

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ALEVÎ- BEKTAŞÎ MENÂKİBNÂMELERİNDE SEMBOLİK VE MİTOLOJİK
UNSURLAR

Sümeyye YURDUSEVEN
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

KIRIKKALE-2023

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ALEVÎ- BEKTAŞÎ MENÂKİBNÂMELERİNDE SEMBOLİK VE MİTOLOJİK
UNSURLAR**

Sümeyye YURDUSEVEN
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

KIRIKKALE-2023

TEZ KABUL VE ONAY

Sümeyye YURDUSEVEN tarafından hazırlanan “ALEVÎ- BEKTAŞÎ MENÂKİBNÂMELERİNDE SEMBOLİK VE MİTOLOJİK UNSURLAR” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

Temel İslâm Bilimleri ABD, Kırıkkale Üniversitesi

İmza

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.

Başkan: Doç. Dr. Mesut CEVHER

Arap Dili ve Belagatı ABD, Kırıkkale Üniversitesi

İmza

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Hatice ÇUBUKCU

Temel İslâm Bilimleri ABD, Ordu Üniversitesi

İmza

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum.

Tez Savunma Tarihi: 13/07/2023

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Doç. Dr. Abdussamed YEŞİLDAĞ
Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYANI

Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Sümeyye YURDUSEVEN

13/07/2023

ÖZET

ALEVÎ- BEKTAŞÎ MENÂKİBNÂMELERİNDE SEMBOLİK VE MİTOLOJİK UNSURLAR

Kırıkkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi
Danışman: Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ
Haziran 2023, 177 sayfa

Velâyetname ve menâkıbnâme türü eserler, tasavvuf literatürü içerisinde yer alan, sûfilerin hikmetli sözlerinin, faziletli davranışlarının anlatıldığı eserlerdir. Bunlar, efsanevi olaylarla tarihsel olguların iç içe olduğu bir yapı arz etmek suretiyle faziletli sözler ve davranışlar çerçevesinde biyografik bilginin izinin sürülebileceği eserlerdir. Dolayısıyla bu eserler sadece hikmetli sözler ve faziletli davranışlar olmakla darmadağınık bilgi yumakları değil, sistematik bir okuma yapıldığında biyografik bir çerçeve çizilebilecek eserlerdir. Tarikat içerisinde eren veya velî olarak kabul edilen sûfilerin kerametlerinin anlatıldığı bu eserler, yazıldığı dönemlerin ideolojisini, gelenek, görenek ve inançlarını yansıtmalarının yanında toplumun başta siyasi olmak üzere sosyal ve dinî-tasavvufi yapısını da yansıtmaktadır. Bulunduğu çağ içindeki tarihî olay ve şahsiyetleri ihtiva ederek kültür ve edebiyat dünyasında da önemli kaynaklar arasında kabul edilmektedir. Orta Asya bölgesinden Anadolu'ya gelen ve İslâmiyet'i Anadolu halkları arasında yaşamaya çalışan Horasan Erenleri, Anadolu'da oluşan tekke oluşumuna zemin hazırlamıştır. Anadolu'daki tekke hayatını yaşayan ve yaşatmaya çalışan velilerin hakkında yazılan velâyetnâme ve menâkıbnâme türü eserler, Anadolu insanının Türk-İslâm kültürünü gözler önüne sermektedir. Anadolu'da aktif bir şekilde rol oynayan tekke oluşumlarından biri de Alevî-Bektaşî geleneğidir. Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde bulunan velâyetnâme ve menâkıbnâmelere velî ve erenlerin kimi zaman herhangi bir olay karşısında kimi zaman da kendi manevi yolculuklarında göstermiş oldukları kerametlere yer verilmiştir. Bu kerametler çoğu zaman olağanüstü bir özelliğe sahip olmaları sebebiyle sembolik ve mitolojik öğeler bakımından oldukça zengindir. Bu çalışmada, Anadolu tasavvuf literatürünün sembolik dille yazılmış olan önemli metinleri arasında yer alarak Alevî-Bektaşî geleneğinin de önemli eserlerinden kabul edilen velâyetnâme ve menâkıbnâmelereki motifler sembolizm ve mitoloji bağlamında incelenmiştir. Başta bu tür eserlerin en meşhuru Hacı Bektaş Velî'nin Velâyetnâmesi olmak üzere bu kültürü yansıtan Demir Baba, Koyun Baba, Seyyid Ali Sultan gibi velâyetnâmeler ve Hacım Sultan, Abdal Musa gibi menâkıbnâmelere dağınık halde yer alan ve birden fazla anlamı ifade eden birçok motif konunun detaylı ve titiz bir şekilde incelenme yapılmasını ve bu incelenme sonunda karşılaştırma yapılarak motiflerin değişik anlamlarının ortaya konulmasını gerekli kılmıştır. Bu motifler, Alevî-Bektaşî geleneğinin kültürel yapısını anlamada ve bu geleneğin oluşumundaki

Türk-İslâm birlikteliğinin yansıtılması bakımından önemli bir inceleme alanı oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bektaşilik, Alevilik, Velâyetnâme, Menâkıbnâme, Sembolizm, Mitoloji



ABSTRACT

SYMBOLIC AND MYTHOLOGICAL ELEMENTS IN ALAWÎ-BEKTASHÎ MÂNÂKİBNÂMES

Kırıkkale University
Institute Of Social Sciences
Department Of Basic Islamic Sciences, Master Thesis
Advisor: Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ
JUNE 2023, 177 pages

Walâyatname and menakibname works are the works in the Sufi literature, in which the wise words and virtuous behaviors of the Sufis are explained. These are works in which biographical information can be traced within the framework of virtuous words and behaviors by presenting a structure in which legendary events and historical facts are intertwined. Therefore, these works are not just clumps of information with wise words and virtuous behaviors, but are works that can be framed biographically when a systematic reading is made. These works, in which the miracles of the sufis, who are accepted as saints or saints in the sect, are explained, reflect the ideology, traditions, customs and beliefs of the periods in which they were written, as well as the social and religious-mystical structure of the society, especially the political. It is considered as one of the important sources in the world of culture and literature by containing the historical events and personalities of the era. The Khorasan saints, who came to Anatolia from the Central Asian region and tried to live Islam among the Anatolian peoples, laid the groundwork for the formation of lodges in Anatolia. Velayetname and menâkıbname works, written about the dervish who lived and tried to keep the dervish life in Anatolia, reveal the Turkish-Islamic culture of the Anatolian people. One of the lodge formations that play an active role in Anatolia is the Alevi-Bektashi tradition. These miracles are often very rich in symbolic and mythological elements, as they have an extraordinary feature. In this study, the motifs in velayetname and menâkıbnames, which are among the important texts of Anatolian Sufi literature written in symbolic language, are examined in the context of symbolism and mythology. Many motifs that express more than one meaning and are scattered in the velayetnâmes such as Demir Baba, Koyun Baba, Seyyid Ali Sultan and the hagiographies such as Hacım Sultan and Abdal Musa that reflect this culture, especially the most famous of such works, the Walâyatname of Hacı Bektaş Velî. This necessitated a meticulous and rigorous examination, and at the end of this examination, the different meanings of the motifs should be revealed by making comparisons. These motifs constitute an important field of study in understanding the cultural structure of the Alevi-Bektashi tradition and reflecting the Turkish-Islamic unity in the formation of this tradition.

Keywords: Tasawwuf, Bektashism, Alevism, Velayetname Manâkıbnâme, Symbolism, Mythology

TEŞEKKÜR

Evrenin yaratılışı ve ilerleyişi belirli bir düzen ve ahenk içerisinde meydana gelmiş ve halen de gelmeye devam etmektedir. Yaratıcı kainatı ve kainattaki her şeyi kudret ve iradesiyle yaratmıştır. Tasavvuf'a göre kainatın yaratılış amacı insandır. İnsanın varlık sebebi olarak yaratılan bu alem her şeyiyle onun hizmetinde bulunmaktadır. Mutasavvıflardan Ebû Tâlib el-Mekkî, alemin ademoğlunun nefesiyle döndüğünü ifade eder. Allah, evrendeki her şeyi insan için yaratmıştır. İnsan da kendisi için yaratılan bu dünyayı anlamak için çaba göstermiştir. Kendisi de küçük bir kainat olarak ifade edilen insan, maddi ve manevi birçok özelliği varlığında barındırmaktadır. İnsan ruha sahip bir varlık olması sebebiyle sadece duyularıyla algıladığı nesnelere değil hissettiği, düşündüğü soyut kavramlarla da var olan bir varlıktır.

Akıl sahibi bir varlık olan insan somut ve soyut birçok şeyi anlama çabasıdadır. Bu anlama çabası onun önemli manevi ihtiyaçlarından biri olmuştur. İnsan kim tarafından ve niçin yaratıldığını, yaşadığı dünyayı ve o dünyanın ötesini, gördüğü, duyduğu nesnelere anlamlandırmak ister. Yaşama başladığı ilk andan yaşamının sonuna kadar anlama faaliyetini sürdürür. Bu faaliyeti sürdürürken gündelik dilin eksik kaldığı durumlarda sembol, işaret ve göstergelerden faydalanır. Günlük kullanılan dil, doğrudan anlatımlarda büyük bir öneme sahipken dolaylı anlatım ve çağrışımlarda yeterli olmamaktadır. Özellikle düşünce, duygu gibi duyuların algılayamadığı soyut kavramların anlaşılması için sembolere sıkça başvurulmuştur.

Din, yapısı itibarıyla dolaylı anlatıma sahip bir alandır. Görünmeyen alem hakkında bilgiler vermesi, görünenin ötesindeki varlıklardan bahsetmesi sebebiyle sembolere sıkça başvurmuştur. Böylece insan, fizikötesini anlamlandırmaya çalışır. Semboller, bu konuda soyutlukların somut nesnelere anlatılmasına olanak sağlar. Tasavvuf ilmi de ruh ve ruhun mahiyeti, nefsin manevi mertebeleri ve sûfîlerin yaşadıkları manevi hallerden bahsetmesi sebebiyle sembollerin sıkça kullanıldığı bir alandır. Bu ilmin literatürünü oluşturan eserlerde manevi hal ve makamların anlaşılır bir şekilde anlatılması için sembolere başvurulmuştur. Tasavvuf büyüklerinin yaşamış oldukları manevi hal ve tecrüberin anlatıldığı menâkıbnâme türü eserler semboller açısından zengin eserlerdir. Sembolik ve mitolojik birçok motifin yer aldığı bu eserler Müslüman Türk kültürünün anlaşılması ve incelenmesi için önemli bir çalışma alanı oluşturmaktadır. Bu açıdan çalışmada menâkıbnâme eserlerinin tercih edilmesinin sebebi Türk-İslâm birlikteliği bağlamında sosyokültürel değerlerin, gelenek ve göreneklerin, kadim tarih ve önemli şahsiyetlerin bu eserlerde bulunan sembolik ve mitolojik unsurlarla nasıl ve ne şekilde ifade edildiğini Alevî-Bektaşî kültürü içerisinde tespit etmeye çalışmaktır.

Yüksek lisans serüveninin en başında destek ve tecrübesiyle birçok konuda katkıda bulunan Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN hocama, çocukluğumdan itibaren eğitim hayatımı canı gönülden destekleyen canım anneme, eğitimci kişiliğiyle çocuklarına önce insan olabilmeyi öğreten canım babam eğitimci yazar Şevket YURDUSEVEN'e, tez yazım süreci boyunca heyecanıma ortak olup her daim yanımda olan sevgili nişanlıma, yüksek lisansın her aşamasında emekleri ve katkıları olan akademik bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ'e teşekkürü bir borç bilirim.

Sümeyye Yurduseven
Kırıkkale-2023

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----|
| ÖZET | iv |
| ABSTRACT | vi |
| TEŞEKKÜR | vii |
| KISALTMALAR | xi |
| GİRİŞ | 1 |
| 1. ARAŞTIRMANIN KONUSU | 1 |
| 2. ARAŞTIRMANIN AMACI ve KAPSAMI | 1 |
| 3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ | 2 |
| 4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI | 3 |
| 5. ALEVÎ- BEKTAŞİ GELENEĞİ ÜZERİNE | 4 |
| BİRİNCİ BÖLÜM | 7 |
| SEMBOİZM ve MİTOLOJİ | 7 |
| 1.1. Sembol Kavramı | 7 |
| 1.2. Sembolizm | 9 |
| 1.3. İnanç Sembolizmi | 12 |
| 1.4. Tasavvufta Sembolizm | 15 |
| 1.5. Mitoloji | 18 |
| 1.5.1. Mitoloji ve Din | 21 |
| 1.5.2. Türk Mitolojisi | 23 |
| İKİNCİ BÖLÜM | 28 |
| ALEVÎ-BEKTAŞİ GELENEĞİNİN YAZILI KAYNAKLARI MENÂKIBNÂMELER | 28 |
| 2.1. MENKİBE KAVRAMI | 28 |
| 2.2. TASAVVUFTA MENKİBE | 29 |
| 2.3. EVLİYA MENKABELERİ | 31 |
| 2.4. MENÂKIBNÂME EDEBİYATI | 32 |
| 2.5. MENÂKIBNÂMELERİN OLUŞMASINDA ETKİLİ OLAN KAYNAKLAR | 34 |
| 2.6. ÇALIŞMAYA DÂHİL EDİLEN MENÂKIBNÂMELER | 35 |
| 2.6.1. Hacı Bektaşî Velî Velâyetnâmesi | 35 |
| 2.6.2. Abdal Musa Menâkıbnâmesi | 36 |
| 2.6.3. Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi | 37 |
| 2.6.4. Pîrî Baba Velâyetnâmesi | 38 |
| 2.6.5. Hacım Sultan Menâkıbnâmesi | 38 |
| 2.6.6. Koyun Baba Velâyetnâmesi | 39 |
| 2.6.7. Demir Baba Velâyetnâmesi | 40 |
| 2.6.8. Otman Baba Velâyetnâmesi | 41 |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM | 42 |

| | |
|---|-----|
| ALEVÎ- BEKTAŞÎ MENÂKIBNÂMELERİNDE SEMBOLİK VE MİTOLOJİK UNSURLAR..... | 42 |
| 3.1. ALEVÎ-BEKTAŞÎ MENÂKIBNÂMELERİNDE MADDİ KÜLTÜR UNSURLARI..... | 43 |
| 3.1.1. Alevî- Bektaşî Menâkibnâmelerinde Maddi Kültür Unsur Olarak Evren Motifi ve Göksel Varlıklar..... | 43 |
| 3.1.2. Alevî- Bektaşî Menâkibnâmelerinde Maddi Kültür Unsuru Olarak Tabiat Motifi 46 | |
| 3.1.2.1. Anasır-ı Erbaa | 46 |
| 3.1.2.2. Diğer Tabiat Unsurları..... | 52 |
| 3.1.3. Alevî- Bektaşî Menâkibnâmelerinde Maddi Kültür Unsuru Olarak Hayvan Motifi 58 | |
| 3.2. ALEVÎ-BEKTAŞÎ MENÂKIBNÂMELERİNDE SEMBOLİK ve MİTOLOJİK UNSURLAR..... | 62 |
| 3.2.1. Gök ve Yer Unsuru | 63 |
| 3.2.2. Tabiat Unsurları | 69 |
| 3.2.2.1. Su | 69 |
| 3.2.2.2. Ateş | 73 |
| 3.2.2.3. Toprak | 79 |
| 3.2.2.4. Hava | 81 |
| 3.2.2.5. Dağ..... | 82 |
| 3.2.2.6. Taş..... | 86 |
| 3.2.2.7. Mağara..... | 88 |
| 3.2.2.8. Ağaç | 90 |
| 3.2.3. Hayvanlar | 96 |
| 3.2.3.1. Kurt | 96 |
| 3.2.3.2. Geyik | 97 |
| 3.2.3.3. Güvercin | 99 |
| 3.2.3.4. Turna | 100 |
| 3.2.3.5. At..... | 102 |
| 3.2.3.6. Koyun/Koç..... | 104 |
| 3.2.3.7. Köpek | 106 |
| 3.2.3.8. Yılan/Ejderha | 107 |
| 3.2.3.9. Horoz..... | 111 |
| 3.2.3.10. Öküz | 112 |
| 3.2.4. Sayılar | 113 |
| 3.2.4.1. Üç | 116 |
| 3.2.4.2. Dört | 124 |
| 3.2.4.3. Yedi | 126 |
| 3.2.4.4. On İki..... | 130 |

| | | |
|----------------|------------------------|-----|
| 3.2.4.5. | On Dört..... | 132 |
| 3.2.4.6. | On Yedi | 133 |
| 3.2.4.7. | Kırk | 134 |
| 3.2.5. | Renkler | 142 |
| 3.2.5.1. | Yeşil | 144 |
| 3.2.5.2. | Ak/Beyaz | 147 |
| 3.2.5.3. | Kara/Siyah | 151 |
| 3.2.5.4. | Al/Kızıl/Kırmızı | 156 |
| 3.2.5.5. | Sarı | 159 |
| 3.2.6. | Hızır Kültü..... | 160 |
| SONUÇLAR..... | | 165 |
| KAYNAKLAR..... | | 168 |



KISALTMALAR

| | |
|-------|-----------------------------|
| bkz. | : Bakınız |
| c. | : Cilt |
| çev. | : Çeviren |
| edt. | : Editör |
| hızr. | : Hazırlayan |
| İlam. | : İlmî Araştırmalar Dergisi |
| ö. | : Ölüm Tarihi |
| s. | : Sayfa Numarası |
| T.C. | : Türkiye Cumhuriyeti |

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Bu çalışmada, Anadolu tasavvuf literatürünün metinlerinden biri olarak kabul edilen ve Alevî-Bektaşî geleneği içersindeki önemli yazma eserler olan velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde bulunan mitolojik ve sembolik motifler incelenmiştir. Bu eserlerde yer alan birçok motif ve kullanım şekilleri çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Menâkıbnâmeler, sufîlerin ve velîlerin hikmetli sözlerinin, örnek alınacak faziletli davranışlarının, tarikat pîrlerinin kerametlerinin ve evliyanın olağanüstü olaylarının anlatıldığı eserlerdir.

Yaşamış şahsiyetler hakkında bilgi veren menâkıbnâmeler, dikkate değer tarihî kaynaklar olmakla birlikte aynı zamanda halk edebiyatının bir türü olarak kültürel ve dini motif içerikli anlatılardır. Tarikat büyüklerinin faziletli davranışlarını ön plana çıkarıp halkın manevi duygularını harekete geçirerek onların gönüllerini tarikatlara bağlamayı ve suffiyane bir manevi hayat tarzını benimsemeyi amaçlayan menkıbeler, tasavvufî anlayışa paralel olarak yaygınlık kazanmıştır. Menkıbeler, Fütüvvet ehlinin kerâmetlerini içermesi sebebiyle zamanla tasavvuf ehline mahsus bir hale gelmiştir. Menâkıbnâmelerde geçen renk, sayı gibi semboller ve ağaç, geyik, dev gibi mitolojik unsurlar kullanıldıkları bağlamdan koparılmadan yorumlanmış ve bu unsurların ne tür anlamlara sahip olduğu analiz edilmiştir. Menâkıbnâmelerdeki bu sembolik ve mitolojik unsurlar gelişigüzel bir şekilde kullanılmayarak karakter analizi, olay-olgu, sebep-sonuç ilişkisi ve iyi-kötü ayrımı gibi önemli detaylarla birlikte kullanılmıştır.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI ve KAPSAMI

Alevî-Bektaşî Menâkıbnâmeleri'nde geçen başta evrenin yaratılışına dair kozmik düşünce ve nazariyeler olmak üzere, göksel varlıklar, anâsır-ı erbaa, olağanüstü karakterler, insan, hayvan, bitki, renk ve sayı gibi unsurların sembolizm ve mitoloji bağlamda kullanılan anlamlarının incelenmesi, çalışmanın ana hedefini oluşturmaktadır. Bu unsurların öncelikle İslam dini olmak üzere Türk mitolojisindeki etki ve izleri sembolizm bağlamında ele alınarak taşınmış oldukları farklı manalar saptanmaya çalışılmıştır.

Kaynağını İslâmiyet öncesindeki Türk inançlarından ve İslam dinin kültürel yapısından alan Alevî- Bektaşî geleneğinin sosyo-kültürel açıdan zenginliği ve canlılığının incelenmesi, bu çalışmanın amacını oluşturmuştur. Menâkıbnâmeler'deki yaratılış, evren, gök, yer ve olağanüstü karakterler gibi mitolojik unsurlar incelenirken aynı zamanda ağaç, sayı, renk gibi bazı unsurların sembolik anlamlarını çözümlenmek çalışmanın hedeflerinden biridir. Tasavvuf edebiyatı ve Alevî- Bektaşî kültürü içinde bulunan birçok motifin incelenmesi ve bu motiflerin sembolik, mitolojik ve epistemolojik anlamlarının araştırılması hedeflenmiştir.

3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Orta Asya'daki Türkmenler'in Anadolu'ya gelerek Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması için hoşgörü esaslı bir tasavvufi öğreti benimsemeleri Anadolu'da Türk ve İslâm birlikteliğinin en güzel şekilde yaşanmasına sebep olmuştur. Bu birlikteliği yansıtan oluşumlardan biri de Alevî-Bektaşî geleneğidir. Bu yüzden Alevî-Bektaşî geleneğinin hem Orta Asya Türk öğretisine göre şekillenmesi sebebiyle Eski Türk inançlarını hem de Anadolu Müslümanlarının İslâm anlayışı ve yaşantısını bünyesinde barındırdığı için önem arz etmektedir.

Alevîlik- Bektaşîlik geleneğinin oluşmasında Anadolu'nun içerisinde bulunmuş olduğu siyasî, sosyal, dinî ve kültürel durum ve Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden erenlerin düşünceleri etkili olmuştur. Bu erenler, Anadolu halkının Türk töresine uygun bir şekilde yaşamasını sağlarken bunun yanında Hz. Ali'nin İslâm'ı yaşama şeklini kendilerine rehber edinerek kamil bir kul olabilmenin mahiyetini de anlatmışlardır. Nitekim bu erenlerin en önde gelen ismi Hacı Bektaş Veli'dir. Anadolu'nun yaşadığı Moğol istilasını sebebiyle Horasan'dan Anadolu'ya gelerek hem Anadolu'nun İslâmlaşmasında hem de Türkleşmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Anadolu'da göstermiş olduğu kerametlerle insanların kalplerini yumuşatmış ve adeta bir önder olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple velâyetnâme ve menâkıbnâme türü eserlerde geçen birçok motif önemli anlamlara sahiptir. Öyle ki bazı rivayetlerde herhangi bir motifin anlaşılması verilmek istenilen mesajın da anlaşılmasına sebep olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında zaman velâyetnâme ve menâkıbnâme türü eserlerde bulunan her bir motif ayrı ayrı incelenmeye değerdir. Çalışmamızda da bu konunun önemine binaen inceleme ve araştırmalar bulunmaktadır.

Bu çalışmada kullanılan eserler, Anadolu'nun yanı sıra Türklerin de içerisinde bulunduğu çağa göre nasıl bir durumda olduğunu göstermesi sebebiyle önemli bilgiler vermektedir. Türkler yeni bir yurt edinme ve bu yurda uyum sağlama çabası içerisindeyken velilerin yardımları ve destekleri Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinde bulunan motiflerin sembolik ve mitolojik anlamlarıyla anlatılmıştır.

Başta bu türün en meşhur eseri Hacı Bektaş Velî'ye atfedilen Velâyetnâme olmak üzere bu geleneğin kültürünü yansıtan diğer menâkıbnâmelerde dağınık bir şekilde bulunan semboller ve birden fazla farklı anlama gelen mitolojik öğeler konunun detaylı ve titiz bir şekilde incelenmesini ve karşılaştırma yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Ayrıca bu eserler, sadece gelenek hakkında bilgi veren eserler değil aynı zamanda biyografik niteliğe sahip önemli eserlerdir. Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde bulunan velilerin hayatlarını konu almaları sebebiyle önemli biyografi eserlerinden biridir. Bu sebeple bu eserler tarihî, sosyal, siyasî ve kültürel birçok alanda önemli bir kaynak eser teşkil etmektedir.

4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI

Çalışmada Alevî- Bektaşî geleneğinin yazılı kaynakları olan velâyetnâme ve menâkıbnâmeler incelenmiştir. Konuyla ilgisi bulunan materyaller elde edilerek tasnif yapılmış, sembolik ve mitolojik unsurlar arasında bağlantı kurularak ilgili eserler incelenmiştir. Yapılan tasnif ve incelemelerden elde edilen bilgiler kaydedilmiş ve uygun konu başlıklarına göre sıralanmıştır. Yapılan araştırma ve incelemelerde başta Türkçe ve Osmanlıca kaynaklar olmak üzere Arapça ve İngilizce eserlerden de yararlanılarak konuyla alakalı materyaller bulunup sembolik ve mitolojik anlamları arasında bağlantı kurularak elde edilmiş olan bilgi ve bulgulara uygun konu başlıkları altında yer verilmiştir. Velâyetnâme ve menâkıbnâmelerle alakalı pek çok çalışma ve araştırma yapılmıştır. Ancak bu eserlerde bulunan motiflerin sembolizm ve mitoloji anlamları ve bu motiflerin anlamsal arka planları ile ilgili doğrudan kapsayıcı bir çalışma yapılmamıştır. Bu sebeple çalışmada velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde yer alan her bir motif incelenmiş ve bu motiflerin sembolik ve mitolojik anlamları hakkında hem eski Türk inancı hem de İslâm inancının kültürel yapısı dikkate alınarak karşılaştırmalı şekilde inceleme ve

değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çalışmada başta kütüphane katalog taramaları olmak üzere ansiklopedi, kitap ve tez incelemeleri, e kitap ve e arşiv araştırmaları, ilgili dergi ve internet makalelerinden yararlanılmış ve saydığımız bu kaynakların tezimize uygunluğuna göre analizler yapılmış ve daha sonrasında çalışmamızda kullanılmıştır.

5. ALEVÎ- BEKTAŞI GELENEĞİ ÜZERİNE

Alevî-Bektaşî geleneğini anlayabilmek için yapılması gereken ilk şey Bektaşî tarikatının ve Alevî olarak ifade edilen ocak sisteminin bilinmesidir. Günümüzde “Alevî Bektaşî” olarak anılan bu geleneksel yapının büyük bir kısmını Orta Asya ve çevresinden Anadolu’ya gelen ve Anadolu bozkırlarını kendilerine mesken tutan boy ve oymak gibi ocaklar oluşturmaktadır. Bu ocaklar, 13. yüzyıldan itibaren Anadolu ve Balkanlar’da nüfuz sahibi olarak gelişmiş ve dinî-tasavvufî hayat içerisinde aktif bir şekilde yer almıştır.¹ Alevî Bektaşî geleneğinin oluşumunu anlamak için öncelikle Alevî kelimesinin kavramsal anlamlarına bakılması gerekmektedir. Bu kelime siyasi, dinî ve tasavvufî alanlarda çeşitli anlamlara gelmektedir. Alevî kavramının siyasi anlamı, Hz. Muhammed’in vefatından sonra iktidarın Hz. Ali’nin hakkı olduğunu² devamında ise onun soyundan geleceklere ait olması gerektiği düşüncesi etrafında toplanan muhtelif grupların ortak adıdır.³ Siyasi bir düşüncenin varlığından ortaya çıkan Alevî kavramı dinî/itikadi anlamıyla beraber kullanılmaktadır. Alevî kavramı dinî/itikadi anlamıyla Hz. Ali’yi sahabenin en faziletlisi olarak gören kimselerden ona ulûhiyet atfederek onu peygamberlik seviyesine çıkaracak kadar geniş ve çeşitli inançları ifade etmektedir. Tasavvufî boyutuyla da evliya silsilelerini Hz. Ali’ye dayandıran çeşitli tarikat ve gruplar genellikle Alevî bir meşrebi benimseyen tarikatlar olarak kabul edilmiştir. Toplu veya bireysel olarak yapılan ayinlerde cehri

¹ Alevî Bektaşî geleneğinin yapısı ve tasavvufî boyutu hakkında bkz. Sönmez Kutlu, “Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”, *İslâmiyât* 7/3 (2003), s. 31-54; Ali Yaman, Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 60, 2011, s. 43-64; M. Saffet Sarıkaya, “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufî Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), s. 9-23; Bülent Akın, “Alevilikte Ocak: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihi Arka Planı Yeni Bir Bakış”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 17/2, 2017, s. 239-264; Cenksu Üçer, *Anadolu’da Alevî Ocakları ve Grupları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), s. 63-73.

² Türkiye Türkçesi Ağzlarında “Alevî-Bektaşî” Anamlı Söz Varlığı Üzerine, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 52, 2009, s. 102.

³ Ahmet Yaşar Ocak, “Alevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, C. 23, s. 68-369.

zikri benimseyen tarikatlar, Alevî olarak nitelendirilmektedir.⁴ Günümüzde ise Alevî isminin Anadolu'daki kullanımı itibariyle Bektaşîliği de kapsayarak farklı silsile ve çeşitli geleneklere mensup olan ocaklar için kullanıldığı görülmektedir. Böylelikle Alevî-Bektaşî ismi son dönemlerde üst bir kimliği ifade edici bir formda kullanılmaktadır.⁵ Bektaşilik ise tasavvuf içerisinde Hacı Bektaş Velî'nin mürşit olarak kabul edildiği, nefis tezkiyesini esas alan nefsanî tarikatlardan biridir. Bektaşî tarikatı mürşit olarak Hz. Muhammed'i, rehber olarak Hz. Ali'yi ve pîr olarakta Hacı Bektaş Velî'yi esas almaktadır.⁶ Günümüzde Hacı Bektaş Ocağına bağlı olmamakla birlikte Alevî adıyla anılan diğer bazı ocaklar ise kendi ocaklarının şeyh ve evliyalarını pîr olarak görmektedir.⁷ Bu husus çalışmamızda yer verdiğimiz Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi, Demir Baba, Koyun Baba, Seyyid Ali Sultan, Otman Baba gibi velâyetnâmeler ve Hacı Sultan, Abdal Musa gibi menâkıbnâmelerin incelenmesi açısından önem arz etmektedir.⁸ Alevî-Bektaşî adı altında bulunan farklı silsile ve tasavvufî ekollere mensub olan gruplar, ocak sistemi içerisinde âdâb ve erkân başta olmak üzere söz konusu âdâb ve erkânı ele alan eserler, cem ayinleri ve musahiplik gibi toplumsal yardımlaşma ve dayanışma boyutlu sosyal kurumlarda farklı inanç, anlayış ve uygulamalar benimsemektedir. Bununla birlikte velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde de görüldüğü üzere bu gruplarda Türk gelenek ve görenekleri, İslâm kültürü ve tasavvuf geleneğinden etkilenmeleri sebebiyle ortak, benzer veya türdeş bir takım inanç, anlayış ve uygulamalar da bulunmaktadır.⁹

Ayrıca çalışmamızda yer verilen eserlerde hayat hikayesi anlatılan velilerin her biri Alevî gelenek içerisinde ayrı ve alt birer ocak olarak kabul edilen gruplar tarafından geleneğin önde gelen dede ve baba olarak ifade edilen şeyhleri olarak

⁴ Cenksu Üçer, "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevîlerin Temel İslâmî İbadetlere Yaklaşımları" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), s. 161-189.

⁵ İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, Cem Yayınları, İstanbul, 1994, s. 53; Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât* 7/3, 2003, s. 124; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, s. 43-46.

⁶ Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1993, s. 58.

⁷ Anadolu ve çevre coğrafyasında yer alan ocaklar ve bunların ocak evliyalari hakkında bkz. Hamza Aksüt, *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 2009.

⁸ Klasik eserler dahil olmak üzere Alevî- Bektaşî geleneği hakkında yapılacak çalışmalarda geleneğin ana yapısını teşkil eden ocak sisteminin önemine binaen bkz. Cenksu Üçer, "Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi", *e-Makâlat Mezhep Araştırmaları* 12/2, s. 384-385. Ocak sistemi için ayrıca bkz. Mehmet Ersal, *Alevilik Kavramları ve Ocak Sistemi- Çubuk Havzası Örneği*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2016).

⁹ Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kollektif Bellek*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 143-183; 227-293; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, s. 62-93; 215-414.

kabul edilmektedir. Anadolu'da aktif olarak varlığını devam ettiren bu veliler farklı silsilelere mensup tasavvufî bir geleneğe sahip olabilmektedir. Ayrıca bu ocaklar, evliya silsilelerini farklı şahsiyetler üzerinden Hz. Ali'ye dayandırdıkları için Alevî gelenek içinde ele alınmaktadır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus ise ocak ve silsile farklılığı sebebiyle Alevî-Bektaşî geleneğinde görülen Muhammed-Ali ilişkisi ve kabulü, dört kapı ve kırk makamın anlaşılması, yapılan cem ayinleri ve şekilleri, bir takım âdâb ve erkânlarda görülen farklılıklardır. Bu yüzden çalışmada yer alan menâkıbnâmeler, bu hususa dikkat edilerek ele alınmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

SEMBOLİZM ve MİTOLOJİ

1.1. Sembol Kavramı

Dil, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren anlaşma ve iletişimi sağlayan önemli bir vasıta olmuştur. İnsan, duygu, düşünce ve ihtiyaçlarını dil vasıtasıyla anlatmaya çalışmıştır. Bu vasıta, insanların kullandığı diğer vasıtalara benzememektedir. Dil, gelişmeyi, ilerlemeyi, durağanlaşarak ölmeyi dahi bünyesinde barındırması sebebiyle canlı bir vasıttır. Bu yüzden dilin, en önemli işlevi iletişim aracı olmasıdır. İnsan, tecrübe, bilgi ve düşünce aktarımlarını dil aracılığıyla sağlamaktadır. Dil, insan için hem bireysel hayatında hem de toplumsal hayatında büyük bir sorunu çözmektedir. Yaşadığı coğrafya, kültür ve gelenekleri farklı olan birçok insan dil sayesinde kendisi gibi olmayan milletlerle anlaşabilmektedir. Aynı zamanda milletler, dile de katkıda bulunarak onun yaşaması veya canlılığını yitirmesinde etkili olmaktadır. Böylece milletler yaşam tarzı, kültür ve medeniyet birikimlerine göre kendine has bir dil oluşturmaktadır. Oluşan bu özgün dillerin hepsinin en önemli göstergelerinden biri de sahip oldukları sembollerdir.

Sembol, herhangi bir fikir, duygu veya nesnenin yerini tutarak bir kavram veya düşüncenin gözle görülüp anlamı bilinen bir işaretle ifade edilmesidir. Başka bir ifadeyle sembol, ortak bir uzlaşma, anlaşma, sözleşme veya geleneğin etkisiyle belirli bir anlamı ifade eden işaretir.¹⁰ Sembol, görünmeyen veya algılanmayan herhangi bir şeyin, motif, resim, sayı ve renkle anlam kazanmasıdır.¹¹

Aslı Yunanca “sumbolon” olan sembol kavramı, iki ayrı parça olan gösteren ve gösterilenin bir araya getirilerek bir anlam kazanmasını sağlamaktadır.¹² Bu kelime Fransızca “Symbole” şeklinde ifade edilmektedir. Kelimenin Türkçe anlamı ise, duyularla ifade edilemeyen bir şeyin somut nesne veya işaret, rumuz, simgeyle

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe ve Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 289.

¹¹ Didem Erten Bilgiç, “Cephe Tasarımında Sembolizm ve İsmailiye Sarayı Cephesindeki Değişim, *Asia Minor Studies*, IX. Cilt, Sayı: 2, 2021, s. 843.

¹² Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 7.

ifade edilmesidir.¹³ Bu yönüyle sembol kavramı bünyesinde belirli bir manaya delalet eden işaret, nişan, alâmet ve belirtiler taşıyan çok yönlü bir kavramdır.¹⁴

Sembol kavramı, hem kendi dışındaki herhangi bir gerçekliği temsil eden hem de duyusal veya hayali bir nesnenin, mevcut olmayan bir şeyin hayal edilebilmesi için kullanılan bir işarettir.¹⁵ Başka bir deyişle sembol, “bazı şeylerin bilinmesini sağlayan görünür işaretler”¹⁶ şeklinde bir anlam ifade etmektedir.

Sembol, kendisi dışında bir realiteye dikkat çekerek onun yerine geçebilen ya da onu tasvir edebilen bir nesne, fiil veya insan vasıtasıyla yapılan herhangi bir işarettir.¹⁷ Bu tanım, sembol unsurlarının iki farklı işlevi bulunduğunu ifade etmektedir. İlki, sembolleştirilen unsurdur. İkincisi de bu unsurun temsil etmiş olduğu manevi anlamıdır. Bu iki unsur, bir araya geldiklerinde ortaya sembolün konumunu çıkartmaktadır. Sembolleştirilen unsurun ne olduğu değil, ne ifade ettiği önemlidir. Bu duruma zeytin dalının gerçek anlamı dışında kendisine yüklenen ‘barış’ anlamı sebebiyle barışın sembolü olarak kullanılmasını örnek olarak verebiliriz. Zeytin dalı ve barış arasında ilk bakışta bir bağlantı yok gibidir. Fakat soyut bir kavramın somut bir nesne ile bağdaştırılması soyut kavramın anlaşılması için gereklidir. Zeytin dalı nesnesine barış sembolü vasfının yüklenmesi soyut kavram olan barışın anlaşılması ve görünür hale gelmesi için yapılmış olan bir çağrışımdır.

Semboller, algı ve deney sonucu meydana gelmektedir.¹⁸ İnsan duyuları ile algıladığı veya duyguları ile hissetmiş olduğu şeyleri anlamlandırma ihtiyacı olan canlı bir varlıktır. Anlamlandırma ihtiyacını gidermek isteyen insan semboller oluşturmaktadır. İnsan algısının bir ürünü olan sembol, anlam taşıyıcısı konumundadır. Örneğin günümüzde aşk ve sevginin sembolü olarak kullanılan kalp unsurunun insanın hayati organlarından biri olan kalp organıyla herhangi bir alakası yoktur. Fakat bu kalp sembolünün sadakat, aşk, sevgi, masumiyet ve özverinin bir temsilcisi konumunda görülmesi evrensel bir görüştür. Örnekte anlaşılabileceği üzere

¹³ TDK Türkçe Sözlük 2 K-Z, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998, s. 1937.

¹⁴ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2005, s. 682; Güldane Gündüzöz, “Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi”, *Doktora Tezi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 30.

¹⁵ Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 9.

¹⁶ Galip Atasağun, “Sembol ve Sembolizm”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Ağustos, 1997, s. 369-370.

¹⁷ Atasağun, “Sembol ve Sembolizm”, s. 369-370.

¹⁸ Necla Arat, *Sembolik Form Olarak Sanat*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1977, s. 6.

semboller, bir düşüncenin somutlaştırılarak anlamlı hale gelmesini sağlayan bir unsur olarak kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle gizli bir anlamın ortaya çıkmasını sağlayan bir tasvir olan sembol, bir sırrın tecellisi olmaktadır.¹⁹

Semboller, başta matematik, geometri, fizik ve astronomi gibi pozitif bilimler olmak üzere diğer normatif bilimlerde de sıkça kullanılmaktadır. Her bilim alanı kendine özgü birçok sembol üreterek kullanılmaktadır. Aynı şekilde konuşma fiilini gerçekleştirmek içinde semboller kullanılmaktadır. İnsan, kendi dışındaki somut varlıklara ait isimler kullandığı gibi birtakım olaylara, davranışlara, duygulara ve hatta olmayan birçok şeye de isim vermiştir. Bu isimlendirme sayesinde yaşadığı dünyayı daha iyi anlamaya çalışmış ve diğer milletlerle de zengin bir iletişim kurmayı başarmıştır.

1.2. Sembolizm

Sembolizm, 19. yüzyılda Fransa’da ortaya çıkmış bir sanat akımıdır. Bu akım, gerçekçilik akımına tepki sebebiyle ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen Sanayi Devrimi toplumsal hayatı yeniden biçimlendirmeye başlamış ve bu yüzyılın ikinci çeyreğinde toplumsal hayatta büyük bir dönüşüm meydana gelmiştir.²⁰ Sanayileşmeyle birlikte yeni toplumsal sınıflar oluşmaya başlamış, iş gücü ihtiyacı insanın makine işlevi görmesini beraberinde getirmiş ve bunun sonunda kapitalist anlayış eksenli tek düze bir yaşam ortaya çıkmıştır. Bu değişimler sanat ve kültür alanında da kendini göstermiştir. Özellikle toplumun yaşamış olduğu bunalım ve çöküş kendisini duygusal ve sanatsal olarak ifade etme ihtiyacını doğurmuştur. Nitekim bu durum da modernizmi beraberinde getirmiştir. Modernizmin etkisiyle sanatta sembolizm gibi akımlar sırayla ortaya çıkmaya başlamış ve bu dönem edebiyat alanının “muhteşem çağ”ı olarak isimlendirilmiştir.

“Sanat, sanat içindir” ilkesini esas alan sembolizm akımı, görünen gerçekliğin ardında başka gerçeklerin olduğuna inanmaktadır. Bu gerçekliklere, sezgisel bir yöntemle ulaşılması gerektiğine inanan bir akımdır. Sembolizm, İnsanı makineleştiren ve onu maddeye mahkum eden yaklaşımların karşısında

¹⁹ Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 9-10.

²⁰ Serpil Yayman Ataseven, “Modernizmin Sanatsal Gelişimi”, *İdil Dergisi*, Sayı: 48, 2018, s. 1022.

durmaktadır.²¹ Bu akıma göre esas olan insanın heyecanı ve onun hayallerini süsleyen motifler karşısında hissetmiş olduklarıdır.

Sembolistler, düş gücüne inanmaktadır. Onlara göre, yaratıcılık için düş gücü gerekmektedir. Onlar, özgün düşüncelere sahip olarak düş gücünün birer ürünü olan eserler ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlayışa göre, okunan bir şiir veya bakılan bir resim tablosu her insanda değişik duygu ve izlenimler bırakmaktadır. Sembolizm akımı, tabiatı duyularıyla algılayan insanın her duyusunun duyuş zenginliği içerisinde bulunduğunu ifade eder. Örneğin, dinlenen bir musiki eseri, kişinin zihninde görsel bir tablo oluşturabilir. Aynı şekilde koku, kişiyi farklı alemlere götürebilir. Sembolizm akımı, bu yönüyle maddi unsurların ruha ve sezgiye hitap eden bir yönü bulunduğunu savunmaktadır. Onların amacı gerçeğe ulaşmak değil, gerçeğin arkasında yatan, geriden bıraktığı izlenimlerdir. Sembolistler, hayatı hissetmeyi ve bu hissini kendilerinde uyandırdığı hazzı esas almaktadır. Bu sebeple, birçok sembol kullanıp dilin anlatım zenginliğinden faydalanarak duygularını ifade etmeye çalışmışlardır.

Sembolizm, olay, nesne ve kullanılan bazı sözcüklerin, dini, felsefi ve estetik açılardan yorumunu yapabilen bir akımdır. Sembolizm, somut yaklaşımdan daha çok soyut anlama önem vererek kavramlara yeni anlamlar yükler. Bu yaklaşım, dış görüntünün arkasında hayal gücü ile elde edilen gizli ve örtülü kalmış olan başka anlamları bularak dile getirir.²²

Sembolizm, bir düşünceyi veya bir kavramı sayı, renk ve diğer bazı motiflerle anlatmaya çalışmaktadır. Bu nedenle, her şey bir nevi sembol olmaya adaydır. Geometrik şekillerden, doğada meydana gelen olaylara kadar her şey birer sembol olabilmektedir. İnsan da bu sembolleri kullanarak anlama ve anlamlandırma ihtiyacını karşılamaya çalışmaktadır. İnsanın bu anlamlandırma çabasının ilk ve en güzel örneği kutsal kitaplarda geçen Hz. Adem kıssasıdır. Bu kıssa da Hz. Adem'e eşyanın isimleri öğretilerek, eşyayı anlaması sağlanmaktadır.²³ Bu kıssa bize insanın sembollere başvurarak anlamlandırma çabasının ilk insandan beri devam ettiğini göstermektedir.

²¹ Emel Kefeli, *Metinlerle Batı Edebiyatı Akımları*, Akademik Kitaplar, İstanbul, 2009, s. 57.

²² Necmettin Ersoy, *Semboller ve Yorumları*, Dönence Yayınları, İstanbul, 2007, s. 11.

²³ Bakara 2/31-33.

Öte yandan sembol bilimiyle ilgili olarak ikonografi, göstergebilim ve semiyotik gibi alanlarda da çalışmalar yapılmıştır. Gösterge, kendisinden başka bir şeyin yerini tutan, onu gösteren her çeşit, nesne ve olgudur.²⁴ Gösterge dil bilim ve sosyoloji ile ilişkilidir. Çünkü dil göstergesi, herhangi bir nesneye bir ismi birleştirmemektedir. Bir kavramla işitme duyusunu birleştirmektedir.²⁵ Böylece duyu vasıtasıyla zihinde oluşarak tasarımı içeren mesaj, iletişim değeri taşıyan bütün diğer unsurlara dâhil edilmektedir. Bunun sonucunda da gösterge işaret, sembol ve belirtke gibi bazı kavramların sosyal bilimler alanında yaygın bir şekilde kullanılmasına sebebiyet vermiştir.²⁶

Sembolizm ile ilgili bir başka kavram ise ikon (görüntüsel gösterge) kavramıdır. İkon, görsel dilin bir parçası olup gösterdiği şeyin kendisini yansıtmaktadır. Dış gerçeklikle benzerlik ilişkisi bulunan ikonun en güzel örneği fotoğraftır. Çünkü fotoğraf gerçek nesnenin kendisini yansıtmaktadır.²⁷ İkon örnekleri daha çok Doğu Hıristiyanları tarafından Hz. İsa'yı ve Hz. Meryem'i veya bir azizin resimleri ve kutsal kitaplarında yer alan öykülerin tasvir edildiği tabloları ifade etmek için kullanılmakla birlikte daha pek çok değişik örnekler de ikon olarak kullanılmaktadır.²⁸ İkonografi ise sanat yapıtlarının biçim ve düzenleriyle ilgili anlamlarıyla ilgilenen bir bilimdir.²⁹

Sembolleştirme aracı olarak kullanılan gösterge ve ikon gibi kavramlar, dil içerisinde bulunan alegorik anlatımlar gerçek dilin simgesel iletişim araçlarını oluşturmaktadır. Dil içerisinde bir anlam ifade eden her bir unsur bir göstergedir. Bu göstergeler, dilsel, doğal, yapay, görüntüsel, yansıtıcı ve saymaca gibi çeşitlilik göstermekle birlikte hepsinin amacı taşıdığı sembolik anlamı ifade etmektedir. Sembolizm, bütün bu gösterge, ikon, belirti ve işaretlerin hepsinin birden delalet ettiği anlamlardır.

²⁴ Mehmet Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1990, s. 85.

²⁵ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Berke Vardar (çev.), Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 1998, s. 109.

²⁶ Güldane Gündüzöz, "Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi", s. 30.

²⁷ V. Doğan Günay, *Göstergebilim Yazıları*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 2002, s. 158.

²⁸ Halil Nalçaoğlu, "Ulus İnşasının İkonolojisi- The Iconology of Nation-Building", *Göstergebilim Tartışmaları*, der. Esen Onat ve Sercan Özgencil Yıldırım, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 2001, s. 336.

²⁹ Uşun Tükel, Serap Yüzgüller Arsal, *Sözden İmgeye Batı Sanatında İkonografi*, Hayalperest Kitap, İstanbul, 2014, 13-15.

Özellikle Hıristiyanlık gibi dinler ikonların, göstergelerin sıkça kullanıldığı yapılardır. Bununla birlikte İslâm dini ikon konusunda çok fazla yaygınlık göstermese de kandil, Hz. Ali'nin tasvir edildiği resimler ve kılıcı Zülkifâr birer ikon olarak zikredilebilir. İslâm dini sembolizm konusunda ikondan daha çok hakikat-mecaz şeklinde alegorik bir dil yapısına sahiptir.

1.3. İnanç Sembolizmi

İnsanlar sembolleri önce kendisini ardından da yaşadığı, içinde bulunduğu dünyayı algılamak için kullanarak onlara önemli bir araç rolü yüklemişlerdir. Bir nevi iletişim yolu olarak gördükleri sembolleri farklı anlamlarda kullanmışlardır. Örneğin, tabiattaki rolü yaşamın sürmesi için fotosentez yapmak olan ağaç motifine yücelik, ululuk ve çokluk gibi manalara gelen anlamlar yüklemişlerdir. Bu ağaç motifi çeşitli alanlarda farklı sembolik manalar için de kullanılmaktadır. Nitekim bir ağaç motifi, biyoloji alanında kullanıldığı zaman yaşamın kaynağı şeklinde sembolize edilirken aynı zamanda Hz. Peygamber'in kendisine tabi olanlardan biatı bir ağacın altında alması, insanların dini olarakta bu ağaca bir takım semboller yüklemesine sebep olabilmektedir. Bu durumda göstermektedir ki bir motif birçok alanda farklı anlamlar için kullanılmaktadır. İşte sembolizmin hayatın her alanında kullanılan bir bakış açısı olmasıyla birlikte en çok kullanıldığı alanlardan biri de dindir. Özellikle dinin gaybî yönü bu alanda sembollerin kullanılması gerekliliğini ortaya koymaktadır. İnsanlar Tanrı'yı anlatırken kendileri gibi tasavvur etmeye çalışmışlardır. Bu durumda kullanılan dil, dinin de yapısı ile birleşince ortaya din dili şeklinde bir söylem çıkmıştır. Bu söylem aşkın alandan veya metafizik alandan sonlu varlıkların alanına doğru bir aktarımı esas almaktadır. İnsanların kullandığı dil, dini alanda bazı kelime ve kavramlara anlam verirken eksikliklere maruz kalmaktadır. Dolayısıyla dil, bilgi aktarımı işlemini gerçekleştirirken doğrudan bir aktarım yapma konusunda yetersiz kalmaktadır. Bu eksikliğin doldurulması için de sembollere ihtiyaç duyulmuş hatta bir gereklilik haline gelmiştir. Bu eksikliğin hissedildiği alanlardan biri de dindir. Din mahiyeti itibariyle kendisini ifade etmek için doğrudan anlatımın yanısıra bilgileri aktarmak için dolaylı anlatıma da başvurarak sembolleri sıkça kullanmıştır. Dinin anlatım yapısı gereği de dinî konularda sembollerin kullanılması daha uygun olmaktadır. Din, merkezine gözle görülmesi mümkün olmayan fizikötesi bir varlık olan Tanrı'yı koyması, melek, şeytan gibi gözle görülmeyen diğer varlıklardan ve görünmeyen alem olan cennet ve cehennem gibi

doğaötesi alemlerden bahsetmesi sebebiyle günlük dilin ötesinde bir anlatıma ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla din hem anlatılma hem de anlaşılma sorununu semboller vasıtasıyla çözmektedir. Bu durum da dinî alanda sembol kullanımının önemini göstermektedir. Böylece dinî konularda sıkça mecaz ve teşbih kullanılmaktadır. Bu da sembolik dilin önemini göstererek onu kullanmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Dinî sembolizm anlayışı, sembollerin ne kast ettiklerini ve bu sembollerin sadeleştirilerek herhangi bir şeye indirgenebileceği gibi açıklamacı bir görev üstlenmektedir. Bu anlayışın diğer bir görevi ise dinî sembollerini yorumlamaktır. Açık hale getirilemeyen, bütünüyle anlam verilemeyen durumlarda dinî semboller vasıtasıyla bu kapalılığın az da olsa giderilmeye çalışılmasıdır. Temel amaç aşkın bir alemin dünya dili ile ifade etme olduğu için hem açıklama hem de yorumlama yöntemi dini daha anlaşılır kılmaktadır. Dinî sembollerin birtakım özellikler taşıması da bu konuda anlama çabasına katkı sağlamaktadır. Sembol, gönderme yapmış olduğu şeyi tam olarak ifade edemeyip onun yerine geçmektedir. Dolayısıyla semboller, gönderme yaptığı şeyi temsil etmektedir. Dinî alandaki semboller de belli başlı dinî unsurları temsil etmektedir.

Dinî semboller, birebir ifade edilemeyen bir alanı, temsili olarak anlatmaya çalışmaktadır. Bu anlatımı yaparken soyut alemin somut şeylerle anlatma gayretindedir. Örneğin, bir kelimenin sıradan ilk anlamı, tabiattaki herhangi bir olgu, bir davranış sembolik malzeme olarak kullanılabilir. Bunlar sembol işlevi görürken kendi gerçek anlamlarını kast etmezler. Onlar, doğrudan kavranamayan bazı şeyleri ifade etmek için kullanılmış sembollerdir. Aşkın olan ve algılanamayan bir şey sembol yoluyla anlaşılır hale getirilmektedir. Örneğin Kur'ân-ı Kerim'de *Allah'ın kürsisinin göğü ve yeri kapladığı*³⁰ ile ilgili ayette *kürsi* kelimesi gerçek anlamıyla bir kişinin oturabildiği yüksek bir sandalyedir. Ayetteki *kürsi* kelimesinin gerçek anlamıyla birebir aynı olmadığı açıkça görülmektedir. Bu ifadenin, hakimiyet, egemenlik gibi büyüklük ifade ettiğine dair de bir şüphe bulunmamaktadır. Ancak bu alan itikadi anlamda birtakım tartışmalara dayanmakla birlikte sembolik bir kullanım alanına da sahiptir. İşte aşkın bir varlığa dair bir mahiyetin açıklanma çabasında semboller kullanılmaktadır. Görüldüğü gibi dini metinlerin sembolik anlamları bulunmaktadır. Dinî semboller, ulaşılamayan bir alanı insan bilincine sundukları için bilgi verici mahiyettedir. Bu semboller, sembolleşen nesnelere, kişilerin ve olayların

³⁰ Bakara 2/255.

kutsal anlatma işlevi sayesinde nihaî gerçekliğe aracılık etmektedir. Böylece bireylerde ve toplumda kutsal ile ilgili tecrübe meydana getirirler. Nitekim Tanrı-insan ilişkisinin anlatılması için sembolik bir dil kullanma gerekliliği doğmaktadır. Ayrıca metafizik alan ile alakalı bu sembolik dilin, halka yönelik olduğu başka bir ifade ile halkın metafizik alanı anlayabilmesi için somut bir dil kullanılması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Yüce bir varlığı anlayabilmek için sonlu olan insanın kendi dünyasına ait bir dille ifade edilmesi ve insanın kutsalı kendi diline indirgemesi sonucu aşkın alem anlaşılabilir. Bu durumda da sembollerin kullanılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Dinî sembollerin diğer bir özelliği ise yapıcı, bütünleştirici veya yıkıcı, bölücü güçlerinin olmasıdır. Semboller hem bireylerin iç dünyalarını hem de toplumun sosyolojik açıdan durumunu gösterir. Tarihi süreç içerisinde dinin birey ve toplumları yüceltip dengelemesiyle ilgili birçok örnek bulmak mümkündür. Dinî sembollerin, kişilerin ruh hali üzerinde bir iyileştirme gücü bulunmaktadır. Örneğin, okunan bir dini metnin veya ezan sesinin psikolojik olarak insan üzerinde sakinleştirici ve huzur verici bir etkisi bulunduğu söylenebilir. Ezan, dine ait sesli bir çağrı sembolüdür. Bu sembol o dine inanan ve inanmayanlar üzerinde iyileştirici bir güce sahiptir. Nitekim sosyal hayatta bunun birçok örneği de mevcuttur. Dinî semboller, toplumlar üzerinde de birleştirici bir etkiye sahip olmaktadır. Özellikle dinî günlerde insanlar sınıfsal bir ayrıma tabi tutulmadan dinî bir mekânda buluşmaktadır. Bu durum dinin, toplumdaki bütün fertleri bir araya getirebilme gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Bunun en güzel örneği İslâm dinin özel günleri olan Ramazan ve Kurban Bayramı'nda bayram namazı esnasında zengin ile fakirin, güçlü ile zayıfın yan yana saf tutmasıdır.

Dinî sembollerin yapıcı rolünün yanında yıkıcı bir etkisi de bulunmaktadır. Dinî semboller, parçalayıcı bir güce sahip olup savaşımlara, bazı fanatik hareketlere ve toplumsal saplantılara neden olabilir. Dinin yıkıcı etkisi, dinî semboller ve gönderme yapmış olduğu şey arasında doğru bir şekilde kurulamayan ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bu konuda Farabi, kanun koyucunun burhanî bir felsefeye dayanarak görüşlerini belirtmişse bu din en yüksek mutluluğa ulaştırıcı bir din olduğunu ifade eder.³¹ Fakat burhanî bir felsefeye dayanmıyorsa konulan kanunlar

³¹ Farabi, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 131.

isabetli olmayacaktır. Bu durumda belirlenen görüşler, mutsuz edici ve yıkıcı sonuçlara yol açabilir.

Dinin ibadetleri ve ayinlerinde de sembolik özellikler bulunmaktadır. Yapılan bir ibadet veya bir ayin kendisine inanılan dinin bir parçası olarak inandığını göstermenin bir sembolüdür. Örneğin, İslâm dininde verilmiş olan bir sadaka, Yaratıcı'nın kendisine vermiş olduğu şeylerin şükrünün bir sembolüdür. Aynı şekilde Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın ölümüyle ilgili olarak çarmıha gerilme olayından önce havarileri ile birlikte bulunduğu yemeği anmak için yapılan Evharistiya Ayini sembollerle doludur. O yemekte ekmek Hz. İsa'nın bedenini ve şarapta Hz. İsa'nın kanını sembol etmektedir.³² Görüldüğü gibi hangi din olursa olsun her din, sembollerle doludur. Bu ister bir ibadet olabilir ister bir nesne olabilir. Bu durum da gösterir ki semboller, insan algısının daha iyi anlaması için kullanılan birer araçtır.

Bir başka örnek olarak Hz. İbrahim'in geçmiş yaşına rağmen kendisine bir oğul veren Yüce Yaratıcıya, Hz. İsmail'i kurban etmesi olayı verilebilir. Müslümanlar da her yıl Hac ibadetinden sonra Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesinin bir sembolü olarak bu görevi yerine getirmektedir. Bu sembol, ayette de ifade edildiği gibi Allah'a olan takvanın bir ifadesi ve O'nun büyüklüğünün ilan edildiği bir semboldür.³³

Dini mekânlara da sembolik anlamlar yüklenmiştir. İslâm dinin kiblesi olan Kâbe, Müslümanların kiblesini sembol etmektedir. Aynı şekilde Allah'ın yeryüzünde inşa ettirdiği ilk yapı olması, Hz. İbrahim'in makamının ve Haceru'l Esved taşının bulunması somut birer sembol örneğidir.

1.4. Tasavvufta Sembolizm

Tasavvuf, İslâm'ın bâtinî yönünün tezahürü olmakla birlikte insanın benliğini aşarak Hakk'a ulaşmasını sağlayan bir yoldur. Bu manevî yolculuk, kişinin ilahî erdemlerle nefsinin arındırmasını sağlar. Tasavvuf, insanın kalbî ve ahlakî açıdan iyileştirilerek kemâle ermesini amaçlamaktadır.³⁴ İnsanın kemâle erme yolculuğu esnasında riyâzet ve mücâhede gibi manevi yöntemlerin kullanılması, bu ilmin

³² Kürşat Haldun Akalın, "Yunan-Roma Uygarlığında İnsan-Tanrılara Tapınma Töreni Olarak: Kilise Ekmek-Şarap Ayini", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2014, S. 41, s. 138-140.

³³ Bkz. Hac 22/37.

³⁴ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013, s. 16-17.

kendine ait nazarî kurallar dizisinin oluşmasına sebep olmuştur. Aynı zamanda tasavvuf, insanın fitratındaki kötü ahlakın yerine güzel ahlakı yerleştirme olarak da tanımlanır. Başka bir deyişle tasavvuf, bu yolda yürüyen sufinin eşya üzerindeki benliğini öldürerek Hakk ile kaim olmasıdır.³⁵

İslâm'ın ilk yıllarında, ilahi hükümlerin geldiği dönemde insanlar, yeni dine bizzat tanık oldukları ve Hz. Peygamber'le aynı devirde yaşadıkları için tasavvuf gibi bir öğretiyeye ihtiyaç duymamışlardır. İlerleyen süreçte toplumsal refahında artmasıyla birlikte insanların dünyevi yaşama rağbet göstermesi, Allah'a salih bir kul olarak yönelme ve bu yolda müstakim kalabilmeyi zorlaştırmış ve manevi bir dayanağa ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Bu noktada dinde öne çıkmış kişilerinde etkisiyle Tasavvuf ilmi ortaya çıkmıştır. Daha önceleri sadece hal olarak yaşanan bir durum olan tasavvuf zamanla sistemleşmiş ve insanın var oluş sorununa evrensel nitelikte cevaplar sunmuştur. Tasavvufun hal ilmi olması, teorik bilgi yerine yaşanan tecrübeler ve bu tecrübeler sonucu elde edilen irfânın bir yansımasıdır. İşte bu noktada sufinin yaşadığı manevî tecrübeyi anlatırken kullandığı dil önem arz etmektedir. Çünkü metafizik boyutta elde edilen tecrübe somut dile dökülürken maksadını tam olarak yansıtamaz. Hallac-ı Mansur'un manevî bir hal yaşaması sonucu "Ene'l-Hak" sözünü kullanması, yaşanan manevî tecrübenin somut bir dille aktarımında ne gibi eksiklere veya hatalara sebebiyet verebileceğinin en güzel örneğidir.

Tasavvuf, hal ve makamları içeren bir ilim olduğu ve kişinin manevi yaşantısını daha anlaşılır ve kapsamlı bir şekilde ifade edebilmek için sembollere başvurmuştur. Özellikle tasavvufî eserlerin oluşmasında büyük öneme sahip olan semboller, her tarikat için ayrı anlamlar ifade etmekle birlikte gerçeğe en yakın bir şekilde ifade etmek için kullanılmaktadır. Tasavvufun sistemleşmesi ile birlikte literatürün oluşması için temel kavram ve görüşleri açıklama gayesi güden bu eserler, manevî yolculuğa çıkan sufinin yoluna ışık tutmaktadır. Bu eserleri yazan mutasavvıflar arasında Haris el- Muhâsibî (ö. 857), Kuşeyri (ö. 1072), Hücvârî (1072), Ahmed Yesevî (ö. 1166-7) ve İbnü'l- Arabî (ö. 1240) gibi isimler bulunmaktadır.

³⁵ Şihabüddin Ömer es- Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul, 1993, s. 66-67.

Mutasavvıflar, zahirî manasının yanında bâtinî manasının da bulunduğunu kabul ettikleri Kur'ân ayetlerini, *İşârî tefsir* adı altında meşhur olan eserlerle tefsir etmiştir. Yazılan bu eserlerde sembolik unsurların çokluğu dikkat çekmektedir. Örneğin, mutasavvıfların Firavun-Hz. Mûsâ olayı için Firavun'un nefsi, Hz. Mûsâ'nın ise kalbi temsil ettiğini ifade etmeleri sembolik bir yorum olmaktadır.³⁶ Aynı şekilde başka bir ayette ise Hz. Mûsâ'dan kutsal vadi Tuvâ'da olduğu için nalinlerini çıkarması gerektiğinin ifade edilmesi³⁷ olayında mutasavvıfların Hz. Mûsâ'nın kalbinden Allah'tan başka eş, çoluk, çocuk, dünyalık ne varsa çıkar veya Allah'a ulaşmanın ardından delillerde takılıp kalma tarzındaki ifade ve yorumlar sembolik anlamlar içermektedir.³⁸ Anlaşılacağı üzere ayetteki nalinler, aile, dünya hayatı ve bazı ispatlamaları sembolize etmektedir.

İlerleyen süreçte tarikat geleneğinin ortaya çıkmasıyla manevî eğitim yöntemleri çeşitlilik göstermekle beraber hepsinin tek gayesi, Allah'a ulaşmaktır. Bu yola çıkan sufiler mizaçları gereği kimi zaman yalnız kimi zaman da gruplar halinde hakikati aramışlardır. Tecrübevi bir yol olan bu yolda her insanın Yaratıcı'ya duyduğu muhabbet şahsi olarak tezahür etmekle birlikte genel bir deneyimde kazandırmaktadır.

Tasavvufun ibadet, ahlak, tezkiye ve eğitim yöntemleri olan fark, havf-reca, vecd, murâkabe, riyâzet ve mücâhede gibi yöntemler yüksek manevî hallerdir. Bunların metodu keşf ve ilhamdır. Bu metodla çıkılan manevî bir yolda sufinin yaşamış olduğu halleri somut bir dille ortaya koymak zordur. Bu yüzden tasavvuf ilmi kendine ait özel anlatım biçimleri oluşturmuştur. Bu anlatım biçimleri sembollerle dolu bir anlatımdır.

Tasavvufun sembolik dile sahip olması ruhanî aleme ait gerçeklikleri ifade etmeye çalışmasının bir sonucudur. Mutasavvıflar, manevî yolculukta elde etmiş oldukları marifet ve irfan olarak ifade edilen bilgileri kendilerine karşı olanlardan gizlemek, bu hakikatleri anlama kabiliyeti olmayan kişilerin elinde yanlış kullanımlara mahal vermemesi için kapalı, ötümlü bir şekilde dile getirerek sembolik dile başvurmuşlardır. Aynı şekilde daha önce de ifade edildiği üzere somut ve

³⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyan*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1996, I. Cilt, s. 133.

³⁷ Tâhâ 20/12.

³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyan*, V. Cilt, s. 221.

gündelik dilin manevî bir tecrübeyi aktarır da eksik kalması da sembolik dil kullanılmasının diğer bir nedenidir.

Tasavvuf literatürünün önemli eserlerinden olan menâkıbnâmeler, yapıları itibariyle kişilerin hayatları, yaşadıkları olaylar ve toplum üzerindeki etkilerinin anlatılması sebebiyle sembollerin sıkça kullanıldığı eserlerdendir.

Bizim çalışmamızın konusu olan Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleri olarak ifade edilen bu eserlerin dilinin de birçok sembolle donatılmış zengin birer kaynak olduğu aşıkardır. Bu menâkıbnâmelerde sembolik dilin kullanılma sebebi, hitap ettiği halk kesimi, dönemin içerisinde bulunduğu sosyolojik konumu, yazıldığı zamanın siyasi çalkantısının dine bir yansıması olarak kurtarıcı, önder konumunda kişilere ihtiyaç duyulması ve bu kişilerin sorunları çözebilmek ve insanların gözünde o kişilerin yüceliğini ifade etmek için birtakım olağanüstü özelliklere sahip olması gerektiği düşüncesidir.

Başta Hacı Bektaş Velî'nin Velâyetnâmesi olmak üzere menâkıbnâme türünde yazılmış olan diğer eserlerde de veli konumunda olan ve karakteristik bir özelliğe sahip olan kişilerin hayat hikâyeleri, durumlar karşısında hayret uyandırıcı kerametler göstermeleri, yaşamış oldukları birtakım olaylar aktarılırken sembollere sıkça başvurulmaktadır.

