



T.C.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK İNANÇ VE RİTÜELLERİNİN DİN
ANTROPOLOJİSİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İlyas ÜNLÜ

Danışman: Doç. Dr. Hasan COŞKUN

TOKAT-2024

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Doç. Dr. Hasan COŞKUN danışmanlığında hazırlamış olduğum “Alevilik ve Bektaşilik İnanç ve Ritüellerinin Din Antropolojisi Açısından Değerlendirilmesi” adlı Yüksek Lisans tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

.../.../...

İlyas ÜNLÜ



İÇİNDEKİLER

Sayfa

ETİK SÖZLEŞME	i
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ	3
2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	4
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	4
BİRİNCİ BÖLÜM	8
1. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	8
1.1 TEMEL KAVRAMLAR	8
1.1.1 Alevilik	8
1.1.2 Bektaşilik	12
1.1.3 Kızılbaşlık	15
1.1.4 Nusayrilik	17
1.1.5 Caferilik	20
1.1.6 Rafızilik	20
1.1.7 Dedelik	22
1.1.8 Musahiplik	25
1.1.9 Düşkünlük	27
1.1.10 Din, İnanç, Kültür ve Ritüel	29
1.2 KURAMSAL ÇERÇEVE	36
1.2.1 Din Antropolojisi ve Gelişimi	40
1.2.2 Dini Açıklamaya Yönelik Teoriler	44
1.2.2.1 Bilişsel Tanımlar: İnanç Olarak Din	45
1.2.2.2 Toplumsal Düzene Dayalı Tanımlar: Cemaat Olarak Din	47
1.2.2.3 Duygulara Dayalı Tanımlar: Teselli Olarak Din	49
1.2.2.4 Davranışsal Tanımlar: Ritüel Olarak Din	51
1.2.2.5 Kültürel Tanımlar	52
İKİNCİ BÖLÜM	54
2.1 ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK İNANÇLARI: DİN ANTROPOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN BİR BAKIŞ 54	
2.1.1 Alevilik ve Bektaşilikte Yaratılış Anlatıları (Hulûl, Anasır-I Erbaa) ve Hak-Muhammed-Ali Tasavvuru	55
2.1.2 Alevilik ve Bektaşilikte Meleklerle İnanç	63
2.1.3 Alevilik ve Bektaşilik İnançında Yazılı Kaynaklar, Yazılı ve Sözlü Kültür	66
2.1.4 Alevilik ve Bektaşilikte On İki İmam ve Hızır İnanççı	70
2.1.5 Alevilik ve Bektaşilikte Ahiret ve Ölüm İnanççı	75
2.1.6 Alevilik ve Bektaşilikte Kader ve Kaza İnanççı	79
2.1.7 Alevilik ve Bektaşilikte Miraç Hadisesi ve Kırklar Meclisi	81
2.2 ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK RİTÜELLERİ: DİN ANTROPOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN BİR BAKIŞ 86	
2.2.1 Alevilik ve Bektaşilikte Oruç	89
2.2.2 Alevilik ve Bektaşilikte Cem Ritüeli	91
2.2.3 Alevilik ve Bektaşilikte Doğum İle İlgili Ritüeller	96
2.2.4 Alevilik ve Bektaşilikte Evlilik İle İlgili Ritüeller	99
2.2.5 Alevilik ve Bektaşilikte Ölüm İle İlgili Ritüeller	104

2.2.6 Alevilik ve Bektaşilikte Kurban Ritüeli	110
SONUÇ VE ÖNERİLER	116
KAYNAKLAR	119



ÖNSÖZ

İnsanla ilgili bilgiler oldukça yaygındır, ancak bu bilgiler dağınık ve birbirinden farklıdır. Çünkü her toplumda, o toplumun yaradılışı, tarihi gelişimi ve doğaüstü ile ilişkileri hakkında çeşitli efsaneler, destanlar, yazılı ve sözlü kaynaklar bulunmaktadır. Bu unsurların tamamına, o toplumun mitosları ya da “kültürel mirası” denmektedir. Mitoloji, folklor ve beşeri bilimler, bu mirası derleyip değerlendirmeye çalışır. Bir toplumun üyesi olarak insan, kendi kültürel mirasını öğrenir, onu savunur, yaşatır ve sonraki kuşaklara aktarır. Bu süreç, kültürel varlığımızın temel şartı ve kaçınılmaz bir işlemdir. İnanç ve değerlerimizin kültürel kaynaklarını reddetmek, yabancılaşmayı ve dışlanmayı göze almak demektir.

Alevilik ve Bektaşilik son kırk yılda dünyada ve ülkemizde değişik boyutlarıyla hem akademi mecrasında hem de popüler gündemde sıklıkla tartışma konusu olmaktadır. Sözlü kültürün ağır bastığı ve sistematik bir inanç yapısı bulunmaması yönüyle Alevilik ve Bektaşilik, farklı gelenekleri içinde barındıran inanç ve bellek yapısıyla bir bütün halinde akademik araştırma konusu olabilecek niteliktedir. Çalışmamız Alevîlik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerinin din antropolojisi açısından değerlendirilmesini konu edinmektedir. Şüphesizki alt kollarında birden fazla grup olan Alevilik ve Bektaşilik kültürel mirası zengin bir mirastır. Çalışmamız herhangi bir bölgeyi, bir şehri veya bir köyü esas almamaktadır. Esas alınan Alevilik ve Bektaşilik mensuplarının tümünün kabul ettiği inanç ve ritüellerdir.

Çalışmamız girişinde araştırmamızın konusu, amacı ve yöntemi belirtilmiştir. Kavramsal ve kuramsal çerçeve olarak isimlendirdiğimiz birinci bölümde gerek din antropolojisi için gerekse de Alevilik ve Bektaşilik için önemli olan bazı temel kavramlara yer verilmiştir. Birinci bölümde aynı zamanda din antropolojisinin tarihsel gelişim süreci ve teorileri belirtilmiştir. İkinci bölümde Alevilik ve Bektaşilik inançları ve ritüelleri iki ayrı alt bölüm olmak üzere din antropolojisi açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma Alevilik ve Bektaşiliğin inanç ve ritüellerine kültür odaklı bakışı hedeflemektedir. Din sosyolojisi topluma yoğunlaşırken din antropolojisi din sosyolojisinin yoğunlaştığı toplumun kültürüne odaklanır. Din antropolojisi bunu yaparken kültürel süreci, konu edinilen kültürün kökenini ve kültürlerin etkileşimini esas alır.

Çalışmamı hazırlarken kıymetli zamanlarını ayırıp desteklerini esirgemeyen ve dönütleriyle hatalarımı fark etmemde yardımcı olan İbrahim Halil Akgün, Kübra Karakaş, Neslihan Akbulut ve Gonca Dedemoğlu'ya teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca tezimin konu belirlenmesi aşamasından tezimin nihayete erdiği sürece kadar destek veren, yönlendiren ve engin hoşgörüsüyle katkı sağlayan değerli hocam Doç. Dr. Hasan Coşkun Beyefendi'ye teşekkürlerimi sunuyorum.

ÖZET

ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK İNANÇ VE RİTÜELLERİNİN DİN ANTROPOLOJİSİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

ÜNLÜ, İlyas

Yüksek Lisans/ Din Sosyolojisi Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Hasan COŞKUN

Temmuz 2024, iv+130 sayfa

Din araştırmalarında bugüne kadar kural koyuculuk (normativizm) ve tasvirçilik (descriptivism) olarak iki türlü akımla karşılaşmıştır. İlahiyat-kelam ve din bilimlerinde çalışanlar, bu iki akıma bağlanmışlardır. Herhangi bir dinin bilgilerini sadece “öğretme ve uygulatma” amacıyla ilahiyat-kelam dalıyla ilgilenenler birinci akım ile çalışırken, din veya dinleri “bilimsel” olarak ele alıp inceleyenler de ikinci akım ile çalışmaktadırlar. Tasvirçilik akımına giren din bilimlari arasında din sosyolojisi, din psikolojisi, din antropolojisi, dini folklor, din felsefesi, dinler tarihi ve karşılaştırmalı dinler tarihi bulunmaktadır. Ancak bilimin gelişmesinden dolayı doğal olarak ihtiyaca binaen, bunların dışında başka bir akım olmalı idi: “Anlamak”.

Bu çalışmada Alevilik ve Bektaşilik gibi İslam öncesi ve sonrası sahip olduğumuz zengin kültürümüzün ürünü olan bir konu incelenmiştir. Bu yapılırken yukarıda ifade edilen ihtiyaca binaen Alevilik ve Bektaşiliği anlamak üzere yola çıkılmıştır. Çalışmamız Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerinin din antropolojisi açısından değerlendirilmesini konu edinmektedir. Şüphesizki alt kollarında birden fazla grup olan Alevilik ve Bektaşilik zengin bir kültürel mirasa sahiptir. Çalışmamız herhangi bir bölgeyi, bir şehri veya bir köyü esas almamaktadır. Esas alınan Alevilik ve Bektaşilik mensuplarının tümünün kabul ettiği inanç ve ritüellerdir.

Çalışmamız girişinde araştırmamızın konusu, amacı ve yöntemi belirtilmiştir. Kavramsal ve kuramsal çerçeve olarak isimlendirdiğimiz birinci bölümde gerek din antropolojisi için gerekse de Alevilik ve Bektaşilik için önemli olan bazı temel kavramlara yer verilmiştir. Birinci bölümde aynı zamanda din antropolojisinin tarihsel gelişim süreci ve teorileri belirtilmiştir. İkinci bölümde Alevilik ve Bektaşilik inançları ve ritüelleri iki ayrı alt bölüm olmak üzere din antropolojisi açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma, Alevilik ve Bektaşiliğin inanç ve ritüellerine kültürel bir perspektiften bakmayı amaçlamaktadır. Din sosyolojisi, dini toplumsal bir yapı olarak incelerken, din antropolojisi ise dinin kültürel örüntülerine odaklanır. Din antropolojisi, bu incelemeyi yaparken kültürel süreçleri, ilgili kültürün kökenlerini ve kültürler arası etkileşimleri temel alır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Bektaşilik, Din Antropolojisi, İnanç, Ritüel.

ABSTRACT**EVALUATION OF ALEVISM AND BEKTASHISM BELIEFS AND RITUALS IN
TERMS OF RELIGIOUS ANTHROPOLOGY**

ÜNLÜ, İlyas

Master's Degree / Sociology of Religion

Thesis Advisor: Associate Professor Doctor Hasan COŞKUN

June 2024, iv+130 pages

In religious studies, so far two types of trends have been encountered; normativism and descriptivism. Those who work in theology-kalam and religious sciences are affiliated with these two movements. Those who are interested in the branch of theology-kalam for the purpose of “teaching and applying” the information of any religion only work with the first stream, while those who treat and study religion or religions as “scientific” work with the second stream. Religious sciences that fall into the second trend (descriptive movement) include sociology, psychology, anthropology, philosophy of religion, religious folklore, history and comparative history of religions. However, due to the natural need and the development of science, there had to be another movement apart from these: “understanding”.

In this study, Alevism and Bektashism, which is a product of our rich culture before and after Islam, has been examined. While doing this, we set out to understand Alevism and Bektashism in regard to the need expressed above. Our study discusses about the evaluation of Alevism and Bektashism beliefs and rituals in terms of religious anthropology. Alevism and Bektashism, which have more than one group in their sub-branches, undoubtedly have a rich cultural heritage. Our study is not based on any region, city, or village. What is taken as a basis are the beliefs and rituals accepted by all members of Alevism and Bektashism.

In the introduction of our study, the subject, purpose, and method of our research are stated. In the first part, which we call the conceptual and theoretical framework, some basic concepts that are important both for the anthropology of religion and for Alevism and Bektashism are included. In the first chapter, the historical development process, and theories of anthropology of religion are also stated. In the second part, Alevism and Bektashism beliefs and rituals are evaluated in terms of anthropology of religion in two separate sub-sections. This study aims to take a culture-oriented perspective at the beliefs and rituals of Alevism and Bektashism. While sociology of religion studies the religion as a social structure, anthropology of religion focuses on the cultural patterns of the religion. While doing this analysis, anthropology of religion uses the cultural process, the roots of the relevant culture and the interaction of cultures as base.

Key Words: Alevism, Bektashism, Anthropology Of Religion, Belief, Ritual.

GİRİŞ

Yeryüzünde köklü tarihsel birikim ve zengin kültürel mirasa sahip nadir coğrafyalardan birisi olan Anadolu, içerisinde yaşattığı ve günümüze ulaştırdığı inançsal ve kültürel farklılıkları ile renkli ve eşsiz bir görünüm arz etmektedir. Kültürel tarih açısından önemli olan ve insanlık ailesi içerisinde yer almış kültürel-inançsal topluluklardan birisi de özgün yapıları ile kültürlerini günümüze kadar aktaran Alevi ve Bektaşilerdir. Her inancın kendisine özgü bir yaşam ve düşünce biçimi vardır. Alevilik ve Bektaşilik de bağılı olan insanların yaşamında, inancında, ibadetlerinde, toplumsal ilişkilerinde etkili olan özgün bir yapıya sahiptir.

Antropologlar bir toplumu gerçekten anlayabilmek ve tanımak için günlük ilişkileriyle birlikte kültür tarihinin de incelenmesi gerektiği hususunda hemfikirdirler. Farklı kültürleri anlamak, kendi davranış ve düşüncelerimizi etkilerken, toplumsal birçok problem de farklı kültürleri tanımak suretiyle çözüme kavuşur. Alevilik ve Bektaşiliği doğru anlayabilmek için onu kültürel tarih incelemesinin konusu yapmak gerekmektedir.

Alevilik ve Bektaşilik, tarihî bir olay olarak kökleri Türklerin İslam ile tanıştıkları zamanlara kadar geri götürülebilen belirli siyasi, tarihî, coğrafi, toplumsal ve kültürel koşulların zamanla meydana getirdiği ve harmanladığı bir İslami inanç ve kültürel örüntüdür. İslam dinine bakışları, dini anlayış, yorumlayış ve yaşayış biçimi itibarıyla kendisine has bazı özelliklerle karşımıza çıkmaktadır. Yüzyıllardır giz ve sır olarak kapalı bir toplum hüviyeti taşıyan Alevilik ve Bektaşilik, şehirleşme, modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle birlikte sosyolojik ilginin merkezine yerleşmiş bulunmaktadır.

Türkiye’de kendisini Alevi ve Bektaşî olarak tanımlayan insanların dinî inançları ve pratikleri pek çok çalışmaya konu olmuştur. Ancak Alevilik ve Bektaşiliğin inanç ve uygulamalarının din antropolojisi açısından değerlendirilmesiyle ilgili çalışmaların az olduğunu gözlemlediğimizde böyle bir çalışma yapmaya karar verdik. Çalışmamızı yürütürken ülkemizde yapılmış saha çalışmalarından ve Türkçe’den farklı dillerde yapılmış çalışmalardan yola çıkarak bu inanç sisteminin kültürel yapısı açısından bir değerlendirme yapmaya çalıştık.

Antropolojik açıdan ritüel ve inanç konusu sosyal ve kültürel alana ilişkindir. Din antropolojisi alanında çalışan bir antropolog, konunun teolojik boyutunu çalışma odağının dışına alır. Bu alandaki antropologların çalışma çerçevesi temelde dini inanç ve ritüellerin kültürel yapısını inceleyerek, bunların antropolojik bir okumasını yapmaktır. Diğer taraftan din tarihi incelemelerinde, birtakım dış görünüşler, kalıplar ve sıfatların altındaki inanışların kaynağını, içeriğini ve gelişimini içinde bulunduğu şartlarla anlamaya çalışmak mutlak bir usuldür. Bu usul, antropolojinin bir alt dalı olan din antropolojisi disipliniyle işlenecektir.

Belirli bir dinin veya inanç öğretisinin bir taraftan belirli düşünceler ve inançlar diğer taraftan da bir takım fiil ve yükümlülükler üzerine inşa edildiğini ifade eden Radcliffe Brown, din alanındaki antropoloji araştırmalarının merkezine alacağı iki temel kavramı ön plana çıkarır: inançlar ve ritüeller.¹ Bu bağlamda çalışmamızın iki saç ayağı olan inanç ve ritüel konuları da din antropolojisi açısından önem arz eden konulardır.

Antropolojinin kapsamını ve tanımını bilmek, insanın tüm kültür tarihinden haberdar olması açısından önem arz eder. Tarihsel süreçte herhangi bir dine veya inanca mensup olmayan toplum olmadığı görüşü yapılan antropoloji çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu açıdan antropolojinin temel araştırma konularının ve alt bilim dallarının gayesi insanı bir bütün olarak anlamaktır. Dolayısıyla antropoloji hakkında bilgi sahibi olmak, insanın bir bütün olarak anlaşılması açısından önemlidir.

Alevilik ve Bektaşilik konusu, bir ilahiyat araştırmacısı için alanla ilgili ciddi çalışmalar yapılması, araştırılması ve bir sonuca ulaşılması açısından zorluk arz eden bir faaliyet alanıdır. Bu çalışmayla Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerinin din antropolojisi açısından değerlendirilmesi amaçlanmış olup literatürdeki az sayıda çalışmaya mütevazı bir katkı sunması hedeflenmiştir.

