiğinde Kırkları ifade etmektedir. Kırk rakamına önem verilmesine Altay Türklerinde ve İbrahimi dinlerde de rastlanılmıştır.

Yetmiş iki rakamı da Alevi- Bektaşî tarihinden sembolleşmiş bir sayıdır. Kerbela'da şehit olanlar için “yetmiş iki şüheda” ifadesi kullanılır.

Duymadın mı Şehid-i Kerbela'yı
Düşün Ehl-i Beyt'i sabret bakalım ¹⁶²

Ancak deyişlerde yetmiş ikinin simgelediği bir şey daha vardır o da “yetmiş iki millet” olduğu inancıdır.

Gidi Yezit bize Kızılbaş demiş
Meğer Şah'ı sevmiş dese yoludur
Yetmiş iki millet sevmezler Şah'ı
Biz severiz Şah'ı Merdan Ali'dir ¹⁶³

Yetmiş iki millet düşüncesi, Adem'e indirilen yetmiş iki gömlekle de ifade edilmiştir. Bu gömleklerin her biri daha sonra bir milleti oluşturmuştur. Pir Sultan Abdal yetmiş iki gömlek sembolünü aşağıdaki deyişinde kullanmaktadır:

¹⁶⁰ Birdoğan, A.g.e., s. 46.

¹⁶¹ Korkmaz, *Pir Sultan Abdal Divanı*, s.76.

¹⁶² A.g.e., s. 108.

¹⁶³ A.g.e., s. 112.

Gece gündüz yalvarırım Hüda'ma
 Yedi gün emeğim geçti bu deme
 Yetmiş iki gömlek geldi Adem'e
 Gömleğin tersini geyen kim idi ¹⁶⁴

Görüldüğü üzere Alevi- Bektaşî deyiş ve nefeslerinde karşımıza çıkan sayıların sembolik temellerine indiğimizde bu inanışa dair birçok bilgiyi, pek çok mitik anlamı ve sembolü bulmamız mümkün olmaktadır.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 335.

SONUÇ

Kolektif bilincin ürettiği mitler, içinde geliştikleri toplumların inançlarını, yaşam biçimlerini, korkularını, sosyolojik yapısını ortaya koyan kutsal gerçekliklerdir. Kendi çağı ve insanı için gerçekliğin en üst aşamasıdır. Yaşadığı dönemin gerçeklik algısını, evren, yaşam ve insan kavrayışını gösteren mitler, inanç unsurlarından coğrafyaya kadar geniş bir etki zinciri içinde kültürel bir olgu olarak yaratıldıktan sonra ritlerle canlandırılmaya ve kutsal bir ayinle varlıklarını sürdürmeye devam ederler. Ancak mitleri geçmişten bugüne taşıyan tek unsur ritler değildir. Edebiyat da mitin öyküsünü ve öğretisini yaşatır. Zira birçok mitolojide ritler, dini niteliklerini kaybetmiş fakat mitler öykülerini asırlarca yaşatmıştır. Çalışmamızın başlangıcında rit ve mit arasındaki bu ilişkiyi kurmaya ve efsane, destan gibi edebi türlerin farklılık ve benzerliklerini ortaya koymaya çalıştık. Mit ve rit arasındaki öncelik sonralık ilişkisi kurularak, Alevi-Bektaşî mitolojisinde yer alan Kırklar Meclisi miti ile Ayin-i Cem arasında kurulan bağlantının temelleri atılmıştır.

Mit kavramı ve ritler birçok inanç içerisinde olduğu gibi Alevi- Bektaşî inanç sistemi içerisinde de anlam kazanır ve geniş bir yer tutar. Alevilik gerek inanç öğretilerini, gerek mitik yapısını, gerekse ritlerini çok geniş bir kaynak yelpazesine dayandırarak oluşturmuştur. Günümüzde yaşayan yapısıyla Hz. Ali'ye, onun soyundan gelenlere ve Ehl-i Beyt'e yönelen sevgiyi İslam inancı dâhilinde ifade eden Aleviliğin derinlerine inildikçe, bundan çok daha fazlası açığa çıkmaktadır. Orta Asya'nın asırlar boyunca inşaa olmuş inanç çeşitliliği içinde bir evren algısı ve yaşam tarzı olarak belirginleşen birleştirici öğreti, Anadolu'ya aktarılırken Türk toplumunda henüz yaygınlaşan İslam inancını ana damar olarak kabul etmiş, Anadolu ve Mezopotamya'da yaşamış uygarlıkların mirasından da etkilenerek bu coğrafyada senkretist bir inanç meydana getirmiştir. İşte böyle bir zeminde şekillenen Alevilik; Şamanizm başta olmak üzere Budizm, Animizm, Zerdüştlük, Manicilik, Gök Tengri ve Mazdek inancı gibi İslam öncesi dinlerden ve geliştiği geniş coğrafyanın mitlerinden etkilenmiştir. Bu etkileşim öylesine güçlü olmuştur ki Aleviliğin özünü oluşturur. Bu inanç İslami örtü altında gelişmiş bir senkretizmdir. Bektaşilik, Kızılbaşlık kavramları ise aynı öğretinin bazı uygulama farklılıkları ile ayrışması ile oluşmuştur.