1.5. Mitoloji

Mitoloji kavramı tanımlanırken üç sözden bahsedilir. Bunlar “mythos”, “epos” ve “logos” sözcükleridir. Mythos, söylenen, duyulan söz anlamına gelir ve masal, öykü ve efsane kelimelerinin karşılığıdır. Mythos, insanların gördüklerinin ve duyduklarının ifadesi olduğu için yanlış ve eksik anlatımlara yer verebilmektedir. Çünkü insanlar anlattıkları şeylere ekleme yapmayı sever. Epos, belirli bir düzen ve ölçüye göre söylenen, Tanrı'nın insana bahsetmiş olduğu bir armağandır. Günümüzde epik kelimesinin karşılığı olan epos, şiir, destan gibi bir anlatımdır. Başka bir deyişle epos, görülen duyulan şeyler olan mythosun dengeli ve ölçülü halidir. Logos ise gerçeğin insan sözü ile anlatımıdır. Yasal bir düzen anlamına gelen logos kelimesi, doğanın bir kanunu insanın da bir düşüncesi olarak var

olabilmektedir. Logos'un tam bir Türkçe karşılığı olmamakla birlikte söylem, söz, anlatı, bilim ve yasa gibi anlamlara gelmektedir.³⁹

Logos, Antik Yunan düşüncesinde konuşma, söz, düşünce ve akıl yerine kullanılan bir kelimedir. Daha anlaşılır bir tabirle, logos kelimesi Tanrı'nın evrendeki her şeye koymuş olduğu sözü yani ilahi kanundur. Bu kanun ilahi bir kanundur ve tabiattaki her şeye bulunmaktadır. Mitos (mythos), insan topluluklarının Tanrı, dünya ve tabiat hakkındaki söylenceleridir. Başka bir ifade ile mitoloji, mythos ve logos kelimelerinin birleşimi olan, destansı söz gibi anlamlara gelen Yunanca bir kelimedir.⁴⁰

Mit kelimesi, XVIII. yüzyıldan önceki dönemlerde Avrupa'da epos, mitos ve logos kavramları üçgeninde kendine bir yer edinmeye çalışmış fakat tam anlamıyla yerini bulamaması sebebiyle tarihçi ve felsefeciler tarafından "uydurma ve tarihi değeri olmayan sözler olarak ifade edilmiştir."⁴¹

Tarihi süreç içerisinde insanoğlunun anlamlandıramadığı doğa güçlerini ve olağanüstü yaratıkları vurgulamak için yazılmış hayal ürünü hikayeler olarak kullanılmıştır. Zamanla hikayeler birbirinden etkilenecek şekilde zenginleşmiş, çoğalmıştır. Bu süreçte kulaktan kulağa yayılan hikayeler yazarlar tarafından da kaleme alınmıştır.⁴²

Geçmişten bugüne mit ve mitolojinin birçok tanımı yapılmıştır. Mitler, toplumların duygu ve düşüncelerini ifade etme yöntemlerinden biridir. Mitler, gerçekleşen olayların nasıl var olduğunu, herhangi bir davranışın biçimini veya bir yapının nasıl bir tarzda oluştuğunu anlatmaktadır. Bu özelliği sebebiyle mitler insan davranışlarına örnek olmaktadır.⁴³ Bu yönüyle mitler, evrenin yaratılışı, yaşamın kaynağı, tabiat olayları, olağanüstü özelliklere sahip kahramanlar ve bazı efsanevi destansı ruhlar hakkında insanlığın eski düşüncelerinden biridir.⁴⁴

³⁹ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 5-6.

⁴⁰ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 5-6.

⁴¹ Muharrem Kaya, *Mitolojiden Efsaneye Türk Mitolojisinin Anadolu'daki Efsanelerde İzleri*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 215.

⁴² Colette Estin- Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev. Musa Eran, Tübitak Yayınları, Ankara, 2002, s. 256.

⁴³ Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 23.

⁴⁴ Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 152.

Başlarda anlatma öbeği olarak ifade edilen mitler, XVII. yüzyılın sonundan itibaren anlatılan mitlerin toplumsal etkileri üzerinde araştırma yapan bir bilim dalı haline gelmiştir.⁴⁵

Mitoloji, insanoğlunun doğa karşısında yaratıcısını ve var olma sebebini anlama çabası için tahayyül ettiği öykü ve hayallerin bütünü olarak yorumlanmıştır. İnsanlığın en eski dönemlerinde yaşamış milletlerin inanmak ve anlamlandırmak için üretmiş oldukları fantastik niteliğe anlatılar mitolojiyi oluşturur.⁴⁶ Aynı zamanda mitolojilerin insanda merak uyandırıcı bir yanı da bulunmaktadır.

Destan, masal, efsane ve öykülerin bilimi olan mitoloji, insanlığın yazısız kültür tarihidir. En ilkel toplumlardan günümüzün sosyal hayatı içerisine kadar devam eden birçok mitolojik unsur bulunmaktadır. Bu mitolojik unsurlar, geçmişte yaşamış karakterler, canavarlar, hayvanlar gerçek anlamlarının yanısıra mecaz anlamlarıyla birlikte edebiyat, mimari, müzik, resim ve heykel gibi birçok sanat alanında kendini göstermektedir.⁴⁷

Mitlerin sembol ve kutsal ile yakın bir ilişkisi bulunmaktadır Nietzsche'ye göre mitoloji ve kültür arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Nietzsche, mitolojinin yoğunlaştırılmış bir evren imgesi olduğunu savunarak gerçekliğe ve kutsallığa sahip olduğunu ifade eder. Ona göre mitlerin olması kültürlerin yaratıcılık gücünün canlılığını yansıtmaktadır. Bu sebeple mitsel anlatılar olmadığı takdirde her millet kendi kültürünün yaratıcılık gücünü yitirir. Çünkü gerçek yaratıcılık, başlangıcı yani yaratılışı ifade eden mitlerdir.⁴⁸ Başka bir deyişle mitoloji, kültürü ortaya çıkaran olmazsa olmaz bir özelliktir. Her milletin, kültürün bir mitolojisi bulunmaktadır. Mitolojiler toplumların kültürel özelliklerini, değerlerini ve oluşumlarını içinde barındıran bir bilimdir. Bu sebeple günümüze kadar hayatta kalabilmiş ve halen de canlılığını korumaktadır. Mitin varlığını sürdürmesi “hafıza, sözellik ve gelenek” koşullarının birbiriyle olan ilişkisine bağlıdır.⁴⁹

⁴⁵ Yves Bonnefoy, *Antik Dünya ve Geleneksel Topumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* 1. cilt çev. Levent Yılmaz, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s. 200.

⁴⁶ Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 3.

⁴⁷ Salih Yılmaz, “Türk Mitolojisinde Bilgelik Kavramı”. Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014. Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB). Eskişehir, ss.233-251 (<http://bilgelerzirvesi.org>).

⁴⁸ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, Say Yayınları, 2012, s. 234.

⁴⁹ Jean Pierre Vernant, *Torunuma Yunan Mitleri Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. Mehmet Emin Özcan, Helikopter Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 12.

Mitoloji, kültürlerin başlangıç noktası konumundadır. Milli kültürün yapıtaşıdır. Bu yapıtaşları mevcut kültür olaylarının açıklanmasına yardımcı olur. Bir kültürün atalarının en eski inançlarını, hayallerini ve tutkularının modern yaşamdaki yansımalarını ifade etmektedir.

Mitoloji, “mitlerin, kökenlerinin ve anlamlarının sistemli incelenmesi”dir.⁵⁰ Mitoloji bu incelemeyi yaparken kendi sistematığı içerisinde efsanevi hikayelerin, masalların nasıl ortaya çıktığını, nasıl gelişerek zenginleştiğini, ifade etmiş oldukları anlamları, inancı ve bu alandaki bilgilerin düşüncelerini bildirmektedir.⁵¹ Mitler, bir arada yaşayan düşünce ve deneyimlerin tarihidir. Bir kültür, yüzyıllar boyunca oluşur. Milleti oluşturan kişiler sevinçleri ve acıları birlikte yaşamıştır. Birlik ve beraberlik ise zaferlerin hazzı ve kederlerin acısı bir olan gönüllerde olur. Mitler de bu zafer ve acının anı defteri gibidir.⁵² Mitler geçmişte yaşanmış bitmiş olaylar olmakla birlikte geçmişten beri değişerek aktarılan sözlerdir. Mitler, en ilkel toplumlarda bile hayali birer hikaye veya ölmüş bir geçmişin haberidir. O hala bazı yönleriyle yaşayan büyük bir gerçeğin canlandırılmasıdır.⁵³

Her uygarlık, ait olduğu milletleri ve inançları esas alarak kendilerine uyarlamış ve bunları masallarla süslemiştir. Bu masallar nesilden nesile aktararak büyümüş ve çoğalmıştır. Böylece her milletin kendine özgü bir mitolojisi oluşmuştur.⁵⁴ Bu mitolojiler her millette farklı olmakla birlikte birbirlerine benzer özellik taşıdıkları da görülmektedir.

1.5.1. Mitoloji ve Din

Din, Hz. Adem ve Hz. Havva ile başlayan en eski kurumdur. Mitolojinin başlangıcının da insanlık tarihinin ilk zamanlara kadar götürülmesi mümkündür. Mitolojiler inanç konusunda ilkel insanın göstermiş olduğu yaklaşımlarla doludur. Mitlerde dinsel birçok unsur bulunması sebebiyle bazı bilim insanları dinlerin kökeninin mitolojiye indirgenmesi görüşünü savunmuştur. Mitoloji, insanların tabiat olayları ve güçlerine karşı anlayışının ve ilk dini inanışlarının başlangıcı olarak görülebilmektedir. Dinin kökenini mitolojiye bağlayanların çıkış noktası, mitoslarda

⁵⁰Hakkı Devrim- Safa Kılıçlıoğlu, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Sabah Yayınevi, İstanbul, 1992, X. Cilt, s. 358.

⁵¹ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s. 564.

⁵² Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1993, s. 5.

⁵³Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Merkez Kitaplar, İstanbul, 2006, s. 25.

⁵⁴ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, s. 566.

insanların mitolojik varlıklara olan bağılıklarının dindar bir insanın dine olan bağılılığına benzemesidir. Mitolojik çağlarda mitosların kutsal olanlarla bağlantısı olması veya her olayı kutsal bir varlıkla açıklama çabası din ve mitoloji arasındaki en belirgin benzerliktir. Aynı zamanda mitolojiler de tam anlamıyla mahiyeti bilinmeyen unsurların bulunması ile dinin gayba imanı esas alma yaklaşımı da bir başka ortak özellikleridir.⁵⁵ Bu sebeple denilmelidir ki din ve mitoloji benzer ontolojik sorulara yanıt veren farklı yaklaşımlardır. Muhatap oldukları alan benzerlik göstermekle birlikte din, daha çok semavi kaynaklı olmakla birlikte mitoloji, insan algısının bir yansımasıdır.

Mitoloji, ilkel insanın inancını yansıtmakla birlikte onun başta evren hakkında olmak üzere kendisi ve etrafındaki unsurları yorumlama gücü sonucu ortaya çıkmıştır. Din ise insanı dünyadaki hayatını daha anlamlı kılmaya davet eden insanlık tarihinin en önemli olgularından biridir. En ilkel toplumlarda dahi dini anlayışların görülmesi dinin tarihinin ilk çağlarda başlatılmasının bir göstergesidir. Başka bir deyişle din, ilk çağlardan beri hayatta kalmaya devam eden ve toplumları ayakta tutan temel unsurlardan biridir. İşte bu noktada mitoloji ve dinin nasıl ve ne yönlü bir ilişkisi bulunduğu sorusu sorulmaktadır.

Bazıları mitoloji ve dinin alakasız şeyler olduğunu söylerken bazıları da din ve mitolojinin çok yakın bir ilişkide olduğunu savunmaktadır. Mitoloji ve dinin alakasız olduğunu savunanlara göre mitoloji bir din değildir sadece dinin cevap verebildiği bazı sorulara din gibi o da cevap verebilir. Onlara göre mitoloji doğa ile ilgilendir. Din ve mitolojinin birbirlerine yakın durduklarını savunanlara göre de her ikisinin konu alanı insanüstü güçlerdir. Özellikle ilkel dini inanışların ve mitolojinin tabiattaki dağ, yıldırım, gök gibi doğa olaylarına karşı bakış açıları aynıdır. Aynı zamanda mitolojinin tufan, yaratılış gibi dinde var olan ve anlatılan konuları konu edinmesi dinle çok yakın bir çizgide bulunduğunu göstermektedir.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki mitoloji-din ilişkisi bağlamında kast edilen din, vahiy ekseninde gelmiş olan semavî din değildir. Bu ilişkide ki din, “gelenek” olarak anlaşılan kısımdır. Nitekim bu alanda çalışma yapan bilim insanları da din kavramını gelenek anlamında ele almıştır. Örneğin Eliade için din, katışıksız mitolojidir. Yazara göre mitoslar, Tek Tanrı inancının zayıflaması veya etkisini kaybedecek aşamaya gelmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Mitoslardaki çok tanrılı

⁵⁵ Bronislaw Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, s. 88.

inanişlar da aslında bu durumu destekleyen ipuçları olarak görülebilir. Denilebilir ki Tanrı inancının, dini düşünce ile belirgin bir şekilde varlığını sürdüremediği durumlarda ortaya bazı yeni kutsallar, inanişlar ve ritüeller çıkararak bu boşluğu doldurmaktadır.⁵⁶ Vahiy anlamında kast ettiğimiz dinin, tahrif edilmesi veya boşluklar bırakması sonucu hakikatin yerini hurafeler ve astrolojik altkültürlerin doldurması kaçınılmaz bir durumdur.⁵⁷

Nitekim bu mitolojilerde mitos-vahiy ayrımı yapmak bazı dinlere göre artık imkânsız bir derecededir. Örneğin Hıristiyanlık tahrif edilmesi bakımından dini mitoslar üzerine kurulu bir din haline evrilmiş ve artık mitos-vahiy ayrımı yapamayacak kadar bu iki alan birbirine girmiştir. Sonuç olarak din ve mitoloji aynı şey olmamakla birlikte ele aldıkları konular bakımından benzerlik göstermektedir.

1.5.2. Türk Mitolojisi

Mitoloji, bir milletin duygularını, düşüncelerini, iç dünyalarını ve ihtiyaçlarını yansıtan, hem manevi boyutta hem de somut dünya ortamındaki ilişkilerinin bir ifadesi olan ve gelecekteki yaşamlarına da ışık tutan önemli bir kaynaktır. Her milletin bir mitolojisi olduğuna göre Türk milletinin de kendine özgü bir mitolojisi bulunmaktadır.

Eski Türk Mitolojisi veya Türk Mitolojisi şeklinde kullanımlara sahip olan bu mitolojinin başlangıç tarihi ilk Türk yerleşimlerine kadar gidebilmektedir. Türkler, çok geniş bir coğrafyada dağınık bir şekilde yaşamışlardır. Göçebe bir yaşam tarzını uzun yıllar boyunca devam ettiren Türkler, yaşadıkları bölgelerdeki farklı kültürler ile karşılaşmış, onlardan etkileşim içerisinde bulunmuş ve kendi kültürünü zenginleştirerek özgün bir kimlik oluşturmuştur. Bu durumun Türk kavimlerinin araştırılmasını, incelenmesini zorlaştırdığı da bilinen bir gerçektir.

Türk mitolojisi, Orta Asya'daki paleolitik devirden itibaren bozkır kültüründe biçimlenerek proto-Türklerin de katkılarıyla değişim göstermiş ve farklı bir form haline gelerek yeni bir oluşum aşamasına girmiştir.

Türk devletleri, Orta Asya Türk kültürünü efsaneler, destanlar ve masallar aracılığıyla nesilden nesile aktarmıştır. Çok eski dönemlerden itibaren mitolojik

⁵⁶Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Alfa Yayınları, 2020, s. 94.

⁵⁷Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Çoskun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s. 15.

varlıkları benimsemiş, efsane ve destanlarını bu mitolojik varlıklarla süslemişlerdir. Türk mitolojisi geyik, kurt, kartal, ağaç gibi birçok mitolojik unsuru kullanmıştır.⁵⁸

Türkler göçebe hayat tarzını benimsemeleri sebebiyle doğa ve içerisindekilerle yakın bir temas içerisinde bulunmuştur. Göçebe yaşam tarzının geçim kaynağı olan avcılık, toplayıcılık ve hayvancılık ile hayatlarını idame ettirmeye çalışan Türkler, üzerinde oldukları yeryüzünü ve kendilerine çatı görevi yapan gök kubbeyi merak etmişler ve bu varlıkları tanıma ve anlama çabası içerisinde olmuşlardır. Yeryüzünde şahit oldukları doğa olaylarını, dokunup hissettikleri varlıkları, yeri geldiği zaman mücadele ettikleri yeri geldiği zaman da faydalanıp ihtiyaçlarını karşıladıkları sular, dağlar ve hayvanlara olağanüstü özellikler vererek hikayeler, masallar oluşturup anlatmışlardır. Kendilerini aciz hissettikleri şimşek, yıldırım, sel gibi doğa olayları karşısında onlara kutsallık ve tanrısal güçler atfederek, onlardan korkmuş, onlara saygı göstermiş ve bu saygılarının birer göstergesi olarak adaklar adanmışlardır. Bu sebeple Türk mitlerinde koruyucu ruhlar hakkında mitler ağır basmaktadır.⁵⁹

Türk mitolojisinin oluşmasındaki en önemli etken Gök Tanrı inancıdır. Bununla birlikte ay, güneş, yıldız gibi başka kutsal varlıklara da inanmışlardır. Fakat Türkler'in bu varlıkları kutsal saymaları onları da tanrı olarak gördükleri anlamına gelmemektedir.⁶⁰ Türkler de Tanrı tektir fakat doğada koruyucu görevi üstlenen iyi ve kötü ruhlar da bulunmaktadır. Türklerin dini anlayışları, kavimden kavime toplumsal yapıya, zamana ve mekâna bağlı olarak farklılık göstermekle birlikte her Türk kavminde Gökte bir Tanrı inancı bulunmaktadır. Bu inanç birçok Türk destan ve efsanesine konu olmaktadır. Türkler Gök Tanrı inancı doğrultusunda kişinin yaptıklarının bir sonucu olduğuna ve bu sonuca göre “uçmak” veya “tamuğ” denilen yere yani cennete veya cehenneme gideceğine inanırlardı. Ayrıca Eski Türkler'in ölen kişileri atı, kılıcı gibi eşyaları ile birlikte gömmesi Türkler'de ahiret inancının bulunduğu bir göstergesidir. Bu durum ilerleyen zamanlarda Türkler'in İslâmiyet'i kabul etmesini de kolaylaştırmıştır.

Türk mitolojisinin oluşmasında birçok etken bulunmaktadır. Bu etkenler biri de Atalar Kültüdür. Türk milleti soy konusuna önem vererek kendi soylarını kutsal

⁵⁸Yılmaz, “Türk mitolojisinde bilgelik kavramı.” Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması, s. 234-235.

⁵⁹ Bayat, *Mitolojiye Giriş*, s. 16.

⁶⁰ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2015, s. 295-300.

birer varlığa dayandırdıkları atalar kültürüne önem vermektedir. Atalar kültürü özellikle devlet yönetimi gibi konularda belirleyici bir rol oynamaktadır. Türkler devleti yönetecek kişinin seçilmesi olayında “kut” inancını benimsemektedir. Bu inanca göre devleti yönetecek kişi, bu görevi hak ettiğinin bir göstergesi olarak Tanrıdan kut almalıdır. Hükümdara bu görevin Tanrı tarafından verildiğine inanılırdı.

Türk mitolojisinin oluşmasındaki diğer önemli bir etken de Şamanizm inancıdır. Şamanizm, milattan önceki yıllarda Orta Asya’da yaşayan Türk topluluklarının yaşadıkları bölgelerde uygulamış oldukları, şaman-kam isimli din adamlarının önderliğinde gerçekleşen inanç, anlayış ve uygulamaların bütünüdür. ⁶¹ Bu inanç, kimilerine göre semavi dinler veya Hint alt kıtasındaki Budizm, Hinduizm gibi çoğu esası teşekkül etmiş bir din değil tanrı veya kutsal ruhlarla insan arasındaki ilişkiyi sağlayan bir sistemdir. Bazılarına göre Şamanizm bir din olmakla birlikte tüm yönleriyle anlaşılabilir yeterli bilgiye sahip olmadığı için açıkça ortaya konulamamaktadır. ⁶²

Türklerin atalar kültürü, hayvan kültürleri ve doğa kültürleri gibi totemist inançlarında Şamanizm etkisi görülmektedir. İlerleyen dönemlerde Türkler, fetihler sonucu müslümanlarla karşılaşmış, sınır komşusu olmuş ve kültür, tarih, bilim gibi alanlarda etkileşim halinde olmuşlardır. Eski Türk Mitolojisinde bulunan Gök Tanrı, cennet- cehennem ve ahiret inançları Türkler’in İslâm dini ile benzer inanışlara sahip olması, onların İslâm dinini kabul edip benimsemelerinde kolaylık sağlamıştır. Türkler İslâm dinini tasavvufî anlayış üzerinden benimsemiştir. Horasan bölgesi bu anlayışın merkezi konumunda olmuştur. Bu tasavvufî anlayış zamanla Türkler’in Anadolu’ya göç etmesiyle birlikte Anadolu’ya taşınmıştır. Ayrıca Horasan’daki erenlerin Anadolu’nun fethi üzerindeki teşvikleri ve bu bölgenin jeopolitik konumu sebebiyle siyasi olarak önemli bir merkez olması Türkler’i Anadolu’ya göç etmeye itmiştir. Anadolu’nun kapılarının Türklere açılması Anadolu’yu hem İslâmlaştırmış hem de Türkleştirmiştir. Bu İslâmlaştırma ve Türkleştirme tasavvufî öğretisi esas alınarak yani insanın gönlü fethedilerek yapılmıştır. Anadolu’nun Türkler tarafından fethedilmesinden sonra Orta Asya Türk kültürü Anadolu’da görülmeye başlamıştır. Tasavvufî öğretisi ile birlikte Eski Türk kültürünün yansımaları da Anadolu’da görülmektedir. Bu ikiliğin ortaya çıkardığı en güzel yansıma tekkelerdir. Tekkeler,

⁶¹ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 15.

⁶² Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 15

Müslüman Türkler'in gönül birlikteliklerinin oluşturduğu muhabbet ortamlarıdır. Anadolu'daki önemli tekkelerden biri de Hacı Bektaş Velî'nin tekkesidir. Hacı Bektaş Veli, Horasan'dan Anadolu'ya gelerek Türk-İslâm kültürünün oluşmasında büyük etkisi olan önemli bir şahsiyettir. Hacı Bektaş Velî'nin hem kendi yaşantısında hem de kendisinden sonra onun yolunu takip eden müridlerinin yaşantısında Eski Türk kültürü bariz bir şekilde görülmektedir. Hacı Bektaş'ın Anadolu'da birçok yeri gezmesi, gezerken öğretmesi, idrak ettirmesi onun nüfuzunun genişliğini göstermektedir. Kendisinden sonra devam eden ve Alevî- Bektaşî ismiyle devam eden bu öğretide Türk Mitolojisi ile ilgili birçok motif bulunmaktadır. Bu durum Alevî- Bektaşî geleneğinde başta Hacı Bektaş Velî'nin *Velâyetnâme*'si olmak üzere diğer menâkıbnâmelerde sembolik ve mitolojik motiflerle kendini göstermektedir.

Alevî- Bektaşî geleneğinin en önemli yapı taşlarından biri Türk Mitolojisidir. Bu gelenek, Eski Türk inancını bünyesinde muhafaza ederek bu güne kadar gelmesini sağlamıştır. Özellikle Alevî- Bektaşî menâkıbnâmelerinde Eski Türk Mitolojisine dair birçok unsur bulunmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda Türk Mitolojisi merkezi bir öneme sahiptir.

Alevî-Bektaşî geleneğinin oluşmasında Türk mitolojisinin yanı sıra Zend-Avesta öğretisinin etkileri de görülmektedir. Türkler'in Anadolu'ya geçerken kullanmış olduğu göç yollarından biri de İran bölgesidir. Malazgirt Savaşı'nın ardından İran ve Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya geçen Türk kavimleri Nişabur, Rey, İsfahan gibi merkezi yerlerde bulunmuşlardır. Abbasi Devleti'nin koruyuculuğunu üstlenen Türk birlikleri için Sâmerrâ şehrinin Bağdat yakınlarında kurulması Türkler'in bu kozmopolitik coğrafyayı tanmasına sebep olmuştur. Ardından Tuğrul ve Çağrı Beyler'in Mâverâünnehir'den çıkarak kendilerine yeni bir yurt bulma isteği Türkler'in İran coğrafyasına gelerek burada bir devlet kurmasını kolaylaştırmıştır. Bu durum Mezopotamya bölgesinde uzun yıllar etkili olan Zend-Avesta öğretisi ve Türk kültürünün yakın bir ilişki içerisinde olmasına sebep olmuştur. Bu kültürel etkileşimin izleri zaman zaman her iki tarafta da görülmüştür. Özellikle İran alt kıtasında etkili olan Zerdüş inancının etkisi etrafında gelişen Nevruz Bayramı, hem İran kültüründe hem de Türk kültüründe baharın gelişini müjdelemek için kutlanmakla birlikte Nevruz'un çıkış sebebi farklılık göstermektedir. Zerdüş inancının Tanrı tasavvuru, Zerdüş'ün peygamber olarak görülmesi ve ahiret inancı gibi konuları Türk kültürü ile benzerlikler göstermesi

sebebiyle iki kültür arasında yoğun bir etkileşim olmasını sağlamıştır. İran'ın İslâm orduları tarafından fethedilmesi sonucu Zerdüş inancı İslâm dini ile tanışmış ve birtakım gelenekler İslâmi bir renge bürünmüştür. Örneğin Nevruz Bayramı önceleri Cemşid'in şah oluş günü ile irtibatlandırılırken artık Hz. Adem'in yaratılışı ve Havva ile buluşmasını, Hz. Musa'nın Mısır'dan çıkışını, Hz. Nuh'un gemisinin karaya oturmasını, Hz. Yusuf'un kuyudan kurtulmasını ve Hz. Yunus'un da balığın içinden çıkması ile irtibatlandırılmaya başlanmıştır.⁶³ Tasavvufun yaygın bir şekilde etkili olduğu dönemde İran'a Şii-Alevi-Bektaşî geleneğinin hakim olmasıyla birlikte Nevruz Bayram'ı tekrar yeni bir forma dönüşerek Hz. Ali'nin doğumu ve evliliği, Gadiri Hum olayı, Nehravan zaferi ve İmamların on ikincisi kabul edilen Mehdi'nin dönüşü ile ilişkilendirilmiştir. Şii-Alevi-Bektaşî birlikteliğinin İran bölgesinde etkili olması eski İran mitolojisi ve Zend-Avesta anlayışı ile yakın bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu sebeple aynı toplum içerisinde yaşama alanı bulan İran mitolojisi ve Alevî-Bektaşî kültürünün birbirlerinden etkilendiklerini ve her ikisinde kendi bünyesinde diğer taraftan izler taşıdığını söylemek mümkündür. Alevî-Bektaşî kültürünün yazılı kaynakları olan menâkıbname eserleri de bu etkileşimden izler taşıyabilmektedir. Bu kültürü daha iyi anlayabilmek için İran mitolojisiyle arasındaki etkileşimi bilmek gerekmektedir. İran mitolojisi çalışmamızın amacını oluşturmasa da Alevî- Bektaşî kültüründeki motiflerin sembolik ve mitolojik anlamlarını anlaşılır bir şekilde değerlendirmek için yeri geldikçe İran mitolojisine değinilmiştir. Nitekim Kaşgarlı Mahmut'un dediği gibi "Tatsız Türk bolmas başsız börk bolmas".⁶⁴ Bu söz eski Türkler'in daima börk giydiklerini yani börk giymeyen bir Türk'ün düşünülmemeyeceğini ve Acem veya Kürtsüz Türk olmayacağını ifade etmektedir. Tat kelimesi daha çok Farslılar için kullanılan bir kelimedir. İran kültürel ortak yaşamının girift bir yapıda olması Türk ve Fars etkileşimin yaşamın diğer alanlarında da doğal bir sonuç olarak etkileşimlerin olduğunu göstermektedir.

⁶³ Enver Aras, "Türklerde Nevruz Bayramı", *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Sayı: 7, 2021, s. 364.

⁶⁴ Sagıp Atlı, "Dîvânu Lugâti't-Türk'teki Atasözleri Üzerine Yapılan Bir Çalışma: Abdülhad Nûri ve Atalar Sözü", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VIII. Cilt, Sayı: 3 2019, s. 2266.

İKİNCİ BÖLÜM

ALEVÎ-BEKTAŞÎ GELENEĞİNİN YAZILI KAYNAKLARI MENÂKİBNÂMELER

2.1. MENKİBE KAVRAMI

Menkıbe kelimesi Arapça'da "isabet etmek, bir şeyden bahsetmek ya da haber vermek" anlamına sahip 'nekabe' kökünden türemiş bir kelimedir. Çoğulu ise "menâkıb"tır.⁶⁵ Sözlük anlamı itibariyle övülmeye değer güzel iş⁶⁶ anlamına gelen menkabe (menkıbe) kelimesi ilk defa, Hicri III. asırdan itibaren kaleme alınan hadis eserlerinde Hz. Peygamber'in ahabına ait faziletleri içeren hadislerden bahseden bölümler (*Kitâbü'l-Menâkıb*) için kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁷ Ayrıca menâkıb kelimesi başta halifeler olmak üzere mezhep imamları ve kabileler hakkında yazılan eserlerle birlikte kutsal şehirlerin tasvirlerinin yer aldığı metinlerde "fazilet" anlamıyla kullanıldığı görülmektedir."⁶⁸

Menakıb kavramının terim anlamı ise; evliyaya atfedilen kerametlerin anlatıldığı hikâyelerdir. Başka bir ifadeyle, menâkıbnâmelerin konusu kerametlerdir. Tasavvufun tarihi seyri içinde menâkıb, sufilerin göstermiş olduğu harikulade olaylar olan kerâmetlerin nakledildiği küçük hacimli hikâyeler anlamında tahminen IX. asırdan sonra kullanılmaya başlandığı düşünülmektedir. Bu anlamıyla kullanımının yaygın olmamasıyla birlikte kerâmet kelimesinin çoğulu *kerâmât* (كرامات) kelimesi de menkabe/menâkıb anlamında kullanılmıştır."⁶⁹ Bu asırdan itibaren kaleme alınan tasavvufî kaynaklarda, velî telakkisinin yanında kerâmet telakkisi de görülmeye başlamıştır. Velî ve kerâmet minvalinde gelişen bir nazariyatta ortaya çıkmıştır. Bu nazariye göre her velîden kerâmet göstermesi istenmiş, keramet gösteren velîlerin velîlikleri tasdik edilirken gösteremeyenlerin ise velî olmadıklarına inanılmıştır. Kısaca kerâmetler, velîlik alameti olarak görülmeye başlamıştır. Bu dönemde

⁶⁵ Mehmet Kanar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 1687; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît ve okyânüsü'l-basît (Kamus Tercümesi)*, çev. Ahmed Asım Cenânî Aytâbî (İstanbul: y.y., 1304), "Menkabe", 1/691.

⁶⁶ Âsım Efendi, *Okyânüsü'l-basît fi tercemeti'l-kamûsi'l-muhît*, haz.: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, c. 1, s. 691.

⁶⁷ Haşim Şahin, "Menâkıbnâme", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXIX. Cilt, İstanbul, 2004, s. 112-114; Abdurrahman Güzel-Ali Torun, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara, 2012, s. 376.

⁶⁸ Şahin, "Menâkıbnâme", s. 112-114.

⁶⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1997, s. 27.

anlatılan ve akabinde yazılmaya başlanacak olan menâkıblar/menâkıbnâmeler kerâmet içerikli nasihatları içermeye başlamıştır. Özellikle XI. Asırdan sonra tarikatların tezahür etmeye başlamasıyla birlikte kerâmet, tarikat şeyhlerinin mutlak otoritelerini ifade etmek için kullanılan en tesirli araç konumunda olmuştur. Şeyhler için kimlik belirleyici etkiye sahip olan kerâmetler, tarikat mensupları üzerinde önemli bir etkiye sebep olmuştur. Bu sebeple bir şeyhin göstermiş olduğu kerâmet, ne denli sık, çeşitli ve çok olursa, müridleri de o nisbette pasif, etki altında ve telkine hazır halde olmaktadır. Böylece şeyhe olan bağlılıkları da sarsılmaz bir nitelik kazanmış olur.⁷⁰ Tarihsel süreç içerisinde yaşamış şahsiyetler hakkında bilgi veren menâkıbnâmeler, bu yönüyle birer tarihi kaynak niteliği taşımaktadır.⁷¹

2.2. TASAVVUFTA MENKİBE

İnsanoğlu, yapısı gereği bir takım olağanüstü kuvvetlere, mistik güçlere inanma meylinde olmuştur. Benimsemiş oldukları her dini veya dinî anlayışı da resmî çerçevesi ile kabul etmekle yetinmeyerek onu daha esrarengiz bir hava içerisinde değerlendirmek istemiştir. İslâm dininde de gerek Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı olaylar gerekse de Hz. Muhammed ve onun çevresinde gerçekleşen bazı olağanüstü olaylar sonucu, Müslümanlar arasında da bu mistik yönün hızlıca yayılmasına sebep olmuştur. Özellikle İslâm öncesi dönemde toplumda yaygın olarak anlatılan efsaneler ve Yahudi veya Hıristiyan dünyasında etkili olan mitler de bu yaygınlığın kazanılmasına sebep olmuştur. Bu durum zamanla tasavvufî gelenek içerisinde velîlerin hayatlarının ve kerâmetlerinin anlatıldığı menâkıbnâme türü eserlere dönüşmüştür. Halkın zihninde derin izler bırakan menâkıblar, zamanla büyüyen bir kartopu gibi genişledikçe genişledi. Nitekim tasavvuf ilminin III. Yüzyıldan itibaren İslâm coğrafyasında yaygınlık kazanması beraberinde menkıbe kelimesinin de sûfîlerin sözlerindeki hikmetler ve onların örneklik oluşturabilecek faziletli davranışları için kullanılmaya başlanmıştır.⁷² Hatta bazen velîlerin gerçek hayatları geri plana atılarak menâkıblarla dolu bir velî hayatı oluşturulmuştur.

Tasavvufun erken dönemlerinden itibaren menâkıb eserleri bulunmaktadır. İlk dönem menâkıbına İbnü'l Cevzî'nin *Menâkıbü Mâr'ûf-i Kerhî* isimli eseri örnek

⁷⁰ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, s. 29; Öncel Demirdağ, “Şeyh Mecdüddin Bayramî Menâkıbı ve Sâliklerin Âdâbı”, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, ed. Ahmed Cahid Haksever, Mayıs, 2016, s. 459.

⁷¹ İsmail E. Erünsal- Ahmet Yaşar Ocak; *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi*, Ankara, 2014, s.19

⁷² Şahin, “Menâkıbnâme”, s. 112-114.

verilebilir. Bu eser sade bir şekilde Kerhî'nin manevî hallerinin tercümesini konu edinmektedir. Bu eserde Mâr'ûf-i Kerhî'nin yanında hocalarının ve talebelerinin de yer aldığı tasavvuf açısından kıymetli bir eserdir.⁷³ Menkıbe eserlerinin birçok türü bulunmaktadır. Bir sufinin konu edildiği türlere, Ahmed Yesevî'nin hayatının anlatıldığı ve Hüseyin b. Ali Sığnakî'nin yazmış olduğu *Menâkıb-ı Ahmed Yesevî* örnek olarak verilebilir.

Tarikat menâkıbnâmesi türüne Abdülmecîd el-Hânî'nin Nakşibendîler hakkında yazmış olduğu *el-Hadâiku'l-verdiyye fî hakâ'iki ecillâ'i'n-Nakşibendiyye* isimli eser örnek olarak verilebilir.

Bir şehir veya bölgedeki sufileri konu edinen menâkıbnâmelere de *Menâkıb-ı Evliyâ-i Mısır* eseri örnek verilebilir. Aynı zamanda herhangi bir sınırlama olmaksızın genel olarak sufilerin hayatlarından bahseden menâkıbnâmeler de bulunmaktadır. Bu türe de Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin (ö. 1932) kaleme aldığı *Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ*'sı örnek olarak verilebilir.⁷⁴

V. asırdan sonra ilk büyük tarikatlar olarak kabul edilen Kâdiriyye ve Rifâiyye tarikatlarının teşekkül etmesi menkıbe kavramının anlamının genişlemesine ve “keramet” kavramını da ifade etmesine olanak sağlamıştır. Böylece Ahmed er-Rifâî, Abdülkâdir-i Geylânî gibi tarikat pîrleri olarak kabul edilen velîlerin vefatlarından sonra yazılan eserlerde, velilerin gösterdiği kerametler de anlatılmaya başlanmıştır. Bu durum menkıbe kelimesinin zamanla keramet kelimesiyle eşdeğer bir anlamda kullanılır olmuştur. Böylelikle tasavvufî bir tür olan menâkıb metinleri (menâkıbnâme) kaleme alınarak menâkıb yazma geleneği oluşmuştur.⁷⁵

VI. asırla birlikte tasavvuf ilmi tarikat biçiminde örgütlenerek İslâm dünyasında yaygınlaşmaya başlamıştır. Tarikatların belirginleşmesiyle birlikte hemen hemen her tarikatın pîri, tarikatta öne çıkmış şeyhler ve sûfiler hakkında menâkıb türü eserler yazılmıştır. Bu eserlere genellikle menâkıb ismi kullanılmakla birlikte “reşehât, tezkire, nefehât, makâmât” gibi isimler de verilerek menâkıb niteliğine sahip başka eserler de günümüze kadar yazılmaya devam etmiştir.⁷⁶ Ayrıca milletlerin kendi kültür ve geleneklerinde bulunan efsane ve destan gibi olağanüstü

⁷³ Güldane Gündüzöz- Hamdi Kızıler, *Tasavvuf*, edt. Güldane Gündüzöz- Hamdi Kızıler, Lisans Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 36.

⁷⁴ Gündüzöz- Kızıler, *Tasavvuf*, s. 37.

⁷⁵ Şahin, “Menâkıbnâme”, s. 112-114.

⁷⁶ Şahin, “Menâkıbnâme”, s. 112-114.

olay silsilesi içeren sözlü anlatılar da İslâmiyet’le birlikte birleşince zengin bir menâkıb kültürü oluşmuştur. Özellikle velî kültürünün teşekkülü noktasında hem İslâm dini hem de eski Türk inançları oldukça etkili olmuştur. Eski Türklerde bulunan şamanların kötü ruhlarla mücadele etmesi, öbür dünya ile temaslar kurmaları gibi inançlar İslâm dininin etkisiyle derviş-şairler vasıtasıyla anlatılmaya başlamış ve ardından da menkabelerin hem dinde hem de toplumda kolayca yer edinebilmesi sağlanmıştır.

2.3. EVLİYA MENKABELERİ

Evliya menkabeleri destan, masal ve efsane gibi olağanüstü olayların, şahsiyetlerin ve varlıkların yer aldığı edebî türlerden biri olarak kabul edilmektedir. Fakat masal ve efsane türlerinden ayrılan yönleri bulunmaktadır. Evliya menkabeleri, gerçek hayattaki kişileri konu alması yönüyle diğer edebî türlerden ayrılmaktadır. Bu kişilerin yaşadıkları zaman ve mekânın bellidir. Aynı şekilde evliya menkabeleri diğer türlerden kısa olup çoğunlukla bir kerâmetten bahseden edebî bir türüdür. Evliya menkabelerinde yaşamış olan bir kişiden ve ona inanan bir toplumdaki söz edilmesi bu menkabelerin sosyal hayatın içerisinde bir parça olduklarını göstermektedir. Ayrıca evliya menkabeleri, insanın psikolojik çehresinin bir yansımasıdır. Çünkü bu menkabeler insanın gizli özlemlerini, inanmış olduğu değer hükümlerinin, zafere ulaştıran ideal ve kusursuz bir evrenin tasviri niteliğindedir.⁷⁷ Burada dikkat edilmesi gereken nokta tasavvuf ilminin kendine özgü bir mantığı ve düşünce tarzı olmasıdır. Mistik nitelikli tahayyüller genellikle mutasavvıfları olduklarından farklı şekillerde ifade edebilir. Oysa akli ilkeler, insan psikolojisini, sosyal psikolojiyi, tarihsel şuuru ve topluluğa ait olan kanunlar gibi esasları dikkate alanlar bu tür menâkıbnâmelerden o döneme ait içtimaî, tarihî, insanî ve dinî gerçeklikleri tespit edebilirler. Böylece nihaî ve doğru sonuçlara ulaşmak için, olayları mistik tahayyül ve tasavvuf ilminin kendi mantığına göre değerlendirilmesi gerekliliği unutulmamalıdır.⁷⁸

Evliya menkabeleri, *tarihî gerçeklere dayanan menkabeleri* ve *hayalî menkabeleri* olarak iki temel kola ayrılmaktadır. Genellikle menkabeler, tarihî süreç içerisinde gerçek hayatta yaşamış olan kişileri konu edinmektedir. Fakat menkabeler de velîlerin kerâmet göstermesi sonucu yüceltilmesi gerçek hayatının deforme

⁷⁷ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, s. 34.

⁷⁸ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 191.

olmasına sebep olmuştur. Böylece bazı motiflerle bu deformenin kapatılmaya çalışması tarihî gerçeklerinde zedelenmesine imkân vermiştir. Hayalî menkabeler de tarihî gerçeklere dayandığı ve toplumun sosyal ve psikolojik açıdan içinde bulunduğu durumu yansıtması açısından oldukça önemlidir. Bu tür menkabeler, toplumsal, ahlakî değerleri ifade etme ve propaganda amacı gütmektedir. Menkabeler, bir velînin nazarında toplumu etkileme sebebiyle zaman zaman başvurulan bir tür araç olarak kullanılmıştır. Özellikle Anadolu'nun karışık dönemlerinde Bektaşî çevreleri menakıbları, bir tarîki (tarikât yolunu) benimsetmek ve yaymak amacıyla kullanmıştır.⁷⁹ Bu tür menkabeler, hayal ürünü olan birçok kişi ve olay içermektedir ve zamanla anlatıla anlatıla gerçek olduklarına inanılır hale gelmiştir. Ayrıca bu tür menkabelerde bazı olaylar birden diğer inanç ve kültürlerden alınarak velîlere uyarlanmıştır.⁸⁰ Bununla birlikte menkabeler, sözlü geleneğin bir parçası olduğu için gerçeklikten uzak bazı durumlar içermekle birlikte menkabelerde yer alan tarihî karakter, olay ve unsurlar bu menkabelerdeki gerçeklik payının da hafife alınamayacağını göstermektedir. Denilebilir ki menkabeler, bazı gerçek dışı anlatımlara yer vermekle birlikte gerçeği hiçbir zaman devre dışı bırakmamıştır.

2.4. MENÂKIBNÂME EDEBİYATI

Velîlerin⁸¹ kerâmetlerinin anlatıldığı eserlerin genel adına *menâkıbnâme* denmektedir. Menâkıb kitapları, genellikle tarikât mensupları tarafından velîlerin kerametlerinin nakledilerek onların yüceliklerinin yansıtılmasıyla müridlerin tarikata sıkı bir şekilde bağlanması ve tarikâtın yaygınlık kazanması için sözlü gelenek ve yazılı kaynaklar derlenerek meydana getirilmiştir.⁸² Velîlerin hem halk nazarında hem de devlet nazarında ululuğunu ifade edip, kanıtlama amacıyla yazılmış eserlerdir. Tarikatların ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte özelde velî kimsenin genelde ise tarikâtın bizzat kendisinin toplumda yer bulması için yazılan bu eserler,

⁷⁹ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, s. 35; Evliyâ Menâkıbnâmelerinin tarihi önemi için Bk. Fuat Köprülü, "Anadolu Selçuklularının Yerli Kaynakları", *Belleten*, c. VII (1943), ss. 421-425.

⁸⁰ Örneğin, Anadolu'nun Bizans İmparatorluğunun elinde olduğu zamanlarda, Aya Yorgi'nin ejderhayı öldürerek kralın kızını kurtarması şeklinde anlatılan menkabe, Velâyetnâmede Sarı Saltuk'a nispet edilmektedir. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme (Menâkıb-ı Hükkâr Hacı Bektâş-ı Velî)*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1990, s. 46.

⁸¹ Velî, "koruyan, gözetip kollayan" anlamlarına gelmektedir. Tasavvufta ise Allah dostu olarak ifade edilen kimseler için kullanılmaktadır. Süleyman Uludağ, "Velî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XLIII. Cilt, İstanbul, 2013, s. 25-28. Kur'an-ı Kerim'de ise velî kelimesinin çoğulu olan evliya kelimesi kullanılmaktadır. Bkz. Al-î İmrân, 3/175; Yunus, 10/62.

⁸² Şahin, "Menâkıbnâme", s. 112-114.

zamanla yaygınlık kazanmıştır. Menâkıbnâmelerin kerâmet motifleriyle süslenmiş olması da bu yer edinebilme olayının bir sonucu olarak görülebilir. Menâkıbnâmelere, insanın tabiatı itibariyle kendinden üstün olana duyduğu hayranlığının yazılı eser olarak yansımaları da denilebilir. Menkabe yazarının hayal gücü ve halkın inanma gücü ile birlikte ortaya çıkan bu eserler, bir tür mistik ruh yaşatma eğiliminde olmuştur. Özellikle tarikat pîrlerini konu alan menâkıbnâmelerde, tarikat mensupları, pîr/mürşitlerini hayallerindeki konumlarıyla okumaktan zevk almıştır. Ayrıca “tezkire” (Tezkire-i Satuk Buğra Han), “vilâyetnâme” (Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş), “kerâmât” (Kerâmât-ı Ahî Evran) kelimeleri de menâkıbnâme türü eserler yerine kullanılmıştır.⁸³

Menâkıbnâmeler, velînin yaşadığı dönemde yazılabilirken aynı zamanda o dönemden kısa bir süre sonrada yazılabilmektedir. Menâkıbnâmeler bu özelliğiyle biyografik bir eser olma özelliği de taşımaktadır. Ayrıca velînin hayatından çok sonra kaleme alınan ve gerçek hayal birçok menkabeyi içerisinde barındıran menâkıbnâmelerde bulunmaktadır.

İlk menâkıbnâme örneklerine V. yüzyıldan itibaren rastlamak mümkündür. Özellikle Karahanlı Devleti'nin hükümdarı Saltuk Buğra Han'ın kahramanlıklarının anlatıldığı *Tezkire-i Saltuk Buğra Han* anlatısında kerâmetlerinin anlatılması ona, bir velî hüviyeti kazandırmış ve eser evliya menkabesi özelliği taşımaktadır. Bu sebeple ilk Türk menâkıbnâmesi olarak kabul edilmektedir.⁸⁴ Ardından Türkistan'ın Pîri olarak anılan Hoca Ahmed Yesevî ile ilgili de birçok menâkıbnâme yazılmıştır.⁸⁵

Anadolu coğrafyası Sadreddin Konevî, Evhadüddîn-i Kirmânî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi sûfîlerin yaşadığı önemli bir tasavvufî kültüre sahiptir. Anadolu tasavvufî kültürü, Anadolu Selçukluları döneminde önemli tasavvufî eserler telif edilmiştir. Bu dönemde yazılan eserlerde menâkıbnâmeler ayrı bir yere sahip olmuş ve birçok menâkıbnâme yazılmıştır. Bu dönemde yazılan önemli ve ilk eserlerden biri Elvan Çelebi'nin Menâkıbü'l-kudsiyye isimli eseridir. Elvan Çelebi bu eserinde Baba İlyas, Dede Garkın ve Âşık Paşa'ya dait menkıbelerden bahsetmektedir. Yine bu dönemde Hatîb-i Fârsî'nin Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî

⁸³ Şahin, “Menâkıbnâme”, s. 112-114.

⁸⁴ Şahin, “Menâkıbnâme”, s. 112-114.

⁸⁵ Örneğin yazılan en eski eser, Siğnâki'nin yazmış olduğu Menâkıb-ı Ahmed Yesevî isimli eseridir. Necdet Tosun, “Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı”, İLAM Araştırma Dergisi, III/1, İstanbul 1988, s. 73-81.

isimli eseri de kaleme alınmıştır. Bu eser, Kalenderî pîri olan Cemâleddîn-i Sâvî'nin yaşamını ve menkıbelerini anlatmaktadır.⁸⁶

Menâkıbnâme yazma geleneği Osmanlı döneminde de devam ederek çeşitli türlerde kaleme alınmıştır. IX. asrın son çeyreğinde Bektaşî menâkıbnâmeleri Vilâyetnâme adıyla ortaya çıkmıştır. Uzun Firdevsî'nin yazdığı düşünülen Hacı Bektaş Velî'nin yaşamı başta olmak üzere onun dönemindeki önemli devlet adamları ve meşhur sufilerle olan ilişkisini konu edinen, Anadolu'ya gelerek Sulucakarahöyük'e yerleşmesini ve vefatına dek yaşamış olduğu olayları anlatan Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî bu velâyetnâmelerin en tanınmışıdır.

Bektaşî geleneği içerisinde bulunan veya bu gelenekten etkisinde yazılan diğer menâkıbnâmeler ise şunlardır: Vilâyetnâme-i Abdal Mûsâ, Vilâyetnâme-i Sultan Şücâeddin, Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan, Vilâyetnâme-i Koyun Baba, Vilâyetnâme-i Otman Baba, Bektaşî menâkıbnâmeleridir.⁸⁷

2.5. MENÂKIBNÂMELERİN OLUŞMASINDA ETKİLİ OLAN KAYNAKLAR

Menâkıbnâmeler, yazıldıkları dönem ve anlatılan velînin yaşadığı dönem düşünüldüğü zaman birçok unsurdan etkilendikleri söylenebilmektedir. Eğer yazılan eser, velînin yaşadığı dönem içerisinde yaşayan bir yazar tarafından kaleme alındıysa genellikle kendisi veya etrafında olan bilgilere dayanarak oluşmuş gözlemlerdir. Şayet menâkıbnâme yazarı konu edinilen velîden sonra herhangi bir dönemde yaşamış ise *sözlü geleneğin* yanı sıra *yazılı kaynaklarla* birlikte *tarihî bulgulardan* da yararlanmışır.

Sözlü gelenek, velînin yaşamış olduğu dönem ve sonrasında onun hakkında anlatılan olağanüstü olaylardır. Bu kaynak, gerçek bilgilerin deforme olmasına olanak sağlamıştır. Özellikle menâkıbnâmenin yazıldığı dönem ve hayatı anlatılan velînin yaşadığı dönemin arasının uzaması gerçek bilgilerin zedelenmesine hatta form değiştirerek eksik ve yanlış bilgilere dönüşmesine sebebiyet vermektedir.

Yazılı kaynaklar, menâkıbnâmenin yazıldığı dönemde bulunan yazılı bilgilerden faydalanılmasını sağlamaktadır. Bu tür bilgiler şifahî anlatıma oranla daha az mevcuttur.

⁸⁶ Şahin, "Menâkıbnâme", s. 112-114.

⁸⁷ Şahin, "Menâkıbnâme", s. 112-114.

Tarihî bulgular ise velîye ait eşyalar, tekke ve türbeleri içermektedir. Bunlar menâkıbnâme yazarı için ciddi anlamda somut bilgiler içermesi sebebiyle önemli kaynaklardır.

Ayrıca Menâkıbnâmeler, tarihî olay ve karakterler hakkında diğer bazı kaynaklarda yer almayan bilgiler vermesi, dönemin toplumsal yapısı, ekonomik durumu, kültürel ve dinî özellikleriyle gelenek ve göreneklerle ilgili zengin malzemeler içermesi sebebiyle önem arz etmektedir.

2.6. ÇALIŞMAYA DÂHİL EDİLEN MENÂKIBNÂMELER

2.6.1. Hacı Bektaşî Velî Velâyetnâmesi

Genel olarak Velâyetnâme türü eserler, tasavvufî gelenekte velî kimselerin hayatlarını, kerametlerini anlatan biyografi tarzındaki eserdir. Menâkıbnâme türü eserlerle aralarında fark bulunmamakla birlikte daha çok Bektaşî tarikatı içerisinde velâyetnâme ismi tercih edilmektedir. Nitekim velâyetnâmelerin hemen hemen hepsi de Bektaşiler tarafından yazılmıştır. Yazılan bu velâyetnâmelerin en ünlüsü de Hacı Bektaş Velî'nin *Velâyetnâmesi*dir. Bu velâyetnâmenin ünü de, Hacı Bektaşî Velî'nin tarikat piri olması ve müritlerinin bu eseri çokça okumasından kaynaklanmaktadır.

Hacı Bektaş Velî'ye dair en eski bilgiler Elvân Çelebi'ye ait olan *Menâkıbü'l-Kudsiyye* isimli menkıbevî eserde yer almaktadır.⁸⁸ Hacı Bektaş, 646/1248'de doğmuş, 680/1281'de Anadolu'ya gelmiş, 92 sene yaşayarak 738/1337 yılında vefat etmiştir.⁸⁹ *Velâyetnâme'de* Hacı Bektaşî Velî'nin Nişâbü'r doğumlu Horasanlı biri olduğu bilgisi geçmektedir. Seyyid Muhammed oğlu olan Hacı Bektaşî Velî'nin soyu Musâ Kâzım'dan Hz. Hüseyin'e oradan da annesi yoluyla Hz. Peygamber'e dayanmaktadır.⁹⁰ Hocası, Lokmân-ı Perende'dir. O da Hoca Ahmed Yesevî'nin halifelerinden biridir. Hacı Bektaşî Velî, göstermiş olduğu kerametler sonucu *Hacı* ve *Hünkar* lakaplarını almıştır.⁹¹

⁸⁸Ocak, "Bektaşiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarihi ve Kültür*, edt. Semih Ceyhan, İsam Yayınları, İstanbul, 2018, s. 449.

⁸⁹Ethem Ruhi Fırlalı, *Milli Bütünlüğümüz ve Hacı Bektaş Veli*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1997, s. 5.

⁹⁰Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, haz. Hamiyet Duran, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2014, s. 61.

⁹¹Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 82-86.

Kendisinden sonra müritleri yoluyla ağızdan ağıza aktarılarak *Velâyetnâmeler* yazılmıştır. Hacı Bektaşî Velî'nin hem hayatını konu alan hem de göstermiş olduğu kerâmetleri içerisinde bulunduran bu *Velâyetnâmeler* için genellikle *Velâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî* kullanımı yaygın olmakla birlikte *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, isimi de verilmektedir. Kısaca *Velâyetnâme/Vilâyetnâme* olarakta bilinmektedir. Eserde, Hacı Bektaşî Velî'nin hayatı çocukluğundan itibaren olağanüstülüklerle kurgulanmıştır. Onun ibadet hayatı, terbiye metodu hep kerâmetler eşliğinde işlenmiştir. Ahmet Yesevî ile bağı, Anadolu'ya gelişi ve buradaki Türkmenler üzerindeki etkisi menkıbevî bir şekilde anlatılmaktadır.

2.6.2. Abdal Musa Menâkıbnâmesi

Abdal Musa, Anadolu'da yaşamış, Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında menkıbeleri ile ünlenmiş⁹² ve Yeniçerilik üzerinde de etkisi bulunan bir alperen olarak bilinmektedir.⁹³ Abdal Musa hakkında farklı bilgiler bulunmakla birlikte Horasan'dan Anadolu'ya gelen bir aileye mensup olduğu fakat doğum tarihi hakkında kesin bilgilerin bulunmadığı söylenmektedir.⁹⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnamesinde* ise Abdal Musa'nın Horasan dervişi Hacı Bektaş'ın alperenlerinden biri olduğu ifade edilmektedir.⁹⁵ Âşıkpaşazâde'ye göre *Abdalân-ı Rûm*'un kadın kolu olarak bilinen *Bâciyaân-ı Rûm*'a mensup *Hatun Ana* olarak bilinen kişinin Hacı Bektaşî Velî'nin kendisine bıraktığı tasavvuf öğretisini, Abdal Musa'ya aktardığı bilinmektedir Abdal Musa'nın yaşamına dair önemli olaylardan biri de Kuruluş Devri'nde Osmanlı Devleti ile olan münasebetidir. Orhan Gazi döneminde onunla Bursa'nın fethinde gaza ettiği ifade edilmektedir. Hatta Bursa'da kendi adına ait bir dergâhtan bahsedilmektedir. Bu fetihden sonra Elmalı bölgesinde yaşadığı, oradan kendisine ait türbesinin ve dergâhının bulunmasından anlaşılmaktadır. Bu türbe, önemli Bektaşî dergâhlarından sayılmakla birlikte Tahtacılar tarafından da en yüksek makam olarak geçmektedir.⁹⁶

⁹² Abdurrahman Güzel, *Abdal Musa Velâyetnâmesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 11.

⁹³ Necdet Öztürk, *Aşıkpaşazade Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2013, s. 308.

⁹⁴ Güzel, *Abdal Musa Velâyetnâmesi*, s. 20.

⁹⁵ Seyit Ali Kahraman, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, I. Cilt, 9. Kitap, s. 297.

⁹⁶ İrene Melikoff, *Hacı Bektaş-ı Velî Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010, s.102.

Abdal Musa adına meçhul bir yazar tarafından ele alınan Abdal Musa Menâkıbnâmesi, Bektaşî menâkıbnâmeleri arasında bulunan en küçük hacimli eserdir.⁹⁷ Eserde, Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Devri'nde Abdâlân-ı Rûm'dan olup, Yeniçeriliğin kurulması üzerinde etkisi olan Abdal Musa'nın menkıbelerinden bahsedilmektedir. Ayrıca bu eser, Abdal Musa'nın Elmalı ve etrafında yaşamış olması sebebiyle Teke yöresindeki Türkmenler'in hayat tarzı ve inançları hakkında bilgi vermesi ve Eski Türk geleneklerinden izler taşıması sebebiyle önem arz etmektedir.

2.6.3. Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi

Horasan dervişi Hüseyin Ata'nın oğlu olan Seyyid Ali Sultan da Horasan bölgesinde yetişen erenlerden biridir.⁹⁸ Seyyid Ali Sultan, *Kızıl deli* lakabıyla tanınmaktadır. Horasan'dan Anadolu'ya Yıldırım Bayezid döneminde geldiği söylenmektedir. Gördüğü bir rüya sonucu Horasan'ın terk edip Hacı Bektaşî Veli'nin tekkesine gelmiş ve hünkârdan nasihat alıp Rumeli'nin fethinde görev aldığı bilinmektedir.⁹⁹ Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi'nde bulunan ifadeye göre Seyyid Ali Sultan, Abdal Mûsâ ile Hacı Bektâş ocağında tanışmıştır. Aynı zamanda Seyyid Ali Sultan'ın Abdal Mûsâ'yı da mürşit olarak gördüğü hatta onun emriyle Balkan fetihlerinde Gazi Umur Bey ile birlikte yer aldığı bilinmektedir.¹⁰⁰ Balkan fetihlerinden sonra Dimetoka yakınlarında bulunan *Kızıl Deli* isimli bir çayın kenarında yaşayan bir derbendin yanına yerleştiği ve orada bir tekke kurduğu bilinmektedir.¹⁰¹

Bektaşî geleneğinde bulunan on iki posttan biri olan aşçı postunun sahibi, Seyyid Ali Sultandır. Rum diyarının gözcüsü konumunda olmuş ve kurmuş olduğu tekke, Bektaşî tekkelerinin en mühim dört tekkesinden biri olarak görülmüştür.¹⁰² Alevî-Bektaşî nefeslerinde adının sıkça geçmesi de bu gelenek içerisindeki önemini açıkça göstermektedir.

⁹⁷ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, s. 53.

⁹⁸ Bedri Noyan, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli Sultan) ve Vilayetnamesi*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1999, s. 3.

⁹⁹ Rıza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli Sultan) ve Velâyetnâmesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, s. 12.

¹⁰⁰ Güzel, *Abdal Musa Velâyetnâmesi*, s. 147.

¹⁰¹ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân Ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar Ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri Ve Zaviyeler," *Vakıflar Dergisi*, 1942, Sayı: 2, s. 293.

¹⁰² Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, s. 121.

Seyyid Ali Sultan ismiyle yazılan menâkıbnâmenin yazarı hakkında az bir bilgi bulunmakla birlikte bu eserin XV. yüzyılın sonu, XVI. yüzyılın ilk yarısında yazıldığı iddia edilmektedir. Bu eserde, Seyyid Ali Sultan, derviş Seyyid Rüstem Gazi ile tanışması sonucu onunla birlikte Yıldırım Bayezid devrinde Horasan'dan Anadolu'ya gelişi, diğer alperenlerle birlikte katıldığı Rumeli'deki akınlar, Edirne-Dimetoka bölgelerini almaları ve son olarakta bu yerde tekke kurması anlatılmaktadır.¹⁰³

Bu menâkıbnâme diğer Bektaşî menâkıbnâmelerinden gaza ve cihat olaylarını da konu aldığı için farklılık göstermektedir. Menâkıbnâmenin bu farklılığı gazi-velî ilişkisi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca eserde, fetih bölgelerinin isimlerine yer verilmesi de tarihî bir dayanağı olduğunun göstergesidir.

2.6.4. Pîrî Baba Velâyetnâmesi

Evliya Çelebi, Pîrî Baba'nın, Ahmed Yesevî tarafından Hacı Bektaşî Velî ile beraber Anadolu'ya gönderdiği dervişler arasında bulunduğunu ve Fatih Sultan Mehmet dönemine kadar yaşadığını ifade etmektedir.¹⁰⁴ Anadolu'da Merzifon'a yerleşmiş olan Pîrî Baba, göstermiş olduğu kerametler sonucu burada velîliğini kanıtlamıştır. Aynı zamanda Fatih Sultan Mehmet'e İstanbul'u fethedeceği müjdesini de verdiği söylenmektedir.¹⁰⁵ Devrin hükümdarına vermiş olduğu kutlu müjdeden sonra dönemin ünlü velîleri arasına girmiştir. Hoca İbrahim isimli biri tarafından yazılan *Menâkıb-ı Pîrî Baba*, Bektaşî menâkıbnâmelerinden biri sayılmaktadır.¹⁰⁶ Yaşantısı ve göstermiş olduğu kerametler sebebiyle Hacı Bektaşî Velî'nin öğretisini esas alan bir Kalenderî Derviş olduğu düşünülmektedir.

2.6.5. Hacım Sultan Menâkıbnâmesi

Batı Anadolu'daki Türkmenler üzerinde etkili olduğu bilinen Hacım Sultan'ın, yaşamı ve hakkında edinilen bilgiler *Velâyetnâme* ile sınırlı kalmaktadır. Kendi adına kurulmuş olan zâviye, Hacım Sultan'ın XIII. asrın sonlarında yaşamış olduğunu göstermektedir. *Velâyetnâme*'de Hünkâr'ın, bânın kılıcını Hacım Sultan'a verdiği ve "Sakin ola haksız iş yapma, sana ziyanımız dokunur" sözü yer

¹⁰³ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, s. 54.

¹⁰⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme II*, s. 206; M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, haz. Orhan F. Köprülü, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976, s. 46.

¹⁰⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme II*, s. 206.

¹⁰⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme II*, s. 207.

almaktadır.¹⁰⁷ Hacı Bektaş Velî tarafından Germiyan bölgesine gönderilmiş ama buradaki insanlar onun velî olduğunu kabul etmek istemeyince oradan Susuz'a gelmiştir. Burada kendisi adına bir tekke kurmuş ve göstermiş olduğu kerametler sonucu kısa zamanda şöhreti yayılmıştır.

Kendisinin Geyikli Baba ve Otman Baba ile münasebetlerde bulunduğu hakkındaki rivayetler tarihî gerçeklere aykırı durumdadır. Çünkü Hacı Bektaş Velî'nin Halife'si olması sebebiyle o dönemde ne Geyikliler ne de Otman Baba bulunmaktadır. Zamansal bir farkın bulunması, Hacım Sultan'ın Hacı Bektaş Velî zamanında değil de sonraki zamanlarda (takriben XIV. asırda) yaşamış, Hacı Bektaş kültürünü benimseyen Kalenderî ya da Haydarî bir şeyh olabileceğini göstermektedir.¹⁰⁸ Kısaca Hacım Sultan, tıpkı Abdal Mûsâ gibi Bektaşî geleneğine bağlı Kalenderî-Haydarî meşrepli bir şeyh konumundadır.

Onun Bektaşî kültüründeki "kilerci postunun" sahibi olması da Bektaşîlik içerisinde kazanmış olduğu önemi göstermektedir. Hacım Sultan adına yazılmış olan menâkıbnâmenin yazarı kesin olarak bilinmemekle birlikte Derviş Burhan isimli birinin yazdığı söylenmektedir. Hatta bu eserin Hacı Bektaş Velî hakkındaki şifaî geleneği ilk yazıya geçiren metin olma özelliği taşıdığı söylenmektedir.¹⁰⁹

Hacım Sultan Menâkıbnâme'sinde, Hacı Bektaş Velî ile Anadolu'ya gelişi, onunla geçirdiği zaman ve halifesi konumunda Germiyan bölgesine gidip oraya yerleşmesi menkıbevî bir şekilde anlatılmaktadır. Bu menâkıbnâme, Hacı Bektaş Velî'nin halifesine ait olan tek menâkıbnâmedir.¹¹⁰ Bu durumda Hacım Sultan'ın Bektaşîlik'teki önemli nüfuzunun sebebidir.

2.6.6. Koyun Baba Velâyetnâmesi

Koyun Baba'ya ait bilgiler yine kendi adına yazılan ve anonim bir eser olan *Vilâyetnâme-i Koyun Baba* isimli menâkıbnâmeye dayanmaktadır. Rüyasında Hz. Peygamber'i görmesi sonucu hacca gider oradan da Anadolu'ya geçerek irşad faaliyetine başladığı bilinmektedir. *Seyahâtname*'ye göre, Koyun Baba Anadolu'ya

¹⁰⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyet-nâme*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 83.

¹⁰⁸ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süflük: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992, s. 103-110.

¹⁰⁹ Ocak, "Hacım Sultan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XIV. Cilt, İstanbul, 1996, s. 505-506.

¹¹⁰ Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, s. 52.

gelirken her yirmi dört saatte bir melediği için bu lakapla anılmaktadır.¹¹¹ Aynı zamanda sürüden kaçan bir koyunu yakalarken, “Ey mübarek, kendini yordun, beni de Hz. Eyyüb’ün sabrına nâil eyledin” demesi sebebiyle de “koyun” lakabıyla anıldığına rivayetler bulunmaktadır.¹¹² Anadolu’daki Bursa iline yerleşen Koyun Baba, bu bölgede çobanlık yapmış ve göstermiş olduğu kerametler sonucu ünü her geçen gün artmıştır. Çobanlık yaptığı sırada kırk gün inzivâya çekilmesinden dolayı kendisine Âşık Çoban veya Ârif Çoban lakapları da verilmiştir.¹¹³ Koyun Baba, Otman Baba’nın çağdaş olup onun Fatih Sulhan Mehmed döneminde yaşadığı bilinmektedir.¹¹⁴ Koyun Baba’nın Osmancık’ta olduğu dönemde Fatih Sultan Mehmed’in kendisini ziyaret ettiği bilinmekle birlikte, Koyun Baba, Fatih’in kendisine bulunduğu yeri vakfetme teklifini reddettiği ve onun yerine Kızılırmak üzerine bir köprü yayılmasını istediği rivayetleri bulunmaktadır.¹¹⁵ Koyun Baba’nın Kızılırmak yakınında bulunan Arafat tepe üzerinde bulunduğu ve kubbesinin üstünün kurşun ile kaplı olduğu bilinmektedir.¹¹⁶ Koyun Baba Haydarî olmayan bir Kalenderî şeyhi olmakla birlikte Bektaşîler tarafından sonradan benimsenmiş olma ihtimali yüksektir.¹¹⁷

2.6.7. Demir Baba Velâyetnâmesi

Balkanlar’da irşad faaliyetini yürüten bir isim olan Kalenderî meşrepli Demir Baba, Bulgaristan’ın Deliorman bölgesinde yaşamıştır. Balkanlar’daki Bektaşîler bu tekke etrafında toplanmıştır. Demir Baba’nın Kanûnî Sultan Süleyman döneminde dervişleri ile birlikte Rumeli’deki fetihlere katıldığı ve daha sonra Deliorman bölgesine yerleştiği rivayetleri bulunmaktadır. Aynı zamanda bu bölge Osmanlı güreş tarihinde pehlivan yetiştiren önemli bir bölge olarak geçmektedir. Bu sebeple Demir Baba’nın lakabı da “Pehlivan Baba” olarak bilinmektedir. Bu bilgiler Demir Baba’nın pehlivanlık mesleğinin de pîri olduğu ihtimalini ortaya çıkartmaktadır. Demir Baba’nın türbesi de Deliormanda bulunan tekkesinde yer almaktadır. Bu tekkenin, tasarımında kullanılan sembollerde Bektaşîlik etkisi görülmektedir. *Vilâyetnâme-i Demir Baba* isimli eserde, Demir Baba’nın hayatı, Otman Baba’dan

¹¹¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme II*, s. 181.

¹¹² Hacı Yılmaz, “Bilinmeyen Bir Koyunbaba Menâkıbnâmesi Üzerine”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 11, Ankara, 1999, s. 24.