Alevilik ve Bektaşilik kelimeleri günlük kullanımlarının yanı sıra Türkiye'deki sosyal bilimler çalışmalarında henüz yeterli düzeyde netliğe ve ilgiye ulaşmamıştır. Bugün geline noktada Alevilik ve Bektaşiliğin, Türkiye toplumunun diğer pek çok sorunundan ayrı görülemeyecek çok boyutlu bir konu olma özelliğini koruduğunu ifade etmemizde sakınca yoktur. Alevilik ve Bektaşiliğin doğuşu, gelişimi ve yayılma alanları üzerinde yoğunlaşan teorik çalışmaların yanında, bizzat Alevi ve Bektaşi töre, gelenek ve ritüellerine dayalı kuralların işleyiş biçimleri de bugün çeşitli çalışmalarla kamuoyunun ilgisine sunulmaktadır.

Tez çalışmamız, giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, amacı ve önemi, yöntem ve teknikler hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde araştırmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesi işlenmiştir. Bu çerçevede Alevilik ve Bektaşiliğe dair bazı temel kavramlar, din antropolojisinin gelişimi ve din antropolojisinde dini açıklamaya yönelik bazı teorilere yer verilmiştir. İkinci bölümde araştırma konumuz olan din antropolojisi açısından Alevilik ve Bektaşilik inançları ve ritüelleri ile ilgili değerlendirme yer almıştır.

Biz bu çalışmada Alevilik ve Bektaşiliğin inanç ve ritüellerini ayrı başlıklar altında din antropolojisi açısından ele almaya çalışacağız. Bunu yaparken konuyu derinlemesine ele almak gibi bir iddia taşımadığımızı ifade etmeliyiz. Şüphesizki bu ve benzeri konularla ilgili çalışmaların daha ileri bir noktada ve daha derinlemesine incelenmesine ihtiyacı olduğu

¹ A. Radcliffe-Brown, "Din ve Toplum", çev. Ünsal Oskay, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* (1968), 303.

aşikârdır. Yaptığımız çalışmanın gelecek çalışmalara öncülük etmesi ve kolaylık sağlaması tek temennimizdir.

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ

İnsanlık tarihi, geçmişten günümüze sürekli bir arayışın tarihi olmuştur. İnsanlar, tarihin her bir döneminde geçmişlerine ait bilgileri, atalarını ve köken olarak nereye ve kime dayandıklarını, içinde yaşadıkları toplumun kültürel yapısını ve bu kültürün oluşturduğu davranış biçimlerini öğrenmek istemişlerdir. Din de insanlığın bu arayışlarından birisidir. Tarihin her aşamasında dinî olgulara rastlanılmış olup, dinî formların incelendiği çeşitli bilimsel çalışmalar yapılmıştır.

Alevi ve Bektaşî toplumu asırlar boyunca bir araya getirdikleri kültürel mirası sözlü ve yazılı kültür aracılığıyla sonraki nesillere aktararak günümüze kadar ulaştırmışlardır. Türk toplumu ile aynı öze sahip olan ve bugüne kadar bizler üzerinde de tesiri olan Alevi ve Bektaşî toplumunun yaşam tarzının, inançlarının ve ritüellerinin nereye dayandığının tespit edilmesi; içinde yaşadığımız toplumu ve kültürü daha iyi anlama bağlamında yararlı olacaktır. Bu bağlamda araştırmamızın problemini Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerinin din antropolojisi açısından hangi süreçlerden geçtiği, hangi inanç ve kültürlerden etkilendiği, bu etkileşim sürecinde yaşanan değişimler olarak belirledik.

Türklerin İslam dinini bir çeşit algılama biçimi olarak bilinen Alevilik ve Bektaşilik, sözlü bir kültüre sahip olması nedeniyle tarihsel süreçte bilhassa Eski Türk inanışları olmak üzere farklı inançlarla karşılaşmış ve etkilenmiştir. Ancak bu karşılaşmalar gerek Eski Türk inanışlarının gerekse de İslam kimliğinin özgün yapısının önüne geçmemiştir. Durum böyle olunca Eski Türk inanışları ile İslam arasında birden çok ortak özellik öne çıkmıştır. Bununla birlikte yine birden çok farklılık da vardır.

Din, din antropolojisi, Alevilik ve Bektaşilik konuları ilahiyat, sosyoloji, antropoloji ve diğer sosyal bilimsel disiplin alanlarının kesiştiği bir yerde durmaktadır. Dinin toplumdaki tezahürü ve din-toplum arasındaki karşılıklı dinamik ilişki günümüze değin güncelliğini korumuş, akademik veya akademik olmayan çalışmalara konu olmuştur. Bu çoklu etkileşimin ve kesişimin doğasını ve kapsamını belirlemek görüldüğü kadar kolay değildir.

Bu araştırma, referansını dinden alan Alevilik ve Bektaşiliğin inanç ve ritüellerini konu edinmektedir. Yüzyıllardır Anadolu'nun farklı bölgelerinde varlığını sürdüren Alevilik ve Bektaşilik, inanç ve ritüelleriyle dinamik bir yapı olarak günümüze ulaşmıştır. Dinamik dememizin sebebi, aynı isim altında farklı inanç ve ritüellerin bulunması ve tarihsel süreçte farklı kültür ve coğrafyalardan etkilenmiş olmasıdır. Bu çalışmada konu edinilen Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüelleri antropolojik yöntemlerle bir değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Alevilik ve Bektaşiliğin tarihsel süreçte farklı kültür ve medeniyetlerden etkilenecek günümüze ulaşmış bulunması ‘heterojen’ bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Ancak bu durum Alevilik ve Bektaşiliğin göçebe Türkmen kültürü ile İslami inanışların yoğrulmuş hali olduğu gerçeğini değiştirmez. Farklı kültür ve coğrafya etkisi, Alevilik ve Bektaşiliğin özünü korumasına engel olmayıp bununla birlikte bu etkilerin izinde dönüşen bir yapıya sahip olmuştur. Bu sebeple Alevilik ve Bektaşiliğin oluşum ve gelişim basamaklarının tespiti, gelişim sürecinde etkili olan faktörlerin tahlil edilmesi için Alevilik ve Bektaşiliğin farklı disiplinlerden bilimsel çalışmalara konu olması önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Alevi ve Bektaşî kültürünün inanç ve ritüellerinden yola çıkarak, Alevilik ve Bektaşiliği din antropolojisi kuram ve kavramları ile değerlendirmek ve bu inanç sistemlerinin bilimsel platformlarda doğru bir şekilde tanıtılmasını sağlamaktır. Alevilik ve Bektaşilik, inanç ve ritüeller açısından zengin bir yapıya sahiptir ve bu yapılar, antropoloji literatürü yardımıyla derinlemesine incelenebilir. Bu nedenle, çalışmada din antropolojisi perspektifinden Alevilik ve Bektaşiliğin inanç ve ritüellerine dair bir analiz yapılması hedeflenmiştir. Amacımız, Alevi ve Bektaşî inanç ve ritüellerinin “nedenini” sorgulamak değil, bu inanç ve ritüellerin hangi kültürel süreçlerden geçtiğini ve hangi kültürel mirasa dayandığını ortaya koymaktır. Bu bağlamda, Alevilik ve Bektaşilik üzerine yapılan çalışmalar genellikle mevcut durumun fotoğrafını çekmekte ve kamuoyuna sunmaktadır. Ancak arkeoloji ve antropoloji gibi disiplinler aracılığıyla yapılan araştırmalar sınırlıdır. Bu alandaki çalışmaların azlığı, bu araştırmanın önemini daha da artırmaktadır.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Her bilimsel çalışmanın kendisine özgü ve araştırma konusuna uygun bir çalışma yöntemi vardır. Çalışmamızdaki yöntem hususunu açıklamaya geçmeden önce “yöntem” ve “araştırma teknikleri” kavramlarına değinmek yerinde olacaktır. Sosyal bilimlerde *yöntem* daha çok “nasıl” sorusuna cevap oluşturur ve konunun ele alınışında takip edilen tutum ve yaklaşımı da içeren araştırma planını ifade etmektedir. Bu bağlamda sosyolojide işlevselci, yapısalcı, çatışmacı, karşılıklı etkileşimci gibi yöntemlerden söz edilebilir. Bu yöntemler zihinsel süreç ifade etmekte olup doğası gereği soyutlurlar ve sosyolojik kuramlara sıkıca bağlıdırlar. *Araştırma teknikleri* ise seçilen yöntemin somut uygulanmasında başvuru araçları veya yolları ifade eder. Her yöntemin konu ile ilgili modeli veya en yararlı çözümlemeyi sağlayan teknik ve araçları ortaya koyması gerekir.² Çalışmamızda kullanacağımız yöntem, kavramsal ve kuramsal çerçeve bölümünde değineceğimiz antropolojiye özgü teoriler başlığında ayrıca belirtilecektir.

² Niyazi Akyüz vd., *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 151-152.

Çalışmamızda neden Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerini din antropolojisi açısından değerlendirme yoluna gittiğimizi şöyle açıklamamız mümkündür. Din antropolojisi, dini inançların, ritüellerin, sembollerin ve toplumsal yapılarının kültürel ve toplumsal bağlamda nasıl ortaya çıktığını ve nasıl işlediğini inceler. Çalışmamızda din antropolojisini seçmemizin nedenlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Dinin İnsan Yaşamındaki Rolü: Din, birçok toplumda merkezi bir rol oynar. İnanç sistemleri, ritüeller ve dini topluluklar, insanların dünya görüşlerini, değerlerini ve davranışlarını şekillendirir. Bu anlamda Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerinin nasıl şekillendiğini ortaya koymak amacıyla din antropolojisi perspektifi seçilmiştir.

2. Kültürel Çeşitlilik ve Karşılaştırma: Din antropolojisi, farklı kültürlerdeki dini inanışları ve pratikleri karşılaştırmalı olarak inceleyerek, insanlık tarihindeki dini çeşitliliği ve ortak temaları ortaya çıkarır. Bu bağlamda Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerinin şekillenme biçimleri incelenirken din antropolojisi bu inanç ve ritüellerde etkili olan kültürleri, inançları ve pratikleri de karşılaştırmalı olarak görme fırsatı sunar.

3. Toplumsal Birlik ve Kimlik: Dini inançlar ve ritüeller, toplumsal kimliklerin ve kolektif bilincin oluşmasında önemli bir rol oynar. Din antropolojisi, bu süreçlerin nasıl işlediğini ve toplulukları nasıl bir araya getirdiğini araştırır. Bu anlamda din antropolojisi özellikle Alevilik ve Bektaşilik kimliğinin oluşumu, toplumsal birliktelikteki rolü anlamamıza imkan tanır.

4. Dinin Evrimi ve Tarihsel Gelişimi: Din antropolojisi, dinlerin nasıl ortaya çıktığını ve tarihsel süreçlerde nasıl dönüştüğünü inceler. Bu, insanlığın geçmişi hakkında önemli bilgiler sunar. Bu bağlamda din antropolojisi Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerinin geçirdiği süreçleri anlamamıza olanak sağlar.³

Din antropolojisi, dinin insan yaşamındaki karmaşık ve çok yönlü rolünü anlamak için önemli bir araçtır. İnsanların inanç sistemlerini, ritüellerini ve dini topluluklarını anlamak, genel olarak insan doğasını ve toplumsal yapıları daha derinlemesine kavramamıza yardımcı olur.

Alevi ve Bektaşi inanç ve ritüellerinin din antropolojisi perspektifinden inceleneceği bu çalışmamız nitel bir araştırma olması sebebiyle nitel araştırmaya da değinmemiz gerekmektedir. Sosyal bilimlerde nitel araştırma, görüşme, doküman analizi ve gözlem gibi veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, olay ve olgular hakkında genelleme yapmak yerine olay ve olguları anlamayı hedefleyen bir çalışma yöntemidir.⁴ Nitel araştırmanın özelliklerinden biri neden ve nasıl sorularına cevap bulmak, konuların ve konular arası ilişkilerin tespitini yapmaktır.⁵ Nitel

³ Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), “Din Antropolojisi”, 227-228

⁴ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), “Nitel Araştırma”, 224.

⁵ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 222.

araştırma, araştırma konusunu detaylı bir şekilde anlamayı ve yorumlamayı temel alan bir yöntemdir.⁶ Nitel araştırma yöntemini konu alan her bir çalışma, birbirinden farklı özellikler ve sonuçlar barındırır. Bu anlamda hedeflenen araştırmanın değerlendirilmesi yapılırken farklı yaklaşımlara ihtiyaç duyulabilir. Araştırma konusu ile ilgili elde edilen veriler özgün yapısı dikkate alınarak ya da doğrudan alıntılama yoluyla betimlenir. Araştırma sırasında elde edilen verilerden hareketle, araştırma konusu ile ilgili temaları ortaya koyma, verileri anlamlı bir sistem haline getirme çabası hedeflenir.⁷ Araştırmanın ana başlıkları önceden belirlenmişse de süreç içerisinde bu başlıklarda değişiklik veya yeniden düzenleme söz konusu olabilir. Bundan dolayı araştırmayı yapan kişi, belli aralıklarla araştırma konusunu açıklama ve yorumlamaya tâbi tutmalı, varsa eksik kısımları tamamlamaya çalışmalıdır. Böylece araştırmacı, araştırma konusunu detaylı bir şekilde inceleme imkânına sahip olur.

Çalışmamız makro bir çalışma olup yorumlayıcı bir yol izlemiştir. Bu bağlamda konumuz çerçevesinde elde edilen veriler betimleme, açıklama, anlama, yorumlama ve ilişkilendirme yöntemleri kullanılarak değerlendirilmiş olup konu iki ana başlık altında işlenmiştir. Alevi ve Bektaşî inanç ve ritüellerinin konu edinileceği bu çalışmada, yazılı materyal analizi sonucu elde edilen bilgiler nesnel bir perspektifle değerlendirilerek yorumlanmıştır. Bununla birlikte Alevilik ve Bektaşîlik inanç ve ritüellerine dair değerlendirme bilimsel veri toplama tekniklerine uygun bir şekilde gerçekleştirilmiş olup, aynı zamanda farklı değerlendirmelere imkân veren bir süreç tâbi olmuştur. Dolayısıyla bu çalışma, Alevilik ve Bektaşîlik inanç ve ritüellerinin din antropolojisi açısından değerlendirilmesi ile ilgili farklı bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Özellikle antropoloji alanında temel eserlere başvurulmuş olup, bunun yanında dinler tarihi ve din sosyolojisi alanında yapılan çalışmalardan da yararlanılmıştır. Çalışmamızın bir saha araştırmasına dayalı olmaması, yapılmış saha çalışmalarından da yararlanacak olması ve makro bir çalışma olması ikincil veriler aracılığıyla yapılan bir araştırma olmasını da beraberinde getirmiştir. Konu ile ilgili daha önce yapılan çalışmalar spesifik düzeyde yapılan çalışmalardır.

Araştırma boyunca yararlanılan kaynaklardan elde edilen verilerin değerlendirilmesi amacıyla nitel araştırma tekniklerinden içerik analizine de başvurulmuştur. Bu teknikle Alevilik ve Bektaşîlik inanç ve ritüelleri antropolojinin yöntemlerinden biri olan yorumsamacı etnografik bir bakış açısıyla etraflıca değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bu noktada antropolojinin sosyolojiden temel farkı, sosyoloji belirli bir toplumu veya toplumsal yapıyı inceleyip topluma odaklanırken, antropoloji ise inceleme konusu yaptığı toplumun oluşturduğu kültür örüntülerine ve kültürel süreçlerine odaklanır. Biz de çalışmamızda, bir toplumsal yapının kültürel süreçlerini ve bünyesinde taşıdığı kültürel kodları ele aldığımız için antropolojik perspektife ihtiyaç duyduk.

⁶ Hüseyin Bal, *Nitel Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2016), 70-79.

⁷ Yıldırım ve Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 221.