Üzerinde yükseldiği bu temeller dikkate alındığında Alevi- Bektaşî inancı, gelişen ve değişen insan bilinciyle birlikte evrilen bir düşüncenin ürünüdür. Alevi- Bektaşî inancının bu yapısı, dinlerin evrimi görüşünün savlarını sınamak için oldukça uygun, yaşayan bir toplumsal haldir. Dinlerin evrimsel bir süreçle bugünkü hallerini aldıkları görüşü, insanın biyolojik evriminin toplumsal olaylara uyarlanmasına dayanır. Buna göre insan biyolojik anlamda şartlara göre nasıl evrimleşmişse, düşünsel anlamda da evrimleşmiştir. İnsan algısı ile birlikte toplumsal yapı ve bu yapıyı oluşturan unsurlar da evrimleşmiştir. Algıdaki evrimin şekillendirdiği bu unsurların başında ise dinler gelir. Dinler evrim zinciri içinde ortam şartlarına uygun olarak değişip dönüşürler fakat her seferinde geçmişin izleri ile yeni bir hal alırlar. Bu durumda bir başlangıç saptamak gerekmektedir. Bu düşüncüyü kabul eden teorisyenlere göre animizm veya totemizm dinsel evrimin ilk halkasıdır. Kimi zaman bir din, kimi zamansa farklı dinlere uyarlanabilen bir din fenomeni olarak Şamanizm bu evrimin önemli bir basamağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu evrim zinciri içinde mitlerin de etkinliğinden bahsetmek gerekir. Yaşayan dinlerin mitolojik yapılarından bahsetmek, dokunulmaz kutsala dokunmak olarak görüldüğü için genellikle sadece tarihi dinlerin mitoloji ile ilişkisinden bahsedilse de yaşayan dinlerin mitlerle olan bağları açıktır. İster çoktanrılı, ister tektanrılı olsun yaşayan dinlerin de kökenlerinde mitleri görmek mümkündür. Alevi-Bektaşî senkretizmi ise dinlerin evrimi içerisinde bir geçiş formudur. Geçmişe ait izleri, karşılaştığı yeni unsurlarla harmanlayarak dönüştürmüş ve birleştirici yapısıyla kendisini var etmiştir.

Alevi- Bektaşî inancı, İslam öncesi motifleri kendi içinde sentezlerken kendine özgü bir mitik yapı da oluşturmuştur. Çalışmamızda Alevi-Bektaşî mitolojisinin temel izlekleri saptanarak bunlar açıklanmaya çalışılmıştır. İnanç öğretisinde olduğu gibi mitik yapı içerisinde de en önemli yeri Hz. Ali almıştır. Hz. Ali'ye yüklenen tanrısallık, bu inancın hem tanrı algısını hem de insana verdiği değeri göstermektedir. Vahdet-i vücud ve vahdet-i mevcut düşüncelerine dayandırılan bu Ali algısı yüklenildiği insanüstü özelliklerle Hz. Ali'yi mitik bir kahraman olarak değerlendirmemize yol açmıştır. Benzer şekilde Hz. Fatıma ve Hızır karakterleri de bu Alevi-Bektaşî mitolojisinin ana kahramanlarıdır. Hz. Ali'nin kutsallığını pekiştiren Miraç ve Kırklar Meclisi anlatıları ise bir yandan evren ve tanrı algısını

gösterirken, bir yandan da cem ritinin mitik kaynağını vermektedir. Sosyolojik ve arketipçi eleştiri yöntemlerinin uygulandığı çalışmamızın edebi malzemesi olan Şah İsmail Hatai'nin ve Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişlerinde gerek mitik bir kahraman olarak Hz. Ali, gerekse Miraç ve Kırklar Meclisi miti sık sık geçmektedir. Hz. Ali deyişlerde tek başına bir figür olarak yer aldığı gibi Hakk-Muhammed-Ali üçlemesi içinde de anılmaktadır. Kırklar Meclisi ve Miraç mitleri ise gerek bazı dolaylı göndermelerle, gerekse uzun uzun anlatılarak deyişlerde yer almaktadır. Özellikle Şah İsmail'in bu mitleri şiirsel dille aktardığı "Miraçlama"sı Anadolu'da cem törenlerinde çok sık çalınıp söylenmektedir.

