

**DİNLER VE MİTLERİN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
ALEVİ-BEKTAŞİ İNANCININ MİTİK YAPISI¹**
*THE MYTHICAL STRUCTURE OF ALEVI-BEKTASHI BELIEF
IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN
RELIGIONS AND MYTHS*

Sibel KUŞCA² olan dinler ve mitler ilişkisi de çalışmanın çıkış noktasında konumlandırılmıştır.

ÖZET

Alevi-Bektaşî inancını senkretist yapısı ve kültürel değerleri bakımından ele alan bu çalışmada, inanç sistemi içerisinde asırlar içerisinde oluşmuş mitik yapı ana hatları ile ortaya konmaya çalışılacaktır. Yaşayan bir inanç sistemi olan Alevi-Bektaşî inancının mitolojik açıdan değerlendirilmesi için dinler ve mitler arasındaki ilişkinin açıklanması gerekmektedir. Bu nedenle Türkiye akademisinde şimdiye kadar yeterince gündeme gelmemiş, tartışılmamış bir problematik

1 Bu makale, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karşılaştırmalı Edebiyat Ana Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Medine SİVRİ'nin danışmanlığında Sibel KUŞCA'nın hazırladığı ve 13 Ocak 2014'de tamamladığı "Şah İsmail Hatai'nin ve Pir Sultan Abdal'ın Nefes ve Deyişlerinde Mitik Unsurlar" adlı yüksek lisans tezinden çıkarılmıştır.

2 Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karşılaştırmalı Edebiyat Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Alevi-Bektaşîliğin çok katmanlı yapısını ve kökenlerini ortaya koymak için öncelikle yarattığı mitler derli toplu bir çerçevede ortaya konulmalıdır. Bu eksikliğin giderilmesine katkı sağlamayı amaçlayan bu çalışmada Alevi-Bektaşî inancındaki, yaratılış mitleri, Hz. Ali algıları, Hz. Fatıma ve Hacı Bektaşî Veli kültleri, Kırklar Meclisi anlatısı, tenasüh inancı, don değiştirme figürü ile sayıların ve hayvan figürlerin anlam dünyaları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşîlik, Mitoloji, Senkretizm, Hz. Ali, Kırklar Meclisi.

ABSTRACT

In this study, which discusses the Alevi-Bektashi belief with regards to its syncretistic structure and cultural values, it will be tried to reveal the outlines of mythic structure formed in this belief for centuries. In

order to evaluate the Alevi-Bektashi belief in terms of mythology, it is necessary to enlighten the relationship between religions and myths. Therefore, the relationship between religions and myths, a problematic that hasn't come up and discussed enough in Turkey academia up to now, is placed on starting point of the current study.

In order to reach to the multiply structure of Alevi-Bektashi belief and its origins, its myths should be presented trimly at first. In the current study that aims to contribute to the fulfilment of this deficiency, myths of creation, perceptions of Hz. Ali, cults of Hz. Fatima and Hadji Bektash Veli, "Kırklar Meclisi" myth, reincarnation belief, metamorphosis belief, and semantic worlds of numbers and animal figures of Alevi-Bektashi belief are addressed.

Keywords: Alevism-Bektashism, Mythology, Syncretism, Ali, "Kırklar Meclisi".

Toplumların kabul ettiği birtakım inançları ve davranışları düzenleyen, insanlığın "bilinmeyenle", kutsal olanla kurduğu bağ olan din, insanın tarih boyunca değişim gösteren algısına dair ipuçları ile doludur. Bu nedenle dinler tarihçisi Ninian Smart'ın da vurguladığı üzere "insanlık tarihini ve yaşamını anlamak için dini anlamak gerekir" (Smart, 1996: 1). İnsanın kutsal olarak kabul ettiği değerleri, kutsala ilişkin tecrübelerini

dikkate almadan insan yaşamını ve davranışlarını anlamak mümkün değildir. İnsanlık tarihiyle bu denli iç içe olan din kavramı, kimi zaman nesnel ölçütlerle ele alınsa da çoğunlukla kişisel düşüncelerin, inançların etkisi altında incelenmiştir. Sosyolojik veya teolojik bakış açılarıyla oluşturulmuş birçok din tanımı vardır. Fakat din kavramı, toplumsal yapısı gereği öznel bakış açılara elverişlidir. Bu duruma dikkat çeken Erdoğan Fırat'a göre;

"Din kelimesine verilen mana onu tarif eden kişinin gayesine göre değişmektedir. Bir dindar için, bir kelimacı için, bir mutasavvıf için dine verilen manalar farklı olduğu gibi, dini incelemek isteyen bir sosyolog için, bir antropolog için, bir psikolog için de farklı manalar vardır. Dinle ilgilenen herkes onu kendi alanı ve amaçları doğrultusunda tarif etmek temayülündedir" (Fırat, 1989: 34).

Bu öznelliğe rağmen dinin göz ardı edilemeyen ve hemen her tanıtımda değinilen özellikleri de vardır. Genellikle doğaüstü olana yönelik geleneksel bir yapı olarak din; Tanrı, öte alemler, cennet, cehennem gibi kutsiyet yüklediği metafizik kavramlar aracılığıyla yaratılış, ölüm, evren, yaşam gibi olguları açıklar ve toplumsal yaşamda düzenleyici bir rol üstlenir. İnsanın duyularla algıladığı maddi dünyanın ötesini kavrama çabasının bir sonucu olarak dinsel düşünce doğaüstü olana yönelmiştir. Bu noktaya dikkat çeken Emile Durkheim da

“tabiatüstü”nün dini olanın ayırıcı bir özelliği olduğunu savunur. Durkheim’a göre;

“Dini olan her şeyin, ayırt edici özelliği olarak kabul edilenlerden biri, “tabiatüstü” düşüncesidir. Bununla, anlama kapasitemizi aşan eşya düzeni kastedilir; tabiatüstü gizemin, bilinemez, ya da anlaşılabilir olanın dünyasıdır. O zaman din, bilimin ve genel olarak açık düşüncenin sınırları dışında kalan her şey hakkında bir tür spekülasyondan ibaret bir şey demektir” (Durkheim, 2005: 43).

Durkheim’ın spekülasyon olarak nitelendirdiği doğaüstüne ilişkin açıklamalar, yani din, standart bir yapı içinde değildir. Bu kavram, bir Hristiyan’ın ya da bir Budist’in zihninde aynı imgeyi canlandırmaz. Dolayısıyla her dinden insanlar tarafından kabul görececek bir din tanımı yapmak neredeyse imkansızdır. “Tanrı”, “kutsal” gibi en temel kavramlar ile birlikte din, en küçük detayına kadar farklı farklı şekillerde kabul görmüş ve algılanmıştır.

Şüphesiz dinle ilgili en önemli kavramlardan biri Tanrı kavramıdır. Genellikle dini tanımlarken en temel öge olarak kabul gören Tanrı algısı, yaşayan veya geçmişte kalmış birçok inanç sisteminin kutsal algısı ile örtüşmez. Bu nedenle Tanrı merkezli bir din tanımı, birçok dini, örneğin mutlak ya da kutsal varlığını doğada bulan dinleri, dışarıda bırakan bir tanım olacaktır. Dini, “kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir

sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler (örneğin ritüeller) kümesi” (Marshall, 1999: 156) olarak nitelendiren Gordon Marshall’a göre;

“Sosyologlar dini, bir Tanrı ya da tanrılara olan inançla değil, kutsala gönderme yaparak tanımlamışlardır ve buna neden olarak, böylesi bir tanımın toplumsal karşılaştırma yapmayı olanaklı kıldığına işaret ederler, örneğin, Budizm’in bazı versiyonlarında Tanrı inancı yoktur. Din, bireysel ve araçsal olduğu için büyüyle de karşıtlık içindedir” (Marshall, 1999: 156).

Marshall’ın verdiği Budizm örneğinde görüldüğü üzere Tanrı kavramı din algısında vazgeçilmez ve birincil unsur değildir. Buna karşın kutsallık, Tanrı düşüncesinden daha merkezi ve kapsayıcı bir kavramdır. Tapınılan varlığın yapısında farklılıklar olduğu gibi Tanrı inancı olan toplumlar arasında da Tanrı’nın temel nitelikleri bakımından değişkenlik gözlenmektedir. İnanç sistemlerinde toplumdan topluma değişen Tanrı algısında göçebelikten devlet yapısına kadar birçok unsur belirleyici olmuştur.

Mutlak varlığın çeşitliliğini göz önünde bulundurarak yapılan tanımlardan biri de teolog Albert Réville’e aittir. Réville’e göre; “Din, insan zihnini; dünyanın ve kendisinin hakimi kabul ettiği, bağlı bulunduğunu hissetmekten zevk aldığı gizemli bir ruha bağlayan bir his ile insan hayatının belirlenmesidir” (Réville, 1884: 25). Réville kullanmayı

tercih ettiği “gizemli ruh” ifadesiyle kapsayıcı bir tanım yapmıştır. Réville’in tanımında yer alan “insan hayatının belirlenmesi” ifadesi ise dinin başka bir boyutuna dikkat çekmektedir. Din, düşünsel anlamda bilimin sınırları dışında kalan alanlarda varlığını gösterse de uygulamada günlük hayata, insan yaşamına ve toplum düzenine ilişkin yaptırımlara sahiptir. Tüm inanç sistemleri belirli insan ihtiyaçlarından, birlikte yaşamının gerektirdiği koşullardan doğmuştur. Din olarak adlandırılın ya da adlandırılmasın kutsiyet atfedilen ve üstün bir dokunulmazlık alanına sahip olan kabuller, bir yandan insanın algılama, açıklama ve inanma ihtiyacını karşılarken bir yandan da yaşamı şekillendirir. Bu özelliği ile de varlığını sürdürür. Toplumlar birlikte yaşayabilmek için gereksinim duydukları kuralları, insanlık tarihi boyunca çoğunlukla dine dayandırmış, hatta sosyal düzeni kurmak adına kendi dinlerini yaratmışlardır. Bu durum, Emir Kuşcu’nun kutsala ilişkin yorumlarında şöyle ifade edilmektedir;

“Din sadece teolojik ve metafizik bir varlık değildir, fakat ayrıca toplumsal ve kültürel bir inşadır. Din sadece toplum tarafından üretilmez, fakat toplum da din tarafından üretilir. Toplum dini bir niteliğe sahip olduğundan, dini topluma atfetmek, pozitivist indirgemeciliğe sapmak anlamına gelmez” (Kuşcu: 2011: 165).

Kuşcu’nun da belirttiği gibi din ve diğer toplumsal dinamikler birbirleriyle yakın iliş-

ki içindedir. Birbirlerinin yapıları üzerinde belirleyici rol oynarlar. Ancak tüm toplumsal dinamikler içerisinde din, taşıdığı kutsiyetle daha farklı bir yere sahiptir. Özellikle insan davranışları üzerinde önemli yaptırımları vardır. İyi-kötü, doğru-yanlış algıları, günlük yaşama ilişkin pratikler dinin kurallarıyla varlığını hissettirdiği alanlardır. Din ile toplumun birbirini var eden etkileşimi bağlamında dinin, varlığını toplumsal düzeni sağlama gayesine borçlu olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın var ettiği din, insanüstü bir kurum olarak dokunulmaz bir yere yükselmiştir. Kutsalın yarattığı kolektif otorite bireylerin üstünde bir güce erişmiştir. Kutsala yönelik algılar birtakım özellikleri ile birbirinden ayrılmış ve dolayısıyla farklı inanç sistemleri meydana gelmiştir. Bu farklılıklar içinde her toplum kendi kutsalını merkeze koymuş, hakikati kendi kutsalıyla ilişkilendirerek algılamış ve diğerlerini yanlış olarak kabul etmiştir. Şinasi Gündüz’e göre, inanç sistemleri kimi zaman, kendi kabullerine uymayan tapınçları yok sayma ve kötüleme amacıyla “mitos” ifadesine başvurur. İnanç sistemleri herhangi bir bilinmeze ilişkin açıklama yaparken kendi ifadelerini mutlak hakikat içeren bilgi, diğerlerini ise mitos olarak tanımlamaktadır. Bu davranışın temelinde, her inanç sisteminin kendini merkeze koyması ve pozitivist paradigmanın etkisiyle, mitlerin insan eliyle üretilen bilim dışı, hakikat dışı kurallar olarak kabul görmesi yatmaktadır (Gündüz: 2009: 18-19).