Zira antropoloji kültürü ele alırken özele ve detaya inen bir disiplindir. Ana konusu kültür, küçük gruplar ve etnografyadır. İçerik analizi tekniğiyle, araştırma konusu ile ilgili veriler sınıflandırılıp, gerekli karşılaştırmalar yapılarak, nihai sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. İçerik analizi tekniği kullanılırken mevcut veriler üzerinden kodlama, daha sonra bölüm başlıklarını belirleme ve en sonunda ise konu ile ilgili çıkarımlarda bulunma şeklinde üç basamaklı yol izlenmiştir. Kodlama basamağında kaynak olarak kullanılacak kitap ve makaleler okunarak ana tema oluşturulmuştur. Oluşturulan tema daha sonra ana başlıklar ve alt başlıklar olacak şekilde sınıflandırılmıştır. Böylece Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerinin din antropolojisi açısından değerlendirme sonuçları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1 TEMEL KAVRAMLAR

Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik kavramları, genel kabul gören İslam'dan inanç ve ritüel noktasında farklılaşan ve toplumsal bir karşılığı olan dini grubu tanımlamak için kullanılmakta olup, ağırlıklı olarak Anadolu Aleviliğini ifade etmektedir. Geleneksel Anadolu Aleviliği ve Bektaşiliği kendisine has bir yapı arz etmekte olup Türklerin İslam dinine girmesinden önce oluşan politik ve dinsel farklılaşmalar ile tarihi karşılaşmaların doğal bir sonucudur. Asırlar boyu birbirinden farklı inanç ve toplulukların etkileşim yaşadığı Anadolu coğrafyası, Alevilik ve Bektaşilik için de bir pota görevi görmüştür. Bu sebeple, Alevilik ve Bektaşilikten söz edildiğinde birbiri içerisinde kaynaşan kültüre ve dine dair unsurları ayırtmak kolay değildir. Kaynaşmış bu kültürel ve dinsel öğeleri anlamak için bu bölümde Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili bazı temel kavramlara değinilecektir.

1.1.1 Alevilik

Yüzyıllar boyunca belirli bir kültürü benimseyip içselleştirmiş ve daha sonra çeşitli sebeplerle farklı bir kültürel örüntüye yönelmiş insan topluluklarının, geçiş sürecinde ve hatta sonrasında uzun süre eski kültürel donelerle bağlarını tamamen koparmadıkları, belirli kültürel öğeleri korudukları ve bazılarını ise yeni kültür kalıplarına uyum sağlayarak devam ettirdikleri bilinmektedir. Bu durum, farklı zamanlarda ve coğrafyalarda İslam kültürüne dâhil olan çeşitli Türk toplulukları tarafından da tekrarlanmıştır. Türk topluluklarının İslam'ı kabul edişlerinden önce de din değiştirdiklerinde eski inançlarından yeni dini yapıya uyanları aynen aldıkları, uymayanları ise yeni dini unsurlara uygun hale dönüştürerek tatbik ettikleri bilinmektedir. Bu toplulukların İslam'a girdikleri süreçte de benzer bir durum yaşanmıştır.⁸

Alevi ismi, aslen Hz. Ali soyundan gelenleri ifade etmesine rağmen siyasi, tasavvufi ve itikadi anlamlarda da kullanılmıştır. Özellikle Emevi ve Abbasi dönemlerinde, Hz. Ali soyundan gelen çevrelerde ortaya çıkan hareketlerde Alevi adı sıkça kullanılmıştır. Bazı durumlarda ise Hz. Ali soyuyla hiçbir bağı olmayan gruplar, sadece kendi hareketlerine etki ve yaygınlık kazandırmak amacıyla kendilerini Alevi olarak tanımlamışlardır. Günümüzde tanınan asıl Alevi mezhepleri arasında, genellikle Lübnan, Suriye ve Türkiye'de varlığını sürdüren Nusayrilik ve XIII. yüzyılda ortaya çıkan, XVI. yüzyılda Safevi propagandasıyla gelişen Kızılbaşlık bulunmaktadır.⁹

⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 53.

⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "Alevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/364-368.

Alevi kavramı, XIX. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır. Öncesinde bu toplulukları işaret etmek üzere genellikle Rafizi ya da Kızılbaş gibi isimlendirmeler kullanılıyordu. Osmanlı İmparatorluğunun yönetimine girmeden önce bu gruplar Şemsi, Nimetullahi, Camii, Haydari, gibi geleneksel tasavvufi kolların muhalif kanadını oluşturmaktalardı ve genellikle Kalenderi adı altında anılıyorlardı. Bu heterodoks grupların inanç yapısındaki bağdaştırmacı örüntü, sufi geleneğe dayanmaktadır.¹⁰

Tasavvuf ıstılahında Alevi kelimesi yukarıdaki anlamlardan farklı bir anlam kazanmıştır. Bu bağlamda Aleviliğin, bir tarikatı temsil ettiği söylenebilir. Böylece silsile olarak Hz. Peygamber’e Hz. Ali aracılığı ile ulaşan tarikatların bütünü Alevilik adı altında toplanmıştır. Ancak XIX. yüzyılda Alevilik kelimesi daha yaygın bir kullanım olarak belli bir inanç grubunu ifade etmek için kullanılmaya başlamıştır. Bu alanda bazen Kızılbaş kavramı da kullanılmıştır. Bu kelime ile ilgili farklı yaklaşımlar olmakla beraber Kızılbaş kavramı da Aleviliği ifade etmek üzere kullanılmıştır. Anadolu Aleviliğinin yaklaşık on asırlık bir tarihi geçmişte şekillendiğini ifade edebiliriz. Anadolu Aleviliği olarak kompoze olan inanç sisteminin mensupları içerisinde İslam öncesi farklı inançlarla bir araya geldiği bazı tasavvufi akımların etkisinin olduğu söylenebilir. Kalenderilik ve Haydarilik gibi tasavvufi akımlar bu akımların başında gelmektedir. Eski inanç izlerinin taşındığı diğer bir tasavvufi akım da Yesevilik’tir. Bu tasavvufi akımlar Anadolu’ya göç eden Türkmenler tarafından benimsenen akımlardır.¹¹

“Alevi” kelimesi Arapça dilinde “Hz. Ali’ye bağlı”, “Hz. Ali takipçisi” anlamı taşır.¹² Son satırlarda söyleyeceğimizi başta söylememizin bir mahzuru olmayacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki, Alevilik sözlü kültür özellikleri baskın olan, tarihten günümüze pek çok tasavvufi ve mezhepsel etkiler barındıran, dini hayatla ilgili bütün anlayışların tasavvuf çerçevesinde şekillendiği şemsiye bir kavram olarak nitelendirilebilir. Bilindiği üzere Alevilik ile ilgili yapılan tanımlarda “İslam’dan önce inandıkları “Eski Türk inançlarını tasavvuf aracılığıyla, inanca karışmış gnostik, Maniheizm ve Budist unsurlar ile Yahudilikten ve Hristiyanlıktan izler gibi birbirinden farklı inanç yapılarından meydana gelen bağdaştırmacı bir sistem” yaklaşımı ortak bir bakış açısı olarak kabul edilir.¹³ Bu yaklaşımda sözlü kültür etkisi eksik olduğundan İslam dinine giriş sürecinde etkisi olan bazı tasavvufi ve mezhepsel unsurlara yer verilmemiştir. Aleviliğin dini hayatla ilgili özellikleri, sözlü kültürle yeni inançların ve pratiklerin eski inanç ve pratiklerin üzerine eklenmesi tedricen bir gelişim içerisinde olduğunu göstermektedir. Necdet Subaşı’nın ifade ettiği gibi Anadolu Aleviliğini belirli bir kalıp içerisinde tanımlamak ve bu

¹⁰ Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, “Alevilik”, 28.

¹¹ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005), “Alevilik”, 14-15.

¹² Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 72-76.

¹³ Cenksu Üçer, “Aleviliğin Neliği ve Şiilik (Caferilik) ile İlişkinin Çerçevesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3(Aralık 2008), 205-213.

şekilde betimlemek zor, hatta imkânsızdır. Belirli bir çerçevenin içerisinde yer bulmuş Aleviler içerisinde farklı dil ve kültürlerden formlar barındırmaktadır. Bütün bu farklılıklardan yeknesak ve tek tip bir Alevilik çıkmasının mümkün olmadığı aşıkârdır.¹⁴

Doğal olarak Alevilik hakkında yeknesak ve bütün mensuplarını bağlayan homojen bir tanımdan söz etmek mümkün değildir.¹⁵ Ahmet Yaşar Ocak ise Alevi kavramına üç farklı anlam yüklemiş olup bunları “soy bilimsel, siyasi ve inançsal anlamlar” olarak sıralamıştır. *Soy bilimsel* anlam, Alevi kavramının Hz. Ali’nin ilk eşi Hz. Fatıma’dan olma Hasan ve Hüseyin, diğer hanımlarından olma Muhammed bin el Hanefiyye, Ömer ve Abbas isimli çocukları üzerinden devam eden soyuna mensup kimseler için kullanılmasını içerir. Bununla birlikte İslam tarihinde en çok bilinen silsile “Seyyid ve Şerif” kavramları ile günümüze ulaşan silsiledir. Soyu Hz. Hasan’a dayananlar için *Şerif*, soyu Hz. Hüseyin’e dayananlar için ise *Seyyid* kavramları kullanılmaktadır. *Siyasi anlama* göre Alevi kavramı, Abbasi İmparatorluğu Döneminde IX. yüzyıldan itibaren doğu ve batı eyaletlerinde birtakım zümrelerin bağımsızlıklarını ilan etmeye çalışması sürecinde meşruiyet kazanmak ve İslam dünyasında kabul görebilmek için kendilerini Alevi kavramıyla tanıtmalarına karşılık gelir. *İnançsal (Teolojik)* anlama göre Alevi kavramı, asıl anlamını bu kategoride kazanmıştır. Buna göre VII. yüzyılda hilafet mücadeleleri sonucu birtakım zümreler inançlarının merkezine Hz. Ali’yi koyup Müslümanların Şii ve Sünni olarak teolojik ayrışmasına yol açılmıştır. Bu zümreler en başta soyu Hz. Hüseyin’e dayanan On İki İmam’ın çevresinde oluşan İmamiye, İsna Aşeriyye veya Caferiyye isimleri ile bilinen ve VI. İmam Caferi Sadık’ın iki çocuğundan biri Musa-i Kâzım’dan devam eden asıl büyük kol ile ikinci oğlu İsmail’den devam eden İsmailiyye’dir. Bir üçüncüsü ise Sünniliğe diğerlerinden daha yakın olan Yemen’deki Zeydiyye’dir.¹⁶

Adıyaman ilinde yapılan bir saha çalışmasında Üryan Hızır ocağı talibi Zakir Mustafa Alkan’a sorulan “Alevilik nedir?” sorusuna verilen cevapta Aleviliğin her inanca engin bir hoşgörü ile baktığı, Hz. Ali’nin ilkelerinden ayrılmadığı, insanlar arasında dil, din, ırk, renk farklarını gözetmediği ifade edilmiştir. Aynı şekilde Zakir Mustafa Alkan, Alevilikte yer alan eline, diline ve beline sahip olma kuralının musahiplik kurumu ile denetlendiğini, Aleviliğe girmek isteyenlere ikrar yolunun açık olduğunu, Aleviliğin insanı, erdemi, hoşgörü, merhameti merkezine alan bir inanç sistemi olduğunu ifadelerine eklemiştir. Aynı saha çalışmasında Alevi dedesi Mahmut Dolaş’a “Alevilik nedir” diye sorulduğunda Dolaş, Aleviliğin temel inanç

¹⁴ Necdet Subaşı, “Sırrı Fâş Eylemek: Alevi(lik) Araştırmalarında Yöntem Sorunları”, *İslamiyât Dergisi* 6/3 (2003), 178.

¹⁵ Üçer, “Aleviliğin Neliği ve Şiilik (Caferilik) ile İlişkisinin Çerçevesi”, 213-214.

¹⁶ Ahmet Yaşar Ocak (ed.), *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009), 19-22.

esaslarıyla Ehli sünnetin temel inanç esasları arasında belirgin bir fark olmadığını beyan etmiştir.¹⁷

İslam Mezhepleri Tarihi alanında çalışmalar yürüten Ethem Ruhi Fırlıklı'nın ifade ettiği gibi Alevilik kökleri tarihsel bir olay olarak Türklerin İslam dinine girmeye başladığı zamanlara kadar uzanan belirli politik, tarihsel, coğrafi, toplumsal, ekonomik ve kültürel koşulların aşama aşama oluşturduğu bir İslami inanç ve kültür olgusudur.¹⁸ Alevilik İslam dininden ayrı tutulmayacak bir inanç biçimi olup, ayrıca Türk milletinin milli ve manevi değerlerine zenginlik katan bir olgudur. Aleviliği sadece bir inanç olarak görmek yanıltıcıdır. Aleviliği toplumsal, dinî, politik, hukuki ve ekonomik yönleriyle yaşamın bütün bileşenlerini çevreleyen bütüncül bir sistem olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.¹⁹ Anadolu Aleviliği, inanç açısından yalnızca bir dinin veya inanç sisteminin statik kalıplarına bağlı kalmamıştır; birçok inanç sisteminin ve kültürel geleneğin bir araya gelmesiyle oluşmuş yelpazesi geniş bir dünya görüşüdür.²⁰

Alevilik, Anadolu'daki toplumsal ve kültürel süreçlerin ortaya çıkarmış olduğu Orta Asya'dan Ön Asya'ya kadar birbirinden farklı coğrafyalardaki birçok farklı inancın izlerini taşıyan Anadolu dininin ortak ismi olarak nitelendirilebilir. Anadolu'daki Aleviler için kapsayıcı bir kavram olan “Alevilik” kavramı XIX. yüzyılın sonlarından itibaren kullanılmaya başlanmış ve günümüze ulaşmıştır. “Alevilik” kavramından önce kullanılan kavram ise “Kızılbaşlık”tır. Eski Türk inanç, gelenek- görenek ve kültüründen kaynaklanan ve öncesinde Anadolu'da bulunan inançlarla beslenmiş özgün bir yapı arz eden Anadolu Aleviliği, komşu coğrafyalardaki Aleviliklerden farklıdır. Örnek vermek gerekirse komşu ülkelerden olan İran'daki Alevilik ile Anadolu Aleviliği arasındaki benzerlik sadece Hz. Ali'ye ve On İki İmam inancına olan bağlılıktır.²¹

Burada şu hususa değinmeden geçmek doğru olmayacaktır. İleride Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüelleri söz konusu edildiğinde görüleceği üzere Alevilik ve Bektaşilik bütünsellik arz etmeyen, içerisinde coğrafi, kültürel, yöresel, sınıfsal ayrımların yer aldığı heterojen bir yapı ve bir “çokluğu” ifade etmektedir. Bu bağlamda Alevilik ve Bektaşilik tarihi süreçte oluşan ve değişime uğramadan günümüze ulaşan bir inanç sistemi değildir; geçmişten bugüne sürekli devrim halinde olan “kültürel” bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.²²

¹⁷ Fevzi Rençber, *Hak Muhammed Ali Aşkı Adıyaman Alevileri* (İstanbul: Gece Kitaplığı, 2012), 29-31.

¹⁸ Ethem Ruhi Fırlıklı, “Türkiye’de Alevilik Bektaşilik’ten”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 40(Aralık 2016), 253.

¹⁹ Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 227.

²⁰ Hasan Coşkun, *Tokat Alevileri- “Sırrımız Türklük”* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2021), 94.

²¹ Hasan Coşkun, *Anadolu Aleviliğinde Dedelik Kurumu* (Tokat: Ertem Kafkars Yayınları, 2023), 37-38.

²² Murat Okan, *Türkiye’de Alevilik: Antropolojik Bir Yaklaşım* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004), 18.

1.1.2 Bektaşilik

İslam kültüründe on iki esas tarikattan biri olarak kabul edilen Bektaşilik, mürşid olarak Hz. Muhammed'i, rehber olarak Hz. Ali'yi, pir olarak da Hacı Bektaş Veli'yi kabul eder. Bektaşilik XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da gelişmeye başlayan ve tarihsel süreçte Türk halk dini özelliğini koruyan bir inanıştır. Bu inanişma ismini veren Hacı Bektaş Veli ismi etrafında şekillenmiş olup Hacı Bektaş Veli'ye keramet sahibi ve efsaneleşmiş bir kişi olarak bakılmaktadır.²³

Hacı Bektaş Veli, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Sulucakarahöyük'te dergâhını kurup asıl hedefine odaklanır. Onun asıl hedefi; Anadolu'nun Türkleşmesi-İslamlaşması, Anadolu'da Türk birliğinin kurulmasıydı. Bu hedefi için Hacı Bektaş Veli; öğrenci yetiştirmiş, ocaklar uyandırmış, merkezden çevreye, Anadolu'dan Balkanlara kadar fikri merkezleri açmış, birlik ve beraberliği temin etmeye çalışmıştır. Hacı Bektaş Veli İslam dininin akidelerini, Türk'ün milli gelenek ve görenekleriyle harmanlayıp Anadolu'ya yerleştirerek mühürleştirmiştir.²⁴

XIII. yüzyılda oluşan bir Türk tarikatı olan Bektaşilik, Hacı Bektaş-ı Veli önderliğinde neşet etmiş ve kendinden sonra cemaate önderlik eden Balım Sultan tarafından örgütlenmiştir. Bu tarikat, Türklerin melâmet anlayışının bir sonucudur ve Türklerin inançlarından biri olan şamanlığın etkisiyle doğmuş tasavvufi bir harekettir. Zaman içinde Haydarilik, Hurufilik ve Kalenderilik gibi benzer Türk tasavvuf cemaatlerini de içine alarak genişlemiştir. Kardeşlik, eşitlik ve malların ortak kullanımı prensiplerine dayanan toplumsal bir anlayışa sahiptir. Bu yönüyle Bektaşilik, Bâtını karakterini bünyesinde taşıyan bir tarikat olup ayrıca Ahilik'ten de izler taşır.²⁵

Bektaşiliğin temelleri, Peygamber ve Ehl-i Beyt sevgisi ile başlamış, Ahmed Yesevi ile şekillenmiş ve Hacı Bektaş Veli'nin "dört kapı kırk makam" ilkeleriyle yüzyılları aşarak günümüze ulaşmıştır. Bektaşilikte, bir tarikatta bulunması gereken "pir, kisve, evrad, ezkar" gibi temel öğeler mevcuttur. Buna göre bu yolun piri Hacı Bektaş Veli'dir. Günümüzde sadece ibadet sırasında kullandıkları "hırka, hayderiyye, taç, kemer, palheng taşı, teslim taşı, tığ-ı bend, tennure" gibi özel kıyafetleri vardır. Her nasip alan, yani her yola giren kişiye bir evrad verilir. Kişi günlük bireysel ibadetlerini, dualarını bu evradda belirtildiği esaslara uygun olarak yapar. Bu yolda amaç kâmil insan yetiştirmektir. Bektaşilikte bir kişi istekli ise henüz aday iken nefsi arıtılır. Yola girdikten sonra yalnız ruhun yüceltilmesine çalışılır. Bu bakımdan Bektaşilik, nefsanî bir yol değil, ruhanî bir yoldur.²⁶

²³ Ethem Ruhi Fırlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 111.