Alevi-Bektaşî mitlerine göre yaratılışın özü nurdur. Her şeyden önce var olan nur, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin nurudur. Allah'ın kendi nurundan yarattığı yeşil ve ak nurdan tüm mahlûkat yaratılmıştır. Ancak Aleviliğin çok katmanlı yapısı yaratılış mitlerini de etkilemiş ve farklı kabullerin oluşmasına neden olmuştur. Yaratılışın deyiş ve nefeslerdeki yansıması taranırken özellikle Hatai'nin deyişlerinde sıkça kullanılan "balçık" ifadesi dikkat çekmiştir. Bu durum bir başka yaratılış mitinin daha bu inanç içinde kabul gördüğünü göstermektedir. Bu mit daha çok insanın yaratılışı üzerinedir ve Adem'in Cebrail'in dünyadan getirdiği toprağın çamur halinde yoğrulmasıyla yaratıldığı yönündedir. Hatai deyişlerinde yaratılışı daha çok bu mit üzerinden ele alırken, Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişlerinde ise hem nur motifi hem de çamur/balçık motifi görülmektedir. Nurdan yaratılış inancı başta Maniheizm olmak üzere Gnostik inançlara dayanırken, topraktan yaratılma ise İbrahimi dinler ile Altay ve Yakut Türklerinin yaratılış destanlarına dayanmaktadır.

Tüm mitolojilerde olduğu gibi Alevi-Bektaşî mitolojisinde de yaratılış kadar önemli olan bir diğer unsur ölüm ve sonrasıdır. Bu inanç sistemine göre ruh ölümsüzdür. Beden Hakk'a yürür fakat ruh sonsuz dönüşünü devam ettirir. Bedenden bedene dolaşarak tekrar tekrar dünyaya gelir. Öldükten sonra dünyaya başka bir bedende gelme inancı olan tenasüh, İslam'da ve diğer İbrahimi dinlerde kesinlikle kabul görmez. Alevilikte ise özellikle peygamberlerin ve velilerin başka bedenlerde yaşamalarından bahsedilir. Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişlerinde de özellikle Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli üzerinden tenasüh inancına sık sık gönderme yapılmaktadır. Her iki ozanın da peygamberlerin tenasühü üzerine

benzer deyişleri olduğu saptanmış, ozanların bu motifi işleme biçimlerinde ciddi benzerlikler olduğu görülmüştür. Zaman zaman tenasüh inancı ile karıştırılan don değiştirme ise Alevi-Bektaşî mitolojisinin önemli ve en yaygın motiflerindendir. Velilerin çoğunlukla hayvan şekline girdiği don değiştirme anlatıları oldukça çoktur. Deyiş ve nefeslerde ise bazen bu anlatılara göndermeler yaparak, bazen de ozanın kendi hayal dünyasının yansıması olarak don değiştirmeye yer verilmektedir. Değişim motifi tüm dünya mitlerinde çok yaygın biri şekilde görülse de, Alevi-Bektaşî mitlerindeki halinin Şamanizm aracılığıyla Budizm'den geçtiği düşünülmektedir.

Özellikle don değiştirme anlatılarında karşımıza çıkan hayvan motifleri, birçok mitolojide olduğu gibi Alevi-Bektaşî mitolojisinde de derin anlamlarla bezenmiştir. Mitik yapı içerisinde turna kuşu, anka kuşu, güvercin, aslan, arı, balık, geyik, kartal, kedi, keklik, kuzu- koyun, teke, örümcek, tavşan ve yılan mitik birer simge halini almıştır. Ancak nefes ve deyişlerin incelendiği bölümümüzde bu hayvanlar arasından turna, güvercin, aslan, geyik ve arı deyişlerde tespit edilerek mitik açıdan incelenmiştir. Bu hayvan motiflerinin her biri Alevi- Bektaşî mitolojisi içinde bir şekilde anlam kazanırken bir yandan da Alevi-Bektaşî inancının İslam öncesi temelleri hakkında bizlere bilgi vermektedir.

Birçok kültürde ve mitolojide görülen derin anlamlar yükleyerek sayıların mitik birer motif haline getirilmesi Alev-Bektaşî inancında da açıkça görülmektedir. Bu inanç sisteminde ya da edebi ürünlerinde yapılacak bir incelemede bazı sayıların üstünlüğü ve kutsiyeti ilk fark edilenlerden olacaktır. Sık sık tekrarlanan üçler, beşler, yediler, on iki imamlar, on dört masumu paklar, on yedi kemerbestler ve kırklar ifadeleri ile kavramlar ve inançlar aracılığıyla bu sayılara yüklenen derin anlam gözlerden kaçmaz. Sayılar çoğu zaman toplumların insan ve evren algısında geliştirdiği öğretilerin sembolü olmuş ve bu doğrultuda anlamlarla yüklenmiştir. Örneğin bahsettiğimiz bu sayılar Alevi-Bektaşî inancının merkezinde olan Ehl-i Beyt sevgisinin farklı aşamalarıdır. Güzel ve kutsal olan şeyleri ifade ettikleri içinse olumlu bir değerle yüklüdürler. Oysa iki sayısı Alevi-Bektaşî felsefesinin temelini oluşturan birliğin karşıtı olarak olumsuz olan birçok şeyi ifade etmiştir. Bunların dışında on dört ve yetmiş iki sayıları da inanç içerisinde işlenmiş ve simgeleşmiş