¹¹³ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, s. 94.

¹¹⁴ Zeki Gürel, *Koyun Baba*, Yörtürk Yörük Türkmen Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s. 58-59.

¹¹⁵ Gürel, *Koyun Baba*, s. 58-59.

¹¹⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, s. 181.

¹¹⁷ F. R. Haslok, *Bektaşîlik Tedkikleri*, Kurgan Edebiyat, İstanbul, 2015, s. 16.

sonra kutupluk makamına geçen Akyazılı Sultan'dan el alması ve kutupluk makamına geçmesi, Balkanlar'da yapmış olduğu faaliyetler ve dönemin dervişleri ile ilişkisi anlatılmaktadır.¹¹⁸

2.6.8. Otman Baba Velâyetnâmesi

Otman Baba ile ilgili bilgiler, Küçük Abdal¹¹⁹ tarafından yazılmış olan *Vilâyetnâme-i Otman Baba* isimli menâkıbnâmeye dayanmaktadır. Erenlerinin kendisine vermiş olduğu ismiyle Hüsam Şah olarak bilinen Otman Baba, Anadolu'ya gelmiş ardından “*abdâlân-ı Rûm*” olarak bilinen dervişleriyle İstanbul'a geçtiği bilinmektedir. Balkanlardaki fetihlere katılarak, burada bulunan Kalenderî zümreleri ziyaret etmiştir. Otman Baba'nın Fatih Sultan Mehmet ile bağlantısı olduğu ve hatta Belgrad şehrinin fethine çıkmamasının daha uygun olduğu hakkındaki öngörüsü sonucu Fatih'in, Otman Baba'ya olan hürmetinin arttığı bilinmektedir. *Velâyetnâme'de* Otman Baba'nın kim olduğu ve hayatı boyunca neler yaptığı gibi konular anlatılmaktadır. Özellikle Otman Baba'nın hem ismi hakkında hem de dış görünüşü hakkında birçok tasvir yapılmış ve onun velîliği gösterilmeye çalışılmıştır. Otman Baba'nın nüfuzu, *Velâyetnâme'de* Rumeli'deki neredeyse bütün köy ve şehirleri gezdiği, kendisine mensup derviş ve abdallarında onu tanıtmaya çabaları şeklinde ifade edilmektedir.

¹¹⁸ Bedri Noyan, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, Can Yayınları, İstanbul, 1976, s. 52.

¹¹⁹ Küçük Abdal hakkında detaylı bilgi bulunmamakla birlikte kendisinin Otman Baba'nın abdallarından biri ve velâyetnâmenin yazarı olduğu bilinmektedir. *Velâyetnâme'de* kendisi için 'küçük' kelimesini kullandığı için gerçek kimliği bilinmemektedir. Tasavvuf literatüründe, bir şeyhin hizmetinde bulunan dervişe 'küçük' denilir. Küçük Abdal'a da bu sebeple küçük abdal denileceği gibi Otman Baba'nın da ona bu ismi vermiş olabileceği ihtimali bulunmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEVÎ- BEKTAŞÎ MENÂKİBNÂMELERİNDE SEMBOİK VE MİTOLOJİK UNSURLAR

Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleri, başta dil olmak üzere ontolojik, epistemolojik, sembolik ve mitolojik açıdan zengin eserlerdendir. Bu menâkıbnâmeler yazıldıkları dönemin, sosyolojik boyutundan ekonomik boyutuna kadar önemli bilgiler içermektedir. Sadece toplumsal değil aynı zamanda kişilerin psikolojik olarak buldukları dönemi nasıl gördüklerini anlatan eserlerdir.

Menâkıbnâmeler, Tasavvufu bir yaşam biçimi haline getiren Anadolu ve Balkanlar'da yaşayan Türkler'in hem dini hayata hem de dünyevî hayata olan bakış açılarının en güzel şekilde yansıtıldığı eserlerin başında gelmektedir. Çünkü bu eserlerde, anlatılan olaylar ve bu olayların içerisinde bulunan kişi örnekleri gerçek hayattaki karakterleri olduğu gibi anlatmış, köylünün düşüncesiyle yaşamıyla köylü gibi olduğu hükümdarın da davranışıyla tutumuyla hükümdar gibi yazıldığı eserlerdir. Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleri, istenilen toplum imajı çizmek yerine içerisinde bulunan toplumun eksik ve hatalı yönlerini önder olarak kabul edilen tecrübeli bir şeyh etrafında ıslah etme amacı taşımaktadır.

Tarihi süreçte yaşamış karakterlerin menâkıplarının anlatıldığı bu eserler, arka planda birçok anlam içeren, değerli mesajlar veren eserdir. Bu eserlerde, menâkıbı anlatılan velîye bir takım olağanüstü özellikler atfedilmesi, verilmek istenilen temel anlamının daha iyi bir şekilde anlaşılması için önemli bir detay olarak görülebilir. Yine bu eserlerde Eski Türk inancı, İslâm dini ve diğer bazı anlayışlardan kavram ve motif içermesi sebebiyle kişi menâkıbı olma özelliği dışında kültürel olarakta birçok noktaya değinildiği göstermektedir. Aslında merkeze oturtulan velî etrafında bir otobiyografi olmasının yanında önemli kültlerin, sembollerin ve mitlerin anlatıldığı zengin eserler olarak bilinmektedir.

Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleri, İslâmiyet etkisinde yazılmış ve tasavvufi kültürü yansıtan önemli eserlerdir. İslâm tasavvufunun etkisinde yazılan bu eserler Kur'âni bir üslupla kaleme alınmıştır. Müslüman Türkler'in tasavvufi kültürünü yansıtan bu eserler Kur'âni üslupla ele alınırken eski Türk inanç ve kültüründen de

etkilenmiştir. Dolayısıyla bu eserlerdeki motifler, İslâm dini ekseninde Türk İslâm kültürünün bir yansımasıdır.

Menâkıbnâmelerdeki bu motifler hem maddi formlarıyla hem de sembolik anlamlarıyla birlikte ele alınmıştır. Bu motifler kimi zaman maddi formlarına uygun çeşitli sembolik anlamlarla kimi zaman da maddi formlarından tamamen bağımsız olacak şekilde bir sembolik anlamda kullanılmaktadır. Bu sebeple motiflerin önce maddi formlarının bilinip ardından sembolik anlamlarının incelenmesi gerekmektedir.

3.1. ALEVÎ-BEKTAŞÎ MENÂKIBNÂMELERİNDE MADDİ KÜLTÜR UNSURLARI

3.1.1. Alevî- Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Maddi Kültür Unsur Olarak Evren Motifi ve Göksel Varlıklar

Evrenin yaratılışı insanlığın ilk zamanlarından itibaren merak konusu olmuştur. İnsan, yaşadığı ve ihtiyaçlarını karşıladığı evreni merak etmiş ve onun nasıl oluştuğu ile ilgili düşünüp teoriler üretmeye çalışmıştır. Bu yaratılış teorileri bazen gerçeklikten uzak bir şekilde üretilen efsaneler olmakla birlikte bilimsel çalışmaların ilerlemesiyle akıl ve mantık ilkeleri ile açıklanmaya başlamıştır. Evrenin yaratılması konusu, evreni yaratan bir varlık düşüncesini beraberinde getirmiştir. Evrendeki kozmik düzenden sorumlu ve bu düzeni idare eden bir Tanrı anlayışı ortaya çıkmıştır. İnsanın evrende kendi konumunun ve yerinin ne olduğunu algılama süreci evrenin kozmik oluşum yapısı ile orantılı olmuştur. İnsanın evrende aktif ve hareketli bir yapıda olması, ayakta kalması gereken bu evrende yerini bulması ve yaşamını daha anlamlı kılması için evren, yaratılış ve Tanrı kavramları hakkında kendini tatmin edici bir duruma getirmesi gerekmektedir.

İslâm dini, detaylı bir şekilde evren ve yaratılış tasavvuru üzerinde durmaktadır. Ku'rân-ı Kerîm'de insanın balçıktan, çamurdan ve topraktan yaratılmasından¹²⁰, kendisine şekil ve biçim verildiğinden¹²¹, nutfe-alaka-mudğa ve kemik¹²² sırasıyla yaratıldığından bahsedilmektedir. Aynı şekilde düzen ve ahenk içerisinde yaratılmış bir evren tasavvurundan da bahsedilmektedir. Gök, yer, su ve diğer varlıkların Allah tarafından nasıl yaratıldığı ve hangi işlevde kullanıldığı birçok

¹²⁰ Hicr, 15/28.

¹²¹ A'râf, 7/11.

¹²² Mü'minûn, 40/14.

ayette zikredilmektedir. İslâm dininde gök bir bina yer de bir döşek olarak yaratılmıştır.¹²³ Gökten indirilen suyla yeryüzünde birçok nimet çıkmaktadır. İslâm dinin hem gök hem de yer insanların hizmetine sunularak maddi birçok ihtiyacı karşılamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de evren ve içerisindeki varlıklarla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Evrendeki her şey şaşmaz bir ölçüyle bir kadere göre yaratılmıştır.¹²⁴ Güneş, Ay, yıldızlar, gündüz ve gece, Yüce Yaratıcı tarafından yaratılmıştır. Bu varlıkların bazılarını ayetlerde yeminler de edilmektedir. Evren, bir bütün olarak hem göksel hem de yeryüzündeki varlıkları kapsamaktadır.

Ayrıca Güneş ve Ay'ın yaratılma sebebi, insanların bu ikisinin hareketiyle hesap ölçüsü yapmaları içindir.¹²⁵ Diğer göksel varlıkların da evrende bir amaç ve hikmetle yaratıldıklarına inanılmaktadır.¹²⁶ İslâm inancındaki gök ve yer unsurlarının birlikteliği Ku'rân-ı Kerîm ayetlerine dayanmaktadır.

Türk inancında ise dünya *acun* ismiyle kullanılmış ve gök kubbe şekilde tasvir edilerek sonsuz evrenden yaratılmıştır. Eski Türkler'in dünya anlayışının dört köşeden oluşan bir yapı şeklinde olduğu düşünülmeyle birlikte bu dört köşenin tam olarak ne ifade ettiği konusunda sabit bir görüş bulunmamaktadır. Bu yapının içinde bir dairenin var olduğu düşünülmektedir ve bu daire gökyüzünü temsil etmektedir. Bu şeklin merkezinde de Dünya Ağacının çeşitli katlara ayrılmış olan göğü ve yeri birleştirdiği düşünülmektedir.¹²⁷ Bu dünya ağacının kutup yıldızına kadar uzandığı düşünülmektedir. Bu sebeple de o, dünyanın eksenini veya direği olarak görülmektedir. Bu ağacın kimi zaman kayın ağacı olabileceği kimi zamanda bir çam ağacı olabileceği söylenmektedir. Özellikle dünya üzerinde bulunan gök küreği delerek onu geçen dünya ağacının yukarısında yani göğün en üst kısmında Tanrı Ülgen'in oturduğu düşünülmektedir. Türklerin evren anlayışları, içerisinde yaşadıkları çadırlarda görmek mümkündür. Türkler bu çadırları aynı gökyüzünü görmüş oldukları sisteme göre dizayn etmişlerdir. Buna göre çadırın tavan kısmını gökyüzünden esinlenerek kubbe şeklinde yapmışlardır. Çadırın ortasında bulunan direk ise göğsü ve yeri birbirine bağlayan hayat ağacını ifade ederek kutup yıldızına ulaşmaktadır.

¹²³ Bakara, 2/22.

¹²⁴ Kamer, 54/49.

¹²⁵ En'âm 6/96.

¹²⁶ Ahkaf, 46/3.

¹²⁷ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 95.

Türk mitolojisindeki evren düşüncesine göre her şey bir bütünü oluşturmaktadır. Yüce bir varlık eksenli ve her şeyin bir ruha ait olduğu bir dünya kavramının ontolojik bir yön oluşturduğu söylenmektedir.¹²⁸ Bu durumda denilebilir ki, evrenin yaratılmasında her bir varlık ayrı bir kutsal nitelikte olup asıl kutsala bağlıdır. Bu kutsal, evrenin varoluşunun bir yansımasıdır. Çünkü evren içerisindeki canlı ve cansız varlıklarla bir bütün halindedir.

Türk mitolojisindeki evren tasavvurunda gök ve yer birbirini tamamlayan iki unsurdur. Eski Türk kaynaklarında ilk başlarda gök kavramı yalnız kullanılırken zamanla “*yukarıda mavi gök, aşağıda yağız yer*” kullanımı yaygınlaşarak ikili bir metafor haline dönüşmüştür. Türklerde göğü ve yeri yaratan tek bir tanrı olduğuna inanılır.¹²⁹

Güneş, yaşamın ana kaynağı olarak kabul edilmiş ve dişil olarak algılanmıştır. Hunlar, güneşe aya ayrı ayrı saygı göstermiş ve onlara kurbanlar adanmış, güneşin doğunun ayın ise batının sembolü olduğuna inanmışlardır. Bu durum bazı Türk âlimlerin de değişiklik göstererek ayın karanlık geceler diyarı olarak görülen kuzeyin; güneşin ise aydınlık gündüzlerin yani güneyin bir sembolü olduğuna inanır.¹³⁰

Eski kaynaklarda güneşin ışınları ile ayı ortaya çıkardığı ifade edilmektedir.¹³¹ Eski Türkler doğumla başlayıp, gelişim ve olgunluk dönemleriyle devam eden, çöküş ve ölümle dünya hayatını sonlandıran ardından da yeniden dirilmeyle devam eden tasarımlara önem verdiği için ay ve ayın hareketleri gözlemlenerek bir kaynak olmuştur. Nitekim Türkler hayatlarını ayın konumlarına göre düzenlemiş ve onun büyüdüğü zamanlarda önemli işler ve kararlar vermeyerek eylemde bulunmamayı tercih etmişlerdir.

Türk mitolojisinde güneş ve ay dışında gökte bulunan yıldızlar da geçmektedir. Türkler gökcisimlerini önceleri *yultuz* olarak isimlendirmiş zamanla bu kullanım yıldız haline gelmiştir. Yıldız bilgisi geceyi, yönleri yolu bulmada ve vakitleri öğrenme de tek yol ve çare olduğu için eskiden beri Türk milletleri için

¹²⁸ Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2011, I. Cilt, s. 29.

¹²⁹ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 147.

¹³⁰ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 187.

¹³¹ Jean-Paul Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, s. 94.

önem arz etmiştir. Bu yıldız bilgisi sembolik yedi ve dokuz sayılarıyla ve onlardan türetilen diğer sayılarla sistematik bir gezegen kuramının olduğuna işaret etmektedir.

3.1.2. Alevî- Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Maddî Kültür Unsuru Olarak Tabiat Motifi

Tabiat, üzerinde yaşadığı insan için her dönemde merak konusu olarak ilgi çekmiştir. İnsan da tabiattaki yerini bulmak için tabiatı hem bir bütün olarak hem de bu bütünü oluşturan parçaları ayrı ayrı olarak incelemek istemiştir. Tabiat, her şeyiyle insan için faydalanıp, ihtiyaçlarını karşılayabileceği bir kaynak olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın yeryüzündeki her şeyi insan için yarattığı sonra kudretiyle göğü de yedi kat olarak düzenlediği,¹³² gökte ve yerdeki her şeyin insanların hizmetine verildiğinden bahsedilerek düşünenler için kâinata birçok delil bulunduğu ifade edilmektedir.¹³³ buyurulmaktadır. Bu ayetler, yeryüzünün insan için yaratıldığını göstermektedir. Evrendeki her şey insanın hizmetine verilerek onun için yaratılmış, insan ise Allah'a kulluk için yaratılmıştır. Evrenin kendisi dâhil içerisindeki her şey Allah'ın kendi ululuğunu gösteren delilleridir. İnsanda bu delilleri fark ederek yorumlamış, onlara saygı duymuş ve onların yüceliklerinin sebebi olan asıl yüce olanı tanımaya çalışmıştır. Bu sebeple hem ilkel dönemlerde hem de daha sonraki dönemlerde tabiattaki unsurlar, insan için önem arz etmiştir. İslâm öncesi Türkler'in tabiattaki varlıklara yükledikleri mitsel anlamlar İslâm dininin inanç eksenini etrafında şekillenerek yaşamaya devam etmiştir. Alevî- Bektaşî menâkıbnâmeleri tabiattaki varlıkların hem mitsel hem de sembolik anlamları açısından zengin eserlerdir.

3.1.2.1. Anasır-ı Erbaa

Su, yaşamın sürmesi için gerekli olan en temel unsurdur. Hem dünyanın hem de insanın çoğunluğu sudan oluşmaktadır. Su yaşamı başlatan ilk unsur olarak dünya mitolojisinde yerini almıştır. Su, Çin mitolojisine göre beş temel element olarak kabul edilen ateş, odun, kara ve metalden biri sayılırken İran mitolojisine göre de hava, ateş, güneş ve ay ile birlikte anılan elementlerdendir.¹³⁴ Su, ilkçağ Yunan, Hristiyan felsefesinde ve Ortaçağ İslâm düşüncesinde tabii varlıkların ilki sayılan dört maddeden (ateş, su, hava, toprak) biridir.

¹³² Bakara, 2/29.

¹³³ Câsiye, 45/13.

¹³⁴ Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, s. 115.

İslâm düşüncesinde anasır-1 erbaa anlayışı Yunan düşüncesinden gelmekle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de bu dört unsur yer almakta ve bu unsurların önemine dikkat çekilmektedir. İslâm inancındaki anasır-1 erbaa anlayışı, tek ve bir olan Yaraticı tarafından diğer varlıklar gibi yaratılmıştır. Yunan düşüncesinde ise her şeyi yaratan bir tanrı anlayışı bulunmadığı için varlıkların ilk oluş aşamaları anasır-1 erbaa olarak ifade edilmektedir.

İslâm inancında önemli maddi işlevlere sahip olan anasır-1 erbaa, hayatın devamı için gereklidir. İslâm dini su konusunda hassasiyet gösteren bir dindir. Kur'ân-ı Kerîm ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerindeki suyla alakalı ifadeler, İslam dininde suyun (Allah'ın izniyle) kutsal bir güce sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de su, *ölü toprağı diriltip onunla türlü türlü meyveler çıkarması*¹³⁵, *gökten indirilen suyla rızık olarak çeşitli meyveler çıkarılması*¹³⁶ ve *Allah, gökyüzünden su indirerek onunla yeryüzünü yemyeşil haline getirir*¹³⁷ şeklinde ayetlerde suyun Allah'ın izniyle tabiata can verici bir özelliğı bulunduğu vurgulanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'deki suyun canlılık özelliğinin yanında onun cezalandırıcı bir özelliğı de bulunduğu ifade edilmektedir. *Firavun'un ve onun elinin suda boğulması*¹³⁸, *Hz. Nuh'un çağrısına uymayarak haktan sapanların sular altında kalarak boğulması*¹³⁹ ayetleri ilahi iradenin izniyle suyun geçit veremeyerek cezalandırıcı bir yönünün de bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca *suyun çekilip tükenmesi sonucunda suyu getirmeye güç yetirecek tek varlığın Allah olduğun ifade eden*¹⁴⁰ ayetle de Allah'ın yüceliğinin kâinattaki bir delili de suyun olmasıdır. Bu ayette Allah, suyun yaşam için önemini de belirterek, su olmazsa nasıl bir kıyamet olacağını ve bu suyu ancak ve ancak sadece kendisinin var edebildiğini vurgulamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in *Akan bir nehirde abdest alırken bile suyu israf etmeyiniz* hadisi de suyun İslâm dinindeki önemini göstermeye yetmektedir. Su, hayatın kaynağı olması gibi birçok temel ihtiyaç için ana madde olarak kullanılması onun israf edilmesinin yanlış olduğunu göstermektedir. Hadisten

¹³⁵ Araf, 7/57.

¹³⁶ İbrahim, 14/32.

¹³⁷ Hac, 22/63.

¹³⁸ Enfal, 8/54.

¹³⁹ Hüd, 11/37.

¹⁴⁰ Mülk, 67/30.

de anlaşılacağı üzere bol akan bir su kaynağının yanında bulunsak dahi onu israf etmek İslâm dinine göre yanlış bir hareket olarak kabul edilmektedir.¹⁴¹

Anâsır-1 Erbaa'yı (tabii varlıkların su, ateş, hava ve toprak şeklindeki dört ilkesi) oluşturan temel unsurlardan biri de ateştir. İbnü'l-Arabî' ye göre bu unsurlar feleklerin hareketi neticesinde ortaya çıkarak Tanrı bu maddeleri dört günde yaratmıştır. Bu maddelerden ateşin ise en üst mertebede bulunmakta fakat Hz. Âdem'in yaratılmış olduğu çamurun içerisinde bulunduğu için su hepsinden daha etkilidir.¹⁴² Ateş, parlak ve göz alıcı yapısal cisimleri kendi tabiatına çevirmektedir.

Ateş, İslâm dininde yakıcı formda olması açısından daha çok ahiret hayatından örneklerle anlatılmaktadır. Fakat ateş, maddi formuyla da ısınma ve ışık ihtiyacını karşılayan bir vasıta. Her toplum gibi Müslüman toplumlar için de ateş beslenme ihtiyacının karşılanması için gereklidir. Ateşin yakıcı ve yanıcı etkisi savuma içinde önem arz etmiş ve toplumların savunma aracı yapımında başvurduğu bir araç olmuştur. Ateşin bu özelliği Kur'ân-ı Kerîm'de "*Sizin için yeşil ağaçtan ateş yaratan O'dur. Siz ondan yakıp durusunuz.*"¹⁴³ âyetiyle ifade edilmektedir.

İslâm inancında hava ve toprak unsurları gök ve yer unsuru içerisinde değerlendirilmektedir.

Eski Türk inancına göre ise su, diğer mitoloji ve inançlarda da olduğu gibi kutsaldır. Oğuzlar hakkında bilgiler veren İbn Fadlan, bu konuyla ilgili şu ifadeyi kullanmıştır: "*Büyük ateşe çıkmadan ve işlemeden temizlenmezler; asla yıkanmazlar.*" Bu ifade Türkler'in suyun kutsallığına inanarak onun mecburi durumlar dışında kirletilmemesi gerektiği anlayışında olduklarını göstermektedir. Bu yaklaşım Alevî Türkmenlerinden olan ve Anadolu'da yaşayan Tahtacılar tarafından bu eski Türk geleneğinin yaşatıldığı görülmektedir.¹⁴⁴

Göktürkler, *yer-su* şeklinde bir vatan anlayışı benimseyerek yerdeki suların hem Tanrı'nın izni ile Türkler'in yersiz ve susuz kalmaması için Kağanları Türk milletine gönderildiğine hem de dini anlayışlarına önemli bir etkiye sahip olduğunu düşünüyorlardı.¹⁴⁵ Aynı zamanda su kelimesi, "*sub*" söylenişi ile Göktürk

¹⁴¹Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, nşr. Fethullah Kahraman, Kahraman Yayınları, 2012, "Tahare", 48.

¹⁴²Muhyiddin İbn Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, I. Cilt, s. 154.

¹⁴³Yasin, 36/80.

¹⁴⁴Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, s. 116.

¹⁴⁵Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 315.

yazıtlarında, “*suv*” söylenişi ile İlk Uygur yazılarında ve “*sug*” deyişiyle de Oğuz Destanında geçmektedir.¹⁴⁶

Anadolu Türkler’i de suyun iyi bir ruh taşıdığı ve suyun kirletilmemesi anlayışında olmuştur. Banyo yapılan suların ve abdest suyunun içine el sokulmasının yasak olması¹⁴⁷ ve su üzerine yemin edilmesi gibi suyun kutsallığını gösteren uygulamalar ve bu uygulamaların Anadolu’da yaygın bir şekilde yapılması Anadolu’da yaşayan Türkler’in suya verdikleri önemi göstermektedir. Eski Türk inancındaki su metaforu Anadolu’da yaşayan Türkler’de yaşamaya devam etmiştir.

Eski Türk inançları arasında bulunan belli başlı kültlerden biri de ateş kultüdür. Özellikle İslâm öncesi dönemde Şamanizm etkisinde kalan Türkler’de sıkça rastlanan bir kulttür. Türk-Moğol inançları kutsal sayılarak ateşin bir ruhu olduğuna inanılırdı.¹⁴⁸ Roux, Batı Türkleri’nde bariz bir şekilde görülen ateş kultünün, Doğu Türkler’inde özellikle Orhun ve Yenisey Yazıtlarında ateş ile ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmediği için bulunmadığını söylemektedir.¹⁴⁹ Zamanla İran kültürü ile etkileşim gösteren Türkler’in de ateşe verdikleri önem artmış fakat Türkler, ateşe saygı göstermekle yetinerek yalnızca göğü ve yeri yaratana dua etmiş ve onu Tanrı olarak kabul etmişlerdir. Türkler İranlılar gibi ateşe tapmak yerine ateşi kötü ruhları kovmakta görevli kutsal bir ruh olarak kabul etmişlerdir. İslâmiyet’in Zerdüşlük gibi ateşe tapan kavimleri uyarması ve bunun bir şirk olduğunu belirtmesi sonucu Müslüman Türkler için ateş kultü sınırları net bir şekilde çizilmiş bir kult olarak devam etmiştir. Türkler, ateşin temizleyici ve arındırıcı özelliği sebebiyle ona kutsallık etmişler fakat bu kutsallık Tanrı boyutuna taşınmamıştır. Türkler’de ateşe su dökülmesi, ateşin aniden karıştırılmaması, av hayvanlarının tüylerinin ateşe düşürülmemesi, gece vakti ateşle oynanmaması şeklinde gelenekleri bulunmaktadır.¹⁵⁰ Özellikle ateşin eritme özelliği savaşçı olan Türkler için ayrı bir öneme sahip olmuştur. Askeri bir hayat tarzını ve etçil bir beslenme tarzını benimseyen Türkler, savaş aleti yapımını ve etçil beslenme tarzını kolaylaştırdığı için ateşin Gök Tanrı’nın bir hediyesi olduğunu düşünerek onu kutsal kabul ederler. Türkler’in ateşe verdikleri önemi gösteren en güzel örnek Ergenekon Destanıdır. Bu

¹⁴⁶ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 318.

¹⁴⁷ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 326.

¹⁴⁸ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 50.

¹⁴⁹ Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, s. 39.

¹⁵⁰ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 52.

destanda yenilgiye uğrayan Türkler, ismi Ergenekon olan dağlarla çevrili bir ovaya sığınır. Bir müddet sonra güçlenen ve nüfusları artan Türkler, Ergenekon'dan çıkmak ister fakat etrafları dağlarla çevrili olduğu için bir çözüm arayışı içerisine girerler. Bir demircinin madenle dolu olan dağı eritme fikri sonucu Türkler, hem intikam alma hem de devlet kurma fırsatı bulmuş oldular. Görüldüğü gibi ateş, Türkler için kurtarıcı bir rol oynamıştır. Türkler'in, Ergenekon'dan çıkma günü kabul edilen 21 Mart halen Türkler için önemli bir özgürlük ve bahar bayramı olarak kutlanmaktadır. Bu gelenek Anadolu'ya gelen Türkler tarafından "Nevruz" ismiyle yakılan ateşin üstünden atlama şeklinde baharın gelişi olarak kutlanmaktadır. Anadolu hayatındaki Türk-İslâm birlikteliğinden izler taşıyan Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinde ateş motifine yer verilmektedir.

Yeryüzünün yaratılmasında toprak kozmik yaratıcı bir unsurdur. Yeryüzü, insanlık tarihinden itibaren canlıların karşılaştığı ilk maddelerden biridir. Yeryüzü hem tarih boyunca insanlığa yurt olmuş hem de insanın ihtiyacı olan çoğu şeyin kaynağı konumundadır.

Tarımcı toplumlar için toprak unsuru büyük önem taşımaktadır. Toprak, ölüm-doğum döngüsü ve bereketi sebebiyle ulu bir tanrıça olarak düşünülmüştür. Genellikle su motifi ile beraber geçmektedir. Çünkü Türkler susuz topraktan ziyade yaşamlarını sürdürebilecek sulak toprakları tercih etmiştir. Bu sebeple mitolojide "yer-sub" motifi ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda mitoloji de gök ve yer birbirini tamamlayan bir kozmik sistem içermektedir. Bu sisteme göre gök tanrısı, yer ise tanrının hâkimiyetinin varlıklarla bulunduğu mekândır. Yer, kutsal olmakla birlikte gök ile kıyaslanamaz ve gün kutsallığı en üst merteye olarak kabul edilir.¹⁵¹

Yer yani maddi yönüyle toprak, Türk mitolojisinde canlılığı ve verimi sebebiyle "Toprak Ana" ifadesi kullanılarak olumlu yönleri ile anılırken aynı zamanda *kara toprak* şeklinde nitelendirilerek ölümü ifade etmektedir. Kutadgu Bilig'de, "*Kişinin ne kadar saray ve köşkü de bulunsa ölüm geldiği an herkes kara-yeri görür*" ve "*Kötülerin ve dahi iyilerin hepsinin kara-yere gideceği*" şeklindeki ifadeler yer motifinin kara kelimesi ile birlikte kullanıldığını göstermektedir. Aynı zamanda bu kara kelimesi hem direkt olarak yeryüzüne karşılık gelirken aynı zamanda mecazi anlamda kara yer ifadesi ölümü de anlatmaktadır. Türk mitolojisinde yer motifi ile ilgili kullanılan kavramlardan biri de Orhun Kitabelerinde

¹⁵¹ Ögel, *Türk Mitolojisi*, s. 427.

geçen *yağız yer* kavramıdır.¹⁵² Bu kavram yerin kutsallığını ifade ederek, siyah ve kırmızı arasında yerin rengini belli etmek için kullanılmaktadır. Yer, yurt ve vatan anlamında da kullanılmaktadır. Hatta 11. yüzyılda hemşeri ve yurttaş kelimeleri yerine *yerdeş* kelimesi kullanılmaktadır. Toprak, insanın yaratılışında kullanılan bir madde olarak karşımıza çıkmaktadır. Altay ve Sibirya Türklerinin yaratılış efsanelerinde toprak ilk ve ana motiftir. Şamanist dönem Türk inanışları içerisinde Tanrı'nın ilk insanın şeklini topraktan yaptığı inanışı bulunmaktadır. Aynı inanış Orta Asya ve Sibirya halklarında da görülmektedir.¹⁵³

Evrenin dört temel modelinden biri olan hava, mitolojilerde genellikle soluk ve yaşam ile birlikte anılmaktadır. İbn-i Sina, havanın suyun üstüne ve ateşin altında yer alan bir cevher olduğunu söyleyerek onun hafifliği inceliğinden dolayı maddeleri veya cisimleri yukarıya yükseltebilme kabiliyeti bulunduğunu ifade eder.¹⁵⁴

Göğün katmanlarından en önemlisi havayı içerisinde barındıran atmosferdir. Atmosfer de altı katmandan oluşmaktadır. Atmosferin katmanlarının en büyüğü de atlas feleği(felekü'l-eflak)dir. Atlas feleğinin üstünde sekizinci katmanda *kürsi*, dokuzuncu katmanda da *arş* bulunmaktadır. Tasavvufi anlayışta felekler, Allah'ın yaratıcı tecellisi konumundadır. Sekizinci felek olan kürsinin, akıl ve nefsiyle diğer felekler, anaâsır-ı erbaa yaratılmıştır. Aynı şekilde canlı ve cansız varlıklar da yaratılmıştır.¹⁵⁵

Atmosfer, canlı yaşamının sürmesini sağlayan katmandır. Hava, canlı yaşamını sürdürmek için en temel maddelerden biri olması ruh kelimesi ile de yakından irtibatlıdır. Eski Türklerde *tin*, *öz*, *üzüt*, *yula* şeklinde hava kavramını eşdeğer kavramlar kullanılmaktadır. *Tin*, nefes olarak tercüme edilmekte ve ölüm anında vücudu terk ettiğine inanılır. Görüldüğü gibi Türk mitolojisinde hava, hem canlılığın devam etmesi için maddi bir unsur olarak nefes anlamında kullanırken hem de ruh kelimesini karşılamaktadır. Zamanla ruh kavramı kalbi ifade etmek için kullanılırken hava kavramı nefes anlamında dar bir kullanım alanına sahip olmuştur.

¹⁵² Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1954, s. 48.

¹⁵³ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 255.

¹⁵⁴ İbn-i Sina, *El-Kânun Fit-Tıbb*, s. 7.

¹⁵⁵ Cemal Kurnaz, "Felek", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, XII. Cilt, s. 306-307.

Türk mitolojisinde hava olayları da ayrı bir öneme sahiptir. Özellikle yağmur, kar, rüzgar ve yıldırım gibi doğa olaylarına olan üstü nitelikler yüklemiştir. Gökyüzünün yağmurlarla ve dolu taneleri ile analık yaptığını düşünmektedirler. Altay Türkler’inde yağmur taşıyan bulutlar dışı bulutlar olarak kabul edilmektedir. Bu bulutların görülmesi sonucunda otların bollaşacağı dolayısıyla da hayvanların sütlerinin çoğalacağı inancı bulunmaktadır. Altaylılar’a göre ilk yıldırımlar düşünce çadırın dışına çıkarak çevrenin incelememesi gerekmektedir. Onlar için yıldırımların çadırların hangi yönüne düştüğü önemliydi. Yıldırımların düştüğü tarafta yer alan bulutlar yaygın olarak dışı bulut olarak kabul edilirdi. Eğer o taraftaki bulut sayısı çoksa o sene sütlerin de çoğalacağına inanılırdı. Yıldırımın düşmediği taraf ise erkek tarafı olarak kabul edilirdi. Şayet o taraftaki bulut sayısı çok olursa, bu seferde av hayvanlarının bol olacağına inanılırdı.” Eski Türkler hava olaylarından en güçlü ve göz alıcı olan yıldırım ve gök gürlemelerinin devlet sembolü olduğunu düşünerek hakanların nevbet davullarını, gök gürlemelerine; bayraklarını da, şimşek ve yıldırımlara benzetmişlerdir. Türklere göre gök gürlemeleri ve şimşekler yağmurların yağacağını ve bu yağmurlarla beraber tabiatın canlanacağını yani baharın gelişini göstermektedir. Nitekim eski Türkler yılbaşını otların yeşermesi ve gök gürlemelerinin başlaması ile belirlemişlerdir. Aynı zamanda yıldırım ve şimşekler savaş deyimleri içerisinde de sıkça geçmektedir.¹⁵⁶

Diğer bir hava olayı olan rüzgâr, tek ve yüce Tanrı’nın elinde olan bir güç idi. Atlı göçebe yaşam tarzını benimseyen Türkler için rüzgâr günlük hayatı düzenleyen başlıca faktörlerden biridir. Rüzgârın kuzeyden esmesi soğuk hava getirir ve kuşlar gider; güneyden esen beraberinde getirerek kuşların gelmesine sebep olan önemli bir faktördür.

3.1.2.2. Diğer Tabiat Unsurları

Dağlar, insanlık tarihinin başından itibaren büyüklükleriyle göz korkutan mekânlardır. İlk çağlarda hem insanlar hem de hayvanlar için barınma ve korunma mekânları olarak sıkça kullanılmıştır. Dağlar, sakin ve sessiz mekânlar olması sebebiyle birçok kavim tarafından barınma yeri olarak kullanılmıştır. Fakat büyük ve aşılması güç olması sebebiyle de insanlığın doğa ile olan mücadelesinde zorluklar çıkartmaktadır. Bu yüzden alçak ve mağaralara sahip olan dağlar barınma için daha

¹⁵⁶ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 267-297.

çok tercih edilmiş, yüksek ve yamaçlı olanlarına daha çok kutsallık yüklenerek sembolik anlamlarda kullanılmıştır.

İslâm dininde dağlar önemli ibadet mekânları olarak kullanılmaktadır. Hz. Peygamber'in ibadet etmek için halktan uzakta sessiz ve sakin bir yer olan Nur Dağı'na çıkması, dağın bir mekân olarak kullanıldığını göstermektedir. Özellikle ilk dönem İslâm toplumlarında dağlar sıkça ibadet mekânı olarak kullanılmıştır.

Eski Türklerde kutsal kılınan yerlerden biri de dağlardır. Her Türk boyunun kendisine ait dağları bulunur ve bu dağların kendilerine tanrı tarafından verildiğine inanarak onlara saygı duyarlardı. Dağlar Türkler için tarihin her döneminde dinsel tasarımları için ayrı bir öneme sahip olmuştur. Türklerin en eski bilenen dağı Ötüken'dir. Ötüken dağı yani Ötüken ana anlayışı, Tengri-kültü ile birlikte Göktürkler döneminde büyük önem kazanarak Orhun Yazıtları'nda Ötüken Dağı, "Türk memleketinin yüreği" olarak dile getirilmiştir. Bu yazıtlarda Kültigin'in vasiyeti kısmında "Ötüken bölgesinde oturup kervan ve kabile gönderen olursan artık senin hiç sıkıntın olmaz. Ötüken'in ormanında oturursan da ebedi olarak il tutarak oturmuş olacaksın." ifadesinin geçmesi Ötüken'in yer olarak kutsal olmasının yanında ormanı, dağı, taşı olarakta kutsal atfedildiğinin göstergesidir.¹⁵⁷

Şamanist dönemde Türkler, dağların bir ruhu olduğunu ve her şeyi duyup gördüklerine inanırlardı. Şamanlar ata ruhlarla iletişim halinde bulunur ve onlarla iletişime geçmek için dağlardan yararlanırlardı. "Şaman, ayin sırasında Altay'ın ruhuna hitap ederek ona yalvarır ve ondan medet umar. Bu duada Altay Dağını rızık verici, şan getirici, hüküm verici ve atalarının kadim zamanlardan beri kutsamış olduğu bir varlık olarak görür."¹⁵⁸ İslâmiyetten önceki Türkler, dağ motifini kimi zaman Ergenekon destanında olduğu gibi kurtarıcı rolünde kimi zaman da gök ile yeryüzü arasında bir bağlantı sağladığı düşünülerek kabul edilmiştir. İslâm dinini kabul eden Türkler'de dağ motifi vahyin geldiği bir yer olarak kutsal kabul edilmeye devam etmiştir.

Eski Türk inanışlarına göre dağlar, hâkimiyetin merkezlerinden biridir. Eski Türkler gök kubbenin altında, som altından bir dağ olduğuna inanmaktaydı. Dağın tabanı ve etekleri ise yeryüzüne kadar inemediği için o dağın gök âlemi ile ilgili

¹⁵⁷ Doğan Kaya, "Beyrek'in Vasiyeti ve Türk Kültür Hayatında Vasiyet Fikri", *Erciyes*, XVII. Cilt, Sayı: 202, Ekim, 1994, s. 15-18.

¹⁵⁸ İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, s. 51.

olduğu düşünölmekte ve onun göklere ait bir dağ olduğuna inanırlardı. Büyük Tanrı olarak kabul edilen Bay-Ülgen de yeryüzünü yaratma aşamasıda bu dağın üstünde oturmuş ve yaratılışın aşamalarını Altın Dağ’dan kontrol ve idare etmişti. Altın Dağ’da ay ve güneşin ışıkları daimi olarak parlar ve gece nedir bilinmezdi. Dede Korkut kitabında dağlar çeşitli formlarda geçmektedir. Eserde geçen “Ala dağ” otağ, haber ve savaşıla ilgili konularla birlikte bu dağların ismi de anılmaktadır. Yiğitlerin dağa benzetilmesi, Oğuzlar için ayrı bir öneme sahip avlanma faaliyetinin dağların güzelliği ile beraber anlatılması, dumanlı, geyikli ve gökçe dağ betimlemeleri ve dağa karşı yapılan beddua ve yeminler gibi ifadelerin bulunması Türkler’in daha motifine verdikleri önemi göstermektedir.¹⁵⁹

Göçebe yaşam tarzını benimseyen topluluklar, doğa ile iç içe olmaları sebebiyle, doğada bulunan canlı cansız birçok varlık ile etkileşim halinde olmuşlardır. Etkileşimde olunan cansız varlıklardan biri de taştır. Tabiatda her şeyin ruh olduğuna inanan ilkel dönem insanları, yeryüzünde bulunan büyük, küçük, yassı veya veya düz şekillerde bulunan taşlara önem vermiş ve onların kutsal bir ruh taşıdığını düşünmüşlerdir.

Taş, insanlık tarihinin ilk dönemlerinde kağıt işlevi olarak kullanılmıştır. Bu işlerin en güzel örneği Orhun Yazıtlarıdır. Göktürkler, taşın kalıcılığına inandıkları için tarihe bir not düşmek istercesine taşları kağıt işlevinde kullanmışlardır. Türk yazıtlarında, üstüne ölünün öyküsünün kazanmış oldu taşlara mezartaşı anlamına gelen *Mengü taş*(*Benngü taş*) denilmektedir. Bu taşların ebediyete kadar ayakta kalacağı düşünöldü için “ebedi taş” anlamına gelen *Mengü taş* ismini vermişlerdir.¹⁶⁰

Türk inancına göre taş kurtarıcı bir koranak anlamında kullanılmaktadır. Bu sebeple ilk dönem Türk kavimleri arasında taşların gizli güçler olduğuna inanılmaktadır. Nitekim yağmur yağdırmak için o kullanılan *yada taşı* motifi bulunmaktadır. Bu inancın kaynağı, Hz. Nuh’un oğlu Yasef’e öğrettiği yağmur duasını taşın üzerine yazıp vermesidir.¹⁶¹ Eskiden beri Türk kavimlerinde yaygın olan bir inanca göre, Yüce Türk Tanrı’sının, ilk Türk ceddine *Yada* (yahut cada, yat) isimli bir sihirli taş armağan ettiği düşünölmektedir. Bu sihirli taş istediği vakit yağmur, kar ve dolu yağdırabilir, fırtına çıkarabilirdi. Böylesine önemli bir güce

¹⁵⁹ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 442-456.

¹⁶⁰ Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, s. 100.

¹⁶¹ Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafiyacılara Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988, s. 72.

sahip *Yada* taşı her dönem Türk kam veya şamanlarının ve Türk komutanlarının büyüklerinin ellerinde bulunmuştur. Şamanist anlayışa göre de bu taş halen büyük kamların veya Yadacı olarak kabul edilen kimselerin ellerinde bulunmaktadır.¹⁶²

Taş motifi, büyü, fal, dilek ve adak gibi olaylarda kullanılmış ve halk arasında taş doğurma, taş kesilme gibi taş ile ilgili kerametlerin ve söylemlerin bulunması Türk kültüründe taşla verilen önemi gösteren örneklerdendir.

Aynı zamanda İslâm inancında da Kur'ân-ı Kerîm'de taş motifi kullanılmıştır. Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. *Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fışkırır; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir*¹⁶³ ayetiyle taşlara Allah tarafından yüklenen bir görev verildiği ifade edilmektedir. Tasavvufî anlayışa göre tabiatta bulunan bütün varlıklar Allah'ı zikretmektedir. Taşların Allah korkusundan yuvarlanıp düşmesi de taşların dahi kendini yaratan Allah'ı bilip onu andığını göstermektedir. Ayrıca bu ayetle de Ku'râni bir üslupla taşların kalp katılığını ifade etmek amacıyla mecazi bir öge olarakta kullanıldığı görülmektedir.

İnsanın ilkel dönemlerinde barınma ihtiyacını karşılanması için önemli bir mekân olan mağara, dünya kültürlerinde önemli bir yere sahiptir. Eski Türk kültüründe ve söylencelerinde önem taşımakta olan mağara motifi özellikle ilk insanların bulunduğu ve ardından gelen kuşaklar boyunca yaşam belirtisinin bulunduğu yerdir. Buralarda yaşayan kavimler, kendilerine kutsal bir mağaraya edinerek oraya hacca giderler. Bu kutsal mağaralarda yeniden doğmak için birtakım ritüellerle orada kurban sunar ve orayı düzenli bir şekilde ziyaret etmeye çalışırlardı. Mağara motifi halk arasında kovuk imgesiyle yer almaya başlamış ve anne rahmi ile ilişkilendirilmiştir.¹⁶⁴ Şamanist dönemde şamanların mağaraları bir kapı işlevinde kullanarak metafizik alanlara yolculuğun yapıldığı kutsal yerler olarak anıldığı görülmektedir. Altay dağlarına tırmanan Şaman, akabinde bozkıra çıkarak Demir Dağ'ına ulaşır. Bu dağı aştıktan sonra karşısına öbür dünya götüren giriş kapısı

¹⁶² İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, s. 160.

¹⁶³ Bakara, 2/74.

¹⁶⁴ Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, s. 95.

niteliğinde bir delik çıkar. Şaman da bu delikten yer altına iner. Bu delik yer altında bulunan mağara, kuyu, çukur, ağaç kütüğü gibi yerlerdir.¹⁶⁵

Türk mitolojisinde mağaralar, barınma ve korunma yerleri maddi boyutuyla önem taşıırken aynı zamanda manevi bir boyuta geçiş için kullanılan kutsal kapı olarak önem kazanmıştır. Mağaralar, insanlık tarihinde sığınma ve inzivaya çekilme mekânları olarak kullanılmıştır. İnsan, kendi benliğini bulma yolculuğunda, dönüşüm geçirme ve kendini gerçekleştirme aşamasında mağaraları bir inziva mekânı olarak kullanmıştır. Bu işlevi ile mağara özü ifade ederek seçilmiş insan modeli için bir rol belirleyici konumundadır. Mağaradaki bu inzivayı değerlendirerek kendini yeni bir formda mağaradan çıkararak insan artık olgunlaşmış ve kemâle ermiş bir modeldedir.¹⁶⁶

Mağaralar, ata ruhlara kurbanların sunulduğu fiziksel mekânlardır. Göktürkler'de Gök Tanrı'ya sunulan kurbanlar açık havada gerçekleştirilirken ata kültü bağlamında ataya, babaya sunulan kurbanlar mağaralarda gerçekleştirilir.¹⁶⁷

İslâm dininde Hz. Muhammed'in mağarada inzivaya çekilmesi ve bu inziva sonucunda kendisine kutsal bir görev olan peygamberlik görevinin verilmesi, mağaraların manevi boyut için önemli içsel mekânlar olduğunun göstergesidir. Nitekim Hz. Peygamber'in mağarada saklanması maddi boyutuyla mağaranın işlevine hala devam ettiğinin de bir göstergesidir. İslâm inancında mağaralar, manevi hallerin gerçekleştiği mekânlar olarak kullanılmış fakat bu mekânlara bir mabed kutsallığı verilmemiştir. Çünkü İslâm inancı bir tevhid inancı olup pagan anlayışından çok uzaktır. Bu sebeple mağaralar, ev gibi bir hükümde kullanılarak yalnız kalmanın bir mekânı olmuştur.

Tasavufi yaşam tarzında mağaralar, masivadan ayrılarak cinsel arınmanın ve yenilenmenin gerçekleştiği, dervişin çilehanesi konumundadır. Özellikle tasavvufun ilk dönemlerinde bazı sufilerin mağaralara çekildikleri ve burada inziva halinde oldukları bilinmektedir. Hoca Ahmet Yesevî'nin Hz. Peygamber'in sünnetlerinin çoğunu yaptığı bilinmektedir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in vefat ettiği yaşa geldiği zaman kendini inzivaya çekerek tekkenin altına bir kuyu kazdırdı ve buraya bir hücre yaptırarak burada kaldığı bilinmektedir.

¹⁶⁵ Eliade, *Şamanizm*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 233-234.

¹⁶⁶ Gülda Çetindağ, "Türk Kültüründe Mağara Motifi, 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 10-15 Eylül Ankara, Bildiriler, I. Cilt, 2007 s. 444.

¹⁶⁷ Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi I (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*, s. 235.

Tabiat unsurlarından biri olan ağaç unsuru, dünya tarihinde önemli bir kültür ögesi kabul edilerek her millette yeşilliği, yapraklarının dökülüp dökülmemesi ve tekrar yapraklanması gibi ayrı bir öneme sahip olmuştur. Hatta bazı kavimlerin mitolojik tasarımlarına göre beşinci yaratıcı unsur olarak ağaç kabul edilmektedir. Ağaç unsuru, genellikle toprak unsuru ile anılmaktadır. Bu unsur su ve toprak unsurunun, gök ve yer unsurunun kavuşmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Ağaç dünyam yüklerinde hayatı anlatmak için kullanılan bir unsurdur. Genellikle karşımıza “Kozmik Ağaç” ve “Hayat Ağacı” ifadeleri ile çıkmaktadır. Evrenin kozmik düzeni içerisinde Hayat Ağacı’ı yaratılışın kaynağı olarak anılmaktadır.

Dünya kültürlerinde Hayat Ağacı motifi farklı amaçlarla kullanılmıştır. Hayat Ağacı isminden de anlaşıldığı gibi doğurganlığı sembolize etmekle birlikte hastalıklardan da kurtularak tedavi olmayı ifade etmektedir. Aynı zamanda şans ve bereketi, de sembolize eden bu ağaç iktidarın da gücünü göstermek için kullanılmıştır. Tanrı ile iletişimin ağaç unsuru ile sağlanması inancı ağaç motifinin dünya milletleri arasındaki önemini artırmıştır. Dünya toplumlarında değişik ağaç tasavvurları bulunmakla birlikte ağaç motifi canlılığın, hayatın kaynağını ve ışığı temsil etmesi bakımından her millette ve dinde aynıdır.

Eski Türk kültüründe ağaçlar, önemli ruhlara sahiptir. Örneğin Uygurların ağaçtan türeme kültü, köken olarak düşünülerek ana baba olarak düşünülmektedir. Bu düşünceye göre Karakorum dağlarının eteğinde Tuğla ve Selenga nehirlerinin birleştiği noktada iki ağaç bulunmakta ve bu ağaçlar yüce ağaçlar olup şarkı benzeri sesler çıkartırlar. Onların üzerine her gece bir ışık iner ve her birinin de içinde bir çocuk bulunur. Ağacın içindeki çocuklar, Uygurların ataları olarak kabul edilmekte ve onların ağaçtan türemiş olduklarına inanılmaktadır.¹⁶⁸ Özellikle şamanist dönemde, şamanların hayat ağacı ile olan yakınlıkları ve bu ağaca tırmanarak göğün katmanlarına ulaşarak buradan kutsal varlıklara ulaşmasını sağlayan önemli bir metafordur. Bu şamanın göğün son katmanında Tanrı’ya ulaşması ve ona at kurban etmesi gibi inanışlar bulunmaktadır.¹⁶⁹ Şamanizme inancında bu hareketler hayatın başlangıcı ve sonu, insanın varlığı ve kaderi hayat ağacı ile ilişkilidir. Bu sebeple ağaçlar, kökleriyle yerin derinliklerine, dalları ile de göğe uzanarak yer-gök

¹⁶⁸ Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi I*, s. 179.

¹⁶⁹ Eliade, *Şamanizm*, s. 24.

arasındaki bir köprü görevi görmetedir. Bu ağaçlar, gaybi âleme dair bilgiler edinilen kutsal vasıtalarıdır.¹⁷⁰

Ağaç, Türk inançlarına göre Gök Tanrı'nın simgelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple Türk kavimlerinin çoğu ağaca saygı göstermiş ve birçok mitsel konu içerisinde yerini almıştır. Aynı zamanda ağacın çeşidi, büyüklüğü ve uzunluğu da ayrı bir öneme sahiptir. Örneğin *kavak ağacının* uzunluğu sebebiyle göğün direği olarak anılması, güzel ve boylu kızların *ardıç ağacının* dalına benzetilmesi, *elma ağacının* kısırlık ile ilişkilendirilmesi, Dede Korkut diliyle *Kaba Ağaç* olarak adlandırılan *çınar ağacının* ulu ve görkemli devlet kurma ile bağlantılı olması ve *kayın ağaçlarının* kavak gibi göğün direği ile anılması ve İslâmiyeti kabul eden Türkler'in Hızır inancı ile bağdaştırılması ağaç kültürüne verilen değeri göstermektedir.¹⁷¹

Oğuz Türkleri'nin atlı birliklerden oluşması sebebiyle sık ve büyük ormanları pek sevmezler fakat evin önündeki veya yurdun içerisinde bulunan ağaçlar onlarda ayrı bir öneme sahip olmuştur. Ulu ve gölgeli büyük ağaçlar bir soy kütüğünü temsil eden kutsal bir varlık olarak algılanmaktadır. Dede korkut kitabında bu ağaçlara sıkça yer verilmiştir.

Ağaç kültürü, İslâmiyeti kabul eden Türklerde yaşamaya devam etmiştir. Nitekim İslâm inancında Hz.Adem ve Havva'nın *yasak ağaç* hadisesi ağaç motifinin İslâm dinindeki yeri için dikkat çekici bir örnektir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu ağaç hakkında adı, rengi ve şekli konusunda herhangi bir bilgi verilmemekle birlikte bu ağacın iyiliği ve kötülüğü bilmenin bir sembolü olduğu açıktır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de *zeytin ağacı*¹⁷², *Sidretü'l-Münteha'nın bir ağaç olduğu ve köklerinin Me'vâ cennetinin yanında bulunduğu ve dibinden de hayat suyunun çıktığı*¹⁷³ şeklinde ağaç motifleri bulunmaktadır.

3.1.3. Alevî- Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Maddi Kültür

Unsuru Olarak Hayvan Motifi

Hayvan, tarihin ilk dönemlerinden beri evrende bir yer edinerek canlılar âleminin önemli bir üyesi olmuştur. Hayvanlar âlemi hem insanlar âlemi hem de

¹⁷⁰ Kafesoğlu, *Türk Bozkır Tarihi*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1987, s. 57-58.

¹⁷¹ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 472-479.

¹⁷² Nur, 24/35.

¹⁷³ Necm, 53/ 14.

bitkiler âlemi ile bir bütün oluşturmaktadır. Başta besin zinciri olmak üzere çeşitli alanlarda diğer âlemlerle ilişki içerisinde olmuştur. Bu âlem içerisinde çok çeşitli canlı türlerinin bulunması hayvanların kullanım ve onlardan yararlanma olanağını artırmaktadır. Evren yaratılırken insandan önce hayvanın yaratılması evrenin işleyişi konusunda hayvanın değerini ortaya koymaktadır. Hayvan, göçebe yaşam tarzını benimseyen kavimler için avlanma, taşıma, koruma ve yararlanma gibi birçok konuda insana yardımcı olmuştur. At, eşek ve deve gibi hayvanlar taşımacılıkta, sığır inek, manda gibi büyükbaş ve koyun, kuzu, koç gibi küçükbaş hayvanlar beslenmede, güvercin gibi kuş türleri haberleşmede, kurt, köpek, at gibi hayvanlar avlanmada kullanılan hayvan çeşitlerindedir.

İlk Türk kavimleri hayvanlarla iç içe yaşamışlar ve Orhun ve Yenisey yazıtlarında hayvanlara sınırlı da olsa bir rol biçilerek kaya çizimlerinde ve boyalı mezar taşlarında ifade ettikleri gizemli anlamları ortaya koymaya çalışmışlardır. İlerleyen yüzyıllarda insanlar hayvan adlarını kendi isimlerinde kullanmıştır. Böylece insan ve hayvan arasındaki yaşam ilişkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte Türkler için hayvanlar önemli bir canlı olmakla birlikte hiçbir zaman tanrı olarak görülmemiştir. Aynı zamanda insan, hayvanlara ait yeteneklerin değerini görmüş ve hayvanın üstünlüğünü kabul etmiştir. Hayvanların sahip olduğu bu güçten faydalanmaya çalışmış, onları taklit etmiş ve beraber yaşamıştır. İnsan her ne kadar hayvandan farklı bir varlıksa da benzer özellikleri bulunmaktadır. Onların da bir ruh taşınması, beslenme, barınma gibi ihtiyaçlarının bulunması insan ve hayvan arasında bulunan benzerliklerden birkaçıdır. Özellikle Şamanist dönem içerisinde hayvanların maddi olarak kullanımları yanında bir takım kutsal özelliklere de sahip olduğu düşünülmüştür. Hayvanların en temel kutsal özelliği kurban edilmeleridir. Tarihi süreç içerisinde kutsal varlıklara kurban adama geleneği çoğunlukla hayvanlar üzerinden gerçekleştirilmiştir.

İslâmiyeti kabulüyle birlikte hayvan motifi, daha çok maddi kullanımı ile anılırken Tanrı tarafından ilhamla insanın yararına kullanılan bir varlık olarak yaşamaya devam etmiştir.

Geyik kelimesi Eski Türkçe'de *kiyik* anlamında av hayvanlarını nitelemek için kullanılmaktadır. Kaya çizimleri ve bazı eski metinler geyiğin bir av hayvanı olarak önem kazandığını göstermektedir. Göktürkler döneminde avlanarak kurban edilen bir hayvan olan geyik, rengine göre farklı anlamlar taşımaktadır. Anadolu

halkları arasında, duvar kilimlerinde, bazı tablo ve resimlerde çokça kullanılan bir hayvan figürüdür.

Kurt, Eski Türkçe’de *Böri* olarak geçmektedir. Kurt, Türkler için önemli tarihi rol oynayan bir hayvandır. Türk efsanesine göre terk edilmiş bir çocuğu emziren bir kurttan bahsedilmektedir. Böylece bazı Türk kavimleri, kendilerinin kurttan gelen bir atanın soyundan gelen olarak tanımlamaktadır. Görüldüğü gibi *Ata-Kurt* şeklinde bir anlayış ortaya çıkmıştır. Zamanla kurdun yerine aslan ve köpek gibi hayvanlar konulmaya çalışılsa da bu kadim hayvana duyulan sevgi tarihi dönemlerin çoğunda etkisini ve önemini korumuştur. Yaygın kullanımıyla *Kök Böri/ Gök Böri* yani Mavi-Kurt, Bazı Türk ve Moğol boylarının kurt sürüsünün başında bulunan ve komutadan sorumlu olan kurda ayrı bir değer verdiği görülmektedir.

Alevî- Bektaşî menâkıbnâmelerinde, geyik ve kurt motiflerinin yanında kuşlar, at, ejderha, koç gibi hayvanlardan bahsedilerek kimi zaman maddi formlarında kullanıldıkları kimi zamanda sembolik olarak kullanıldıkları görülmektedir. Şu da bir gerçektir ki hayvan motifi daha çok sembolik ve mitolojik anlamıyla geçerek maddi formlarının üzerinde bir anlama sahip olmuşlardır.

3.1.4. Alevî- Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Maddi Kültür Unsuru Olarak Sayı Motifi

Tarih sahnesinde yer aldığı ilk dönemden itibaren insan, kendini geliştirmeyi ve ilerlemeyi de beraberinde günümüze kadar taşımış ve halen de taşımaya devam etmektedir. En ilkel dönemlerde dahi insanın hayatını kolaylaştırmak için başvurmuş olduğu kaynaklardan biri de doğadan faydalanarak kendi eliyle geliştirdiği bilimdir. İnsan, akıl sahibi bir varlık olarak doğanın kanunlarını öğrenmiş ve hayatını bu kanunlara karşı kimi zaman koruyarak kimi zamanda o kanunlardan faydalanarak yaşamaya çalışmıştır. Bilim, zaman içerisinde gelişip sistemleşmiş ve kollara ayrılmıştır. Bu sistemleşmenin bir getirisi olarak matematik, geometri, astronomi, tıp gibi bilim alanları oluşturmuştur. Bu bilim alanlarının çoğunda kullanılan araç sayılar olmuştur. Günlük hayatın büyük bir bölümünde yer alan sayılar, çeşitli alanlarda kullanıldığı gibi halk anlatılarında da kullanılarak büyük bir öneme sahip olmuştur. Sözlü kültürün örneklerinden olan masal, destan, efsane ve halk hikâyeleri sayıların hem formül olarak maddi formda kullanıldıkları hem de birtakım sembollerini ifade edici özellikte kullanıldıkları o anlatılardır. Sayıların bu iki yönlü kullanımı Alevî-

Bektaşî kültüründe yer alarak menkıbelerinden anlatımlarında üç, dört, yedi, dokuz gibi sayılar belirli sembolleri ifade etmek için kullanılmıştır.

3.1.5. Alevî- Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Maddi Kültür Unsuru Olarak Renk Motifi

İnsan yaratılış itibari ile yaşamını sürdürmek için çeşitli özellikleri bulunan bir takım organlara sahip olan bir varlıktır. Bu organlar, insanın görme, işitme, koklama, tatma ve hissetme gibi duylara sahip olmasını sağlamaktadır. Duyular, insanın kendisi dışındaki varlıklarla ve bütün evrenle fiziksel açıdan etkileşimini sağlamaktadır. Bu duylardan biri de görme duyusudur. İnsan, kendisini ve etrafını görerek öğrenen bir varlıktır. Metafizik boyutta hissetmiş olduğu duygular, görmesinin bir sonucudur. Görme duyusu, renk faktörü ile bağlantıdadır. Tabiatta bulunan canlı ve cansız bütün varlıkların bir renginin olması, insanın algılaya yetisine yardımcı olmaktadır. Varlıklar, renkleri ile ilişkilendirilerek tanınmıştır. Renkler, insan bilincinde maddenin özelliklerini ifade eden maddi formuyla kullanılmıştır. Aynı zamanda insanın maddi dünyanın yanı sıra metafizik alanlarla da ilişkili olması renklerin sembolik anlamlar taşımasına sebep olmuştur.

Doğa ile iç içe yaşayan eski Türkler için renkler hayati bir öneme sahip olmuştur. Tabiatın renk değiştirmesi, göçebe Türkler'in gündelik hayatı üzerinde büyük etkiye sahip olmuştur. Yeşil yaprakların dökülmesi, tabiatın beyaz örtüye bürünmesi, kanın renginin kırmızı olması gibi durumlar renklerin hayatın her alanında etkin bir rol üstlendiğini göstermektedir. Doğada bulunan bu renklerden etkilenecek soyut kavramlar için bu renkler kullanılmıştır. Varlıkların renkleri görsel bir anlam ifade etmenin yanında çağrışım yoluyla bir takım duygu ve düşünceleri ifade etmek için kullanılmıştır. Nitekim bu durum sadece Türkler için değil dünyada yaşayan diğer milletler için de böyledir.

İslâm inancını kabul eden Türk kavimleri kendi geleneklerini devam ettirirken yeni dinin renkler üzerindeki düşünce tarzını da benimseyerek renkler konusunda zengin bir anlama sahip olmuştur. Tasavvufun yaygınlaşması ve tarikatların ortaya çıkmasıyla beraber Eski Türk inancının da etkisiyle birlikte renklerin maddi formlarının ötesine geçerek sembolik anlamlarda kullanılmaya başlamıştır.

3.1.6. Alevî-Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Maddi Kültür Unsuru Olarak Karakterler

Tarih boyunca topluma yön veren, önder konumunda olan birçok karakter bulunmaktadır. İnsanın yapısı gereği sosyal bir varlık olması, toplum içerisinde kendine bir yer edinme gayesi diğer insanlarla yaşamaya mecbur olması onu bazı kuralları öğrenmeye sevk etmiştir. Görgü kuralları dediğimiz bu kurallar, geçmişten beri bir gelenek olarak günümüze kadar gelmiştir. Zamanla atasözü, deyim ismini alan bu kural ve ilkeler kimi zaman anonim olarak kimi zaman da halk içerisinde öne çıkan bazı büyük şahsiyetlerin sözleri olmuştur. Bu karakterler yaşadığı dönemin rehberi, önderi konumunda olarak insanın bireysel ve toplumsal açıdan gelişmesini sağlamıştır. Tarihin her sahnesinde çeşitli alanlarda öne çıkmış birçok karakter bulunmaktadır.

3.2. ALEVÎ-BEKTAŞÎ MENÂKİBNÂMELERİNDE SEMBOİLİK ve MİTOLOJİK UNSURLAR

Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleri, hem İslâm öncesi hem de İslâmî inançlardan etkilenmiştir. Özellikle Bektaşî geleneği uzun yıllar İslâm öncesi Türk inançları etkisinden kurtulamamıştır. Bu gelenek içerisinde tabiat ve atalar kültü gibi inançlar eski Türk inançlarından izler taşımaktadır. Bununla birlikte Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleri sadece eski Türk inancının değil İslam inancındaki birçok motifin yer aldığı eserlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok unsuru bu menâkıbnâmelerde sıkça kullanılmıştır. Bu duruma örnek olarak gelenek içerisinde yer alan taştan veya yerden su çıkarma ve ateş üzerinde yürüme motifi verilebilir. Abdal Musa'nın ayağını yere vurarak su çıkartma menkıbesi, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Musa'nın asasını taşa vurup oradan su çıkarması¹⁷⁴ ayetinin bir yansımasıdır. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de Allah, ateşe Hz. İbrahim'i yakmamasını ve ona karşı serin olmasını emretmiştir.¹⁷⁵ Bu Kurâni tasvir, menkıbelerde ateşin üstüne oturma ve yanmama şeklinde kullanılmaya devam etmiştir. Bu örnekler, Kur'ân etkisinin açık bir şekilde görüldüğü motiflerdir.

Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinde yer alan menkıbevi olaylarda bazı destansı yapılarda dikkat çekicidir. Destan yapısı itibariyle bünyesinde olağanüstü olayları barındırmaktadır. Menâkıbnâmelerdeki deniz üstünde yürüme, uzak mesafeleri kısa sürede gitme gibi durumlar destanvari anlatımlardır.

¹⁷⁴ A'râf, 7/160.

¹⁷⁵ Enbiya, 21/69.

3.2.1. Gök ve Yer Unsuru

Gök unsuru birçok kültürde Tanrı ile ilişkilendirilen bir semboldür. İslâm dini de gök motifi üzerinde sıkça durmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de göğün yedi kattan¹⁷⁶ ve altı günde¹⁷⁷ yaratılması, gökten indirilen azap¹⁷⁸, gökten gelen bir sofraya¹⁷⁹ gibi birçok örnek bulunmaktadır. Kurâni bir motif olarak sıkça kullanılan gök, Allah katından gelen hediyelerin ve cennetin mekânıdır. Böylelikle gök, cennetin ve meleklerin bulunduğu iyilik ve güzellik yurdunu sembolize etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, gök motifini büyüklük, yücelik anlamlarında kullanmıştır. İslâm dininde gök sadece bu anlamlarla değil farklı birçok anlamla da kullanılmaktadır. Örneğin, insanlık için hayati bir öneme sahip olan su gökten indirilmektedir.¹⁸⁰

İslâm dininde son peygamber Hz. Muhammed'e risalet görevi kırk yaşında gökten gelen Cebrail vasıtasıyla indirilmiştir. Cebrail, Hz. Muhammed'e ilk defa gökyüzünde görünmüştür. Bu durum gelenin ve getirdiği görevin Hak'tan geldiğinin bir sembolüdür.

Gök motifi, Kur'ân-ı Kerîm'de yücelik makamının bir sembolü olarak kullanılırken sadece iyi ve güzelliklerle ifade edilmemiş, inanmayan kimseler için dehşet verici bir anlamda da kullanılmıştır. İslâm dinine göre gök, kulların hidayetine ve dalaletine karşı farklı şekilde tasvir edilmektedir. İman edip şükreden kullar için gökten su inmesi ve bu suyla yiyecekler çıkması bir öğüt iken göğün yarılması¹⁸¹, gökten kasırga, şimşek ve yıldırımların gönderilmesi¹⁸² de bir ibrettir. Bu ayetlerde gök iki farklı yolla yüceliği ifade etmektedir. Yani Allah'ın gücünü ve kudretinin sembolü olarak gökten dehşet veren uyarıcılar göndermesi O'nun büyüklüğünün bir göstergesi olarak göğün kutsalla olan ilişkisini yansıtmaktadır.

İslâmî kültürde gök, Kutsal Kitap'ta geçmesinin yanında bir takım dini olaylarında yaşandığı bir mekân olması açısından önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in Miraç hadisesi, göğün maneviyatının en güzel örneğidir. Hz. Peygamber'in, Allah'ın kudreti sonucu göğün katmanlarına ulaştığı ve her bir

¹⁷⁶ Bakara, 2/29.

¹⁷⁷ A'râf, 7/54.

¹⁷⁸ Bakara, 2/59.

¹⁷⁹ Mâide, 5/114.

¹⁸⁰ Bakara, 2/164.

¹⁸¹ Müzemmil, 73/18.