Ayrıca mitoloji biliminin sistemleşmesinden önce nesnel bir ölçekte değerlendirilmeyen mitler, uydurma hikayeler olarak kabul edilmekteydi. Bu durumun da dinlerin "mitos" kavramına yüklediği olumsuz anlam üzerinde katkısı olduğunu söylemek mümkündür. Ortak bilinç ürünü olan mitlere hak ettiği değer her zaman verilmemiş, kimi zaman bu kültür unsurları keyfi, uydurma hikayelerden ibaret sayılmıştır. Kendine özgü bir mantık ve iç tutarlılık taşıyan, bir toplumu ve insanlığın kültürel mirasını tanımak için önemle incelenmesi gereken mitler, bu gibi yaklaşımlarla uzun süre bilimsel bir bakış açısından uzak kalmıştır. Ancak 19. yüzyılda hak ettiği değere kavuşarak sistematik bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Mitoloji alanının önemli isimleri mitlerin "gerçekliğine" vurgu yapmaktadır. Bu isimlerden biri olan din tarihçisi ve düşünür Mircae Eliade mit kavramının tanımlanması zor, karmaşık bir kültür gerçekliği olduğunu belirtir ve geniş kapsamlı olduğu için en az kusurlu kabul ettiği şu tanımı yapar:

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

"yaratılışın" öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatır" (Eliade, 2001: 15-16).

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

"Mit, vahşi bir topluluk içinde var olduğu biçimiyle, yani ilkel biçimiyle yalnızca anlatılacak bir öykü değil, aynı zamanda bir gerçekliktir. Modern romanlarda anlatılan türden basit bir kurgu değil, yaşanan bir gerçekliktir çünkü mitin altında yatan olayların uzak bir geçmişte ortaya çıktığına, dünyanın ve insanın yazgısı üzerinde etkisini sürdürdüğüne inanılır" (Malinowski, 1998: 102).

Mitler üretildikleri toplumlar içerisinde kabul edilmesi gereken gerçekler olarak algılanmıştır. İlkel insanın sosyal yaşamı, şahit olduğu doğa olayları, yaratılış ve bunun gibi insana ve evrene dair olan pek çok olgu, mitlerin varlığı ile anlam kazanmıştır. Bir dinin mitik yapısından söz etmenin olumsuz bir saldırı olarak kabul edilmesinin temelinde de işte bu bilim dışı algı -mitlerin uydurma oluşu düşüncesi- yatmaktadır.

Mitler üzerine yaratılan bu algıyı değiştirmek mit bilimciler için oldukça zor olmuştur. Öyle ki antropolog David Bidney de mite yüklenen olumsuz değer üzerinden din ve mit arasında bir ayırım yapma yoluna gitmiştir. Bidney'e göre mit bilimsel gerçek tarafından yanlışlanabilen bir şey iken; inanç, test edilemeyen ve hiçbir doğruluk-yanlışlık ya da gerçeklik bilgisi vermeyen öznel bir bilgidir. Bidney'in görüşüne göre inancın üç kategorisi vardır;

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

da yakın bir ilişki olması gerekir" (Bidney, 1994: 22).

Bidney'in bilimsellik arayışına karşın Malinowski son derece önemli kültürel bir güç olduğunu kabul ettiği mitin bilimsel ilgiyi doyurmaya yönelik olmadığını söyler. Zira mit toplumsal gereksinimlere dayalı, pratik gereksinimlere yardım eden, dinsel gereksinimleri ve ahlaksal özlemleri derinden doyurmaya yönelik eski bir gerçekliğin yeniden anlatılmasıdır (Malinowski, 1998: 99-103).

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

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

olgu da insanı, doğayı, evreni algılama çabasıyla yüce varlıkları, yaratılışı, tufanı, sevgünah, ceza-ödül, kehanet gibi kavramları konu edinir. Mitler ve dinler üslup bakımından ele alındığında da yaklaşımların benzerlik gösterdiği görülür. Hal böyleyken bu iki toplumsal olgunun birbiriyle yakın ilişki içinde olduğu görüşü dile getirilebilir.

Din ve mitoloji ilişkisi veya dinin oluşumu üzerine fikir beyan eden uzmanların bir kısmı, mitlerin dinlerin kaynağı olduğunu öne sürmüş, bir kısmı ise mitlerin dinler üzerinde herhangi bir etkisi olmadığını savunmuştur, mitlerde hiçbir dini unsur bulunmadığını belirtmiştir. Bu araştırmacılar arasında, mitlerin, dinlerin oluşumunda büyük etkisinin olduğunu ifade eden Etienne Gilson, mitlerin kendi başlarına din olduklarını savunur. Gilson'a göre; "Mitoloji, gerçek felsefeye giden, yolun ilk basamağı değildir. Aslında mitoloji hiçbir bakımdan felsefe sayılmaz. Mitoloji, gerçek dine giden yolun ilk basamağını oluşturmaktadır; hatta o, kendi başına din olma hakkına sahiptir" (Gilson, 1987: 118). Gilson, insanın yaşamı açıklama çabaları olan felsefe, mitoloji ve din arasındaki ilişkiyi değerlendirirken mitin ve dinin birbirleriyle hemen hemen aynı şey olduğunu belirtir. Ayrıca bu ifadelerden Gilson'ın mitolojiyi dinlerin kökeni olarak gördüğü sonucu da çıkarılabilir. Mitleri dinlerin kaynağı olarak gösteren görüşte özellikle Sümerliler gibi kadim uygarlıkların yaşayan dinler üzerindeki etkisine vurgu yapılmaktadır. Bu duruma dikkat çeken

çalışmalardan biri de Muazzez İlmiye Çığ'a aittir. Çığ, "Kur'an ve Tevrat'ın Sümerdeki Kökeni" isimli kitabında, mitik olarak kabul edilen Sümer dininin günümüz dinlerine kadar nasıl evirildiğini şu şekilde anlatır;

"Sümerliler, bu tanrılar dünyası üzerine pek çok efsane geliştirmişler; şiirler yazmış, ilahiler bestelemiş, törenler düzenlemiş ve bütün bunları yazıya geçirerek zamanımıza kadar ulaşmasını sağlamışlardır. Onların kurdukları çok tanrılı din, yavaş yavaş tek Tanrı'ya dönüşerek, bugünkü dinlerin temelini oluşturmuştur. Fakat bu arada diğer tanrılar da tamamıyla yok olmayarak bu dinlerde melekler, şeytanlar, cinler olarak varlıklarını korumaktadır" (Çığ, 2004: 14).

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

"İster politeist, isterse de monoteist dinler olsun oluşumunu mitolojiye borçludur. Mesela Yahudilerin dini olan Musevilik, Yahudilerin veya komşularının oluşturdukları mitlerin bir terkididir. Başka bir şekilde söy-

lemek gerekirse Musevilik, Sami mitolojisinin varisidir, denilebilir. Ancak Museviliğin şekillenmesinde Mısır mitolojisiyle beraber Sümer-Akkad ve Avesta mitolojilerinin de rolü büyük olmuştur” (Bayat, 2005: 80).

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

mümkündür. Bu görüş, ilahiyatçı Mehmet Evkuran'ın Müslüman kültüründeki mitolojik unsurları incelediği tez çalışmasında şöyle değerlendirilmektedir;

“Vahiy anlamıyla din, asla mitoloji ile karıştırılmaz. Ancak ‘gelenek’ anlamıyla alınacak olan ‘din’ kavramıyla mitoloji arasında kimi etkileşimler ve özdeşlikler kurulabilir. ... Mitos ile vahiy tefrik etme ölçüsünden mahrum bir araştırmacı için, mitoloji ile din arasındaki bu benzeşme problemini çözmek imkansızdır. Bu nedenle batılı araştırmacıların, mitoloji ile dinleri aynileştirme gayretleri batı kültürü için entelektüel ve teolojik bir kaosa yol açmayabilir. Zira Hristiyanlık, dini bir kültür olarak mitoslar üzerine kurulu olup, artık istese bile kendi teolojik ve entelektüel imkanlarıyla mitos-vahiy ayırımı yapmayacaktır” (Evkuran, 1997: 9-10).

Evkuran, dini kültür içinde bazı mitik unsurların olduğunu kabul etse de gerçek ve saf yapısıyla, yani vahiy haliyle, dinin mitlerden tamamen bağımsız olduğunu savunur. Ancak bu yaklaşımda İslamcı bir ayırım da göze çarpmaktadır. Zira İslam'ın saflığını ve doğruluğunu koruduğuna inanılırken Hristiyanlık için aynı şey geçerli değildir. Buna göre, Hristiyanlığın özünü mitik unsurlardan ayırmak mümkün değildir. Bu yaklaşım İslam inancında yer alan, diğer İbrahimi dinlerin gelenekle bozulduğu görüşünün yansımalarıdır. Oysa İslam teolojisinde öne sürülen vahiy- mitoloji ayırımını Hristiyan teolojisinde de görmek mümkün-

dür. Yeni Ahit'in mitolojik olduğunu dile getiren ilk isim, aydınlanmacı mit anlayışı ile Yeni Ahit'i inceleyen teolog David F. Strauss'tur. Aydınlanmacı mit anlayışının Hristiyan teolojisinde ve İncil incelemelerindeki yaklaşımına göre, Hz. İsa ve havarileri, miti kendi öğretilerini tatbik edebilmek için bir araç olarak kullanmıştır ve Yeni Ahit'i mitolojik biçimlerinden arındırarak Hristiyanlığın kuruluşundaki öze ulaşmak mümkündür (Kuşcu, 2012: 64). "Mitolojiden arındırma" kavramıyla konuya benzer bir bakış açısı sergileyen teolog Rudolf Bultmann da Yeni Ahit'in mitolojik yapısına dikkat çeker. Ancak Bultmann'ın, Almanca "entmythologisieren" olarak ifade ettiği "mitolojiden arındırma" mitlerin dinlerden tamamen çıkarılması değildir. Bultmann, mitlerin dinlerin içinde yoğun bir şekilde yer aldığının altını çizerek, bu mitlerin yorumlanarak işaret ettikleri gerçeğe ulaşılması gerektiğini iddia eder (Kuşcu, 2012: 47-48).

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

"Mitosları insan bedenindeki urlara benzetebiliriz. İyi, zararsız urlar olduğu gibi

bedeni tahrip eden urlar da vardır. İyi urlar üreyip bedende yayılmaz ve bedene zarar vermez. Kötü urlar ise bedenin çökmesine neden olur. İşte mitoslar da böyledir. Dini bir sarmaşık gibi saran ve onu anlamından uzaklaştıran mitoslar zararlı mitoslardır. Dine zarar vermeyip ona zenginlik katanlar ise iyi, bazen faydası dokunan mitoslardır" (Adam; Katar, 1999: 23).

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

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

"Demek ki mitleri yaşamak, gerçek anlamda dinsel bir yaşantıyı kapsar. Dinseldir, çünkü sıradan yaşantıdan, gündelik yaşamdan farklılık gösterir. Bu yaşantının tinselliği, mitolojiye özgü, coşturucu, anlamlı olayların yeniden gerçekleşme aşamasına getirilmesi, doğüstü varlıkların yaratıcı ey-

lemelerine yeniden tanık olunması olgusundan ileri gelir” (Çobanoğlu, 2001: 19-20).