rakamlardır. Sayıların gizil anlamları çözülürken Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal'ın deyiş ve nefeslerinde hangi anlam bütünlüğü içinde verilerek neleri sembolize ettikleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Kutsal anlamlar yüklenen her bir sayının inanç öğretileri içinde birden çok kavramı nitelik ya da nicelik olarak ifade ettiği görülmüştür. Kökenlerine inildiğinde ise zaman zaman İslam öncesi arketipler, zaman zaman da Alevi-Bektaşî inancı için önem arz eden anlatılar karşımıza çıkmıştır. Sayıların simgeselliği, şiirsel sembolik dili için de son derece önemli bir motif olmuş ve ozanlar tarafından sık sık kullanılmıştır.

Tüm bu motifler hem Şah İsmail Hatai'nin hem de Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişlerinde büyük bir örtüşme içinde tespit edilmiştir. Bu iki ozan arasında farklılıklardan çok benzerlikler dikkati çekmektedir. Her ikisinin de Alevi- Bektaşî inancına dayanmaları ve dini- tasavvufî edebiyat alanında eser vermeleri bu benzeşmenin en belirgin kaynağı olarak öne sürülebilir. Ancak Şah İsmail Hatai'nin Anadolu Aleviliğinin oluşumu ve bu ekinin yetiştirdiği ozanların söylemi üzerindeki etkisi büyüktür. Hatai'nin Aleviliği kurumsallaştıran kişi olarak tüm Alevi topluluklarında kabul görmesi bu etkiyi kaçınılmaz kılmaktadır.

Sosyolojik olaylara hiçbir zaman duyarsız olmayan Alevi- Bektaşî inancının toplumsal duyarlılığını Pir Sultan Abdal'ın deyişlerinde açıkça görmekteyiz. Osmanlı düzenine karşı muhalif bir söylemin sözcüsü olan Pir Sultan Abdal'ın istikameti Şah İsmail'dir. Bu düzenin karşısına, devlet lideri olarak kabul ettiği Şah İsmail'i koyar ve şiirlerinde onu idealize eder. Bu da Pir Sultan Abdal'ın Hatai'den etkilendiğinin önemli bir göstergedir. Bu sosyolojik verilerin kanıtladığı etkiyi nefes ve deyişler de doğrulamaktadır. Pir Sultan sık sık “Şah”ından bahsettiği deyişlerine, aynı zamanda bu Şah'a ait deyişlerin etkilerini, motiflerini de taşımıştır. Hatta bazı deyiş ve nefeslerin kısmen veya tamamen aynı olduğu görülmektedir. Çalışmamız sırasında gerek mitik motifler bakımından gerekse diğer tüm edebi ve dini söylemler bakımından Pir Sultan Abdal divanında Şah İsmail Hatai'nin bazı beyitlerine benzeyen dizelere rastladık. Yaşadıkları dönem ve Şah İsmail'in Alevilik üzerindeki etkisi dikkate alındığında etkilenen tarafın Pir Sultan Abdal olduğunu söylemek mümkündür.

Tüm bu benzerliklerin yanında küçük farklılıklar da dikkati çekmektedir. Mitik motifler bakımından tespit edilen ilk ayrım Şah İsmail'in deyişlerinde nurdan yaratılışa nispeten balçıktan/ çamurdan yaratılışın ön plana çıkmasıdır. Pir Sultan ise her iki yaklaşımı örnekleyecek dizelere sahiptir. Benzer bir fark hayvan motiflerinde de görülmektedir. Pir Sultan Abdal'ın deyiş ve nefeslerinde hayvan motiflerine verilen önem Hatai'nin beyitlerinde aynı şekilde karşımıza çıkmaz. Nicelik bakımından hayvan motiflerinde büyük bir fark vardır. Bu gibi inanç temellerine ilişkin küçük farklılıkları her iki ozanın da farklı bir coğrafyada ürün vermesine bağlamak mümkündür. Hatai'nin bulunduğu coğrafyada Alevilik üzerindeki Şii etkisi çok daha fazladır. İlaveten coğrafya gereği eski Fars inançları da bu bölgedeki Alevilik yaklaşımını etkilemiştir. Anadolu Aleviliği ise kendi özgün yapısını bu coğrafyanın mirası ile oluşturmuştur. Pir Sultan Abdal'da bu kültürel zenginliğin etkisini Hatai'den daha çok hissetmiştir. Bunların dışında ozanları birbirinden ayıran bir diğer unsur da üslupları ve edebi kişilikleridir. Pir Sultan Abdal kullandığı dil, hece vezni ve içinde yer aldığı aşıklık geleneği ile tam bir halk edebiyatı örneği sergilerken, Şah İsmail Divan Edebiyatından da etkilenmiştir. Aruz vezni ile yazılmış çok sayıda deyişi bulunmaktadır. Bunlarda kullandığı dil ise hece vezni ile yazdıklarında kullandığı sade dilden çok daha farklıdır. Ayrıca eserlerinde Pir Sultan'dan farklı olarak önemli bir Hurufilik etkisine rastlanmıştır. Hatai ebced hesabını bilmekte, şiirlerinde Kur'an ayetlerine kafiyeli dizeler yazmaktadır. Yoğun Hurufilik etkisi ile harflerin derin anlamlarını sembolize etmiştir.