¹⁸² Bakara, 2/19.

katmanı ayrı ayrı ziyaret ettiği rivayet edilmektedir.¹⁸³ Bu olayda gök, kutsalların bulunduğu mekânı sembolize etmektedir. Hem Hz. Peygamber'in peygamberliğini gösteren hem de ilahi bir mekânı ifade eden bir semboldür.

İslâm inancında gök ve yer genellikle birlikte kullanılan ve birbirinin tamamlayıcısı olan iki varlıktır. Kur'ân-ı Kerîm'de gök ve yer sık sık birlikte zikredilmektedir. Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığı¹⁸⁴, yeryüzünü canlılar için bir döşek olarak yarattığı¹⁸⁵, yeryüzünde halife yarattığı¹⁸⁶, gökten indirilen suyla yeryüzünü dirilttiği¹⁸⁷ gibi ayetlerle yeryüzünden sıkça bahsedilmektedir. Allah'ın yeryüzünü de kudretiyle yaratması sonucu ona da kutsalık vasfının yüklendiğinin bir göstergesidir.

Allah yeryüzünde âdemoğulları için birçok canlı ve cansız varlığı yaratmış ve onları insanlığın hizmetine vermiştir. Hz. Âdem ve Havva'nın işledikleri günah sonucunda cenneten çıkarılarak yeryüzüne gönderilme hadisesi yeryüzünün bir imtihan yeri olduğunun göstergesidir. Hz. Âdem'in yaratılma aşamasında Allah'ın meleklere “yeryüzünde halife yaratacağım”¹⁸⁸ demesi, insanın yeryüzünün imar ve ıslahı için yaratıldığı göstermektedir. Böylece yeryüzü, insan için temel ihtiyaçlarının karşılandığı maddi bir unsur olmasının yanında onun manevi hal ve durumlarının tespit edildiği bir imtihan mekânıdır.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de “yeryüzünde bozgunculuk yapmayın”¹⁸⁹ minvalinde benzer birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerde yeryüzünün imtihan yurdu olduğunu göstermektedir. Allah dağ, deniz, hayvan ve bitkileriyle bir düzen içerisinde yarattığı yeryüzünü insanın iman edip salih ameller işlemesi için bir mekân olarak tasarlamıştır.

İslâm inancında gök ve yer ikilisi Yüce Yaratıcı'yı ifade eden birer sembol ve O'nun büyüklüğünün bir tezahürü olmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu varlıklarla ilgili ayetlerin çoğu tefekküre atıf yapmaktadır. Böylece akıl sahiplerinden evreni

¹⁸³ İsrâ, 17/1, Necm, 53/1-18. Miraç hadisesi ile ilgili ayrıca bkz. Salih Sabri Yavuz, “Mi'rac”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXX. Cilt, Ankara, 2020, s. 132-135.

¹⁸⁴ A'râf, 7/54.

¹⁸⁵ Bakara, 2/22.

¹⁸⁶ Bakara, 2/30.

¹⁸⁷ Bakara 2/164.

¹⁸⁸ En'am, 6/165.

¹⁸⁹ A'râf, 7/74.

gözlemesi ve Allah'ın güç ve kudretinin evrendeki varlıklar üzerinde tezahürünü idrak etmesi istenmektedir.

Eski Türk inancında gök, Tanrı ile ilişkilendirilmiş ve tanrının orada olduğu hatta *Tengri* olarak isimlendirdikleri tanrı sözcüğünün geniş anlamda göğü ve göğün maviliğini ifade ettiği düşünülmektedir. Türkler dünyanın ortasında doğrudan göğün altında yaşadıkları için gökyüzü onlar için koruyucu bir kalkan görevindedir. Bu sebeplerden dolayı Türkler Gök Tanrı inancını kabul etmişlerdir.

Gök motifinin kutsal ile bağlantısının bulunması gökte bulunan diğer varlıkların da kutsal kabul edilmesine sebep olmuştur. Nitekim Eski Türklerde Gök Tanrı kültü içerisinde güneş, ay ve yıldız kültlerinin bulunması bu varlıklara da kutsallık atfedildiğini göstermektedir. Bazı Türk kavimlerinde ay ve güneşe tapınma görülürken bazılarında ise bu varlıklar kutsallık kabul edilerek tanrı vasfı yüklenmemiştir.¹⁹⁰

Türk mitolojisinde önemli bir yıldız olan Kutup yıldızı, göğün direği olarak kabul edilmektedir. O bu anlayışa göre tanrı dünya ve gezegenleri birbirine Kutup yıldızı ile bağlamıştır. Bundan dolayı Kutup yıldızı, “*altın kazık, demir kazık, at kazığı, göğe yükselen bir bakır dağ ve bir demir ağaç*” çeşitli sembollerle somut bir şekilde ifade edilmiştir. Ayrıca Türklerde en tanınan yıldızlardan biri olan *Zühal(Satürn)*, takvim için önem arz eden *Müşteri(Jüpiter)*, kırmızı yıldız olarak ifade edilen *Merih(Mars)*, uğurlu kabul edilerek kendisine dilek dilenen *Utarit(Merkür)* ve sabah yıldızı olarak kabul edilen güzelliğin sembolü *Zühre(Venüs)* gibi önemli yıldız inanışları mevcuttur.¹⁹¹

Hacı Bektaş Veli'nin *Velâyetnâme*'sinde, Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelmesi esnasında şöyle bir olay geçmektedir: “*Hazret-i Hünkâr Rûma girince bazı erenler onu görünce ona nazar edip yolunu bağladılar. Hünkâr, ma'nâ âleminde velâyetle arşın sakifine erişir. Meleklerle birlikte nûrdan kubbeyi elif birle istikbâl eyler. İbn-i evlâd-ı Rasû'e 'Merhabâ safâ geldin' dediler. O anda bir Gökçe güvercin şeklinde pervâz ederek Sulca Karayük'ün üzerindeki bir taşın üzerine indi.*”¹⁹² Anlatılan bu olaya göre Rûm ülkesinde yaşayan erenler Hacı Bektaş'ın Rûm'a girmesini istemez ve onu engellemek isteyerek yolunu bağlarlar. Yolun bağlı olduğunu gören Hacı

¹⁹⁰ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 23.

¹⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 205-217.

¹⁹² Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 38.

Bektaş ulu arşın tavanına sıçrayarak, meleklerle karşılaşmış ve melekler ona merhaba safa geldim ey Peygamber evladı demişlerdir. Rivayette geçen *ulu arşın tavanı* ifadesi göğün katmanlardan oluştuğunu göstermektedir. Tasavvufta arş, gökyüzünün dokuzuncu katmanı, en üst noktadır.¹⁹³

İslâm dininde Allah, Hz. Peygamber'e Miraç hadisesi ile göğün kapılarını açmış ve onu melekler selamlamıştır. Semanın her bir katında farklı bir peygamberle görüşmüştür. Miraç hadisesi, Medine'ye hicretten yaklaşık 1,5 yıl önce gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in Miraç hadisesi öncesinde Mekkeliler tarafından boykot edilmesi, baskı ve zulüm ortamında olması ve amcası ile sevgili eşini kaybetmesi akabinde Taif halkı tarafından çirkin bir şekilde karşılanıp taşlanması, Miraç'ın önemini göstermektedir. İslâm inancında Miraç, Allah'ın kulunu zor durumlar içerisinde bırakmayarak onu kendi katına yükseltmekle müjdelediğini göstermektedir. Yukarıdaki rivayette de bu tarz bir durum söz konusudur. Hacı Bektaş Veli'nin kendisine geçit vermeyenlere karşı arşa erişmesi, Hz. Peygamber'in Miraç hadisesine bir atıf, bir benzetmedir. Bu rivayette Hacı Bektaş Veli'nin mana âleminde belirli bir makama sahip olduğunu göstermek ve Hakk'ın veli kullarına tıpkı Hz. Peygamber'e sahip çıktığı gibi sahip çıktığını göstermektedir.

Gök, dervişin kutsalla olan bağlantısını ifade eder. Göğün yüceliği onunla bağlantısı olanlara da yücelik atfeder. Türk mitolojisinde de Gök ve Tanrı birbirini tamamlayan iki kavramdır.¹⁹⁴ Bu sebeple velâyetnâmedeki ifade gökle bağlantısı bulunan kişinin aslında kutsal olanla yani Tanrıyla bir bağlantısı olduğunu göstermektedir. Hacı Bektaş'ın bağlanan yolu aşmak için göğe yükselmesi, onun veliliğinin Tanrı tarafından onaylı olduğunun bir işaretidir. Göğün yüceliği içerisinde Tanrı'nın yüceliğini de kapsamaktadır. Çünkü gök, sonsuz gözükmektedir ve asıl sonsuz bunu yaratandır. Dede Korkut hikâyelerinde Tanrı'nın büyüklüğünden bahsedilirken "*Yücelerden Yücesin*" ifadesi kullanılarak tanrı tanıtımı yapılmaktadır.

Evrenin yaratılış aşamalarından bahsedilirken gök, yer, insan üçlemesi dikkat çekmektedir.¹⁹⁵ Gök ve yer evreni oluşturan tavan ve tabandır. Hem İslâm öncesi dönemde hem de İslâm'dan sonraki dönemlerde Türkler için yer ve gök bir bütün halinde anlaşılmıştır.

¹⁹³ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 146.

¹⁹⁴ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 147.

¹⁹⁵ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 145.

Hacım Sultan Menâkıbnâmesi’de geçen rivayete göre Allah, Hz. Peygamber’i yaratırken nurdan yaratmış ve ona kudret nazarı ile baktığı zaman o nur su oluvermiştir. Su aşka gelerek kaynamıştır. Allah kaynayan suyun buharıyla yedi kat gök ve yedi kat yeri yaratmıştır.¹⁹⁶ Bu rivayete göre gök ve yer yedi kat katmandan oluşmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’deki semanın yedi kat gök şeklinde tastamam tanzim edildiği ayete bir atıftır.¹⁹⁷ Böylece İslâm’ın evren tasavvurundaki yaratılış aşamaları menâkıbnâmelerde de zikredilmektedir.

Gök ve yerin yedi kat yaratılması İslâm inancının yansıması olmakla birlikte eski Türk inanışlarında da yer almaktadır. Türk mitolojisinde Batı Türkleri göğün yedi katlı olduğuna inanırlar. Batı Göktürk Devleti Hakanı İstemi Kağan, Doğu Roma Bizans İmparatoruna yazdığı mektupta kendisi için “*Yedi iklimin hükümdarı*” ifadesini kullanmaktadır.¹⁹⁸ Aynı şekilde yer de yedi kattır.

Alevî- Bektaşî menâkıbnâmelerinde görülen veli ve erenlerin gökle bağlantılı rivayetleri, göğün kutsala olan yakınlığı ile ilişkilidir. Otman Baba Velâyetnâmesi’nde Şahkulu Baba diye bir gözcünün gökten üç kişi indiğini görmesi olayından bahsedilir.¹⁹⁹ Bu olay gökten gelen kişilerin sıradan kişiler olmadığı belirli bir kutsallık ifade ettikleri görüşünü desteklemektedir. Nitekim rivayetin devamında bu üç kişiden birinin kutupların kutbu makamında oturduğu ve kendisinin Muhammed, İsa ve Musa’nın sırrına erdiğini söylemektedir. Otman Baba’nın sırrına erdiği üç peygamberin Hz. Muhammed, Hz. İsa ve Hz. Musa olması İslâm etkisinin Alevî-Bektaşî geleneğindeki veliler üzerindeki en dikkat çekici yansımalarından biridir. Çünkü bu üç peygamber, gök ile doğrudan bağlantısı bulunan peygamberlerdir. Hz. Muhammed Miraç hadisesiyle, Hz. İsa kendisini öldürmek isteyenlere karşı göğe yükseltilerek, Hz. Musa da Tûr Dağı’nda Allah ile görüştüğü için gökle doğrudan iletişimde bulunmuştur. Burada İslâm inancındaki gök ile kutsal arasındaki etkileşimin bir yansıması bulunmaktadır. Bu rivayet göstermektedir ki gökten gelen kişiler yüce ve kutsalın onayını almış kişilerdir. Otman Baba’nın gökten inmesi, onun velayeti sembolize etmektedir. Benzer bir anlayış, devleti yönetecek kişinin gökten kut alması, şamanların gökle iletişime geçmek için farklı ritüeller yapması şeklinde Türk mitolojisinde de bulunmaktadır.

¹⁹⁶ Salih Gülerer, *Hacım Sultan ve Menakıbnamesi*, Gülmat Matbaacılık, İstanbul, 2014, s. 414-415.

¹⁹⁷ Bakara, 2/29.

¹⁹⁸ Ögel, *Türk Mitolojisi*, s. 163.

¹⁹⁹ Şevki Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö’çek Abdal*, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2002, s. 26.

Alevî- Bektaşî menâkıbnâmelerinde gökten ferman²⁰⁰, kanatlı at²⁰¹ gelmesi, erenlerin gökle bağlantılarının olması şeklindeki örnekler Alevî- Bektaşî inancında göğün önemine dikkat çekmektedir. Bu menâkıbnâmelerde gök motifi, İslâmi bir altyapıya sahip olarak Türk mitolojisinden de beslenen zengin bir anlama sahip bir motif olarak yerini almıştır.

Yer motifi Hacı Bektaşî Velî'nin Velâyetnâmesi'nde karşımıza çıkmaktadır. Rivayete göre "Ahî Evrân, Şeyh'in ricasını kırmayıp yola çıkar. Üç adımla Çarşamba nehri üzerinden geçmekte olan âlimlere yetişir. Önlerine geçerek onlara bu yoldan geçmeye izin verilmediğini söyleyerek geri dönmelerini ister. Âlimler söz dinlemeyince Ahî Evran, yere, "Ey yer, bunları tut, bırakma!" der. Yer bu sözü dinleyerek hemen onları tutar. Hepsi atı ve devesiyle dizleri boyunca yere gömülür. Âlimler de bunun üzerine Ahî Evran'a ' Yere söyle, bizi bırak. Biz de senin emrine uyalım.' der. Ahî Evran yerden onları bırakmasını ister. Yer onları bırakır bırakmaz erenler verdikleri sözden dönerler. Tekrardan sahraya doğru yönelince Ahî Evran, onların sözünü dinlemeyeceklerini anlar ve yere tekrar onları tutmasını söyler. Yer tekrardan bunları tutunca yine dizleri boyunca yere gömülürler. Bunun üzerine tekrar yalvarırlar ve Ahî Evran'dan yere emir vererek kendilerini bırakmasını isterler. Ahî Evran tekrardan yere onları bırakmasını söyler. Yer onları bir kez daha serbest bırakır. Erenler, inat edip dönmez ve gitmeye devam ederler. Bu durumu görünce hiddetlenen Ahî Evran yüksek sesle son bir kez daha 'Ey yer tut bunları!' diye bağırır. Bu kez yer onları bütün davar ve eşyalarıyla karınlarına varıncaya kadar yutar. Bu sefer Ahî Evra'nın sıradan, boş biri olmadığını anlayarak aözür dilerler. 'Yer bizi serbest bırak da artık inatlaşmayıp geri dönelim.' derler. Ahî Evran da bu rica üzerine, yere onları serbest bırakmasını söyler. Yer bunları tekrardan bırakınca mecburen şehre geri dönerler."²⁰²

İslâm inancında yer, cezalandırıcı nitelikte bir sembolik anlama sahiptir. İslâm inancında Allah, yeri yarattıktan sonra onu uysal bir binek haline getirmiştir.²⁰³ Böylece inananlar da inanmayanlar da onun üstünde rahatça yaşamaktadır. Fakat Allah'ın ayakların altından bir azap göndermeye kadir olduğu, kıyamet günü yerin

²⁰⁰ Hacı BektaşVelî, *Velâyetnâme*, s. 19.

²⁰¹ Yunus Yalçın, "Otman Baba Velâyetnâmesi", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2008), s. 250.

²⁰² Hacı BektaşVelî, *Velâyetnâme*, s. 394.

²⁰³ Mülk, 67/15.

sarsılacağı²⁰⁴, dehşetli bir sarsıntının insanları yakalayacağı²⁰⁵ şeklindeki ayetler, yerin Allah'ın dilemesiyle sabit durduğunu, dilerse onu sabit tutmayacağını ifade etmesi açısından ibret almaları için insanlara örnekler verilmektedir. Ahî Evran'ın yere verilen bu özelliği itaat etmeyenlere karşı yine Allah'ın izniyle kullandığı görülmektedir. Böylece Ahî Evran, yerin cezalandırıcı bir unsur olarak kullanılması kendisine bahşedilmiş bir velidir. Bu olayda yer, itaat etmeyi sembolize etmektedir. Rivayetten anlaşılacağı üzere yere olağanüstü bir güç verilmektedir. Yer, velînin sözünü itimat ederek kutsal olanın kendisine vermiş olduğu yetkiyle cezalandırma yetkisine sahip olarak mitsel bir anlatımla karşımıza çıkmaktadır.

3.2.2. Tabiat Unsurları

3.2.2.1.Su

Su, Türkler için hemen İslâm öncesi dönemde hem de İslâmdan sonraki dönemde büyük bir öneme sahip olmuştur. İslâmi kabul ederek Anadolu'ya gelen Türkler, suyun önemini hem kendi eski kültürlerinin öğretileriyle hem de benimsemiş oldukları yeni dinin suyun değeri üzerinde yapmış olduğu uyarılarla önemli bir su kültürü etkisinde kalmış ve bunu hayatlarına uygulamışlardır. İslâm dini, sıkça suyun önemi üzerinde durmuş, onu hem maddi formunda hayati bir öneme sahip olduğunu hem de birçok sembolik anlam taşıdığından bahsetmektedir. Bu sembolik anlamlarından biri tatlı ve tuzlu olan iki suyun birbirine karışmamasıdır. Ayette, iki suyun birbirine doğru aktığı fakat birbirlerine karışmamaları için Allah'ın aralarına bir engel, sınır konulduğundan bahsedilmektedir.²⁰⁶ Bu ayette su, Allah'ın kudretini ve yüceliğini gösteren bir sembol olarak kullanılmaktadır.

Anadolu'daki Türkler'in ise su ile ilgili anlayışına yazılan eserlerde rastlanmaktadır. Alevî- Bektaşî kültürünün oluşmasında önemli bir etkiye sahip olan Türk mitolojisi, etkilerini velîlerin ve erenlerin hayatlarında su kültürü ile de göstermiştir. Türk kültürü ve İslâm ışığında gelişen bu kültür, menâkıbnâmelerde de karşımıza çıkmaktadır.

Hacı Bektaş Velî'nin Velâyetnâmesinde, su ilk olarak karşımıza güzellik tasviri olarak karşımıza çıkmaktadır. *“Zeynep hatun o günlerde sarayında oruç ve ibadetle meşgul ve Tanrı'ya dua ederek oturuyordu. O sarayın önünde, etrafı güzel*

²⁰⁴ Müzzemmil, 73/14.

²⁰⁵ A'râf, 7/78.

²⁰⁶ Furkan, 25/53.

ağaçlar, yeşillikler ve kuşlarla süsleyip düzenlenmiş latif bir pınar vardı. Ansızın sarayın penceresinden genç ve hoş bir yiğidin pınara geldiğini ve atından inerek, atını ağaca bağlayıp abdest için hazırlandığını gördü. Öyle güzel ve nur yüzlü bir yiğitti ki yüzüne bakanların gözleri kamaşırdı. Tarifi mümkün değildi. Zeynep hatun o gencin yüzüne bakanca gönlünden tasa ve kaygı gidip sevinç ile doldu.”²⁰⁷ Bu rivayet suyun etrafına renk ve canlılık verdiğini göstermektedir. Pınara gelen yiğidin de suyun güzelliğini yansıttığını söyleyebiliriz. Türk mitolojisinde “yerin, dağlarım ve suların birer ruhu, izisi (yani sahibi)”²⁰⁸ vardır. Dede Korkut Kitabı’nda pınarların periler durağı olduğu ifade edilmektedir.²⁰⁹

Bektaşilikte su motifi, Hz. İsmail ile ilişkilendirilmektedir: “Hünkar, Sulucakarahöyük’teki Arafat Dağı’nda bulunan çilehanede mağaranın önündeki bir yeri parmağıyla çizer ve oradan su çıkar. Bu su zezem suyudur. Burayı ziyaret edenler bu suyla yıkanılır.”²¹⁰ Bektaşi geleneğinde çilehanenin önünde çıkan su, zezem suyunu sembolize etmektedir. Hz. İsmail ve annesinin çölde susuz kalması sonucu Allah’ın hikmetiyle Hz. İsmail’in ayağının altından çıkan su zezem suyudur. Görüldüğü gibi İslâm inancındaki zezem suyu Alevî-Bektaşî geleneğinde de kullanılan bir motiftir. Aynı anlamda başka bir yerde de şu şekilde kullanılmıştır: “Hacı Bektaş Veli, dört yaşına basınca kendisinin eğitimi için Lokman-ı Perende görevlendirilmiştir. Lokman-ı Perende, abdest için Hacı Bektaş Veli’den bir ibrik su getirmesini ister. Hacı Bektaş Veli ise hocasından nazar etmesi ve mektebin içinden bir su çıkarmasını isteyince Lokman-ı Perende buna gücünün yetmeyeceğini söyler. Bunun üzerine Hacı Bektaş Veli dua etti. Lokman-ı Perende amin dedi. Elini yüzüne sürüp secdeye varınca mektebin ortasından latif bir su çıktı.”²¹¹ Hacı Bektaş Veli’nin küçüklüğünde gösterdiği kerametlerden biri su çıkarmasıdır. Su çıkarma motifi, velayet sembolü olarak kullanılmıştır.

Velâyetnâme’deki başka bir rivayette ise su, “ Hünkar Hâcî Bektaşî Velî, Kuzu Kıran dervişe veda edip tekrar Hz. Seyyid’in mezarına doğru yola çıktı. Akpınar denilen yere gelince bâtın erenleri onu karşıladılar. “Safa geldin, kadem getirdin. Mübarek olsun gelişin, kabul olsun hacetin.” dediler. Mezarın yanındaki

²⁰⁷ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 65.

²⁰⁸ İnan, *Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları*, Makaleler, s. 472.

²⁰⁹ Dede Korkut Kitabı, 102-1.

²¹⁰ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 222.

²¹¹ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 82.

erenler de Hümkar varlığını karşılayıp, görüştüler. İzzet ve ikramla Hz. Seyyid'in mezarına geldiler. Mezarda hazır bulunan erenlerin rivayetine göre Hünkar, soyumuzun ulusu diyerek selam verdi. Hz. Seyyid'in mezarından da bu selama karşılık verilerildi. Bu selamdan sonra Hz. Hünkar, mana âleminde uçu bucağı olmayan bir deniz gibi oldu. Hz. Seyyid'in mezarı da bu denizin içinde bir kabak misali yüzdü. Sonra dünya hallerine döndüler. Bu seferde Hz. Seyyid'in mezarı sınırsız bir deniz, Hünkar ululuğu da gemi haline büründü. O denizde yüzdüler. Sonra tekrardan eski hallerine döndüler."²¹² ifadesiyle iki erenin veliliğinin birer sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Suyun kendi zatında bir özellik olan canlılık özelliği ölmüş dahi olsa erenlerin veliliklerinin devam ettiğini ifade etmiştir. İslâmi inançta su, Allah'ın ilminin, kudretinin ve nimetlerinin çok ve ucu bucağı olmayan bir deniz şeklinde ifade edilmektedir.²¹³ Görüldüğü üzere bu rivayette de iki velinin karşılıklı olarak deniz olmaları da bu minvaldedir. Bu iki velinin velayetlerinin genişliğini ifade etmek için su motifi kullanılmış ve su çokluğun, genişliğin bir sembolü olmuştur.

Su ile ilgili olan diğer bir rivayet ise Hacı Bektaş'ın halifelerinden olan Kolu Açık Hacı Sultan'ın Banaz Irmağı geçidinde selden dolayı sudan geçemeyen kimseleri görmesi üzerine su ile arasında geçen rivayettir. "*Ey temiz ve hoş çehreli su, biz dosta gitmek isteriz, sen de dosta gidersin, Dosta gitmek için bize izin ver geçelim dedi. Irmak hemen ikiye bölünüp yarısı yukarı yarısı aşağı çekildi. Kurbanlarıyla birlikte oradan geçtiler.*"²¹⁴ Menâkıbnâme, suyun geçit vermesi, İslâmi inançta Kızıldeniz'in Hz. Musa'ya geçit vermesini sembolize etmektedir.²¹⁵ Hz. Musa, Allah'a itaat ederek Firavun'dan kendisine inanlarla birlikte kaçmış ve Kızıldeniz'in kenarına gelince Allah, Hz. Musa'ya yardımını göndererek denizi ortadan ikiye ayırmıştır. Bu olay Alevî-Bektaşî inancında velilerin keramet gösterme motifi olarak kullanılmıştır. Hem Eski Türkler hem de İslâmiyeti kabul eden Türkler suyun bir ruh taşıdığı inancında olmuşlardır. Bu olayda suyla konuşulması ve ondan izin alınması Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde suyun mitik anlamının halen mevcut olduğunu göstermektedir.

²¹² Hacı BektaşVeli, *Velâyetnâme*, s. 349

²¹³ Lokman, 31/27.

²¹⁴ Hacı BektaşVeli, *Velâyetnâme*, s. 581.

²¹⁵ Bakara, 2/50.

Abdal Mûsa Velâyetnâmesi'nde, *Abdal Mûsa'nın tekkesinin kenarından su akması ve gittiği yöre halkının suya ulaşma imkânlarının zor olması sebebiyle ayağını yere vurarak su çıkartması* hadisesi geçmektedir.²¹⁶ Hacı Bektaşî Veli Velâyetnâmesi'nde bulunan yerden su çıkartma motifi, Abdal Mûsa Velâyetnâmesi'nde de geçmektedir. Velayet sembolü olarak kullanılan su motifi, Allah'ın yardımının veli kulları üzerinde olduğunu göstermektedir. Abdal Mûsa'nın tekkesini suyun yanına kurması, onun veliliğinin bir göstergesidir. Çünkü su, hayati bir madde olduğu için suya yakın olmak önemli bir avantajdır. Ayrıca tekkenin yanında bulunan su, tekkenin canlılığın, bereketini ve faziletini de sembol etmektedir. Nitekim suyun etrafına yaşam vermesi, o tekkeden nasiplenelerin de manevi anlamda bir hayat bulacağını ifade edebilir.

Yerden su çıkarma motifinin bir benzeri de Hacı Sultan Velâyetnâmesi'nde bulunmaktadır. Hacı Sultanın riyazette olduğu bir vakit Emir Tuğrul Bey onu ziyaret eder ve ondan kendisi ve adamları için su ister. Hacı Sultan da "Ya Allah" nidasıyla kayaya vurur. Kaya yarılr ve içinden tertemiz, berrak, leziz bir su çıkar.²¹⁷ Menâkıbnâmelerdeki yerden su çıkarma motifi, Kur'âni bir üslubun da bir yansımasıdır. Allah, Hz. Lokman'ın hastalığının şiddeti artınca ayağını yere vurmasını ve çıkan su ile şifa bulacağını ifade etmiştir.²¹⁸ Ayette Hz. Lokman'dan ayağını yere vurmasının istenmesi, gösterilecek mucize için kulunda bir gayretinin olması gerektiği vurgulanmıştır.

Otman Baba Menâkıbnâmesi'nde, Otman Baba'nın suya atlayıp kaybolması, namaz kıldığı esnada değirmendeki suyun donarak akması ve hamam suyunun içerek suyun murdar olmadığını, Meriç suyunda üryan bir şekilde oturduğunu anlatan rivayetler, suyun keramet gösterilen bir motif olarak kullanıldığını göstermektedir.²¹⁹ Tasavvufta su, yenilenme ve tazelenmeyi sembol etmektedir. Suyun kutsal ile olan bağlantısından dolayı veliyi tanımış ve ona saygı göstermek amacıyla namaz kılarak hareketsiz kalarak donmuştur. Böylece veli ve su arasında ikisinde aynı kutsala bağlı olması sonucu metafizik bir anlaşma sağlanmıştır.

Aynı eserde, Otman Baba'nın Musa Bey isimli birinin tekkesinin önüne bir meşe ağacı diker. Etrafa buraya gelmesi için çağrıda bulunur. Buraya ziyarete gelinir

²¹⁶ Güzel, *Abdal Mûsâ Velâyetnâme*, s. 123.

²¹⁷ Gülerer, *Hacı Sultan Menakıbnamesi*, s. 82.

²¹⁸ Sâd, 38/41-43.

²¹⁹ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 36-56-74-83-84.

ve gelen hastalara da su içmeleri önerilir. Kim bu sudan içerse sağlığına kavuşmuş olur. Şifalı su geleneği, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın Hz. Lokman'a hastalıklarının ve sıkıntılarının geçmesi için verdiği sudan gelmektedir. Şifalı su geleneği Anadolu'da çok rastlanılan bir gelenektir. Anadolunun hemen hemen her yerinde şifalı bir su bulunur ve bu sudan içenlerin hastalıklardan, sıkıntılardan ve dertlerinden kurtulacağına inanılır. Suyun temizleyici özelliği sadece maddi kirlerde değil manevi kirlerde de etkisini göstermektedir. Başka bir rivayette Otman Baba, abdallarına toprağın gevşek olduğu Tuna Gölü yakınlarındaki bir yeri burada hazine olduğunu söyleyerek kazdırır ve buradan su fişkirir. Buraya değirmenler kurulur. Suyun hazine olması, yaşam için ana kaynak teşkil etmesi sebebiyle diğer değerli madenlerden daha üstün bir kaynak konumunda olmasıdır. Çünkü su, özdür. Bu özün veli bir zatın eliyle çıkarılması da onun veliliğini gösteren kerametidir. Suyun çıktığı bölgeye değirmenler kurulması suyun bolluk ve bereketi sembolize ettiğini göstermektedir.

Görüldüğü gibi Alevî-Bektaşî menkıbelerinde gerek Türk mitolojisi gerekse İslâm inancından izler taşıyan su motifi sıkça kullanılmıştır. Hala Anadolu'da yaşayan topluluklar arasında suya verilen değere azımsanmayacak kadar önemlidir. Bu gelenek suyun yaratma aşamasında oynadığı rol gereği kutsalla bağlantısını göz ardı etmeyerek gündelik yaşamda aktif olarak suya bir değer vermiş ve bu değeri korumuştur.

3.2.2.2.Ateş

Ateş, kutsallık yüklenen bir unsur olarak anasır-ı erbaanın diğer bir üyesidir. İlk dönemlerden itibaren kendisine saygı duyulan bir unsur olması sebebiyle kendisine çeşitli kutsallıklar atfedilmiştir. Başta Hint alt kıtası ve İran coğrafyası olmak üzere çoğu toplum da derin sembolik anlamlarda kullanılmıştır. İran coğrafyasında güneş ve ateş gibi ışık unsurları kutsal sayılmaktadır. Zerdüş ve Mecûsî inançları ateş kültürünün en belirgin olduğu inançlardır. Hatta Mecûsîlerin sönmeyen ateş olarak kutsadıkları ateşin Hz. Muhammed'in doğumuyla sönmesi önemli sembolik manalara işaret etmektedir.

Göçebe bir yaşam tarzını benimseyen Anadolu toplulukları arasında ateş birden fazla alanda faydalanılan bir madde olmuştur. İslâm öncesi Türk

topluluklarında ateşe kutsallık atfedilerek dini yaşamda belirgin bir kült haline gelmiştir. İslâm dininde de ateş kutsal kabul edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ateş unsuru cehennemle ilişkilendirilmektedir. Birçok ayette cehennem ateşinden²²⁰, ateş azabından²²¹, ateşe arkadaş olmuş kimselerden²²², kızgın²²³, tutuşturulmuş²²⁴ ve alev alev yanan²²⁵ ateşten bahsedilmektedir. Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'de ateş unsurunun insan için verilen büyük nimetlerden biri olduğu vurgulanmaktadır. Ateş Kur'âni bir motif olarak yanıcı olduğu halde yanmamanın da bir sembolüdür. Ateşin Allah'ın emriyle Hz. İbrahim'i yakmaması²²⁶, Hz. İbrahim'in Rabbine olan teslimiyet ve tevekkülünü göstermektedir. Ateş, Hz. İbrahim'in dost olduğunu sembolize etmektedir. Ateş olduğu için Halillik olmuştur. Bu sebeple Halil İbrahim, Allah'ın dostu olmuştur. Dereceleri tayin eden peygamberlerin yaşamış oldukları imtihanlardır. Hz. İbrahim'in ateşe atılmasında sergilemiş olduğu tavır onu Allah katında Halillik makamının sahibi yapmıştır.

Hz. Musa'nın yanan bir çalılığın yanında Rabbi ile konuşması²²⁷ da diğer bir Kur'âni ateş motifidir. Hz. Musa, bir ateş görüp onun yanına gittiği zaman ateşin ağacın yemyeşil yapraklarına zarar vermediğini ama yanmaya devam ettiğini görür. Hz. Musa burada meleklerin tesbihlerini işitir. Gördüğü nur karşısında gözleri kamaşır ve ellerini gözlerine götürünce içine bir sakinlik ve sukunet bırakılır ve kendisine "Ey Musa" diye seslenilir.²²⁸ Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de ateş, münafıkların misalleri anlatılırken kullanılan bir unsur olarak geçmektedir.²²⁹ Ateş motifiyile karanlıkta kalan kimsenin etrafını aydınlatamayacağı ve o yaktığı ateşinde sönüp gideceği misali anlatılmaktadır.

Tasavvufta ateş, aşkı da sembolize etmektedir. Hakk'ın celalinin bir yansıması olarak O'na duyulan aşkı sembolize etmek için kullanılmıştır. Tarikatlar içerisinde ateşte yürüme, ateşi ellere ve ağıza alma gibi davranışlar bulunmaktadır.²³⁰

²²⁰ Bakara, 2/24.

²²¹ Bakara, 2/126.

²²² Bakara, 2/81.

²²³ Karia, 101/11.

²²⁴ Hümeze, 104/6.

²²⁵ Leyl, 92/14.

²²⁶ Enbiyâ, 21/69.

²²⁷ Tâhâ, 20/11.

²²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyan*, V. Cilt, s. 220-221.

²²⁹ Bakara, 2/17.

²³⁰ Hikmet Tanyu, "Ateş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, IV. Cilt, İstanbul, 1990, s. 52-55.

Anadolu’da görülen Alevî-Bektaşî anlayışında ateş önemli bir yer edinerek genelde tekke hayatı özelde ise dervişin bireysel hayatında kimi zaman bir keramet motifi kimi zamanda ocak kültünü sembol eden bir motif olarak kullanılmıştır. Ocak kültürü Bektaşilik’te soyu soppu anlatan bir kullanıma sahiptir. Bektaşî geleneğinde ocak kavramı kültürel bir kavram olarak birleştirici ve dengeleyici bir yapıdadır. Bektaşî geleneğinde ateş kült bir unsur olarak aydınlığın sembolüdür. Bu sebeple ateşe saygı duyulmuş ve ona tükürmek, onu su ile söndürmek yanlış kabul edilmiştir. Bektaşî geleneğinde sağ elle ocağa dokunup ardından ellerin dudaklara değdirilmesi şeklinde bir saygı tarzı bulunmaktadır. Bu gelenekte ocak, meydana ısıtan bir işlevde kullanılmakla birlikte Hz. Ali, eşi Hz. Fatıma ve oğulları Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’in makamıdır. Bu bağlamda gelenek içerisinde ocak, aile, sülale ve soy anlamlarında da kullanılmaktadır. “Yeniçeri Ocağı” veya “Asker Ocağı” kullanımları da bu şekilde yorumlanmalıdır. Ateş motifi, Anadolu’da bulunan bazı ailelerin ziyaret ve kutlama zamanlarında kendilerine ait özel ocaklarının bulunması ve bu ocağın kullanımının yasak olması, ocak unsurunun sadece yemek pişirmek gibi basit bir işlevinin olmadığını göstermektedir.²³¹

Türk kültüründe ocak motifi, aile saadetinin, birlikteliğinin bir işareti olarak huzuru ve mutluluğu sembolize etmiştir. Türkler, “Ocağın sönsün”, “ocağın yansın”, “ocağına incir ağacı dikilsin” şeklinde dua veya beddualarla ocak motifinin bu anlamda kullanıldığını göstermişlerdir. Aynı zamanda Türkler arasında bir hastalığın şifasını bilen kimselere ve bu özelliğini kendi nesline devrederek devam eden aileler için de ocak kavramı kullanılmaktadır.²³² Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinde ateş motifi sık sık karşımıza çıkmaktadır.

Velâyetnâme’ye göre Hacı Bektaş, Suluca Karayük’e gelerek yerleşince Hünkar’ın velayetini ve kerametlerini işitenler onu ziyaret ederler. Bu ziyaretlerin birinde erenler, Suluca Karayük’ün rüzgârının çok fazla olduğundan şikâyet ederek daha sahil bir yere yerleşilmesini isterler. Hacı Bektaş’ta bu şikâyet üzerine, burada rüzgârın çok olmasının sebebinin erenlerin kendisini çokça ziyaret etmesi olduğunu söyler ve onların odun ihtiyacını karşılamak için şöyle bir keramet gösterir: “*Hz. Hünkâr, günlerin birinde birkaç dervişle birlikte hırka dağına çıkar. Hünkar varlığı, dervişlerden odun toplayıp ateş yakmalarını ister. Dervişler Hünkar’ın isteğini baş*

²³¹ Ali Yaman, “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 60, 2011, s. 45.

²³² Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, s. 251.

üstüne diyerek odun toplamaya giderler. Çalı çırpı toplayarak büyük bir ateş yakarlar. Ateş iyice yanıp kızardığı vakit Hünkar, ayağa kalkar ve coşarak semâya başlar. Dervişler de ona uyararak Hünkar'la beraber semâya başlarlar. Yanan ateşin etrafında bu şekilde kırk defa dönerler. Kırkıncı dönüşten sonra Hz.Hünkar, sırtındaki hırkasını çıkararak ateşin üzerine atar ve oradan uzaklaşır. Ateş tamamen yanıp kül olunca Hz. Hünkar, mübarek eliyle külleri alarak havaya savurur. Dervişlere de 'Bu küllerin düştüğü her yerde ağaç bitkisi yeşersin. Siz de onları yakıp rahat olun. Kıyamete dek bu ağaçlar tükenmesin' der. Bu olaydan sonra o dağın ismi Hırka Dağı olmuştur."²³³ Bu rivayette ateş motifi ocak kültüründeki devamlılığı sembolize etmektedir. Ateşin küllerinin her birinin ağaç olarak yeşermesi Hacı Bektaş'ın velayetinin devamlılığını göstermektedir. Hacı Bektaş'ın ocağı kendisi bu dünyadan göçse bile halen yanmaktadır yani yaşamaktadır. Türk inançlarında İrandaki gibi bir ateş kültürü bulunmamaktadır. İran'daki ateş kültü sönmeyen bir nitelikte ve evin dışarısında tapılacak mekânlarda bulunmaktadır. Türklerde ise mukaddes ateş evin içerisinde bulunan aile ocağıdır. Aile Ocağı, hayatı sembolize etmektedir. Türk atasözlerinde de ocağı sönmek, odsuz ocaksınız, ocağa incir ağacı dikilmesi şeklindeki ifadeler ocak kültürünün önemini göstermektedir. Bu metin ateşin yok edici özelliği yanında yenilenme ve dönüşme özelliğinin bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ateşin etrafında dönülmesi Şamanist dönem Türk inancının halen devam ettiğini göstermektedir. Tasavvufî bir anlamda hırkanın ateşte yanması ise nefsi sembolize etmektedir. Yapılan sema zikri sonunda kötü hasletlerin kişinin nefsinden atılması, hırkanın ateşe atılmasının yansımasıdır. Tasavvuf erbabı yapmış olduğu her hareketiyle kendini kâmil insan mertebesine taşımaktadır. Bu olayda da Hacı Bektaş Veli, semadan önceki Hacı Bektaş Veli değildir. Sema zikri onu Hakk'a yakınlaştırmış ve kâmillik mertebesine ilerletmiştir. İşte böylece üstündeki hırkanın çıkarılıp ateşe atılması, onun nefsindeki habisliklerden kurtulduğunu sembolize etmektedir.

Velâyetnâme'deki bir diğer ateş unsuru ise Hacı Bektaş Veli'nin Hoy Ata'yı putları kırmak için Tatar Beylerine göndermesi hadisedir. "*Hoy Ata, her gün dağa gider, arkasıyla dağdan odun getirip bir yere yığardı. Bu odunu ne yapacaksın dediklerinde bana lazım derdi. Padişahın ava çıktığı ve evin boş kaldığı bir gün Hoy Ata, hemen yığıldığı odunları ateşe verdi. Derhal koşup puthaneye geldi. Putları*

²³³Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 294.

koydukları yerden alıp dışarı çıktı. Hoy Ata putları ateşin içine attı. Kendisi de ateşin içine oturdu. Padişah gelip ne yaptığını sorunca 'Beni size Hâcî Bektaş Hünkar gönderdi. Sizi bu işten kurtarmaya geldim. Hak dininin buyurduklarını ve yollarını size öğreteyim. Çünkü İslâm dinine aykırı işler yapmak caiz değildir. Madem Müslüman oldunuz, Allah'a ve Resulü'ne inandığınız ve erenlere bağlandınız, bu yaptığınız iş nedir?'"²³⁴ Hoy Ata, Hacı Bektaş'ın emriyle İslâm'a aykırı davranışta bulunan bir topluluğa ateş unsurunu kullanarak doğru yolu göstermiştir. Velinin yardımı ve ateşin arındırmayı sembolize etmesi birlikte kullanılarak yanlış olan yok edilmiş ve yerine doğru olan konulmuştur. Bu rivayette Hoy Ata'nın yapmış olduğu hareket Hz. İbrahim örneğinin Alevî-Bektaşî geleneğindeki yansımasıdır. Hz. İbrahim, yaşadığı kavmin taptığı putları kırıp paramparça etmiştir. Ardından onlarda Hz. İbrahim'i ateşe atmışlardır.²³⁵ Fakat o ateş Hz. İbrahim'i yakmamıştır. Kur'ân-Kerîm'de anlatılan bu olay, rivayetteki olayla benzerlik göstermektedir. Hoy Ata'nın putları ateşe atarak ateşin içine girip oturması Hz. İbrahim'in putlar karşısında sergilemiş olduğu davranışın bir yansımasıdır. Hz. İbrahim'in kavminin içinde bulunduğu delalete karşı doğru bir hareket yapması sonucu ateş onu yakmamıştır. Hoy Ata da İbrahimi bir davranışla hareket etmiş ve ateş ona dokunmamıştır. Bu rivayette ateşin yakmaması, yapılan davranışın hak bir davranış olduğunu simgelemektedir.

Abdal Musa Velâyetnâmes'inde Teke Beyi'nin Abdal Musa'yı cezalandırmak için her evden birer yük odun getirmesini istemesi ve bu odunlarla ateş yakılmasını emrettiği rivayeti geçmektedir. Bu durumdan haberdar olan Abdal Musa da abdalalarıyla birlikte semâ ederek ateşin içine girer. Geldiği her kısımdaki ateş sönerken oralar çayır-çimen olur. Teke Beyi bu durumu görünce kaçar, daha sonra özür dilese de özrü kabul edilmez. Burada ateş korkutma ve kurtulmayı sembolize ederek Abdal Musa'nın velayetini gösteren bir keramet motifidir. Aynı zamanda Hz. İbrahim ve ateşte yanmama olayının bir yansımasıdır. Kur'âni bir motif olan ateşte yanmama motifi Alevî-Bektaşî geleneğinde sıkça kullanılmıştır.

Diğer bir rivayete göre kendisine doğru gelen bir adam karşısında Abdal Musa abdallarına şöyle demiştir: "‘*Abdallar, size biri geliyor, sakın ha gafillerden olmayın.*’ der. Abdallar da ‘*Ne edelim Sultanım?*’ deyince Abdal Musa, onlardan

²³⁴ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 509-513.

²³⁵ Enbiyâ 21/58-70.

güzel bir ateş yakmalarını ve tekkenin iyice ısınmasını ister. Aynı ateşin mutfağa da yakılarak koyu koyu dumanlar tütsün diye söylemde bulunur.” Burada ise ateş, Abdal Musa ocağının devamlılığını ifade etmektedir. Abdal Musa Velâyetnâmesi’ndeki bu rivayet, daha çok İslâm öncesi inançlara dayanmakla birlikte Hz. İbrahim hadisesi sebebiyle ayakta kalmıştır.

Koyun Baba Velâyetnâmesi’de Koyun Baba, dervişlerine “dirlik ateşi” yakma tavsiyesinde bulunmuştur. Dirlik ateşi, yaşamı yaşayışı sembolize ederek velinin velayetinin devamını ifade etmektedir.²³⁶ Aynı zamanda gelenek içerisindeki ocak anlayışına da bir gönderme yapılarak ateşin, herkesi birlik ve beraberlik içinde başında topladığına işaret edilmektedir.

Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleri içerisinde belki de ateş motifinin en çok kullanıldığı eser Otman Baba Velâyetnâmesi’dir. Hayatı ve menkıbeleri anlatılan Otman Baba’nın ismi dahi “od (ateş)”dur. Allah’ın *celâl* ismiyle ilişkilendirilen ateşe benzetildiği için ona *Od’man (ateş-adam)* denilmiştir. Kendisini ateşle özdeşleştiren Otman Baba, abdallarına ateş unsuru ile kerametler göstermiştir. Onlara ateş yaktırıp başında oturmuş daha sonra namaz kılmışlar ve namaz esnasında yer titremeye başlamıştır. Ateş, dervişleri başında toplayarak onların birlik içerisinde olmasını sağlamıştır.

Aynı şekilde eserdeki bir başka yerde Otman Baba abdallarından Dobruca yakınlarında abdallarına karşıdaki dağı gösterip onlardan oraya giderek ateş yakmalarını ve Tanrı’ya şükretmelerini ister.²³⁷ Ateş, Otman Baba ve abdallarının gittikleri yeri hem maddi olarak bölgeyi hem de manevi olarak kalpleri aydınlatmıştır. Bunun yanı sıra ateş, Otman Baba tarafında kontrol altında tutularak onun manevi gücünü göstermektedir. Bu durum Türk inancındaki ateşin bir ruhu olduğu inancının yansıması olarak değerlendirilebilir. Otman Baba ve abdalları ateşe ehemmiyet vermiş ve etrafında oturarak, ışık kaynağı olması sebebiyle ona saygı duymuşlardır. Otman Baba’nın Fatih Sultan Mehmet’in hastalığının şifası için dört tane servi kestirip ateş yaktırması hadisesi, sıkıntıların giderilmesi ve geleceğin aydınlığı için ateşin temizleyici özelliğinin kullanıldığını göstermektedir. Bu rivayet gelenek içerisinde ocak kavramının hastalıkları tedavi etme özelliğini göstermektedir.

²³⁶ Doğanbaş, *Koyun Baba Velayetnamesi*, Dörtkapı Yayınları, İstanbul, 2015 s. 78.

²³⁷ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö’çek Abdal*, s. 107.

Anadolu’da yaygın olan bu ocak sistemi, nesilden nesile aktarılan kadim bir miras olarak devam etmektedir.

Anlaşılabacağı üzere menâkıbnâmelerde geçen ateş motifi, koruma, kollama, temizleme, barındırma gibi sembolik anlamlarda da kullanılmıştır. Bu eserlerde kullanılan ateşin sembolik anlamları temelini İslâm inancından almasının yanında eski Türk inançlarının etkileri de bariz bir şekilde görülmektedir.

3.2.2.3.Toprak

Tarihin ilk zamanlarından beri insanlık için üzerinde bulunduğu yerküre önem arz etmiştir. Beslenme, barınma gibi temel ihtiyaçlarını topraktan karşılayan insan için toprak yurt edinilen milli bir mekândır. Bununla birlikte toprak yaratılışı sembolize eden önemli bir unsurdur. Kur’ân-ı Kerîm’de insanın topraktan yaratıldığı söylenmektedir. Toprakta var olan bütün atomlar insanda da mevcuttur. İlk insan Hz. Âdem yaratılırken Allah toprağa biçim vererek bir suret ve dizaynla yaratmıştır. Bu yaratma işleminde su ve toprağın birleşimi olan balçık kullanılmıştır.²³⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de toprak yaratma unsuru olarak kullanılmış ve Allah’ın topraktan yaratması onun varlığının delillerinden kabul edilmiştir.²³⁹ Mâturîdî, insanın yaratıldığı toprak için “kendisinden faydalanılan temiz toprak” şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de topraktan yaratılmadan bahsedilen ayetlerde Hz. Âdem’in ismi kullanılmamış daha çok çoğul zamir²⁴⁰ veya cins isim²⁴¹ şeklinde insan kavramı kullanılmaktadır. Mâturîdî’ye göre vahiydeki bu kullanımın üç yaklaşımı bulunmaktadır. Bu yaklaşımların ilki İnsanın atası olan Hz. Âdem’e nispet edilerek bu ifadeler kullanılmış olabilir. İkinci olarak ise insan vücudunun yaşaması için ihtiyaç duyduğu besinleri topraktan elde etmesi ile açıklanabilir.²⁴² Son olarak, Allah insanın öldükten sonra medfun olacağı topraktan bir parça taşınması için insanın yaratılışına toprak katılmasını emreder.²⁴³

Uzun yıllar göçebe hayat tarzında yaşam süren Türkler için toprak bir ana görevinde olmuştur. Toprak Ana şeklinde isimlendirilen bu anlayış Türk milleti için ekonomik ve siyasi hayatta etkili olan bir anlayıştır. Şamanist dönemden, Anadolu

²³⁸ Al-i İmrân, 3/59.

²³⁹ Rûm, 30/20.

²⁴⁰ Hacc, 22/5; Fâtır, 35/11; Mü’min, 40/67.

²⁴¹ Mü’minûn, 23/12-13.

²⁴² Mâturîdî, *Te’vilat*, XI, 168-169.

²⁴³ Mâturîdî, *Te’vilat*, V, 9; XI, 169.

tarihine kadar Türkler için maddi kültür unsuru olarak yerini koruyan toprak, sembolik ve mitolojik anlamlar taşımaktadır. Orta Asya bozkırlarından Anadolu'ya taşınan toprak motifi menkıbe türü eserlerde de karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Türkler için toprak yani yurt, her dönem en önemli ilke kabul edilerek beraberinde bağımsızlığı, özgürlüğü ve millet bilincini de getirmiştir.

Hacı Bektaş Veli'nin Velâyetnâmesi'de “*Nurettin Hoca, zindana girince erenlerin işareti hatırına geliverdi. ‘Yazıklar olsun bana, o dervişin keramet sahibi bir veli olduğunu anlayamadım. Ona kötülük ettim. Onun nefesi ile bu belaya uğradım. Bir torba toprakla bir avuç arpa canının sebebi olsun dediği işaret de budur. Çarem budur ki, bir çuval toprak ve bir avuç da arpa getirip ekmeliyim.’ Zindancıya bir çuval toprak ve bir avuç da arpa sipariş etti. Onu ekip suladı. Birkaç gün sonra büyüyüp, yeşerdi. Nurettin hoca her zaman o yeşilliğe bakıyordu. Erenlerin sözünün bereketiyle canının sebebi oldu. Gözlerine zarar gelmedi.”* Bu rivayette Hacı Bektaş'ın tavsiyesi diğer bir ifade ile himmeti sayesinde toprak iyileştirme unsuru olarak kullanılmıştır. Toprağa tohum atılması ve bu tohumun büyüyüp yeşermesi sonucu gözlerin kör olmaktan kurtulması toprağın yeniden doğuşu sembolize ettiğinin göstergesidir. Ayrıca bu rivayette toprak yaşatma motifi niteliğindedir. Arpanın büyümesi yetişmesi için temel unsur niteliğinde olması, dolaylı olarak Hz. Âdem'i yaratan, yaşatan toprağı simgelemektedir. Nitekim toprak, ilk insanı yarattığı gibi bu rivayette de zor durumda kalan kimsenin gözlerini iyileştirerek onu hayatta tutmuştur.

Demir Baba Velâyetnâmesi, “*Mustafa Baba'nın ölümünden kırk gün sonra Akyazılı Sultan, Timur(Demir) Baba'ya okudu. Ne yapalım kıymetlimiz? Artık vatana gidelim mi kardaş! diyerek Mustafa Baba'nın Meşhed'i üstüne geldiler; hatimler okuyup hakka hu deyip toprağına yüz sürüp ziyaret ettiler.*”²⁴⁴ olayından bahsetmektedir. Bu olayda velinin mezar toprağına yüz sürme davranışı onun kutsallığını göstermektedir. Toprağa yüz sürmek Anadolu'daki yaygın davranışlardan biridir. Bu davranış, mezar sahibine duyulan sevgi ve bağlılığın bir göstergesidir. Tasavvufta toprak insanın yaratılışındaki en önemli madde olması sebebiyle insanın aslı konumundadır. Topraktan yaratılan insan dünya yolculuğunu tamamladıktan sonra ait olduğu toprağı dönecektir.

²⁴⁴ Filiz Kılıç- Tuncay Bülbül, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2011, s. 66.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde Otman Baba, Niğbolu şehrindeki Muhammed Bey isimli bir adamın evine gelir, ona karşıdaki tepeyi göstererek burasının bir şehidin mezarı olduğunu ve mezarın bulunduğu toprağın şifalı olduğunu söyler.²⁴⁵

Hacım Sultan Menâkıbnâmesi'ne göre Allah, insanı yaratırken meleklerden çeşitli topraklar istemiş ve insanın her modülünü altmış ayrı topraktan yaratılmıştır. Böylece tek bir toprak çeşidinden değil birden fazla çeşit bir araya gelerek insanlar farklı farklı suretlerde yaratılmış oldu.²⁴⁶ İslâm inancının etkisi görülen bu rivayette toprak, insanın yaratılmasında temel unsurlardan biri olmuştur. Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde toprak motifi, İslâm inancının etkisi sebebiyle yaratma esnasında kullanılan temel unsur olarak kullanılmıştır.

Toprak motifi, Eski Türk inancı ve İslâm dini etkisinin birlikte görüldüğü unsurlardan biri olarak menâkıbnâmelerdeki yerini almıştır. Bu menkıbelerde yaşamın, yeniliğin, var olmanın ve şifanın sembolü olarak kullanılmıştır.

3.2.2.4.Hava

Hava, yaşamın oluşmasında etkili olan dört temel unsurdan (anâsır-ı erbaa) biridir. Mitik anlatılarda dünya düzenini kurulmasında etkili unsurlardan biri olması sebebiyle yaratma sembollerinden biri olmuştur. Eski Türk inancında nefes/soluk ile ilişkilendirilen hava, Alevî-Bektaşî geleneğinde “Nefes Evladı” anlayışıyla geçmiştir. Bu anlayış kan yoluyla (bel evladı) değil, manevi varisler (nefes evladı) için kullanılan bir terim olmuştur. Bu yaklaşımın kaynağı ise Velâyetnâme'de geçen şu rivayete dayanmaktadır: *“Kadıncık, Hâcı Bektâş-ı Velî'nin aldığı abdest ve ellerini yıkadığı her temizlik suyunu içerdi. Hâcu Bektâş-ı Velî, bir gün abdest aldığı esnada burnu kanadı, leğenceye biraz kan aktı. Kadıncık'tan bu suyu çok ayak değmeyen bir yere dökmesini istedi. Kadıncık leğenceyi alarak evine gelince adeti olduğu üzere bu suyu dökmek yerine tiksilmeyip içmek istedi. Bismillah diyerek bu suyu da içti. leğenceyi de Hüinkar'ın huzuruna tekrar getirip koydu. Kadıncığın bu suyu içtiği Hüinkar'a malum olunca, 'Kadıncık, sen bizden almak istediğin nasip nail oldun. Senden iki evlat olsun ve bizim ismimizle anılsınlar. Yurdumuzun oğlu olup halkın yetmiş yaşındakiler onun yedi yaşındakinin elini öpecek büyüklerden olsunlar. Âlemde fitne ve fesat artıp bozgunculuk çoğalınca onlar da sırtları üzerine*

²⁴⁵ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 76.

²⁴⁶ Gülerer, *Hacım Sultan Menakıbnamesi*, s. 415-417.

*yatsınlar.’ demesi üzerinden bir müddet geçince kadıncık hamile oldu.”²⁴⁷ Bu rivayete dayanılarak Hacı Bektaş’ın burun nefesi yoluyla manevi evlatları olduğuna inanılmıştır. Hacı Bektaş Veli’den sonra onun soyunun nefes evladlarıyla devam ettiğine inanılmıştır. Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinde *nefes* kavramı önemli bir yere sahip olarak hava motifiyle bağlantılı bir şekilde kullanılmıştır. Aynı zamanda bu eserlerde nefes, velinin velayetini, kutsallığını ve manevi gücünü ifade ederek sembolik anlamla da kullanılmaktadır.*

Velâyetnâme’de Hacı Bektaş Veli’nin bir miktar hamura nefes vermesi olayı geçmektedir. Bu olay, Kadıncık Ana’nın evinde ikram edilecek bir şey kalmaması sonucu Hacı Bektaş’ın un torbalarının dibinde kalan bir avuç una nefes vererek kırk gün boyunca o hamurdan ekmek yapılacak kadar hamur elde edilmesidir.²⁴⁸ Görüldüğü gibi burada Hacı Bektaş’ın velayetiyle hamura nefes verilmiştir. Başka bir ifadeyle veli nazarıyla az olan şey bereketlenerek artmış, nefeslenmiş, canlanmıştır.

Hacı Bektaş Veli’nin bu eserinde Ahmed Yesevî’nin nefes evladı Kutb-ı Haydar bir oğlundan bahsedilmektedir. Bu nefes evladı, Hoca Ahmed Yesevî’nin söylemi üzerine savaşmış ve yedi yıl hapiste kalmıştır. Kutb-ı Haydar, hapiste kaldığı bu müddet boyunca gece gündüz ağlayarak Rabbi’ne samimiyetle ibadet eder.²⁴⁹ Bu olay nefes evladı anlayışının Hoca Ahmed Yesevî zamanından gelerek uygulanan bir anlayış olduğunu göstermekte ve yaratılıştaki havanın rolünü ortaya koymaktadır.

Nitekim Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde velilerin göstermiş olduğu kerametler onların nefesleri yoluyla ortaya çıkmıştır. Gelenekteki bu nefes anlayışı maddi formuyla havayı temsil ederken sembolik olarak velinin velayetini, erkini gösteren bir anlama da sahip olmuştur.

3.2.2.5.Dağ

İslâm inancında dağ motifi önemli bir yer tutmaktadır. İslâm ibadet esaslarından olan hac ibadetinin rükunlarından biri olan Arafat Vakfesi, dağın eteklerinde ve etrafında eda edilir. Arafat kelimesi, “bilme, tanıma, anlama” ve “güzel koku” anlamına gelen bir kökten türemiştir. Arafat isminin nereden geldiğiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Hz. Âdem ile Havva yeryüzüne indikten sonra

²⁴⁷ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 285.

²⁴⁸ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 277-278.

²⁴⁹ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 113-118.

Arafatta buluşmuştur. Cebrail Hz. İbrahim'e hac ibadetini anlatırken Arafata geldiklerinde ona Arapça anlamak fiilinde soru yöneltmesi (Arefte?/ Anladın mı?) ve Hz. İbrahim'in de Arefte/Anladım demesi sebebiyle bu dağa ve bölgeye Arafat denilmektedir.²⁵⁰ Müslümanların hac ibadeti esnasında Arafatta belirli bir bölgede bulunmaları gerekmektedir. Hz. Peygamber'in "Hac Arafattır." hadisi bu gerekliliği göstermektedir. Nitekim İslâm fikhında Arafatta bulunmayan kimsenin haccı geçerli olmaz. Çünkü hac, belirli zamanlarda belirli bir bölgede bulunarak yapılan bir ibadettir. Arafat Dağı'nın eteklerinde ve etrafında bulunan Müslümanlar, birlik ve beraberliği simgelemektedir. Arafat Dağı'nda yapılan vakfe, kişinin hatalarını fark edip sadece Rabbine yönelmesini, Hz. Âdem ve Havva'nın orada buluşması ise insana özünü hatırlatmaktadır. Yapılan bu vakfe bir yenilemedir. Bu yenilenmenin yapıldığı mekân da bir dağdır. Arafat, Rabbe dönüş, Rabbi buluş ve yeniden doğuştur. Bu sebeple İslam inancında hac ibadetinden sonra kişinin günahlarının affedildiğine ve hayatında yeni temiz bir sayfa açıldığına inanılır. Böyle manevi bir yenilenmenin mekânı ise kutsal kabul edilen, ibadetin yapıldığı bir dağdır. Dağ İslâm inancında Hz. Peygamber'in nübüvvet görevinin başlamasından itibaren öneme sahip olmuştur. Nitekim ilk vahiy bir dağın üstünde gelmiştir. İlk vahiy 610 yılında Nur Dağı Hira Mağarasında gelmiştir. Hz. Peygamber yaşadığı kavmin kendisine dahi bir faydası dokunmayan kendi elleriyle yaptıkları putlara tapması ve aşırı birçok davranışta bulunmasından dolayı toplumdan uzak durmuş ve sık sık Nur Dağı'nda inzivaya çekilmiştir. Bu inzivalarından birinde kendisine nübüvvet görevi verilmiştir. İlk vahyin bir dağda gelmesi, dağların gök ile olan bağlantısını göstermektedir. İslâm inancında dağlar, manevi hallerin gerçekleştiği mekânlardır. Kutsal sayılmışlar ve Hak'tan gelen şeylerin gerçekleştiği mekânlar olmuşlardır.

Türk mitolojisinde de dağlar, göğe yakın olan kutsal unsurlardan biridir. Dağların yüksekliği ile Tanrı'ya yakınlık ilişkilendirilerek yüksek dağlara önem atfedilmiştir. Dağlar dik bir şekilde göğe heybetli bir şekilde uzanmaları sebebiyle bağımsızlığın sembolü olarak kullanılmıştır. Dağın bu sembolik anlamları Alevî-Bektaşî menkıbelerine de yansımıştır.

Velâyetnâme'de "Hırka Dağ" isimli bir dağdan bahsedilmektedir: "Hz. Hünkâr, günlerin birinde birkaç dervişle birlikte hırka dağına çıkar. Hünkâr varlığı, dervişlerden odun toplayıp ateş yakmalarını ister. Dervişler Hğnkar'ın isteğini baş

²⁵⁰ Abdullah A. Boks, "Arafat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, III. Cilt, İstanbul, 1991, s. 261-263.

üstüne diyerek odun toplamaya giderler. Çalı çırpı toplayarak büyük bir ateş yakarlar. Ateş iyice yanıp kızardığı vakit Hünkar, ayağa kalkar ve coşarak semâya başlar. Dervişler de ona uyararak Hünkar'la beraber semâya başlarlar. Yanan ateşin etrafında bu şekilde kırk defa dönerler. Kırkıncı dönüşten sonra Hz.Hünkar, sırtındaki hırkasını çıkararak ateşin üzerine atar ve oradan uzaklaşır. Ateş tamamen yanıp kül olunca Hz. Hünkar, mübarek eliyle külleri alarak havaya savurur. Dervişlere de 'Bu küllerin düştüğü her yerde ağaç bitkisi yeşersin. Siz de onları yakıp rahat olun. Kıyamete dek bu ağaçlar tükenmesin'. der. Bu olaydan sonra o dağın ismi Hırka Dağı olmuştur." Eserde geçen bu dağ, halkı soğuktan koruyan bir görev üstlenmektedir. Hırka Dağ, bir yandan üzerinde bir ormanı yaşatarak bolluk ve bereketi simgelerken diğer yandan ise dini bir ayinin gerçekleştiği bir mekân olup Tanrı'ya yakın yüksek bir mekânı ifade etmektedir. Dini ayinin böyle yüksek bir dağ üzerinde gerçekleştirilmesi, Tanrı'ya yakın olarak ona olan şükürün eda edilmesi anlamındadır. Ayrıca bu dağın ismi Hacı Bektaş Veli'nin hırkasından geldiği için ayrı bir kutsallık içermektedir.

Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi'nde geçen bir olayda Seyyid Rüstem Gazi Silistre'de bir dağa çıkar. Orada ovaya akan bir su bulunmaktadır. Bu sudan bir yudum içip abdest alır. Yalçın bir kayanın yanına durup namaz kılar. Rüstem Gazi namazdayken etrafında kara bir bulut dolaşarak içerisinden ifrite benzer bir Arap çıkar. Bu Arap Rüstem Gazi'yi kaldırarak yere vurmaya çalışır fakat başaramaz. Rüstem Gazi namazını bitirince ona bu yaptığının sebebini sorar. Arap Rüstem Gazi'ye tekrar hamle yapar, ona karşılık veren Rüstem Gazi, Arab'ı öldürmesinden hemen sonra ayağı yanındaki kayaya çarpar ve bu çarpmanın etkisiyle oradan "Göz Irmağı" olarak bilinen bir su fişkirir.²⁵¹ Seyyid Rüstem Gazi'nin bir dağa çıkıp namaz kılması ve devamında başına gelen olaylar manevi semboller taşımaktadır. İlk önce bir dağa çıkması ve orada namaz kılması, Allah'ın kudretiyle yeryüzünü ayakta tutan direkler olan dağlar tefekkür açısından önemli mekânlardır. Yüksek olmaları sebebiyle etrafı iyi bir şekilde görme imkânı veren bu mekânlarda Allah'ın yaratma ve yaşatma kudreti bariz bir şekilde görülmektedir. Akabinde kendisine dağ üzerindeyken kötü suretli birinin gelmesi ve onunla mücadele etmesi de kişinin nefsi ile olan mücadelesini anlatıyor olabilir.

²⁵¹ Halil İbrahim Şahin, "Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi'ndeki Olağanüstülüklerle İlgili Bazı Motifler Üzerine Bir Değerlendirme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010/53, s. 324-325.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde ise Otman Baba'nın, Balkandağı'ndaki ağaçtan meyve yemesi, Tanrı Dağı'nda seyran etmesi, bu dağda insanlara ve hayvanlara hükmetmesi, bu dağa zaman zaman çıkarak huzuru bulup dinlenmesi, Dobruca yakınlarındaki bir dağda ateş yaktırıp Tanrı'ya şükür için namaz kılması, Hamza Dağı'nda iki ay bir meşeliğinde içinde yaşadktan sonra abdallarına ateş yaktırarak etrafında oturması ve Saraç Ali isimli birinin Otman Baba'nın sesini duyunca etkilenecek dağlarda Gaip Erenleri ile seyran ettiği rivayetleri bulunmaktadır.²⁵² Görüldüğü gibi bu velâyetnâmede dağ motifi birden fazla anlamıyla beraber kullanılmaktadır. Dağ, tasavvufta riyazet mekânları olarak geçmesi sebebiyle velilerin mekânı olmuştur. Sessizlik ve sukunet mekânları olan dağlar üzerinde barındırdıkları diğer varlıkla Allah'ın varlığının delillerini oluşturmaktadır. Dervişlerin sık sık dağlara çıkıp huzur bulması, dağın mitik anlamıyla huzur bulunan bir yuva motifi olduğunu gösterir.

Bu velâyetnâmede Otman Baba'dan etkilenen Saraç Ali'nin dağda seyran etmesi, dağa çıkmanın manevi bir eğitim metodu olduğunu gösterir. Dağ, büyüklüğü, yüceliği ve gücü sembolize ederek velinin insan-ı kâmil olma yolunda manevi olgunluğa eriştiren bir unsurdur. Otman Baba'nın dağdan insanlara ve hayvanlara hükmetmesi dağın yüceliğini ve kutsal bir mekân olduğunun bir göstergesidir. Aynı zamanda dağda Tanrı'ya şükür sebebiyle ateş yakılması, Tanrı ve insan arasında bir bağ kurularak metafiziksel bir alanın oluşmasına sebep olmuştur. Böylece dağlar, ayinlerin yapıldığı tabiatla iç içe doğal bir ibadethane olarak algılanabilir. Dağ, içerisinde barındırdığı canlı ve cansız bütün varlıklarla Allah'ı tesbih eden mitik bir unsurdur. Nitekim tasavvufi anlayışta bütün kâinat her an yaratıcıya zikir halindedir.