Sosyolojiden, antropolojiye, teolojiye kadar pek çok disiplin mit ve din ilişkisini farklı açılardan ele almıştır. İki toplumsal gerçekliğin benzeştiği ve ayrıştığı noktalar, aralarındaki öncelik-sonralık sorunu tartışılmıştır. Tüm farklı görüşler ışığında baktığımızda mitlerin ve dinlerin birbirinden keskin hatlarla ayrılmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Mitlerin, dinlere kaynaklık ettiği düşüncesinde araştırmacılar fikir birliğine varmış değildir. Fakat kültürlerin evrilmesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak antik mitlerin varlıklarını bir şekilde sürdürdüğü açıktır. Sınırlı ve ölümlü olan insan her dönemde kendini ebedi bir sisteme dahil etmiş ve bununla varlığını anlamlandırma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda insan için varoluşsal bir sorunsalın karşısına yanıt olarak konan din, her ne isim altında olursa olsun mitik ağlarla örülmüştür. Hatta varoluş sorunsalının karşısında kimi zaman doğrudan mitlerin yer aldığını görürüz. Zira Yunan mitolojisi olarak adlandırılan inanç sistemi Yunanlıların dini olduğu gibi, Mısır mitolojisi de Mısırlıların dini olarak toplumsal yapının en önemli gerçekliğini oluşturuyordu. Değişen ve dönüşen insan bilinci, evren algısını da zaman içinde değiştirmiştir. Ancak bu durum, mitlerin hayatımızdan tamamen çıktığı anlamına gelmez. Mitik inanç sistemleri olarak kabul edilen ilkel dinler ve bugün varlığını sürdüren semavi dinler, aynı kavramlara, benzer düşünce ve ritlere sahip-

tirler. Hepsi Tanrı'nın yaratıcı ve yok edici gücüne inanır, tanrıları için kurbanlar adar, törenler yapar, dualarla dileklerde bulunur. Mit çağında yaşayanlar mitik anlatıları tarihi birer gerçeklik olarak kabul eder ve inanırdı. Tıpkı bugün yaşayan dinlere tabi olan insanların kendi kıssalarını gerçek ve tarihi kabul etmesi gibi. İlâveten, objektif bir bakış açısı ile değerlendirildiğinde mitler gibi dinlerin de kaynağının insan ve toplumdan başka bir şey olmadığı görülecektir.

Mitlerin ve dinlerin birbirlerinden çok keskin bir sınırla ayrılamayacağı göz önünde bulundurulduğunda, mitik olana ilişkin yapılan araştırmaların yaşayan inanç biçimlerini de içermesi daha nesnel bir bakış açısıyla değerlendirilebilecektir. Bu doğrultuda, yaşayan dinlerin kendi mitik yapılarını veya kadim kültürlerin mitleriyle olan bağlarını incelemek mümkündür. Senkretist yapı buna olanak sağlar. İçinde birçok farklı kültürün zenginliğini eriterek geçmişten bugüne taşınan Alevi-Bektaşî inancı böyle bir çalışma için yaşayan, bakir bir inceleme alanı oluşturmaktadır.

Alevi-Bektaşî İnancı ve Mitoloji: Mitler, Kahramanlar ve İslam Öncesi İnançların İzleri

Alevi-Bektaşî inancı üzerine yürütülen çalışmalarda, bu inanç sisteminin yapısı, tarihi ve özellikle de kaynakları, kültürel etkileşimleri üzerine birçok farklı görüş ortaya konmuştur. Tarihi gelişim sürecinde, diğer

inanç ve kültürlere karşı tavrının reddedici olmayışı, aksine farklı coğrafyalarda, farklı kültürlerle beşeri alışverişler yaşaması Alevi-Bektaşiliğin bu çok kültürlü yapısının en temel nedenlerindedir. Bir medeniyetler beşiği olan Anadolu ile buluşması ise onun zenginliğine zenginlik katmış ve Alevi-Bektaşi inancını kültürel evrimin, din senkretizminin canlı bir örneği kılmıştır.

Bu inanç sisteminin yapısında İslam çerçevesi içinde Orta Asya dinlerinin, Şamanizm'in, Şiiliğin, Anadolu ve Mezopotamya mitlerinin izlerini bulmak mümkündür. Dinler tarihi içinde önemli yerlere sahip olan bu inanç ve kültür öğeleri Aleviliğin bugünkü halini almasında payı olan etkenlerdir. Bunların her biri Alevi-Bektaşi inancının asırlar içerisinde organik bağlarla bağlandığı katmanlarıdır. Bu nedenle bu inanç ve -tüm öğeleriyle birlikte- kültür, kolektif bilinç dışının süzgecinden geçerek kadim medeniyetlerden bugüne ulaşan bir inançlar bütünüdür.

Yukarıda açıkladığımız dinlerin ve mitlerin birlikteliği bakış açısıyla Alevilik elbette ki bütün inanç sistemleri gibi mitik ağlarla örülüdür. Çok katmanlı yapısı ise onun yarattığı mitik ağları sağlam ve zengin bir kültürel zemine yerleştirmiş, özgün bir mitoloji oluşturmuştur. Bu inancın ne derece İslam kaynaklı, ne derece Orta Doğu kölelerine bağlı olduğu sorusunun yanıtını, Alevi-Bektaşi mitolojisinin çerçevesini çizerek vermek mümkündür. Mitoloji, karşılaştırmalı

mitoloji ve dinler tarihi araştırmacıları için bu inanç sistemi son derece bakir bir alandır. Birçok mitik anlatı, figür ve felsefe, kökenleri ve anlamları bakımında incelenmeyi beklemektedir. Bu alanda çalışmalar yapan araştırmacılardan biri olan Irène Mélikoff, yaptığı Alevilik betimlemesiyle, Aleviliğin mitik yapısının da kendisi gibi çok katmanlı olacağına işaretlerini verir;

“Bu, kökeni göçebe bir ulusun, ata inançlarına, yüzyıllar içinde katılmış, kalıntı bir öge idi. Yine ardından, atalarının yaşam tarzına hala bağlı öbür Orta-Asya Türk topluluklarında olduğu gibi, göçebe aşiret cemiyetlerinde görülen bir inançlar mozaiğinin bir din “senkretizmi”nin, Bektaşi-Aleviliğin temel bir vasfını oluşturduğunu, onlar için ayrı bir dini saygı konusu olan Ali'nin de, gerçekte, eski Türklerin Gök-Tengri'sinden başkası olmadığını fark ettim” (Mélikoff, 1993:17).

Bu inanç sisteminin mitik yapısını ortaya koymak çabasında, Mélikoff'un belirttiği üzere Hz. Ali karakterinin kökenleri ve bu karaktere yüklenen anlamlar iyi bir başlangıç noktası olacaktır. Zira Hz. Ali hem tarih içerisinde yüklendiği anlamlar hem de Alevilik inancının tam merkezinde olması bakımında önemlidir. Hz. Ali kahramanı olduğu hikayelerle ve efsaneleşen karakteriyle mitolojik bir figürdür. Zira en önemli mit bilimcilerden olan Mircea Eliade'ye göre tarihi bir karakterin çok uzun bir süre varlığını sürdürmesi ancak mitik bir figür

haline dönüşmesiyle mümkündür. Tarihsel bir olay ya da gerçek bir kişiliğin anısı hal-kın belleğinde en fazla iki ya da üç yüzyıl varlığını sürdürür. Tarihsel kişilik mitsel modelle birleştirilir ve gerçek kişi mitolojik zemine kayarak varlığını devam ettirir (Eliade, 1994: 54-55). Eliade'nin bu teorisini Türk halk kültüründen örneklemek mümkündür. Hz. Ali ve Battal Gazi gibi şahsiyetler tarihi bir şahsiyet olmaktan öte kahraman arketipi olarak toplumsal bellekte varlıklarını sürdürmüşlerdir (Arslan, 2004: 115). Hz. Ali'yi mitik bir karaktere dönüştüren yapı yalnızca asırlarca toplumsal bellekte yaşaması değildir. Hz. Ali'ye yüklenen anlamlar ve bu karakterin konumlandırılışı onu mitik bir zemine kaydırmıştır.

Hz. Ali, Alevi-Bektaşî inancında sahip olduğu konum ve kutsiyetle, bu inanç sisteminin en önemli mitolojik kahramanıdır. İnsanüstü niteliklere bürünmüş olan Hz. Ali'nin bu inanç sistemi içerisinde zamanla çok önemli bir külte dönüşmesi, "Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" gibi ifadelerle Allah'la birlikte anılması, Miraç ve Kırklar Meclisi gibi bazı anlatılarda kendisine kutsiyet yükleyen ve önceleyen bazı detayların var olması, Alevi-Bektaşî inancında Hz. Ali'nin tanrısallaştırıldığı yönündeki yorumları da beraberinde getirmiştir. Daha önce de belirttiğimiz üzere Alevilik kendi içerisinde de farklı kabullerle varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla Hz. Ali'ye tanrısallık atfeden iddialar da bazı çevrelerce kesin bir şekilde reddedilmektedir. Bu çalış-

mada Aleviliğin farklı kabullerle yaşamaya devam ettiği göz önünde bulundurularak tüm yaklaşımların temelleri anlaşılmalı çalışılacaktır. Bu doğrultuda, Hz. Ali'nin tanrısallaştırıldığı yorumlarının dayanaklarına bakacak olursak bazı Alevi-Bektaşî deyişleri karşımıza çıkmaktadır. 19. yüzyılda yaşamış Derviş Ali'nin şu dizeleri bu yaklaşımın önemli göstergelerindedir;

"Yeri göği arşı kürsü yaradan

Men Ali'den başka Tanrı görmedim

Yaradup kulunun kismetini veren

Ben Ali'den başka Tanrı görmedim" (Ergun, 1956: 202)

Derviş Ali'nin Hz. Ali'yi tanrısallaştırdığı bu dizelerin benzerleri, toplum içinde "Yedi Ulular" olarak anılan Virani, Pir Sultan Abdal, Şah İsmail Hatai gibi önemli Alevi-Bektaşî ozanlarının dizelerinde de görülmektedir. Pir Sultan Abdal da şu dizele-riyle Hz. Ali'ye uluhiyet yüklemektedir;

"Pir Sultan Abdal'ım ağladı güldü

Kâbe-i Şerif'ten bir nida geldi

Hakkın emri ile dört kitap indi

Okuyan Muhammed yazan Ali'dir" (Korkmaz, 1994:161)

Bu ifadelerde Hz. Ali tasvirleri üstün özelliklere sahip bir insan figüründen ziyade, bizzat tanrısallık özellikler atfedilmiş kutsal bir varlık olarak gösterilmiştir. Bu mitik özellikleriyle Hz. Ali elbette mitik söylene-

lerin kahramanı olarak da işlenmiştir. Alevi-Bektaşî inancının en önemli anlatılarından olan Kırklar Cemi'nde Hz. Ali'ye yüklenen kutsiyet açıkça görülmektedir. Kırklar söylencesi, Hz. Muhammed'in, Cebrail tarafından Miraç'a çıkarılmasının, burada Kırklarla karşılaşmasının anlatıldığı önemli bir anlatıdır. Sünni inanışta beş vakit namaz Miraç'ta farz kılınmıştır. Bu nedenle Sünni öğretisi için temel bir anlatıdır. Alevilik inancının temel ibadeti olan cem de benzer bir şekilde bu olaya dayanır. Cem törenleri, Hz. Muhammed'in Miraç'tan dönerken girdiği "Kırklar" adı verilen mecliste yaşananların canlandırılması, yeniden yaşanmasıdır. Miraç olayı hem Sünni hem de Alevi inancında yer alır. Her iki inanışta da farklı kaynaklarda farklı anlatılar vardır. Alevi-Bektaşî öğretisine göre Miraç özünde simgesel ve manevi bir iç yolculuğun ifadesidir.