Sonuç olarak, bu çalışma Alevi- Bektaşî inancının çok geniş bir kültür kuşağının sentezi olarak geçmişten bugüne aktararak geliştiğini ve bu inancın tarihi dinlerin de etkisiyle mitik ağlarla örülü olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Bu doğrultuda toplumun aynası olan edebiyat, bizlere inceleme malzememiz olan nefes ve deyişleri sağlamıştır. Bu nefes ve deyişler, Alevi-Bektaşî inancının tüm detaylarını içlerinde barındırdıkları için ortaya çıkarılmak istenen mitik yapı bu edebi ürünlerin sembolik dili vasıtasıyla çözümlenmiştir. Bu düşüncüyü desteklemek için bugüne kadar yapılan çalışmalar daha çok ritleri, ibadet şekillerini ve ocakları incelemiştir. Bu görüşün edebi ürünler üzerinden kanıtlanması için yapılan bir çalışmaya literatürde rastlanmamıştır. Bu çalışmanın, literatürdeki bu eksikliği

gidermesi ve günümüz mitoloji çalışmaları için kıymetli bir derya olmasına rağmen bakir bir alan olarak kalan Alevi-Bektaşî mitolojisine dikkat çekmesi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi çerçevesinde gerçekleştirilen bu çalışma aynı milletten olmalarına ve aynı dilde eser vermelerine rağmen, farklı coğrafyalarda, farklı lehçeleri kullanan iki ozanı ele almıştır. Böylelikle Karşılaştırmalı Edebiyat çalışmalarının kapsamının Fransız komparatistiğinde olduğu gibi sadece ulus ölçütü ile belirlenemeyeceğini kültürün bütün unsurlarının değerlendirilmesi gerektiğini örneklemiştir. Bu yönüyle çalışmanın alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Aça, M., “Yaratılış Mitleri, Şamanizm ve Tasavvuf Bağlamında Düşüş, Mahrumiyet ve Hapis”, *Milli Folklor*, Sayı:62, 2004, ss. 8-18.

Adam, B., Katar, M., *Dinler Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir 1999.

Akkaş, S.Ö., “Mit ve Felsefe”, *Milli Folklor*, Sayı:77, 2008, ss. 83-88.

Alkan, E., *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005.

Alver, K., *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri*, Hece Yayınları, Ankara 2004.

Armutak, A., “Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi I. Memeli Hayvanlar”, *İstanbul Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi*, Sayı:28, 2002, ss. 411 -427.

Arslan, M., *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.

Arslanoğlu, İ., “Cibali Ocağı ve Taliplerinin Alevilikle İlgili Görüşleri”, *G.Ü.Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:12, 1999, ss. 115-138.

Assmann, J., *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Çev. Ayşe Tekin, İstanbul 2001.

Aydın, K., *Karşılaştırmalı Edebiyat Günümüz Postmodern Bağlamda Algılanışı*, Birey Yayınları, İstanbul 1999.

Aydın, M., “Şamanizmin Eski Türk Dinî Hayatı İle İlişkisi”, *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Sayı: 28, 2003.

Aytaç, G., *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, Say Yayınları, İstanbul 2003.

Aytaç, G., “Alevilik kavramı etrafında bazı tespit ve değerlendirmeler” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:56, 2010, ss.17-28.

Baltacıoğlu, R., “Alevîlik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı.28, 2003, ss. 211-214.

Bascom, W., “The Forms of Folklore: Prose Narratives”, *The Journal of American Folklore*, Sayı:78 ss: 3-20.

Bayat, F., *Mitolojiye Giriş*, Karam Yayıncılık, Çorum 2005.

Bidney, D., “Mit Kavramı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Çev: Mehmet Ali Gülel, Sayı:3, 1994, ss. 19-25.

Birdoğan, N., *Şah İsmail Hatai Yaşamı ve Yapıtları*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2001.

Birdoğan, N., *Şah İsmail Hatai*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2001.

Birge, J.K., *Bektaşilik Tarihi*, Ant Yayınları, İstanbul 1991.

Boratav, P.N., *100 Soruda Türk Folkloru*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1973.

Boratav, P.N., *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 2000.

Bozkurt, F., *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, Doğan Kitap Yayınevi, İstanbul 2000.

Bozkurt, F., *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005.

Buluç, S., “Şamanizm”, *İslam Ansiklopedisi*, C.11, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, ss.320-335.

Bulut, F., *Ali’siz Alevilik*, Berfin Yayınları, İstanbul 2011.