Ayrıca Otman Baba Velâyetnâmesi'nde Otman Baba'nın kabri ile ilgili şu bilgiler bulunmaktadır: “Günümüzde *Otman Baba'nın kabir ve türbesinin olduğu yer, Haskova (Bulgaristan) 'nın Akpınar mahallesidir. Bu mahalleye yakın Hızır İlyas isimli bir tepe üzerinde medfûndur. Etrafındaki köy ise İlyasca'dır.*”²⁵³ Görüldüğü üzere Otman Baba'nın kabri bir tepede bulunmaktadır. Dağdan küçük olsalar bile tepeler de yüksek olması sebebiyle kutsal sayılmaktadır. Tepenin ismi ve Otman Baba'nın da bir veli olduğu düşünülürse kutsal yerler, kutsal ruhların mekânı kabul edilebilir.

²⁵²Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 99.

²⁵³Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 258.

Tasavvufta kulun halktan ayrılarak Rabbi ile yalnız kalması ve yenilenmesi için kullanılan dağlar, Alevî-Bektaşî geleneğinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. İslam inancındaki ilk tebliğin dağda olması, bu gelenek içerisinde dağların manevi bir eğitim mekânı olarak kullanılmasını sağlamıştır. Dağların Türk mitolojisinde de kutsal varlıkların mekânı olarak kullanılması ve kutsalla ilişkisi bulunan kişilerin orada dinlenip huzur bulması Alevî-Bektaşî kültüründe de yaşamaya devam etmiştir.

3.2.2.6. Taş

Taş, göçebe bir hayat yaşayan Türkler için doğada bulunan ve kullanılan önemli bir madde olmuştur. Eski Türkler taşı sadece maddi formunda değil mitik bir unsur olarakta kullanmışlardır. Mitik bir unsur olan taş, sembolik anlamlarıyla mitolojide yerini almıştır. Taşın sembolik anlamları ile kullanıldığı eserlerden biri de Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleridir.

Hacı Bektaş Veli'nin Velâyetnâmesinde önemli taş motifleri bulunmaktadır. Velâyetnâme'de Sarı isimli kişinin yöre halkının sığırlarını otlatması esnasında gerçekleşen bir olay sonucu beş taşın Hacı Bektaş Veli'ye şahitlik etmesi rivayeti bulunmaktadır. Bu rivayete göre *“Bütün köyün sığırları beraberce her gün bir kişinin gözetimindedir. İlyas'ın güdeceği gün Hüncar, bu görevi onun için yapacağını söyler. Fakat Sarı'nın sığırlarını gözetlemek istemez ona sığırlarını alıp gitmesini söyler. Sarı, buna razı olmaz ve kendisinin de bu köyden olduğunu söyleyerek bütün köyün öküzleriyle kendi öküzlerinin de güdülmesini ister. Hüncar onu tekrar ikaz eder ve 'Kardeş senin sığırlarını gözetlemeyeceğim, kurt yer veya bir zarar olursa benden günah gitti.' der. Sarı bunu kabul etmez. Bunun üzerine Hüncar, orada bulunan beş büyük taştan bu olaya şahit olmalarını ister. Rivayetin devamında ise “Hüncar, taşlara dönerek yaşanan hadiseyi anlatmalarını ister. Taşların hepsi Hüncar'ın karşısında dile gelerek tanıklık eder ve olayı anlatırlar. Bu olaydan sonra taşları işiten köy halkı Sarı'ya lanet etti. Sarı bu velayeti de görüp kabul etmedi. Köy halkı ise Hüncar'ın ayağına kapandı.”²⁵⁴ Görüldüğü üzere bu rivayette taşlar, Hacı Bektaş Veli'ye şahitlik etmişler ve böylece onun velayet sahibi bir kimse olduğunu doğrulamışlardır. Yani bu taşlar velayet sembolü olarak kullanılmış unsurlardan biridir.*

²⁵⁴Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 242-249.

Koyun Baba Velâyetnâmesinde ise taş motifi, düştüğü yerde zamanla türbe haline gelerek kutsallık atfedilen bir araç olmuştur.²⁵⁵ Taşı atan kimsenin Koyun Baba'nın bizzat kendisi olması da taşta ayrı bir kutsallık yüklemiş ve uzun zaman bulunduğu yerde velayet sembolü olarak algılanmasına sebep olmuştur.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde taşla ilgili şu şekilde bir olay geçmektedir: “*Otman Baba, Kılıç Manastırından ayrıldı. At Meydanına gelerek bahar boyunca orada kaldı. Otman Baba bir gün meydanın ortasındaki dört köşeli taşı gördü. Bu köşeli taşı okla vurmaya kalkınca gökyüzünde bir bulut görüldü ve bir yıldırım gelerek o taşta çarptı. Yıldırımın etkisiyle taşın bir köşesi koptu.*”²⁵⁶ Otman Baba, halkın dikkatini çekmek için bir keramet göstermiştir. Bu kerameti gösterirken de taş motifini kullanmıştır. Cılız bir okun bir taşı delmesi aklen mantık dışıdır. İşte bu mantık dışı olayın gerçekleşmesi normal şartlarda mümkün değilken veli bir kimsenin eliyle mümkün olması, bu işi yapan kişinin sıradan bir kimse olmadığını göstermektedir. Olay esnasında gökyüzünden bir yıldırımın Otman Baba'ya yardımında bulunması da ayrı bir mitik sembol ifade etmektedir. Bu rivayette de taş, keramet göstermek için kullanılan sembolik bir motif olarak kullanılmıştır.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde bulunan bir başka rivayette ise Kiligra şehrinde Sarı Saltık bir mağarada ejderha öldürmüş ve o mağaranın üstünde ise bir kaya bulunmaktadır. Bu kaya bir ev büyüklüğünde olup Otman Baba'nın emri üzere kaya secdeye durur.²⁵⁷ Bu rivayette Otman Baba kendisine inanmayan bir kişinin kendisinden böyle bir talepte bulunması üzerine kayaya secde etmesini emretmiştir. Böylece kaya, veliyi tanımış ve onun hürmetine kendisine denilen emri uygulamıştır. Bu örnek bir keramet örneği olup veliye inanmayan insanlar için önemli bir delil olmuştur. Kayanın secdeye durması İslâm inancının etkisiyle de doğru orantılıdır. Böylece kaya/taş, mitik dönemlerden İslâm inancının kabulü ve daha sonrasına kadar Tanrı'nın da izniyle veliler için velayet sembolü olarak kullanılmıştır.

Alevî-Bektaşî menkıbelerinde taş motifi, dayanıklılığın sembolü olarak Türk mitolojisinde mitik bir anlama sahip olurken İslâmiyet'in kabulüyle birlikte bir keramet motifi olarak kullanılmaya devam etmiştir. Nitekim Alevî-Bektaşî kültürü Eski Türk inancı ve İslâm dininin birlikteliğini gösteren önemli bir kültürdür.

²⁵⁵ Doğanbaş, *Koyun Baba Velayetnamesi*, s. 69.

²⁵⁶ Hakkı Saygı, *Otman Baba ve Velayetnamesi*, Saygı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 55.

²⁵⁷ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 105.

3.2.2.7.Mağara

Mağaralar uzun bir müddet inziva mekânları olarak kullanılmıştır. Hz. Muhammed'e peygamberlik görevi gelmeden önce o toplumun aşırılıklarından uzaklaşmak için sessiz sakin bir mekân olan Nur Dağı'nda bir mağarada inzivaya çekilirdi. Burada düşüncelere dalar, kavminin çirkin davranışlarına üzüldü. Mağaranın Alevî-Bektaşî geleneğinde inziva mekânı olarak kullanılması da bu sebeptir. Hz. Peygamber için mağara bir değişim yeri olmuştur. Muhammedü'l emin olarak girdiği mağaradan âlemlere rahmet olarak gönderilen bir peygamber olarak çıkmıştır. Mağara, Allah'a kalben yönelişin bir mekânı olarak Rabb'in büyüklüğünün görülerek olumsuzluklar ve kötülükler karşısında savrulmamanın göstergesidir. Vahyin geldiği mağara, bir yalnızlık değil iç âleme dönüştür. Hz. Peygamber, mağaraya tek gitmiş fakat nübüvvetle şereflenerek çoğalmanın müjdecisi olmuştur. Çünkü mağaradan sonra Hz. Peygamber tebliğe başlamış ve yeryüzü zillate karşı nurla ayağa kalkmıştır. Mağara motifi İslâm inancında yenilenmeyi, değişimi ve yalnız olmamayı sembolize etmektedir. İslâm dinindeki diğer önemli bir mağara ise Sevr mağarasıdır. Bu mağara Hz. Peygamber'i hicret esnasında müşriklerden saklamıştır. Sevr mağarası, adeta bir mekânizma gibi hareket etmiş ve müşrikler mağaranın önüne geldiği halde Hz. Peygamber'i görememiştir. Allah'ın gücü ve kudreti Sevr mağarasında somut bir şekilde görülmektedir. Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın yardımının Hz. Peygamber ve hicret arkadaşı Hz. Ebu Bekir'le olduğu, Hz. Peygamber'in Rabbine tam bir tevekkülle inanması ve arkadaşına da üzülmemesi gerektiğinden bahsedilmektedir.²⁵⁸ Mağara, Hz. Peygamber'i barına basmış ve adeta bir anne gibi onu korumuştur.

Mağaralar, hem Şamanist dönemde hem de İslâmiyet'in kabulü ve sonrasında önemli kutsal mekânlar olmuştur. Şamanların dağlara çıkıp oradaki mağaralarda vizyon görmeleri yaygın bir inanıştır. Aynı inanış farklı formda İslâm dininde de bulunmaktadır. Tasavvufta, mağaralar dervişin riyazet mekânları olarak geçmektedir. Mağarayı sabır, sükûnet ve selamet yeri olarak görmüşler ve tenhalığı tercih etmişlerdir. Halk arasından ayrılarak kendi nefsi ile yalnız kalmak isteyen derviş, sessizliği ve sadeliği tercih ettiklerinden dolayı mağaralara ayrı bir önem vermiştir. Alevî-Bektaşî kültürünün geliştiği ve yer edindiği sahanın Anadolu bozkırları olduğu

²⁵⁸ Tevbe, 9/40.

düşünülürse bu kültür için mağaralar önemli riyazet mekânları olarak kullanılmıştır. Alevî-Bektaşî menkıbelerinde yer alan mağara örnekleri şu şekildedir:

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde Hoca Ahmed Yesevî'ye nefes evladı olan Kutbü'd-din Haydar, savaş esnasında esir düşerek yedi yıl bir mağaraya hapsedilir.²⁵⁹ Bu olayda mağara, nefes evladı olan Haydar'ın yedi yıl boyunca kendi nefsi ile baş başa kalarak manevi bir süre geçirdiği ve bu süre sonucunda insan-ı kâmil olma yolunda olgunlaştığı bir mekandır. Ayrıca burada yedi yıl gibi bir sürenin bulunması da dikkat çekici bir detaydır. Çünkü yedi sayısı hem Türk mitolojisi hem de İslâm inancı için kutsal kabul edilmektedir. Görünüş itibariyle mağarada esir kalmak olumsuz bir anlam ifade ediyor gibi dursa da kişinin manevi olgunluğa ermesine vesile olan sembolik bir mekândır. Nice olumsuz anlamlar tam tersine birçok manayı içerebilir.

Velâyetnâme'deki başka bir mağara örneği ise şöyledir: “*Ondan sonra Hünkar ululuğu onlara veda edip Anadolu'ya doğru yola çıktı. Antep'den Elbistan'dan Ashabu'l-kehf'e uğradı. Orada da çile çıkarıp daha sonra Anadolu'ya Kayseri'ye doğru gitti.*” Ashâb-ı Kehf, mağaranın birince senelerce uyuyup sonra Allah'ın kudretiyle uyanan Kur'ân-ı Kerîm'de de ismi geçen bir arkadaş grubudur. Bu arkadaş grubu örneği İslâm inancında ölümden sonra dirilişin bir örneğini teşkil etmektedir. Halk arasında “Yedi Uyurlar” olarak yaygınlık kazanan bu grubun mağarada uzun yıllar boyunca kalması mağaranın zulümden kaçıp hakka sığınmalarını sembol eden kutsal bir mekân olduğunu göstermektedir.

Mağaranın riyazet mekânı olduğunu ifade eden bir başka rivayet ise Koyun Baba Menâkıbnâmesin'de bulunmaktadır. Menâkıbnâme'ye göre Koyun Baba bir gün koyun güderken nefesine bir sükûnet gelmesi üzerine bir mağarada kırk gün riyazete çekilip gece gündüz Hakk'a niyaz ile meşgul olur.²⁶⁰ Bu rivayetlerde mağara kutsal bir mekânı ifade ederek Eski Türk inancındaki gibi anne karnına benzetilmiş ve yeniden doğumu sembolize etmektedir. Peygamberi bir inziva mekânı olan mağara, Alevî-Bektaşî geleneğinde de sıkça kullanılmıştır.

Demir Baba Velâyetnâmesin'deki bir olayda ise mağaraya girerek kaybolan Akdeniz bölgesindeki bir Beyzade'nin kurtarılması için Demir Baba'dan yardım istenilir. Demir Baba önce mağaranın önündeki engel duvarını merdiven yardımıyla

²⁵⁹ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 122.

²⁶⁰ Doğanbaş, *Koyun Baba Velayetnamesi*, s. 67.

aşıp girer ardından karşısına elinde mızrak olan siyah bir kişi çıkar. Rivayete göre bu kişinin bir devdir. Demir Baba bu devle mücadeleye kalkışır ve bir taşla onu düşürüp elindeki mızrağını alır. Dev tekrar ayaklanınca Demir Baba, bu sefer daha iri bir taş alıp taşla okuyarak deve atar. Kişiyi taş deyince o kişinin tılsımlı olduğu anlaşılır ve kişi ikiye bölünerek kalbinden cıvamsı bir şey fıskırır. Demir Baba bu Tılsımlı kişiyi yenerek mağarada ilerlemeye devam eder. Bir ışık görür. Işığın yanına geldiği zaman iki mum ve yanında üç yüz dirhemle padişah sikkesi altınlar bulur. Altınları alıp yola devam eder. İleride karşılıklı bir şekilde iki iskeletin oturduğunu fark eder. Demir Baba Beyzadeyi aramaya başlar ve onun bir köşede yattığını görür. Orada yalnız olmadığını yanında iki kişinin daha bulunduğunu görünce onlara neden burada bulduklarını sorar. O iki adam devletli olmak için geldiklerini ve yedi gecedir de burada bulduklarını söyleyince Demir Baba Beyzadeyi ve bu iki kişiyi de alarak mağaradan çıkar.²⁶¹ Anlatıda geçen bu olayda mağara kişinin manevi olgunluğa ermesi için bir eğitim mekânı olarak geçmektedir. Orada bulunan iki kişinin devletli olmak için buradayız demesi mağaranın sembolik anlamıyla kullanıldığını ve oranın manevi olgunlaşmanın, kendini gerçekleştirmenin bir mekânı olduğunu göstermektedir. Ayrıca olayda Demir Baba'nın devi yenmesi mağaradaki kişilerin nefsini sembolize etmektedir. Bu dev, insan-ı kâmil olma yolunda kişinin önündeki büyük engelin yine kendisinin yani nefsinin olduğunu göstermektedir. Sonuçta ise Demir Baba'nın Beyzade'yi bulması, kişinin kendi benliğini bularak kemâle ermesini ifade etmektedir. İşte mağarada bu kemâle ermenin gerçekleştiği kutsal bir mekândır.

3.2.2.8. Ağaç

Ağaç, Şamanist dönemlerden itibaren yaşam için gerekli olan oksijenin kaynağı olması, ürün vermesi, barınma gibi birçok faydası bulunan ve mitlerde kullanılan sembolik unsurlardan biridir. Türkler'in kozmik evren anlayışlarında dahi bulunan ağaç motifi, yaşam ve ölüm olaylarında önemli roller oynamıştır. İslâm dininde ağaç motifi Hz. Peygamber'e biat ile ilişkilidir. Hz. Peygamber Hudeybiye Antlaşması'ndan önce Mekke'ye umre yapmak için silahsız bir şekilde girmek isteyince müşrikler buna izin vermemiştir. Bu olay esnasında müslümanlar Hz. Peygamber'e bağlılıklarını ve onunla beraber ölümü dahi göze aldıklarının bir göstergesi olarak biat etmişlerdir. Bu biata Kur'ân-ı Kerim'de "Bey'atürrıdvân"

²⁶¹Noyan, *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 164-169.

ismiyle bahsedilmiştir.²⁶² Aynı zamanda “o ağacın altında sana bağlılık sözü verdiklerinde...” ayetiyle bu biatın bir ağaç altında olduğu ifade edilmektedir.²⁶³ Bu ağaç, müslümanların biatına şahit olmuştur. O ağaç, “semra” veya “sidra”dır.²⁶⁴ Hayati bir karar vererek son nefeslerine kadar Hz. Peygamber’in yanında olacağına söz veren müslümanları Allah fetih ile müjdelemiştir.

Ağacın bu önemli rolü Alevî-Bektaşî geleneğinde de devam etmiş ve birçok menkıbede geçen bir unsur olmuştur. Nitekim cem ayinlerinde dedelerin “Tarık” denilen ağaçtan yontma değnekler kullanılması ağacın bu gelenek içerisindeki konumunu göstermektedir. Bu değnekler, Hz. Peygamber’in Rıdvan Biatında ağaca yaslanarak biat almasının Alevî-Bektaşî geleneğindeki yansımasıdır. Alevî-Bektaşî menkıbelerinde kullanılan ağaç motifleri hem sembolik hem de mitolojik anlamıyla birçok yerde kullanılmıştır.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâme’sinde ağaçla ilgili şu rivayetler bulunmaktadır:

“Hünkâr Hâcî Bektâş el-Horasanî hazretleri, Ahmed-i Yesevî’nin huzurundan nasibini aldı. Seyahat için de izin alıp sabah namazından sonra, gün henüz doğmadan önce ayrıldı. Anadolu’ya niyetlenerek yola düştü. Oradaki erenler, meydana bir ateş yakmışlardı. Erenlerden biri, ateşin içinden iki ucu yanmış bir vaziyette olan odunlardan birini alarak Anadolu’ya doğru fırlatırken ‘Gerçek erler ve Anadolu erenleri bu eğsiyi (odunu) tutsunlar, Türkistandaki erenlerinin toplanarak Anadolu’ya gönderdiklerinden, Anadolu erenlerinin de haberi olsun.’ dedi. Anlatılır ki atılan o eğsi (ucundan yanmış odun) dut ağacının bir parçasıdır. Emir Cem Sultan isimli bir zatın halifesi Haka Ahmet Sultan, Konya’da icazet ve el veren veysilerden biridir. Atılan eğsiyi alarak Hz. Hünkar’ın kapısının önüne getirip diker. Dikildiği an Hüda’nın kudretini yansıması sebebiyle hemen kök salıp büyür. Hala o eğsinin yukarı ucunda bir yanık açıkça görülür.”²⁶⁵ Görüldüğü üzere ağaç motifi, yenilenme ve canlanmayı sembolize etmektedir. Normal şartlar altında kurulmuş bir ağaç dalının yeniden yeşertebilmeli mümkün değildir. Şeyhi Ahmed Yesevî’den icazet alan Hacı Bektaş Veli Anadolu’ya gelerek burada büyük bir nüfuz sahip olması şeyh-mürşit ilişkisi bağlamında artık velayetin Hacı Bektaş Veli’ye

²⁶² Fetih, 48/10.

²⁶³ Fetih, 48/18.

²⁶⁴ Bursevî, *Rûhu’l- beyân*, VIII. Cilt, s. 165.

²⁶⁵ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 165-166.

geçerek devam ettiğini sembolize etmektedir. Nitekim Tasavvufta şeyh-mürşit ilişkisi bir eğitim metodudur. Bu eğitim metodu sadece mürşiti değil aynı zamanda şeyhinde olgunlaştırır geliştirir. Bu açıdan bakıldığında zaman Hacı Bektaş Veli'nin şeyhinden nasibini alması kuru ağaç dalının Hacı Bektaş Veli'nin velayeti ile canlanacağını göstermektedir. Bu sebeple yanmış odun Hacı Bektaş Veli'nin kapısının önüne dikildikten sonra kudretiyle kök salmıştır. Ayrıca halen ucundaki yanık izinin gözükmesi de Hacı Bektaş Veli'nin velayetinin devamlılığını göstermektedir. Nitekim tasavvufi anlayışa göre veli kimselerin ölmesi onların velayetlerinin bittiği anlamına gelmemektedir.

Diğer bir rivayette ise bir bölgeden geçerken Hz. Hünkar'ın suyun üstünde seccade ile karşı tarafa geçtiğini gören kişiler, onun gibi önemli bir kimsenin buradan geçtiğini görmedikleri için hayıflanırlar. Hz. Hünkar ise kendisine bu olay malum olduktan sonra Kızılırmak suyunu geçerek Hırka Dağı'na ulaşır. Bu dağın tepesinde yüce, ulu bir ardıç ağacı bulunmaktadır. Hünkar bu ağacı görünce ona şöyle seslenir: *“Ey ardıç, şimdi sen bizi dalınla budağınla sakla ki biz de seni kıyamet gününde saklayalım.”* Bunun üzerine Tanrı'nın kudreti o ardıç bütün dal ve budağıyla kibleye doğru eğilerek çadır şekline bürünür. Hz. Hünkar, ağacın dibine oturarak oruç ve ibadetle meşgul olup çile çıkarır. Şu an bu ağaca *Devcik ardıç* denilir. Bölge halkı dağ taş aramışlar ama Hacı Bektaş Veli'yi bulamamışlardır. Bu rivayette ağaç mitik yönüyle kullanılmıştır. Ağacın bir çadır haline gelmesi ve veliyi içerisine alması balina karnını sembolize etmektedir. Bu yönüyle ağaç motifi dervişin manevi olgunlaşma esnasındaki kutsal mekânı ifade etmektedir. Ayrıca bu rivayette ağaç, veli kimseye yardım eden diğer başka bir rol de üstlenmektedir.

Velâyetnâme'deki başka bir rivayette ise *“Ahî Evran ile sohbet esnasında Hz. Hünkar ‘keşke güzel bir pınar olsa da abdest alsak. Ne iyi olur.’ der. Bu fikir Ahî Evran'nın da hoşuna gider. Hâcî Bektâş-ı Velî mübarek eliyle yeri kazar. Buradan latif, berrak ve güzel bir su çıkararak akmaya başlar. Bunun üzerine Ahî Evrân ‘keşke yanında sıcak günler için gölgelenecek yer olsa, daha iyi olur.’ der. Bu fikirde Hünkar'ın hoşuna gider. Ahî Evrân, kavak ağacından yapılmış olan asasını mübarek eliyle bir yer kazarak oraya diker. Asa hemen yeşererek büyür. Orada oturup sohbet ederler.”*²⁶⁶ olayı geçmektedir. Ahi Evran'ın elindeki kuru ağaç parçasının tekrardan yeşil edilmesi onun keramet sahibi bir veli olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu ağaç

²⁶⁶Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 402.

parçasının kavak ağacından olması, Türk mitolojisinde ki kavak ağacının uzun olması sebebiyle Tanrı'ya yakın olduğu inancının Alevî-Bektaşî kültüründeki etkisidir. O kavak ağacının kutsallığı her iki veli ile desteklenerek ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Koyun Baba Velâyetnâmesi'nde Koyun Baba, kendisine zarar vermek isteyen kişilerden saklanmak için kavak ağacından yardım istemektedir. Kavak ağacı Koyun Baba'ya yardım etmek için ikiye ayrılarak onu içine almıştır. Kavak ağacının içine giren Koyun Baba burada çile çıkarmıştır.²⁶⁷ Görüldüğü gibi burada da Hacı Bektaş Veli'nin rivayetindeki gibi bir durum söz konusudur. Her iki olayda da kavak ağacı velilere yardım etmiş, bu yardım elbette ki Tanrı'nın kudretiyle olmuş ve veliler de şükür amacıyla orada çile çıkarmışlardır. Kavak ağacının uzun boyuyla Tanrı'ya yakın olan bir ağaç olması koruduğu velilerinde doğru yol üzere olduğunu ifade etmektedir.

Hacım Sultan Menâkıbnâmesi'ndeki bir rivayette "*Hoca Ahmet Yesevi, Hacım Sultan'ı Hacı Bektaş-ı Velî ile beraber Anadolu'ya göndereceği vakit, 'Er gönderildiği öğrenilsin!' diye ocakta yanan bir odunu alarak Anadolu'ya taraflarına doğru fırlatır. Bu odunu havada uçarak gitmekteyken Konya taraflarında Hoca Ahmet Fakı isimli bir er tutup alır. O odunu hücresinin önüne diker. Dikilen bu odun, zamanla ağaç olur.*"²⁶⁸ Yine bu rivayette de yanan kuru odun parçasının canlanması ve yeşermesi görülmektedir. Bu yeşerme velilerin velayetlerinin gücünü sembolize etmektedir. Bu sembol Türk mitolojisinin izlerini taşımaktadır.

Aynı eserde "*Hacım Sultan, asasını Seyyit Gazi Zâviyesinde bulunan bir tepenin üzerine diker. Asa kırk günde yeşerir.*"²⁶⁹ Aynı şekilde bu olayda canlanmaya ve yeşermeyi ifade etmektedir. Asanın canlanması bir velayet sembolüdür. Bu rivayetler tasavvufi anlamda kişinin yeniden doğuşunu sembolize etmektedir. Bu doğuş iki boyutlu bir doğuştur. Yani bu doğuş ölümden sonraki yeniden doğuşu ifade edebildiği gibi aynı zamanda kişinin nefsini öldürerek insan-ı kâmil olmasını da ifade etmektir. Tasavvufi bir ifade ile fenâfillah makamında kendi varlığını eriten sufinin bekâbillah makamına ermesi, Hakk'ı bularak O'nun huzurunda var olmasıdır.

²⁶⁷Doğanbaş, *Koyun Baba Velayetnamesi*, s. 68.

²⁶⁸Gülerer, *Hacım Sultan Menakıbnamesi*, s. 271.

²⁶⁹Gülerer, *Hacım Sultan Menakıbnamesi*, s. 271-272.

Hacım Sultan Menâkıbnâmesi'nde yer alan başka bir rivayet ise şöyledir: *“Hacım Sultan, Öyük isimli bir köyde sığırtmaçlık yapmaktadır. Bu esnada da yalnızca yeni evli olan bir çiftin evinde kalmaktadır. Bu durumdan rahatsız olan köylüler Hacım Sultan ve kadınla ilgili dedikodu çıkarırlar. Kadının kocası bu dedikoduları duyanca Hacım Sultan'ı evden kovmak için geldiğinde Hacım Sultan, adamı sahraya götürür. Sahrada söğüt ağacının altına geldikleri zaman Hacım Sultan'ın keramet gösterir. Mevsim kış olmasına rağmen söğüt ağacında çeşitli yemişler bitmiştir.”*²⁷⁰ Hacım Sultan burada kendisinin öyle bir adam olmadığını, veli olduğunu kerametle göstermiştir. Bu kerameti gösterirken de söğüt ağacı motifini kullanmıştır. Normalde söğüt ağacı meyve vermeyen bir ağaçken meyve vermesi Hacım Sultan'ın veliliğinin gücünü göstermektedir.

Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) Velâyetnâmesi'nde velinin attığı ok yere saplanmış, oradan yeşerip dut ağacı olarak meyve vermiştir.²⁷¹ Oku atan kimsenin veliliğinin sembol eden dut ağacı meyve vermesi yönüyle de velayetin gücünü, nüfuzu ve bereketi ifade etmektedir. Türk mitolojisine göre bir yere ev inşa edilmeden önce evin temeline duygulu ağaçlar olan dut, iğde ve nar gibi ağaçlar dikilir. Ayrıca velinin türbesinin bu ağacın altında olması ağaca ayrı bir kutsallık yüklemiştir.

Aynı Velâyetnâme'deki bir başka ağaç motifi ise kavak ağacıdır. *“Seyyid Ali Sultan kendisine hırka çekere bir kavak ağacında yedi sene çile çıkardı. Bu yedi seneden sonra bir gün eline bir balta alarak dağda bir yer/mağara açmak istedi. Dağın bir ucundan ağaçların kesmeye başladı.”*²⁷² Kavak ağacı uzunluğu sebebiyle Türk mitolojisinde Tanrı'ya yakın ağaçlardan biri olması sebebiyle bu rivayette veli kimsenin onun altında çile çıkarması kendisinin Tanrı ile ilişkisinin kuvvetlenmesi ve onun rızasını kazanmak için yapıldığını göstermektedir. Çıkardığı çilenin nihayetinde ağacı kesmesi ise riyazet halinde yaşamış olduğu manevi eğitimi tamamladığını göstermektedir.

Otman Baba Velâyetnâmesi'ne göre Otman Baba bir gün Balkandağı'na doğru yola çıktığı zaman yol üstünde Musa Bey isimli bir zatın tekkesine gelerek tekkenin ön tarafına meşe ağacı diker. Bütün âlemi de bu tekkeye gelmesi için

²⁷⁰ Gülerer, *Hacım Sultan Menakıbnamesi*, s. 271.

²⁷¹ Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velayetnamesi*, s. 174-175.

²⁷² Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velayetnamesi*, s. 180.

çağırır. Dört beş bin kadar kişinin burayı ziyaret ettiği bilinmektedir.²⁷³ Meşe'nin sağlam ve güçlü bir ağaç olması, Otman Baba'nın velayetinin gücünü göstermektedir. Meşe ağacının tekkenin önüne dikilmesi, bu tekkenin güvenilir, sağlam olduğunu ifade etmenin sembolik bir yoludur. Ayrıca dört beş bin kişinin o tekkeyi ziyaret etmesi meşe ağacının birleştirici bir yönünün olduğunu gösterir.

Velâyetnâme'deki bir başka rivayette, Otman Baba İstanbul'da bulunduğu sıradan Sultan Muhammed Han'a meşe ağacından yapılmış değnek benzeri bir sopa gönderir. Kendinin iyi olduğu mesajını da iletir. Sultan Muhammed buna çok sevinir ve girdiği savaşı kazanır.²⁷⁴ Görüldüğü üzere meşe ağacından yapılan sopa var olmanın mesajını ileterek Sultan'ın savaşı kazanması için manevi bir desteği sembolize etmektedir.

Diğer bir rivayette Otman Baba yine İstanbul'dayken padişah ile birlikte Kılıç Manastırı'na gider. Bu manastırın yanında dört tane servi ağacı bulunmaktadır. Otman Baba bu ağaca yaslanarak dinlenir, huzur bulur. Türk mitolojisine göre servi ağacı aynı kavak ağacı gibi uzun boylu olması sebebiyle kutsal sayılmaktadır. Velinin bu ağaca yaslanarak huzur bulması o ağacın kutsallığını ve tanrısal gücünü sembolize etmektedir. Ayrıca bu ağacın manastırın önünde bulunması onun kutsal olduğunu gösteren bir diğer olgudur.

Başka bir rivayette ise tekke'de bulunduğu esnada bir Abdal'ın kara ağacı budarken dallarından biri Otman Baba'nın göğsüne değmesi üzerine Otman Baba hemen secde eder. Abdal'a da bu dalları yutmayı teklif eder fakat Abdal bunu yapamaz. Bunun üzerine Otman Baba bu ağacın Uzun Hasan olduğunu ve şayet dalları yutsaydı Sultan Muhammed'in Uzun Hasan'ı öldüreceğini söyler. Bu olay esnasında Sultan Muhammed, Otlukbeli savaşında Uzun Hasan ile mücadele etmektedir. Kara ağaç Türk mitolojisinde kayın ağacı olarak geçmektedir. Bu ağaç burada Uzun Hasan'ı temsil eden mitik bir unsurdur.

Otman Baba Velâyetnâmesi'ndeki bir başka meşe ağacı motifi ise Otman Baba'nın Tanrıdağı kenarında bulunan Uludere isimli bir derenin yanında bulunan meşelikte kışı geçirip yoluna devam etmesidir. Burada meşe ağacı veliye yuva olmuş, onun koruyuculuğunu üstlenerek güvende tutmuştur.

²⁷³ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 95-96.

²⁷⁴ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 109-110.

Ağaç motifi, birçok menkıbede önemli rollerde kullanmıştır. Türk mitolojisinin izlerini taşıyan bu ağaç motifleri sembolik anlamlarıyla menâkıbnâmelerdeki yerini almıştır. Özellikle velayeti sembolize etmesinden dolayı başta Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi olmak üzere diğer birçok menâkıbnâmede kullanılarak velinin kutsallığını ve manevi gücünü ifade etmektedir. Ayrıca kavak, servi, kayın, söğüt ve meşe gibi ağaç çeşitleri farklı anlamları olması sebebiyle sembolik ve mitik ifadeler için zengin bir motif dağarcığı oluşturmuştur.

3.2.3. Hayvanlar

Tabiatın ve ekosistemin parçasından biri olan hayvanlar âlemi, ilkel dönemlerden beri insanlık için önemli bir yardımcı olmuştur. Özellikle göçebe hayat tarzına sahip olan ilk Türk kavimleri hayvanlarla iç içe bir şekilde yaşamıştır. Bu hayat tarzı, hayvan gücünün kullanılmasını da beraberinde getirmiştir. İnsan için hayvan kimi zaman etinden, sütünden, derisinden yararlanan önemli bir av iken kimi zamanda koruma ve güven bir yaren olmuştur. Bunun en güzel örneği Türk tarihindeki Ergenekon Destanıdır. Bu destan da o bir kurt yardımıyla Türkler düşmanlarından saklanmış ve kurtulmuşlardır. Ayrıca savaşçılık özelliğinin ön plana çıktığı bir kavim olan Türk kavimleri için at önemli bir hayvandır. Bu sebeple bazı hayvanlarla duygusal bağlar dahi kurulmuştur. Hayvanlar fiziki kullanımının yanında sembolik ve mitolojik birer karakter olarak kullanılmıştır. Hayvan motifinin sembolik ve mitolojik olarak kullanıldığı eserlerden biri Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleridir. Bu eserlerde birçok hayvan hem sembolik anlamıyla hem de Türk mitolojisindeki yansımalarıyla kullanılmıştır.

3.2.3.1.Kurt

Kurt, Türk tarihi için önemli bir hayvandır. Bu hayvan düşmanları tarafından mağlup edilen Türk kavmini yok olmaktan, soyunun tükenmesinden kurtarmıştır. Bu sebeple bu hayvan mitolojide önemli bir yere sahiptir. Bazı Türk kavimleri kurttan türediğini dahi savunmaktadır. O aynı zamanda kurt Türk milletine savaşlarda, göçlerde önderlik eden yegâne yol göstericidir. Türklerin gücü ile özdeşleşen bu hayvan Orta Asya Türk tarihinden Anadolu'ya gelinmesine, Anadolu'da kurulan ilk Türk devletlerinden günümüze kadar ayakta kalmayı başaran önemli bir sembolü olmuştur. Önemli Türk inançlarından biri olan “Kök Böri” inancına ismini vermiştir. Bu inanca göre göktürk destanlarında kurt motifi ile özdeşleşen Türkler

için o savaşın gücünün simgesi kurt olmuştur. Türklerin bir Bozkurt'un soyundan geldiğine inanmaları bozkurtun ulusal bir sembol olmasını sağlamıştır.

Türkler için önemli bir hayvan motifi olan kurt Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde keramet motifi olarak kullanılan bir motiftir. Otman Baba Velâyetnâmesi'nde Otman Baba bir gün değirmenden çıkıp dışarı baktığın zaman suyun karşısında üç kurdun ayakta durduğunu görür. O üç kurda da üç nesne atarak yollarına gitmelerini söyler. Bunun üzerine kurtlar yollarına devam eder.²⁷⁵ Bu olayda kurtlar Otman Baba'nın velayetini bilmiş ve onun sözünü dinleyerek gitmiştir. O bu olayda Veli'nin, suyun ve kurdun bulunması bu üç unsurunda aslında aynı kutsal ile ilişkili olduğunu göstermektedir. Olayın suyun yanında geçmesi Otman Baba'nın veliliğini desteklerken kurtlarını söz dinlemesi de onun veliliğini gösteren bir delil olmuştur.

3.2.3.2.Geyik

Türk milleti için önemli bir av hayvanı olan geyik, kutsal sayılarak bir ruhu olduğu düşünülmüştür. Bu sebeple geyik avlayana bazı olağanüstü güçler tarafından ceza verileceği inancı bulunmaktadır. Fakat geyik geçmişten günümüze av hayvanı olarak kullanılmıştır. Şamanist dönemlerde kendisinin suretine bürünülen bir hayvan olan geyik, atın adası konumunda kabul edilmiş ve o beyaz renkli olanının gök unsuruyla, al veya kahverengi renkli olanları ise daha çok yeraltı unsurlarıyla ilgili olabileceği düşünülmüştür. Türk mitolojisinde geyiğin ölüme götüren bir hayvan olduğuna dair efsaneler bulunmaktadır. Avcıyı peşinden koşturarak onu yerin altına yani ölüme götürdüğüne inanılan bir hayvandır. Anadolu'da sıkça anlatılan ala geyik efsanesi veya geyik destanı da bu konu ile bağlantılıdır.²⁷⁶ Geyik, kurban edilen bir hayvan olmasının yanında aslan ile mücadele sahnelerinde yer unsurunu ifade ederek gösterilmektedir. Geyiğe verilen sembolik anlamlar Müslüman Türklerde de devam etmiş ve bazı tarikatların menkıbelerinden öne çıkmıştır. Örneğin Alevî-Bektaşî gelini içerisinde manevi önderlerden kabul edilen Geyikli Baba, geyik biçimine girerek keramet göstermektedir.

Ayrıca bu hayvan Anadolu'da yörükler arasında Bolluğun ve bereketin simgesi olarak kullanılmış ve nazarı bertaraf edeceğine inanılmıştır.

²⁷⁵ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 57.

²⁷⁶ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 163.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde geyik motifi kullanılmaktadır: *“Âlemlerin kutbu Hâcı Bektâş el-Horasanî dünya sarayından ahirete göçtüğü zaman; o gece Baba Resul yatıp uyudu. Sabah uyandığında kendisini Altın Taş civarında Beş Karış adlı bir yerde buldu. Beş Karış denmesine sebep şuydu: Orada boyu hemen hemen beş karış olan bir kafir beyi vardı. Oralari yönetiyordu. Büyük bir kilise yaptırmıştı. Bey bir gün kendi adamları ile birlikte üst taraftaki dağa avlanmaya gitmişti. Altın bir geyiğin yayılıp otladığını gördüler. Daha önce böyle altından bir geyik görmedikleri için şaşırıp bir süre oradan oraya gidişini seyrettiler. Onu yakalamak isteyince Beş Karış ‘Böyle bir geyik hiç kimse görmemiştir. Etrafını çevirip onu canlı yakalayalım.’ dedi. Onlar hareket edip koşunca geyik kaçıp gitti. Hepsi geyiğin arkasından koştu. Geyiği sürükleyerek kilisenin önüne getirdiler. Geyik birden silkinerek güvercin oldu. Kanat çırpıp uçtu. Kilisenin üstüne konarak oraya oturdu. Adamlar bu duruma şaşırıp kaldılar. Komduğu yerden inerek kendi asıl şekline girdi. Kilisenin ucuna oturdu. Onu bu halde görünler hayrete düştü. Beş Karış ‘Bu kişi boş biri değildir. Nereden gelip nereye gidiyor, öğrenelim.’ dedi. Adamlardan birisi ileri çıkarak ona sordu. Baba Resul, ‘Bana Resul Baba derler. Hâcı Bektâş Velî'nin halifesiyim. Burası benim yurdumdur. Yaptırdığın bu kilisenin yeri benim makamımdır’ dedi. Baba Resul onlara İslâm dinine davet etti. Hepsi Müslüman oldular.”²⁷⁷ Bu metinde Alevî-Bektaşî geleneğinde yaygın bir keramet olan “geyik donuna girme” anlayışı ifade edilmektedir. Geyik donuna girme anlayışı bir nevi şekil değiştirme biçimidir. Baba Resul, şekil değiştirerek oradaki gayrimüslimlerin Müslüman olmasını sağlamıştır. Bu yönüyle geyik motifi Eski Türk inancında bulunan hayvan donuna girme anlayışının bir yansımasıdır. Türk anlatılarında yaygın bir şekilde kullanılan bu motif, kahramanı saklayabilmek veya koruyabilmek için herhangi bir hayvan kılığına girmek demektir. Çünkü Türk mitolojisinde geyik ormandaki ruhu sembolize etmektedir. Bu anlayış Alevî-Bektaşî geleneğinde çokça karşımıza çıkmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin güvercin, Ahmed Yesevî ve müridlerinin de turna donuna girdikleri bilinmektedir.*

Geyik motifinin şekil değiştirme unsuru olarak yer aldığı diğer bir menâkıbnâme ise Koyun Baba Menâkıbnâmesi'dir. Menâkıbnâme'ye göre Çal Dağı'na giderken bir ahu (geyik) bir dağda Allah'ın emriyle buzalar. Buzağı geyikten ayrılır ve kırk adım ötede durur. Daha sonra ahudan doğan ejderha olur ve

²⁷⁷Hacı BektaşVeli, *Velâyetnâme*, s. 604-606.

çevresindeki köylere zarar verir. Köy halkı gelip Koyun Baba'dan dertlerine derman ister.²⁷⁸ Görüldüğü gibi bu olayda velinin geyik donuna girmesi değil geyiğin başka bir hayvana dönüşmesi hadisesi bulunmaktadır. Genelde iyi ve olumlu manada kullanılan geyik motifi burada ejderhaya dönüşerek insanlara zarar veren bir roledir. Bu durum varlığın kendisini bilmemesi ile alakalı olabilir. Kendi varlığını ve benliğini fark eden geyik kutsalı kazanırken kendini fark etmeyen ve o olmadığı durumlardan kendini arındıramayan geyik ise bu olaydaki gibi zarar veren bir yarata dönüşebilir. Olumlu veya olumsuz bir anlama da sahip olsa geyik motifi şekil değiştirmeyi sembolize etmektedir.

Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde bulunan diğer bir geyik motifi ise şöyledir: *“Sultân, Alâiyye Beği'nin oğlu Gaybî'yi av'a çıkarmış, kendisi de bir geyik suretinde görünerek, onun peşinden uzun süre koşturmuş ve Gaybî'nin attığı bir ok ile yaralanarak yaralı halde dergâhına dönmüştür. Dergâha kadar gelen Gaybî, dervişlerden yaraladığı geyiği talep etmiş, dervişler ise onu Sultân'ın huzuruna çıkarmışlar; Sulân'ın, Gaybî'nin attığı oku koltuğun altından çıkarıp göstermesi üzerine Gaybî, kendisinden geçerek Abdal Mûsâ'dan aman dilemiş ve Sultân'ın Dergâhı'na intisap etmiştir.”*²⁷⁹ Bu olay Abdal Musa ve müridi Kaygusuz Abdal arasında geçen bir hadisedir. Bu menkabeye göre Kaygusuz Abdal, geyik sayesinde doğru yola iletilmiştir. Bu rivayette geyiğin net bir şekilde Abdal Musa olduğu ifade edilmese de sonuç olarak geyik iyiye, doğruya götüren vasıta konumundadır. Nihayetinde rivayette geyik iyiliğin ve temizliğin bir sembolü olarak tasvir edilmektedir.

3.2.3.3. Güvercin

Türk mitolojisinde birçok kuş motifi bulmamaktadır ve daha çok ruhun sembolü olarak kabul edilirler. Kuşlar, göğe yükselmeyi yani uçmağa gidişi ifade etmek için ölümlerle birlikte kullanılmıştır. Hazar Türkler'i güvercinin yuva yaptığı evin zenginliği ve bolluğa kavuşacağını inanır.²⁸⁰ *Ak göklü (Ak köklü kögürçün)* olarak Orta Asya destanlarında yer almaktadır.²⁸¹ Güvercin Anadolu'da da kutsal sayılır ve avlanıp eti yenilmesi uygun görülmez. Anadolu'da “gövercin, göyercin ve

²⁷⁸Doğanbaş, *Koyun Baba Velayetnamesi*, s. 80-81.

²⁷⁹ Güzel, *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, s. 106.

²⁸⁰ Funda Şişçi, “Türk Mitolojisinde Güvercin Motifi ve Çağdaş Türk Resminde Temsili”, *İdil Dergisi*, VII. Cilt, Sayı: 41, 2018, s. 48.

²⁸¹ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 550.

göğercin” olarak kullanılmaktadır.²⁸² Beyaz güvercin renginden dolayı aşkın ve barışın simgesi olmuş ve iyi haber getiren elçi konumundadır.²⁸³ İslâm dini de güvercine önem vermiş ve Hz. Muhammed’i Sevr mağarasında Kureyş müşriklerinden o korumuştur.

Tasavvufta güvercin, saflığı ve masumiyeti ifade ederek evliyaların kerametlerinde kullanılmıştır. Aynı zamanda Alevî-Bektaşî geleneğinde don giyme olayında kullanılan bir hayvan motifidir. Güvercinin şekil değiştirmek için kullanılan bir motif olması Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’nde Baba Resul isimli Hacı Bektaş Veli’nin halifelerinden olan kişinin önce geyik donunda sonra da güvercin donuna girerek manastırın tepesine konması ile ilgili bir olayı geçmektedir.²⁸⁴ Baba Resul, güvercin donuna girmesi sonucu gayrimüslim olan kişiler hayrete düşmüş ve onun veli bir kimse olduğuna inanmışlardır. Baba Resul de onları İslâma çağırarak müslüman olmalarına vesile olmuştur. Güvercin motifi, iyiye ve doğruya çağırıcı bir şekil değiştirme unsuru olarak kullanılmıştır.

Otman Baba Menâkıbnâmesi’nde ise güvercinle ilgili Otman Baba’nın yanına Hacı Bektaş Veli’nin dervişleri gelince Otman Baba abdallarına, bu dervişlerin gökteki güvercinin öksüzleri olduğunu söylemesi hadisesi bulunmaktadır.²⁸⁵ Bu anlatıda güvercin Hacı Bektaş Veli’yi sembolize etmektedir. Güvercin donuna girmesi barış elçisi olduğunu ve masumluğunu ifade etmektedir. Görüldüğü üzere güvercin motifi de geyik motifi gibi şekil değiştirme için kullanılan diğer bir motiftir.

3.2.3.4. Turna

Türk halk edebiyatında ve divan şiirlerine konu olan turna, haberci kuşlardan sayılarak iyi haber getirdiğine inanılmaktadır. Türkü ve şiirlere “ telli turna” olarak kullanılan bu hayvan uğur getirmektedir. O halk öğretisine göre turna bir düzen ve sıra içerisinde uçuşu sebebiyle her hareketi doğru ve akıllı olan bir kuş kabul edilmektedir.

²⁸² Selim Doğan, “Türk Halk Kültüründe ve Erzurum Kadın Barlarında Güvercin Motifi”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 30, 2013.

²⁸³ Altan Armutak, “Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi I. Sürüngenler, Balıklar, Kanatlılar ve Mitolojik Hayvanlar.” *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, Sayı: 30, 2004, s. 143-157.

²⁸⁴ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 604-606.

²⁸⁵ Koca, *Otman Baba Velâyetnamesi Vilâyetname-i Şâhî Gö’çek Abdal*, s. 239.

Türk kültüründe kutsallık atfedilen bu hayvanı avlamak, vurmak yanlış kabul edilmiş ve onu öldürenin başına bir fenalığın geleceğine dair bir inanış bulunmaktadır. Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde eski Türk inançlarının bir yansıması olarak Turnaya zarıflığı, büyüklüğü ve mevsimlik bir kuş olması sebebiyle ilahi aşka giden yolda o kullanılan bir motiftir. Ayrıca bu gelenekte turna Hz. Ali ile ilişkilendirilmiş ve sesini ondan aldı düşünülmüştür.²⁸⁶ Alevî-Bektaşî kültür içerisinde şekil değiştirme motifi olarak kullanılan bir hayvan olan turna, velilerin keramet motifi olarak kullanılmıştır. Hem Ahmed Yesevî hem de Hacı Bektaş Veli'nin turna donuna girdiği rivayetler bulunmaktadır.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'ndeki bir bölümde Hoca Ahmed Yesevî ile ilgili şöyle bir rivayet bulunmaktadır: “*Horasan erenleri, mahya hazırlayınca Hoca Ahmed Yesevî'yi de aralarında görmek isterler. Velayet erenlerinden kabul edilen yedi kişi, Türkistan'a giderek Hoca Ahmed Yesevî'ye çağrıda bulunurlar. Horasan erenlerinden aldıkları icazetle turna şekline girer ve Türkistan'a yola koyulurlar. Diğer taraftan bu durum, Hoca Ahmed Yesevî'ye malum olur. Halifelerini de bu durumdan haber eder ve onları gelmeden onları yolda karşılayalım diye hazırlar. Bunlar da turna şekline girerek Horasan'a doğru yola koyulurlar. Horasan ve Semerkant sınırının orta yerinde bulunan Amu Nehri isimli büyük bir akarsu ırmağının üzerinde tesadüfen karşılaşırlar. Velayet Erenleri oldukları için turna şeklindeki birbirlerini tanırlar.*”²⁸⁷ Bu rivayete göre Hoca Ahmed Yesevî ve diğer erenlerin turna donuna girmesi sık kullanılan bir motiftir. Türkistan ve Horasan erenlerinin turna donuna girmesi eski Türk inançlarına bağlı olduklarını göstermektedir. Turna motifinin haberleşme amacıyla şekil değiştirici bir unsur olarak kullanıldığı görülmektedir.

Turna motifinin görüldü diğer bir menâkıbnâme ise Otman Baba Velâyetnâmesidir. Bu Velâyetnâme'ye göre Samandıra beyi Ali Bey Otman Baba'dan niyaz ederek elini öper. Otman Baba da on iki adet koç kurbanı bulunduğunu söyleyerek koçları getirmesini ister. Ali Bey ise on iki koç yerine sekiz tane kurban verip savaşa gider. Savaş sonunda ise otuz iki bin koyunu ganimet olarak elde edince o an Otman Baba'nın her kurban için dört bin koyun bahşettiğini anlar. Bunun üzerine özür dilemek ve hatasını telafi etmek için Otman Baba'ya kara bir at

²⁸⁶ Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatı Araştırmaları*, Akçağ Yayınlar, Ankara, 1997, s.72.

²⁸⁷Hacı BektaşVeli, *Velâyetnâme*, s. 102.

hediye eder. Otman Baba'da bu ata Kara Turna ismini verir. Yolculuklarında ve seyahatlerinde bu atı kullanır.²⁸⁸ Bu rivayette turna ve alt motiflerinin beraber kullanılması bu iki motifin ifade ettiği anlamlar açısından önem arz etmektedir. Bu iki motifin beraber kullanılması kutsallığı ve gücü ifade etmektedir. Alevî-Bektaşî kültür içerisinde turna motifinin özel bir yeri olması sebebiyle ata dahi bu isim verilmektedir.

3.2.3.5.At

Göçebe hayat tarzını benimseyen ve savaşçı özellikleriyle ön planda olan Türkler için at en önemli hayvanlardan biridir. At, hem göç için hem de savaş için kullanılan bir hayvandır. Ayrıca Türkler at sadece maddi olarak kullanmamış aynı zamanda ata manevi bir değerde yükleyerek yaren kabul etmiştir. Başta Dede Korkut Hikâyeleri olmak üzere birçok destan, efsane ve masallara konu olmuştur.

Şamanist dönemlerde at şamanı gökyüzüne çıkartan ve Tanrı'ya kurban edilen bir hayvan olarak kabul edilmiştir. At şamanı çıkartan bir binek olması sebebiyle çoğu zaman kanatlı olarak düşünülmüştür. Kurban hayvanı olan atlar, renklerine göre göğe veya yere sunulmaktadır. Eski Türk mezarlarında ölen kişinin atı ile beraber gömüldüğüne dair bilgiler bulunmaktadır. Savaşta faydaları sebebiyle atlar, güç ve kudretin sembolü olarak ve at sürülerinin zenginliği ifadesi ettiği düşünülmüştür. Ayrıca eski Türk kozmolojisine göre at, su unsurunun hayvan biçimli halidir. Efsane ve masallarda sudan çıkan kanatlı atların bulunması bunun bir yansımasıdır. İslâmiyet'le birlikte Türkler'in at ile ilgili mitolojik motifi devam etmiş ve Hz. Muhammet ve Hz. Ali'nin hatlarının beyaz renkte olması eski Türk inançlarına göre beyaz atın gök ile bağlantılı olduğunu desteklemiştir.²⁸⁹ Bu hayvan motifi, İslâmiyeti yaymak için yapılan savaşlarda kahraman bir hayvan rolünü üstlenmiş ve böylece kendisine saygı duyulan bir konumda olmuştur.

Eski Türkler'in at ile ilgili inanışları Alevî-Bektaşî kültüründe yaşamaya devam etmiştir. Özellikle bu kültürde at motifi deyince akla Hz. Ali ve atı Düldül gelmektedir. Düldül, Mısır hükümdarı Mukavkıs'ın Hz. Ali'ye hediye ettiği boz renkli, çevik bir attır.²⁹⁰ Bu konuyla ilgili rivayetlerinden biri Demir Baba Velâyetnâmesinde bulunmaktadır. Demir Baba ejderhayı öldürmek için yola çıktığı

²⁸⁸ Doğanbaş, *Koyun Baba Velayetnamesi*, s. 75-76.

²⁸⁹ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 161-163.

²⁹⁰ Ali Yardım, "Düldül", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, X. Cilt, İstanbul, 1994, s. 20.

zaman kendisine Düldül isimli bir at verilmiştir. Ejderha ile karşılaşan Demir Baba, at zarar görmesin diye attan inmek isteyince ona bu atın eski bir ağ olduğunu ve zarar görmeyeceğini söylerler.²⁹¹ Bu rivayetteki Düldül isimli at Hz. Ali'nin Düldül'üne benzetilmektedir. Düldül'e benzediği için Demir Baba'nın kullandığı at kutsal kabul edilmiş ve ejderhanın ona zarar veremeyeceği düşünülmüştür. Bu at, gücü sembolize etmektedir.

Aynı eserde Ali isimli bir kişinin atları çok sevdiği ve tüm gününü onlarla geçirdiği Demir Baba'ya haber verildiği zaman at ve Ali isimli çocuğun kardeş olduğunu ve atı sevmesi gerektiğini söyler.²⁹²

Yine bir gün Demir Baba'ya Aşkar tüylü bir at gelir ve Demir Baba ise o sırada gök renkli atıyla komuşmaktadır. Sonra Demir Baba gök attan inerek bu ata biner. Kâfir kral ile yapılan savaşta bu Aşkar tüylü at düşmanların atlarını korkutarak onların geriye doğru hareket etmesine sebep olur. Üstündeki düşmanlar da yere düşer. Demir Baba, yere düşen bu düşmanları kızıl sopayla döver ve böylece savaş kazanılmış olur. Bunun üzerine düşmanlar İslâm'a davet edilerek müslüman olmalarına vesile olur.²⁹³ Bu rivayete Demir Baba'nın gök atla konuşması o atın olağanüstü bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Atları değiştirmesi ise savaş kazanabilecek güce ve çevikliğe sahip olan Akşar tüylü atın önemini göstermektedir. Nitekim Türk mitolojisinde kahramana savaş kazandıran ve savaşın seyrini değiştiren atlar bulunmaktadır.

Otman Baba menâkıbnâmesi'nde ise at sıkça kullanılan bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Otman Baba'nın boz renkli bir ata binmesi, kendisine kara renkli bir at hediye edilmesi ve yolcuğunu boyunca o ata binmesi, abdallarından kendisini ata bindirmesini istemesi, Bariyiğ isimli nurlu bir atının bulunması ve Edirne'deki saray ve köşklere görünce oranın atının arpasının yeri olduğunu söyleyerek şehri yıkmasalarını istemesi gibi örnekler bulunmaktadır. Otman Baba'nın boz renkli bir ata binmesi Hızır'ı çağrıştırmaktadır. Çünkü Hızır "*nur yüzlü, ak saçlı, uzun ak sakallı, elinde asası ile beyaz giysiler giyerek boz ata binen ve kut ve bereket sağlayan biridir.*"²⁹⁴ Aynı zamanda at, Türk Mitolojisinde hediye

²⁹¹ Noyan, *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 88.

²⁹² Noyan, *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 98.

²⁹³ Noyan, *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 106.

²⁹⁴ Ali Abbas Çınar, "Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri", *Milli Folklor Dergisi*, XVI. Cilt, Sayı: 126, 2020, s. 67.

olarak sunulan önemli bir hayvandır. Demir Baba'ya hediye edilmesi de kendisinin ayrı bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Kendisinin atlarının olması ve bu atların nurlu olması veliliğinin bir göstergesidir. Kendi atının arpası için Edirne'nin yıkılmasını istemesi ise Türk inancındaki atı için savaş dahi yapmayı göze alan kahramanlık göstergesi bir durumdur. Ayrıca şehrin yapılarla dolması ve bereketin, bolluğun sembolü olan arpanın toprağın özü olması sebebiyle şehirlerin maneviyattan uzaklaştığını ifade etmek amaçlıdır.

3.2.3.6.Koyun/Koç

Hayvancılık geçiminin asli hayvanları olan koyun ve koç, insanlığa birçok alanda fayda sağlamaktadır. Türk mitolojisinde öneme sahip olan bu hayvanlar halk edebiyatında da yer almıştır.

Eski Türkler'de Gök Tanrı'ya sunulan kurbanlar arasında bulunan koyun ve özellikle beyaz koç, dönem dönem beyaz olmayan renkleri ile yer tanrısına da matem törenlerinde kurban ediliyordu. Şamanist dönem Türkler için ataların ruhlarına ve çocuklardan korunmak için kurban edilen hayvanlardır. Aynı zamanda ilk Türk takvimi On İki Hayvanlı takviminde yıl isimlerinden biridir. Koyun, hayvan mücadele sahnelerinde mağlup konumundayken koç, gök ile bağlantılı olduğu için güç, kuvvet ve alplik sembolü olarak kullanılmıştır. İslâmiyetle birlikte ise koyun huzur, sükûnet, ve barışın simgesi olurken bolluk-bereket anlamı da taşımıştır. Koç da yiğitliğin bir sembolü olarak görülmüştür. Ayrıca İslâmi tasavvurda Hz. İsmail'in Allah'a adanmak için bir kurban edileceği zaman gökten koç gelmesi bu hayvanın kurban hayvanı olarak kullanılması ve ölümün bir timsali olduğunu gösterir.²⁹⁵

Bu iki hayvan, Kurban Bayramı'nda Hz. İsmail'nin kurban edilmesinin bir yansıması olarak kurban hayranı olarak sunulmaktadır. Aynı şekilde bu hayvanlar Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde cem ayini sırasında kurban edilen hayvanlar olmuştur.

Koyun motifinin bulunduğu menâkıbnâmelerden biri Otman Baba Velâyetnâmesi'dir. Bu esere göre Otman Baba'nın Samandıra şehrine geldiği zaman oranın sancak beyi Ali Bey isimli biri onun niyazını isteyip eli öpünce Otman Baba onun kendisine on iki tane koç kurban etmesi gerektiğini ve onları kendisine vermesini söyler. Bunun üzerine Ali Bey de sekiz tane kurban vererek savaşıma

²⁹⁵ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 173.

gider. Savaştan sonra otuz iki bin koyunu ganimet olarak alınca Otman Baba'nın kendisine her bir koyuna karşılık dört bin koyun bahşettiğini anlar.²⁹⁶Bu rivayete göre koç bir kurban olarak kullanılmaktadır. Kurban edilmek üzere verilen her bir koyuna karşılık daha fazla koyun elde etmesi ise bu hayvanın bereketi ve bolluğu sembolize ettiğini göstermektedir. Ayrıca Otman Baba'nın on iki tane koç istemesi Türk inançları arasında bulunan *Tuğ-ı Hümayun* çıkarken kurban edilen on iki koça da atıf yapmaktadır.²⁹⁷

Bu eserdeki başka bir rivayete göre Otman Baba, haksız davrandığı için kadiya kendisi için boynuzsuz koyunun hakkını boynuzlu koyundan alan kudret eli ve Hz. Muhammed'in sırrıdır, der. Bu sözle Otman Baba kendisinin manevi bir güce sahip olduğunu ifade etmek için boynuz motifini kullanmıştır. Bilindiği üzere boynuz, hayvanın en güçlü unsurlarından biridir. Koçların boynuzları ile mücadelelere giriştikleri ve kendileri aralarında bir güç yarışı içerisine girdikleri malumdur. Eserdeki rivayette de boynuz gücü sembolize ederek Otman Baba'nın sıradan bir insan olmadığını göstermek için kullanılmıştır. Ayrıca boynuz Türk Mitolojisinde nazarı def etmek için kullanılan araçlardan biridir.²⁹⁸

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde bulunan başka bir yerde ise Otman Baba, abdallarına cihanda birinin kendisi diğerinin ise Şefküllü Bey olmak üzere iki kişi olduklarını söyleyerek Şefküllü beyin kendisinin koçu olduğunu ifade eder.²⁹⁹ Görüldüğü gibi burada Otman Baba koçu ve kendisini bir tutmaktadır. Koç, veliye yoldaşlık etmektedir. Koyun ve koçların bereketi sembolize etmesi velinin velayetinin bereketini ve nüfuzunun çokluğuna delalet etmektedir.

Demir Baba Velâyetnâmesi'nde ise *“Tatar grupları öyle bir yaratıktır ki koyun sürüsü gibi birinin uğradığına hepsi uğrar.”* ifadesiyle koyunun sürü halinde hareket ettiğini belirtmektedir. Bu yönüyle koyun motifi örnek verilerek tasavvufta belirli bir yoldan giderek o yoldan ayrılmamak esasını ifade etmiştir. Her sürünün bir çobanı olduğu düşünülürse burada tasavvufi anlayıştaki mürşit olgusuna da gönderme yapılmış olabilir.

²⁹⁶ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 75-76.

²⁹⁷ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 544.

²⁹⁸ Yahya Mustafa Keskin, “Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Buna Karşı Geliştirilen Korunma ve Kurtulma Pratikleri: Elazığ Örneği”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık, XI. Cilt, Sayı: 32, 2008, s. 194.

²⁹⁹ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 241.

Çünkü tasavvufta sufinin yürüdüğü manevi yol sırat-ı müstakimden ayrılmadan bir rehber eşliğinde yürünür.³⁰⁰

3.2.3.7.Köpek

Türk mitolojisine göre köpeğin de kurt gibi bir yeri bulunmaktadır. Ancak köpeğin rolu daha önemsizdir ve seyrek görülmektedir. Bazı Türk kavimleri köpek havlamasını uğursuzluk sayarken bazıları ise uğurlu bir işaret olduğuna inanmaktadır.³⁰¹

Şamanist dönemdeki ayinler esnasında güçlü şamanların kurt ve kartal gibi kuvvetli hayvanların suretine girdiği daha az güçlü şamanların ise köpek suretine girdiği görülmektedir. Türk mitolojisinde köpek genellikle yeraltına inerken kullanılmış ve cenaze törenlerinde kurban edilen bir hayvan olarak ölüme işaret etmektedir. Türk mitolojisinde çoğu zaman olumsuz anlamlara sahip olmakla birlikte bazı Türk topluluklarında efsanevi köpekler bulunmaktadır. Örneğin Kumayık(Kırgız), Barak (Başkurtlar) ve Kıtmîr(Kehf 9/26) köpeklerdir. İslâmiyetten sonra köpeğin avcılıkta kullanılması ve bu faaliyetin bir spor haline gelmesi bu hayvanın önemini arttırmıştır. Av köpeği sadakat ve dostluğu temsil ederken sabır ve tevekkülün bir göstergesidir.³⁰²

Köpek motifi, sembolik anlamıyla Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinden Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde kullanılmıştır: *“Günün birinde bazı kişiler, Hoca Ahmed Yesevî hasretini, halk içinde itibarsız etmek ve utandırmak için iftira ettiler. Gece yarısı olunca şehrin yakınında bir öküzü kestiler. Derisini, sakatatını, başını ayağın orada bıraktılar. Etini alıp Hoca Ahmed Yesevî'nin mutfağına hastalar. Sabahleyin kalkıp aramaya başladılar. ‘Bu gece bizim öküzümü gelmedi.’ dediler. Ararken öküzü kestikleri yere geldiler, kanı görünce ‘İşte öküzümüzün izi.’ dediler. Bütün Yesu şehrini ev ev aradılar. Hoca Ahmed Yesevî'nin tekkesine geldiler. İzin istediler. Hoca bunlara izin verdi, içeri girip eve aradılar. Mutfığa girdiklerini gördüler. Hoca, Hak Te'ala'nın izniyle onları köpek şekline soktu. Köpekler etin tamamını yedikten sonra birbirlerini de parçalayıp helak oldular.”*³⁰³ Görüldüğü üzere bu rivayette köpek cezalandırma amacıyla kullanılmıştır. Hoca Ahmed Yesevî

³⁰⁰ Gündüzöz- Kızıler, *Tasavvuf* s. 27.

³⁰¹ Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, s. 87.

³⁰² Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 176-177.

³⁰³ Hacı BektaşVeli, *Velâyetnâme*, s. 101.

kendisine tuzak kuranların oyununu bozarken köpek motifini kullanmıştır Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde sıkça karşılaştığımız şekil değiştirme unsuru bu sefer köpek olmuştur. Burada Türk mitolojisinde köpeği verilen olumsuz anlamın yansıması olarak köpek kötülere sembolize etmektedir.

3.2.3.8. Yılan/Ejderha

Şamanist dönem Türkler için yılan, yeraltı ilahı Erlik'le³⁰⁴ ilgili bir simgedir. Bu yılanın kara renkli olması yeraltına sembolize etmektedir. Aynı şekilde şamanların bazen yılan biçimde girdikleri görülmektedir. Türk kozmolojisinde yerin ve kuzeyin simgesi olan karayılan Oniki hayvanlı Türk takviminde yıl simgeleri için kullanılan hayvanlardan biridir. Bu yılan Erlik'in sözüne inanarak ilk insanları yasak meyveden yemeleri için kandırırken bu esnada yılan ağaca çıkar ve elmayı ısırır. Türk mitolojisinde yer alan yılanın bu çeşitli yönleri İslâmiyet'ten sonra da Türk ve İslâm tasavvurlarında kullanılmıştır.³⁰⁵ Nitekim ilk insanlar Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın işledikleri hatadan dolayı cennetten kovulmaları hadisesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçmektedir.³⁰⁶ Fakat bu ayetlerde şeytanın onların ayağını kaydırıldığı ifade edilirken yılan suretinde olduğu ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.

Zehirli ve korkutucu olması sebebiyle yılan mitolojide farklı sembolik anlamlarda kullanılmaktadır. Mitolojideki yılan motifi zaman zaman ejderha motifi olarakta kullanılmıştır. Çin alt kıtasında yaygın bir şekilde kullanılan ejderha motifi, uzun yıllar Çin'le sınır komşusu olunması sebebiyle bazı Türk inanışlarına da yansımıştır. Bazı Türk kavimlerinde ejderha figürü bulunmaması da bunun bir göstergesidir. Hatta bazı Türk kavimleri ejderha motifi yerine balık ve kertenkele gibi hayvanları koymuştur. *Kutadgu Bilig'in* yaratılış ve evren için ayrılmış olan bölümünde “*sürekli dönen bir ejderha.*” şeklinde bir kullanım bulunmaktadır. Bu kullanım, *evirmek* fiilinden türemiş bir sıfat-fiil olarak geçmektedir.³⁰⁷

Erken dönem Türk inanışlara arasında ejderhanın bereket, refah ve güç sembolü olduğu kabul edilirken ön Asya Türk topluluklarında bu inanış zayıflayarak kötülüğün sembolü haline gelmiştir. Ortaçağ Türk metinlerinde ejderha motifi

³⁰⁴ “Erlik, Erklik. “Erkek ve eril” anlamına gelen er sözcüğünden oluşmaktadır. Eski Türkçe metinlerde, kudretli şahsiyetleri nitelendirmek için kullanılmıştır. Erklik, bir cehennem tanrısı olabileceği gibi Altın Köl Yazıtlarında ölüleri canlılardan ayırmakta ve böylece bir çeşit ölümler tanrısı olmaktadır.” Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, s. 69-70.

³⁰⁵ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 181-182.