Alevi-Bektaşî inancı için Miraç'ın ve Kırklar Meclisi'nin anlatımında "İmam Cafer Buyruğu" ya da kısa adıyla "Buyruk" isimli kitap temel olarak kabul edilir. Miraç anlatısının Aleviler bakımından ayırıcı özelliği Kırklar Meclisi kısmıdır. Anlatı genel hatlarıyla şu şekildedir: Cebrail, Hz. Muhammed'i Burak adında bir binek hayvanı ile Miraç'a çıkarır. Miraç'a çıkarken Peygamberin yoluna bir aslan çıkar. Aslan kükremeye başladığında bir ses aslanın nişane istediğini ve "hatem"i (nişane yüzüğü) aslanın ağzına vermesini söyler. Hate mi ağzına konunca aslan o anda sakinleşir ve Hz. Muhammed'e yol verir. Peygamber,

Miraç'tan dönerken bir kubbe görür ve kapısına varır. İçeride birilerinin sohbet ettiğini duyan Hz. Muhammed girmek için kapıyı vurur. İçeriden: "Kimsin ne için geldin?" diye bir ses gelir. Hz. Muhammed: "Ben peygamberim. Açın içeri gireyim. Erenlerin güzel yüzlerini göreyim." der. İçeriden: "Bizim aramıza peygamber sığmaz. Var sen peygamberliğini ümmetine yap" diye cevap gelir. Bunun üzerine Hz. Muhammed kapıdan çekileceği sırada Allah'tan gelen bir buyrukla tekrar kapıya gider ve yine peygamber olduğunu söyler. İçeriden yine: "Bizim aramıza peygamber sığmaz" cevabını alır. Hz. Muhammed üçüncü kez kapıya vurduğunda: "Kimsin?" sorusuna: "Yoktan var olmuş bir yoksul oğluyum. Sizi görmeye geldim, içeri girmeme izin var mı?" şeklinde yanıt verir. Bunun üzerine kapı açılır. İçeride 39 "can" oturmaktadır. Hz. Muhammed bunların "yirmi ikisinin er, on yedisinin bacı olduğunu" görür. İçlerinde Hz. Ali de vardır. Ancak peygamber onu fark etmeden yanına oturur. Bu kez Hz. Muhammed: "Size kim derler" diye sorar ve: "Biz Kırklarız" yanıtını alır. Hz. Muhammed: "Peki, sizin ulunuz kim, küçüğünüz kim, ben anlayamadım" der. Kırklar: "Bizim ulumuz da uludur. Küçüğümüz de uludur. Bizim kırkımız birdir, birimiz kırktır." diye cevap verir. Hz. Muhammed: "Ama biriniz eksik, o birinize ne oldu?" diye sorduğunda Kırklar onun Selman olduğunu ve taşraya çıktığını ancak Selman'ın da orada yanlarında olduğunu söylerler. Hz. Muhammed bunun

nasıl olduğunu göstermelerini ister. Bunun üzerine Kırklardan biri Hz. Ali'nin koluna bıçak vurur. Hz. Ali'nin kolu kanamaya başladığında, tüm Kırkların bileğinden kan akar. O anda pencereden de bir damla kan gelip ortaya damlar. Bu kan taşrada bulunan Selman'ın kanıdır. Daha sonra Selman'ı Farisi gelir ve bir üzüm tanesi getirir. Kırklar Hz. Muhammed'den bu üzüm tanesini paylaşmasını ister. Hz. Muhammed ne yapacağını bilemez. Fakat Allah'ın buyruğu ile Cebrail, Peygamber'e üzümü ezerek şerbet eyler ve Kırklar'ın önüne koyar. Kırklar bu şerbetten içer ve "Tümü ilk yaratılıştaki gibi sarhoş oldular." El ele vererek "üryan büryan" semaha girerler. Hz. Muhammed de onlarla birlikte semah döner. Bu sırada Hz. Muhammed'in sarığı düşer ve kırk parça olur. Kırkların her biri bir parçasını alarak beline dolar. Hz. Muhammed Kırklara pirlelerini ve rehberlerini sorduğunda, Kırklar: "Pirimiz Şah-ı Merdan Ali'dir; kuşkusuz, tartışmasız ve rehberimiz Cebrail Aleyhisselam'dır" derler. Bunun üzerine Peygamber, Hz. Ali'nin orada olduğunu fark eder. Hz. Ali'nin parmağında aslanın ağızına verdiği nişan-ı mührü görür (Sümer, 2011: 65-67). Bunların dışında, tüm Kırklar Meclisi anlatılarında yer verilme de özellikle kültürel kaynaklarda görülen bir detay Hz. Ali'ye yüklenen tanrısallığı bir üst noktaya taşımaktadır. Halk arasında yaygın olarak kabul gören şekliyle Miraç'ta Hz. Muhammed, Tanrı ile aralarında bir perde var iken görüşürler. Hz. Muhammed duyduğu sesin

Hz. Ali'nin sesi olduğunu fark eder ve perde açıldığında Hz. Ali'yi görür (Yalçinkaya, 2002: 13). Bu kısım Seyyin Gaybi'nin Şerhu Hutbeti'l-Beyân adlı eserinde şöyle anlatılır:

"Abdullah b. Ömer eyidir: Ben işittim Rasul Hazretine sual eylediler ki, Ya Rasulullah mirac gicesi Hak Teâlâ sana ne dilce hitâb etdi? Rasul Hazreti: Bana Ali b. Ebî Tâlib lügatıyla hitab kıldı ve gönlüme bunu ilham eyledi kim, eyitdim: Ya Rabbi, bana hitab iden sen misin yohsa Ali midir? Rab-bim bana eyitdi: "Ya Ahmed ben Adem oğlu olunmazam. Ve şüpheli nesnelere sıfatlanmazam. Seni benim nurumdan yaratdım. Ve Ali'yi senin nurundan yaratdım ve anı senin gönlün sarayına muttâlî kıldım ve senin gönlüne Ali'den sevgilü kimse bulmadım, dahi sana anın diliyle hitab eyledim" (Sarıkaya, 2009a: 240-241).

Bu rivayete göre anlatıdaki durum, Tanrı'nın insan şeklinde görünmesi yani antropofanidir. Kırklar Meclisi hem Hz. Ali'ye ilahlık nispet eden yaklaşımların değerlendirilmesi bakımından hem de Alevi-Bektaşî tasavvufunun anlamlandırılması bakımından önem arz etmektedir. Miraç ve Kırklar Meclisi anlatılarındaki Hz. Ali karakteri, tıpkı bu anlatıların kendisi gibi mitik öğelerle bezenmiştir. Bu anlatılar, mitler gibi "metafiziğin ve teolojinin ortaya koyduklarını yapay yollardan dramatik bir biçimde ifade" (Eliade, 2009: 399) ettikleri için, mitik olarak nitelendirilebilir. Hz. Ali de bu mitik anlatının en önemli karakterlerindedir. Hz. Ali aslan

donunda görünmekte ve Hz. Muhammed'in Miraç'a çıkmasına aracı olmaktadır. Kırklar Meclisi'nde yaşananlar ise rit özellikleri gösterir. Ancak bu anlatı "gerçek" olarak kabul edildiği için bugün Alevilerin temel ibadeti olan cem, bu "gerçekliğin" canlandırılması yani bir Alevi-Bektaşî ritidir. Kırklar Meclisi'nde olanlar Alevi-Bektaşî inancının tasavvufi yorumundan izler taşır. Buradaki temel nokta "birlik"tir. "Kırkların biri kırk, Kırkı birdir". Hz. Muhammed de Kırklarla yekvücut olup semah döner. Tüm bunlar vahdet-i vücud anlayışının simgeleşmiş halidir. İslam tasavvufunun neredeyse tüm kollarını bir şekilde etkilemiş olan vahdet-i vücud, Alevi-Bektaşî düşüncesinin de asıl kaynaklarından. Yaratıcı ile yaratılanın tek kaynaktan geldiği düşüncesine dayanan vahdet-i vücutta, varlıkta mutlak birlik söz konusudur. Varlık, Allah'ın sıfatlarının tezahürü olduğu için yaratıcı ile yaratılan birdir. Her yaratılmış Allah'ın özündendir ve o halde tek ve mutlak varlık olan Allah, bütün varlıkların aslıdır (Cevizci, 2000: 351). Bu anlayışta Allah ve onun tecelli ettiği varlık arasındaki ayrım korunur. Ancak İslam tasavvufunda bir de vahdet-i mevcut yaklaşımı vardır ki bu görüş aşkın bir Tanrı ile yaratılan arasındaki ayrımı belirsizleştirir. "Vahdet-i mevcut'a göre Hakk varlıktan ibarettir. Görünen ancak Haktır" (Yalçınkaya, 1996: 48). Ancak Allah'ın sıfatları arasında "varlık" yer almaz ve zahiri bakış açısına sahip İslam yorumlarına göre Allah'a varlık sıfatını yüklemek yanlıştır. Bazı görüşlere

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

"Senkretik yapısına uygun olarak Alevilik, her iki yaklaşımı (vahdet-i vücud, vahdet-i mevcut) da bünyesinde barındırır. Bu anlayışlar, aşkın olsun ya da olmasın, Tanrı'yı varlıkla ilişkilendirdikleri ölçüde Ali'nin tanrısallaştırılmasına kapı açarlar. Alevilik içinde vahdet-i vücud anlayışından beslenen damar, Ali'yi Allah'ın tecellisi olarak kavramaktadır" (Ecevitoğlu, 2011: 149).

Hem İslam düşüncesinde hem de Alevi-Bektaşî kaynakları ve topluluklarında son derece tartışmalı olan Hz. Ali'nin ilahlaştırılması konusuna bir üçüncü yaklaşım daha vardır. Bu yaklaşım Hz. Ali'yi daha radikal bir şekilde konumlandırır. "Ali Allahçılık" olarak nitelendirilen bu anlayışa göre aşkın bir Allah vardır ve O, Hz. Ali'nin kendisidir. Bu yaklaşım daha çok deyiş ve nefeslerde kendini göstermektedir. Alevilikteki Hz. Ali kavrayışını anlatmak için Mélikoff'un aktardığı Derviş Ali'nin dizeleri bunun en belirgin örneğidir. "Yeri göğü arşı kürsü yaratan / Men Ali'den başka Tanrı görmedim / Yaratıp kulunun kismetin veren / Men Ali'den başka Tanrı görmedim" (Mélikoff, 1993: 51) dizelerinde Derviş Ali doğrudan anlamlandırıldığında Allah'ın bizzat Hz. Ali olduğunu söylemektedir. Tüm bu yaklaşımları Ayhan Yalçınkaya şu şekilde özetler;

“Burada ilk sorun, Ali’nin Allah’ın tecellisi mi, kendisi mi olduğu; ikinci sorun ise, her ne olursa olsun, Allah’ın kendisinin ne anlama geldiğiyle ilişkilidir ve sonuç olarak, karşımıza şu tablo çıkar: a) Aşkın bir Allah vardır ve Ali Allah’ın tecellisidir. Bu Mélikoff’un ve vahdet-i vücud anlayışının yaklaşımıdır. Buna göre, “Ben Allah’ım” demek simgesel bir şey söylemektir, çünkü insan, Ali bile olsa, Allah’ın tümlüğüne, zatının özelliklerine sahip olmadığı ölçüde, bu simgesellikten çıkamayacaktır. b) Aşkın bir Allah vardır ve Ali, bu Allah’ın ta kendisidir. Bu anlayış Ali-Allahçı’ların anlayışıdır (Al’illahi’ciler). c) Üçüncü yaklaşıma göre ise, aşkın bir Allah yoktur. Allah, kavram olarak varlıkların birliğini ifade eder. Bu anlamda, Ali, Allah olan ismiyle bu varlık birliğini gösterir. Anadolu Aleviliği içinde, bu üç yaklaşım da etkili olmuştur. Hiçbirini saf halde bulmak olanaklı görünmemektedir; kaldı ki Aleviliğin senkretik yapısı göz önüne alındığında, doğal olanın da bu olduğu anlaşılır” (Yalçinkaya, 1996: 11).

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

“Alevî ve Bektaşîlere nispet edilen “Hz. Ali’ye Tanrılık ve Tanrısal sıfatların isnadı”[nın] -eğer bir art niyet taşıyorlarsa kaynaklarla ilgili yanlış okumalar, terminolojiye yeterince hâkim olamama, seçmeci

ve genellemeci tavrından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte aynı yanlış okumaların şifahî kültüre bağlı olarak, büyük oranda bilgisizlik ve eğitimsizlikten kaynaklandığını unutmamak şartıyla, Alevî zümrelerinde de bir inanç değişimine yol açtığı gerçeğini göz ardı etmemek gerekiyor” (Sarıkaya, 2009b:15).