Buyruk, Tam ve Hakiki İmam Cafer-i Sadık Buyruğu, Mizah Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Campbell, J., *İlkel Mitoloji, Tanrının Maskeleri*, İmge Kitabevi, Ankara 1992.

Can, C., “Zerdüştlük, Zerdüş ve Hukuk (Avesta)”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 1968, ss. 273-288.

Canpolat, C., *Osmanlı Belgelerinde Aleviler Hakkında İdam ve Sürgün Fermanları*, Markiz Yayınları, İstanbul 2010.

Cevizci, A., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Çığ, M.İ., *Kur'an İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2004.

Çobanoğlu, Ö., “Türk Mitolojisi”, *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, Cilt: I, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, ss.5-85.

Çoruhlu, Y., *Türk Mitolojisinin A, B, C'si*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.

Çoruhlu, Y., *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.

Danık, E., *Öteki Tanrılar Alevi ve Bektaşî Mitolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara 2006.

Dedekargınoğlu, H., “Alevilikte Tanım ve Terimler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Cilt:60, 2011, ss.379-394.

Dégh, L., "Günümüz Bağlamında Efsane Üzerine Teorik Bir Düşünme ve Efsanenin Tanımı", Çev.: Selcan Gürçayır, *Halkbilimde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, Haz.: M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır, Geleneksel Yayıncılık, Ankara 2005 .

Dilek, E.D., “Efsaneden Büyülü Gerçekliğe”, *Milli Folklor*, Sayı:91, 2011, ss.204-209.

Dönmez, B.M., “Alevi Cem Ritüellerinde Canlandırılan Kırklar Söylencesinin Şiir-Müzik-Dans ile İlişkisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 3, 2012, ss. 191-194.

Durkheim, E., *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev: Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

Elçin, Ş., *Halk Edebiyatına Giriş*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.

Eliade, M., *Dinler Tarihine Giriş*, Çev.: Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009.

Eliade, M., *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, Ankara 1994.

Eliade, M., *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul 2001.

- Eliade, M., *Şamanizm*, Çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi, Ankara 1999.
- Ellul, J., *Sözün Düşüşü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
- Erdoğan Çınar, “Tevhit”, (Çevirimiçi) <http://www.alevi-fuaf.com>, 09.12.2013
- Ergun, S.N., *Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri 3*, İstanbul 1956.
- Erhat, A., *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Evkuran, M., *Müslüman Kültürdeki Mitolojik Unsurlar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Eyüboğlu, İ.Z., *Alevî Bektaşî Edebiyatı*, Der Yayınları, İstanbul 1991.
- Fairchild, W.P., “Shamanism in Japan”, *Asian Folklor Studies*, Sayı: 21, 1962, ss.1-122.
- Fırlalı, E.R., *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1991.
- Fırat, E., “Din Psikolojisinde Konu ve Metot Problemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5,1989, ss. 33-43.
- Fiske, J., *Mitler ve Mitleri Yapanlar*, Çev. Şebnem Duran, İlya Yayınevi, İzmir 2006.
- Gilson, E., “Tanrı ve Yunan Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çev. Mehmet Aydın, Cilt:29, Sayı: 1, 1987, ss. 107- 125.
- Goldman, L., *Diyalektik Araştırmalar*, Çev. Afşar Timuçin, Mehmet Sert, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998.
- Gökçe, K., “Aleviliği Yaşamak veya Alevî Olmak”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:56, 2010, ss.353-356.
- Gökeri, A. İ., “Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğinde Yapıtlara Uygulanması”, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi, 1979.

Gündüz, Ş., “Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylem Mitos”, *Milel ve Nihal Dergisi*, Cilt:6, Sayı: 1, 2009, ss. 9-26.

Güngör, B., *Alevilik, Kızılbaşlık, Ehl-i Beyt*, Kırklar Cemevi, İstanbul 2012.

Güngör, Ö., Aksoy, E., “Sosyolojik Olarak Alevi/Bektaşîlerde Tenasüh İnancı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:62, 2012, ss. 249-270.

Günşen, A., “Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış”, *Türkoloji Araştırmaları*, Sayı:2, 2007, ss. 328- 350.

Gürses, İ., “Jung’cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Simurg Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:16, 2007, ss. 77-96.

Honko, L., “Miti Tanımlama Problemi”, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar II*, Çev. Nezir Temür, Geleneksel Yayıncılık, Ankara 2005.

Hooke, S.H., *Ortadoğu Mitolojisi*, Çev. Alaeddin Şenel, İmge Yayınları, Ankara 1991.

Hoppal, M., “Sibiryâ Şamanizminde Doğa Tapınımı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Çev. Gürbüz Erginer, Cilt:41, Sayı:1, 2001, ss.209-225.

Hultkranz, A., “Shamanism and Soul Ideology”, *Shamanism in Eurasia*, Edition Herodot, Gottingen 1984, ss. 28-36.