²⁴ Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Makalat* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 43.

²⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), "Bektaşilik", 81.

²⁶ Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Bektaşilik ve Bektaşiler*, thk. Dursun Gümüsoğlu-Jülide Tokçiftci (İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2012), 23-24.

Bektaşilik, adından da anlaşılacağı gibi, “Hacı Bektaş-ı Veli’ye intisab etmek, onun açtığı yoldan gitmek” anlamına gelmektedir. XIII. yüzyılda Orta Asya’dan Anadolu’ya yapılan göçlerle birlikte, Anadolu coğrafyası Türklerin yoğunlaştığı bir bölge olup çeşitli inanç hareketlerinin merkezi konumundadır. Kalenderî, Haydarî, Yesevî, Vefâî ve Babaî gibi dervişler, Anadolu’nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde etkili olan isimlerdir. Bu süreçte, Hacı Bektaş-ı Veli, Hoca Ahmet Yesevi’den aldığı izinle Anadolu coğrafyasına gelerek bu coğrafyanın İslamlaşması ve Türkleşmesi noktasında iz bırakan bir isimdir.²⁷ Hacı Bektaş-ı Veli bir Yesevi dervişi olarak Yesevilik’ten sonra Anadolu coğrafyasında ikinci Türk tarikatını kuran kişi olarak kayıtlara geçmiştir. Hoca Ahmet Yesevi’nin dört kapı kırk makam düşüncesi üzerine kendi düşüncelerini inşa edip, uygulayan Hacı Bektaş-ı Veli teorik bilgiyle ilgilenmemiş, daha çok öğretilerini pratiğe dökmekle meşgul olmuştur. Kendisi “dört kapı kırk makam” düşüncesini “Makâlât” adlı eserinde geniş bir şekilde ele almıştır.

Bektaşiliğe göre Kur’an-ı Kerim, hak kitap; Hz. Muhammed son peygamber; Hz. Ali evliyaların ilk halkasıdır. Nübüvvet devri Hz. Muhammed ile bitmiş, velayet devri ise Hz. Ali ile başlamıştır ve her dönemin velileri vardır. Çoğu zaman Hz. Muhammed’i ve Hz. Ali’yi beraber zikretmeleri toplumda yanlış algılanmaktadır. Ancak Bektaşî arifleri konu ile ilgili olarak “Allah’ın zatı olmasaydı, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’de de bir şey görünmezdi.” derler. Zahirde nebi olan, batında velidir. Nebiler kendilerini bildirmekle, veliler ise gizlemekle yükümlüdür.²⁸

Alevilik ve Bektaşilik kavramları üzerinden açıklamak gerekirse her iki kavramın inanç dünyası birbirine çok fazla benzemekle beraber, iki kavramı birbirinden ayıran temel fark pratikler ve sosyal hayattır. Alevilik, biraz daha kırsal kesimde yaşayan mensupları imlerken, Bektaşilik ise kent merkezlerinde yaşayan mensupları işaret etmektedir. Ayrıca Bektaşilik, daha sistematik bir inanç dünyası olmakla birlikte her kesimden insanın tarikata dâhil olabildiği bir yapı arz etmektedir.²⁹

Alevilik ve Bektaşilik arasındaki şu farka da dikkat çekmek gerekir: Bektaşilik tarikatının gereklerini kabul eden ve yol kurallarına uyan herkes Bektaşî olabilir, ancak Alevilikte aynı durum söz konusu değildir. Alevilik soy esasına bağlı olduğu için kişinin Alevi olabilmesi annesinin ve özellikle babasının Alevi olması gerekir.³⁰

Bu noktada İbn Haldun’un asabiyet teorisi ile Alevilikteki soydan gelme hususu aynı anlama gelmemektedir. Çünkü Alevilikteki soy esasları Alevi olmak için geçerli bir kuraldır; bir kimsenin hakkaniyet gözetmeksizin kendi kavmini ya da kabilesini körü körüne desteklemesi

²⁷ Fuat Köprülü, “Bektaş, Hacı Bektaş Veli”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 2/461.

²⁸ Süreyya, *Bektaşilik ve Bektaşiler*, thk. Dursun Gümüsoğlu-Jülide Tokçiftci, 27.

²⁹ Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 38.

³⁰ Fırlı, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, 7.

anlamında değildir. Aleviliğin iç işleyişinde yer alan bazı uygulamalar (Dardan İndirme Cemi gibi) yukarıda ifade edilen asabiyeti çürütmektedir. Bu yönüyle Alevilik soy esasına bağlı olmakla beraber çeşitli kural ve uygulamalarıyla bünyesinde yanlışı ve kötülüğü barındıracak bir asabiyet noktasında değildir.

Sivas ilinde yapılan bir saha çalışmasında Celal Güler dede Bektaşilik ile ilgili beyanında Hacı Bektaş-ı Veli'nin Makâlât adlı eserinde dört kapı ve kırk makama yer verildiğini, tarikata isim vermesine rağmen kurucusunun Hacı Bektaş-ı Veli olmadığını, yaratıcıya ancak sevgi yoluyla ulaşılabileceğini, bütün insanların kardeş olduğunu, insanları sevenlerin yaratıcıyı da seveceğine inanıldığını, insanın yaratıcıdan bağımsız olmadığını, Alevilik ve Bektaşiliğin öz olarak aynı olmasına rağmen aralarında küçük bazı farklılıkların olduğunu ifade etmektedir.³¹

Görüldüğü üzere Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleri çerçevesinde oluşan bir yapı olup günümüzde de ülkemizin ve dünyanın farklı yerlerinde mensupları bulunmaktadır. Son olarak Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili şu hususa değinmek yerinde olacaktır. Alevilik ve Bektaşilik şemsiyesi içinde farklı kolların bulunması, bu kolların İslamlaşmasında farklı etkiler altında kalmaları ve bazı konularda farklı kabullerin bulunması Alevi ve Bektaşilerin ilgili kabulleri hakkında çalışmaların yapılmasını zaruret haline getirmektedir. Bu noktada gerek kaynaklar gerekse şahıs ve gruplar arasındaki farklılıklar, günümüzdeki Alevi ve Bektaşî nitelermeli grupların inanç ve ritüellerini incelemede alan araştırmaları sonucu elde edilen verilerin kullanılmasını zorunlu hale getirmektedir.³²

Bektaşilik, Anadolu coğrafyasında gelişen ve yayılan Türk tarikatlarındanr. Tasavvuftan etkilenen bu tarikatın felsefesi, örf ve adetleri Türklere özgü özellikler gösterir. Eski Türk din inançlarıyla İslam inancını birleştiren ve tasavvufi bir yaklaşımla ifade eden Bektaşilik, halkın kültürünü, dilini ve duygularını koruyan, aklı ve bilimi önemseyen tarikatlardandır. Bektaşî inanç önderlerinin toplumla iç içe olmaları, sade ve basit bir yaşam tarzı benimsemeleri ve halkın duygularını anlamaları, Bektaşiliğin Türk halkı arasında yayılmasının sebeplerindendir. Bu bağlamda Bektaşî inanç önderleri, halkın ruhsal eğilimlerini iyi anladıkları için Anadolu Türklüğünü Arap ve Fars kültürüne karşı korumuşlardır.³³ Alevilik ve Bektaşilik arasındaki ilişkiye de değinmek gerekecektir. Bir kısım görüş sahipleri Alevilik ve Bektaşiliği birbirlerinden ayrı tutmakta iken bir kısmı da farklı özellikleri olmakla birlikte ortak inançların ifadesi olarak görmektedir.

³¹ Gül Avunduk, *Alevi-Bektaşî Kültüründe Cem Töreni (Sivas Örneği)* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019), 16.

³² Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 228.

³³ Kutluay Erdoğan, *Alevilik-Bektaşilik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 41.

Tarih sahnesine çıktığından bu yana, Bektaşiliğin ana damarını daima dergahlarda Bektaşî ayin ve erkanını icra eden ve klasik anlamda bir tarikat hiyerarşisi ve örgütlenmesine sahip olan dervişler oluşturmuştur. Nasip vermek suretiyle tarikata kabul edilen ve belirli bir tasavvufî eğitim süreci içinde manen yükselerek “baba”, “halife”, “dedebaba” gibi makamları ihraz eden bu dervişler Bektaşî bünyesi içinde “Babagan” olarak anılmaktadır. Babagan Bektaşiliği manen “tahsil edilen” bilgiyle kazanılan sıfattır. Kişinin doğuştan getirdiği herhangi bir sifata referansta bulunmaz. Tarikata üye kabul edilirken herhangi bir sosyal, dini veya kültürel aidiyet ön şart olarak kabul edilmemiştir.³⁴

1.1.3 Kızılbaşlık

Üzüm’e göre Kızılbaşlık, Alevilik ve Bektaşilik inançları için kullanılan önemli kavramlardan biridir. Kızılbaş kavramı Türkmenlerin, eski dini inançlarını ve geleneklerini kendilerine özgü bir İslami bakış açısıyla yorumlayıp sürdürmeleri sonucu ortaya konan kavram, böyle bir dini ve sosyal yapıya mensup kişi ya da topluluk şeklinde tanımlanmaktadır.³⁵

Osmanlıcada Kızılbaş kelimesi ister kan ister gönül bağı ile Kızılbaşların soyuna ait olduğuna inanılan tüm grupları *damgalamak* için kullanılan bir isim haline gelmiştir. Kavram, dini olarak sapkınlık/ dalalet, siyasi olarak ise yıkıcılıkla ilişkilendirilmişti. Mühimme defterleri (Divan-ı Hümayun Sicilleri) Kızılbaşlara karşı, şeriat yasalarını hiçe saymak, ilk üç halifeyi tanımamak ve ahlaksız davranışlar gibi birçok şikâyet içermektedir. İlk başta geçmişe dair kullanılan bir kelime olan Kızılbaş, zamanla *doğru İslam* sayılan yoldan farklılık gösteren grupları sapkın olarak nitelendirmekte kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Dolayısıyla bu kelime, çoğu kez söz konusu grupların kendilerine taktıkları bir adlandırma olmayıp, dışarıdan yüklenen küçültücü bir sıfattır. Osmanlı belgelerinde Kızılbaş’ın İslamiyet ile olan ilişkisine dair yansıtılan ikirciklilik en çok sapkınlık suçlamasında belirgindir. Kızılbaşlara yöneltilen suçlamalar -ki bunlar günümüzde dahi birçok Sünni Müslümanın Kızılbaşlar hakkındaki bilgi dağarcığının önemli bir parçasını oluşturmaktadır, onları aynı zamanda hem içeride hem de dışarıda tanımlamaktadır: İslam hukukunu ihlal edenler olarak dışarıdakiler, halen İslam hukukuna ve geleneklerine aykırı kabahatler işlemekle suçlanıyor olmaları dolayısıyla da içeridekiler.³⁶

Kızılbaşlık kavramının isimlendirilmesiyle ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İlk olarak şu görüşe değinebiliriz. Kızılbaşlık kavramı, tarihsel süreçte bir sosyal fırkayı ifade etmek için ilk defa Safevi Devleti’nin kuruluş sürecinde Şah İsmail’in babası Şeyh Haydar

³⁴ Yalçın Çakmak- İmran Gürtaş (ed.), *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 103.

³⁵ İlyas Üzüm, “Kızılbaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 25/546-548.

³⁶ Markus Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, çev. Defne Orhun (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010), 290.

döneminde kullanılmıştır. Türkler zaman zaman kızıl renkli taç giymeleriyle bilinmektedir, ancak Şeyh Haydar, taraftarlarını tanımak için, onların 12 dilimli kızıl taç (Tac-ı Haydari) giymelerini istemiştir. Bu durum da Kızılbaş kavramını bir yönüyle Şah İsmail'i ve Safevi Devleti'ni destekleyen Türklerin ortak ismiyle anılmasına yol açmıştır.³⁷ Bu görüşlerden birisi de Kızılbaş kavramının eski Türk dini geleneklerine kadar uzanabileceği ile ilgilidir. Kızılbaş kavramının eski Türklerde önemli olan kızıl börkle ilişkili olması veya bir kısım Kıpçakların Kara börklü olarak isimlendirilmesi bu görüşün açık göstergelerindendir. Ayrıca Kırgızlarda Kızılbaş olarak adlandırılan bir oymak bulunması, şamanların dini ritüelleri esnasında başlarına kırmızı külah geçirmeleri gibi hususların Alevi ve Bektaşî geleneklerinde benzer şekilde bulunması Kızılbaş kavramının eski Türk geleneklerine kadar uzandığı ve Türklerdeki kızıl börkle ilişkili olduğunu göstermektedir.³⁸ Bu noktada yukarıda bahsedilen taç, börk ve şapka gibi giyim malzemelerinin kültürel kodlar ve anlamlar taşıması antropoloji açısından önemlidir. Çünkü antropoloji için, giyim, anlatılar, kıssalar, yeme-içme gibi hususlar kültürel işaretlerdir.

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Safevilerden giderek kopan bazı Kızılbaş aşiretleri zaman içerisinde Bektaşî geleneği ile daha içli dışlı hale gelmişlerdir. Bu iki çevrenin sosyolojik ve tarihsel soy kütüklerinin belirli benzerlikler içermesi ve iç içe geçmiş olması da bu yakınlaşmayı kolaylaştırmıştır. Ancak birçok farklı biçimde tezahür eden Bektaşî geleneği ile Kızılbaş toplulukların tümüyle bütünleşmiş olduğu da söylenemez. Kızılbaşlar daha ziyade, temsil yetkisini soya dayandıran belli bir Bektaşî tarikatıyla ilişki kurmaya başlamışlardır. Böylece bu Bektaşî kolunu Kızılbaşların ocak örgütlenmesi ile birleştirmişlerdir, ocaklar, üyelerinin ve onların temsilcisi olan dedelerin otoritelerini geldikleri soya dayandırdıkları kutsal sayılan silsilelerdir.³⁹

Kızılbaşlık kavramı, soy bağıyla Hz. Peygamber'e bağlı olduğunu savunan, Hz. Ali dönemi sonrası gelen imamlara mistik bir görev atfeden, Şah İsmail taraftarı Müslüman Türk topluluklarını tanımlamak için kullanılan bir kavram olmuştur.⁴⁰ Bu kavram XIX. yüzyıla kadar Safevileri ve Şah İsmail'i destekleyen Müslüman Türk toplulukları için kullanılırken XIX. yüzyılın sonlarından itibaren çeşitli kesimler tarafından ayrıştırıcı ve ötekileştirici bir anlam yüklenmesiyle yerini Alevilik kavramına bırakmıştır. Günümüzde az yerde de olsa Alevilik ile eş anlamlı bir şekilde kullanılmaktadır.

³⁷ Hasan Onat ve Sönmez Kutlu (ed.), *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 560-561.

³⁸ Üzümlü, "Kızılbaş", 25/546-547.

³⁹ Dressler, *Türk Aleviliğinin İnşası*, 6-7.

⁴⁰ Fevzi Rençber, "Alevi Geleneğinde Cem Evinin Tarihsel Kökeni", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (Şubat 2012), 73-86.