³⁰⁶ el-Bakara 2/35.

³⁰⁷ Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, s. 67.

hükümdarlık alameti olarak kullanılırsa iktidarı, din ve tasavvuf gibi konularda kullanılırsa dünyanın insanı yolundan saptıra tuzaklarını ifade etmektedir.³⁰⁸

Anadolu masallarında kullanılan yedi başlı ejderha gökyüzünde bulunan bir varlık gibi düşünülmektedir.³⁰⁹ Ejderhanın gökyüzünde olması onun evren motifi olarak kullanıldığının göstergesidir. Ejderha ismi çoğu zaman halk arasında yılan olarak kullanılmaya devam etmiştir.

Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde Anadolu'da kullanılan yılan/ejderha motifi, çeşitli sembolik ve mitolojik anlamlarıyla kullanılmaya devam etmiştir. Özellikle Demir Baba Velâyetnâmesi'nde Demir Baba'nın ejderha ile mücadelesi dikkat çekmektedir. Özü sahrasında bulunan bir ejderhayı artık insan gücü ile durduramayacağını anlayan Yalı Ağası, Demir Baba'dan yardım istemiştir. Demir Baba kendisine bir silah yapar ve ejderhayı bulmaya gider. Daha sonra ejderhayı bir tepede ve başının da kocaman olduğunu görür. Ejderha oradaki çobanların kendisine verdiği bin koyunu yediği için bölgedeki bütün çobanları tanımıştır. Demir Baba bölge halkından Allah'a dua etmelerini ve Allah'tan yardım istemelerini söyler. Bunun üzerine seksen bin kişinin aynı anda Allah'a yalvarma nidasını duyan ejderha tepeden aşağı inerek halkın önünde durur. Demir Baba, üzerine bindiği atın zarar görmesini istemediği için atından inmek isteyince ona bu atın yaşlı olduğunu ve ejderhanın ata zarar veremeyeceğini söylerler. Demir Baba, orada bulunan herkesi sıçratacak şekilde kuvvetlice bağırır. Bağırmanın etkisiyle sersemleşen ejderha tam başını kaldıracağı sırada Demir Baba silahını kullanarak onu zayıf düşürür. Hemen kendi yaptığı bir macunu ejderhanın gözüne sürer ve ejderha kör olur. Halk bu duruma sevinerek Demir Baba'ya hürmet eder.³¹⁰ Görüldüğü üzere bu olayda ejderha insanlara zarar veren olumsuz bir rodedir. Zarar verici bu ejderha velinin bağırması ile sersemlemiştir. Bu durum ejderhayı yenmek için kuvvetli bir nefese sahip olunması gerektiğini ortaya çıkarmaktadır. Demir Baba veli nefesiyle yani velayetinin kudretiyle ejderhaya galip gelmiştir. Demir Baba'nın halktan Allah'a yalvarmasını istemesi, Allah'ın iznini ve O'nun gücünü yanında hissederek devasa ejderhaya karşı daha kudretli hissetmesini sağlamıştır. Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde "nefes" kavramı önemli bir yer tutarak velinin manevi gücüyle ilişkilendirilir. Tasavvufta nefes, seyru sülûk yolunda yaşadığı haller sonucu manevi

³⁰⁸ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 152-153.

³⁰⁹ Ögel, *Türk Mitolojisi II*, s. 567.

³¹⁰ Noyan, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, s. 92.

olgunluğa eren velilerin insanları etkileyecek manevi bir kuvvettir.³¹¹ Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde onların görüş ve düşüncelerini dile getiren cem ayinlerinde kullanılan kuvvetli ve tesirli manzumelerdir. Demir Baba'nın burada bağırması ejderha üzerinde kuvvetli bir tesir bırakarak onu sersemletmiştir.

Aynı eserdeki bir başka yerde ise Moskova'ya gökten iki ejderha inerek kimini yutar, kimini ürkütür. Moskova kralı, Özü sahrasında İslâm diyarında pehlivan bir kimsenin ejderhayı katlettiğini işitmiştir. Demir Baba'ya bir elçi göndererek yardım ister. Demir Baba, kralla birlikte yola çıkarak ejderhanın yanına gelirler. Ejderhayı kelebeklerle oyalamak ister. Kelebekler uçuşunca ejderhanın gözü şaşırır. Bu esnada ejderhanın on yedi arşın uzunluğundaki dili görünür. Demir Baba silahıyla ejderhayı vurur. Ejderha yere düşüp başını kaldırıncaya Demir Baba, ejderhaya insanları yutma sebebini sorar. Ejderha ise dile gerek iki farklı sebep söyler. Biri, Hz. Adem'in onu kurtarması ve yalan söylediği için ağlamış olmasıdır. Diğeri ise aç duramayacağı içindir. Demir Baba bağırarak elindeki kılıçla ejderhayı öldürür. Bu olaydan etkilenen Kral, Demir Baba'nın veliliğini kabul ederek ona hürmet ettiğini göstermek için kendisine kırk bin kul ve on bin koyun ile birlikte ona bir ülke verir.³¹² Bu rivayette kâfir bir topluluğun ejderha ile mücadele için Müslüman bir veli olan Demir Baba'dan yardım istemesi dikkat çekicidir. Çünkü burada kâfir topluluğu ejderha ile savaşacak manevi güce sahip değildir. Bu sebeple Demir Baba'dan yardım istemişlerdir. Yani aslolan düşmanla mücadele ederken silah gücü değil, imanın gücüdür. Bu rivayetdeki diğer bir önemli hususta ejderhanın dile gelmesidir. Ejderhayı önce insan topluluğunun görmesi ve ejderhanın aç olması insanın nefsi ile ilişkilendirilmektedir. Nefsi ile mücadelesinde yenik düşen insan arzularının ve isteklerinin peşinden gider. Böylece maddi olarak doysa bile manevi olarak büyük bir açlık yaşamaktadır. Yani insanoğlu arzu ve isteklerinin peşinden giderek manevi olgunluğa erişmesine engel olmaktadır. Bu bağlamda ejderha Demir Baba'nın kendisine sormuş olduğu soruya hayvani dürtülerinin yanında kasıtlı olarak insanları helak ettiğini söylemektedir. Bunun üzerine Demir Baba, ejderhanın ölümü hak ettiğine karar verir.³¹³

Ejderha ile mücadele eden diğer bir veli ise Otman Babadır. Otman Baba Velâyetnâmesi'ne göre bir kimse ejderhanın pençesine düşmüş ve erenlerden yardım

³¹¹ Süleyman Uludağ, "Nefes", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXI. Cilt, İstanbul, 2004, s. 522-523.

³¹² Noyan, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, s. 94-97.

³¹³ Noyan, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, s. 94-97.

isteme telaşına düşmüştür. Daha sonra aklına Otman Baba'nın keramet sahibi bir veli olduğunu hatırlar. Bu kimseye yardım etmeyi kabul eden Otman Baba, bir ağaç dalı ile ejderhaya mücadeleye girişir. Ardından bu kimsenin çocukları babalarının yanına gelince ejderhanın bertaraf edildiğini babalarınınsa yerde baygın yattığını görür. Aradan üç gün geçtikten sonra konuşmayan babaları dile gelerek Otman Baba'nın kendisine yardım ettiğini söyleyerek dine bağlı olmalarını sağlar.³¹⁴ Bu rivayette Otman Baba yardıma muhtaç bir kimseye Hızır gibi yetişerek onu zordan kurtarmıştır. Otman Baba'nın ejderhayı iman gücüyle bertaraf etmesi oradan bulunan kimse ve çocuklarının İslâm dinine bağlanmalarını sağlamıştır. Velinin göstermiş olduğu keramet insanların kalplerinin dine ısınmasına ve bağlamasında araç konumunda olmuştur.

Aynı şekilde Koyun Baba Velâyetnâmesi'nde de ejderha insanlara zarar veren bir canavar olarak geçmektedir. Bu Velâyetnâmeye göre ejderhanın kendilerine zarar vermesinden şikayetçi olan halk Koyun Baba'dan yardım ister. Koyun Baba da ırmak kenarına varınca *"taş ol bre me'lun"* diyerek beddua da bulunur.³¹⁵ Bu rivayette ejderhanın taş kesildiği görülmektedir. Keramet gösterme yollarından biri olan taş kesilme velinin kudretini gösterme biçimidir. Ayrıca burada velinin sözünün tesirli olması onun velayetinin bir delilidir.

Hacım Sultan Menâkıbnâmesi'nde ejderha ile ilgili şu şekilde bir olay geçmektedir: *"Bazı dervişler Hacım Sultan'ı çekemeyince onu ejderhanın bulunduğu dağa gönderirler. Derviş Burhan'la birlikte dağdaki orman giderler ve orada ejderha ile karşılaşır. Derviş Burhan korkudan bayılınca ejderha, saldıracağı sırada Hacım Sultan, dehşetli ve yüksek bir nara atar. Atılan naranın şiddeti ile Hacım Sultan'ın ağzından alevler çıkar. Bu alevler ejderhayı yakar kavurur."*³¹⁶ Bu olaydaki ejderha da olumsuz bir rolde bulunmaktadır. Dervişlerin Hacım Sultan'ı çekemeyip onu ejderhaya yollamaları, ejderhanın kötülüğü sembolize ettiğini göstermektedir. Fakat ejderha Hacım Sultan'ın manevi gücü ile baş edememiştir. Ayrıca bu olayda Hacım Sultan'ın nara atması onun nefesinin yani veliliğinin gücünü de göstermektedir.

³¹⁴Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 117-118.

³¹⁵Şakir Çıplak, *Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba*, Horasan Basın Yayın, İstanbul, 2001, s. 96-98.

³¹⁶Gülerer, *Hacım Sultan Menakıbnamesi*, s. 279.

Ejderha motifi, Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde olumsuz anlamıyla kullanılarak olgunlaşmamış, arzu ve isteklerine yenilmiş bir nefsin sembolü konumundadır. Ejderha motifinin olumsuz manada kullanılmasının yanında bu motif Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde olumlu bir rolde karşımıza çıkar: *“Tekür hac takılıp etrafına elli bin kâfir topladı. Önden üç bin piyade gittiler. Mağaranın yanına geldiler. Hâcı Bektâş ibadet ederken kâfir alayı da toplanıp gelmektedir. Er, kâfirlerin sesini duyunca Hakk'ın huzuruna yönelik dileğini söyledi. 'Ey rızıklandırıcı ve Bâkî Allah, beni koru ki kâfirler zarar veremesinler.’ dedi. Ey Tanrı, Muhammed'in hürmeti için bütün yaratılmışları kol kanat girersin. Bu kâfirleri kul köle eyle, yedi başlı ejderhayı da bekçi yap. Hâcı Bektâ'in duası kabul oldu. Allah'ın izniyle yedi başlı ejderha, mağaranın yanına gelerek orayı kuşatmış, ağzından dumanlı ateşler saçıyordu. Kâfirler gelip ağzı cehennem gibi alev alev olan yedi başlı ejderhayı görünce korkup kaçtılar, canlarını zor kurtardılar.”*³¹⁷ Görüldüğü gibi bu olayda ejderha olumlu bir manada kullanılarak Hacı Bektaş Veli'yi korumuştur. Türk mitolojisindeki güç, bolluk ve iktidarın sembolü olan ejderha motifi, Anadolu halklarına yedi başlı ejderha olarak yansımıştır. Bu ejderhanın gökyüzünde bulunduğu ve kudretli olduğuna inanılmaktadır. Bu olayda ejderhanın Hacı Bektaş'ı koruması onun velayetini gösteren bir keramet olmuştur.

Genellikle kötü bir role sahip olan ejderha, o Türk mitolojisinde bulunan önemli bir hayvan motifi olması sebebiyle Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde de yer almıştır. Anadolu halk anlatıları içerisinde büyük, güçlü ve kudretli hayvanlar insanlar için ibret alınması gereken bir rol de olmuştur. Korkutucu bir rolde bulunan bu hayvan insanlar için olgunlaşmamış nefsi sembolize ederek aslında insanın manevi olarak kendini geliştirmediği zaman aynı bu ejderha gibi zararlı olabileceği düşüncesi doğurmaktadır. Nitekim Otman Baba Velâyetnâmesi'ndeki olaydan insanların doğru yolu bulmasına ve İslâm dinine bağlanmalarına sebep olmuştur.

3.2.3.9.Horoz

Kırsal hayatın ilk evcilleştirilen hayvanlarından biri olan horoz, Türk kozmolojisinde barış unsurunu temsil eden bir hayvandır. Eski Türk inanışlarında günün ağrısını haber veren bu hayvan kötü ruh kovucu özelliğiyle koruyucu nitelikte

³¹⁷ Hacı BektaşVeli, *Velâyetnâme*, s. 141.

bir simgedir. Horozun, cesaret ve dürüstlük vasıfları onu bu kavramların bir simgesi haline getirmiştir.³¹⁸

Bu hayvan Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinden Kızıl Deli Sultan Velâyetnâmesi'nde güveni ifade eden bir sembol olarak kullanılmıştır. Bu Velâyetnâme'de Kızıl Deli Sultan ve beraberindekiler kâfir olan bir kaleyi işgal etmişlerdir. Kalede bulunan kâfirler ise Kızıl Deli Sultan'dan horozun öteceği vakte kadar zaman istemişlerdir.³¹⁹ Horoz bu olayda iki taraf arasında belirleyici bir zaman dilimi olmuştur. Horozun ötme vakti Güneş'in doğma vaktidir, bu vakitte eskinin hüküm sürmesi sonra erip yeni doğmaktadır. Bu yönüyle horoz, iki taraf arasında güven sembolü olarak kullanılmıştır. Mitik anlamıyla eskinin öldüğünü yeninin ise dirilmek üzere olduğunu ifade etmektedir.

3.2.3.10. Öküz

Göçebe Türkler geçim kaynağı olan hayvancılık faaliyetinin temel hayvanlarından biri olan öküz, Türk mitolojisinde alplık sembolü olarak kullanılmaktaydı. Aynı zamanda *Yak Öküzü* kuyruğu egemenlik simgesi olarak dolarda kullanılmıştır. Bu kullanıma göre öküz, göğe mensup bir hayvan olarak düşünülmüştür. Fakat çoğu zaman yer unsuru ile ilişkilendirilen öküz motifi kurban olarak tanrılara sunulan bir hayvandır. Dede Korkut hikâyelerinde boğa/öküz güçlü kuvvetli yiğitlik simgesi olarak kullanılmıştır.³²⁰ Oniki hayvanlı Türk takviminin ikinci ayı olan öküz, hayvan mücadele sahnelerinde mağlup olan taraf olduğu için yer unsuru olarak görülmektedir.

Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde öküz motifi şu şekilde geçmektedir: *“Bir öküzü vardı. Yonttuğu kaşıkları bir heybeyle öküzün arkasına yükletir, pazara gönderirdi. Kaşıkların kıymeti halk içinde bilinir de. Alanlar ederini heybenin içine bırakırlardı. Birisi alıp parasını vermezse, öküz onun arkasından ayrılmazdı. Kaşığı alıp parasını vermediğini herkes anlardı. Alıp heybeye bırakırlardı. Sonra öküz, o paraları alıp Ahmed Yesevî'nin karşısına gelirdi.”*³²¹ Ahmed Yesevî'nin keramet motifi olarak kullandığı bir hayvan olan öküz, sadakati ve bağlılığı temsil etmektedir. Evcilleştirilmiş bir şekilde gidip

³¹⁸ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 170.

³¹⁹ Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnamesi*, s. 177.

³²⁰ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 166.

³²¹ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 98.

kaşıkları satıyor ve tekrar dönüp Hoca Ahmed Yesevî'ye geliyor. Böylece Hoca Ahmed Yesevî'nin velayeti gösterilmiştir. Türk mitolojisinde gücü temsil eden öküz motifi bu rivayette de velinin gücünü göstererek ona olan itimatı ifade etmektedir.

Velâyetnâme'deki bir başka öküz motifi ise şöyledir: “*Hâcî Bektâş-ı Velî tekkesinde Açak isimli biri vardı. İki öküzle çift sürerdi. Açak o öküzlerle hizmet eder, onlara hoş davranırdı. Kimse onun hizmetinde kusur bulamazdı. Hayvanların yemlerini çabuk verir. Yerlerini yumuşacık ederdi. O yerin üzerinde soyunur, yuvarlanır, batan şey bulursa alır atardı. Günün birinde çift sürdüğü esnada hiddetlendi. Elindeki aleti öküzün birine dürtünce kan aktı. Öküz dile gelip ‘Ey Açak, hizmetinde kusur etmezdin, bana hoş davranırdın. Şimdi kocadım ve kuvvetim kalmadı diye mi dürtüp kanatıyorsun. Yarın kırk abdal ve Sarı Saltuk gelir, beni kurban ederek yerler.’ dedi. Bunun üzerine Açak, çifti bırakarak tekkeye döndü.*”³²² Görüldüğü gibi bu rivayette öküz dile gelerek kendisini Sarı Saltuk’un kurban edeceğini haber vermiştir. Bu durumda öküz Tanrı’nın izniyle gerektiği zaman dile gelebilen kutsal bir hayvandır. Bu hayvanın Hacı Bektaş Veli’nin tekkesinde bulunması ve bulunduğu yerinde kutsal sayılmasından dolayı dile gelmiştir. Ayrıca Türk mitolojisinde bulunan evreni taşıyan hayvan inanışlarından biri de dünyanın bir öküzün boynuzları arasında durduğu inanışıdır. Özellikle Ortaçağda Türk-İslâm dönemdeki mitlerde dünyayı taşıyan hayvan figürleri bir arada bulunmaktadır. Bu bilgilere göre suyun üstünde balık, onun üstünde öküz ve onun boynuzlarının üstünde ise dünya yer almaktadır. Fakat genellikle öküzün üstünde bir meleğin dünyayı tuttuğuna inanılmaktadır. Bu tasvirde dünyayı taşıyan figür hayvan konumun olup insan görünümüne sahip bir beti haline gelmektedir. Bu tasvirde İslâmi anlayışında etkisi bulunarak meleklerle ilişkilendirilme yapılmaktadır.³²³ Bu rivayette öküze bakan kişinin onlara ehemmiyet vermesi de bunun bir göstergesi olabilir.

3.2.4. Sayılar

Sayılar, insanlık tarihinin en ilkel dönemlerinden itibaren ortaya çıkıp gelişerek çeşitli alanlarda yararlanılan unsurlardan biridir. Tarihin ilk dönemlerinden itibaren sayı ve sayma faaliyeti insanların hayatını kolaylaştıran bir işlem olmuştur. Göçebe hayat tarzını benimseyen toplulukların hayvanlarının sayısını öğrenmek

³²² Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 362-365.

³²³ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 110.

başta olmak üzere ilkel alışveriş yöntemi olan takas yapma faaliyetine kadar her alanda başvurduğu temel unsur sayı olmuştur. Sayıların maddi form olarak hayatı kolaylaştıran bir etki etmesinin yanı sıra insanlık tarihinde sembolik ve mitolojik anlamları ile de birlikte kullanılmıştır.

Özellikle Şamanist dönem Türk kavimleri arasında sayılar mitolojik anlamlarıyla sıkça kullanılmıştır. Eski Türk kozmolojisine baktığımız zaman evrenin iki temel unsur da toplandığını görürüz: gök ve yer. Gök ve yer unsurları zaman içerisinde çeşitli alt katlara ayrılmış ve bu ayrım üzere bir evren motifi oluşmuştur. Eski Türk inancına göre gök ve yer arasında yaşayan insanoğlu hem göğün katmanlarıyla hem de yerin katmanlarıyla iç içe yaşamaktadır. Bu yaşam, insanlığın başta bireysel hayatı olmak üzere toplumsal hayatı üzerinde de büyük etkiye sahip olmuştur. Aynı şekilde türklerin dünya şeması dört ana yönü üzere tasavvur edilmiştir. Bu ana yönler dört unsur dediğimiz ateş, su, hava ve topraktır. Bu ana yön tasavvuru merkezinde ve etrafındaki diğer unsurlarla artarak devam etmektedir.

Eski Türklere göre gök yedi katmandan oluşan bir yapıya sahiptir. Bazı Türk topluluklarında bu katman sayısı dokuz, on altı gibi yükselerek bir artış göstermektedir. Bu durum Türk topluluklarının kendi bireysel inançları etrafında gelişen bir durumdur. Türk inançlarına göre gök nasıl yedi katmanlı ise yer altıda belirli sayıda katmanlara bölünmüştür. Orta ve Kuzey Asya'daki Türk topluluklarında genellikle yeraltı yedi veya dokuz katmanı olarak düşünülmektedir.³²⁴

İslâmiyet'in kabulüyle birlikte İslâm dininin kesin bir şekilde büyü ve kehanet odaklı sayı sembolizmi diğer dini geleneklerdeki gibi belirgin olmamıştır. Buna rağmen İslâm kültüründe az da olsa sayı sembolizmi görülmektedir. İslâm düşüncesi içerisinde sayılar ve harfler dünyası farklı bir üslup ile ele alınmış ve tasavvufi bir bakış açısının baskın olduğu anlayış gereğince varlık, Allah'ın "kün" (ol) emri ilahi bir sözdür. Bununla birlikte harfler söz ve seslerin simgeleri olması sebebiyle 28 harften oluşan sesler sayılara karşılık getirilirse sayılar ve varlıklar arasında ilgileşimsel bir yapı ortaya çıkmış olur. Tasavvufî düşünce içerisinde insan mikro kozmos bir varlık olması sebebiyle varlığın özünü ve çekirdeğini temsil etmektedir. Sufi metafiziğine göre makro kozmik âlemi tecelli eden kâinat, mikro kozmos olarak insanda bulunur. Başka bir deyişle insan, küçük kâinattır. Aynı evren

³²⁴ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 217.

gibi insanın ruhu da ilahi bir mahiyette bulunarak cevher ve araz birlikteliği ile beraber maddi âlemde de bir çiz konumundadır. Anasır-ı erbaa dediğimiz evreni oluşturan dört temel unsur o birin evrimleşmesi sonucu meydana gelen bir sürece tabiidir. Varlığın temelini oluşturan 28 harfin de dengeli bir dağılım sonucu bu unsurlar içerisinde yer aldığı ifade edilmektedir.³²⁵

İslâm dünyasına Pisagor felsefesi ve Yahudi mistisizmi ile girdiği öngörülen sayı sembolizmi, zamanla tasavvufî ve derûnî bilgiler için kullanılmıştır. Özellikle tekli sayılara ayrı bir önem verilerek uğurlu görülmüştür.³²⁶

Müslüman Türk topluluklarında sayı unsuru tasavvuftaki tarikatlar ve mezheplerde de karşımıza çıkmaktadır. İslâm inancında eski Türklerdeki gibi bir sayı simgeciliği bulunmamakla birlikte tek sayılar özellikle de bir sayısını Yüce Yaratıcı'yı sembolize eden önemli bir sayıdır. İslâm dini tek ilah inancına mensup bir din olduğu için bir sayısını evrenin ve evrendeki her şeyin sahibinin tek ve bir olduğunu sembolize etmektedir.

İslâm düşüncesi içerisinde tasavvufî anlayışlardan biri olan Alevî-Bektaşî geleneği de sayı sembollerinin sıkça kullanıldığı bir anlayıştır. Bu gelenek içerisinde bulunan ve temel inançlardan biri olarak kabul edilen On İki İmam inancı, bu geleneğin sayılar ve onların sembolik, mitolojik anlamlarına ne kadar önem verildiğini göstermektedir. Aynı zamanda Alevî-Bektaşî geleneğinde her yıl on veya on iki gün Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi anısına oruç tutulması, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in "Beşler" adı altında anılması da gelenek içerisinde sayıların sıkça kullanılmasına örnek verilebilir. Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleri de sayıların sembolik ve mitolojik anlamlarıyla sıkça kullanıldığı metinlerden biridir.

Ayrıca XV. yüzyıldan sonra Bektaşî geleneği içerisinde Ahîlikle birlikte bazı Hurûfî öğelerde karışmıştır. Hurûfîler, bazı sıra dışı yaklaşımlarından dolayı kendilerine yöneltmiş olan eleştirileri Bektaşî geleneği altında gizlemeye çalışmıştır.³²⁷ Hurûfîlik, harfler ve sayıların birtakım kutsal manalara geldiğini savunan bir anlayıştır. Hurûfîler, harfler ve sayıların esrarı olduğuna inanarak onlara

³²⁵ İsmail Yakıt, *Türk-İslam Kültüründe Ebcad Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992, s. 30.

³²⁶ Ayhan Yalçın, *Numeroloji Rakamlar Ne Diyor*, Geçit Yayınları, İstanbul, 2000, s. 26.

³²⁷ Gündüzöz, *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*, s. 159; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul, 2009, s. 39.

sembolik anlamlar yüklemektedir.³²⁸ Hurûfiler'in başı olarak kabul edilen Fazlullah-ı Hurûfi'nin ölümünden sonra Aliyy'ül Ala isimli halifesinin Anadolu'ya gelerek Hacı Bektaş tekkesinde Bektaşî çevrelere Hurufiliği telkin ettiği söylenmektedir.³²⁹ Böylece Hurûfiler'in inançları Bektaşî tarikatı içerisinde sır adı altında yaygınlık kazanmıştır.³³⁰

3.2.4.1. Üç

Türk mitolojisinde üç sayısı Şamanizm'in etkisiyle önem kazanmıştır. Şamanizm'e göre evren, Yeryüzü (Orta Dünya), Yeraltı (Aşağı Dünya) ve Gök/Nur Âlemi(Yukarı Dünya) şeklinde üç bölümden oluşmaktadır. Ziya Gökalp üç sayısı ile ilgili “Şamanizm yukarı semayı üç kat şeklinde tasavvur etmiştir. Oğuz'un sağ kolunun üç oktan oluşması yukarı semanın da üç oktan oluştuğuna tabiidir. Yakutlarda, ateşin üç çeşitten meydana gelir.” ifadelerini kullanmaktadır.³³¹ Aynı şekilde Şamanizm'de şamanlar için rütbelere göre kuluçkaya yatan bir kartal motifi bulunmaktadır. Bu kartal en yüksek rütbeli şaman için üç yıl kuluçkaya yatmaktadır.³³² Aynı zamanda üç sayısı, Türkler'in yaratılışı ile ilgili olarak kullanılan bir sayıdır. “Hun Hakan'ı bir kadar bir müddet kaleye kapatmıştı oraya bir kurt girdi ve kızla münasebette bulundu. Uygur Hakanlarının suyu buradan gelir.”³³³

İslâmiyet'in kabulüyle birlikte üç sayısını önemini korumuş ve ölüm ile ilgili olarak kullanılmıştır. Müslüman Türk halk inanışlarından biri olan ölen kişinin ölümünün üçüncü gününde ziyafet verilmesi bu sayıya verilen önemi gösteren bir örnektir.³³⁴ İslâm dininde abdest, namaz, oruç gibi ibadetlerde üç sayısı sıkça kullanılmaktadır. İslâm tasavvufunda üç dereceli bir ruh sınıflandırılması bulunmaktadır. Bunlar, kötülüğü teşvik edici ruh³³⁵, suçlayıcı ruh³³⁶ ve huzurlu,

³²⁸ Hüsamettin Aksu, “Hurûfilik”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XVIII. Cilt, İstanbul, 1998, s. 408-412.

³²⁹ Ahmet Nedim Serinsu, *Dini Terimler Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul, 2009, s.146.

³³⁰ Fatih Usluer, *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 24.

³³¹ Mehmet Yardımcı, “Geleneksel Türk Kültüründe ve Aşıkların Dilinde Sayılar”, *Çukurova Üniversitesi Türkojisi*, Adana, 2009, sayı 1557 no4473 s. 637.

³³² Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 71-72.

³³³ İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, III. Basım 1998, s. 205.

³³⁴ İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, s. 122.

³³⁵ Yûsuf 12/ 53.

³³⁶ Kıyâmet 75/2.

sukunetli ruh³³⁷tur. Tasavvufta tarikatlar içerisinde sıkça kullanılan bir sayı olan üç, sufiyi eğitmek için kullanılan eğitim metodlarında üç gün bekleme süresi bulunmaktadır.³³⁸

Şiilikte de üç sayısı, Allah, Muhammed ve Ali üçlemesiyle önemini korumaktadır. Bazı Alevî topluluklarında bu üçleme farklı bir yansıma ile Güneş (Muhammed), Ay (Ali) ve Zühre (Fatıma) olarak kullanılmaktadır.³³⁹ Aynı zamanda Nusayrîlik bazı aşırı Şii gruplarda bu form değişerek Muhammed, Ali ve Selman olarak kullanılmaktadır. Bektaşilikte bulunan “eline, diline ve beline sahip ol” anlayışı da ahlaki anlamda üç şeye sahip çıkılması gerektiğini ifade etmektedir.

Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde önemli bir sayı olan üç sayısının örneklerine menâkıbnâmelerde rastlamaktayız. Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’nde: *“Nakledilir ki, Hz. Hünkâr, Hızır Peygamberle sıkça görüşür, sohbet ederdi. Günün birinde yine Hızır Nebî’yle Kayseri’nin Saklan Kalesi yakınında buluşup orada gezerken birinin bostan ektiğini gördüler. Hz. Hünkâr’ın Anadolu’ya geldiği ilk zamanlar, âlemin süslenip bezendiği bahar günleriydi. Hünkar, Hızır Nebi’yle bostanın yanına gelerek bir taşa oturdular. Hz. Hünkâr bostan diken kimseye seslenerek ondan kavun getirmesini istedi. Bostancı da kavunların henüz olgunlaşmadığını ifade ederek getirmedi. Hünkar tekrar ondan bostanu dolaşmasını ve kavunlardan olgulaşanları getirmesini istedi. Bostancı bu teklifi tekrar reddedince Hızır Peygamber, bostancıyı erenleri reddetmemesi hususunda uyardı. Bu uyarı üzerine Bostancı bostanı dolandı ve üç tane burcu kokulu, güzel kavunun bitmiş olduğunu fark etti. Kavunları koparıp Birini Hünkar’ın diğerini Hızır Peygamber’in nasibi olarak önüne koydu. Üçüncüyü de kendine ayırdı. Erenler oradan kalkarak Kayseri şehrine doğru yöneldiler.”*³⁴⁰ şeklinde bir olay geçmektedir. Bu olayın devamında bostancı evine döndüğü zaman evde Hünkar’ı ve Hızır’ı bulur. Bostancının da getirdiği üçüncü kavunla birlikte oturup hepsini yerler. Daha sonra bostancıya himmet ederek giderler. Bu olaydan sonra bostancı velilerin himmeti sayesinde keramet sahibi bir zat olur.³⁴¹ Bu rivayetteki üç sayısı tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir. İki olan kavunu üçleyerek onları tamamlamıştır.

³³⁷ Fecr 89/27.

³³⁸ Selçuk Eraydın, “Çile”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, VIII. Cilt, İstanbul, 1993, s. 315-316.

³³⁹ Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1992, s. 110-115.

³⁴⁰ Hacı BektaşVeli, *Velâyetnâme*, s.194.

³⁴¹ Hacı BektaşVeli, *Velâyetnâme*, s. 198.

Bu üçlemeyle velayeti ve onun sonsuzluğunu simgelemektedir. Çünkü Hünkar ve Hızır oradan ayrıldıktan sonra bostancının keramet sahibi bir zat olması velayetin bitmediğini el değiştirerek sürüp gittiğini ifade etmektedir.

Velâyetnâme'deki bir başka üç sayısı ise şu şekildedir: “*Sabah vakti Monla Saidüddin Hünkar’ın huzuruna gelerek peymançe üzere durur. Hünkar Said’in yüzüne bakarak kuruda çıkardığın erbainden sonra suda da üç kere erbain çıkarması gerektiğini söyler. Hünkar’ın emriyle bir leğençe getirdiler. İçine su doldurup Said’in bu suya girmesini emretti. Said, soyunup suyun içine girince Hünkar’ın emriyle kapağı kapattılar. Said tam kırk gün leğençenin içinde durdu. Kırk gün sonunda Hünkar’ın emriyle kırk gün sonra leğençenin kapağını açınca Said’i içinde göremediler. Kapağı tekrar kapattılar. Kapak kırk gün sonra Hz. Hünkar emriyle tekrar açtılar. Leğençenin içinde Said’i küçük bir çocuk olarak gördüler. Hünkar’ın emriyle kapak tekrar kapandı. Tekrar bir kırk gün sonunda kapak açılınca Said’i eski halinde gördüler. Hünkar’ın emriyle Said leğençeden dışarı çıktı.*”³⁴² Hacı Bektaş Veli’nin Monla Said’den suda üç erbain çıkarmasını istemesi onun manevi olgunlaşması içindir. Halk anlatılarında sıkça kullanılan üçleme kuralı olarak ifade edilen yineleme kuralı, konuya önem kazandıran araçlardan biridir. Örneğin Oğuz Kağan Destanında Oğuz Kağan’ın canavarla yapmış olduğu mücadelenin üç defa tekrar edilmesi, üç kağanla savaşması her bir karısından üç çocuğunun olması Türk halk anlatısında öne çıkan yineleme örneklerindedir. Mit, masal ve yerel efsanelerde sayısız örnekleri görülen üç sayısı yüksek sayı konumundadır.³⁴³ Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’ndeki bu örnekte de mitsel bir anlatım rolü üstlenen üç sayısı Monla Said’in manevi gelişiminin sembolü olarak kullanılmıştır. Aynı zamanda leğençenin kapağının üç kez açılması arasında kırk gün olması da eserde kullanılan bu yineleme kuralının kırk sayısı ile desteklendiğini göstermektedir. Çünkü destanlardaki yinelemelerde üç sayısının yanında dört ve kırk sayısına da yer verilmektedir.

Aynı Velâyetnâme’de Hacı Bektaş Veli murakabe yoluyla Karadeniz’de bir geminin battığını ve kendilerinden yardım istediğini görür. “*Karadeniz’de bir gemi girdapta bize seslenince gidip onları kurtardık. Beş yüz altın adadı. Gelmesi lazım.*” dedi. Halifeler bunu işitince Hünkar’dan kanıt istediler. Mübarek yenlerini

³⁴² Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 70.

³⁴³ Yasemin Kurtlu- Büşra Koçak, Halk Anlatılarının Epik Kuralları Işığında Bir Destan İncelemesi, *Current Research in Social Sciences*, I. Cilt, Sayı: 1, Ocak, 2015, s. 4.

silkeleyerek üç adet canlı balık çıkardı.” Velâyetnâme’deki bu olayda üç sayısı Hacı Bektaş Veli’nin kerametinin sembolü olarak veliliğinin bir kanıtıdır.

Abdal Musa Velâyetnâmesi’nde şu şekilde bir kesit bulunmaktadır: *“Bir zaman sonra kâfirin biri gelerek, selam verdi. Abdal Musa kâfirden şarabını getirmesini isteyince kâfir: ‘Bu size yaramaz Sultanım,’ dedi. Abdal Musa üç defa ondan şarabı getirmesini istedi. Daha sonra abdallarına, dönerek : ‘Şerbeti getirin içelim!’ dedi.*³⁴⁴ Bu olay sonucunda şarap bala döner ve bu keramete şahit olan kâfirin müslüman olması sonucu üç kere semah edilir. Velâyetnâme’deki bu olayda ‘Allah’ın hakkı üçtür’ anlayışı göze çarpmaktadır. Abdal Musa velayeti sebebiyle şarabı üç kere istemekle onu şerbete dönüştürmüştür. Ayrıca burada şarabın getirilmesi için üç kere getirin denilmesi gösterilen bu kerameti diğer iki sözü tasdiklemek içindir.

Abdal Musa Velâyetnâmesi’nde Hacı Bektaş Veli’nin kendisine üç emanet bıraktığı söylenmektedir.³⁴⁵ Bir velinin diğer bir veliye bırakmış olduğu emanetlerinin sayısının üç olması kutsallığı sembolize etmektedir. Bu emanetler Hz. Muhammed’den Hz. Ali’ye kalan ve akabinde Hoca Ahmed Yesevî tarafından Hacı Bektaş Veli’ye verilerek Anadolu’ya gönderdiği sarı âlem, mermer çerağ ve yeşil fermandır.

Demir Baba Velâyetnâmesi’nde Kıdemli Baba ölünce defnedildiği mezarda Akyazılı Sultan, üç sene bekler. Üç sene dolunca buraya bir türbe yapılmasını söyler.³⁴⁶ Bu olayda üç yıl beklenmesi iki sayısının içerisinde barındırdığı zıtlığın üç sayısı ile giderilmesidir. Üç, iki sayısı içerisindeki olumlu ve olumsuz ikiliği tek olması sebebiyle bozmuştur. Böylece defnedilen kişinin mezarına üç yıl sonra türbe yapılması o kişinin mübarek bir zat olduğunu teyit ederek desteklemiştir.

Kızıl Deli Sultan Velâyetnâmesi’nde Seyyid Rüstem Gazi ve yanına gelen üç kişi arasında şu şekilde bir olay geçmektedir: *“Seyyid Rüstem Gazi bir ağaç gölgesinde otururken yanına üç kimse gelir. Onun mübarek elini öpünce Seyyid Rüstem Gazi onlara kim olduklarını veniçin geldiklerini sorar. O kimseler de hizmet için geldiklerini ve kendisinin hizmetinde bulunmak istediklerini söyler. Seyyid Rüstem Gazi de bu kimseleri kabul ederek hizmeti tayin kılar. Bu üç kimse Ca’fer*

³⁴⁴ Ali Adil Atalay, *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*, Can Yayınları, İstanbul, 1996, s. 22.

³⁴⁵ Atalay, *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*, s. 25.

³⁴⁶ Noyan, *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 72.

Muradi, Hücrevi ve Gâfiri derlerdi. Onların gelişinden sonra Seyyid Rüstem Gazi üstad ve amele tayin ederek tekke yaptırarak orasını âbâd eyledi.”³⁴⁷ Burada hizmet için gelen kimselerin sayısı üç olması ve onların gelişinden sonra Seyyid Rüstem Gazi'nin tekke yaptırmasın üç sayısının tamamlayıcı bir rolde olduğunu ifade etmektedir. Üç kimsenin gelmesi tekkenin yapılmaya başlanmasına sebep olmuştur.

Koyun Baba Velâyetnâmesi'nde Koyun Baba, Ali Koçı'ya üç kez ırmaktan su getirmesini söyler. Ali Koçı'nın her su getirmesinde o suları döktürmüş ve üçüncü getirdiği suyu içmiştir.³⁴⁸ Bu olayda üç sayısı mitik anlamı ile kullanılarak 'Allah'ın hakkı üçtür.' anlamı içermektedir. Aynı zamanda halk anlatılarında kullanılan yineleme tekniği burada da üç sayısı ile belirtilmiştir. Bu teknik pekiştirme amacı taşıdığı için mitlerde sıkça kullanılan bir tekniktir.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde üç sayısı sıkça kullanılmaktadır. Velâyetnâme'de Şahkulu Baba isimli bir gözcü gökten üç kişinin indiğini görür. Şahkulu Baba bu olayı halka anlatırken onlardan birinin kutupların kutbu olduğunu ve onun kendisi için Muhammed, Musa ve İsa'nın sırrı olduğunu söylediğini ifade eder. Gökten inen bu üç kişi Otman Baba ve yanında bulunan iki kişidir.³⁴⁹ Bu Velâyetnâme'de Otman Baba'nın kutupların kutbu olduğu sıkça ifade edilmektedir. Dünyanın iki kutbu olan kuzey ve güneyin yanında Otman Baba'da üçüncü bir kutup olarak düşünülmektedir. Üç sayısı kutsal bir anlamda kullanılarak Otman Baba'nın kutupluğunu sembolize etmektedir.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde Otman Baba bir gün değirmenden çıkınca suyun karşı tarafında üç tane kurdun ayakta durduğunu görür ve her birine üç nesne atarak gitmelerini söyler.³⁵⁰ Mitolojide kurt motifi hâkimiyetin ve gücün sembolüdür. Otman Baba'nın gördüğü üç kurda hükmetmesi onun velayetinin gücünü ve nüfuzunu göstermektedir.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde Otman Baba, Ahmed Baba ve Kara Koçak Baba isimli iki veli ile beraber Ağaçdenizi'nde gezerken, orada av için bulunanların çimenlerin üstünde oturmuş ateş olmaksızın kebab pişirdiklerini görür. Ateş olmadan kebabın pişmeyeceğini söyleyen avcılar, bu üç velinin yanına oturarak

³⁴⁷Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velayetnamesi*, s. 181.

³⁴⁸Doğanbaş, *Koyun Baba Velayetnamesi*, s. 85.

³⁴⁹ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 26.

³⁵⁰ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 57.

kebabın tadına bakınca piştiğini fark ederek ve bu üç kişinin velayet sahibi kimseler olduğunu anlarlar.³⁵¹ Mitolojide ateş motifi gücü ve hâkimiyeti sembolize ederken burada ateş olmaksızın kebabın pişmesi olayı orada bulunan üç erenin velayetlerinin gücünün ve kudretinin ateşin sembolize ettiği güç ve kudretten daha büyük olduğunu göstermektedir. Yani velilerin velayet güçlerinin yanında ateşin sembolik manası etkisiz kalmaktadır.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde geçen Nasuh Baba isimli biri elinde üç gülle Otman Baba'nın Akpınar'daki tekkesine gelerek ondan niyaz ister. Getirdiği güllerden ikisi açmış biri ise açılmamış bir gonca şeklindedir. Otman Baba bu güllerden biri açılmadığı için Nasuh Baba'nın niyazını kabul etmez. Bunun üzerine Nasuh Baba orada bulunanlardan Otman Baba'nın koynunda sakladığı gülleri almalarını ister. Otman Baba da açılmamış olan gülü geri verir. Nasuh Baba ise açılmamış gülün kendisine verilmesi üzerine niyazının kabul olunmadığını sanarak üzgün bir şekilde şehrine döner.³⁵² Bu olaydaki açılmamış üçüncü gül velayetin bir ikramı olarak Nasuh Baba'ya geri verilmiştir. Onun niyazı kabul edilmiştir. Buradaki üç gül kabul olunmanın ve samimiyetin bir sembolüdür. Aynı şekilde güllerin sayısının üç olması ve diğer ikisinin açmış olması, üç sayısının tamamlayıcı bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Üç, ikiyi tamamlayarak velayetin kabul edildiği hatta üçüncü gülün de bu velayetin bir ikramı olduğunu sembolize etmektedir.

Otman Baba Velâyetnâmesi'deki başka bir bölümünde ise Otman Baba'nın abdallarının dış görünüşü olarak üç grup olduğu ifade edilmektedir. Bu üç gruptan ilki tâc giyerken, ikinci grubun başı kel, üçüncü grubun ise saç kırılmış kahkül şeklindedir. Bu üç grubun dış görünüşü bir kişiyi ifade etmektedir. Bu kişi kutupların kutbu olan Otman Baba'dır.³⁵³ Görüleceği üzere bu rivayette üç grup görünüşün Otman Baba'yı ifade etmesi, üç sayısının tamamlayıcı bir nitelikte kullanıldığını ifade etmektedir. Üç sayısı, ikinin tamamlayıcısı olmuş ve bu üç grup görünüş Otman Baba'da bütün olmuştur. Aynı zamanda Velâyetnâme'de geçen Otman Baba için ifade edilen iki kutbun üçüncüsü yaklaşımı da bu kesitte tekrar yinelenerek desteklenmiştir.

³⁵¹ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 57.

³⁵² Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 71.

³⁵³ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 97.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde yer alan bir bölümde ise Otman Baba'nın Kiligra şehrine gelerek burada abdallarıyla birlikte iki rekât namaz kılmak için imam olarak tekbir aldıktan sonra ortadan kaybolması olayı anlatılmaktadır. Aradan bir saat geçtikten sonra geri dönen Otman Baba Yaratıcı'ya olan övgüsünü ifade eder. Otman Baba'nın bu kelamında üç tür giysi bulunmaktadır. Bunlar, ne söylerse anlaşılması, bazısının anlaşılıp bazısının anlaşılmaması ve hiçbir şekilde anlaşılmaması. Otman Baba'ya nereye gittiği sorulunca da Yaratıcı'nın bulunduğu âlemi seyrettiğini be kalmış oldukları namazın her rekâtının yetmiş binlik bir bedele sahip olduklarını söyler.³⁵⁴ Bu olayda Otman Baba'nın konuşma biçiminin üç farklı şekilde olması velayetin hem zahiri hem de batını yönünün bulunduğunu sembolize etmektedir. Konuşma biçiminin tek sayı olan üç olması ise tekrar düşmeden ve gruplandırmaya sebebiyet vermeden velayetin anlaşılması içindir. Çünkü bu sayının dört olması halinde hem tekrara düşülmesine hem de gruplandırma yapılmasına olanak sağlar.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde yer alan başka bir kesitte ise, bir kişinin Varna'ya kadının yanına giderken Otman Baba'nın ocağının bulunduğu yere denk gelmesinden bahsedilmektedir. Ocağın bulunduğu yerde bir gül ağacı yeşermiştir. Üzerinde ise üç tane gülün açılmış durduğunu görür. O kişi bu gülleri kopararak kadıya götürür. Gülleri koklayınca kadı hastalanır ve kadılık görevinden atılır.³⁵⁵ Bu kadı, Otman Baba'nın haksızlık ettiğini düşündüğü bir kadı olması sebebiyle burada gülleri koklayınca fenalaşması gülün adaleti ve eşitliği sembolize ettiğini göstermektedir. Güllerin şahsının üç olması ise adaletin gücünü ve Otman Baba'nın kutupluğunu sembolize etmektedir. Bu olaydaki üç sayısı mitolojideki üç sayısının kutsallığından izler taşımaktadır.

Aynı zamanda üç sayısını Otman Baba Velâyetnâmesi'nde bir abdalın Otman Baba ile ilgili görmüş olduğu rüyada da geçmektedir. Otman Baba'nın abdalların ile beraber samanla dolu olan bir harmana gelerek bu yerde üç ay kaldığı zaman bir abdal eline meşeden bir odun alarak önündeki her şeyi vurup kırmaktadır. Bu hal abdala sorulunca bir rüya gördüğünü ve bu rüyada Otman Baba'nın belinde Zülfikâr ile bağdaş kurarak oturduğunu söyler. İstanbul'dan atlı üç kişinin ona doğru geldiği görmüş ve bu kişilerin Sultan Muhammed, onun oğlu Mustafa Çelebi ve Mahmud Paşa olduğunu söyler. Sultan Muhammed'in işaretleriyle Mahmut Paşa atından inerek

³⁵⁴ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 114.

³⁵⁵ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 124.

gidip Otman Baba'nın omzuna vurur. Mahmut Paşa'nın bu hareketiyle incinen Otman Baba sinirlenerek belindeki Zülkifâr'ı kınından bir karış dışarı çıkarır. Zülkifâr'ın parıltısını görenlerin gözü kamaşır. Mahmut Paşa da Otman Baba'nın heybetinden çekinerek geri durur. Sultan Muhammed bu sefer oğlu Mustafa Çelebi'ye işaret eder ve o da Otman Baba'nın omzuna vurur. Bunun üzerine Otman Baba Zülkifâr'ı kınından iki karış çıkarır. Zülkifâr'ın parıltısından gözler kamaşır. Mustafa Çelebi korkarak babasının yanına kaçar. Bunun üzerine Sultan Muhammed kendisi Otman Baba'nın omzuna vurur. Otman Baba çok sinirlenerek Sultan Muhammed'in kafasını kesmek için Zülkifâr'ı tamamen kınından çıkarır. Tam kılıcı çıkarıp vuracağı sırada bir abdal elini tutarak yapmamasını söyler. Otman Baba da o abdalın hatırına Sultan Muhammed'i bağışlar. Sonunda üçü de atlarıyla İstanbul'a doğru gerisin geriye kaçar.³⁵⁶

Bu olayda Otman anana Zülkifâr'ı üç kere kınından çıkarmaya yeltenmiş ve üçüncüsünde çıkarmıştır. Zülkifâr'ın düşmanı olan Sultan Muhammed'de yani üçüncü kerede tamamen çıkması üç sayısının halk anlatılarında kullanılan yineleme tekniği ile kullanıldığını göstermektedir. Burada anlatıcı olayın önemini anlatırken detaya inmeden, anlatımda herhangi bir boşluk olmaması için bu tekniği kullanmıştır.

Otman Baba Velâyetnâmesi'ndeki bir başka yerde ise İstanbul'da deprem yaşanması üzerine Sultam Muhammed, âlimlerden bunun ne olduğunu araştırmalarını ister. Bir âlim de ona, birisiyle savaşma isteğinde bulunduğunu ama bu kişide yirmi dört bin peygamber gücü bulunduğunu söyler. Bu kişi ise Otman Baba'dır. Sultan Muhammed bu kişiyi merak ederek hakkında bilgi edinmesi için üç eri görevlendirir. Onlarda Otman Baba'ya ne niyetle geldiklerini söylemeden el öpüp geri dönerler. Sultan Muhammed Otman Baba'nın nasıl biri olduğunu sorar. Bunun üzerine erlerden ilki onun herkes tarafından sevildiğini, ikincisi yiğit bir delikanlı olduğunu ve sonuncusu da nur sahibi bir pir sıfatının bulunduğunu ifade eder.³⁵⁷ Bu olayda üç erin üç adet bilgi getirdiği görülmektedir. Otman Baba ile ilgili edinilen bilgilerin üç adet olması onun iki kutbun üçüncüsü olduğunu ifade etmektedir. Otman Baba'nın velayetini ifade ederken sıkça kullanılan sayı üçtür. Üç sayısının onun velayetinin odak noktası konumunda sıkça Velâyetnâme'de yer almıştır.

³⁵⁶ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 177.

³⁵⁷ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 206.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde yer alan üç sayısı ile ilgili son örnekte ise Otman Baba abdallarına dilenmemelerini söyler. Otman Baba'ya göre yoksulluk üç faziletli mertebeden oluşmaktadır. Bu mertebelerin ilki, dileyip almak; ikincisi ne dileyip almak ne de rıza ile geleni almak; sonuncusu ise hiçbir nesne murat edilmeyerek, dünya halinden uzak ve üryan olmaktır. Son mertebe evliyaların en güzide makamıdır. Yoksulluğun üç mertebede ifade edilmesi kişinin olgunlaşması olarak ifade edilen insan-ı kâmil olmanın mertebeleridir. İnsan-ı kâmil olmak, dünyayı ve ona ait her şeyi elinin tersi ile itebilmek demektir. Kamil bir benliğe ulaşmamış insan gönlünü, aklını ve isteklerini dünya ve ona ait olan her şeye dağıtır. Böyle kimsenin nefsinin mertebeleri yıkık, dökük ve amaçsızdır. Ayrıca insan-ı kâmil olmanın mertebesinin üç sayısı ile ifade edilmesi de bu yıkık döküklüğün toplanması ve kişiye manevi bir amaç vermesi açısından bütünlüğün sembolüdür. Nitekim mitolojide iki sayısını yarımı ve aynı olmayı ifade ederken üç sayısı tamı ve tamam olmayı ifade etmektedir.

3.2.4.2. Dört

Türk kozmolojisinde yaratılışa ait bir sayı olarak kullanılan dört sayısı, dünyanın yönü ve mekânını ifade ederek kutsal bir sayı olarak kullanılmaktadır. Eski Türk kültüründe büyük hükümdarların oğlu veya kardeşlerinin dört tane olması ve en eski Türk bölmesinin dört uruktan olması bu sayının kutsallığını göstermektedir.³⁵⁸ Ortaçağ İslâm felsefesinde tabii varlıkların ilkesi olan su, ateş, toprak ve hava maddelerinin sayısı da dördür. Aynı zamanda İslâmiyet'te dört sayısı dört halife, dört hak mezhep ve şeriat, tarikat, hakikat ve marifet olmak üzere Allah'a ulaşmanın dört yolunu ifade eder.

İslâmiyet dönemi Türk kültüründe yeşeren bir tarikat olan Bektaşilikte, tasavvufî öğretilerden biri 'Dört Kapı' anlayışıdır. Bu kapılar, Şeriat- Tarikat- Marifet- Hakikat kapılarıdır. Bu anlayış Bektaşilikte insanı eğitmek, olgunlaştırmak ve toplumu da inşa etmek için tasarlanmıştır. Başta Hoca Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Velî olmak üzere Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde sıkça dile getirilen bir anlayış olan Dört Kapı, kulun Yaraticısına ermesinin dört ana yolunu temsil etmektedir. Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde temel esaslardan biri olan Dört Kapı'nın dört sayısı ile nitelendirilmesi bu gelenek içerisinde dört sayısının kutsal bir sayı olduğunu göstermektedir.

³⁵⁸ Ziya Gökalp, *Türk Töresi*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul, 2013, s. 27.

Ayrıca Bektaşî geleneğinin giyim tarzında kuşak dört köşe oluşacak şekilde bağlanır. Bu köşeler dört kitabı, dört büyük meleği ve dört unsuru sembolize etmektedir.³⁵⁹ Bektaşîler'in başlık olarak kullandıkları tâcın lenger dört parçadan oluşur. Bu parçaların her birine "kapı" denmesi tâcın dört lengerinin şeriat-tarikat-marifet-hakikat ilkelerini sembolize ettiğini göstermektedir. Bektaşî tâclarının dört terke sahip olması dört kelimededen oluşan kelime-i tevhidi sembolize etmektedir. Aynı zamanda bu terk, dört lafızdan oluşan Allah ve Muhammed lafızlarını ve dört kutsal kitabı ifade ederek birçok farklı sembolik manayı içermektedir.³⁶⁰

Dört sayısının bu gelenek içerisindeki kutsallığı geleneğin önemli eserlerinden biri olan velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde de sıkça kullanılmasına sebep olmuştur.

Koyun Baba Velâyetnâmesi'nde Koyun Baba, dervişlerine Şeriat'e uymalarını, uymayanların ise dört kapıdan düşeceğini tavsiye eder.³⁶¹ Burada Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde yer alan dört kapı kırk makam anlayışından bahsedilmektedir. Bu anlayış şeriat, tarikat, marifet ve hakikat isimli dört kapıda bulunan onar makamı ifade etmektedir. Bu kapı ve makamlar manevi olgunlaşma sürecinde ve bu sürecin sonunda insan-ı kâmil olma olgusunu sembolize etmektedir. Koyun Baba'nın ilk kapı olan şeriat kapısından düşenlerin bu yoldan da düşeceğini ifade etmesi gelenek içerisinde bulunan ana esaslardan biri olan dört kapı kırk makam anlayışına bir atıf yapmaktadır.

Hacım Sultan Menâkıbnâmesi'nde ise dört büyük melekten bahsedilmektedir. Allah Hz. Muhammed'in nurundan peygamberlere vahiy getiren Cebrail'i, kullarının rızıklarını tedarik eden Mikail'i, kıyamet günü suru üfleyecek olan İsrail'i ve kullarının canını alarak arşa ileten Azrail'i yarattı.³⁶² İslâm inancındaki inanç esaslarından biri olan meleklerle iman bahsinin ana merkezini bu dört büyük melek oluşturmaktadır. Bu dört büyük melek düzeni sembolize ederek kâinatın işleyişinden sorumludur. Dört sayısı, mitolojik anlamda kâinat ve evren metaforları için kullanılan bir sayı olmuştur.

³⁵⁹ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 222.

³⁶⁰ Gündüzöz, "Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi", s. 136.

³⁶¹ Doğanbaş, *Koyun Baba Velayetnamesi*, s. 78.

³⁶² Gülerer, *Hacım Sultan Menakıbnamesi*, s. 415.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde ise Mümin dervişin zindana atılmış olan beş abdal için: “Otman Baba, Tanrı'nın bir sırrıdır” demesinden ve dört kadı önünde ikrar vermelerinden bahsedilmektedir.³⁶³ Bu olayda kadının adaleti temsil etmesi ve abdalların dört kadı önündeki ikrarı, yapmış oldukları ikrarın kalıcı olduğunu sembolize etmektedir. Aynı zamanda burada dört kadı önünde ikrar verilmesi güven vermeyi de sembolize etmektedir.

Otman Baba Velâyetnâmesi'ndeki başka bir yere göre ise Otman Baba padişahla birlikte bir kalenin fetih için İstanbul'da olduğu zaman padişah Otman Baba'yı Kılıç Manastırı'na getirir. Manastırın yanında dört servi ağacı bulunmaktadır.³⁶⁴ Mitolojide servi ağacı uzun olması sebebiyle Tanrı'ya olan yakınlığı sembolize etmektedir. Servi ağaçlarının sayısının dört olması ise hem manastırın düzenini ve mimarisindeki dört köşeyi hem de Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesini simgeleyen haç işareti ve dört köşesi ile alakalı olabilir.

3.2.4.3. Yedi

Yedi sayısı, dini olgularla sıkça kullanılan bir sayıdır. Hem Eski Türk inancında hem de İslâm inancında en güçlü etkiye sahip olan sayılardan biridir. Şamanizm inancında gök ve yerin katlarının yedi veya dokuz olması, evrenin yedi günde yaratılması gibi inançlar yedi sayısının kutsallığını göstermektedir.³⁶⁵ Yedi sayısı Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bir sayıdır. İslâm inancına göre Allah göğü yedi kattan yaratmıştır.³⁶⁶ İslâm dinindeki hac ibadeti esnasında Kâbe'nin yedi kere tavaf edilmesi, Safa-Merve arasında yapılan sayın yedi tane gidiş ve gelişten oluşması ve Mina'da şeytanın yedişer taşla taşlanması bu sayıya verilen kutsallığı göstermektedir. Ayrıca cehennemden bahsedilirken yedi sayısının çokça kullanılması, Yedi Uyurlar veya Ashâb-ı Kehf olayında mağarada yıllarca uyuyanların yedi kişi olması ve cennetin yedi kat semadan oluşmasını İslâm inancında yedi sayısının çokça kullanıldığının ve ona verilen önemin birer göstergesidir. Tasavvufta da nefsin mertebelerinden bahsedilirken yedi sayısı kullanılmaktadır. Yedi sayısı Bektaşî tarikatının giyim tarzında sembolik olarak kullanılan bir sayıdır. Bu tarikatta kemer

³⁶³Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 140.

³⁶⁴Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 203.

³⁶⁵Gökalp, *Türk Töresi*, s. 94.

³⁶⁶“Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi kök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir.” el-Bakara, 2/29.

birtakım erdemleri sembolize ederek yedi kere bağlanmaktadır.³⁶⁷ Yedi sayısı da Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinde karşımıza çıkan diğer bir sayıdır.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde *“Horasan erenleri, mahya hazırlayınca Hoca Ahmed Yesevî'yi de aralarında görmek isterler. Velayet erenlerinden kabul edilen yedi kişi, Türkistan'a giderek Hoca Ahmed Yesevî'ye çağrıda bulunurlar. Horasan erenlerinden aldıkları icazetle turna şekline girer ve Türkistan'a yola koyulurlar. Diğer taraftan bu durum, Hoca Ahmed Yesevî'ye malum olur. Halifelerinin de bu durumdan haber eder ve onları gelmeden onları yolda karşılayalım diye hazırlar. Bunlar da turna şekline girerek Horasan'a doğru yola koyulurlar. Horasan ve Semerkant sınırının orta yerinde bulunan Amu Nehri isimli büyük bir akarsu ırmağının üzerinde tesadüfen karşılaşırlar. Velayet Erenleri oldukları için turna şeklindeki birbirlerini tanırlar.”*³⁶⁸ olayı geçmektedir. Bu olayda Horasan erenlerinin sayısı yedidir. Yedi kişinin Hoca Ahmed Yesevî'ye gönderilmesi mitik bir anlam taşıyarak onun veliliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu rivayette yedi sayısı veliliği sembolize etmektedir.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'ndeki bir başka rivayette şu şekildedir: *“Hünkâr Hâcı Bektâş el-Horasanî günün birinde Arafat Dağı'nda bulunan çilehanedeydi. Dışarı çıkarak Zemzem Pınarı'na gelince birisinin koyun güttüğünü gördü. Hünkâr o kişinin yanına gelerek adını sordu. Adının Saltuk olduğunu öğrenince onun Anadolu'ya salındığını söyledi. Hemen arkasını ve gözlerini sığadı. Safa-nazar himmet etti. Böylece Saltuk'un gözündeki perdeler kalktı. Makam ve menzil kazanarak erlik mertebesine ulaştı. Her şeyi anlamış oldu. 'Erenler şahı, ya bu koyunları ne yapacağım.' dedi. Hünkâr ululuğu 'Sahibi gelinceye kadar koyunlar buradan bir yere gitmesin, sen nefis üstadı ol, dediğimizi yap.' dedi. Hünkâr mübarek eliyle ağaçtan bir kılıcı Saltuk'ın beline bağladı. Eline yay ve yedi ok verdi. Bir seccade verdi. Ulu Abdal'ı ve Kişi Abdal'ı yoldaş edip gönderdi.”*³⁶⁹ Bu olayda Saltuk'un Anadolu'ya gönderilme sebebi Anadolu'nun İslâmlaşmasında rol oynamasını sağlanmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin Saltuk'u Anadolu'ya gönderirken ona yedi ok vermesi Saltuk'a verilen manevi gücü ve desteği sembolize etmektedir. Anadolu gibi bir coğrafyada yedi okun Saltuk'a yeterli olması onun Hacı Bektaş Veli'nin de himmetiyle sınırsız bir güce sahip olduğunu gösteren bir işarettir.

³⁶⁷ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 223.

³⁶⁸ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 102.

³⁶⁹ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 350-353.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde “*Monla ileri yürüyerek imamlığa niyet edip tekbir getirince gözündeki perde kalktı. Hz. Hüınkar'ın Kabe'ye dek karşısına olduğunu gördü. Sonra sağ tarafına bakınca batıya kadar gözündeki perde kalkarak karşısında Hz. Hüınkar'ın olduğunu gördü. Daha sonra sol tarafa bakınca doğuya kadar karşısında Hz. Hüınkar'ın olduğunu gördü. Yukarı bakınca arşa kadar Hz. Hüınkar'ın olduğunu gördü. En son aşağı baktı ve yerin altına kadar Hz. Hüınkar'ın karşısında olduğunu gördü. Monla nereye baktı ise her tarafta karşısında Hüınkar'ı gördü. Monla'ya bir hal geldi. Bir rekâta yedi gün kıyamda kaldı. Hüınkar ‘Said'im yedi gündür kıyamdasın rükû et.’ deyince Monla Saiüddin secdeye kapandı. Aklı başından gitmiş bir halde kırk gün boyunca secdede kaldı.*”³⁷⁰ olayı geçmektedir. Monla Saiüddin'in manevi bir açılımla Hacı Bektaş Veli'nin veliliği karşısında hayran kalmış ve bunun etkisiyle yedi gün kıyamda kalmıştır. Bu olayda yedi gün kıyamda kalma kahramanın sabrını ve kararlılığını da gösteren mitik bir anlamı ifade etmektedir.

Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde geçen bir şiirde “*yedi deniz ve yedi tamu*” ifadesi geçmektedir. Yedi deniz ifadesi Orta Çağ İslâm edebiyatında tasavvufi anlamıyla kullanılmaktadır. Sufi Hakka ulaşma yolunun sonunu ‘*derya deniz*’ kavramıyla anlatılmaktadır.³⁷¹ Velâyetnâme'de geçen yedi deniz ifadesiyle yediden fazla denizde kast edilebileceği gibi göğün yedi katmanında bulunan yedi manevî denizde kast ediliyor olabilir. Şiirin devamında *yedi tamu* ifadesinin kullanılması cehennem katmanlarını ifade ettiği için *yedi denizden* kastın da gök ve onun katmanlarında bulunan manevi bir deniz veya denizlerden bahsedilme olasılığını güçlendirmektedir.

Demir Baba Velâyetnâmesi'nde ise Sultan Tursun Baba'ya yedi yıl boyunca hizmet eden Demir Baba'nın bu süre boyunca haddi kıyasa gelmeyecek rumuzlar göstermesinden bahsedilmektedir.³⁷² Hizmet süresinin yedi yıl olması Demir Baba'nın manevi gelişim ve olgunlaşma süresini ifade etmektedir. Bu yedi yıllık hizmet süresi onun veli kimliği kazanmasına sebep olmuştur.

³⁷⁰ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 461-462.

³⁷¹ Sevda Süleymanova, “Miracnameler'de Arş-Kursi ve Yedi Yıldız Denizi Anlayışlarının Felsefi-Mitolojik Kaynakları”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, Sayı:1, Ocak- Haziran, 2011, s. 223.

³⁷² Noyan, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, s. 76.

Aynı Velâyetnâme’de Demir Baba’nın abdallarından olan fırıncı Hüseyin’e, diğer abdal Mehmet’e yevmiye olması için yedi somun ekmeği vermesini söyler.³⁷³ Mehmet Abdal’a yevmiye yani çalışmasının karşılığı olarak yedi somun verilmesi onun emeğini sembolize etmektedir.

Kızıl Deli Sultan Velâyetnâmesi’nde de *yedi kutsal veliden* bahsedilmektedir.³⁷⁴ Bu yedi kutsal veliye insanlar saygı duymuş ve onlara muhabbet eylemişlerdir. Velâyetnâme’deki velilerin sayısının yedi olması, yedi sayısının kutsal bir nitelik kazanarak mitik bir gücü sembolize ettiğini göstermektedir.

Otman Baba Velâyetnâmesi’nde sık kullanılan sayılar biri de yedi sayıdır. Velâyetnâme’ye göre Akpınar tekkesine gelen Otman Baba, Bayezid Baba’nın emri üzerine yedi kişiyle dövüşerek onları yere serer.³⁷⁵ Velâyetnâme’deki bu olay normal şartlarda mümkün değildir. Çünkü çoğunluk olan yedi kişinin bir kişiye karşı kazanma gücü ve olasılığı daha fazladır. Ama bu olayda tek bir kişinin yedi kişiyi yenebilmesi o kişinin gücünün büyüklüğünü göstermektedir. Anlaşılacağı üzere bu olayda yedi sayısı gücü sembolize etmektedir. Mitolojide yedi sayısının gök ve yer gibi iki büyük unsurun katlarını da sembolize etmesi bu sayının mitik bir gücü sembolize ettiğini desteklemektedir. Yani mitik bir anlama sahip olan yedi sayısı bu olayda velinin gücünü sembol etmektedir.

Otman Baba Velâyetnâmesi’nde *yedi yıldızdan* bahsedilmektedir.³⁷⁶ Türk, Arap ve Fars mitolojisinde yedi yıldızdan meydana gelen *Süreyyâ*³⁷⁷ yıldızı ve Divan edebiyatında *Benâtü na’ş*³⁷⁸ isimli yedi yıldız teşbihinin bulunması, yedi yıldızın mitik bir anlam ifade ettiğini göstermektedir. Mitolojide bulunan yedi yıldızın her birinin farklı anlamlara gelmesi ve farklı halleri sembolize etmesi aşamalı olarak manevi bir durumun belirtisi olarak kullanıldıklarını ifade ediyor olabilir. Bu Velâyetnâme’de yedi yıldızdan bahsedilmesi bu eserin Türk mitolojisinden izler taşıdığını göstermektedir.

³⁷³ Noyan, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, s. 140.

³⁷⁴ Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velayetnamesi*, s. 182.

³⁷⁵ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö’çek Abdal*, s. 70.

³⁷⁶ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö’çek Abdal*, s. 79.

³⁷⁷ Mustafa İsmet Uzun, “Süreyyâ”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII. Cilt, 2010, s. 162-164.

³⁷⁸ Cemal Kurnaz, “Benâtü Na’ş”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, V. Cilt, 1992, s. 430-431.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde Otman Baba'yı arayanlar onu buldukları zaman başında yedi dilimli bir tâc görmüşlerdir.³⁷⁹ Tasavvufta yedi terkli tâclar abdallara özgü olarak kullanılmıştır. Tasavvufi gelenekte *Ricâlü'l-Gayb* olarak ifade edilen “Üçler, Yediler ve Kırklar” ismi ile anılan sufi grubunun içerisinde bulunan ve yediler olarak anılan abdallar sufi geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır.³⁸⁰ Bu abdalların kullandıkları tâclarının da yedi terkli olması onların kutsiyetini gösteren bir işarettir. Aynı zamanda Otman Baba'nın da yedi terkli bir tâc giymesi onun abdallar arasındaki makamını gösteren önemli bir semboldür.