Idinopulos, T.A., “Din Nedir?”, Çev. Temel Yeşilyurt, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.5, 1999, ss.151-166.

İpek, Y., *Şia’dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevilik*, Bizim Kitaplar, İstanbul 2010.

Jung, C.G., *Dört Arketip*, Çev. Zehra Aksu Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul 2003.

Jung, C. G., *Psikoloji ve Din*, Çev. Ender Gürol, Oluş Yayınları, İstanbul 1965.

Kalafat, Y., “Anadolu Türk Halk Sufizminde Zazalar”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, ss. 285-304.

Kaplan, D., “Alevilikte Muhammed-Ali Tasavvuru: Bir Ten İki Baş ya da İki Ten İki Baş Sembolizminin Kültürel Temeli”, *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı I*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011, ss.147-159.

Karaman, K., “Ritüellerin Toplumsal Etkileri” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 21, 2010, ss. 227-236.

Kaya, D., *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2007.

Kaygusuz, İ., *Müslümanlık ve Hristiyanlığın İnanç Öğretilerinde Öteki Gerçekler*, Su Yayınları, İstanbul 2006.

Kılıç, F., Kökel, Ç., “Bektaşilik Üzerine Değerlendirmeler ve Çalçakırlar Köyü Örneğinde Bektaşî Kültürü”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, Sayı:40, 2006, ss. 11-18.

Kiraz, C., “Hz. Muhammed (sav)’in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:10, Sayı:1, 2001, ss.231-260.

Korkmaz, E., *Pir Sultan Abdal Divanı*, Ant Yayınları, İstanbul, 1996.

Köprülü, F., “İslam Sufi Tarikatlerinde Türk-Moğol Şamanlığının Te’siri”, Çev. Yaşar Altan, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:18, 1970, ss. 141-152.

Köprülü, F., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2003.

Köse, S., “Aşık Tarzı Şiir Geleneğinde “Mitik Mekan” ve “Mitik Zaman” Algısı”, *Türkoloji Araştırmaları*, Sayı:8/1, 2013, ss. 1995-2012.

Kuşcu, E., “Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt:11, Sayı:3, 2011, ss.165- 186.

Kuşcu, E., “Rudolf Bultmann’ın Teolojisini Çözmek –Belirsizlikler ve Kökenler-”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:11, Sayı: 22, 2012, ss.47-74.

Malinowski, B., *İlkel Toplum*, Çev. Hüseyin Portakal, Öteki Yayınevi, Ankara 1998.

Mandaloğlu, M., “Türk Kültür Çevresinde Şamanizm ve Şamanlık Meselesi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı:3, 2011, ss. 111- 122.

Marshall, G., *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.

Martin, S., *Gnostikler- İlk Hıristiyan Sapkınlar*, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2010.

Mélikoff, I., *Uyur İdik Uyardılar*, Çev. Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul 1993.

Melikoff, İ., *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, Cumhuriyet Kitap, İstanbul 1998.

Merwe, T.V.D., *Strange Fire The Rise of Gnosticism in the Church*, Conscience Press, Des Moines 1995.

Moran, B., *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Necatigil, B., *100 Soruda Mitologya*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1973.

Nietzsche, F.W., *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, Say Yayınları, Ankara 2005.

Ocak, A.Y., *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

Ocak, A.Y., “XIII – XV. yy’larda Anadolu’da Türk Hıristiyan Dini Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü”, *Belleten*, Sayı: 214, Ankara 1991, ss. 665-671.

Oğuz, B., “Anadolu Aleviliğinin Kökenleri”, *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*, Anadolu Sanat Yayınları, 1984, ss.365-391.

Onarlı, İ., *Alevîlik’te Cem ve Musahiplik Nedir?*, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul 2003.

Onarlı, İ., *Arap Aleviliği (Nusayriler)*, Etik Yayınları, İstanbul 2006.

Onat, H., “Kerbela’yı Doğru Okumak”, *Akademik Ortadoğu Dergisi*, Cilt:2, Sayı:1, 2007, ss.1-9.

Onat, H., “Kızılbaş Farklılaşması Üzerine”, *İslamiyat Dergisi*, Sayı:3, 2003, ss. 111-126.

Oymak, İ., “İslami Kaynaklara Göre Maniheizm”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:14, ss. 67-97.

Ögel, B., *Türk Mitolojisi II*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.

Öz, B., *Hız. Ali’den Mustafa Kemal’e Aleviliğin Tarihçesi*, Can Yayınları, İstanbul 2004.

Özcan, H., “Anadolu Alevi Kültüründe Kadına Bakışın Temelleri” (Bildiri), Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi -ICANAS 38, Ankara 2007.

Özcan, H., “Bektaşilikte Dâr Kavramı Ve Hallac-ı Mansûr Etkisi”, *Folklor/Edebiyat*, Sayı: 29, 2002.

Özcan, H., “Bektaşilikte Dört Kapı Kırk Makam”, *Turkish Studies*, Sayı:28, 2004, s. 241-245.