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

Bu mitsellik ve senkretik yapının izi sürüldüğünde Hz. Ali’ye yüklenen uluhiyeti, kolektif bilinç dışının aktarımı ile varlığını sürdüren Eski Türk inançlarına dayandırmak mümkündür. Hz. Ali eski Türk inancında Gök-Tengri ile ilişkilendirilmektedir. Bu görüşü ortaya koyan Mélikoff’a göre;

“Tanrı’nın, insanoğlu suretinde tecelli ettiği inancı da vardır. Müslüman dönemde, Tanrı, Ali’nin görünüşü altında tecelli eder. Fakat Ali, sırasında, peygamberlerin ve velilerin de suretinde tecelli edebilir. Nitekim

Hacı Bektaş, bizzat Ali'den başkası değildir. Ali olgusu derinleştirilmeye çalışılırsa, bunun bir güneş tanrısallığı olduğu görülür. Ali görünmesi için dua edilen, doğan günle özdeşleştirilmiştir. Bu da bizi eski Türklerin Gökyüzü Tanrısı, Gök- Tengri'ye götürür" (Mélíhoff, 1993: 44).

Alevi-Bektaşî inancındaki "Evveli Ali, ahiri Veli" söylemi aslında Hz. Ali'ye yüklenen kutsiyetin özet ifadesidir. Alevi-Bektaşî inancının kendisi gibi mitolojisi de birçok farklı ögenin izlerini taşımaktadır. Mitik bir karakter haline bürünen Hz. Ali'nin Mélíhoff tarafından Gök-Tengri ile ilişkilendirilmesi de bu nedenledir.

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

"Ben ve Ali, Adem yaratılmadan on dört bin yıl önce Allah'ın yed-i kudretinde bir nûr idik. Allah Adem'i yaratınca bizim nûrumuzu onun sulbüne nakletti ve bu nur nesilden nesile Abdulmuttalibe gelinceye kadar intikal etti. Abdulmuttalib'de iki kısım oldu; bir kısmı Abdullah'a bir kısmı Ebû Tâlib'e geçti. Ali bendendir, bende Ali'denim" (Sarıkaya, 2005: 5).

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

"Günlerden bir gün evrenin yaratıcısı Ulu Tanrı gücünü göstermek istedi. Yüksek-alçak, sağ-sol, doğubatu, kuzey-güney, yergök, güneş-ey, yıl-gün gibi kavramlar yaratılırken ulu büyüklüğü ve büyük bağışlaması ile bir de yeşil derya yarattı. Sonra o deryaya baktı. O anda derya coşa geldi ve dalgalandı. Dışarıya bir gevher attı. Ulu Tanrı bu gevheri aldı. Ortadan ikiye böldü. Parçalarından bir yeşil bir ak nur oldu. Orada yeşil kubbe gibi bir kandil asılı duruyordu. Tanrı nurları bu kandile koydu. Yeşil nur Muhammed Mustafa'nın, ak nur Ali el-Murtaza'nın nuru oldu. Ve o nurların her birinden binbir ışık yayıldı. Tüm evreni aydınlattı" (Üzüm, 2009: 224).

Işık ve suyun ana madde olduğu bu yaratılış miti meleklerin yaratılışı ile devam etmektedir. Bu yeşil ve ak nurlardan Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin ruhunun yaratılmasının ardından Allah bir melek yaratır ve adını Cebrail koyar. Yaratıcı, Cebrail'e: "sen kimsin, ben kimim?" diye sorar. Cebrail: "sen sensin, ben de benim" diye cevap verince Yaratıcı onu helak eder. Tanrı altı bin yıl sonra bir melek daha yaratır ve adını yine Cebrail koyar. Cebrail aynı soruya yine doğru cevabı veremez. Bunun üzerine Tanrı uçuşmasını buyurur ve Cebrail altı bin yıl

boyunca uçar. Cebrail bir kez daha soruya cevap veremeyince, tekrar altı bin yıl uçmaya mahkum edilir. Artık mecali kalmamıştır ki o anda “kudret kandilini” görür. Kandile doğru gider. Kandilden içeri girince bir vücut olmuş, biri yeşil biri ak iki nur görür. Ak nurdan gelen ses Cebrail’e: “sen hâliksin, ben mahlûkum; sen sultansın, ben senin abd-i mahlûkunum.” diye cevap vermesini söyler. Cebrail’in bu şekilde cevap vermesi üzerine Yaratıcı: “rahmet üstadına ve piri-ne” der. Burada pîr Muhammed Mustafa, üstat ise Hz. Ali’dir. Bu olayın ardından Tanrı dört melek daha yaratır. Bunlar Mikail, İsrail, Azrail ve Azazil’dir. Melekler birbirlerine: “Sen kimsin, ben kimim?” diye sorduklarında Cebrail onlara kim olduklarını anlatır. Azazil dışında hepsi kabul eder. Cebrail hepsine Allah’ın kudretini ve kandildeki nuru gösterir. Kandil’in artık yedi kapısı vardır. Meleklerle her kapıda bin bir gün hizmet etmeleri emri gelir. Azazil bin bir gün hizmet ettikten sonra kapı açılıp içeri girince bir ses ona nura secde etmesini söyler fakat Azazil, bu nur “yaratılmış” olduğu için secde etmez. Buna rağmen diğer kapılarda da hizmet vermeye devam eder. Son kapıdaki hizmeti de bitip son kapı açıldığında benliğine yenik düşerek buraya tükürür. Bu tükürükten de bir tasma meydana gelir ve şeytanın boynuna asılır (Kaplan, 2011: 154-156).

Bu yaratılış miti, Sünni İslam inanışındaki yaratılış miti ile -şeytanın karşı geliş bahsindeki benzerlikler dışında- hiçbir ben-

zerlik göstermemektedir. Sünni İslam anlatısında insan çamurdan yaratılmıştır ve ilk yaratılan Adem’dir. Havva ise onun kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Mitoloji incelemelerinde en önemli mitler olarak kabul edilen yaratılış mitleri, ait oldukları uygarlığın, kültürün yapısı hakkında çok önemli ipuçları içermektedir. Bu mitlerde ana maddeler ön plana çıkmaktadır. Buna göre Alevi-Bektaşî inancı, Sünni İslam anlayışından farklı olarak yaratılışı ışık ve su üzerine kurmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki, birbirinden farklı pek çok Alevi-Bektaşî inanç yorumunun olduğu bu ortamda, insanın yaratılışı ile ilgili ayrılıklar da vardır. Bazı kabullere göre insanın yaratılışı vücut olarak topraktır. Fakat nur bu görüşte de asli unsur olarak insanın özünü, “can”ını oluşturan maddedir. Hz. Ali ve Hz. Muhammed’in nurundan “canlar” yaratılmıştır. Bu farklılaşmanın nedeni elbette ki yine Aleviliğin çok katmanlı senkretist yapısıdır.

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

“Allah kainatı yarattığında, daha kara parçaları yokken, yer ve gök su iken, kandilde bir nur parladı. Bu nur’un içinde bir kadın gözüktü. Başında bir taç, iki kulağında iki küpe, belinde de bir kemer vardı.

Cebrail Aleyhisselam, nur içinde kadını görünce hayrette kaldı. Hak'a niyazda bulunarak bunun kim olduğunu öğrenmek istedi. Hak'tan ses geldi. Dedi ey Cibril 'O, cennet hanımlarının seyyidesi Fatıma Zehra'dır.' Cebrail sual etti. 'Ey Tanrım bu ne kadar güzelmiş.' Tanrı buyurdu. 'Biz O'nu nur ala nurdan yarattık.' Cibril merakla sual etti. 'Ya Rab, başındaki nedir?' Tanrı buyurdu ki "Başındaki taç, tac-ı Devlettir ki bu Resulümüz Muhammed Mustafa'dır." dedi. Cibril, belindeki sual eyledikte Hak, buyurdu ki, ya Cibril belindeki de Kemer olup, Hz. Fatıma'nın helali olan Ali'dir. Cibril sual etti: 'Kulaklarındaki nedir?' Hak buyurdu. Hasan ve Hüseyin'dir ki bunlar cennetin efendileridir, diye buyruk verdi. Burada da görülüyor ki Hz. Muhammed-Ali-Hasan-Hüseyin'in varlığı Hz. Fatıma'da bütünleşmiştir. Kadın olarak cümlesini sinesinde toplamıştır, kendisi de nur ala nurdur" (Özcan, 2007: 5).

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

Kainatın, meleklerin ve Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin ruhlarının yaratılışı bu mitte anlatılmaktadır. Ancak insanlığın

yaratılışı Kırklar Meclisi anlatısına dayanmaktadır. Kırklar Meclisi aynı zamanda insanın yaratıldığı ve Allah'ın insanlara "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" diye buyurduğu bezm-i elest (ruhlar alemi) diğer adıyla elest meclisidir. Alevi-Bektaşî inancında insan kendi özünden kendisini halk etmiştir (yaratmıştır) (Dönmez, 2012: 194). İnsanın kendi özünden kendisini yarattığı inancının temelinde, insanın yaratıcının bir tecellisi olduğu düşüncesi yatmaktadır. Özü bu olsa da bu yaratılışa ilişkin de bir mit vardır. Bu Gürüh-u Naci (seçilmiş insan) mitidir. Aleviler Gürüh-u Naci, yani günahlardan kurtulmuş topluluktan olduklarına inanırlar. Buna göre Hz. Adem'in ruhu, oğlu Şit Peygambere geçmiştir. Şit Peygamber cennetteki Naciye Ana ile evlenmiştir. Onlardan doğanlara Fırka-i Naciye kavmi denmiştir. Bu nurun geldiği soy Hz. Muhammed'le Ehl-i beyt'te birleşmiştir (Gökçe, 2010: 354).

Bu inanç sisteminin en önemli kişiliklerinden olan Hacı Bektaş Veli de mitik bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğunda kerametlerinin anlatıldığı birçok anlatının başkahramanı olan Hacı Bektaş Veli'nin bizzat Hz. Ali olduğu düşüncesi Alevi-Bektaşîlikte tenasüh inancının da yer bulduğunu göstermektedir. "Öldükten sonra insanın ruhunun başka bir bedene intikal suretiyle hayatını sürdürmesi" (Ocak, 2000: 183) olan tenasüh (reenkarnasyon), eski dinlerde ve bazı Orta Asya dinlerinde farklı biçimlerde görülmektedir. İslam, Hristiyanlık, Musevilik gibi tek tanrılı dinlerde kabul gör-

meyen tenasüh inancı, özellikle Kızılbaş ve Bektaşî topluluklarında görülmektedir. Bunun en temel örneği Hz. Ali'nin Hacı Bektaş Veli'nin bedeninde yeniden dünyaya geldiği ve her devirde yeryüzünde farklı bedenlerde var olacağı inancıdır. Menakıbnamelerde tenasüh inancını örnekleyecek anlatılara çokça rastlamak mümkündür. "Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli"de aktarıldığına göre Lokman Perende'nin hacdan dönüşünü kutlamak için gelen Horasan erenleri Hacı Bektaş'ın kerametlerine inanamazlar. Bunun üzerine;

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

böyle olur deyip teslim oldular" (Korkmaz, 2006: 20-21).

Benzer anlatılar Vilayetname-i Abdal Musa'da, Vilayetname-i Sultan Şucauddin'de ve Vilayetname-i Otman Baba'da tenasüh inancını örneklemektedir. Buna göre, Hacı Bektaş varlığını Abdal Musa donunda devam ettirmiş, Sultan Şucauddin daha evvel Seyyid Battal Gazi olarak yaşamış, Otman Baba ise "sırr-ı Muhammed" yahut Hz. Ali'dir ve vakti zamanında Sarı Saltık olarak yaşamıştır (Ocak, 2000: 185-186). Ahmet Yaşar Ocak, Alevi-Bektaşilikteki tenasüh inancının temellerini Göktürkler ve Uygurlar arasında uzun süre varlık gösteren Budizm'e dayandırmaktadır (Ocak, 2000: 193).