1.1.4 Nusayrilik

Nusayrilik, On İkinci İmamın bâb olduğunu iddia eden Muhammed bin Nusayr tarafından IX. yüzyılda kurulmuştur. Daha çok Suriye’de yer alan bu tarikatın mensupları Hz. Ali taraftarıdır, Şii’dir ve Şii geleneğinde ismi anılan On İki İmam’ı desteklemektedir. Nusayr, kendisinin peygamber olduğunu iddia etmekte ve ruhun bedenden bedene göçü olarak açıklanabilecek reenkarnasyona inanmaktadır. Nusayr’dan bir yüz yıl sonra Nusayriliği yeniden canlandırarak geliştiren Hüseyin bin Hamdan bu nedenle tarikatın kurucusu olarak sayılır ve Şeyh Bayrak adıyla anılır. Nusayrilikte Hz. Ali’ye tanrılık atfedilir. Ali, Muhammed, Selman üçlemesi Hristiyanlıktaki baba- oğul- kutsal ruh üçlemesini andırır niteliktedir. Bu *üçlükte teklik* inancının yanında ünlü *beş yetim* (eytam-ı hams) inancı da mevcuttur. Nusayri inancına göre ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem’den itibaren gönderilen bütün peygamberlerde tecelli eden Hz. Ali’dir. Nusayri kişinin ruhu diğerlerinden ayrıcalıklıdır; bir Nusayri öldüğünde ruhu göğe yükselir, Nusayri olmayanların ruhları ise hayvan bedenine geçer. Ali, ay olarak nitelenir ve Muhammed’i yarattığına inanılır. Muhammed’de Selman’ı yaratmıştır. Nusayriler’de şarabın kutsallığına inanılır ve dini törenlerde şarap içmek zorunludur. Ali adının üç harfli olması nedeniyle üç sayısı kutsal görülür. Buna nispetle üç harfli diğer pek çok sözlüğe de (örneğin Arapça yazılışıyla şafak, şems, semâ, kamer, kavs, kuzah vb.) kutsallık atfedilmektedir. Nusayriliğin totemcilik, Sabiilik, Musevilik ve Hristiyanlık karışımı bir inanç olduğunu ileri süren araştırmalar mevcuttur. Görüldüğü üzere yukarıda bahsi geçen ritüeller ve bazı sözcüklerin inanç bağlamında kutsal bir anlam kazanması din antropolojisi ekseninde önemli inceleme konularıdır. Nitekim burada din ve kültürün bir etkileşimi söz konusudur. Coğrafi açıdansa günümüzde Nusayriler Suriye, Filistin ve Güney Anadolu’da (Adana, İskenderun, Tarsus, Antakya, Lâzkiye şehirlerinde) varlıklarını sürdürmektedirler.⁴¹

Günümüzde *Arap Aleviliği* olarak da bilinen Nusayrilik, İbnu’n Nusayr en Nemiri (Ö.270/883) tarafından kurulan aşırı bir Şii gruptur. Diğer Şii gruplarda olduğu gibi Nusayrilik de tarih boyunca gizli kalmış bir gruptur.⁴² Nusayrilik güneş, ay ve yıldızların kutsal sayıldığı, özellikle Ali, Muhammed, Selman üçlemesini inancın merkezine alan, Sünniliğin çok uzağında olup, Şiiliğe kısmen biraz daha yakın duran bir yapıdadır. Fakat tipik bir On İki İmam Şiiliğinden çok farklıdır. Çünkü bu heterodoks akım pagan inançlar ve özellikle Hristiyanlıktan da izler taşır. Öncelikle vurgulamalıyız ki, Nusayrilerin dinleri gizli, yani batını bir niteliktedir. Kur’an ayetlerinin bir zahiri, bir de batını anlamlarının olduğunu savunurlar. Nusayrilik’te şeklen

⁴¹ Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, “Nusayriyye”, 370.

⁴² Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1980), 143.

görünen ile o şeyin gerçek içeriğinin farklı olduğu, derin bir anlamının olduğu vurgulanır ve bu konuda ancak yetkin kişilerin yorumlarının mümkün olabileceği belirtilir.⁴³

Nusayrilik'te "Ali, Muhammed ve Selman'ı tenzih ederiz." şeklinde söylemek namaz yerine geçer. Dua şeklinde olan namaz bireysel veya cemaat halinde yapılır ve duadan önce abdest alınmaz. Her ailenin maddi durumuna göre şeyhlere verdiği para zekât yerine geçer. Nusayrilik için ziyaret yerlerinin önemi büyüktür. Kutsal kişilerin ziyaret yerleri kubbeli olup beyaza boyanır ve daha çok su kenarlarında bulunur. Arkeolojik ve antropolojik bulgulara göre de ünlü bir kral, yönetici, lider, soylu ve tanrılar için yüksek ve görkemli yapılar inşa edilir.⁴⁴

Köken olarak Nusayri adının nereden geldiği konusunda çeşitli görüşler vardır. Kimilerine göre bu ad Nasranîlerden, yani Hristiyanlardan gelir. Bir başka görüşe göre ise bu topluluğun Hz. Muhammed'e, Hz. Ali'ye ve Ehli Beyte yardım ettikleri ve bu nedenle onlara "Ansar" denildiği ileri sürülür. Emeviler döneminde de onlarla alay edilerek küçük yardımcılar anlamına gelen Nusayriler denmiştir. Bu görüşü genelde Nusayri şıhları (şeyhleri) savunur. Bir diğer görüş ise on birinci İmam Hasan El Askeri'nin müridi olan Muhammed İbni Nusayr'dan geldiğini savunur. Gerçekten de Muhammed İbni Nusayr, Caferi mezhebinde değişiklikler yapmıştır. Bu değişikliğin özünde ise Hz. Ali'nin diğer halifelerden daha üstün olduğu yatmaktadır. Nitekim Nusayri kaynakları da bunu doğrulamaktadır ve bu durum nedeniyle kendilerinin kötülendiklerini, görüşlerine "guluv" adını verdiklerini belirtirler. Nusayriler, "gulat" adıyla bilinen bu Ali sevgisinin abartılışını haklı görürler ve bu durumun (suçlandıkları gibi) Ali'yi tanrılaştırmak olmadığını belirtirler. Arap ve Avrupalı araştırmacıların özellikle vurguladıkları konu ise Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı olan Hz. Ali'nin bu inanç içinde ilahi bir konumda olmasıdır. Diğer bir deyişle, bu inançta Hz. Ali'nin tanrılaştırılması söz konusudur. Bu durum genel olarak Anadolu Alevilerinde, hatta Şii mezhebinin taraftarları arasında görülen Ali sevgisini, hatta abartılı Ali sevgisini aşan bir nitelik taşımaktadır.⁴⁵

Nusayrilerin dini işlerini yürüten sınıf, *büyük şeyh*, *şeyh* ve *nüvvab* olarak üç gruptan oluşur. Hz. Ali'nin yeryüzündeki gölgesi olduğuna inanılan ve sayıları az olan büyük şeyhlerden sonra gelen şeyhler, Nusayrilerin manevi lideri olarak kabul edilir ve insanların ihtiyaç duydukları kanunları yapmak için Hz. Ali tarafından gönderildiklerine inanılır. Gelecekte şeyh olmaları mümkün olan nüvvablar ise aşağı tabakanın şeyhleridir.⁴⁶

Nusayrilik, İslam dini çerçevesinde yoğun nüfusun olduğu üst kesime ait bir inanç biçimi olarak gelişmemiş olup, daha nüfusu az olan topluluklarda görülmüştür. Günümüzde

⁴³ Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, "Nusayrilik", 634-636.

⁴⁴ Ahmet Gökbek, *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2019), "Nusayrilik", 690-691.

⁴⁵ Emiroğlu-Aydın, "Nusayrilik", 634.

⁴⁶ Gökbek, "Nusayrilik", 691.

Nusayrilerin Lübnan, Türkiye ve Suriye’de bulunduğu bilinmektedir. Nusayrilik daha çok İslam dininden etkilenmiş olsa da diğer dinlerden de izler taşıdığı görülür.⁴⁷ Bu husus Nusayriliğin anlaşılmasını zorlaştırdığı gibi, ülkeden ülkeye veya kültürden kültüre de farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Nusayrilik, homojen ve özgün bir yapıya sahip değildir. Heterojen bir yapıya sahip olmasından ötürü başka inanç gruplarıyla da benzer özellikler taşımaktadır. Buna göre Nusayrilik, takiyyeci yönüyle Dürzilerle, Hz. Ali’nin gökyüzüne yükselmesi inancı ve güneşe, yıldızlara tapınmaları yönüyle Mecusilerle, dini liderlerine kutsallık atfetmeleri ve tenasüh inançlarıyla Hristiyanlarla benzerlik göstermektedir.⁴⁸

Nusayrilik hareketi “Hz. Ali’nin ilahlaştırılması ve kutsallaştırılması” düşüncesi etrafında şekillenmiş bir harekettir. Buna göre Hz. Ali zuhuratta devlet başkanı(imam) ise de batını olarak Tanrı kabul edilmektedir. Nusayrilik’te Hz. Ali insanlara yardım etme, insanların günahlarını bağışlama, rızık verme gibi özelliklere sahiptir. Nusayriliğe göre yaratıcı Tanrı kendisini daha önce altı kez insan suretinde görünmüş, yedincisi ise Hz. Muhammed döneminde Hz. Ali’de tecelli etmiştir. Nusayriliğin önemli inançlarından birisi de tenasüh inancıdır. Buna göre kişi öldükten sonra ruh başka bir varlıkta tekrar yaşamaya devam eder. Nusayriliğin inananların ruhları yedi değişim geçirerek yıldızlar arasında yaşamaya devam eder. İnkâr edenler ve kâfirler ise hayvan suretinde yaşamaya devam eder.⁴⁹

Nusayrilerde Hristiyanlık etkisi çok açıktır. Törenlerinde şarap kullanırlar. Hz. Ali, onlara göre Tanrının cisimleşmiş (inkarnasyon) halidir. Ruhun sürekli dolaşımına inanırlar ve törenlerini tam bir gizlilik içinde dışa kapalı olarak yaparlar. Arapça ayn, mim ve sin harfleriyle sembolize edilen Ali, Muhammed ve Selman üçlemesi de Nusayrilik’te bir sır olarak erkek çocuklara öğretilir. Bu üçleme Hristiyanlıktaki teslisi, baba oğul ve kutsal ruh üçlüsünü andırır. Ayrıca Nusayriler yıldızlara önem verirler. Buna göre gökteki yıldızlar yerdeki yıldızlarla özdeşleştirilir. Hz. Muhammed’in “Benim sahabem gökteki yıldızlar gibidir; hangisine uyarsanız sizi varacağınız yere ulaştırır. Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır.” sözleri onlar için önem taşır. Yerdeki yıldızlar sahabelerdir. Onlar zaman ve mekân değişimine karşın gökteki yıldızları mesken edinirler ve tüm insanlara kılavuz olurlar. Nusayrilerdeki bu inancın onlara Keldanilerden geçmiş olabileceği düşünülebilir. Nitekim Keldaniler de beş gezegene, Merih, Zühre, Zuhal, Müşteri ve Utarit’e ilahi nitelikler atfederler. Ayrıca bu beşlinin dışında Güneş ve Ay da ilahların özel tecellileridir. Nusayrilerde sahabilerin davranışları iklimlere ve mevsimlere

⁴⁷ İlyas Üzümlü, “Nusayrilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/ 270- 274.

⁴⁸ Ahmet Beşe, “İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayriler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54(Mart 2010), 181.

⁴⁹ Fırlıklı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 148-150.

benzetilir. Dünya nasıl gökteki yıldızların etkisinde kalıyorsa, toplum da yerdeki yıldızların etkisi altına girmektedir.⁵⁰

1.1.5 Caferilik

Şiiliğin günümüze üç ana fırkası ulaşmıştır. Bunlar: *İsmailiyye*, *Zeydiyye* ve *İmamiyye* ya da diğer bir adıyla *İsnaaşeriyye*'dir. Bu fırkalardan İmamiyye (İsnaaşeriyye) Şiiliğin büyük çoğunluğunu bünyesinde barındıran ana kol olarak bilinir. Bu fırka On İki İmamı kabul ettiklerinden *İsnaaşeriyye*, inanç esaslarında ve fıkhıta İmam Cafer-i Sadık'ı takip ettiklerinden *Caferiyye* adıyla anılır. Şiiliğin bütün kolları imamet anlayışlarında Zeydiyye'den ayrılır ve Cafer-i Sadık'ın imametinde ittifak eder.⁵¹

Bedri Noyan Dede'nin de ifade ettiği gibi Anadolu coğrafyasında yaşamlarını sürdüren Alevi ve Bektaşiler Allah, Muhammed, Ali ve bunların soyunu takip eden kimselere bağlıdırlar. Mezhep olarak ise Caferilik mezhebine mensupturlar. Caferilik mezhebi, Türkiye'de iki ana gruba ayrılır. Bunlar Babağan (Bektaşiler), Dedeğan (Aleviler) dir. Kırsal kesimde yaşamlarını sürdüren Bektaşilere Alevi adı verilirken, halk arasında da bu kesim Kızılbaş ismiyle de anılmaktadır.⁵² Kimi Alevi-Bektaşî ozanların Caferi mezhebine vurgu yapan deyişleri günümüze ulaşmış olup, bu durum da Alevi-Bektaşî geleneğinde Caferiliğin izleri olduğunu göstermektedir.⁵³ Ancak Alevi ve Bektaşilerin temel yazılı kaynaklarında Caferiliğin fıkhi görüşlerine yer vermeden Caferi mezhebine mensup olduklarını beyan eden kullanımları sembolik bir mahiyet arz eden bir durumdur. Buradaki Caferiliğe mensubiyet hususu "tarikat önderliği" veya "yol önderliği" anlamında bir kullanımdır. Aleviliğin ve Bektaşiliğin soya dayalı üst kimlik veya anlamlandırma olması ve Anadolu Alevi ve Bektaşiliğinin kendine has bazı tasavvufi özellikleri, içerisinde barındırdığı Hanefi- Maturidi unsurlar, imametın temel inanç esasları olarak kabul edilmemesi gibi hususlar Alevilik ve Bektaşilikte Caferiliğın etkisinin lafzi ve sembolik olduğunu göstermektedir.⁵⁴

1.1.6 Rafızilik

Sözlük anlamı "terk etmek, bırakmak, ayrılmak" olan *rafz* kökünden gelen *râfıza* "bir fikir veya bir gruptan ayrılan kişi yahut topluluk" anlamına gelir. Terim olarak ise Hz. Ali'nin oğlu Zeyd'in Emevîler'e karşı başlattığı isyan sırasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i meşru halife kabul ettiği için kendisini terk eden ilk İmâmîler, sonrasında ilk üç halifenin hilâfetini

⁵⁰ Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, "Nusayrilik", 634-636.

⁵¹ Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 183-209.

⁵² Gökbel, *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, "Caferilik", 156.

⁵³ Deyiş örnekleri için bakınız: Gökbel, "Caferilik", 156.

⁵⁴ Üçer, "Aleviliğın Neliğı ve Şiilik (Caferilik) ile İlişkinin Çerçevesi", 231-233. İlyas Üzüm, "Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı: Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliğı", *İslamiyat Dergisi* 6/3 (2003), 127-150.

kabul etmedikleri için bütün Şia gruplar, daha sonra da Şîî unsurları taşıyan bazı bâtinî gruplar için kullanılan bir kavramdır.⁵⁵ Ortaya çıktığı zamandan itibaren kaynaklarda genellikle bütün Şiilik kollarına işaret edecek şekilde kullanılan Rafizi mefhumu, XV. ve XVI. yüzyıllardaki bazı Osmanlı menşeli kaynaklarda İranlılar için *bozguncu* ve *hayırsızlar* anlamında kullanılmaktadır. Bu kullanım Safevi etkisinin Anadolu'daki karşılığına bir tepki şeklinde yorumlanabilir.⁵⁶

Bu kavram bir kısım kaynaklarda İmamiyye'nin bir kolu olarak gösterilmekte ve Anadolu'da Alevi ve Bektaşî topluluklar için Kızılbaş ve Alevi kavramlarından önce kullanılmaktadır. Resmi Osmanlı kaynaklarına göre genellikle Osmanlı Devleti'nin merkezi yapısına aykırı yaşayıp muhalif bir çizgi çizen ve genel Müslüman toplumdan farklı görüşler beyan eden bu kimseler genel olarak Rafizi-Kızılbaş diye anılmışlardır. Rafizi kavramı, Osmanlılarda birtakım konularda Şiilikten etkilenmiş Kızılbaş ve Kalenderiler başta olmak üzere bazı kesimlere yönelik kullanılmıştır.⁵⁷ Rafizi adı, bazı İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında Şii-İmamiyye mezhebi için kullanılmaktadır. Ancak bu isim, yanlış bir şekilde bazı Anadolu Alevileri için de kullanılmaktadır. Sayın Dalkıran'a göre Rafizi ismi, Gulat-Şia'nın Hz. Ali ve diğer konularda aşırı görüşlerini barındırdığı düşünüldüğü için bazı Alevilere bu ad verilmiş olabilir.⁵⁸

Rafizilik, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in halifeliklerini reddedenleri ifade eden bir yapıdır. Rafizilik kavramı, Arapça "rafız" ve "rafaza" kelimelerinden türetilmiş olup, "bırakanlar" anlamını taşır ve Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'i bırakanları ifade eder. Bu anlayış, Hz. Ali'ye aşırı derecede bağlılık gösteren ve onların halifeliklerini tanımayan bir görüşten gelir ki bu da Yahudi kökenli İbni Seb'e'nin fikirlerinden kaynaklanır. Dolayısıyla Rafizilik, Şiiliğin bir alt koludur. Rafiziler, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin halife olması gerektiğini savunur ve bu nedenle Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir'in halifeliklerini reddederler. Daha sonra gelen halifeler olan Osman ve Muaviye'yi de reddeden Rafiziler, Allah'ın Hz. Ali'de tecelli ettiğini ve onun ölmediğini, tekrar dünyaya geleceğini iddia ederler. Bu düşünceler, VII. yüzyılın ortalarında ortaya atılmış olup Bâtınilik akımı içinde yer alır.⁵⁹

Görüldüğü üzere İslam tarihinde ilk Şii grupları ifade etmek için kullanılan Rafizi kavramı, sonrasında Osmanlılar döneminde yönetime ve genel Müslüman topluma muhalif hareket eden kesimler için kullanılan bir kavram haline almış olup, zaman zaman da Alevi

⁵⁵ Mustafa Öz, "Râfiziler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/396.