Özcan, H., *Sosyo-Kültürel Boyutlarıyla Alevilik* (Bildiri), Tarihi, Kültürel, Folklorik ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik Abant Platformu, İstanbul 2007.

Özgü, H., *Psikanalizin 3 Büyükleri Freud Adler Jung*, Kibele Yayınları, İstanbul, 1994.

Perrin, M., *Şamanizm*, İletişim yayınları, İstanbul 2001.

Korkmaz, E., *Vilayetname-Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli*, Can Yayınları, İstanbul 2006.

Korkmaz, E., *Pir Sultan Abdal Divanı*, Ant Yayınları, İstanbul, 1996.

Raglan, L., “Mit ve Ritüel”, Çev. Evrim Ölçer, *Milli Folklor*, Sayı: 64, 2004, ss.187-194.

Réville, A., *Prolegomena of the History of Religions*, Williams and Norgate, London 1884.

Rosenberg, D., *Dünya Mitolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara 2000.

Sarıkaya, S., “Şah İsmail Hatai’nin şiirlerinde Hz. Ali”, *Uluslararası Şah İsmail Hatayî Sempozyumu*, Hüseyin Gazi Vakfı, 9-11 Ekim 2003.

Sarıkaya, S., “Şerhu Hutbeti’l-Beyân’da Ehl-İ Beyt ile İlgili İnanç Motifleri”, *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları*, sayı:13, 2005, ss. 1-11.

Sarıkaya, S., *Alevi İnanç Kültüründe Hz. Muhammed, Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2009.

Sarıkaya, S., Bektaşî ve Alevilerde Hz. Ali’nin Tanrılaştırılması iddialarına Dair Bir Değerlendirme” *Hazreti Ali Sempozyum Bildirileri Kitabı*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2009, ss.55-73.

Segal, R.A., “Dinsel Mit-Ritüel Kuram”, Çev. Naim Atabağsoy, *Milli Folklor*, Sayı: 94, 2012, ss. 173- 187.

Sidky, H., “Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors”, *Asian Ethnology*, Cilt:69, 2010, ss. 213-240.

Smart, N., “Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Çev. Günay Tümer) Cilt:25 Sayı:1, 1982, ss. 297-323.

Smart, N., *The Religious Experience*, Prentice-Hall, New Jersey 1996.

Sümer, D., “Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk’ın birlik Bilinci”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 57, 2011, ss. 57-84.

Şener, C., *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, Yön yayınları. İstanbul 1988.

Tekin, M., “Tanrı Kavramı ve Toplumsal İzdüşümü”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:10, 2003, ss. 475- 491.

Temren, B., *Bektaşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994.

Tezcan, M., “Ahmed Yesevi’nin Türk Din Antolojisindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt:26, Sayı:1, 1993, ss.1-7.

Togan, Z.V., *Umumi Türk Tarihine Giriş I*, İstanbul Üni. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1981.

Tosun, M., Erdoğan, Ş., “Mevlana Çevirilerinde Sembollerin Önemi: “Ney” ve “Gel” Örneğinde Mesnevi’nin Evrensel Hoşgörü Çağrısı”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt:8, Sayı:1, 2013, ss. 347-362.

Turan, M., “Alevi ve Bektaşî Kültüründe Aşıklar ve Nefesler”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı 2009, ss. 430-443.

Türk, H., “Hatay’da Müslüman-Hristiyan Etkileşimi: St. Georges ya da Hızır Kültü”, *Milli Folklor*, Sayı:85, 2010, s.138-146.

Türkmen, F., “Şah İsmail Hatayî’nin Anadolu Alevî-Bektaşîliği ve Alevî-Bektaşî Edebiyatı Üzerindeki Etkileri”, *I. Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri*, 2004 Ankara.

Üzüm, İ., “Yeşil Kubbe’de Asılı Kandil: Nur-ı Muhammedi Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik’te Hz. Muhammed Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar*, Cilt: 12, 2009, ss. 205-233.

Üzüm, İ., *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

Vitebsky, P., *Shamanism*, University of Oklahoma Press, Norman 2001.

Yalçinkaya, A., “Medet Pirim Ali Yetiş!”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Gelişme ve Toplum Araştırmaları Merkezi Tartışma Metinleri*, No:41, 2002.

Yalçinkaya, A., *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

Yeşilyurt, T., “Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu”, *İslamiyat*, Sayı: 6, 2003, ss.3-30.

Yıldırım, R., “Muhabbetten Tarikata: Bektaşî Tarikatı’nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli’nin Rolü”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:53, 2010, ss. 153-190.

Yörükhan, Y.Z., *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, İstanbul 2006.

Yurtseven, B.N., *Anadolu, Çin, Kızılderili ve Avustralya Halk Masallarında Değişme Motifinin Benzerlikleri ve Farklılıkları Açısından Karşılaştırılması*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2009.

Zelyut, R., *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Yön yayınları, İstanbul 1992.