Hacı Bektaş'ın birkaç yerde birden bulunma, kayaları yürütme, ölüleri diriltme, ekinleri yeşertme, kış ortasında ağaçta meyve bitirme, ateşe söz geçirme gibi pek çok keramet gösterdiğine inanılır (Mélıkoff, 1998: 130). Çoğu Şamanizm, Zerdüştlük gibi inançların yansıması olan bu kerametlerden biri de Alevi-Bektaşî mitolojisinde çok sık karşımıza çıkan don (şekil) değiştirmedir. İnsanın doğada gözlemlediği başkalaşımı efsanelere taşınması sonucunda mitik anlatılarda karşımıza çıkan don değiştirme "insanların, hayvanların, bitkilerin, cansız varlıkların öz niteliklerini yitirip birinden ötekine geçmesi; cansız varlığın canlanması, canlı varlığın cansız madde haline gelmesi; dönüşüm"dür (Boratav, 1973: 76). Bu dönüşüm hemen her uygarlıkta farklı isimlerle, çeşitli şekillerde

masallarda, efsanelerde, mitlerde yer almıştır. Mitlerde kimi zaman tanrı ve tanrıçaların, bir ceza veya ödül olarak insanları bir ağaca, hayvana veya taş gibi nesnelere dönüştürdüğü görülmektedir. Alevi-Bektaşî anlatılarında ise dönüşüm, kahramanının mitik bir meziyeti, gerçeküstü güçleri olduğuna işaret eder; bir nevi keramettir. Türk menkıbe, masal ve efsanelerinde don değiştirme olarak ifade edildiği görülen bu dönüşüm “ermiş bir kişinin turna, güvercin, doğan, geyik, yılan, balık veya ejderha gibi hayvanların şekline girerek kerametini göstermesi” olarak karşımıza çıkar (Kaya, 2007: 252).

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

“Hacı Bektaş’ın yaşamış olduğu, tarihsel bir olgudur. Fakat o, özellikle, yarattığı söylence ile yaşamaktadır. Bir söylence onunla gerçeğe dönmüştür. O, bir mythos, bir söylence; fakat bu söylence ile tanınan ve ona göre yeniden yaşam bulan bir kişidir. Milyonlarca insanın kendisine inandığı ve yaşama geçmiş bir söylence” (Mélikoff, 1998: 87-88).

Mélikoff’un başlı başına bir ‘mythos’ olarak nitelendirdiği Hacı Bektaş Veli’nin

anlatılarda çeşitli donlara, özellikle hayvan donlarına girdiği görülmektedir. Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi’nde bu motifin yer aldığı birçok anlatı mevcuttur. Bunlardan birinde Hacı Bektaş Veli güvercin donuna girmektedir. Ahmet Yesevi’nin izniyle “Rum ülkesine” giden Hacı Bektaş, oradaki erenler tarafından istenmemektedir. Rum ülkesine girerse ülkeyi almasından, halkı kendisine bağlamasından korkan Rum erenleri, Hacı Bektaş’ın bu topraklara girişini engellemeye çalışırlar fakat başarılı olamazlar. Hacı Bektaş Veli bir güvercin donunda ülkeye girmiştir. Bu anlatı Vilayetname’de şu şekilde geçer;

“Hünkar bir güvercin donuna girdi ve oradan uçarak doğruca Sulucakarahöyük’e indi; bir taşın üstüne kondu; mübarek ayakları hamura gömülür gibi taşa gömüldü. O an Rum erenlerine bir korku düştü; o erin girdiğini anladılar, “yolunu bağlayamadık” dediler. Karaca Ahmet’e “Sen Rum ülkesinin gözcüsüsün, bak bakalım ülkeye girmiş mi?” diye sordular. Karaca Ahmet, bir süre murakabeye vardı; sonra başını kaldırdı ve “Rum ülkesini baştanbaşa taradım; her yaratık eşyle oturmakta; yalnız Sulucakarahöyük’te bir er var, bir başına oturuyor; onu görünce içime bir dehşet düştü; olsa olsa odur.” dedi. (...) İçlerinde, Beyazıt Sultan’ın halifelerinden Hacı Doğrul adında birisi vardı; Irak’tan Rum ülkesine gelmişti. Ayağa kalkıp, “İzninizle”, dedi “ben gideyim.” Hemen doğan donuna bürünüp uçtu; Sulucakarahöyük’te bir taş üstünde bir gü-

vercin olduğunu gördü; olanca heybetiyle süzülüp üstüne inerken; Hacı Bektaş insan donuna büründü; elini uzatıp doğanı tuttu; öylesine sıkı ki Hacı Doğrul'un aklı başından gitti" (Korkmaz, 2006: 38).

Burada hem Hacı Bektaş'ın hem de Rum ereni Hacı Doğrul (Tuğrul)'un don değiştirmesini görmekteyiz. Bu anlatıda örneklenildiği üzere Alevi-Bektaşî mitolojisinde güvercin, doğan, şahin, turna gibi kuş figürleri önemli bir yer kaplamaktadır. Özellikle don değiştirme motifinde bu kuşların sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu durum don değiştirmenin, insanın bilinçaltı arzularının efsanelere yansımaları olduğu savını güçlendirmektedir. Zira uçmak insanın gerçekleştiremediği, doğasına aykırı bir güçtür ve her daim arzulanmıştır. Ruhun kuş ile ilişkilendirilmesinin özünde de don değiştirme inancı yatmaktadır. Vilayetname'deki bir diğer anlatıda da Hacı Bektaş şahin donuna girmektedir: "Hacı Bektaş, şahin donuna bürünüp Bedahşan'a uçtu; uça uça her yanı dolaştı, her yeri gözledi; sonunda Kutbettin Haydar'ın nerede olduğunu anladı; Haydar bir mağarada hapisti. Süzülüp mağaranın üzerine indi; deliğinden girip yanına gitti ve silkinip insan kalıbına girdi" (Korkmaz, 2006: 27).

Kuş donuna girme daha pek çok anlatıda ve kahramanda karşımıza çıkmaktadır. Ancak bunun dışında geyik, sığır gibi hayvanlar da don değiştirmeye konu olmuştur. Bunlardan biri Hacı Sultan'ın, mezarını zi-

yarete gittikleri sırada Seyyid Battal Gazî'yi bir sığır donunda görmesidir. Bir diğer menkıbe ise Kaygusuz Abdal'ın, Abdal Musa'ya mürid olmasının anlatıldığı hikayedir. Rivayete göre Kaygusuz Abdal (Gaybi Beğ) adamlarıyla ava çıktığı sırada bir geyik görür ve adamlarından ayrılarak takip etmeye başlar. Bir süre sonra geyiği ön bacağından yanından okuyla yaralar. Yaralı geyiği takip ettiğinde Abdal Musa'nın tekkesine girdiğini görür. Burada Abdal Musa'ya geyiği sorduğunda, Abdal Musa kolunun altındaki oku Kaygusuz Abdal'a gösterir.

Geyiğin konu edildiği bir diğer anlatıda ise Acem ereni Baba Haki, abdalları ile birlikte Rum'a doğru yola çıkar. Fakat bir çöl fırtınası sonucu yollarını kaybederler. Bu sırada karşlarına bir geyik çıkar. Onlar bu geyiği yakalamaya çalışırken geyik onları bir köye ulaştırmıştır. Bir zaman sonra, onlara kılavuzluk eden bu geyiğin Sultan Şucauddin olduğunu anlar ve ona mürid olurlar (Ocak, 2000: 206-207). Görüldüğü üzere don değiştirmek bir keremettir ve bu keramete şahit olanlar o kişiye inanıp müridi olmaktadır.

Alevi-Bektaşî inancına işlemiş bu motifin kökenleri incelendiğinde bir kez daha karşımıza Aleviliğin senkretist yapısı çıkmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak'ın tespitlerine göre bu anlatıların birebir benzerleri Hristiyanlıkta ve Orta Asya kültürlerine ait mitlerde de görülmektedir. Ancak hayvanların inanç dünyasına bu derece yansımaları bizleri

yine Şamanizm'e götürmektedir. İktisadi ve günlük hayat için hayvanların büyük önem taşıdığı Orta Asya topraklarında Şamanizm hakimdi ve Şamanizm hayvanların günlük hayattaki önemlerini dinsel yaşama da taşı-mıştı. Her ayinde bir hayvanın bulunması, şamanların öte alemlere yaptıkları yolculuk-larda onlara hayvanların yardım etmesi ve şamanların törenler sırasında üzerlerinde hayvan figürleri taşımaları bunun örnekle-rindedir (Ocak, 2000: 209-210). Fuat Köp-rülü de bu görüşü destekleyen şu ifadeleri kullanmıştır;

“Kuşu binek hayvanı gibi kullanma ve kaplanları te'sir altında bırakma işi, Şaman-lıkla da ilgilidir. Mesela Uranka menkabe-lerinde, bazı şamanların hizmetinde olan ruhlar arasında ayı ve kargalar gibi vahşi hayvanların veya kuşların ruhları da vardı. Aynı surette Altay şamanlarının merasim-lerinde elbise, serpuş, bir kaz figürü ve bir davul kullandıkları malzemeyi teşkil etmek-tedir. Şaman güya göğe çıkarken binek ola-rak bu kazdan istifade etmekte, ona dönerek efsunlar okumakta ve bu efsunlara, kazın yerine ve onun adına kendisi cevap vermektedir” (Köprülü, 1970: 151).

Ancak araştırmacılar arasında bu ko-nuda bir fikir ayrılığı söz konusudur. Bazı araştırmacılar hem Alevi-Bektaşî, hem de İslam ve Hristiyanlık menkıbelerindeki bazı don değiştirmelerin (özellikle geyik donuna girmenin) Budizm temelli olduğu görüşünü savunmaktadır (Ocak, 2000: 209-210).

Hayvanlar, Alevi-Bektaşî mitolojisinde sadece don değiştirme motifine konu olmak-la kalmamış, aynı zamanda birçok uygarlı-ğın mitolojisinde olduğu gibi inanç sistemi içerisinde de mitik bir sembol haline dönüş-müştür. İnsanlığın bu dünyadaki yaşamın-da en büyük paydaşı olan hayvanlara, ev-reni algılama süreçlerinde birtakım anlamlar yüklenmesi tabidir. Ancak her uygarlık kültürel imgelemi ve yaşadığı coğrafya gibi çeşitli etmenlerle kendine has bir doğa algısı oluşturmuş ve hayvanları da bu algı çerçe-vesinde simgeselleştirmiştir. Alevi-Bektaşî mitolojisi de belli hayvanları diğerlerinden farklı olarak değerlendirmiştir. Özellikle hayvanların ve sayıların Alevi-Bektaşî mitolojisindeki yerini araştıran Erdoğan Alkan'ın saptamalarına göre bu inanç sisteminde anka kuşu, aslan, arı, balık, geyik, güvercin, kartal, kedi, keklik, kuzu-koyun, teke, örümcek, tavşan ve yılan mitik birer sembole dönüşmüştür (Alkan, 2005). Erdoğan Alkan incelemesine almamış olsa da burada turna kuşunu önemli bir figür olarak eklemek gerekir. Mitolojik semboller haline gelen bu hayvanlar anlatılarda, deyiş ve nefeslerde ortak bir dilin ifadesi olmuştur. Aslan yiğitlik, mertlik ve cesaretin ifadesi olmuş ve Hz. Ali'nin mahlası olarak kabul edilmiştir. Geyik, Anadolu mitolojilerinden bugüne taşıdığı anlamlarla hoşgörü, masumiyet, doğurganlık ve yaşam ağacı gibi kavramların, güvercin ise barışın sembolü haline gelmiştir. Sayısız anlatı ve deyişte karşımıza çıkan turna kuşu ise “Hz. Şah'ın avazı”, Hz. Ali

ve Hacı Bektaş Veli'nin habercisi, semahın ilham kaynağıdır (Alkan, 2005: 99-160; Günşen, 2007: 347-348). Özellikle deyiş ve nefeslerde sıkça kullanılan hayvan sembollerini, bu edebi malzemeler üzerinden detaylandırmak mümkündür.