⁵⁶ Gökbek, *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, "Rafizilik", 753.

⁵⁷ Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik için Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar", *Dini Araştırmalar Dergisi* 10/28(Mayıs-Ağustos 2007), 24-25.

⁵⁸ Sayın Dalkıran, "Alevi Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi* 6/10(2002), 102.

⁵⁹ Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, "Rafizilik", 427.

kimseler de için de kullanılmıştır. Buna göre “Rafizi” olarak isimlendirilen kimselerin sistematik bir mezhebin mensubu olma anlamında Şii olduklarını söylemek mümkün değildir.⁶⁰

1.1.7 Dedelik

Dedelik kurumu, Anadolu Aleviliğinin tarihsel süreç boyunca ayakta kalıp günümüze ulaşmasında önemli etkisi olan ve bu geleneğin sosyal ve dini örgütlenmesinde birincil derece öneme sahip bir kurumdur. “Dede” kelimesi, Orta Asya’da yaşamış olan Eski Türk topluluklarında, topluma yol gösteren, bilgi ve tecrübe sahibi, önder kişilere işaretle kullanılan, “baba” ve “ata” kelimeleriyle aynı anlamda kullanılageldiğini söylemek mümkündür.⁶¹ Genel anlamda günümüz Alevilik düşüncesinin dini ve sosyal otoritesi olan dede, Alevi cemaatinin önderi konumundadır. “Dede mürşitlik eder, terbiye edicidir, pirdir. Dedenin nefesi hak nefesi mesabesindedir. Mürşidini ya da dedesini hak bilmeyenin imanı yok gibidir.”⁶² Bu noktada Weber’in karizmatik otorite yaklaşımına değinmek yerinde olacaktır. Weber, ideal tipleri tanımlarken, karizmayı en önemli otorite tipi olarak tanımlar. Ona göre karizma kavramı, olağanüstü yeteneklere sahip olduğuna inanılan ve bu özellikleriyle sıradan insanlardan ayrılan, kahramanlık nitelikleri taşıyan ve toplumu krizlerden ve buhranlardan kurtaran lideri ifade etmek için kullanılır.⁶³ Karizmatik lider, çevresindekilere ve takipçilerine doğaüstü güçlere ve özel sezgilere sahip olduğuna inandırabilir. Bu özelliklerini coşku dolu bir şekilde sergileyerek başkalarını kendine bağlar ve onlar üzerinde çeşitli etkiler bırakır. Karizmatik liderlerin etrafındakiler, onlara yürekten inanırlar. Örneğin, bütün kültürlerdeki tarihsel kahramanlar, peygamberler, azizler, ülkenin kurucu ve kurtarıcıları, zaferler kazanmış askerler, önderler, reformcular ve kâşifler birer karizmatik liderdir.⁶⁴ Buna göre Alevilikteki dede bir karizmatik otorite olarak görülebilir.

Alevilikte dedeler, Türkiye’nin farklı yerlerindeki “ocak”lara bağlı bulunurlar. Bu sebeple dedelere “ocakzâde” denilir. Ocakzâde olarak adlandırılan dedelerin peygamberin soyundan geldiğine inanıldığından “seyyit” ismiyle anılırlar. Peygamber soyundan gelme, dedelere halk içerisinde dini itibar kazandırırken konumlarını güçlendirir. Dedelik kurumu soy takip eden bir kurumdur. Dedenin yaşamı sona erdiğinde yerine oğlu geçer. Anadolu Aleviliğinde dedelik, üçlü bir hiyerarşiye sahiptir. Bunlar sırasıyla, “Rehber”, “Pir” ve “Mürşid”dir. Rehber Pir’e, Pir Mürşid’e bağlıdır.⁶⁵

⁶⁰ Teber, “Osmanlı Belgelerinde Alevilik için Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar”, 25.

⁶¹ Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik- Bektaşilik* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1992), 14.

⁶² Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik- Bektaşilik* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1977), 106.

⁶³ Sezgin Kızılcıkel - Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü* (Konya: Gökusu Matbaası, 1992), 236.

⁶⁴ Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 216.

⁶⁵ Ali Yaman, *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar* (İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2004), 141.

Geleneksel Türkmen Alevi toplumunda, sosyokültürel, siyasi, hukuki ve dini hayatın merkezinde dedeler bulunmuştur. Dedeler, öğretici, yargıç, savcı, imam, şifacı gibi bir dizi rolü üstlenirken aynı zamanda aşiretin idarecisidirler. Taliplerin köylerinde düğün, bayram, cenaze, sünnet gibi geleneksel ritüeller dedelerin bilgisi ve rehberliği altında gerçekleşir. Cem törenlerinde ana aktör de dedelerdir. Onlar olmadan dini, sosyal ve kültürel merasimler icra edilemez. Dedeler, sadece dini otoriteyi değil, aynı zamanda dünyevi otoriteyi de temsil etmektedirler. Gözlemlediğimiz kadarıyla, köy muhtarlarının çoğu, ocaklı dede soylularından seçilmektedir. Dede soylular, belediye başkanı ve milletvekili seçimlerinde de genellikle öncelikli adaylar arasında yer almışlardır. Bu durum, geleneksel yaşamdan günümüze aktarılan bir alışkanlık olarak görülebilir.⁶⁶

Anadolu Aleviliğinde en temel dini-sosyal kurumların başında gelen dedelik kurumu, enformel olarak varlığını sürdürmesine karşı, geleneksel Alevilikte, toplumsal sorun, beklenti ve ihtiyaçlara cevap verebilecek bir rol üstlenmiş, bu anlamda formel kurumlardan daha fonksiyonel bir işlev görmüştür. Bu özelliğiyle dedelik kurumu, önemli bir sosyal kontrol aracı olmuştur. Geleneksel Alevilikte dini lider olarak görülen dedenin topluma verdikleri temel hizmetler,

- “Toplumsal ve dini açıdan topluma önder olma,
- Toplumu aydınlatma ve bilgilendirme,
- Ocak taliplerinin her türlü sorununu çözüme kavuşturma,
- Birliği ve beraberliği sağlama,
- Sosyal ve dini törenlere liderlik etme,
- Talipler arasındaki sorunlarda adaleti sağlama,
- İnanç ve geleneklerin yaşatılmasını sağlama.”

olarak sıralanabilir.⁶⁷

Hasan Coşkun’a göre Alevilik için dedelik kurumu, dedeler ve dedelerin aile mensupları önemli ve saygıdeğerdir. Buna göre dedeler toplumda lider konumunda olup dedelerin soyları kutsal kabul edilir. Dedeler hem bilgi anlamında hem de problem çözme anlamında özel bir konuma sahiptir. Hemen her konuda dedelerin bilgisine ve görüşüne başvurulur, bu yönüyle de dedeler önemli bir nüfuza da sahiptir. Dedelerin cem törenini yönetmek, taliplerine öğütler vermek, talipleri bilgilendirmek, yol göstermek gibi özellikleri ve yetkileri vardır.⁶⁸

Görüldüğü üzere Alevilik ve Bektaşilik geleneğinde, hayatın hemen hemen bütün alanlarında her zaman dedeler bulunmakta olup, dedeler birden fazla fonksiyonu icra etmektedir.

⁶⁶ Hasan Coşkun, “Alevi ve Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu: Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85(Bahar 2018), 59.

⁶⁷ Yaman, *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*, 83-84, 161-167.

⁶⁸ Coşkun, “Alevi ve Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu: Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği”, 50.

Bu durum dedelerin sadece dini otoriteyi temsil etmediğini aynı zamanda dünyevi otoriteyi de temsil ettiğini göstermektedir.

Dede, Alevi ve Bektaşî toplumunda dinsel önder, en önde gelen din adamıdır. Ancak bu önderlik Sünni imamlık kurumunda olduğu gibi kurumsal değil, kalıtsaldır, yani babadan oğula aktarılır. Bu soya mensup olmayan hiç kimse dede olamaz. İslam öncesi motifler bakımından Dede Korkut örneğinde olduğu türden, daha çok kâhin, bilge kişi gibi anlamlar taşıyan “dede” kavramının Türk İslam inancında dinsel önder ve kutsal kişi anlamlarını kazandığı görülür. XII. yüzyıldan itibaren bu unvanın, tıpkı ahi, baba, şeyh, abdal gibi yaygın kullanım kazandığı ve aşiret önderliği ile dinsel önderliği şahsında birleştiren kişiyi veya “din yayıcısı” işlevi gören bir tür önder dervişi işaret ettiği görülmektedir. Bugün Alevi köylerindeki cemaat önderini anlatan bir kavram halini almıştır. Dede, toplumsal hiyerarşinin en üstündeki kişidir. Dedeler, çeşitli yerlerdeki ocaklara bağlıdır. Bu nedenle dedelere ocakzâde de denilir. Seyyid, pir, mürşid ve sercem de denilen ocakzâde dedelerin peygamber soyundan geldikleri kabul edilir. “Sercem” kavramından da anlaşılacağı gibi, dede belirli zamanlarda kendisine bağlı köylere giderek cem törenlerini yönetir, topluluk içindeki anlaşmazlıkları çözer ve halktan “uma” adı verilen ve geçimlerini sağladıkları armağanları alarak dönerler.⁶⁹

Dedeler, tüm bu tarihsel süreçte Alevi inancını ve kültürünü yaşayarak gelecek kuşaklara aktarmış, cemaatlerini aydınlatmış ve yönlendirmişlerdir. Çatışma mevzularını çözerek insanların arasını düzeltmiş, düğün ve nişan törenlerinde öncülük etmiş ve nikâh törenlerini yönetmişlerdir. Ayrıca topluluk içinde çeşitli sorunları çözerek haksız olanlara ceza vermiş ve böylece grup içi dayanışmayı sağlamışlardır. Bu yönleriyle, bulundukları bölgede resmi hiçbir yanı olmayan mahkemeler oluşturup, cemaat yararına yargılamalar yapmışlardır. Bu görevlerinden dolayı, dedeler toplumda yaptırım gücü olan birer manevi lider kabul edilmişlerdir. Alevilik, tarihi boyunca şifahi bir geleneğe dayandığından, dedeler doğal olarak ön planda olmuşlardır. Bu nedenle, özellikle yazılı kaynakların eksikliği, Alevi inancı ve ritüellerini dedelerin şahsi becerilerine bırakmıştır. Bu sebeple dedelerin sözlerine ve hükümlerine karşı durulmamış, bu buyruklar topluluk üyeleri tarafından kabul edilmiştir.⁷⁰

Hasan Coşkun tarafından yapılan saha çalışmasında dedelik kurumunun günümüzde varlığını sağlıklı bir şekilde sürdürdüğü, dedelerin bağlı bulundukları ocakların köylerini sistemli bir şekilde ziyaret ettikleri, dede-talip ilişkilerinde geleneksel bağların korunduğu ortaya çıkmıştır.⁷¹

⁶⁹ Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, “Dede”, 208-209.

⁷⁰ Coşkun, “Alevi ve Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu: Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği”, 53.

⁷¹ Coşkun, *Anadolu Aleviliğinde Dedelik Kurumu*, 165-166.

1.1.8 Musahiplik

Musahib kelimesi Arapça’da sohbet anlamına gelen bir kökten türetilmiştir. Kelime olarak “sohbet arkadaşlığı yapan, sohbeti güzel olan” anlamlarını içerir. Aynı kökten türetilen musahiplik kavramının kelime anlamı “refakat etmek, arkadaşlık etmek, eşlik etmek” olup, Alevi- Bektaşî geleneğinde ise daha önceden dedeye ikrar veren ve kişiyle kan bağı olmayan evli iki kişinin “yol”un kaidelerine uyacağına, ölünceye kadar kardeş kalacağına, birbirini koruyup kollayacağını, birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına dair dedenin önünde veya cem töreni sırasında söz vermeleriyle kurulan manevi kardeşliğe işaret eder.⁷² Gelenekte musahiplik kurumuna ziyadesiyle önem verilmiştir. Yakın zamanlara kadar musahibi olmayan kimsenin yola giremediği, ceme katılamadığı ve musahip kurbanından yiyemediği anlatılmaktadır. Musahiplik ilişkisi kurulduktan sonra geri dönüşü olmamaktadır. Musahiplik, Sıraçlar ve Babagân Bektaşîleri dışında Alevi cemaatler için ziyadesiyle önemlidir. Özellikle Tahtacılar* inancın temel unsurlarından biri olarak görülür. Bu kolda belirli bir yaşa gelmiş her mensup kendine bir musahip tutmakla yükümlü kılınmıştır. Bektaşîlerde ise tarikata intisap eden her kişi evli ya da bekar olduğuna bakılmaksızın nasip alarak kabul edilir. Alevi topluluklarda ise Alevi bir ana-babadan doğmuş olma zorunluluğu bulunmaktadır ve musahip olmak için genelde evli olma şartı aranır. Alevi geleneğinde topluluğun makbul bir mensubu olabilmek ve topluluk içerisinde meşru bir sosyal mevki elde edebilmek için kişinin musahipli olması gerekmektedir. Bu sebeple Alevilikte musahipsizlik uygun görülmez, musahipsiz kişilere ikrar verilmez ve görgü cemi düzenlenmez. Geleneksel olarak Muhammed- Ali yoluna ve tarikat erkanına musahipli olarak girilir. Bu konuda en katı yoruma sahip Tahtacılar musahibi olmayan kişilere “bacağı açık” denmektedir. Alevi bir anne ve babadan doğan kişi topluluk mensubu kabul edilse de, asıl mensubiyet evlenip kendine musahip olarak başka bir evli çift bulduktan sonra ortaya çıkar. Bu anlamda Alevilik “sık dokulu” bir örgütlenme yapısına sahiptir denebilir.⁷³

Geleneksel Alevi toplumunun dayanışmasını güçlendirme görevini üstelenen, Alevilik ve Bektaşîliğin sürekliliğini sağlamada önemli unsurlardan biri olan musahiplik, Alevi kültüründe iki ailenin birbirlerini yol kardeşi kabul etmesi anlamına gelir. Musahipliğin gayesi, Aleviliğe mensup insanlar arasında kardeşlik duygusunu, birliği, beraberliği ve dayanışmayı pekiştirmektir.

Sivas ilinde yapılan bir saha çalışmasında Süleyman Erşan dede; musahiplik ile ilgili olarak musahip olanların dünyada ve ahirette kardeş olacağına ve birbirilerini koruyacaklarına dair söz verdiklerini, bu şekilde verilen söze de ahiret kardeşliği denildiğini ifade etmektedir. Süleyman Erşan dede; musahiplerin ölene kadar birbirlerinden karşılıklı olarak sorumlu

⁷² Coşkun, *Tokat Alevileri- “Sırrımız Türklük”*, 145.