Velâyetnâme'nin başka bir bölümünde ise “*Kan-ı Velayet Otman Baba, eliyle yedi terkli bir taç yapmıştı. Sonra bu yedi terki açıkladı. Hât, gök, yer yedi kattır. Kevâkib-i heft, terbiyet-i eşyâ'dır ve Fatiha, Seb'al Mesânî Ümm'ül Kur'ân'dır. Hz. Muhammed'e salâvat getirip tacı giyer.*”³⁸¹ şeklinde bir kesit bulunmaktadır. Bu kesitteki yedi sayısı gök ve yerin yedi katlı olduğunu ifade etmesi yönüyle Türk mitolojisinden, Kur'ân-ı Kerîm'de Fatiha suresinin yedi sayısı ile irtibatlandırılması yönüyle de İslâm inancından izler taşımaktadır. Bu sebeple Otman Baba'nın tâcındaki yedi terk Türk-İslâm birlikteliğini sembolize etmektedir.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde yerin yedi katından bahsedilmektedir: “*Nitekim Kan-ı Velayet, yedi katlı yer altından gelirim, derdi.*”³⁸² Otman Baba'nın bir veli olarak yerin yedi kat altından gelmesi, yerin yedinci katının kutsallığını ifade etmektedir.

3.2.4.4. On İki

Eski Türk inancında on iki sayısı zamanla ilgili kullanılan bir sayı olmuştur. Eski Türkler'in meşhur takvimi olan On İki Hayvanlı Türk Takvimi'nde yıl on iki aya ayrılarak kozmolojik anlamda bir tasnife sahiptir.

Bazı Türk ailelerinin Tanrı'ya kurban sunarken on iki kurdeleli bir bayrak diktikleri bilinmektedir. Buna benzer bir örnek ise Osmanlı Devleti'nde tuğlara on iki hayvan kurban edilmesi geleneğidir. Aynı zamanda İslâmiyet öncesinde yapılan

³⁷⁹ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 89.

³⁸⁰ Gündüzöz, “Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi”, s. 142.

³⁸¹ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 97.

³⁸² Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 161.

dini ayinlerde kurban ritüellerinden bazıları üç ve katlarından olan on iki yılda bir yapılmaktadır.³⁸³ Aynı zamanda Türkler her ayın on ikinci gününde gök ve yeryüzüne kurban adamaktaydılar.³⁸⁴ Aynı şekilde on iki sayısı Kur'ân-ı Kerîm'de de ayların sayısını ifade edici bir nitelikte kullanılmaktadır.³⁸⁵

Türk İslâm tarihinde ise on iki sayısı kutsallığını korumaya devam etmiş ve özellikle Alevî-Bektaşî gelenekte dini sembolik anlamıyla kullanılmıştır. Bu gelenek içerisinde bariz bir şekilde görülen ve temel bir öğreti olarak kabul edilen “On İki İmam” inancı bulunmaktadır. Bu sayı Hz. Ali ve kendisinin soyundan on bir imamı sembolize etmektedir. Şii fırkaların temel inançlarından biri olan On İki İmam anlayışı, Hz. Ali ve soyundan gelen on bir imamı dini, siyasi ve toplumsal bakımdan lider ve önder kabul edilmesidir. Ayrıca Şii fırkalar içerisinde bulunan “İsnâ’aşer’îyye” mezhebi ismini bu inançtan almaktadır.

Bektaşî giyim tarzında da kullanılan on iki sayısı önemli sembolik manalar içermektedir. Bektaşî tâcı on iki terkten oluşmaktadır. Bu tâc, on iki imamı sembolize ederek on iki eşit parçaya ayrılmıştır. “*Bektaşî tarikatında “Hüseynî tâc” isimli başlık tarikat kıyafetlerinin en benzersiz parçasıdır. Dışı nur, içi de on iki imamla ilişkilendirilen bu tâc, keçeden yapılmaz. Tâc, on iki bölüme ayrılarak on iki imamı temsil etmektedir.*”³⁸⁶

Bektaşî giyimde kullanılan haydariye isimli kolsuz yeleğin üstüne kutsal yerleri ziyaret ederken takılan necef veya yementaşından yapılmış olan küçük yuvarlak biçiminde olan habbeler çoğu zaman on iki tanedir. Ayrıca teslimtaş ismiyle boyna takılmak için kullanılan hilal şeklindeki taşın on iki çukurluğa sahip olması da on iki imamı sembolize etmektedir.³⁸⁷

On iki sayısının Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerindeki etkisi Otman Baba Velâyetnâmesi’nde şu şekilde ifade edilmektedir: Otman Baba’nın Samandıra şehrine geldiği zaman oranın sancak beyi Ali Bey isimli biri onun niyazını isteyip eli öpünce Otman Baba, kendisine on iki tane koç kurbanı getirmesini söyler. Bunun üzerine Ali Bey sekiz adet kurban vererek savaşmaya gider. Savaştan sonra eline otuz iki bin koyun ganimet geçince Otman Baba’nın kendisine her bir koyuna

³⁸³ Çoruhlu, *Eski Türklerin Kutsal Mezarları Kurganlar*, s. 149.

³⁸⁴ Roux, *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, s. 249.

³⁸⁵ Tevbe, 9/36.

³⁸⁶ Gündüzöz, “Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi”, s. 146.

³⁸⁷ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 224.

karşılık dört bin koyun bahşettiğini anlar.³⁸⁸ Bu rivayette on iki kurban olması Alevî gelenek içerisinde merkez anlayışlardan biri olan On İki İmam olgusunu ifade etmektedir. On iki koç kurban ederek otuz iki bin koyun elde edilmesi de on iki sayısının bolluğu ve bereketi de sembolize eden bir anlama sahip olduğunu göstermektedir. Bu sayı Türk Mitolojisi içerisinde On İki Hayvanlı Türk Takvimi ile yer alması sebebiyle Türk mitolojisinden de izler taşıdığını ifade etmektedir.

3.2.4.5. On Dört

On dört sayısı, Türk halk anlatılarında sevgilinin yaşını ve güzelliğini betimlemek için kullanılan bir sayıdır. Bu anlatılarda “ayın on dördü gibi” ifadesinin kullanılması bu sayının sevgilinin güzelliğini sembolize etmek için kullanıldığını göstermektedir.³⁸⁹

Alevî inanişında ise Hz. Muhammed, Hz. Ali, Fatıma ve soylarından gelen on dört kişi masum olarak kabul edilmektedir. Böylece on dört sayısı Alevîlikte masumiyetin sembolü olarak kullanılmaktadır. On dört sayısının bu sembolik anlamları Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinde de kullanılmıştır.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’nde “İbrâhim-i Sâni, ilim öğrenme yaşına gelince Sultan Mûsâ-yo Sâni ilim öğretmesi için kemal sahibi bir öğretmen getirdi. İbrâhim-i Sâni uzun bir müddet eğitim alır. On dört yaşında soylu, cömert genç bir yiğit oldu. Bu arada Sultan Mûsâ-yo Sâni’nin vâdesi geldi, dünya sarayından ahirete geçti. Devlet ricâli ve ileri gelenler bir araya toplanıp İbrâhim-i Sâni’yi devletle tahta geçirdiler. O da Horasan ülkesine adaletli yönetip geliştirdi.”³⁹⁰ Bu anlatıya göre on dört sayısı olgunluğu ve dinginliği sembolize etmektedir.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’nde bulunan on dört sayısı ile ilgili başka bir kısım ise şöyledir: “İmam Cafer-i Sâdik, kendi hırkasını Lokman-ı Perende’ye gönderdi. Perende o zamanlar çılgın gibi dağlarda gezerdi. Akli başına gelince Sultan Hoca Ahmed Yesevî’ye geldi. Ondan erkân kabul edip irşat için Horasan ülkesinden işte bu şehirde yerleşti. Bâyezit-i Bistâmî, İmam Cafer-in mübarek hırkasını alarak yola çıktı. Sonunda Lokman-ı Perende’yi Horasan Dağları’nda bularak ona selam verdi, ‘ Hazreti imam harikasınız size gönderdi.’ dedi. O da selam

³⁸⁸ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö’çek Abdal*, s. 75-76.

³⁸⁹ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 234.

³⁹⁰ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 70.

alip 'Erenlerden emir ne ise ve nasıl buyurdularsa öyle yap.' dedi. O zaman Bâyezit-i Bistâmî, İmam'ın hırkasını Lokmân-ı Perende'nin sırtına koydu. Lokman-ı Perende Hz. İmam'ın hırkasının cazibesinden hemen şevkle yerinden kalkıp namaza başladı. Rivayet olunur ki Lokman-ı Perende bir rekât namazı on dört yıl boyunca kılar. Bâyezit-i Bistâmî de on dört yıl boyunca ayakta durup bekler. Şeyh Lokman-ı Perende tekrar bir rekâta başlayınca, Bâyezit-i Bistâmî daha fazla beklemeyip İmam Cafer-i Sâdık Hazretinin huzuruna geldi. Olanları bildirdi. Hazreti İmam 'O bir rekât namazı da kılincaya kadar durmuş olsaydın nasibini tam alırdım, sabredemedin.' dedi.³⁹¹ Bu olayda Lokman-ı Perende'nin on dört yıl namaz kalması normal şartlarda mümkün değildir. On dört sayısının Rahman'a olan bağlılığı ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Allah huzurunda olmanın masumiyetinin bir sembolü olarak kullanılmıştır.

3.2.4.6. On Yedi

On yedi sayısı, Eski Türk inançlarında gök ve katları için kullanılan, yaratılış ile ilişkilendirilen bir sayıdır. Altay Türklerine göre gök on yedi katlıdır. "Kara Han yeryüzünü kendi haline bırakınca yukarıda 17 kat göğü yarattı."³⁹² Ayrıca Türk efsanelerinde on yedi savaştan bahsedilmesi, on yedi kahramanın öldürülmesi ve kahramanın on yedi yara alması bu sayının önemi gösteren örneklerdendir.³⁹³

On yedi sayısı İslâmi dönemde ise Şiilik içerisinde önemli bir tutmaktadır. Hz. Ali on yedi yoldaşa sahipti. Hz. Ali günün üç ayrı zamanında on yedi kere dua ederdi. Aynı zamanda on yedi Türk locasının on yedi tane koruyucu evliyası bulunmaktadır. Hz. Ali'nin "on yedi kemer-best" dostuna kemer kuşattığı belirtilmektedir.³⁹⁴ Böylelikle on yedi sayısı bu gelenek içerisinde sadakatin simgesi olarak yer bulmaktadır. On yedi sayısı bu sembolik anlamıyla birlikte Demir Baba Velâyetnâmesi'nde şu şekilde geçmektedir: Demir Baba, Budin'deki savaşı kazanınca bu haber Kâfir kralına gider. Demir Baba ile savaşmak isteyen kral yardımcısı Marko ile beraber onu aramaya başlar. Demir Baba'nın olduğu yere gelince oradaki halka onların kaç kişi olduğunu sorar. Halk Demir Baba'nın on yedi adamı bulunduğunu söyleyerek "Bu adamlar sizin bildiğiniz adamlara benzemez." der. Kral korkarak Marko'ya vazgeçelim der. Savaşmaya kararlı olan Marko ise bunu

³⁹¹ Hacı BektaşVeli, *Velâyetnâme*, s. 78-81.

³⁹² Gökalp, *Türk Töresi*, s. 72.

³⁹³ Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 242.

³⁹⁴ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 225.

kabul etmez.³⁹⁵ Bu olayda Demir Baba'nın on yedi olması Şii inancındaki Hz. Ali ve on yedi dostunu ifade etmektedir. Yapılacak olan savaşta Demir Baba ve adamlarının gücünün Hz. Ali ve on yedi dostunun gücünü temsil ettiği ifade edilmektedir.

3.2.4.7. Kırk

Türk halk inanç ve anlatılarında sıkça kullanılan diğer bir sayı ise kırk sayısıdır. Türk destanlarında kahramanın yanında kırk yiğitin bulunması, eşkiyaların kırk harami olarak ifade edilmesi, kırk gece kırk gün şeklinde düğün törenlerinin yapılması gibi birçok kırk sayısı geçmektedir. Türk kültürü içerisinde doğumdan sonra kırk gün sonra anne ve çocuğun arıtılması, hastalıklardan ve uğursuzluklardan korunmak için “kırklamak/ kırk çıkarmak” isimli merasimlerin bulunması, bu merasimde kırk tas su dökülmesi, cenaze törenlerinde ölünün ardından kırk gün yas tutulması, ölümünün kırkıncı günü yemek verilmesi gibi inançlar bulunmaktadır.³⁹⁶

Müslüman Türkler içinde kırk sayısı dini anlamlar içermektedir. Hz. Muhammed'e peygamberliğin kırk yaşında gelmiştir. Hz. Âdem'i yaratıldığı çamur kırk gün boyunca yoğrulmuştur. Mehdi'nin dünyaya tekrardan geldiğinde kırk yıl yaşayacağına inanılması kırk sayısına kutsal bir anlam verildiğini işaret etmektedir.³⁹⁷ Tasavvufi anlamda kırklar kavramının kullanılması ve bu sayının bir grubu temsil etmesi kutsiyet ve bireyselliğin topyekün çevrildiğini ifade etmektedir.³⁹⁸ Yine miraç hadisesi esnasında “Kırklar Meclisinin” kurulması ve Alevî gelenekte “cem” edilmesi Kırkların Cem'ini taklit ederek o meclisin canlandırmasına işaret etmektedir.³⁹⁹ Tasavvufta nefsi terbiye etmek için yöntemlerden olan riyazet ve çile çıkarma ritüelleri de kırk gün boyunca yapılmaktadır. Bektaşî tarikatı içerisinde bulunan “Dört Kapı Kırk Makam” ilkesi gereği dört kapıyı oluşturan şeriat-tarikat-marifet-hakikat kapılarından geçen kişinin toplamda kırk makamı aşarak Allah'a ulaştığına inanılır.

Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinde de sıkça kullanılan bir sayı olan kırk sayısı, Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: “*Velî,*

³⁹⁵ Noyan, *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 105.

³⁹⁶ Ahmet Özgür Güvenç, “Kırk Sayısının Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kullanımı Üzerine Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 41, Erzurum, 2009, s. 87-88.

³⁹⁷ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 225.

³⁹⁸ Bayat, 2003, s. 124.

³⁹⁹ Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 65.

gayp âleminden kırk hurma getirdi. Haydar onları yiyince kendine geldi.”⁴⁰⁰ Hacı Bektaş Veli, Hoca Ahmed Yesevî'nin manevi oğlu olan Kutbü'd-dîn Haydar'ı kâfirlerin hapsedtiği mağaradan kurtarıırken ona kırk adet hurma verir. Velînin vermiş olduğu bu hurma Haydar'ı kendine getirerek oradan kurtulmasına sebep olmuştur. Hurmanın kırk adet olması, mitik anlamıyla bu sayının Alevî-Bektaşî gelenek içerisindeki kutsallığıyla beraber özgürlüğü ve kurtuluşu sembolize etmektedir. Bu olayında devamında ise “*Hâcî Bektâş Velî, Haydar'ı Şeyh'e gönderip kendisi mağarada kaldı. Orada ibadette bulundu. Yüzü secdede kırk gün boyunca gece gündüz yemek yemeden oruç ve namazla çile çıkardı.*”⁴⁰¹ ifadesi geçmektedir. Alevî-Bektaşî geleneğinin nefsi terbiye metodlarından biri olan çile çıkarma kırk günde yapılmaktadır. Mitik anlamıyla bu sayı kişinin nefsinin arındırılmak için kendine vermiş olduğu bir süredir. Bu rivayette Hacı Bektaş Velî'nin kendi benliğinden ayrılarak olgunlaşması ve artık mağaraya giren kişi ile aynı Hacı Bektaş Veli olmayarak kemale ermiş bir şekilde çıkması kırk sayısı ile simgelenmektedir.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'ndeki bir başka rivayet ise: “*Oradan ayrılıp Necef deryasına geldi. Necef Şahını ziyaret edip bir müddet tekke yakınlarında oturdu. Orada bir erbain çıkardıktan sonra kalkıp Beytu'llâh'a geldi. Şöyle anlatırlar: Hz. Hüncar, İmam Muhammed Bâkiri'in seccadesinin yanına yerleşerek üç yıl Beytullâh'ta kaldı. Ondan sonra Medine-yi Münevvere'ye geldi. Hz. Resul'ün yüce makamlarını ziyaret edip çile çıkardı. Ondan sonra Beytü'l-mukaddes Halilü'r-Rahman'a geldi. Birazda orada kalıp çile çıkardı. Ondan sonra Şam'a geldi. Benî Ümeyye Cami'inde Zekeriyâ peygamberin kabri yanında, çile çıkarıp bir müddet orada kaldı. Ondan sonra Halep'e geldi. Halep'in büyük camiinde bir çile çıkarıp biraz da orada kaldı. Halep'ten de çıkıp Kilis ilinde Davud Peygamber kabrine geldi. O yerin erenlerinden bir kaçı Hz. Hüncar'ı görünce muhabbet gösterdiler. Erenler Hz. Hüncar'a 'Ey Kerem hazinesi bu Nebi üzerinde, bu şerefli makamda, sizinle çile çekip, ibadetle meşgul olalım.' dediler. Hüncar 'Kadınca (kadınlara yakışır) çilesinden mi yoksa erkekçe (erkeğe yakışır) çileden mi çekelim?' dedi. Onlar da 'Kadınca çile hangisi ve erkekçe çile hangisidir?' dediler. Hz. Hüncar Kadınca çilenin kırk gün boyunca yemeden içmeden ibadet etmek olduğunu ve bir kadınında aynısını yapabildiğini söyler. Erkekçe çile çıkarma ise kırk gün ibadette*

⁴⁰⁰ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 129.

⁴⁰¹ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 134.

bulunup, her gün de bir adet öküz yahnisi yiyip su içmediği ve kendisinin tuvalet ihtiyacının olmadığını söyler."⁴⁰² Olaydan da anlaşılacağı üzere Hacı Bektaş Velî yolculuğu sırasında önemli dini merkezlerde erbain çıkarmaktadır. Erbain, Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde kullanılan riyazet yöntemlerinden biridir. Aynı zamanda erbain çıkardığı son durakta erbain çeşitlerinden bahsetmesi riyazetin nasıl yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla erbain kelimesinin Arapça kırk anlamına gelmesi ve dervişin kırk gün boyunca kendini uzlete çekmesi için kullanılan bu sayı çeşitli dini ritüellerin sayı sembolizmini ifade etmektedir.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde. "*Hz. Hünkâr, günlerin birinde birkaç dervişle birlikte hırka dağına çıkar. Hünkar varlığı, dervişlerden odun toplayıp ateş yakmalarını ister. Dervişler Hğnkar'ın isteğini baş üstüne diyerek odun toplamaya giderler. Çalı çırpı toplayarak büyük bir ateş yakarlar. Ateş iyice yanıp kızardığı vakit Hünkar, ayağa kalkar ve coşarak semâya başlar. Dervişler de ona uyararak Hünkar'la beraber semâya başlarlar. Yanan ateşin etrafında bu şekilde kırk defa dönerler. Kırkıncı dönüşten sonra Hz.Hünkar, sırtındaki hırkasını çıkararak ateşin üzerine atar ve oradan uzaklaşır. Ateş tamamen yanıp kül olunca Hz. Hünkar, mübarek eliyle külleri alarak havaya savurur. Dervişlere de 'Bu küllerin düştüğü her yerde ağaç bitkisi yeşersin. Siz de onları yakıp rahat olun. Kıyamete dek bu ağaçlar tükenmesin' der. Bu olaydan sonra o dağın ismi Hırka Dağı olmuştur.*"⁴⁰³ Hacı Bektaş Velî'nin ateş etrafında yapmış olduğu sema ayini, Bektaşî inancında *semah* olarak kullanılmaktadır, kırk defa dolanma şeklindedir. Burada ateş, arındırıcı ve yok edici bir rolde bulunmaktadır. Nitekim Hacı Bektaş Velî'nin sema ayininden sonra hırkasını çıkarıp atması, sembolik bir anlama sahip olarak sanki dünyanın kötülüklerinden kurtulma ve onları yok etme manası taşımaktadır. Bu işlemin öncesinde kırk defa dolanarak yapılan sema ayini de bir nevi tövbe manasında olarak temizlenmeyi ve akabinde manevi kirliliklerden arınmayı ifade etmek için somut bir nesnenin yakılarak dışa vurumudur. Kırk sayısı manevi bir temizlenmeyi sembolize etmektedir.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde "*Şeyh Sadrü'dîn-i Konevî, Sultan Alaaddin'in bu emrini duyup kendi vekilinin huzuruna çağırıldı. 'Çabuk, kalkıp katırma bin ve Denizli'ye git. Falanca bağda bir bağcı bulunur. Şu simada, orta*

⁴⁰² Hacı Bektaş Velî, *Velâyetnâme*, s. 168-173.

⁴⁰³ Hacı Bektaş Velî, *Velâyetnâme*, s. 297-298.

boylu birisidir. Ona bizim selamımızı söyle. Tarafımızdan onu davet et. İkiniz birlikte binip gelin.' dedi. Bunun üzerine vekil, sofraları hazırlayıp Şeyh'in katırına bindi. Kırk adımda Denizli'ye ulaştı. O bağın kapısının önünde katırdan indi. Bağcı'da bağın kapısını açıp dışarı çıktı. Vekil onunla görüştü. Şeyh'in selamını ve ona söyledi. O kişi Ahî Evran Sultan'dı. Hemen bağın sahibine gidip 'Gel bana sahip ol, benim gitmem lazım, gidiyoruz" dedi. Bağ sahibi gelen kişiye asmadan üzüm getirmesini isteyince Ahî Evran, o asmanın nerede olduğunu bilmediğini söyler. Bağ sahibi, bunca zaman bu bağdasın nasıl bilmezsin asmanın yerini diye hesap sorar. Ahî Evran da kendisinin bağı beklemekle sorumlu olduğunu asmaya dokunmadığını söyler. Bağ sahibi de kendi eliyle asmadan birkaç tane üzüm kopararak ikram eder. Üzümü yedikten sonra katıra binerek Konya'ya doğru yola çıkarlar. Kırk adımla Şeyh'in tekkesine ulaşırlar."⁴⁰⁴ Bu olayda Şeyh'in tekkesine kırk adımda gelinmesi, tekkeye gelenlerin bir kerameti olarak görülmektedir. Ahî Evran'ın velayetini gösteren bu kırk adımda gelme deyiimi, öncesinde yaşanan olaydan da anlaşılacağı üzere onun veli bir kimse olduğunu anlatmak içindir. Ayrıca burada kullanılan kırk adımda varmak deyiimi veli kimsenin manevi yolculuğunu ifade etmek için de kullanılmış olabilir.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde Monla Said'in imamlık yaptırdığı esnada geçen bir olay şu şekildedir: "Monla ileri yürüyerek imamlığa niyet edip tekbir getirince gözündeki perde kalktı. Hz. Hüncar'ın Kabe'ye dek karşısına olduğunu gördü. Sonra sağ tarafına bakınca batıya kadar gözündeki perde kalkarak karşısında Hz. Hüncar'ın olduğunu gördü. Daha sonra sol tarafa bakınca doğuya kadar karşısında Hz. Hüncar'ın olduğunu gördü. Yukarı bakınca arşa kadar Hz. Hüncar'ın olduğunu gördü. En son aşağı baktı ve yerin altına kadar Hz. Hüncar'ın karşısında olduğunu gördü. Monla nereye baktı ise her tarafta karşısında Hüncar'ı gördü. Monla'ya bir hal geldi. Bir rekâta yedi gün kıyamda kaldı. Hüncar 'Said'im yedi gündür kıyamdasın rükû et.' deyince Monla Saiüddin secdeye kapandı. Akli başından gitmiş bir halde kırk gün boyunca secdede kaldı."⁴⁰⁵ Monla Saiüddin'in gözünden perdenin kalması sonucu Hacı Bektaş Velî'nin velayetini görmesi ve bunun üzerine Allah'a olan hayranlığından dolayı kırk gün secdede kaldığı görülmektedir. Secde, insanın Allah'a yakın olduğu bir andır. Bu an da kişi elleri,

⁴⁰⁴ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 390-393.

⁴⁰⁵ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 461-462.

ayakları, burnu ve alnıyla birlikte yeredir. Fiziksel olarak küçülme pozisyonunda olan insan manevi olarak yüce bir makamdadır. Monla Saidüddin'de Allah'ın kudretini ve büyüklüğünü gördüğü için kırk gün secdede kalmıştır. Buradaki kırk sayısı Allah'a olan bağlılığın, ona duyulan hayranlığın bir sembolüdür. Aynı zamanda bu olaydaki kırk sayısı mitlerde sıkça kullanılan ve zorluk ifade eden kırk sayısının sembolik anlamlarından izler taşımaktadır.

Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde Hacı Bektaş Velî ile ilgili bir anlatıda kırk şahsını kullanılmıştır: *"Abdal Mûsâ tekkede oturur iken yanında birkaç abdal vardı. Bir tane taştan iki desti çıkararak meydana getirdi. Birini oğluna diğerini Kızıl Deli Sultan'a verdi. Kırk nefer Abdal'a da başka armağanlar verdi: 'Hünkar'ın türbesini, tekkesini yapın, fırın ve mutfağını da yaparak onun dairesini avluya alın, içine de bahçe dikin, her ağaç meyve verince her birinialıp getirin ve meydana dökün. Bu meyveler doldursa gerek. Abdallar dahi size cevap verseler onlara deyin ki: Hünkar ölüp geldiğimiz vakit üç nesne emanet koydu. Onları alın, gelin' dedi."*⁴⁰⁶ Bu olayda Kızıl Deli Sultan ile beraber kırk dervişe de armağanlar verilmesi birlikteliğin sembolü konumundadır. Dervişlerin desteği ile Hacı Bektaş Velî'nin türbesinin düzenlenmesi için kırk dervişe emir verilmesi bu dervişlerin birlik ve beraberlik içerisinde türbenin yapımındaki derviş gücünü sembolize etmektedir.

Aynı Velâyetnâme'deki bir başka rivayette ise Abdal Musa, denizden gelen ve sayıları kırk bin olan askerlere küçük bir kazan ile yemek ikramında bulunur. Azıcık yemekle askerlerin hepsi doyduğu gibi kazandaki yemek de bir türlü bitmez. Bu kerameti gören Umur Beg, Abdal Musa'nın velayetini kabul ederek gazi unvanı alır.⁴⁰⁷ Bu rivayetteki kırk bin sayısı Abdal Musa'nın velayetinin bir sembolü konumundadır. Abdal Musa'nın kerameti olarak kırk bin neferi doyurması bu sayının bereketi de ifade ettiğini göstermektedir. Ayrıca mitlerde çokça kullanılan bir yaklaşıma da örneklik teşkil ederek bu kırk sayısı çokluğu ifade etmek için kullanılmıştır.

Koyun Baba Velâyetnâmesi'nde ise Koyun Baba koyunları otlattığı bir gün kendisine bir sükûnet gelmesi sonucu kırk gün bir mağarada riyazete çekilip Hak

⁴⁰⁶ Güzel, Abdal Musa Velayetnamesi, s. 86-87.

⁴⁰⁷ Güzel, Abdal Musa Velayetnamesi, s. 116.

Teala'ya niyazla meşgul olur.⁴⁰⁸ Koyun Baba Velâyetnâmesi'ndeki bu olayda da manevi bir eğitim metodu olan riyazet kırk sayısı ile ifade edilmektedir.

Kırk sayısı Otman Baba Velâyetnâmesi'nde de sıkça kullanılan bir sayı olmuştur. Bu velâyetnâmesine göre Fatih Sultan Mehmet şehzadeyken bir rüya görür. Rüyada yanında heybetli kuvvetli bir er gelerek kendisinin Hüşam Şah olduğunu söyler. Kendisini Rum'a hükümdar yapacağını ve kırk yaşına geldiği zaman da kim olduğunu söyleyeceğini ifade eder. Fatih'e "Eğer beni bilemezsen ziyân olur." diyerek kaybolur.⁴⁰⁹ Bu olayda kırk sayısı yetişmeyi ve olgunlaşmayı sembolize etmektedir. Rüyadaki kişinin Fatih Sultan Mehmet'e kendisini göstermek için onun kırk yaşına gelmesini beklemesi, Fatih'in henüz onu görmek için hazır olmadığını anlatmaktadır. Ayrıca burada İslâm inancında Hz. Peygamber'e peygamberlik görevinin kırk yaşında verilmesine atıfta bulunmaktadır. Bu da demektir ki kırk sayısı İslâm inancında olgunlaşmanın bir sembolüdür.

Bu Velâyetnâme'ye göre Otman Baba İstanbul'un karşındaki bir tepede kırk gün boyunca bir yanının üzerinde yatmış ve bu şehri almaya geldiğini söylemiştir.⁴¹⁰ Otman Baba'nın kırk gün boyunca bir tepede yatması sonucunda İstanbul'un fethi gibi önemli bir karar alması kırk sayısının önemli bir kararı doğuran bir süre olduğunu ifade etmektedir. Önemli bir kararın kırkla ifade edilmesi sayının özel bir anlama sahip olduğunu göstermektedir.

Aynı Velâyetnâme'de Bayezid Baba'nın ölümünün kırkinci günü dolunca bütün dervişler onun kırkı için toplanmıştır. Aynı zamanda bu Velâyetnâme'de Bektaşî kültüründe vefatın üzerinden kırk gün geçince yapılan ritüel şeklinden bir törenden bahsedilmektedir. Bu törenin yapılış amacı insan vücudunun ilk oluşum aşaması olan, anâsır-ı erbaaya yönelik bir dönüşümden bahsedilmektedir.⁴¹¹ Görüleceği üzere yas tutma süresi kırk sayısı ile sınırlandırılmıştır. Ölümden kırk gün sonra yasın sona ermesi ve kırkinci gün bir tören düzenlenmesi Alevî-Bektaşî inancındaki devir nazariyesini ifade etmektedir. Devir nazariyesi, yaratılanların Hak'tan geldiğini ve tekrar O'na döneceğini anlatan tasavvufî bir düşüncedir.⁴¹² Kırkinci gün yapılan tören yeni bir başlangıcı sembolize etmektedir.

⁴⁰⁸ Doğanbaş, *Koyun Baba Velayetnamesi*, s. 67.

⁴⁰⁹ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 24.

⁴¹⁰ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 34.

⁴¹¹ Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 74.

⁴¹² Süleyman Uludağ, "Devir", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, IX. Cilt, İstanbul, 1994, s. 231-232.

Otman Baba Velâyetnâmesi'ne göre Otman Baba Edirne'de tekkede olduğu bir vakit bir alay abdal tekkeye izinsiz girer. Otman Baba'yı sormaları üzerine Otman Baba kendisini tanıtır. Abdallar da kendilerini onun kırkları, yedileri, üçleri olarak tanıtırılar.⁴¹³ Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde bulunan ve gaip erenleri olarak anılan kimseler kırklar, yediler ve üçler olarak isimlendirilmektedir. Gaip erenlerinin gelerek Otman Baba'nın hizmetinde olduklarını söylemesi onun velayetini kabul ettiklerini göstermektedir.

Kırk sayısının sıkça kullanıldığı bir diğer eser ise Demir Baba Velâyetnâmesi'dir. Bu Velâyetnâme'ye göre Akyazılı Baba Sultan'ın yanından ayrılan Demir Baba yola çıkarak Gökçesu meydanına gelir. Demir Baba burada kırklar tarafından karşılanır.⁴¹⁴ Velâyetnâme'deki bu olayda da gaip erenlerinden olan kırklardan bahsedilmektedir. Demir Baba'nın kırklar tarafından karşılanması Alevilik geleneği içerisinde bulunan veli kültürünün bir yansımasıdır. Onun kırklar ile karşılanması veliliğinin büyüklüğünü sembolize etmektedir.

Demir Baba Velâyetnâmesi'ndeki diğer bir anlatıda ise Hacı Dede, Akyazılı Sultan'ı Batova'ya getirir ve ona veda ederek ayrılırken: "Sakın beni unutma, kırk günü geçirme ziyaretime gel." der.⁴¹⁵ Kırk sayısı burada sembolik manalarından biri olan birliktelik anlamında kullanılmıştır. İki kimsenin aralarındaki gönül birlikteliğini sembolize etmektedir. Kırk sayısı birliktelik ve ayrılığın sınır noktasını ifade etmektedir. Aralarındaki zaman aşımı kırk günü aşarsa birliktelik bozulup ayrılık olacaktır.

Aynı Velâyetnâme'de Mustafa Baba'nın ölümünden kırk gün sonra bir okuma yapıldığı dile getirilmiştir.⁴¹⁶ Burada ölünün arkasından kırk gün sonra onun için yapılan mevlit, Kur'ân-ı Kerîm gibi bir okumadan bahsedilmektedir. Kırk gün sonunda yas biterek ölen kimse adına okuma yapılır. Türk İslâm kültüründe halk arasında yaygın olan bu anlayış mitik bir anlam taşımaktadır.

Demir Baba Velâyetnâmesi'ndeki başka bir kısımda ise Demir Baba'nın Budin'de Kafir kral ile yapmış olduğu savaşta ele geçen esirlerden kırkı İslam'a

⁴¹³Koca, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, s. 185.

⁴¹⁴Noyan, *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 54-55.

⁴¹⁵Noyan, *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 67.

⁴¹⁶Noyan, *Demir Baba Vilâyetnâmesi*, s. 73.

girmiştir. ⁴¹⁷ Bu olayda kırk sayısı, İslâm inancındaki kutsallığından izler taşımaktadır. Kırk sayısının kutsallığı ifade edilmiştir.

Kızıl Deli Sultan Velâyetnâmesi'nde de kırk sayısı geçmektedir: “*Bir cuma gecesinde Yıldırım Han hazretleri tahtında otururken aşağı gelir, seccadeye başını dayar ve kırk rekat namaz edâ eder. Hakk Te’ala’dan Rumeli fethi için niyaz ve recada bulunup erenlerden yardım ister.*”⁴¹⁸ İslâm inancında kırk sayısının ifade etmiş olduğunu birçok anlamdan biri de ibadetin kutsallığını sembolize etmesidir. Namazın kutsal bir ibadet olması ve bu ibadetin kırk defa yapılması kişinin imanını göstermektedir. Aynı zamanda bir şeyin kırk defa tekrarlanması olayı mitolojide sıkça kullanılmaktadır.

Aynı Velâyetnâme’ye göre Sultan Yıldırım Han’a rüyasında Hz. Peygamber kırklardan bahsetmektedir. ⁴¹⁹ Görülen rüyada gaip erenlerinin Hz. Peygamber’in hizmetinde olduğu ve Türk İslâm dönemi için önemli bir yer teşkil ettiği ifade edilmektedir. Sultan Yıldırım’ın Anadolu fetihleri sonucu İslâmlaşma faaliyetinde gaip erenlerinin de manevi bir desteğinin olduğunu göstermektedir. Kırklar kutsal bir görevle vazife olmuştur. Bu kutsal görevin korkulara verilmesin de onların kutsallığını ifade etmektedir.

Hacım Sultan Menâkıbnâmesi'nde de kırk sayısına yer verilmiştir. Menâkıbnâme’de Allah Hz. Muhammed’i yaratırken onu yarattığı nuru kırk yıl kudret kandilinde terbiye ettikten sonra göğü ve yeri yaratmıştır. ⁴²⁰ Bu rivayette kırk sayısı olgunlaşmanın ve kemale ermenin sembolüdür. Hz. Muhammed’in yaratıldığı nurun kırk yıl terbiye edilmesi onun yaratılışının kâmil bir şekilde gerçekleştiği süreyi ifade etmektedir. Nitekim tasavvufta insan-ı kâmil için kırk sayısı bir olgunlaşma süresidir.

Hacım Sultan Menâkıbnâmesi'nde “*Hacım Sultan, Seyyit Gazi Zâviyesindeki Kara İbrahim isimli şeyhi bertaraf edince bir tepenin üzerine çıkar ve tek ayağı üstünde kırk gün boyunca yemeden ve içmeden ibadet edip riyazetle meşgul olur.*”⁴²¹ Bu olayda da riyazet yönteminin kırk sayısı ile sınırlandırıldığı görülmektedir. Erbain çıkarma olarak anılan bu yöntem kırk gün sonunda arınmayı sembolize etmektedir.

⁴¹⁷Noyan, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, s. 108.

⁴¹⁸Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velayetnamesi*, s. 161.

⁴¹⁹ Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velayetnamesi*, s. 162.

⁴²⁰ Gülerer, *Hacım Sultan Menakıbnamesi*, s. 414.

⁴²¹ Gülerer, *Hacım Sultan Menakıbnamesi*, s. 267-268.

Aynı eserde başka bir kısımda ise “*Hacım Sultan’ın Seyyit Gazi Zâviyesi yakınlarında Kızılboya isimli tepede kırk gün, sadece sağ ayağı üzerinde durarak ibadet edip riyazetle meşgul olur.*”⁴²² Aynı şekilde bu olayda da ibadet ve riyazet süresinin kırk gün olması temizlenmeyi ve arınmayı sembolize etmektedir.

Hacım Sultan Menâkıbnâmesi’nde “*Hoca Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Hacım Sultan’ı Anadolu’ya gönderir. Onlara kutsal emanetleri (elifi tâç, çerağ, âlem, seccade, sofrâ vb.) de verir. Horasan’da kıtlık başlayınca Horasandaki Erenler Kara Baba’yı çağırır ve onu kırk dervişle Hacım Sultan’dan sofrayı alsın diye Anadolu’ya gönderirler. Fakat Kara Baba, başarısız olur. Hacım Sultan da sofranın bir ağaç dalına astırılmasını ve gelip geçenlerin istediklerini yemesini ister. Hacım Sultan’ın ölümünden sonra kırk yıl boyunca sofrâ ağacın dalında asılı kalması için vasiyet bulunur. Bu sofrâ onun vefatından sonra ağaçta asılı kalır. Dervişler ve dostların istediği yiyecekler sofrada bulunur ve onların karınları doyar.*”⁴²³ olayı geçmektedir. Hacım Sultan’ın velayeti ölümünden kırk yıl sonrasına kadar devam etmiştir. Buradaki kırk sayısının onun velayetinin gücünü ve büyüklüğünü göstermektedir. Onun velayetinin bereketi kırk yıl boyunca ayakta kalarak gelip geçeni doyurmuştur.

Hacım Sultan Menâkıbnâmesi’nde kırk sayısı ile ilgili diğer bir rivayette şu şekildedir: “*Sandıklı’daki bazı adamlar, Hacım Sultan’ın canına kast etmek isterler. Hacım Sultan da Sandıklı’dan ayrılırken adamlara beddua eder ve onların kırk gün içinde ölüp gitmelerini diler. Hacım Sultan, ayrıldıktan yirmi gün sonra adamlar vebaya yakalanarak kendileri, karıları ve oğulları kırk gün içinde ölürl.*”⁴²⁴ Bu olaydaki kırk sayısı, kötülüklerin yok olarak kişinin nefsinin kemale ermesinin süresini göstermek için kullanılmıştır. Bu sayı kişilerin olgunluk kazanmasındaki sürenin sembolüdür.

3.2.5. Renkler

İnsan, hayata gözlerini açtığı ilk andan itibaren renklerle tanışan bir varlıktır. Evrende her nesnenin kendine has rengini capcanlı bir şekilde görür. Bu sebeple insan görüp algıladığı bu renklere çeşitli anlamlar yüklemiştir. İlk ilkel toplumlarda dahi renkler, insanlığın dikkatini çekmiş ve çeşitli amaçlarda kullanılmıştır.

⁴²² Gülerer, *Hacım Sultan Menakıbnamesi*, s. 270.

⁴²³ Gülerer, *Hacım Sultan Menakıbnamesi*, s. 278-279.

⁴²⁴ Gülerer, *Hacım Sultan Menakıbnamesi*, s. 282.

İslâm dininde renkler çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de renkler, kendi halleriyle değil farklı bir tarzda özel bir anlatım biçimiyle kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm, renkleri sade bir anlatımdan kurtararak onları Kur'ân-ı Kerîm'in mesajını taşıyan bir konuma yükseltmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de renkler, gayb âlemlerini ve bunlar âlemler içinde olan olay ve olguları anlatmak için kuşatıcı bir nitelikte kullanılmıştır. Böylece renk sembolizmi lafız, tasvir ve kavramların tam olarak anlatamadığı manalara açılan bir kapı olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'deki renk lafızları hem kendi anlamlarında hem de başka anlamlarla bağlantılı bir şekilde kullanılmıştır.⁴²⁵

Türk kültür ve medeniyetinin önemli yapıtaşlarından biri de renklerdir. İlk devirlerden itibaren yer, yön ve boy adlarıyla birlikte renkler de kullanılmaya başlanmış ve birçok renk her dilde farklı isimlerle anılarak günümüze kadar gelmiştir. Türk kavimlerinin değişik lehçelerinde çeşitli renk isimleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Türkler renklere milli anlamlar vererek onları kültür unsurlarıyla özdeşleştirmişlerdir. İslâmiyet'in kabulünden sonrada renkler önemini koruyarak kullanılmaya devam etmiştir. Renklere verilen farklı birçok anlam Müslüman topluluklar tarafından da kullanılarak renkler birer İslâmi figür formuna dönüşmüştür.⁴²⁶ Sonraki dönemlerde renkler yeni siyasi, toplumsal ve dini anlamlar kazanmaya devam etmiştir. Emevi Devleti'nin kendine siyasi bir renk belirlemesi, devamında kurulan her İslâmi devletinde bu geleneği devam ettirerek kendine özgü bir renk belirlemesi renklere siyasi anlamda çeşitli anlamlar verilmesine yol açmıştır. Abbasiler'in Emevilere tepki olarak beyaza karşılık siyah rengini kendilerine özgü kılması renklere verilen siyasi anlamlardan sayılmaktadır.⁴²⁷

Tasavvuf geleneği içerisinde de her tarikat diğerlerinden ayırt edilebilmek için kendine ait renkler belirlemiştir. Tarikatların temel alametlerinden olan hırka, tâc ve sancak gibi eşyalar o tarikata ait renklerle kullanılmıştır. Önceki dönemlerde tarikatlar, kullandıkları renklerle mensubu olduğu tarikatı belli ederdi. Sûfînin kullanmış olduğu hırka ve tâc gibi eşyalar, onun hangi tarikata bağlı olduğunu göstermekteydi.

⁴²⁵ Sadık Kılıç, *Kurân Sembolizmi*, Kılıç Yayınları, Ankara, 1991, s. 28-29.

⁴²⁶ Reşat Genç, "Türk İnanışları ile ilgili Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil", Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999, s. 55.

⁴²⁷ Gündüzöz, "*Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi*", s. 188.

Alevî-Bektaşî kültürü, Eski Türk kültüründeki gök, yer, ağaç, ay ve güneş gibi kült sembolleri sıkça kullanmıştır. Kullanılan bu sembollerin mahiyeti yanında rengide önem arz etmektedir. Renkler, olaylardan çıkarım yapma ve içeriğinin anlaşılması hususunda büyük bir öneme sahiptir. Alevî-Bektaşî kültüründe de renklere önem verilmektedir. Bu kültürün yazılı eserleri olan menâkıbnâme ve velâyetnâmelerde renkler olay ve kişi bağlamında çeşitli anlamlara gelmektedir. Özellikle Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde geçen olay, kişi ve durumlar renk unsurunun merkezi bir konumda kullanıldığını gözler önüne sermektedir.

3.2.5.1. Yeşil

İslâm inancında yeşil rengi cennetle ilişkilendirilmektedir. Cennet kelimesi, bitki ve ağaçlarla örtülü bahçe anlamına gelmektedir.⁴²⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de cennet iman edip salih amel işleyen mü'min kullar için ahiret hayatında müjdelenen bir yurttur. Ayette iki cennetten bahsedilmektedir.⁴²⁹ Bu cennetler, çok sulanmış ve çok yeşil olduğu için siyah renge dönüşmüştür. Yeşil renk çok yoğun olduğunda siyah renge doğru kayar. Ayrıca bu ayetten sonra "O halde siz Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?"⁴³⁰ âyetinin gelmesi yeşil renkli cennetlerin Allah'ın en özel nimetlerini ifade etmek için kullanıldığına işaret etmektedir.⁴³¹ Başka bir ayette ise cennette bulunan mü'minlerin ince ve kalın ipekten yapılmış yeşil elbiseler giydiklerinden bahsedilmektedir. Bu ayette yeşil rengi göze hitap edici bir tasvir için kullanılmıştır. Bu renk insan ruhunda sukunet, rahatlık ve huzur duygularının hissedilmesini sağlar.

Diğer bir ayette ise cennete girenlerin yeşil döşek, yastıklara yaslandıkları zikredilmektedir.⁴³² *Refref* olarak isimlendirilen bu unsurlar asıl manasını Mi'râc hadisesindeki Sidretü'l-Müntehâ'da kendisine gösterilen Allah'ın varlığının delillerinden görmüş olduğu⁴³³ ufku kaplayan yeşil refref yani cennetten bir görünüm, uzantı olarak kazanmıştır.⁴³⁴

⁴²⁸ Necmettin Şahinler, *Siyâh ve Yeşil*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 71.

⁴²⁹ Rahman, 55/62-64.

⁴³⁰ Rahman, 55/63.

⁴³¹ Sadık Kılıç, *Kurân Sembolizmi*, s. 117.

⁴³² Rahmân, 55/76.

⁴³³ Necm, 53/18.

⁴³⁴ İsmail Taşpınar, "Refref", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, XXXIV. Cilt, İstanbul, 2007, s. 534.

Eski Türkçe’de *yasıl* ve *yaş* kelimeleri bulunmaktadır. Bu kelimeler gençliği ve tazeliği ifade etmektedir. Aynı kelimelerin kökünden yeşil taze ot anlamı da türetilmektedir.⁴³⁵ Türk mitolojisinde Ülgen isimli bir Hayır Tanrısı bulunmaktadır. Tanrı Ülgen’in koruyucu ruha sahip yedi oğlu vardır. Oğullarından biri de Yaşıl (Yeşil) dır. Yaşlı Kaan, bitkilerin yeşermesi ve yetişmesinden sorumludur.⁴³⁶ İslâmiyet’in kabulüyle birlikte yeşil rengi, Hz. Peygamber ile ilişkilendirilerek Ehl-i beytin sembolü olan “seyyidlik” alameti olarak kabul edilmiştir.⁴³⁷

Türkler uzun yollar göçebe bir yaşam tarzı sürmüş bir kavim olmalarından dolayı geçim kaynağı olarak hayvancılıkla meşgul olmuşlardır. Bu sebeple Türkler için yeşil rengi hayati bir öneme sahiptir. Göçebe yaşama süren Türkler için tabiat, hem barınma için hem de hayatın devamı için önemlidir. Türkler için tabiattaki otlar, ağaçlar, yeşillikler, başta kendileri olmak üzere hayvanları içinde bir besin kaynağıdır. Eski Türkler, yılbaşlarını belirleyebilmek için iki tabiat olayından faydalanmaktaydılar. Otların yeşermesi ve gök gürlemlerle yıldırımların başlamasıdır.⁴³⁸ Bu durum Türkler için yeşil renginin hem maddi formuyla hem de zaman ifade etmesi açısından önemli bir renk olduğunu göstermektedir.

Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde en sık kullanılan renklerden biri yeşil rengidir. Gelenek içerisinde Kur’âni bir yaklaşımla ele alınan yeşil rengi, velayet sembollerinin rengi olarak sıkça kullanılmıştır. Eski Türk geleneklerinden de birçok geleneği bünyesinde barındıran Alevî-Bektaşî kültürü bu renge önem vermektedir. Bu kültürü yansıtan menâkıbnâme ve velâyetnâme türü eserlerde yeşil rengeyle ilgili birçok motif bulunmaktadır.

Yeşil ben motifi Hacı Bektaş Velî ve Hacım Sultan velâyetnâmelerinin her ikisinde de geçmektedir. Bu motif Hz. Ali ile ilişkilendirilmiş ve onun velayet sembolü olarak kullanılmıştır. Velâyetnâme’de bu olay şu şekilde anlatılmaktadır: Erenler, el ayasında bulunan yeşil nûranî bir benin Hz. Ali’nin velayet nişanlarından biri olduğunu söyleyince Hacı Bektaş Veli avcunu açar ve yeşil beni gösterir. Hacı Bektaş Veli’nin elindeki nûranî yeşil beni görürler. Onun elini öperek velayetini

⁴³⁵ Ahmet Akkaya, “Alp Manaş Destanında Renkler”, *Adıyaman Üniversitesi TOD*, S. 15, 2013, s. 539.

⁴³⁶ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, TTK Yayınları, Ankara, 1995, s. 272.

⁴³⁷ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kocabalı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 235-236.

⁴³⁸ Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, TTK Yayınları, Ankara, 1998, s. 414-420.

kabul ederler.”⁴³⁹ Rivayette göre yeşil ben, kimlik alametidir. Bu ben Hz. Ali'nin soyundan gelenler için seyyitlik sembolü olarak kullanılmaktadır.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde yapılan Hızır tasvirinde onun yeşil bir kıyafet giydiği ifade edilmektedir: “Hızır, yeşilden bir elbise giymektedir.”⁴⁴⁰ İslam dininde yeşil rengi, Hızır (el-Ahdar: yeşil) ile ilişkilendirilmiştir.⁴⁴¹

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde yer alan diğer bir yeşil renkli motif ise arpadır. Velâyetnâme'deki bir olayda Nureddin Hoca zindana atılmış ve beyaz kirece bakmakla cezalandırılmıştır. Gözlerinin kör olmaması için biraz toprak ve yeşil arpa istemiştir. Arpanın yeşermesiyle kör olmaktan kurtulmuştur.⁴⁴² Bu rivayete göre yeşil renginin kurtarıcı, koruyucu yönünün bulunduğu gösterilmektedir. Bu bağlamda gelenekte yeşil rengi iyileştirici özelliği ile de kullanılmaktadır.

Hem Hacı Bektaş Velî ve hem de Hacım Sultan Velâyetnâmeler'inde yeşil perde motifi bulunmaktadır. Bu perdenin görevi ise erenlerin nasiplerinin dağıtılmasında kullanılan bir araç olmasıdır. Bu iki velâyetnâmede Tapduk Emre,'nin yeşil bir perde arkasından eliyle herkese nasip paylaştığı ifade edilir.⁴⁴³ Bu olayda yeşil perde velâyet sembolü olmuştur.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde Şems-i Tebrizî'den bahsedilen bir bölümde onun yeşil renkli bir manere üzerine çıkarak orada sema etmesi ifade edilmektedir: “Hakk'ın rahmetine kavuşan Şems'i Tebrizî yeşil minare üzerinde sema eder.”⁴⁴⁴ Türk mimarisinde İslâmiyet'in kabulüyle birlikte mavi-yeşil karışımı bir rengin kullanıldığı görülmektedir.⁴⁴⁵ Bu rivayette geçen yeşil minare Şems'in velayetini gösteren bir semboldür. Hem minarenin kutsal bir yapı olması hem de yeşil renginde olması velinin kutsallığını desteklemektedir.

Yeşil ferman motifi, Hacı Bektaş Velî ve Abdal Musa Velâyetnâmelerinde kullanılan motiftir. “Gökten dumanımsı yeşil bir ferman Hacı Bektaş'a iner.”⁴⁴⁶ “Sarı

⁴³⁹ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, Hamiye Duran (haz.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, s. 90.

⁴⁴⁰ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme* s. 290.

⁴⁴¹ Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1990, s. 60-61.

⁴⁴² Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme* s. 241.

⁴⁴³ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 186.

⁴⁴⁴ Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 96.

⁴⁴⁵ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 235.

⁴⁴⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2014, s. 19.

İsmail, Hacı Bektaş'a ait olan yeşil fermanı yanında taşır.”⁴⁴⁷ “Sarı İsmail öldüğü vakit yeşil fermanla onunla birlikte gömülür.”⁴⁴⁸ Bu rivayetlerde kullanılan yeşil rengini Türkler gök rengi (göğermek, yeşermek) anlamında kullanmaktadır.⁴⁴⁹ Fermanın hem yeşil renkte olması hem de gökten inmesi ikisi arasında bulunan bağlantıdan kaynaklanmaktadır. “Hünkar, Hoca Ahmed Yesevî’den aldığı icazeti çıkarıp göstermek isteyince gökten tomar şeklinde bir nesne Hünkar’ın huzuruna iner. Bu tomar yeşil renkli bir fermanıdır. Fermanı açarak yeşil sayfa üzerinde beyaz bir yazı yazıldığını görürler. Bu yazıda Hünkar’a sormuş oldukları tüm soruların cevabı, Hünkar’ın cevapladığı şekilde yazmaktadır.”⁴⁵⁰ Yeşil ferman çoğu kez velâyetin ispat etmek için kullanılan bir sembol olmuştur.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi’nde geçen diğer bir motif ise yeşil yapraktır. Bu yeşil yaprak erenlerden izin almada kullanılan bir araç konumundadır. “Sarı İsmail, gönlünde yer edenleri söylemek için izin alırken Hacı Bektaş ile Molla Sadreddin’in önüne yeşil bir yaprak koyarak müsaade ister.”⁴⁵¹ Bu rivayette yeşil yaprak, saygının bir sembolü olarak kullanılmıştır.

Otman Baba Velâyetnâmesi’nde Otman Baba’nın ömrü vaki olunca gökten yeşil kanatları olan bir at iner.⁴⁵² Bu olayda at, gök ve yeşil motifinin birlikte kullanılmasının sebebi Otman Baba’nın kutsallığını ifade etmek içindir.

Otman Baba Velâyetnâmesinde, abdalların kızıl renkli bir yaya sahip olduğu ifade edilmektedir. Abdalların kızıl yaylarından çıkan yeşil okların 50-60 askeri delip geçtiği ifade edilmektedir.⁴⁵³ Bu ifade de abdalların kızıl renkli yay kullanması gücü; yeşil renkli oklar kullanmaları da velâyeti sembolize etmektedir.

Demir Baba Velâyetnâmesi’nde daima yeşil giyinen bir ahaliden bahsedilmektedir. Bu ahali Viranedağ ahalisidir.⁴⁵⁴ Bu ahali ehl-i beyte duymuş olduğu sevgi ve muhabbetten dolayı daima yeşil renk giyinmektedir.

3.2.5.2.Ak/Beyaz

⁴⁴⁷ Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 80.

⁴⁴⁸ Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 81.

⁴⁴⁹ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 182.

⁴⁵⁰ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 182.

⁴⁵¹ Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, s. 62.

⁴⁵² Yalçın, “Otman Baba Velâyetnâmesi”, s. 306.

⁴⁵³ Yalçın, “Otman Baba Velâyetnâmesi”, s. 250.

⁴⁵⁴ Noyan, *Demir Baba Velâyetnamesi*, s. 115.

İslâm inancında beyaz rengi geniş bir ahlakî alana sahip olarak genellikle siyah renk ile bir karşıtlık havasında kullanılmıştır. Razî bu iki renkten beyazın neşe ve mutluluğa delalet ettiğini, siyah rengin ise hüznün ve kedere delalet etmektedir.⁴⁵⁵ Bu iki renk Kur’ân-ı Kerîm’de iman ve küfür ayrımını, iyi ve kötülerin ahiretteki durumlarını ifade etmek için birlikte kullanılmaktadır. Kur’âni bir üslupla ele alındığı zaman kutupsal bir zıtlığı ifade eden bu iki rengin bir arada kullanılması insan algısı için dikkat çekici niteliktedir. Çünkü insan algısı karşıt kavramlarla olgusal durumları daha iyi anlamaktadır. Örneğin, insan zihninde “aydınlık” kavramı düşünüldüğü zaman beraberinde “karanlık” fikrini de getirmektedir. Aydınlık, karanlık kavramı ile daha bir anlamlı olmaktadır.⁴⁵⁶ Kur’ân-ı Kerîm’deki beyaz-siyah birlikteliğinin en dikkat çekici örneklerinden biri oruçla ilgili olan “beyaz ipliğin siyah iplikten ayrılıncaya kadar...” ayetidir.⁴⁵⁷ İmsak vaktinin belirlenmesi için kullanılan bu beyaz ve siyah iplik ayırt edici bir nitelikte kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de başka bir ayette ise kıyamet gününün dehşeti anlatılırken “O gün bazı yüzler ağaracak, bazı yüzler de kararacaktır”⁴⁵⁸ ayetiyle beyaz ve siyah arasındaki zıtlık net bir şekilde ortaya konulmaktadır. Yüzlerin kararması, yüzlerde korku ve dehşetin tezahür etmesi sebebiyledir. Kur’ân-ı Kerîm’de bu minvalde birçok ayet bulunmaktadır.

Eski Türkler beyaz rengi için genellikle “ürüng” kelimesini kullanmıştır. Oğuzlar’da ise ürüng kelimesi yerine ak kelimesi daha çok kullanılmıştır. İslâmiyetle birlikte Türk kavimleri arasında beyaz kelimesi yaygınlık kazanmıştır.⁴⁵⁹ Ak kelimesi çoğunlukla olumlu anlamlara sahip olarak saflık, sadelik, ışık, aydınlık, güneş, iffet, temizlik, masumiyet, kutsallık ve ruhsal yetkinlik anlamlarına gelmektedir.⁴⁶⁰ Beyaz renk, ışık gibi somut varlıklar dışında saflık ve masumiyet gibi soyut olan kavramlar için kullanılmakla birlikte yeniliği de sembolize etmektedir.⁴⁶¹ Eski Türk ak renginin ululuğu ve gücü yansıttığını düşündükleri için devleti temsil eden yöneticinin hükümdarlık, kutsallık ve aydınlığının sembolü olarak bu rengi

⁴⁵⁵ Kılıç, *Kur’ân Sembolizmi*, s. 55.

⁴⁵⁶ Kılıç, *Kur’ân Sembolizmi*, s. 57.

⁴⁵⁷ Bakara, 2/187.

⁴⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/106-107.

⁴⁵⁹ İhsan Toker, “Renk Simgeseliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (50/2), 2009, s. 98.

⁴⁶⁰ Bilal Semih Bozdemir, *Renklerin Dünyası*, Ankara: Gülmat Matbaası, 2014, s. 92

⁴⁶¹ Ayşe Ulukan, “Farklılığın Renk ve Sayılarla Buluşan Aynılığı”, *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.48, 2012, s.170.

kullanmışlardır.⁴⁶² Ak rengi devletin hâkimiyet ve adaletinin bir sembolü olarak üst düzey komutan ve devlet adamları diğerlerinden ayrılarak beyaz renk giyip beyaz at binerler.⁴⁶³ Türk kültüründe ak rengin ifade ettiği diğer bir kesim ise büyük hocalar, evliyalar ve velilerdir.⁴⁶⁴ Dede Korkut'un hikâyelerinde saygı kavramı ile ilişkilendirilmiş ve Bayındır Han için ak sancak, ak âlemlî, ak pürçek ifadeleri kullanılmıştır.⁴⁶⁵ Boğaç Han Destanı'nda da erkek çocuğu olan beyler al otağda misafir edildiğinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla ak rengi, itibar anlamında da kullanılmaktadır.⁴⁶⁶

Alevî-Bektaşî menâkıbnâme ve velâyetnâmelerinde beyaz rengi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Hem Hacı Bektaşî Veli hem de Koyun Baba velâyetnâmesinde velilerin hayâlarının kızılıbir gül olduğu ifade edilmektedir: “Birden gözü Hünkar'ın hayâ yerlerine takılınca orada biri beyaz diğeri kırmızı iki gül bittiğini fark etti.”⁴⁶⁷ “Koyun Baba kiraz ağacına çıktı. Ona suizan da bulunanlar aşağıdan velinin hayâlarında ak ve kırmızı renkli gül gördü.”⁴⁶⁸ Bu ifadelerde erenlerin hayâlarının ak renkli olması iffet ve masumiyeti sembolize etmektedir. Türk kültürü ak-kırmızı birlikteliğine önem vermektedir. Bu birliktelik manevi temizlik bağlamında velâyet gücünü temsil etmektedir.⁴⁶⁹ Türk kültüründe Şamanlar, kırmızı külâhlarının üzerine beyaz kaytanlar bağlar. Lohusa kadınlar başlarındaki beyaz yaşmağa kırmızı tüller bağlar. Sancaklarda kırmızı ve beyaz rengi birlikte kullanılır.⁴⁷⁰

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nde gökten bir ferman indiği ve fermandaki yazıların ak/beyaz renkte olduğu rivayeti bulunmaktadır. “Hünkar, Hoca Ahmed Yesevî'den aldığı icazeti çıkarıp göstermek isteyince gökten tomar şeklinde bir nesne Hünkar'ın huzuruna iner. Bu tomar yeşil renkli bir fermandır. Fermanı açarak yeşil sayfa üzerinde beyaz bir yazı yazıldığını görürler. Bu yazıda Hünkar'a sormuş

⁴⁶² Toker, “Renk Simgeçiliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri”, s. 99.

⁴⁶³ Toker, “Renk Simgeçiliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri”, s. 99.

⁴⁶⁴ Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 394.

⁴⁶⁵ Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: MEB Yayınları, 1998, s. 21.

⁴⁶⁶ Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, s. 21.

⁴⁶⁷ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 253.

⁴⁶⁸ Doğanbaş, *Koyun Baba Velâyetnamesi*, s. 74.

⁴⁶⁹ Uygur Kurum, “Bektaşî Velâyetnâmelerinin Motif Yapısı”, (*Doktora Tezi*. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), s. 958.

⁴⁷⁰ Genç, “Türk İnanışları ile ilgili Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil”, s. 24-25.

oldukları tüm soruların cevabı, Hünkar'ın cevapladığı şekilde yazmaktadır.”⁴⁷¹ İslâm inancında beyaz rengi taraf belirleyici bir nitelikte kullanılmaktadır. Bu rivayette de gökten gelen fermandaki yazılarının beyaz renkte olması gönderilen fermanın Hakk'tan olduğunu sembolize etmektedir. Türk kültürü de göğe çok önem veren bir kültürdür. Gökten gelen şeylerin tanrısallıkla bir bağı bulunulduğuna inanılmaktadır. Fermanın gökten inmesi ve üzerindeki yazının beyaz tanrısallıkla yani kutsalla olan ilişkiyi ifade etmektedir.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde ak börk motifi kullanılmaktadır. “Osman Bey adamlarının ayırt edilebilmesi için onlara ak renkli börk giydirir.”⁴⁷² Bu rivayette beyaz renk ‘ayırt etmek’ için kullanılmıştır. Ayrıca beyaz rengin dikkat çekici bir özelliğinin olması Osman Bey ve adamlarının diğerlerinden bazı açılardan üstün olduğunu ifade etmek için kullanılmışta olabilir. Görüldüğü gibi bu renk belirli bir sınıfı temsil etmek için kullanılan bir renktir.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'ndeki bir olaya göre hükümdar, ceza olarak tutsakları kör etmek isteyince zindanın duvarlarını beyaza boyatır. “Sultan Alaaddin derin bir zindan yaptırarak zindanın içini beyaz kireçle sıvatar. Kızdığı ve cezalandırmak istediği kimseleri zindana attırır ve üç yıl tutsak eder. Üç yıl boyunca beyaz kirece bakanların gözler bozarır ve gözlerin feri kalmaz kör olurlardı. Sonra Sultan onları çıkarır ve salıverirdi.”⁴⁷³ Beyaz rengi insanın görme duyusu üzerinde olumsuz bir etkiye sahiptir. Bu rivayet aşırıktan bahsetmektedir. Beyaz rengi insanın ruhunu dinginleştiren bir renktir. Ama her şeyin belli bir dengede olması gerekir. Tasavvufta da aşırılık hoş karşılanmamakta ve her zaman sülilere denge tavsiye edilmektedir. Bu olayda sultanın zalim bir hükümdar gibi aşırı bir cezalandırma yaptığı ve yöneticilik vasfında bunun olmaması gerektiği anlatılmak istenmiş olabilir.

Pîrî Baba Velâyetnâmesi'nde ak renkli güvercin motifi bulunmaktadır. “Hoca Şamlıoğlu İbrahim, merhum Pîrî Baba'yı, güvercin donunda görür.”⁴⁷⁴ Aynı zamanda ak güvercin motifi Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde de kullanılmaktadır. Bu eserde Baba Resul önce geyik donunda girerek yanına

⁴⁷¹ Hacı Bektaş Velî, *Velâyetnâme*, s.182.

⁴⁷² Gölpınarlı, *Vilâyetnâme*, s. 75.

⁴⁷³ Hacı Bektaş Velî, *Velâyetnâme*, s. 241.

⁴⁷⁴ Muzaffer Doğanbaş, “Pîrî Baba Velayetnamesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı: 41, s. 168.

gelenlerden kaçmış ardından güvercin donuna girip manastırın üstüne konar.⁴⁷⁵ Baba Resul güvercin donuna girince gayrimüslimler hayretler içinde kalarak onun sıradan biri olmadığını anlar. Gördükleri keramet sebebiyle Baba Resul'un İslâm çağrısını kabul ederek Müslüman olurlar. Bu olayda güvercinin beyaz renkli olması onun çağrıcı rolünde olmasına sebep olmuştur. Beyazın iyiliğin rengi olması ile güvercinin barış elçisi olması birleşince beyaz güvercin iyiliğe çağırıcı elçi rolünde kullanılmıştır.

Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi'ndeki bir bölümde Seyyid Rüstem Gazi'nin beyaz renkli bir kıyafet giyerek tayy-ı mekân yaptığı ifade edilmektedir: "Seyyid Rüstem Gazi beyazdan bir libas giymiş kır atıyla birlikte canna kast edilmiş terzinin yardımına koşar."⁴⁷⁶ Görüldüğü gibi veliler velâyet sembolü olarak beyaz rengini kullanmakta ve kurtarıcı bir roledir.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde Otman Baba'nın ömrü vaki olunca gökten yeşil kanatları olan bir at iner.⁴⁷⁷ Gökten kır renkli bir at gelmesi, merhumun veliliğini gösteren bir semboldür. Bu sembol, velilerin ölüm anlarına dahi bir kutsallık atfedildiğini göstermektedir.

Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde ise beyaz rengi el organı ile birlikte kullanılmıştır: "Bunun üzerine Sarı İsmail, mezardan bembeyaz eliyle yeşil fermanı abdala uzatır."⁴⁷⁸ Bu olayda velinin elinin beyaz olması nur sebebiyledir. Erenlerin bedenlerinin nurdan olup ışık saçması onların kutsallığını göstermektedir. Merhum olsalar bile ruhlarının güzelliği bedenleriyle bütün olmuştur. Bu durum "erme" olgusunun maddi dünyadaki göstergesidir.

3.2.5.3.Kara/Siyah

Siyah rengi İslâm inancında beyaz renk ile birlikte kullanılmasının yanında ayrı olarak büyük bir öneme sahip olmuştur. Allah, insanı yaratırken anne karnında üç kat karanlık içinde şekilden şekle geçirerek yaratmaktadır.⁴⁷⁹ İslâm inancında insan anne karnında karanlık içerisinde yaşamaya başlar ve yine insanın sonu da karanlık olan kabirdir. İnsan varlık âleminde şühûd ve gayb arasında bir kesişme noktasında bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de insan devamlı bir şekilde gaybdan

⁴⁷⁵ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 604-606.

⁴⁷⁶ Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*, s. 187.

⁴⁷⁷ Yalçın, "Otman Baba Velâyetnâmesi", s. 306.

⁴⁷⁸ Güzel, *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*, s. 147.

⁴⁷⁹ Zümer, 39/6.

şühûda doğru bir oluşa çağırılmaktadır. Bu çağrı Yûsuf suresinde buna işaret edilmektedir. Hz. Yusuf zafere gittiği yolda aşağılanmalara, kıskanmalara ve ezilmelere rağmen ilerlemiştir. Hz. Yûsuf'un çile dönemlerinden bahseden ayetlerde *gayâbetü'l-cübb* (kuyunun karanlığı) onun için bir arayış dönemidir. Burada gayabet kelimesine karanlık, siyah anlamı yüklenmektedir. Böylece karanlıktan geldik karanlığa gideceğiz yaklaşımı Allah'tan geldik yine Allah'a döneceğiz anlayışının farklı bir boyutudur. Denilebilir ki siyaha gidiş bir nevi Allah'a dönüşür.