Günlük hayatta bizlere nicel bilgiler sunan sayılar, kültürel yaşam ve mitik anlam dünyası içerisinde diğer birçok nesne gibi derin anlamlar ve değerlerle yüklenmiştir. Simgelerin varlığını en çok hissettiğimiz kültür alanlarından olan mitlerde sayılar farklı bir yere ve öneme sahiptir. İnançlar ve sayılar arasındaki gizemli ilişki birçok antik dinde, kadim mitlerde ve günümüz tek tanrılı dinlerinde olduğu gibi Alevilikte de söz konusudur. Erdoğan Alkan'a göre sayılar ve taşıdıkları anlamlar "yok olduğunu sandığımız eski uygarlıkların, bizlere bıraktığı kalıtlardır. Anadolu'da var olup kökleşen Alevilik bu antik kalıtlarla özdeşleşmiştir" (Alkan, 2005: 31).

Alevi-Bektaş inancında deyişler ve anlatılar gibi araçlarla karşımıza kutsal olarak çıkan sayıların başında bir sayısı gelmektedir. Bir pek çok inanç sisteminde olduğu gibi Allah'ın birliğini ve vahdeti simgelemektedir. Alevi-Bektaş inancındaki Tanrı-insan birliği, vahdet-i vücut inancı da bu rakamın yaptığı çağrışımlardandır. Zira ikilikten uzak durmayı ve bir olmayı öğütleyen Alevi-Bektaş inanç öğretisine göre bir, bölünemezliğin, bütünlüğün ifadesidir. İki sayısı ise bulunduğu her ortamda ikiliğin ve

çatışmanın sembolüdür. Ancak "bir" in varlığı "iki" nin varlığını getirmektedir. Bu nedenle de iki aynı zamanda iyi-kötü, yaşam-ölüm, gece-gündüz gibi her türlü zıtlığa işaret etmektedir (Alkan, 2005: 32-33).

Birçok inanç sisteminin ortak kutsal sayısı olan üç rakamı Alevi-Bektaş inancında da farklı bir yere sahiptir. Alevilik için önemli olan mitik şahsiyetler üçler, beşler, yediler, kırklar şeklinde rakamlarla ifade edilmektedir. Bu sayılar içinde üç sayısının ve üçler ifadesinin karşılığı Allah-Muhammed-Ali üçlemesidir. Yaratıcı olan Allah'tır. Fakat Muhammed ve Ali'ye, Allah'la birlikte anılacak kadar kutsallık yüklenmiştir. Ayrıca evren algısında da üç rakamının birçok karşılığı bulunmaktadır. Allah-insan-evren üçlemesi; evrenin, insan, bitki ve hayvan olmak üzere üç çocuğunun olması Alevi-Bektaş inancındaki üçlemelerden bazılarıdır (Alkan, 2005:44-48).

Dört sayısı ise öncelikle bu inanç sisteminin tasavvufi boyutu için önemli bir kavram olan dört kapıyı simgeler. Tarikat yolcusu, Tanrı katına yükselmek için şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarından geçmek durumundadır. Ayrıca dört sayısı, dört ana element olan toprak, hava, su ve ateşi; kuzey, güney, doğu ve batıdan oluşan dört yönü; dört büyük meleği, Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail'i, dört kapıya dayanan dört inancı -ibadet, niyaz, adak, vuslat- simgeler (Alkan, 2005: 49-50).

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

- “1. Lahut: Kesin varlık alemi
2. Ceberrut: Bütün varlıkların Tanrı bilgisinde toplandığı alem.
3. Melekler Alemi: Tanrı bilgisinde toplanan varlıkların açılıp ortaya çıktığı alem.
4. Nasut: Bu varlıkların madde biçimine girerek görünüş alanına çıktığı alem.
5. Misal: Bu varlıkların en olgun halde buldukları alem” (Alkan, 2005: 55).

Bu alemler aynı zamanda insanoğlunun insan-ı kamil olmak için geçirdiği beş evredir.

Yedi rakamı ise öncelikle Hz. Muhammed ile eşi Hz. Hatice, kızı Fatıma, damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Selman-ı Farisi’den oluşan “yediler”i simgeler. Ayrıca “yedi ulular” olarak anılan Alevi-Bektaşî ozanlarını -Nesimi, Hatai, Fuzuli, Yemini, Virani, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet-; yedi erkanı; pir, rehber, mürşid,

iki musahip ve eşleri; haftanın yedi gününü ve yedi kat göğü: Zühal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit, Ay (Günşen, 2007: 344); Buyruk’ta geçen yedi farzı: Mürebbi’ye düşmek, musahip olmak, taç giymek, sır saklamak, dost ile dost olmak, özünü ulu kılmak, Hakk’la sohbet etmek (Alkan, 2005: 62-63) gibi Aleviliğin inanç ve kozmos algısına ilişkin olguları simgeler.

Alevilik-Bektaşîlik’te en önemli sayılardan olan on iki ise öncelikle On İki imamı simgeler. İmam Ali başta olmak üzere İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Zeynel Abidin, İmam Muhammed Bakır, İmam Cafer-i Sadık, İmam Musa Kâzım, İmam Hulk-ı Rıza, İmam Muhammed Taki, İmam Aliyyü’n-Naki, İmam Hasan el-Askerî, İmam Muhammed Mehdi, 12 İmam’ı oluşturmaktadır. Ayrıca cem ayinlerindeki “on iki hizmet”, “on iki post”, Alevi-Bektaşîliğin on iki farzı, on iki burç ve on iki ay bu rakamın işaret ettiği olgulardır (Günşen, 2007: 345).

Önemli ve kutsal sayıların başında gelen bir diğer sayı ise “kırk”tır. “Üçler”, “beşler” ve “yediler”de olduğu gibi kırk sayısı da kırk özel kişiye ithafen “kırklar” olarak kullanılır. “Kırklar”, Hz. Ali ile birlikte Kırklar Cemi’nde bir araya gelen kırk ulu kişidir. Ayrıca 4 kapı 40 makam inancına göre, şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarına bağlı 40 makam vardır. Şeriate bağlı 10 makam şunlardır: birinci makam iman getirmek, ikinci makam ilim öğrenmek, üçüncü

makam namaz kılmak, zekat vermek, oruç tutmak, gücü yeten için hacca gitmek, seferberlik olunca düşmana karşı gelmek ve cenabetten temizlenmektir. Dördüncü makam, helal kazanmak ve faizi haram bilmektir. Beşinci makam, nikah kıymaktır. Altıncı makam, hayz ve loğusalıkta cinsel ilişkiden uzak durmak. Yedinci makam, sünnet ve cemaat (ehl-i sünnet ve'l-cemaat) ehlinen olmaktır. Sekizinci makam, şefkattir. Dokuzuncu makam, temiz yemek, temiz giyinmektir. Onuncu makam ise iyilik emredip yaramaz işlerden sakındırmaktır.

Tarikat kapısına bağlı makamlar; pirden el alıp tövbe etmektir. İkinci makam, mürid olmaktır. Üçüncü makam, tıraş olmak ve elbise değiştirmektir. Dördüncü makam, nefisle mücadele etmek, olgunlaşmaktır, pişmektir. Beşinci makam, hizmet etmektir. Altıncı makam, korkudur. Yedinci makam, ümit etmektir. Sekizinci makam; hırka, zenbil, makas, seccade, subha (yüz taneli tesbih) ibrat (iğne) ve asadır. Dokuzuncu makam, sahib-makam (makam sahibi), sahib-cemiyet (cemaat sahibi), sahib-nasihat (nasihat sahibi) ve sahip-muhabbet (muhabbet sahibi) olmaktır. Onuncu makam ise aşk, şevk, sefa ve fakirliktir.

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

Hakikatin birinci makamı, toprak olmaktır. İkinci makamı, yetmiş iki milleti ayıplamamaktır. Üçüncü makamı, elinden geleni esirgememektir. Dördüncü makamı, dünyada yaratılmış bütün nesnelere kendisinden emin olmasıdır. Beşinci makam, mülk sahibine yüzünü sürüp yüz suyunu (yaratılış sebebi olan nuru) bulmaktır. Altıncı makamı, sohbetinde hakikat sırlarını söylemektir. Yedinci makamı, sırdır. Dokuzuncu makamı münacattır yani Allah'a yalvarmak, onuncu makamı ise Çalap Tanrı'ya (Cenabı Allah) ulaşmaktır (Özcan, 2004: 242). Bir tarikat yolcusunun bu aşamaları geçmesi gerekmektedir.

Bunlar dışında kırk sayısı diğer birçok inanç sisteminde ve kültürde olduğu gibi Alevilikte de "kırklama", "kırkı çıkma", "kırklı" gibi ifadelerde de kullanılmaktadır ve bu ifadeler bu sayıya yüklenen anlamın yoğunluğunu arttırmaktadır.

Tüm bu mitik inançlara ek olarak hemen hemen bütün inanç sistemlerinde ve mitolojilerde olağanüstü şahsiyetlerin kerametleri olarak, masumiyet ve bekaret ifadesi olarak anlatılan olağanüstü doğumlar vardır. Bu anlatılarla Alevi-Bektaşî inancında da karşılaşmak mümkündür. Bunlardan en bilineni Kadıncık Ana'nın Hacı Bektaş Veli'den gebe kalmasıdır. Sulucakarahöyük'e gelen Hacı Bektaş, burada Kutlu Melek (Kadıncık Ana) ile İdris çiftinin evinde kalır. Bir gün Hünkar abdest alırken Hacı Bektaş'ın burnu kanar ve Kadıncık'a bu suyu: "ayak değmeye-

cek bir yere dök" der. Kadıncık ise Hünkar'a olan sevgisinden suyu içer. Bu durum Hacı Bektaş'a malum olur ve Kadıncık'a suyu içip içmediğini sorar. İçtiğini öğrenince de: "Bizden umduğun nasibi aldın; senden iki oğlumuz gelecek; onlar yurdumuzun oğlu olacak..." der. Kadıncık'ın üç oğlu olur. Çocuklardan biri Hacı Bektaş'ın sağlığında ölür (Danık, 2006: 21-22). Hünkar Hacı Bektaş Veli gibi mitik bir şahsiyetin çocuklarının doğumlarının olağanüstü olması kaçınılmazdır. Zira bu doğum çocuklara da kutsiyet yüklemektedir. Bu şekilde gerçekleşen doğumlar için nefis evladı ifadesi kullanılır.

Buna benzer bir bakire doğum hikayesi de Hz. Hüseyin'in oğlu İmam Bakır'ın dünyaya gelişiyle ilgili anlatılır. Anlatıya göre Ak Murtaza isimli bir papaz İmam Hüseyin'in kesik başını balın içine saklar. Papazın tek ve bakire kızı yasak olmasına rağmen başın çevresindeki baldan bir parmak alır ve yer. Bakire kız gebe kalır ve olanları babasına anlatır. Bir süre sonra hapsiran genç kızın burnundan bir alev topu çıkar ve bu top bebeğe, İmam Bakır'a dönüşür (Danık, 2006: 23). Bu anlatıda doğum olayının kendisi de gerçeküstü bir şekilde burundan gerçekleşmektedir. Zeus'un alnından Athena'yı, kalçasından Dionysos'u doğurması bu tür gerçeküstü doğumların en bilinen örnekleridir. Bu doğumların en önemli ortak noktası doğan ya da doğuran kahramanın, bazen de her ikisinin tanrısal yetileri olmasıdır. Bu gibi olağanüstü doğumlar bu kahramanların mitik ve kutsal gücünü kanıtlamakta ve güçlendirmektedir.