⁷³ Ocak(ed.), *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, 398-400.

olduklarını, yedikleri ve içtiklerinin ayrı gitmediğini, ihtiyaç durumunda birbirlerinin yardımına koştuklarını, bunların gerçekleşmesi için de musahiplerin birbirine denk olmaları gerektiğini, aynı yerde yaşamaları gerektiğini ifade etmektedir. Süleyman Erşan dede aynı zamanda musahiplik kurumunun günümüzde uygulanmasının zor olduğunu, Sivas ilinde uygulandığını görmediğini beyan etmektedir. Aynı saha çalışmasında Abdullah Atmaca dede de musahipliğin yol kardeşliği anlamına geldiğini, herkesin bir musahibinin olması gerektiğini, Hz. Peygamber'in kendi hayatında da böyle bir uygulama olduğunu, musahipliğin yol musahibi, hal musahibi ve dünya-ahiret musahibi şeklinde üç çeşidinin olduğunu beyan etmektedir. Süleyman Erşan dedeye benzer şekilde Abdullah Atmaca dede de musahipliğin şehirlerde uygulanmasının çok zor olduğunu ifadelerine eklemektedir.⁷⁴

Literatüre kardeşlik, yol kardeşliği olarak geçen musahiplik, Alevilik inanınca dâhil olmanın kurallarından birisidir. Alevi toplumda doğan ve yetişen herkes Alevi olarak kabul edilmekle beraber, Alevi toplumunun bir parçası olmak için iki şartın yerine getirilmesi gerekir. Bu iki şart evlilik ve musahip olmaktır. Bu iki şartı yerine getirmeyenler, kâmil insan kabul edilmeyip, toplumun bir parçası sayılmaz ve ibadetlere kabul edilmez.⁷⁵ Musahiplik kurumu Bektaşilerde yer almaz. Bu, şehirdeki topluluklar ile kırsalda yerleşik topluluklar arasındaki farklardan biri olarak açıklanabilir.⁷⁶

Her Alevi çift, bir musahip tutmakla yükümlüdür. Dört kişiden oluşan grup iki aileyi içine alarak Alevi topluluğunun temelini oluşturur ve birbirlerine kardeş muamelesi görürler. Bu ilişkiye “ahiret kardeşliği” denir ve hem dünya hem de ahiret kardeşliğini ifade eder. Genel itibarıyla Türk toplumunda, iki kardeşin çocukları olarak kuzenler birbirleri ile evlenebilirken, birbirleriyle musahiplik bağı kuranların çocuklarının evlenmemesi, musahipliğin kan bağından öte bir kardeşlik bağı olduğunu gösterir. Musahiplerden biri ölse, diğer tarafın kadın veya erkeği ile evlenmek yasaktır. Musahip olan erkekler “kardeş”, kadınlar ise “bacı” olarak adlandırılır. Evli oldukları eşleri ve sahip oldukları kişisel malları haricinde her şey ortak kabul edilir. Bir musahip iflas ederse, hayvanları ölürse veya ürünü zarar görürse, diğer musahip hemen yardıma koşar. Gücü yettiğinde mal, mülk, para veya yiyecek sağlar. Bu görevi severek ve geleneklere bağlılığını ispatlayan bir sorumluluk olarak yerine getirir. Birbirlerinin gidişatını ve çocukların durumunu kontrol altında tutarlar. Gençlerin topluluğun tasvip etmeyeceği kötü yollara düşmemesi ve töreden uzaklaşmaması için dikkat ederler. Birbirlerine destek olurlar. Dertlerini, sıkıntıları ve sevinçlerini birbirleri ile paylaşırlar.⁷⁷

⁷⁴ Avunduk, *Alevi-Bektaşî Kültüründe Cem Töreni: Sivas Örneği*, 22.

⁷⁵ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 246-247.

⁷⁶ İrene Melikoff, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010), 290.

⁷⁷ Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 111-112.

Alevilikte önemli bir kurum olan musahiplik, günümüzde inancın devam ettiği bazı yerlerde sadece sözlü bir kavram olarak kalmıştır.

1.1.9 Düşkünlük

Alevi-Bektaşî geleneğinde yapılmaması gerekenleri yapanlar yani konulmuş kuralları çiğneyenler ve Alevi-Bektaşî edebinin dışına çıkanlar düşkün olarak isimlendirilir. Bu suç da düşkünlük olarak isimlendirilir. Alevi ve Bektaşî geleneğinde düşkünlük, bu geleneğe mensup topluluğun huzurunda kişi veya kişilerin kişisel istek ve arzularını “Alevi-Bektaşî yolunu ve yolun ilkelerini” dikkate almayıp kuralları göz ardı ederek gerçekleştirmesi, yani Alevi ve Bektaşî örf ve âdetlerinin hoş görmediği ve yasakladığı şeylerin yapılmasıyla uygulanan suçluluk ve yaptırım durumudur. Bunun amacı genel ahlaki ilkelerin ve Alevi ve Bektaşî yolunun esaslarının toplumda yerleşmesidir. Düşkünlük kurumu, toplumdaki değerler manzumesini korumak amacıyla gerekli olan yaptırımları içerir ve bu yaptırımların uygulanışını düzenler. Bu işleviyle düşkünlük kurumu toplumsal kontrol ve Alevi ve Bektaşî yolunun iç denetimi görevini yerine getirir.⁷⁸

Düşkünlük kurumu, Alevi-Bektaşî toplumunun ahlaki yapısını korumayı amaçlaması, mensupları arasında adaleti sağlamaya yönelik uygulamalar, sosyal denetim ilgili kurallar ve işleyişe yönelik denetim görevi gibi birçok özelliğe sahip olması bakımından Alevi ve Bektaşî geleneğince önemli bir kurumdur. Tokat yöresinde yapılmış bir saha çalışmasında Tokatlı Alevi dedelerinin düşkünlüğe bakışını şu şekilde ifade etmemiz mümkündür: Düşkünlük; toplumsal ahlakı korumak ve bozmamak, bu ahlakı sonraki nesillere aktarmak için insanlığa yakışmayan bir davranışta bulunana karşı uygulanan caydırıcı bir işlemdir. Toplumun kurallarına ve ahlakına aykırı davranışa karşı bir önlem olarak görülebilir. Kişinin düşkünlük durumundan çıkması için gerekli olan ise kötü huy ve davranışlardan vazgeçmesidir. Kişi düşkün konumunda ise cem evine ve cem törenlerine alınmaz, toplumsal bir dışlanma yaşar.⁷⁹

Görüleceği üzere düşkünlük kurumu toplumsal kontrol, sosyal düzenin işleyişi, toplumdaki temel ahlaki değerleri korumak, bu değerleri bir sonraki nesle aktarmak gibi amaçlarla varlığı günümüze değin ulaşmış bir kurumdur. Düşkünlük, geçici ve sürekli olmak üzere iki türdür. Ebedî olan düşkünlüğe, “yoldan düşme” denir. Böylesini artık o topluluk içinde yaşamasına imkân yoktur. Geçici düşkünlük ise geçici olduğu için katlanılan, fakat katlanılması çok ağır olan bir cezadır. Bu müessese, Alevî topluluklarına ait bir müeyyideyi, cemiyeti düzenlemek için getirmiştir. Halkın, suç işlemiş olana karşı tam boykotudur. Düşkün

⁷⁸ Gökbel, *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, “Düşkünlük”, 245.

⁷⁹ Hasan Coşkun, “Tokatlı Alevi Dedelerinin Düşkünlük Anlayışına Sosyolojik Bir Bakış”, *Journal of Turkish Studies* 13/25 (Aralık 2018), 152.

olana kimse selâm verip selâmını almaz, konuşulmaz, hiçbir eksiği noksanı giderilmez, evine gidilmez, kimsenin evine gelemmez, malı, davarı komşularinkine katılamaz, düğününe gidilmez, düğünlere çağrılmaz, bayramlarda bayramlaşmaz, hastasının hali sorulmaz velhasıl cemiyetten tard edilmiştir. Bir hal istisna, eğer ölüsü olursa cenaze kaldırılır evine gidilir, bu halde ekmeği yenmez, suyu kahvesi içilmez, kırk gün teselli bulması için normal konuşulur o kadar. Kırk günden sonra eski hal avdet eder. Artık o düşkündür. Alevilikte böyle verilen cezalar karşısında artık her babayiğit cemiyetten uzak yaşamayı göze alıp da kolay kolay suç işleyemezdi.⁸⁰

Alevi toplumunda, gelenekler ve töreler sadece yaşamın belirli alanlarında değil, aile yaşamında da büyük öneme sahiptir. Aleviler genellikle ahiret inancına sahiptirler. Ahirette ödüllendirilme ve cezalandırılma olacağına inanırlar. Ancak işlenen bir günahın ya da geleneklere aykırı davranmanın cezasını ertelemek yerine, bu dünyada karşılığını verirler. Diğer bir deyişle, Sünni olarak adlandırılan dini grupların üyeleri gibi geleneklere aykırı davrananlar kendi başlarına bırakılmazlar. Alevi geleneğine uymayanlar, davranışları nedeniyle toplumdan dışlanarak “düşkün” olarak nitelendirilirler.⁸¹

Düşkünlüğün iki çeşidinden bahsedebiliriz. Bunlardan biri Pir/Rehber/Mürşid/Dede gözünden düşkünlük, diğeri de yol düşkünlüğüdür. Pir gözünden düşkünlük, Alevi ve Bektâşi yolunun esaslarına riayet göstermeyip kendi nefsinin ve arzusunun dediklerini yapan, pirin söylediklerine uymayan kişi için geçerli olan düşkünlük çeşididir. Bu kişi pir tarafından düşkün ilan edildikten sonra mensubu olduğu toplulukla yaşamını sürdürür ancak cem törenine katılamaz. Hak lokması ile ilgili katkısı kabul edilmez, kendisi isterse ve yolun esaslarına riayet ederse düşkünlüğü kalkar. Diğer bir düşkünlük çeşidi olan yol düşkünlüğü ise ortada herhangi bir sebep olmadan eşinden ayrılan, evli veya nişanlı bir kadınla ilişkisi olan, kendisine hâkim olamayıp birinin canına kasteden kişinin düşkünlüğüne verilen isimdir. Yol düşkünlüğü kimselere selam verilip alınmaz, bu kimseler toplum tarafından dışlanır, malı herhangi bir şekilde kabul edilmez, dedesi gelince dinlenir ve dedenin takdirine göre bu kişi bir yıl ile on iki yıl arasında bir süre toplumda bulunmama cezası alır.⁸²

Düşkünlük kapsamında değerlendirilebilecek suçlar ve ceza karşılıkları bölgeden bölgeye farklılık gösterebileceği gibi ocaktan ocağa da farklılık gösterebilmektedir. Ancak genel hatlarıyla aşağıdaki suçları işleyen kimseler düşkün kabul edilirler ve cem törenine katılamazlar:

- Herhangi bir sebep olmadan eşini boşayan kimse,
- Helal ve meşru yollar dışındaki yollarla kazanç sağlayan kimse,
- Yalan söyleyerek şahitlik yapan kimse,

⁸⁰ Eröz, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, 144.

⁸¹ Coşkun, “Tokatlı Alevi Dedelerinin Düşkünlük Anlayışına Sosyolojik Bir Bakış”, 150.

⁸² Zülfikar Özbilgin, “Alevilikte Düşkünlük”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60 (2011), 412.

- Nefsi ve keyfi arzularına söz geçiremeyen ve bundan dolayı suç işleyen kimse,
- Başkasının malına göz diken, el uzatan kimse,
- Başkasının canına kasıtlı veya kazaen kıyan kimse,
- Devletine ve vatanına karşı görevlerini yerine getirmeyen kimse,
- Annesine ve babasına kötü davranan kimse,
- Himayesi altında çalışan işçilerin ve toplumdaki yetimlerin hakkını yiyen kimse.

Bu suçları işleyen kimseler düşkün sayılır ve Alevi-Bektaşî topluluğunca cem törenine alınmazlar ve bu durum o kişi için dışlanma ve küçümsenme olarak görülür. Ayrıca her bir suçun farklı cezai karşılıkları da vardır. Kişi düşkünlük konumundan çıkışı ancak Alevi ve Bektaşî mensuplarının da bulunduğu topluluk önünde verilebilecek beraat ile mümkündür.⁸³

Düşkünlük kurumunu Alevi ve Bektaşî toplumunun bir sosyal kontrol mekanizması olarak yorumlamamız önünde bir engel yoktur. Bu yönüyle “yöresel bir mahkeme” veya grup içi bir toplumsal denetleme kurumu olarak görülebilir. Bu işlevleriyle düşkünlük kurumu Alevi ve Bektaşî geleneğinin temel insani, ahlaki, inançsal değerlerini korumasının ve bozulmadan günümüze ulaşmasının nasıl olduğunu açıklamaktadır. Alevilik ve Bektaşilikte böyle bir kurum olmasaydı bahsi geçen değerlerin ve geleneğin korunması ve bozulmadan günümüze ulaşması muhtemelen mümkün olmazdı.

1.1.10 Din, İnanç, Kültür ve Ritüel

Din olgusu, yeryüzünde bulunan kültürler ve insan hayatı için büyük önem arz eden bir olgudur. İnsanların yüzde 80’i kendisini dini bir grubun mensubu olarak görmektedir. İnsan, hayatının anlamını ve hayatına etki eden dinamikleri veya güçleri merak eden bir varlıktır. Bu dinamikler, güçler veya doğaüstü inançlar insanın kültürel hayatının önemli öğeleri arasında yer almıştır. Bundan dolayı antropoloji disiplini de dini inanışları, ritüelleri ve uygulamaları konu edinmiş ve sosyal/kültürel antropolojinin bir alt dalı olarak din antropolojisi alanı ortaya çıkmıştır.⁸⁴ Bu kapsamda dini inanç ve ritüellerin antropoloji çalışmalarına konu olması zorunlu bir tercih olarak değerlendirilebilir. Dini inanç ve uygulamaların bir diğer kültür için ne anlama geldiği, yayılma süreci, insanların nasıl etkilediği gibi cevap bekleyen sorular girift anlatımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda din antropolojisi, doğrudan antropolojik verileri kullanan ve dinin kültürel yorumunu ortaya çıkarmaya çalışan bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁵

⁸³ Coşkun, “Tokatlı Alevi Dedelerinin Düşkünlük Anlayışına Sosyolojik Bir Bakış”, 150-151.

⁸⁴ Hatice Yaprak Civelek(ed.), *Sosyal Antropoloji* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2021), 141.

⁸⁵ İsmet Tunç, *Antropoloji ve Din* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021), 55.

Dinin tanımı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır ve bu görüşler genellikle bireylerin kendi bakış açılarına, kültürel bağlamlarına ve disiplinlerine göre şekillenir. Batıda, Aydınlanma döneminden itibaren çeşitli din bilimleri teorisyenlerince tarif edilen *religio* ya da *religion* kavramlarının karşılığı olan bu tarif, din kavramını niteleme konusunda yerinde bir ifadeyle “efradını cami ağyarını mâni” bir tarif değildir. Batı kültüründe dinin tanımı genellikle insanlığın tanrı, ahiret, metafizik âlem ve kutsala yönelik kült ve ritüellerinden oluşan bir sistem olarak ele alınmıştır. Dinin tanımı yapılırken genellikle örnek alınan dinsel sistemlere ve ilgilenilen bilim dallarına göre tanımlamalar yapılmıştır. Bununla birlikte, bu tanımlamaların içinde bulundukları toplumun dinsel geleneğinin karakteristik özelliklerini yansıttığı dolayısıyla da çeşitli farklılıklar barındırdığı da unutulmamalıdır. Bu farklılıklar, dinin çok yönlü olduğu kadar karmaşık bir muhteviyata da sahip olduğunu ve tüm dinler için yegâne bir tanımın yeterli olmayabileceğini gösterir. Dolayısıyla, dinin tanımı konusundaki farklılıklar, dini araştırmaların ve anlayışın çeşitliliğini yansıtır ve dinin derinliklerine ve çeşitliliğine daha iyi bir bakış açısı sunar.⁸⁶ İnsanlığın yaşadığı din tecrübesiyle ilişkili olarak değinilen bu hususlar çerçevesinde dinin; kişinin düşünce dünyasına ve inancına dayanan değerlendirmelerini kapsayan zihinsel fonksiyonlarını ve her türlü davranışını, kişinin diğer bireylerle ilişkisini imleyen, toplumsal yapıda etkili olan ve toplumu belirli bir disiplin altına alan bir sistem olduğu söylenebilir. Bu noktada dinin varlığını Demirdağ’a göre şöyle açıklayabiliriz: “Din, din isminde ya da inanç bayrağı altında olmasa bile ikonografik, sembolik veya çeşitli suretlere bürünerek mutlaka var olmuştur. İnsanın inanma güdüsünün onun doğuşunda var olması hasebiyle korktukları, anlayamadıkları ya da kendi yarattıkları bir varlığa inanmalarına neden olmuştur.”⁸⁷

Bu genel din tanımı, insanlığın temsil ettiği tüm dini geleneği kapsayan bir tanımlamadır. Dinin bu geniş tanımı, sadece tanrılara, metafizik varlıklara veya ahiret benzeri değerlere odaklanan sistemleri değil, aynı zamanda insanlara belirli bir düşünce ve yaşam tarzı sunan her geleneği içerir.⁸⁸

Dini ele alan antropolojik çalışmalar eski tarihlere kadar götürülebilse de din antropolojisi disiplini, XIX. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkmıştır. Bu alanda XIX. yüzyıla kadar yapılan çalışmalarda daha çok dinlerin kökeni üzerinde çalışılmış, ilkel dinler konu edinilmiş ve bu çalışmalarda sosyal evrimcilik teorisi diğer teorilere göre öne çıkmıştır. Elimizdeki antropolojik çalışmalar, dinin başlangıcı olarak yüz bin yıl öncesinde yaşamış eski insan türleri olan

⁸⁶ Kemaleddin Taş, “Dinin Sosyolojik Tanımı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/16 (Haziran 2003), 201-202.

⁸⁷ Muhammet Fatih Demirdağ, “Din Antropolojisi Ekseninde Kültür ve Din İlişkisi”, *Din Sosyolojisi*, ed. Emine Öztürk (Ankara: Akademisyen Yayınevi Kitabevi, 2024), 407.

⁸⁸ Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 12-14.

Neanderthaller'e kadar geri gidebilmiştir. Bu insan türü, ölüyü gömme geleneğini başlatan ve ölümle ilgili ritüelleri bulunan ilk türdür.