Siyah rengi İslâm dininde Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi esnasında beyaz sarık yerine siyah renkli bir sarık takmayı tercih etmesiyle de bu anlamda kullanılmış olabilir. Çünkü Mekke, Kâbe'dir. Kâbe ise Allah'ın yeryüzündeki somut bir mabedidir. Mekke'ye dönüş Allah'a dönüşü temsil etmektedir. Hz. Peygamber, uzun bir hor görülme, aşağılanma ve eziyetler sürecinden sonra elde edilen zafere bir işaretir. Kâbe, insanın aslına dönüşü sembolize etmektedir. Kâbe'nin örtüsünün siyah olması, tavafa başlama noktasının Hâcerü'l-Esved (siyah taş) olması Asl'a dönüşü simgelemektedir. Kâbe'nin örtüsünün siyah olması, nasıl ki yıldızlar karanlıkta daha iyi görünürse bazı şeyler de karanlıkta daha iyi görünmesiyle bağdaştırılabilir. Allah'ın kudreti açıktan değil daima esmâ perdesiyle tecelli etmektedir. "Settar" esmâsının bir yansıması olarak Kâbe siyah bir örtüye sahiptir.⁴⁸⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde geceye ve onun örten, gizleyen yönüne atıflar yapılmaktadır.⁴⁸¹ Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de karanlık çöktüğü zaman gecenin şerrinden Rabbü'l-Felak'a sığınılması gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁸² Gece, suçların işlendiği, zararlı hayvanların ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. Allah kullarını gecenin afetinden gündüzün afiyetine çıkarandır. Ayetlerdeki bu anlamlar sonucu gece ve gündüz, ölüm ve hayatın birer sembolüdür. Tekvîr suresinde "nefes almaya başladığı zaman sabaha"⁴⁸³ yemin edimesi de bu anlamı desteklemektedir. Gündüzde hayat vardır, gece de ise sessizlik. Gece ölümü ve ölüm sessizliğini anlatan, idrak ettiren bir zamandır. En'am suresindeki "Sizi gece öldüren O'dur" ayeti de bu durumu desteklemektedir.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ Şahinler, *Siyâh ve Yeşil*, s. 26.

⁴⁸¹ Furkân, 25/47.

⁴⁸² Felak, 113/3.

⁴⁸³ Tekvîr, 81/18.

⁴⁸⁴ En'am, 6/60.

Kara rengi, Türk kültüründe uğursuzluk ve yas sembolü olarak kullanılmaktadır.⁴⁸⁵ Bu renk kasvet ve kötümserliği çağrıştırmaları sebebiyle genellikle düşmanlar için kullanılan bir sıfat olmuştur. ‘Kara donlu kâfir’ ifadesinin Hıristiyan keşişleri ifade etmesi bu kullanımın bir örneğidir.⁴⁸⁶ Şaman inancında kara rengi, kötü ruhların rengi kabul edilir. İnsan ruhları için de aru (pâk, temiz) ve kara (habis) şeklinde bir ayırım bulunmaktadır. Bu ayırımıda kara rengi kötü ruhları ifade etmektedir. Aynı zamanda kara rengi sadece kötülüğün rengi değil kuzeyin de rengidir.⁴⁸⁷Türkler için kara rengi kuzeyin sembolüdür. Kuzeyden esen rüzgârlara ‘Kara yel’ denilmesi, kuzeyde kış mevsiminin zorlu ve şiddetli olmasından dolayı ‘kara kış’ olarak isimlendirilmesi kuzey yönünün kara rengi ile ilişkilendirilmesine sebep olmaktadır.⁴⁸⁸ Dede Korkut Hikâyelerinde ‘kara giyinip gök sarınma’ şeklinde bir tabir bulunmaktadır. Bu tabir yası ifade etmektedir.⁴⁸⁹ Kara rengi çoğunlukla olumsuz anlamlarda kullanılmaktadır. Türk kültür tarihinde bu rengin daha çok ölüm, kayıp ve olumsuzluk anlamlarıyla kullanıldığı görülmektedir. Örneğin kara bahtlı, karalar bağlamak, kara liste, kara gün dostu, içi kararmak kara yazı, kara haber, yüzünü kara çıkartmak gibi birçok deyim bulunmaktadır. Bu deyimlerin anlamlara bakıldığı zaman kara renginin daha çok olumsuz anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

Türk kültüründe genellikle olumsuz anlamıyla kullanılan kara rengi, Müslüman Türkler için dini kültürel hayat içerisinde olumlu bir anlamda kullanılmaktadır. Hz. Muhammed’in kullandığı üç sancaktan biri siyah renktir. Aynı şekilde Hz. Ali’nin sancağı da siyah renktir. Hz. Muhammed’in siyah sancağı Abbas’a vermesi ve Emevî Devlet’ine tepki olarak ortaya çıkan Abbasi Devleti’nin siyasi renginin kara olması Alevî – Bektaşî kültürü için siyah rengin önemini göstermektedir.⁴⁹⁰ Abbasi hareketi, Emevîlere karşı almış olduğu tepkisel bir tavrın dışı vurumunu siyah rengiyle özdeşleştirmişler. Bu rengi kendi simgeleri olarak kullanmasının sebebi ise Emevîler’in beyaz rengi kullanmalarındadır. Onlar iktidara olan karşıtlığını siyahın beyaza olan zıtlığıyla ifade etmişlerdir. Aynı zamanda Abbasi Devleti’nin siyah rengini benimseyerek bu renkle bağlantılı hareketler sergilemeleri,

⁴⁸⁵ Salim Küçük, “Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı” *Bilig Dergisi*, 2010, S.54, s. 261.

⁴⁸⁶ Küçük, “Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı” s. 261.

⁴⁸⁷ İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, s. 404-407.

⁴⁸⁸ Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara: TTK Yayınları, 1984, C. 1. s. 431

⁴⁸⁹ Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, s. 431.

⁴⁹⁰ Genç, “Türk İnanışları ile ilgili Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil” s. 49.

Ehl-i Beyt şehitlerinin yani zalim hükümetin zulmüne kurban gidenlere duyulan matemi ifade etmektedir.⁴⁹¹ Bu sebeplerden dolayı Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde siyah rengi Hz. Ali'yi ve velayetini sembolize etmektedir. Ayrıca İslâm dininde olumlu anlamda kullanılan kara rengi Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerinde Hz. Ali için kullanımının dışında daha çok olumsuz bir anlam taşımaktadır. Bu durum da gelenek içerisinde kara renginin daha çok Türk inançlarından izler taşıdığını göstermektedir.

Bu renk menâkıbnâme ve velâyetnâmelerde çeşitli anlamlarıyla kullanılmıştır. Hacım Sultan Velâyetnâmesi'ne göre Hz. Ali'nin alnında siyah renkli bir ben bulunmaktadır: "Hz. Ali'nin üç nişanı vardır: alnında bulunan siyah ben, sağ omzunda ve el ayasında bulunan birer yeşil ben."⁴⁹² Hz. Ali'nin üç velâyet nişanından biri alnında bulunan siyah benidir. Alnındaki bu ben bir kimlik alameti niteliğindedir. Siyah rengi İslâm'da Asl'a dönüşü sembolize ettiği için Hz. Ali'nin de alnında bulunan siyah ben Asl'ı ifade eden bir semboldür.

Otman Baba Velâyetnâmesi'nde ise siyah rengi yas alameti olarak kıyafet ile birlikte kullanılmıştır: "Sultan Mehmet oğlu Mustafa Çelebi'nin vefatından sonra padişahın adamları ve halk yas sebebiyle siyah kıyafetler giyer."⁴⁹³ Türk kültüründe cenaze ve yas dönemlerinde siyah renkli kıyafetler giyinilmektedir.⁴⁹⁴ Türkler, acı kayıplarını ifade etmek için 'Karalar bağlamak' deyimini söyleminde bulunarak dünya hayatı son bulanlar için duydukları üzüntü ve kederi kara renkli giyinerek ifade ederler. Bu gelenek halen günümüzde de devam etmektedir.

Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde kara rengi canavarı ifade etmek için kullanılmıştır. Velâyetnâme'ye göre ermişler kara renkli bir canavarla savaşır: "Kara Abdal, kara canavarı baltasıyla öldürür."⁴⁹⁵ Bu rivayette kara rengi iki farklı kullanımla yer almaktadır. İblis ve canavar gibi zarar vereni kötü bir ruha sahip varlıklar kötülüğü temsil etmelerinden dolayı siyah renkle bahsedilmiştir. Aynı rivayette canavarı öldüren kişinin Kara Abdal olarak ifade edilmesinin sebebi ise canavarın dehşeti ve korkunçluğu karşısında onu öldüren kahramanın canavara karşı gözdağı vermek ve onu korkutup geri püskürtmek için bu renk kullanılmış olabilir.

⁴⁹¹ M. Bahaüddin Varol, İslâm Tarihi'nin İlk İki Asrında Simge Renkler ve Siyâsî Anlamları, *SÜİFD*, 17 (Haziran 2004), 111-126.

⁴⁹² Gölpınarlı, *Velâyetnâme*, s.80

⁴⁹³ Yalçın, "Otman Baba Velâyetnâmesi", s. 224.

⁴⁹⁴ Küçük, "Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı", s. 261.

⁴⁹⁵ Güzel, *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*, s. 144.

Demir Baba Velâyetnâmesi'nde siyah rengi hayvan motifi ile kullanılmıştır. Bu siyah renkli koç, veli olan kişiyi düşmanlarına karşı korumuştur: “Demir Baba'nın siyah renkli koçu hilekâr Viranî Baba konuştuğu zaman onu boynuzlar.”⁴⁹⁶ Velâyetnâme'de Virani Baba olumsuz bir karakter olarak geçmektedir. Demir Baba, Virani Baba ile yarışır. Virani Baba'nın da yaptığından ötürü pişmanlığının anlatıldığı bu kısımda Demir Baba'nın siyah renkte olan koçu gelerek Virani Baba'ya sert bir vuruşla onu boynuzlar. Bu vuruş sonucunda Virani Baba kendine gelir. Bu olaydaki koç unsuru iyilik ve doğruluğa yönlendirici bir role sahiptir.⁴⁹⁷ Bu rivayette siyah rengi olumsuz anlamından daha çok olumlu bir anlamdadır. Siyah koç, Veli'nin koruyucusu konumundadır. Bu koçun siyah renkli olması kendisinin kötü bir hayvan olmasından değil karşı tarafa dehşet ve korku vermek istemesinden dolayıdır.

Siyah renginin korku vermek amacıyla olumlu bir anlamda kullanıldığı diğer bir örnekte Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde bulunmaktadır: “Kara Abdal, ardından koşup o canavara yetişince onu tepeledi.”⁴⁹⁸ Siyah rengi bu olayda da korku vermek, dehşete düşürmek ve geri püskürtmek anlamlarıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla siyah rengiolumlu anlamlarda da kullanılmaktadır. Karşı tarafa gözdağı verme, onu korkutma için kullanılan siyah rengi gücü ve kudreti de sembolize etmektedir.

Kara renginin bulutla kullanıldığı Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi'nde ise erenlerden biri kara bir bulut tarafından öldürülmek istenir: “Kara bir bulut içinde bulunan ifrit sûretinde bulunan Arap, Seyyid Rüstem Gazi'yi öldürmek isteyince Gazi onu teberiyle öldürür.”⁴⁹⁹ Bu olayda kara rengi uğursuzluk, kötülük anlamında kullanılarak ölümün temsili niteliktedir.

Kara Boğa motifi de Hacım Sultan Velâyetnâmesi'nde kullanılmaktadır: “Hacım Sultan, garipler için kara bir boğa kurban edilmesini söyler.”⁵⁰⁰ Bu rivayette kara boğa bir kurban hayvanı rolündedir. Eski Türk inanç ve kültüründe açık renge sahip hayvanlar gök ilahları için koyu renge sahip hayvanlar ise yeraltı ilahları için

⁴⁹⁶ Noyan, *Demir Baba Velâyetnamesi*, s. 142.

⁴⁹⁷ Filiz Kılıç, Tuncay Bülbül, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2011, s. 144.

⁴⁹⁸ Adil Ali Atalay, *Abdal Musa Sultan ve Velâyetnâmesi*, İstanbul: Can Yayınları, 1996, s. 20.

⁴⁹⁹ Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*, s. 173.

⁵⁰⁰ Salih Gülerer, “Türk Kültüründe Menâkıbnâmeler ve Menâkıbnâme Yazıcılığı”, *Tarih Okulu Dergisi*, (16), 2013, s. 243.

kurban edilmektedir.⁵⁰¹ Velâyetnâme’de yer alan bu olayda eski Türk inançlarının etkisinin bulunduğu söylenebilir. Garipler adına kurban edilen kara boğa, yeraltındaki ilahların bu kimselere karşı daha acımasız davranılması için kurban edilmiş olabilir.

Hacım Sultan Velâyetnâmesi’ndeki bir başka kara renkli motif ise şöyledir: “Karaca Ahmet, ruhlar âleminde kara bir kuzudur.”⁵⁰² Bu rivayet âlemi ervahtan bahsetmektedir. Bu âlem, ölen ruhların bulunduğu âlemdir. Velâyetnâme’deki bu olay Alevî gruplar içerisinde reenkarnasyon şeklinde bir ruh değişimden etkilendiğini göstermektedir. Çünkü bazı Alevî gruplarda bu tarz doğum-ölüm devinimi görülmektedir. Bu anlayışta dünyaya gelen varlık ilk önce cansız, sonra bitki-hayvan ve en sonunda da insan şekline girmektedir.⁵⁰³

Kara at motifi, Otman Baba Velâyetnâmesi’nde kurban hayvanı olarak geçmektedir: “Ali Bey, kurban etmesi için Otman Baba’ya kara bir at getirir.”⁵⁰⁴ Bu rivayette eski Türk inançlarının etkisi görülmektedir. Eski Türkler yeraltı ilahları için kara renkli hayvanlar kurban etmişlerdir.⁵⁰⁵

Otman Baba Velâyetnâmesi’ndeki diğer bir motif ise karaağaçtır. Bu motif düşmanların bulunduğu yer için kullanılmıştır: “Otman Baba tekkesinde Saray isimli bir karaağaç bulunur. Sultan Mehmet’le savaştan Uzun Hasan’ın ruhu bu karaağaçtadır.”⁵⁰⁶ Görüldüğü gibi karaağaç, kötülüğün sembolize ederek kötülerin bulunduğu bir yer niteliğinde kullanılmıştır.

3.2.5.4. Al/Kızıl/Kırmızı

Türk kültüründe kırmızı rengi, sıkça kullanılan bir renktir. Özellikle bayraklarda kullanılmaktadır. Bu kullanımının yanında giyim-kuşam, yön ve tanrı isimlerinde de kullanılır. Eski Türkler Al Ruhı/Al Ateş isimli bir ateş tanrısına inanırlar.⁵⁰⁷ Türk giyim v ekuşamında al kaftanların sıkça kullanılması, al renginin

⁵⁰¹ Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, s. 226.

⁵⁰² Gülerer, “Türk Kültüründe Menâkıbnâmeler ve Menâkıbnâme Yazıcılığı”, s. 429.

⁵⁰³ Erman Artun, “Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri Doğum-Evlenme- Ölüm”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 1998, s. 153.

⁵⁰⁴ Yalçın, “Otman Baba Velâyetnâmesi”, s. 121.

⁵⁰⁵ Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, s. 226.

⁵⁰⁶ Yalçın, “Otman Baba Velâyetnâmesi”, s. 194.

⁵⁰⁷ İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, s. 263-264.

devlet sembolü olarakta kullanıldığını göstermektedir.⁵⁰⁸ Aynı şekilde Türk milleti için nizamı âlem için kullanılan en önemli ilke olan “Kızıl Elma” simgesi de bu rengin Türkler tarafında sıkça kullanılmasının diğer bir örneğidir. Kızıl Elma hedefi, Türklerin dünya üzerindeki hâkimiyet idealinin ismidir. Kırmızı rengi insan psikolojisi üzerinde de etkilidir. Bu rengin insanda kan basıncını artırarak heyecanı tetiklediği düşünülürse savaşçı ve uzun yıllar doğa ile iç içe yaşayarak mücadele de bulunmuş olan Türk milleti için karakteristik bir özelliği yansıtan bir renk olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Türker, al bayraklar kullanmış, bayrak kelimesi için ‘yalav’ yani ‘alav/alev’⁵⁰⁹ kelimesini de kullanmaları al renginin devlet sembolü olarak kullanıldığını göstermektedir.

Alevî-Bektaşî menâkıbnâmelerde kızıl rengi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Hem Hacı Bektaşî Veli hem de Koyun Baba velâyetnâmesinde velilerin hayâlarının kızıl bir gül olduğu ifade edilmektedir: “Birden gözü Hünkar’ın hayâ yerlerine takılınca orada biri beyaz diğeri kırmızı iki gül bittiğinin fark etti.”⁵¹⁰ “Koyun Baba kiraz ağacına çıktı. Ona suizan da bulunanlar aşağıdan velinin hayâlarında ak ve kırmızı renkli gül gördü.”⁵¹¹ Bu ifade tarzları, veli konumunda olan kişilerin iffet sahibi olduklarını ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca kırmızı ve beyaz birlikteliği manevi temizliği ifade etmek için kullanılmaktadır.⁵¹²

Kırmızı börk motifi, Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa velâyetnâmelerinde kullanılmaktadır: Osman Bey’in etraftan gelenlere kırmızı börk giydirmesi”⁵¹³, “Abdal Musa, kızıl börk giydirdiği Umur Bey’e ‘Gazi’ lakabını verir.”⁵¹⁴ Tarihi süreç içerisinde bazı dönemlerde belirli bir topluluğun ayırt edilebilmesi için kızıl börk kullanıldığı görülmektedir. Kızıl börk giymelerinden dolayı olanlara “Kızılbaş” denilmiştir.⁵¹⁵ Alevi gelenekte Kızılbaş tabiri Hz. Ali’ye ifade eder. Bu

⁵⁰⁸ Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, s. 353.

⁵⁰⁹ Hayrettin Rayman, “Nevruz ve Türk Halk Kültüründe Renkler”, *Milli Folklor Dergisi*, S.53, 2014, s. 13.

⁵¹⁰ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 253.

⁵¹¹ Doğanbaş, *Koyun Baba Velâyetnamesi*, s. 74.

⁵¹² Şamanların, Ülgen’in huzuruna çıkabilmek için Yayıık adına beyaz kumaştan tasvirler yapmaları ve bu tasvirlerin de ayaklarına kırmızı şeritler dikmeleri), Şamanların kırmızı külahlarının üzerine beyaz kaytanların dikilmesi, lohusa kadınların başına beyaz yaşmak ile kırmızı tül bağlanması, sancaklarda kırmızı ve beyazın birlikte kullanılması bu birlikteliğin bazı örnekleridir. İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, s. 263-264.

⁵¹³ Gölpınarlı, *Vilâyetnâme*, s. 75.

⁵¹⁴ Güzel, *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*, s. 148.

⁵¹⁵ Kızılbaş adı, X. yüzyıldan itibaren İslâmiyet’i kabul etmeye başlayan ve bu yeni dini önceki birtakım inanç ve gelenekleriyle kendilerine has biçimde bağdaştıran konar göçer Türkmen oymakları için değişik coğrafya ve dönemlerde kullanılan çok sayıda isimlerden biridir. Bu adın eski

ismin kullanılmasının ise birçok sebebi bulunmaktadır. Bu sebeplerden en yaygınları ise şunlardır: Uhud Savaşı'nda başından yaralanması, Hayber'de kızıl sarık bağlaması, Osmanlı Devleti'nin önemli askeri birliği Yeniçeri Ocağı'nı kuran Bektaşî Alevilerinin başında on iki dilimli kırmızı başlık bulunması.

Hacı Bektaş Velî'nin Velâyetnâmesi'nde Hızır'ın, alevî/kızıl saçlı biri olarak tasvir edildiği görülmektedir. “Bir ikindi vakti yüzü güzel, ahlakı güzel yeşil kamçısı olan alevî saçlı bir eren, boz bir ata binerek erenlerin evine çıkagelir.”⁵¹⁶ Türk destan ve efsanelerinde kızıl saça sahip kahramanlar olağanüstü özelliklere de tasvir edilmektedir.⁵¹⁷ Kızıl rengi, kahramanın görünüşüne gizemli esrarengiz bir hava katar.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde Hünkar'ın kerametlerinden birinin de kızıl renkli kayaları binek şeklinde kullandığı ifade edilir.⁵¹⁸“Hacı Bektaş, yürüyen kızıl bir kayaya biner.”⁵¹⁹ Bu keramet onun velâyet alametlerinden biridir.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'nde elbiselerin üzerine kırmızı kuşak bağlanıldığı ifadesi geçmektedir. “Karadonlu Can Baba, kara elbisesinin üzerine

Türkler'de bir baş giysisi olan kızıl börtle ilgili olduğu, siyah başlık giyen bir Türk zümresinin Karapapak veya Karakalpak, Kıpçaklar'dan bir bölümün Karabörklü, Buhara mektebine mensup bir sûfi geleneğin Yeşilbaş adıyla anıldığı bilinmektedir. Önceleri bütün Türkmen oymakları kızıl bört giydiği halde yaygın İslâmî anlayışa mensup kesimlerin zamanla kızıl börtü terketmesi üzerine sonraları Alevî adıyla anılacak zümrelere kızılbaş denilmeye başlandığı ifade edilmektedir. Kırgızlar'ın İçkılık oymaklarından birinin adı da Kızılbaş olup ayrıca Afganistan'da Şii halkın bir bölümü Kızılbaş adıyla anılmaktadır. Altaylı Şamanlar'ın dinî âyin esnasında başlarına taktıkları, üzerinde dağ tavuğu tüyü bulunan kırmızı külâh Alevî dedelerinin ve Bektaşî babalarının giydiği kıyafetle benzerlik arz etmektedir. Bunlar dikkate alındığında kızılbaş isminin kökünün eski Türk âdetlerine kadar uzandığı ve bunun başa giyilen kırmızı börtle ilgili olduğu anlaşılır. İlyas Üzüm, “Kızılbaş”, *DİA*, İstanbul: TDVY, c. XXV, 2002, s. 546-557. Alevî-Bektaşî gelenekte Kızılbaş kelimesinin Uhut savaşında Hz. Peygamber'in dişinin şehit olması üzerine akan kanın Hz. Ali tarafından avuçlanıp başındaki sarığa sindirilmesiyle ilgili bir menkıbeyle anlamlandırıldığı görülmektedir. Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, s. 355; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, s. 268.

⁵¹⁶ Hacı Bektaş Velî, *Velâyetnâme*, s. 90.

⁵¹⁷ Dünyanın en uzun destanı olan Manas destanında destan kahramanı olan Manas'ın doğduğu zaman elinde kan lekesinin olduğundan bahsedilmektedir. Kan heyecanı arttırıcı bir özelliğe sahip olan kırmızı renkte bir sıvıdır. Manas'ın doğumunda böyle bir işaretle dünyaya gelmesi onun ileride tehlike ve aksiyonla dolu bir hayat yaşayacağını simgesi olduğu düşünülmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde savaşlarda kullanılan ve heyecanı temsil eden kırmızı kaftan Bamsı Beyrek hikâyesinde karşımıza damat giysisi olarak çıkmaktadır. Bu bağlamda Türk kültüründe kırmızının düğün geleneklerinde heyecanı temsil etmekle birlikte sevginin ve aşkın rengi olarak da görüldüğü söylenebilir. Ögel, *Türk Mitolojisi*, s. 260-270.

⁵¹⁸ Velâyetnâmelerde, velilerin kerâmet göstererek taşları/kayaları hareket ettirmesi ifadeleri geçmektedir. Taş/kayaları yürütme motifi, Hacı Bektaş ve Dediği Sultan velâyetnâmelerinde kayanın velinin bineği olması şeklinde karşımıza çıkar. Abdal Musa ve Seyyid Ali Sultan velâyetnâmelerinde ise ermişin, velâyetine inanmayanları ikaz etmek için taş/kayaları yürüttüğü görülür. Otman Baba Velâyetnâmesi'nde adı geçen velî, taşı ruhu olan bir varlık olarak görerek onu Tanrı'ya secde etmesi için uyarır. Böylelikle kaya bulunduğu yerden uzak bir mesafeye doğru havalanır. Gölpınarlı, *Velâyetnâme*, s. 49; Güzel, *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*, s. 143.

⁵¹⁹ Gölpınarlı, *Vilâyetnâme*, s. 49.

kırmızı sarar.”⁵²⁰ Kırmızı kuşak Türk kültüründe özel anlamlar içermektedir. Düğünlerde gelinlere “kırmızı kuşak, bekâret ve gayret sembolü olarak bağlanır.”⁵²¹ Düğün günü gelin baba ocağından ayrılırken kızın babasının şal ve kuşağı güveye sarması ise babalık velâyetinin güveye bırakılmasını ifade etmektedir.⁵²² Can Baba’nın da kırmızı kuşak takması tanrısal velâyetle ilgilidir.

Otman Baba Velâyetnâmesinde, abdalların kızıl renkli bir yaya sahip olduğu ifade edilmektedir. Abdalların kızıl yaylarından çıkan yeşil okların 50-60 askeri delip geçtiği ifade edilmektedir.⁵²³ Abdalların kullandığı silahlar olağanüstü özelliklere sahip silahlardır. Bu silahların kızıl renkte olması gücü ve kuvveti ifade ederek erkliğin sembolü olarak kullanılmaktadır.

3.2.5.5.Sarı

Sarı rengi, güneş, ışık, hükümdarlığın sembolüdür. Aynı zamanda sarı renk, hüznün, keder ve yalnızlığı da ifade etmektedir. Güneş gündüz sıcak ve aydınlıktır. Batarken ise ıssız ve yalnızdır. İlkbahar’da güneş canlı ve ışıltılıdır. Sonbahar’da ise yapraklar dökülürken sararır. Hasta kimselerin ise yüzü sararır. Sarı rengi, bünyesinde iki zıt anlamı beraber taşımaktadır. Sarı rengi Kur’ân-ı Kerîm’de “onları solmuş sararmış bir vaziyette bulursun”⁵²⁴ ayetinde sararmak yani hastalık, ömrünün son evresinde olmak anlamında ağaçların sarması örnek verilerek anlatılmaktadır. Bu ayetle dünya hayatının çeşitli aşamaları dile getirilerek dünya hayatının hemen son bulacağı ekinin yeşilken sararması misal getirilerek anlatılmıştır. Başka bir ayette ise sarı rengi daha farklı bir anlamda kullanılmıştır. İsrailoğulları Allah’tan kendilerine sarı renkli bir inek gönderilmesini ister. Allah onlara sapsarı bakanların içinin açıldığı renkte bir inek gönderir.⁵²⁵ Bu olayda sarı rengi belirleyici bir vasıftadır. Böylece ferahlık uyandıran sarı rengi İsrailoğullarının ölen bir adamın katili mevzusunda ihtilafa düşmesi sonucu Allah’ın gerçeği tecelli ettirmesinde kullanılmış bir unsur olmuştur. Başka bir ayette ise sarı rengi yine misal vermek için kullanılmış ve cehennem tasvirinde kullanılmıştır. “Cehennem saraylar gibi

⁵²⁰ Gölpınarlı, *Vilâyetnâme*, s. 39.

⁵²¹ Sibel Turhan Tuna, “Türk Dünyasındaki Düğünlerde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği”. *Bilig Dergisi*, Sayı: 38, 2006, s. 154.

⁵²² Ögel, *Türk Mitolojisi*, s. 268.

⁵²³ Yalçın, “Otman Baba Velâyetnâmesi”, s. 250.

⁵²⁴ Zümer, 39/21.

⁵²⁵ Bakara, 2/69.

kıvılcımlar saçar. Her kıvılcım sanki birer sarı devedir”⁵²⁶ ayetinde cehennemin alevlerinin büyüklüğü ve rengi sarı develere benzetilmektedir. Bu ayette sarı rengi, dehşet verici, ilgi uyandırıcı ve şaşırtıcı bir rolde kullanılarak tehlikeden haber vermektedir. Tehlikenin bir ön hazırlığı mahiyetinde kullanılmış ve dehşet ve korkunun rengi olan kırmızıya geçmeden önce uyarı yapmaktadır.⁵²⁷

Türkler için dünyanın merkezini ifade eden bu sembol Şamanist dönemlerde sıkça kullanılmıştır.⁵²⁸ Şamanist dönemde sarı rengi, Sarı Albastı/Sarı Albıs isimli koruyucu bir ruhu anlatmak için kullanılmıştır.⁵²⁹ Tanrı Ülgen’in hükümdarlık tahtının rengi sayıdır. Böylece bu rengin dünyanın merkezini işaret ettiğine inanılmaktadır.⁵³⁰ Sarı rengi olumsuz anlamlara da sahip bir renktir. Bu renk kötülük, hastalık ve felaketin bir sembolü olarak ifade edilebilmektedir.⁵³¹ Velâyetnâmelerde sarı su şeklinde kullanılmaktadır. Aynı şekilde bu eserlerde Sarı lakaplı kişilerin de bulunması sarı renginin iki zıt anlamda da kullanıldığını göstermektedir. Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi’nde Sarı lakaplı iki kişi bulunur. Bunlardan biri Sarı Saltuk’tur ki kendisini iyi bir roldedir. Diğeri ise Sarı ismiyle anılan ve Hacı Bektaş Velî’nin velayetini kabul etmeme konusunda ısrarcı olan, gördüğü kerametler sonucu dahi küfürde ayak direten bir kişi bulunmaktadır.⁵³² Velâyetnâme’de geçen rivayete göre Sarı isimli bu kimsenin ölmeden önce vücudunun kabarak sapsarı suların aktığı anlatılmaktadır. Rivayetteki sarı rengi, hastalığı sembolize etmektedir. Sarı isimli kişinin Hacı Bektaş Veli’nin veliliğini kabul etmeyerek uzun süre inat etmesi ve gördüğü birçok kerâmet sonucu anca ikna olması göz önünde bulundurulursa, sarı rengi eksikliği, eğriliği de ifade eden bir anlama sahip olabilir.⁵³³ Sarı su motifi Koyun Baba Velâyetnâmesinde de geçmektedir. Koyun Baba ejderhayı taşa çevirince o taşın altından kan ve irin gibi sarı su akması⁵³⁴ sarı renginin kötülüğün sembolü olduğunu göstermektedir.

3.2.6. Hızır Kültü

⁵²⁶ Mürselât, 77/32-33.

⁵²⁷ Sadık Kılıç, *Kurân Sembolizmi*, s. 45.

⁵²⁸ Genç, “Türk İnanışları ile ilgili Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil”, s. 1094.

⁵²⁹ İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, Ankara: Altınordu Yayınları, 2017, s. 78.

⁵³⁰ Ulukan, “*Farklılığın Renk ve Sayılarla Buluşan Aynılığı*”, s. 174.

⁵³¹ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, s. 236-237.

⁵³² Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 250.

⁵³³ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 250.

⁵³⁴ Doğanbaş, *Koyun Baba Velâyetnamesi*, s. 81.

Türk İslâm kültürü içerisinde karşımıza çıkan Hızır İlyas inancı, temelini Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssadan almaktadır. Bu kıssada Hz. Musa'ya rehber olması için Allah'ın Hızır İlyas'ı görevlendirdiğinden bahsedilmektedir. Rehber konumunda olan Hızır, ledünni ilmiyle irşat vazifesinde görevlidir. Tasavvufi yaşantının sistemleşmesi ile birlikte Hızır inancı belirgin bir şekilde bu çevrelerin merak konusu olmuştur. Özellikle Hızır'ın ilm-i ledün sahibi olması, onun tasavvuf içerisindeki etkisini artırmıştır. Nitekim tasavvuf, manevi bir yaşam tarzı olması sebebiyle ledünni ilmi bünyesinde barındırmaktadır. Ayrıca sufinin manevi yolculuğunda kendisine rehber olarak bir mürşit edinmesi de gerekmektedir. Bu açıdan tasavvuftaki mürid- mürşit ilişkisinin temel dayanaklarından biri Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssada Hızır'ın, yol gösterici konumunda olması başka bir deyişle mürşitlik yapmasıdır. Tasavvufi bir bakış açısıyla mürşit Hızır, mürid ise Hz. Musa'dır. Mutasavvıflar, Hızır'ın velî bir kimse olduğunu kabul etmişlerdir. Hatta bazı mutasavvıflar Hızır'ın halen hayatta olduğunu savunarak onun sıradan insanlara görünerek onlara yol gösterdiğini söylemektedir. İbrâhim b. Edhem'in sahrada Hızır ile görüşerek zühd yoluna girmesi ve Hızır'ın kendisine ism-i a'zamı öğrettiğini anlatan menkıbesi meşhurdur. Bâyezîd-i Bistâmî'nin mana âleminde Hızır'la yürüdüğünü söylemesi, Gazzâlî'nin İhyâ'sında Hızır'la ilgili menkıbelere yer vermesi ve Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'nin dünyaya geleceğinin Hızır tarafından haber verilmesi ve kendisinin hafî zikri Hızır'dan öğrendiğini söylemesi üzerine Hâcegân silsilesindeki "hâce" unvanın Hızır'ı ifade etmesi gibi örnekler mutasavvıfların Hızır kültürüne verdiği önemi göstermektedir.⁵³⁵ Yesevîlik'teki "zikr-i erre"nin Hızır tarafından telkin edilmesi⁵³⁶ ve Bektaşîlik'teki mihmandarlık postunun sahibinin Hızır olması⁵³⁷ da bu tarikatlar içerisinde Hızır'ın önemini göstermektedir.

Alevî-Bektaşî geleneğinde Hızır, doğru yolu gösteren, edep ve erkânın öğreticisidir. Darda olanın yardımına koşan, sıkıntısı olanın sıkıntısını gideren bu yaparken de kimi zaman severek kimi zaman ceza vererek yapan bir kurtarıcıdır. Bu gelenek içerisindeki Hızır inancının temel amacı insan eğitimidir. Hızır kâmil bir insan olma yolunda kişiye yardımcı olmakta ve onun eksik olduğu yönleri görmesini sağlamaktadır. Alevî- Bektaşî geleneğinde Hızır'a bir takım olağanüstü özelliklerde verilmektedir. Bu geleneğe göre Hızır, yer, zaman ve kalık değiştirebilir. Özellikle

⁵³⁵ Süleyman Uludağ, "Hızır", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XVII. Cilt, İstanbul, 1998, s. 409-411.

⁵³⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 32.

⁵³⁷ Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, s. 168.

Hızır'ın Hz. Ali ile ilişkilendirilmesi Tanrı'nın izniyle Hz. Ali olarak tezahür ettiği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Nitekim bu gelenekte Hz. Ali'ye verilen isimlerden biri de Hızırdır. Türk inanışları arasında da önemli bir yere sahip olan Hızır inancı, halk anlatılarında sıkça karşımıza çıkmaktadır. Türk mitolojisinde Tanrı'dan sonra kâinatta bulunan koruyucu ruh inanışının da bir göstergesi olan Hızır inancı yol gösterici konumundadır. Hızır'ın sosyal hayatta da bu kadar etkili olması, onun ile ilgili ritüel ve bayramların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Orta Asya bozkırlarından Anadolu topraklarına kadar ayakta kalan ve bu gün halen kutlanmaya devam eden Hıdırellez, Nevruz Bayramları bu kültürün toplum nezdindeki önemini gösteren en güzel örnektir. Toplum, Hızır inancına kutsallık atfederek ondan dilek ve temennilerde bulunmaktadır.

Alevî-Bektaşî geleneğinin yazılı kaynakları olan menâkıbnâmelerde de Hızır inancına dair izler bulunmaktadır.

Velâyetnâme'de Hacı Bektaş Velî'nin Hızır'la görüştüğüne dair rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden biri şu şekildedir: “*Nakledilir ki, Hz. Hünkâr, Hızır Peygamberle sıkça görüşür, sohbet ederdi. Günün birinde yine Hızır Nebî'yle Kayseri'nin Saklan Kalesi yakınında buluşup orada gezerken birinin bostan ektiğini gördüler. Hz. Hünkâr'ın Anadolu'ya geldiği ilk zamanlar, âlemin süslenip bezendiği bahar günleriydi. Hünkâr, Hızır Nebî'yle bostanın yanına gelerek bir taşa oturdular. Hz. Hünkâr bostan diken kimseye seslenerek ondan kavun getirmesini istedi. Bostancı da kavunların henüz olgunlaşmadığını ifade ederek getirmedi. Hünkâr tekrar ondan bostanu dolaşmasını ve kavunlardan olgulaşanları getirmesini istedi. Bostancı bu teklifi tekrar reddedince Hızır Peygamber, bostancıyı erenleri reddetmemesi hususunda uyardı. Bu uyarı üzerine Bostancı bostanı dolandı ve üç tane burcu kokulu, güzel kavunun bitmiş olduğunu fark etti. Kavunları koparıp Birini Hünkâr'ın diğerini Hızır Peygamber'in nasibi olarak önüne koydu. Üçüncüyü de kendine ayırdı. Erenler oradan kalkarak Kayseri şehrine doğru yöneldiler.*”⁵³⁸

Bostancı evine gittiği zaman Hacı Bektaş Velî ve Hızır'ı evde bulur. İkisinde kavunları yememiştir. Bunun üzerine Bostancı'nın getirdiği kavunla birlikte üçünü de beraber yemişlerdir. Sonrasında Bostancı'ya himmet ederek kalkarlar. Bu himmetten sonra Bostancı keramet sahibi bir zat olur. Bu olayda görüleceği üzere Hacı Bektaş Velî ile Hızır yoldaştır. Hızır'ın Hacı Bektaş Velî'ye yoldaş olması onun

⁵³⁸Hacı BektaşVeli, *Velâyetnâme*, s. 193.

kutsallığını ve saygınlığını göstermektedir. Hacı Bektaş Velî’de Hızır’ın yardımıyla kavunlarla kerametini göstermiştir.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi’ndeki başka bir rivayette şöyledir: “*Bir ikindi vakti güzel bir çehresi olan ahlakî da çehresi kadar güzel, alevî saçlı yeşilden bir kamçısı olan bir eren, boz renkli bir ata binmiş, erenlerin evinin önüne çıkageldi. Sarı İsmail doğan orada idi. Karşılıyıp saygıyla adını tutup karşıladı. O kişi, atından inip teklifsizce Kızılca Halvet’e yöneldi. Erenlerin huzuruna girip bir müddet eğlendi. Sarı İsmail’in hatırından ‘Acaba bu atını tuttuğum eren kim, hiç bunun gibi gösterişli ve güçlü birisini görmedim, nereden ve ne maksatla geldi.’ diye geçti. Böyle düşünürken halifelerden biri çıkageldi. Sarı İsmail tuttuğu atı ona verip ‘Bu atı tut. Ben hemen döneceğim.’ dedi. Kızılca Halvet’in önüne gelerek onun erenlerle oturup sohbet bulduğunu gördü. Sarı İsmail Hünkar’ın, ‘Senin sohbetine hasret kalmıştık Hızır’ım. Hak Teâla seni, zor zamanlarda kullarının yardımlarına koşasın ve onların işlerini kolaylaştırmasın diye hizmetle görevlendirdi. Şu an Karadeniz üzerinde bir gemi girdaba yakalanarak batmak üzere. Seni andılar. Hadi yetiş ve onları kurtar.’ demesinden onun Hızır Peygamber olduğunu anladı. Hızır Nebî ayağa kalkınca sana İsmail’e hemen dışarı çıkıp tekrar atı tuttu. O anda Hızır da geldi. Sarı, Üzengisini tuttu. Hızır atına bindi. İsmail Hızır’ın üzengisini öptü. Hızır da Sarı İsmail’e veda edip Karadeniz’e doğru yöneldi. Bu sırada da ikindinin son dakikaları idi. Güneş batmak üzereydi. Sarı İsmail, Hızır’ın atını mahzumladı. Hızır ilk adımıyla Karayük’te iken ikinci adımıyla güneşin battığı görüldü. Sadece atın nal ışığını gördü. Sonra Sarı İsmail geri döndü. Erenlerin huzuruna gelip ‘Erenler şahı, bu aziz kimdir? Dışarıda tuhaf bir durum gördüm.’ diyerek gördüklerini erenlere anlattı. Hz. Hünkar Hızır’ın kendileriyle sohbet etmek için geldiğini ama kendisinden yardım istenilince gittiğini ve onun yürüyüşünün o şekilde olduğunu söyledi. Sarı İsmail hakikati anlayınca sustu. Hızır Nebî’yi de açıkça görmüş oldu.⁵³⁹ Bu rivayette Hızır’ın dış görünüşüyle ilgili bilgiler verilmiştir. Karadeniz’den gemiye yardıma gitmesi, onun darda kalanlara karşı yardım etme vazifesini göstermektedir. Bu yönüyle Hızır olağanüstü özelliklere sahip bir kurtarıcı konumundadır.*

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi’ne göre Hacı Bektaş Velî kendi ölümüyle ilgili Sarı İsmail’e şu şekilde bir nasihatta bulunmuştur: “*Bu ettiğim vasiyetleri tut. Bu cihanın varlığından vazgeç. Ben canımı verince halvethanede cesedimin üzerini*

⁵³⁹ Hacı BektaşVeli, *Velâyetnâme*, s. 290-293.

*ört. Kapısını sıkıca kapa, dışarı çık. Çilehane dağına doğru bak. Yüzü örtülü yeşil elbiseli Boz renkli bir ata binmiş yüce bir zat gelecek. Atından inerek onu bağladıktan sonra içeri girip yasin okuyacak. Er, sana selam verince selâmını al, ona izzet ve ikramda bulun. Sen suyumu dök, boz atlı da cesedimi yıkayıp temizlesin.”*⁵⁴⁰ Hacı Bektaş Velî'nin ölümünden sonra bedenini tıkayacak kişinin Hızır olacağını söylemesi, ikisinin arasındaki yoldaşlığın göstergesidir. Hızır'ın, yoldaşı Hacı Bektaş Velî'yi son yolculuğuna uğurlaması ona olan sevgisini ve muhabbetinin bir göstergesidir.

Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'ndeki başka bir yerde ise Hünkar'ın ölümünden sonra *“Tabutun içine koyarak götürdüler. Musallaya getirdiler. O eri kibleye karşı koydular. Anadolu erenleri yetmiş kat saf bağladılar. Boz atlı imam oldu, namazını kıldılar. Erenler, namazını kıldıktan sonra hepsi mezara geldiler. O erenlerin başı kendi eliyle o eri, defnedip Hakk'ına vasıl eyledi. Dua ettikten sonra halvetten çıkıp oturan erenlere selam verdi. Sonra gönderinin yanına geldi. Yularını çözüp atına bindi. Sarı İsmail gelip atının yularını tuttu. İsteğine kavuşmuş olarak atın önünde yürüdü. Gönlünden kim olduğunu sorup onu tanımaya niyetlendi. Hızır'ı görünce tanırım. Önceden tanışmıştım, farkı anlarım, dedi. Bu Hızır'ın kıyafetinde ama yüzü kapalı olduğu için tanıyamadım. Gönlünden böyle geçirerek, atının önünde bir fersah yol gitti. Elini öpüp ayağına başını koydu. Ona yalvarıp dedi.”*⁵⁴¹ Bu rivayette de Hızır ve Hacı Bektaş Velî arasındaki bağlılık ifade edilmektedir. Hızır, yoldaşını Hakk'a uğurlamış ve ona olan son görevini yerine getirmiştir.

Abdal Musa Velâyetnâmesi'nde bulunan bir beyit ise şöyledir: *“Hızır İlyas bizim dostumuz, yoldaşımızdır. Ne ayrı ne gayrız.”*⁵⁴² Bu beyitte Abdal Musa, Hızır'ın kendisinin yoldaşı olduğunu ifade etmiştir.

Demir Baba Velâyetnâmesi'nde Demir Baba, Budin'e gelince bir ordunun sahrada savaştığını görür. Orada olan şeyleri merak eder. Fakat öğrenemez. Bu esnada Hızır belirerek Allah'tan fetihlerinin kolay geçmesi için niyazda bulunur. Bu Demir Baba'ya bir işaret olup o da savaşa katılarak kâfirleri öldürür. Savaş kazanılır.⁵⁴³ Bu olayda Hızır'ın duası sonucu savaşın kazanılması söz konusudur.

⁵⁴⁰ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 617.

⁵⁴¹ Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, s. 629.

⁵⁴² Atalay, *Abdal Musa Sultan ve Velâyetnâmesi*, s. 31.

⁵⁴³ Noyan, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, s. 102.

Hızır'ın yol gösterici bir konumda olarak Demir Baba'ya savaşa girmesini işaret etmesi onun kutsallığını ifade etmektedir.



SONUÇLAR

İnsanlığın ilk zamanlarından beri birçok alanda çeşitli semboller kullanılmıştır. İnsanın anlama ve anlamlandırma olgusuna yardımcı olan önemli bir unsurdur. İnsan duyu organları vasıtasıyla yaşadığı dünyayı algılamaktadır. Fakat insan sadece somut bir varlık değildir. Bu sebeple somut dünyanın algılanması onun için yeterli olmamaktadır. İnsanın duyu ve düşüncelere sahip bir varlık olması sebebiyle gördüğü, duyduğu, hissettiği şeylerin ötesindekileri de anlamak ister. Böyle bir özelliğe sahip olan insan, ilk devirlerden itibaren yerel ve evrensel birçok sembol oluşturmuş ve bu sembolleri çeşitli alanlarda sıkça kullanmıştır. Bu çalışmanın amacı da insanın varoluşsal anlama çabasında kullanmış olduğu niteliği

farklı birçok motifin incelenmesidir. İslâm dini bünyesinde barındırdığı inanç ve ibadet esaslarında muhtevasını yansıtarak söyleniş biçimiyle insanları apayrı bir boyuta taşımaktadır. Tevhid inancı başta somut olmak üzere soyut olan her anlamla da ilgilenmektedir. Muhataplarını somut davranışlara çağırırken asıl yöneltmek istediği somutun arkasındaki maneviliktir. Manevi öz, Kur'ân-ı Kerîm'de imanî gönderme ve atıflarla karşımıza çıkmaktadır. Böylece her dinî unsur, yalnızca kendisi için dini bir anlam ifade etmez. Aynı zamanda yerine de kullanıldığı somutluğa ubûdiyet alanında üstün bir dereceden başka olgular içinde dinî anlamlar ifade eder. Çünkü insan fitratı gereği içindeki duygularını tatmin edeceği ve isteklerini gerçekleştirebileceği şeyi gözüyle görmek ister. Kur'ân-ı Kerîm, insanın bu özelliğine ayetlerdeki işaret ve simgelerle cevap vermektedir. Kur'ân-ı Kerîm, çağrısını bütün insanların aklına yer etmesini, yerleşmesini istediği için somut ve soyut anlamları misallerle anlatmaktadır. Bu şekilde bir anlatım da herkes tarafından anlaşılır hale gelmiş olur. Bu simgesel anlatımla namaz ibadetinin sadece bedenle yapılan birkaç hareketten ibaret olmadığı, namazın insanı yer seviyesinden gök seviyesine yükselme olduğu idrak edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan sembolik unsurlar diğer her unsur gibi vahiy merkezli ahlakî ve dinî noktaya bağlıdır. Bu sebeple sayı, renk, karakter, tabiat unsurları gibi sembolik anlamla kullanılan unsurlar genellikle nitelik ve mahiyet esastır. Kullanılan her unsur vahiy mesajının insan algısında daha anlaşılır kılınması için kullanılmıştır. Ayrıca İslâm dini aşkın olan bir varlığı ve O'nun sonsuz ilmini yansıttığı için kullanılan sembolik dil sınırlama olmaksızın ele alınmıştır.

Alevî – Bektaşî geleneği, İslâm dininin sembolik dilinden ve Kur'âni üslubundan beslenen bir gelenektir. Bu gelenek Hz. Peygamber'in yaşamında olan pek çok sembolü bünyesinde barındırarak bu sembolleri gelenek içerisinde güzel bir şekilde yaymıştır. Gelenek içerisindeki velilerin hayatlarındaki çarpıcı olaylarda, gösterdikleri kerametlerde kullanılan motifler Kur'âni bir üslupla ele alınmıştır. Alevî – Bektaşî geleneği semboller bakımından İslâm medeniyetinin unsurlarını barındıran zengin bir gelenektir. Bu zengin gelenek, eserlerine de yansımıştır. Alevî-Bektaşî geleneğinin karakteristik özelliklerinin anlatıldığı bu eserler velâyetnâme ve menâkıbnâmelerdir. Bu eserler, sûfilerin hayatlarından ve göstermiş oldukları kerâmetlerden bahsederken sembollerden yararlanmış ve menkıbevî bir tarzda yazılmıştır. Bu velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde yer alan unsurlar İslâm dini

temelli olmakla birlikte eski Türk kültüründen de izler taşımaktadır. Türk kültür ve mitolojisinden birçok sembolü içerisinde barındıran Alevî-Bektaşî menâkıbnâmeleri İslâm dini ve Türk kültür motiflerini beraberce bünyesinde barındırmaktadır. Menâkıbnâme ve velâyetnâmeler de bulunan mitolojik ve sembolik birçok motif, bu eserlerin Türk İslâm birlikteliğinin en güzel şekilde harmanlandığı eserler olduğunu ortaya koymaktadır. Alevî- Bektaşî geleneğini hakkında en sağlam ve birinci elden bilgilere ulaşılan bu eserlerde kullanılan sembollerini incelerken kast ettikleri anlamları Türk-İslâm kültürü bağlamında değerlendirmek gerekir. Özellikle tabiat unsurları, havyan, renk ve sayı unsurları metin içindeki bağlamlarında değerlendirildiğinde olay, kişi ve durumların anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde, başta evren ve göksel motifler olmak üzere birçok motifin kullanıldığı görülmektedir. Bu motiflerin başlıcaları gök, yer, anâsır-ı erbaa, hayvan, sayı ve renk motifleridir. Her bir motif kendi içerisinde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu motiflerin sembolik ve mitolojik anlamları kimi zaman eski Türk inancındaki anlamıyla kullanılmış kimi zaman da İslâm inancı bünyesinde yeni bir anlam kazanarak veya önceki anlamı desteklenerek kullanılmıştır. Örneğin renk motifleri ele alındığında eski Türk kültüründeki anlamlarının Alevî- Bektaşî kültüründe de devam ettiği ve aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Türk kültüründe beyaz rengi iyilik, arılık ve masumiyet anlamında kara renginin ise kötü, uğursuz ve ölüm anlamlarında kullanılmaktadır. Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde de beyaz ve siyah renginin bu anlamlarda kullanılmaya devam ettiği görülmektedir. Yeşil rengi ise İslâmiyet'in kabulüyle birlikte ilk önce Hz. Peygamber'le ilişkilendirilmiş sonraki dönemde ise Hz. Ali'nin velâyet simgelerinden biri olarak anlam kazanmıştır. Yine bu gelenek içerisinde kırmızı rengi Türk inançlarında çokça kullanılan bir renk olması ve Hızır'ın fiziksel tasvirinde kullanılmasından dolayı önemlidir. Aynı şekilde eski Türk töresinde bulunan ve "kırk uçurma" inancı İslâmiyet'in de kırk sayısına vermiş olduğu önemle birlikte kutsal anlamları olduğuna inanılan bir sayı haline gelmiştir. Yine yedi sayısının tasavvufî anlayış içerisinde veli olarak kabul edilen "Gaip Erenleri" için kullanılması, aynı sayının Türkler içinde önemli bir sayı olması şeklinde birçok örnek verilebilir. Velâyetnâme ve menâkıbnâmelerde yer alan bu motiflerin hepsi bir anlam taşımaktadır. Velâyet sembolü olarak birçok unsurun kullanılması ve bu unsurların renginin yeşil olması, veli olan kimsenin beyaz renkli ata binmesi, kara renginin kötülüğü ifade etmesi, geyik, at ve kurt gibi hayvanların çeşitli anlamlarda kullanılması, yaratılış ve evren

tasavvurları için kullanılan diğer motifler Alevî- Bektaşî geleneğini anlamada motiflerin önemini göstermektedir. Aynı zamanda verilen örnekten de anlaşılacağı üzere hayvan, sayı ve renk motiflerinin birlikte kullanılması eserlerde bulunan motiflerin anlamsal zenginliğini göstermektedir. Alevî-Bektaşî geleneği içerisinde yer alan motifler sembolik ve mitolojik anlamlarıyla Türk-İslâm kültürünün birlikteliğini yansıtmaktadır. Sonuç olarak denilebilir ki Alevî-Bektaşî isimli yapı adeta geleneğin korunduğu doğal bir inceleme alanıdır. Geçmişin mirasını menâkıbnâmelerde muhafaza etmiş ve onu günümüze kadar getirebilmeyi başarmıştır. Modern dönemden geçmişe perde aralayan ve tarihten önemli mesajlar getiren bu eserler, her açıdan incelenmeye ve araştırmaya değer niteliktedir. Bu eserler sadece bir otobiyografi değil siyasetten kültüre birçok alanda önemli fikirlere yer vermektedir. Bu eserlerin böyle bir özelliği olmasının sebebi ise içerisinde barındırdığı sembolik ve mitolojik unsurlardır. Bu unsurlar eserleri tamamlayıcı bir nitelikte değil eserleri oluşturucu bir rolde karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKLAR

Akalın, Kürşat Haldun, “Yunan-Roma Uygarlığında İnsan-Tanrılara Tapınma Töreni Olarak: Kilise Ekmek-Şarap Ayini”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2014, S. 41.

Akkaya, Ahmet. “Alp Manaş Destanında Renkler”. *Adıyaman Üniversitesi TOD Tarih Okulu Dergisi* 6/15, Eylül, 2013.

Aksu, Hüsamettin, “Hurûfilik”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XVIII. Cilt, İstanbul, 1998, s. 408-412.

- Aksüt Hamza, *Aleviler Türkiye-İran-Irak-Suriye-Bulgaristan*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 2009
- Amstrong, Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Merkez Kitaplar, İstanbul, 2006.
- Atalay, Adil Ali, *Abdal Musa Sultan ve Velâyetnâmesi*, Can Yayınları, İstanbul, 1996.
- Arabi, Muhyiddin İbn, *Fütihat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, I. Cilt,
- Aras, Enver, “Türklerde Nevruz Bayramı”, *Giresun Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Sayı: 7, 2021.
- Armutak, Altan, “Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi Iı. Sürüngenler, Balıklar, Kanatlılar ve Mitolojik Hayvanlar.” *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, Sayı: 30, 2004.
- Arat Necla, *Sembolik Form Olarak Sanat*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1977, s. 6.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Atalayer Faruk, Mekan (Uzam), Türk Mitolojisi ve Yaratıcılık, *Anadolu Üniversitesi Kurumsal Akademik Arşiv*, 17 (23). 2006.
- Atasağun Galip, “Sembol ve Sembolizm”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Ağustos, 1997.
- Ataseven Serpil Yayman, “Modernizmin Sanatsal Gelişimi”, *İdil Dergisi*, Sayı: 48, 2018.
- Atlı Sağıp, “Dîvânu Lugâti’t-Türk’teki Atasözleri Üzerine Yapılan Bir Çalışma: Abdülahad Nûrî ve Atalar Sözü”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VIII. Cilt, Sayı: 3 2019.
- Barkan Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân Ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar Ve Temlikler I:İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri Ve Zaviyeler,” *Vakıflar Dergisi*, , Sayı: 2, 1942.
- Bayat Fuzuli, *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2005.
- , Fuzuli, *Türk Mitolojik Sistemi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, , I. Cilt, 2011
- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Çoskun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- Boks, Abdullah, “Arafat”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, III. Cilt, İstanbul, 1991, s. 261-263.

Bonnefoy Yves, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, I. cilt çev. Levent Yılmaz, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.

Bozdemir, Bilal Semih, *Renklerin Dünyası*. Ankara: Gülmat Matbaası, 2014.

Bursevî, İ.Hakkı. *Ruhu'l-Beyan Tefsiri*, çev. Faruk, Ö. H. İstanbul: Fatih Yayınevi, 2015.

Can, Şefik, *Klasik Yunan Mitolojisi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.

Cevizli, Ahmet, *Felsefe ve Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Çelebi, Evliya, *Seyahatnâme II*, s. 206; M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, haz. Orhan F. Köprülü, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1976.

Çetindağ, Gülde, “Türk Kültüründe Mağara Motifi, 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 10-15 Eylül, Ankara, Bildiriler, I. Cilt, 2007.

Çınar, Ali Abbas “Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri”, *Milli Folklor Dergisi*, XVI. Cilt, Sayı: 126, 2020.

Çıplak Şakir, *Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba*, Horasan Basın Yayın, İstanbul, 2001.

Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

Demirdaş, Öncel, “Şeyh Mecdüddîn Bayramî Menâkıbı ve Sâliklerin Âdâbı”, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, edt. Ahmed Cahid Haksever, Mayıs, 2016.

Devrim, Hakkı – Kılıçlıoğlu, Safa, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Sabah Yayınevi, İstanbul, , X. Cilt, 1992.

Doğanbaş, Muzaffer. “Pirî Baba Velayetnamesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 41, Bahar, 2007.

----, Muzaffer, *Koyun Baba Velâyetnamesi*, Dört Kapı Yayınevi, İstanbul, 2015.

Doğan Selim, “Türk Halk Kültüründe ve Erzurum Kadın Barlarında Güvercin Motifi”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 30, 2013.

Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît ve okyânûsü'l-basît (Kamus Tercümesi)*, çev. Ahmed Asım Cenânî Ayntâbî (İstanbul: y.y., 1304), “Menkabe”, 1/691.

Mircea, Eliade, *Şamanizm*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.

----, Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Alfa Yayınları, 2020.

Elçin Şükrü, *Halk Edebiyatı Araştırmaları*, Akçağ Yayınlar, Ankara, 1997.

Ergin, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul: MEB Yayınları, 1971.

Eraydın, Selçuk, “Çile”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, VIII. Cilt, İstanbul, 1993.

Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.

Ersal, Mehmet, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi- Çubuk Havzası Örneği*- Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.

Ersoy, Necmettin, *Semboller ve Yorumları*, Dönence Yayınları, İstanbul, 2007.

Eröz, Mehmet, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1992.

Erünsal, İsmail E. - Ocak Ahmet Yaşar; *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*, Ankara, 2014.

Estin, Colette – Laporte, Helene, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev. Musa Eran, Tübitak Yayınları, Ankara, 2002.

Farabi, *Kitabu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Fığlalı Ethem Ruhi, *Milli Bütünlüğümüz ve Hacı Bektaş Veli*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1997.

Genç, Reşat, “Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı-Kırmızı- Yeşil”. *Erdem Dergisi*, 9/27, 1997.

Gökalp, Ziya, *Türk Töresi*, Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul, 2013.

Gölpınarlı, *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyet-nâme*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1990.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Vilâyet-nâme*. İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2014.

Gömeç, Saadettin, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2006.

Gülerer, S. Türk Kültüründe Menâkıbnâmeler ve Menâkıbnâme Yazıcılığı. *Tarih Okulu Dergisi*, 6/16, Aralık 2013.

Günay, V. Doğan, *Göstergebilim Yazıları*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 2002.

Gündüzöz, Güldane, *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Gündüzöz, Güldane – Kızıler, Hamdi, *Tasavvuf*, edt. Güldane Gündüzöz-Hamdi Kızıler, Lisans Yayıncılık, İstanbul, 2021.

Gürel Zeki, *Koyun Baba*, Yörtürk Yörük Türkmen Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

Güvenç Ahmet Özgür, “Kırk Sayısının Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kullanımı Üzerine Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 41, Erzurum, 2009.

Güzel, Abdurrahman. *Abdal Musa Menâkıbnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.

Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2014.

Haslok, F. R, *Bektaşilik Tedkikleri*, Kurgan Edebiyat, İstanbul, 2015.

İnan, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1954.

----, Abdülkadir, *Makaleler ve İncelemeler*, TTK Yayınları, Ankara, 1998.

----, Abdülkadir, *Eski Türk Dini Tarihi*, Altınordu Yayınları, Ankara, 2017.

----, Abdülkadir, Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları, Makaleler, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I. Cilt, Sayı: 4, Ankara, 1952.

Kafesoğlu İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2015.

----, Kafesoğlu, *Türk Bozkır Tarihi*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1987.

Kahraman Seyit Ali, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, I. Cilt, 9. Kitap, 2011.

Kanar, Mehmet, *Arapça Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013.

Kaya, Doğan, “Beyrek’in Vasiyeti ve Türk Kültür Hayatında Vasiyet Fikri”, *Erciyes*, XVII. Cilt, Sayı: 202, Ekim, 1994.

Kaya, Muharrem, *Mitolojiden Efsaneye Türk Mitolojisinin Anadolu’daki Efsanelerde İzleri*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2007.

el-Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *es-Sünen*, nşr. Fethullah Kahraman, Kahraman Yayınları, 2012.

Kefeli Emel, *Metinlerle Batı Edebiyatı Akımları*, Akademik Kitaplar, İstanbul, 2009, s. 57.

Keskin, Yahya Mustafa, “Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Buna Karşı Geliştirilen Korunma ve Kurtulma Pratikleri: Elazığ Örneği”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık, XI. Cilt, Sayı: 32, 2008.

Kılıç, Sadık, *Kurân Sembolizmi*, Kılıç Yayınları, Ankara, 1991.

Kılıç, Filiz- Bülbül, Tuncay, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2011.

Koca, Şevki, *Otman Baba Velayetnamesi Vilayetname-i Şâhî Gö'çek Abdal*, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2002.

Korkmaz, Esat, *Ansiklopedik Alevîlik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1993.

Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

Kurnaz, Cemal, “Felek”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XII. Cilt, İstanbul, 1995.

Kurtlu, Yasemin - Koçak Büşra, Halk Anlatılarının Epik Kuralları Işığında Bir Destan İncelemesi, *Current Research in Social Sciences*, I. Cilt, Sayı: 1, Ocak, 2015.

Kurnaz, Cemal, “Benâtü Na's”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, V. Cilt, İstanbul, 1992.

Kutlu, Sönmez. “Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”, *İslâmiyât* 7/3, 2003.

Kurum, Uygur. *Bektaşî Velâyetnâmelerinin Motif Yapısı*, Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Küçük, Salim. Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı. *Bilig Dergisi*, Sayı: 54, Yaz 2010.

Malinowski Bronislaw, *Büyük Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, Say Yayınları, 2012, s. 234.

Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, Trc. Turan Alptekin, Cem Yayınları, İstanbul, 1994.

---, İrene, *Hacı Bektaş-ı Velî Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010.

Nalçaoğlu, Halil, “Ulus İnşasının İkonolojisi- The Iconology of Nation-Building”, *Göstergebilim Tartışmaları*, der. Esen Onat ve Sercan Özgencil Yıldırım, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 2001.

Noyan, Bedri, *Demir Baba Vilâyetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1976.

Noyan Bedri, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli Sultan) ve Vilâyetnamesi*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1999.

Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1980.

---, Ahmet Yaşar. *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1990.

---, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992.

---, “Hacım Sultan”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XIV. Cilt, İstanbul, 1996.

---, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1997.

---, “Bektaşiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarihi ve Kültür*, edt. Semih Ceyhan, İsam Yayınları, İstanbul, 2018, s. 449.

Onat, Hasan. “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât*, 7/3 (2003), 111-126.

Ögel, Bahaddin. *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

---, Bahaddin. *Türk Mitolojisi*. Ankara: TTK Yayınları, 1995.

Öztürk, Necdet, *Aşıkpaşazade Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2013.

Rayman, Hayrettin. Nevruz ve Türk Halk Kültüründe Renkler. *Milli Folklor Dergisi*, 14/53, 2002.

Rifat, Mehmet, *Dilbilim ve Göstergebilimin Çağdaş Kuramları*, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1990.

Roux, J. P. *Altay Türklerinde Ölüm*. çev. A. Kazancıgil, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999.

Jean-Paul Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 1999.

Sarıkaya, M. Saffet, “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı: 82, 2017.

Saygı, Hakkı, **Otman Baba ve Veleyatnamesi**, Saygı Yayınları, İstanbul, 1996.

Saussure, Ferdinand, **Genel Dilbilim Dersleri**, Berke Vardar (çev.), Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 1998.

Schimmel Annemarie, **Sayıların Gizemi**, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 1998.

Serinsu, Ahmet Nedim, **Dini Terimler Sözlüğü**, MEB Yayınları, İstanbul, 2009.

Seyidoğlu, Bilge, **Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.

Sühreverdi, Şihabüddin Ömer, **Tasavvufun Esasları**, haz. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul, 1993.

Süleymanova Sevda, “Miracnameler’de Arş-Kursi ve Yedi Yıldız Denizi Anlayışlarının Felsefi-Mitolojik Kaynakları” , **Motif Akademi Halkbilimi Dergisi**, Sayı:1, Ocak- Haziran, 2011.

Şahinler, Necmettin, **Siyâh ve Yeşil**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.

Şahin, Haşim, “Menâkıbnâme”, **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, 29/112. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Şahin, Halil İbrahim, “Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi’ndeki Olağanüstülüklerle İlgili Bazı Motifler Üzerine Bir Değerlendirme”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı: 53, 2010.

Şeşen, Ramazan, **İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988.

Şişçi, Funda, “Türk Mitolojisinde Güvercin Motifi ve Çağdaş Türk Resminde Temsili”, **İdil Dergisi**, VII. Cilt, Sayı: 41, 2018.

Tanyu, Hikmet, “Ateş”, **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, IV. Cilt, İstanbul, 1990.

Taşpınar, İsmail, “Refref”, **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, XXXIV. Cilt, İstanbul, 2007.

Tosun, Necdet, “Ahmed Yesevî’nin Menâkıbı”, **İLAM Araştırma Dergisi**, III/1, İstanbul 1988.

Tuna, Sibel Turhan, Türk Dünyasındaki Düğünlerde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği, *Bilig Dergisi*, Sayı: 38, Yaz, 2006.

Tükel, Uşun, Arsal, Serap Yüzgüller, *Sözden İmgeye Batı Sanatında İkonografi*, Hayalperest Kitap, İstanbul, 2014.

Tüzün, İdris, *Kur'ân'da Sembol ve Sembolik Anlatım (Neml Sûresi Süleyman (a.s) Kıssası Örneği)*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2015.

Ulukan, Ayşe, Farklılığın Renk ve Sayılarla Buluşan Aynılığı, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 48, 2012.

Uludağ, Süleyman, "Devir", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, IX. Cilt, İstanbul, 1994.

----, Uludağ, "Hızır", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XVII. Cilt, İstanbul, 1998.

----, Uludağ, "Nefes", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXI. Cilt, İstanbul, 2004.

----, Uludağ, "Velî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XLIII. Cilt, İstanbul, 2013.

Usluer, Fatih, *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2009.

Uzun, Mustafa İsmet, "Süreyyâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII. Cilt, 2010.

Üçer, Cenksu, Geleneksel Alevîlikte İbadet Hayatı ve Alevîlerin Temel İslâmî İbadetlere Yaklaşımları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/2, 2005.

----, Cenksu, *Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2019.

----, Cenksu, "Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocaklar ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi". *e-Makâlat Mezhep Araştırmaları*, 12/2, 2019.

Vernant, Jean Pierre, *Torunuma Yunan Mitleri Evren, Tanrılar, İnsanlar*, çev. Mehmet Emin Özcan, Helikopter Yayınevi, İstanbul, 2009.

Varol, Bahaüddin, İslâm Tarihi'nin İlk İki Asrında Simge Renkler ve Siyâsî Anlamları. *SÜİFD*, Sayı: 17, Haziran 2004.

Yakıt İsmail, *Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1992.

Yaman, Ali, “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sayı: 60, 2011.

Yardım, Ali, “Düldül”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, X. Cilt, İstanbul, 1994..

Yardımcı, Mehmet, “Geleneksel Türk Kültüründe ve Aşıkların Dilinde Sayılar”, *Çukurova Üniversitesi Türkoloji*, Sayı: 1557 no: 4473, Adana, 2009.

Yalçın, Ayhan, *Numeroloji Rakamlar Ne Diyor*, Geçit Yayınları, İstanbul, 2000.

Yalçın, Yunus, *Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Yıldırım, Rıza, *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*. Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2007.

---, Rıza, *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*, İletişim, İstanbul, 2018.

Yılmaz, Hacı, “Bilinmeyen Bir Koyunbaba Menâkıbnâmesi Üzerine”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 11, Ankara, 1999.

Yılmaz, Salih, “Türk Mitolojisinde Bilgelik Kavramı”. *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*. 26-28 Mayıs 2014; Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB). (<http://bilgelerzirvesi.org>).