Mit ve rit kavramları birbirleriyle yakın ilişki içindedir. Mitlerin mi rit kaynaklı olduğu yoksa ritlerin mi mitleri tekrar ederek sürdürmek için ortaya çıktığı sorusu, mit uzmanlarının ve din araştırmacılarının ilgi odağı olmuştur. Bazı araştırmacılara göre ritler, mitlerin öncülü, bazılarına göre ise mitler, ritlerin kaynağıdır. Mit ve ritin birbirleriyle etkileşim halinde işlev gördüğü ortadadır. Zira, yapı itibarıyla ritin yalnızca eylemlerden değil, aynı zamanda da mitlerden, yani sözlü anlatımlardan oluştuğu bilinmektedir. Mitlerin geçmişten günümüze nasıl ulaştıkları sorusunun cevabı olarak ise ritlere işaret edilmektedir. Öte yandan mitlerin işlevlerine bakıldığında da ritler karşımıza çıkmaktadır. Eliade'ye göre mitin başlıca işlevi, "Ritlerin ve anlamlı insan davranışlarının (beslenme ya da evlilik olduğu kadar çalışma, sanat veya bilgelik de) örnek oluşturacak modellerini ortaya koymaktır" (Eliade, 2001: 18). Mit ve ritin tüm bu kesişim noktalarından anlaşılacağı üzere her ikisi de birbirini var etmiştir.

Alevi-Bektaşî mitleri de elbette geçmişten bugüne ritler olmadan gelmemiştir. Bu inanç sisteminin temel ibadeti olan ayin-i cem başlı başına bir Alevi-Bektaşî ritidir. Zira ayin-i cem, Kırklar Meclisi mitinin ritüelikle tekrarıdır. Asırlardır devam eden bu rit sayesinde Kırklar Meclisi miti hala yaşamaktadır. Cem sırasında önce yaratılış miti, ardından tevhid inancı, ardından da Miraçlama canlandırılır. Kırklar Meclisi'nde kırk uluların yaptığı dolu gibi dolu içilir, semah dönülür (Mélíköff, 1998: 263-266).

Köken bakımından yapılacak bir analizde Kırklar Meclisi anlatısında ve dolayısıyla da ayin-i cemde şamanlı öğeleri bulmak mümkündür. Tasvirilere göre Kırklar üzüm suyunu içtikten sonra vecde gelerek semah dönerler. Bu vecd hali Şamanizm’de şamanların (kam) esrik bir trans haline geçerek dans etmelerini andırmaktadır. Bu esnada şamanlar, göğe yükselmekte veya yer altına geçmekte, Tanrı ile konuşmakta, ruhları alemler arasında taşımaktadır. Semahın felsefesiyle, şaman raksının felsefesi ortak bir noktada buluşur, bu da “Tanrı’ya ulaşmak”tır. Semaha “beşeriyetten lâhutiyete uçmak” anlamında pervaz denilir. Bu merasim onları başka bir aleme, göklere çıkarmıştır. Nitekim törenden sonra cem erenleri birbirlerine: “miraçın kutlu olsun” derler (Yörükhan, 2006: 93).

Elbette şaman törenleri ile Alevi semahları tamamen aynı şeyler değildir. Geçmişten bugüne taşınan kültürel mirasta öncelikli ve kalıtımsal olan öğeler çoğunlukla figürlerdir. Assmann’a göre de kültürel bellek geçmişin belli noktalarına yönelir. Geçmiş onda olduğu gibi kalmaz, daha çok anının bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır (Assman, 2001: 55). Bu figürler Şamanizm-Alevilik ilişkisinde danslar, törenler, giysiler, takılar olarak karşımıza çıkar. Bu figürler toplumsal hafızanın diri kalması için yeterlidir.

Alevi-Bektaşî dedelerinin de Şamanizm’in inanç önderleri olan kam-şamanların devamı, yansıması olduğu düşünülmektedir. Dedelerin birçok özelliği bu

düşünceyi desteklemektedir. Şamanların öte alemlere seyahatleri sırasında ruh bedeni geçici olarak terk etmektedir (Transmigrasyon). Benzer durumlara Yahya Paşa, Otman Baba gibi Alevi-Bektaşî erenlerinde de rastlamak mümkündür. Yahya Paşa’nın istediği zaman bedenini terk ettiği, bir müddet sonra geri döndüğü, bunun bazen iki ay kadar sürebildiği anlatılır. Otman Baba’nın ise zaman zaman namaza durduğunda bedeninde ayrılarak dolaştığı ve geri geldiğinde rükû ve secde yaptığına inanılır (Ocak, 2000: 152-153). Bu olaylar şamanların trans halindeyken gerçekleştirdiğine inanılan transmigrasyonun birebir karşılığıdır.

Tüm bu anlatılardan hareketle, Alevi-Bektaşî inancının senkretist yapısı sonucu birçok kökene dayalı motifleri birleştirdiği, kendi potasında erittiği görülmektedir. Bu senkretist yapıyı mitolojik unsurları da dahil ederek anlatan Mélikoff şu ifadeleri kullanmıştır;

“Eğer Bektaşî senkretizmi (bağdaştırıcılığı) çözümlenecek olursa, her şeyden önce, Sufi ve oniki imam temelli (duodécimain) Şii bir görünüş altında; ruhun beden göçü (réincarnation) ve hatta bazen tenasüh, yani ruhun sürekli dolaşımı (métempsychose) inanışlarına Ali’nin tanrısallığı görüşü karışmış aşırı Şii inançların da gelip katıldığı; Hurufiliğin kabalistik (Tevrat gelenekli) ve antropomorfik (insan nitelikli Tanrı temelli) öğretileri ortaya çıkar” (Mélikoff, 1993: 23).

Ancak senkretizme yapılan bu vurgu, Alevi-Bektaşiliğin kendine özgü mitolojik bir çerçeve oluşturamadığı şeklinde algılanmamalıdır. Aksine bu inanç sistemi zengin kaynakları sayesinde özgün mitik kahramanlar, anlatılar, figürler ve düşüncüler geliştirmiştir. Alevi-Bektaşi inancı, İslam öncesi motifleri kendi içinde sentezlerken kendine özgü bir mitik yapı da oluşturmuştur. Çalışmamızda Alevi-Bektaşi mitolojisinin temel izlekleri saptanarak bunlar açıklanmaya çalışılmıştır. Özetlemek gerekirse; inanç öğretisinde olduğu gibi mitik yapı içerisinde de en önemli yeri Hz. Ali almıştır. Hz. Ali'ye yüklenen tanrısallık, bu inancın hem Tanrı algısını hem de insana verdiği değeri göstermektedir. Vahdet-i vücud ve vahdet-i mevcut düşüncelerine dayandırılan bu Ali algısı yüklendiği insanüstü özelliklerle Hz. Ali'yi mitik bir kahraman olarak değerlendirmemize yol açmıştır. Benzer şekilde Hz. Fatıma ve Hızır karakterleri de bu Alevi-Bektaşi mitolojisinin ana kahramanlarıdır. Hz. Ali'nin kutsallığını pekiştiren Miraç ve Kırklar Meclisi anlatıları ise bir yandan evren ve Tanrı algısını gösterirken, bir yandan da cem ritinin mitik kaynağını vermektedir.

Çalışmada yaratılış mitinden, tenasüh inancına, Hz. Ali'nin simgeselliğinden sayıların ve hayvanların taşıdığı anlamlara kadar Alevi-Bektaşi inancının mitik yapısının ana hatları belirlenmeye çalışılmıştır. Bir arada sunulmaya çalışılan mitik yapı bu senkretist inancın kökenlerine ilişkin olarak yapılacak çalışmalar için bir dayanak olma niteliğindedir.

KAYNAKÇA

- ADAM, Baki; KATAR, Mehmet. (1999). *Dinler Tarihi*. Eskişehir.
- ALKAN, Erdoğan. (2005). *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi*. İstanbul.
- ARSLAN, Mustafa. (2004). *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul.
- ASSMANN, Jan. (2001). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. İstanbul.
- BAYAT, Fuzuli. (2005). *Mitolojiye Giriş*. Çorum.
- BIDNEY, David. (1994). "Mit Kavramı". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 3, s. 19-25.
- BORATAV, Pertev Naili. (1973). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet. (2000). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul.
- ÇİĞ, Muazzez İlmiye. (2004). *Kur'an İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*. İstanbul.
- DANIK, Ertuğrul. (2006). *Öteki Tanrılar Alevi ve Bektaşi Mitolojisi*. Ankara.
- DÖNMEZ, Banu Mustan. (2012). "Alevi Cem Ritüellerinde Canlandırılan Kırklar Söylencesinin Şiir- Müzik-Dans ile İlişkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 3, s. 191-194.
- DURKHEIM, Emile. (2005). *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. İstanbul.
- ECEVİTOĞLU, Pınar. (2011). "Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasi Cazibesi". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, S. 66, s. 137-156.
- ELIADE, Mircea. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. Ankara.

- ELIADE, Mircea. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul.
- ELIADE, Mircea. (2009). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul.
- ERGUN, Sadeddin Nüzhet. (1956). *Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri 3*. İstanbul.
- EVKURAN, Mehmet. (1997). *Müslüman Kültürdeki Mitolojik Unsurlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- FIRAT, Erdoğan. (1989). "Din Psikolojisinde Konu ve Metot Problemi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, s. 33-43.
- GILSON, Etienne. (1987). "Tanrı ve Yunan Felsefesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 29, s. 107-125.
- GÖKÇE, Kaya. (2010). "Aleviliği Yaşamak veya Alevî Olmak". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 56, s. 353-356.
- GÜNDÜZ, Şinasi. (2009). "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylem Mitos". *Milel ve Nihal Dergisi*, C. 6, S. 1, s. 9-26.
- GÜNŞEN, Ahmet. (2007). "Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış". *Türkoloji Araştırmaları*, S. 2, s. 328-350.
- KAPLAN, Doğan. (2011). "Alevilikte Muhammed-Ali Tasavvuru: Bir Ten İki Baş ya da İki Ten İki Baş Sembolizminin Kültürel Temeli". *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı I*, s. 154-156.
- KAYA, Doğan. (2007). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara.
- KORKMAZ, Esat. (1994). *Pir Sultan Abdal Divanı*. İstanbul.
- KORKMAZ, Esat. (2006). *Vilayetname-Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli*. İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, Fuad. (170). "İslam Sufi Tarikatlerinde Türk-Moğol Şamanlığının Te'siri". *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 18, s. 141-152.
- KUŞCU, Emir. (2011). "Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 3, s. 165-186.
- KUŞCU, Emir. (2012). "Rudolf Bultmann'ın Teolojisini Çözmek -Belirsizlikler ve Kökenler-". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 22, s. 47-74.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1998). *İkel Toplum*. İstanbul.
- MARSHALL, Gordon. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara.
- MÉLIKOFF, Irène. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul.
- MÉLIKOFF, Irène. (1998). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2000). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul.
- ÖZCAN, Hüseyin. (2004). "Bektaşîlikte Dört Kapı Kırk Makam". *Turkish Studies*, S. 28, s. 241-245.

- ÖZCAN, Hüseyin. (2007). "Anadolu Alevi Kültüründe Kadına Bakışın Temelleri" (Bildiri), Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi –ICANAS- 38, Ankara.
- RÉVILLE, Albert. (1884). Prolegomena of the History of Religions. London.
- SARIKAYA, Saffet. (2005). "Şerhu Hutbeti'l-Beyân'da Ehl-i Beyt ile İlgili İnanç Motifleri". Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları, S. 13, s. 1-11.
- SARIKAYA, Saffet. (2009a). Alevi İnanç Kültüründe Hz. Muhammed, Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü. Ankara.
- SARIKAYA, Saffet. (2009b). "Bektaşî ve Alevilerde Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması İddialarına Dair Bir Değerlendirme". Hazreti Ali Sempozyum Bildirileri Kitabı, s. 55-73.
- SMART, Ninian. (1996). The Religious Experience, Prentice-Hall. New Jersey.
- SÜMER, Derya. (2011). "Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk'ın Birlik Bilinci". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, S. 57, s. 57-84.
- ÜZÜM, İlyas. (2009). "Yeşil Kubbe'de Asılı Kandil: Nur-ı Muhammedi Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik'te Hz. Muhammed Tasavvuru". Dini Araştırmalar, Cilt: 12, s. 205-233.
- YALÇINKAYA, Ayhan. (1996). Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar. Ankara.
- YALÇINKAYA, Ayhan. (2002). "Medet Pirim Ali Yetiş!". Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Gelişme ve Toplum Araştırmaları Merkezi. Tartışma Metinleri, No .41.
- YÖRÜKHAN, Yusuf Ziya. (2006). Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm. İstanbul.