Antropolojik açıdan din, ilk olarak Edward B. Taylor, Max Müller, James G. Frazer ve Robertson Smith gibi isimler tarafından ele alınmıştır. Şüphesizki bu isimler din hakkında fikir yürüten ilk bilim insanı değildirler. Bu bilim insanlarının yaptığı çalışmaların önceki çalışmalardan farkı, inanç ve ritüellerin karşılaştırılması konusunda çeşitli yöntem ve teknikler önerip, bu noktada ilk ve öncü çalışmalara imza atmalarıdır.⁸⁹

Antropolojinin yaklaşımlarıyla dini ve din ile ilişkili ritüelleri, inançları, dinsel ve toplumsal kurumları inceleyen din antropolojisi sosyo-kültürel antropolojinin alt dallarından biridir. Din antropolojisinin dine ve din ile ilişkili hususlara yaklaşımı teolojik yaklaşımlardan farklıdır. Bu yaklaşımın ayırt ediciliği “din” ve “hayat” arasında kurulan ilişki üzerinden anlaşılabilir. Teolojik bakış açısıyla hayat, dinden çıkarken, antropoloji ve din antropolojisi bakış açısıyla ise din, hayattan çıkar. Yani din, sosyal ve kültürel bir olgu olarak insan toplumsallığının bir çıktısı olarak ele alınır. Bu noktada antropoloji dine yaklaşırken, “kitabı” olana değil, “insana” bakar. Bu anlamda din antropolojisinin öznesi insandır.⁹⁰

İnsanlık tarihinde toplumların hayatını etkileyen, “aşkın” bir otorite olarak Tanrı düşüncesini içeren ve toplumsal bir olgu olan din, toplumsal davranışların muhteviyatını etkilemekte ve tüm toplumsal alanlarında varlığını hissettirmektedir.⁹¹ Antropolojik bakış açısıyla dini tanımlamak ise bu alanın en temel sorunlarının başından gelir. Bu konudaki her türlü tanımlama girişimi bir alanı diğer bir alandan belli oranda ayırt etmeyi gerektirmektedir.⁹² Bu durumda bir dinin bileşenlerini bilmek önemliyse, genel anlamda dinin ne olduğunu bilmek ve anlamak daha da önemlidir. İngilizce’de religion (din) kelimesi Latince “*religare*” (bağlanmak) ve “*religio*” (ibadet) kelimelerinden türetilmiştir. Dolayısıyla modern dönemde din, Tanrı’ya ibadet ederek bağlanmak anlamına gelmektedir.⁹³ Ayrıca din “yol, hukuk, hesap günü, yaşam biçimi” olarak tanımlanmasının yanında, “bir inanç sisteminde kutsala, metafizik değerlere veya tanrı fikrine yer veren ve inananlara bir yaşam biçimi öngören bir sistem” olarak da tanımlanabilir.⁹⁴ Din sosyolojisi, din psikolojisi, din felsefesi ve din antropolojisi gibi alanlarda da birçok araştırmacı dinin tanımını yapmıştır. Yapılan din tanımları bir kitap hacmini dolduracak kadar çoktur. Bu tanımlardaki ayrılık, özünde iki sebepten kaynaklanmaktadır. Bu

⁸⁹ Mehmet Cem Şahin, “Antropoloji ve Din: Tarihsel ve Kuramsal Temeller”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 20/2 (Ağustos 2016), 456-457. Civelek(ed.), *Sosyal Antropoloji*, 141.

⁹⁰ Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 74-76.

⁹¹ Akyüz vd., *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 37-39. Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, “Din”, 79.

⁹² Sibel Özbudun, *Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2014), 351.

⁹³ Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, “Din”, 165.

⁹⁴ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1998), “Din”, 96.

sebeplerden biri, dinin karmaşık yapısı, diğeri ise tanım sahiplerinin subjektif yaklaşımlarıdır.⁹⁵ Bu sebeple tüm din tanımlarına burada yer vermemiz mümkün olmamakla beraber bazı tanımları ve yorumları ele almamız mümkündür.

İnsanlık tarihinde toplumların hayatını etkileyen, “aşkın” bir otorite olarak Tanrı düşüncesini içinde barındıran ve toplumsal bir olgu olan din, toplumsal davranışların şekillenmesinde önemli bir etken olarak devam etmekte ve toplumsal yaşamın tüm alanlarında etkisini hissettirmektedir.⁹⁶ Kutsal olana, metafizik değer yargılarına veya doğüstü güç olarak Tanrı düşüncesini barındıran ve mensuplarına bir yaşam biçimi sunan inanç sistemi olarak din, Rudolf Otto tarafından “kutsalın tecrübesi” olarak tanımlanmıştır.⁹⁷ Toplumsal boyutuyla ise din, aynı zamanda mensubunun davranış ve tutumlarını düzenleyen değerler sisteminin belirleyen ve günlük hayatta yol gösteren önemli rolleri yerine getirir. Dinin insanlar tarafından algılanış biçimi sonucu farklı şekillerde oluşan dinin bu toplumsal yönü “yaşanan din” ifadesine karşılık gelir. Başka bir ifade biçimiyle din, bir taraftan toplumsal olay ve olguları etkisi altına alırken, diğer taraftan, dinin bir toplumsal ve kurumsal bir olgu olarak toplumdaki yeri, dinin diğer toplumsal olgular ve kurumlar arasındaki ilişkiyi de gündeme getirmektedir.⁹⁸ Buna göre öz olarak dinin tanımı şu şekilde yapılabilir: “Din, insanların mutlu bir hayat sürmesini amaçlayan, Tanrı’nın veya din kurucularının kutsal kitaplarda yer alan sözlerinden, insanların bu amacın gerçekleşmesi için yaptıkları davranışlardan ve oluşturdukları kurumlardan meydana gelen bir sistemdir.”⁹⁹

Din tanımlamalarında bir birlik olmaması konunun kompleks bir tartışma çerçevesinde ele alınmasına yol açmıştır.¹⁰⁰ Dinin bu girift yapısı sosyal antropolojinin temel uğraş alanı olan kültürel çeşitliliğin doğal bir sonucudur. Kültürel çeşitliliğin fazlalığı kültür içerisindeki sayısız olgunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Çünkü her bir olgu, kendi başına bir anlam taşımaz, diğer kültürel olgularla etkileşim halinde bir anlam oluşturur. Dolayısıyla kültürel olgular arasında önemli bir yer olan din olgusu da tek başına anlaşılması mümkün olmayan, kültürden bağımsız olarak değerlendirilemeyen bir olgudur.

Burada dinler tarihi alanı ile antropoloji arasındaki ilişkiye değinmeden geçmek olmaz. Dinler tarihi alanında öncesinde antropolojik veriler ışığında çalışmalar ortaya koyulurken, sonrasında bu alan kendi özerk alanını ve bakış açısını ortaya koyarak bir bilim dalı haline gelmiştir. Fakat kültürel süreçlerin dinlerin anlaşılmasında ve açıklanmasındaki etki

⁹⁵ Baki Adam(ed.), *Dinler Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 41-42.

⁹⁶ Akyüz vd., *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 37-39. Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, “Din”, 79.

⁹⁷ Rudolf Otto, *Kutsal’a Dair*, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2014), 35.

⁹⁸ Zeki Arslantürk-M. Tayfun Amman, *Sosyoloji* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 151. Kirman, “Din”, 79.

⁹⁹ Adam, *Dinler Tarihi El Kitabı*, 43.

¹⁰⁰ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2011), 15.

antropolojiyi ön plana çıkarmaktayken buna karşın semavi dinlerin aşkın düşüncelerinin kültürel süreçlerden ve olgulardan ayrı tutulma hassasiyeti antropolojiyi dinler tarihi alanında geri plana itmiştir.¹⁰¹

Din ile ilgili yapılan bu kısa tanımlamalardan sonra kültür kavramını da ele alalım. Toplum halinde yaşamının bir gereği olarak toplumsal yaşamı kolaylaştırmak üzere insan tarafından oluşturulan ve geliştirilen düşünceler, davranışlar, değer yargıları, araç-gereçler gibi şeyleri ihtiva eden karmaşık bir bütüne ve insanoğlunun tüm toplumsal mirasına kültür denilebilir.¹⁰² Bu kavram, bir insana, bir gruba veya bir sosyal gruba ait özellikleri ifade etmesi açısından önemlidir. İnsanların hayatlarını üzerine inşa ettikleri bu özellikler, o toplumun kültürel dokusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Cemil Meriç'in ifade ettiği şekliyle kültür: "bir milleti millet yapan her şeydir. Yani dünya görüşüdür. Kültür insanidir, insanın has bahçesidir. Kültür bir hayat üslubu olarak ifade edilmektedir."¹⁰³ Dolayısıyla bahsedilen bu toplumsal mirası toplumun bilgi birikimi bağlamında inceleyen antropolojik yaklaşımın önemi göz ardı edilemez.

Etimolojik olarak kültür kavramının aslı Latince'dir. Latince "cultura" "tarlaya ekin ekmek, sütü mayalamak" anlamlarına gelmektedir. Kültürün ilk modern antropolojik tanımı Edward B. Taylor tarafından *Primitive Culture* (İlkel Kültür) isimli eserinde yapılan tanımdır: "Kültür ya da geniş etnografik anlamıyla uygarlık, bilgileri, inançları, sanatı, ahlakı, hukuku, gelenek- görenekleri ve insanın, toplumun bir üyesi olarak edindiği diğer bütün yetenekleri, alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür."¹⁰⁴ Kültür, sosyolojinin ana başlıklarından bir tanesi olmasına karşın ele alınış biçimi bakımından kültürün antropolojide ele alınışıyla sosyolojide ele alınışı arasında fark bulunmaktadır. Sosyoloji kültürün mahiyeti ile ilgilenmezken, antropoloji kültürü mahiyetiyle beraber ele alır. Sosyoloji kültürü, toplumu meydana getiren sosyal yapı unsurlarından biri olarak ele alır.¹⁰⁵

Kültür kavramı, tüm sosyal bilimler alanında insana ve topluma dair anlatıların sağlanmasında temel başvuru kavramlarından birisidir. Kültür kavramı ile ifade edilen genellikle insanın kendisi ve toplum içerisindeki tüm eylemleridir. Kültür, dini değer ve tutumları da içinde barındıran bir kapsayıcılığa sahiptir. Bu bağlamda din de içerisinde insana dair tüm değer, tutum ve yargıları barındıran ve pek çok yönü olan bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. İlahi kaynaklı bir din veya insan ürünü belli düşüncelerin bir araya getirilerek geliştirilmiş bir hareket, daima mevcut kültür içerisinde yaşama ve yayılma imkânı bulmaktadır. Bu açıdan din olgusunu kültür olgusundan ayırt etmek olanaksızdır. Din ve kültür birlikte düşünüldüğünde, kültürün

¹⁰¹ Tunç, *Antropoloji ve Din*, 12.

¹⁰² Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, "Kültür", 183.

¹⁰³ Akyüz vd., *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 393.

¹⁰⁴ Massimo Borlandi vd, *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, çev. Bülent Arıbaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 445.

¹⁰⁵ Arslantürk ve Amman, *Sosyoloji* 229. Kirman, "Kültür", 184.

içerisinde kendinden en fazla söz ettiren ve toplum yapısı içinde varlığı yadsınamayan olgu din olgusudur. Din ve kültür, birbirini etkileyen ve insana dair tüm deneyimlere yer veren iki olgudur. Bu bağlamda din ve kültür ilişkisi girift bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bahsi geçen ilişkinin pek çok sosyal bilim dalı ile ilişkisinin olduğunu da unutmamak gerekir. İnsanın doğumundan ölümüne kadar olan tüm faaliyetleri kültürün etkisi altındadır. Bu bakımdan pek çok kültür ögesi gibi din de bu sürecin önemli bir parçası olarak dikkate alınmaktadır. Dolayısıyla pek çok sosyal bilim alanından ele alınabilecek din-kültür ilişkisi daima farklı bakış açılarıyla değerlendirilmeye değer bir alandır. Farklı toplumların farklı kültürlerini sabit bir bakış açısıyla din ve kültür perspektifi olarak ele almak zordur. Bu bağlamda din ve kültür konusunun belli bilim dallarının penceresinden ele alınarak anlaşılmasına çalışılması ilişkinin anlaşılması bakımından önemlidir.¹⁰⁶

Kültürün ne anlama geldiği ve önemi toplumsal yapının anlaşılmasında büyük imkânlar sağlamaktadır. Bundan dolayı pek çok inanç ögesi aslında kadim zamanlardan günümüze aktarılmış ve dinin bir parçası haline gelmiştir. Bu öğeler, dini literatürde kimi zaman sakıncalı olarak görülmüş ve tanımlanmış olmakla birlikte kimi yönlerden de uyarlanarak kabul edilebilirlik noktasına gelmiştir. Böylece *profan (din dışı)* olarak kabul edilen bazı uygulama ve inanç öğeleri hâkim kültür içerisinde yorumlanmış ve aktararak yaşama imkânı bulmuştur.¹⁰⁷

Din-kültür ilişkisi açıklanmaya çalışıldığı gibi girift bir yapıya sahiptir. Her türlü din olgusu ve inanç konuları, kültürel süreçte anlam kazanır ve yaşatılır. Aynı zamanda kültür de dini alan içerisinde belli oranda çeşitli değişikliklere uğrar ve yeni formlar alarak nesilden nesile aktarılır. Bu bağlamda hem din hem de kültür birbirini etkileme gücüne sahiptir. Toplumsal yapının inşasında da bu karşılıklı ilişki oldukça önem arz eder. Çünkü toplumsal yapının katman ve kurumları din-kültür ilişkisinin etkisiyle kurumsal bir kimlik kazanır. Din-kültür ilişkisinde genellikle yazılı olmayan ve sosyal normlar olan nitelendirilen halk inanışlarının payı da büyüktür. Çünkü insan, içerisinde bulunduğu toplumun çeşitli inanma ve sakınmalarının etkisi altında yetişir. Bunların çoğu dini alana ilişkin ve toplumun dini yaşantısına doğrudan etkide bulunur. Zamanla bunlar da kültürel sürecin bir parçası olarak varlıklarını sürdürürler ve yeri geldiğinde dini alana eklemlenip kısmen yasalaşmış olurlar.¹⁰⁸

İnsanlık tarihine yapılan tüm yolculuklarda mutlak bir şekilde bir din olgusuna rastlanıldığı açıktır. Bu durum antropolojik bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda dinin *kültürel evrensel* özellik taşıyan bir yapı olduğuna işaret eder. *Kültürel evrensel* kavramından anlaşılacağı gibi dünya üzerinde dini söylem ve buna bağlı olarak da ortaya çıkan dini pratiğe sahip olma kastedilmektedir. Bu da yapılan çalışmalardan anlaşılacağı gibi tüm insan

¹⁰⁶ İsmet Tunç- Abdulvasıf Eraslan(ed.), *Din ve Kültür İlişkisi* (Ankara: EskiYeni Yayınları, 2021), 11-21.

¹⁰⁷ Akyüz vd., *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 402-403.

¹⁰⁸ Akyüz vd., *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 405. Tunç-Eraslan, *Din ve Kültür İlişkisi*, 29.

topluluklarında dini olarak nitelendirilebilecek çeşitli inanç ve davranışların ortak olarak paylaşıldığı ve sürdürüldüğü anlamına gelmektedir. Yani her toplum bir dereceye kadar dini alana dâhil olan çeşitli olgulara sahiptir. Dolayısıyla dünya ölçeğinde “aşkın” varlıklarla bir şekilde iletişime geçmek için düzenlenen törenlere, ruhani varlıklara ve ölümden sonra başlayacak bir yaşama ilişkin inançlara rastlanması olağandır.¹⁰⁹

Sonuç olarak din ve kültür kavramları kuşatıcı kavramlardır. Din bir yaşam biçimi olmasının yanında inananlar için bir düzen oluşturma ve bu düzeni sürdürmeye yönelik uygulamaları ve yaptırımları olan bir olgudur. Aynı zamanda kültür de insanlık tarihinin tüm birikimlerinin ortak ismidir. İnsanoğlunun dünyaya gelişinden ölümüne kadar olan tüm faaliyetleri en iyi şekliyle kültür kavramı içerisinde ifade edilir. Bu bağlamda din ve kültür ilişkisi ilgi çekici olmasıyla birlikte, anlaşılması için de pek çok açıdan iyi tahlil gerektiren bir süreçtir.¹¹⁰ Din ve kültür ilişkisi ile ilgili açıklamalar yapıldıktan sonra kültüre ve dine içkin olan ritüel kavramına geçebiliriz.

Ritüel kavramı farklı disiplinlerde farklı şekillerde tanımlanabilir ve farklı bağlamlarda kullanılabilir. Antropoloji, psikanaliz, psikoloji ve etnoloji gibi disiplinlerde ritüel kavramı farklı anlamlar taşır. Antropolojide ritüel, genellikle özel sözcük biçimleri veya özel davranışlarla gerçekleştirilen dinsel veya büyüsel törenler olarak tanımlanır. Bu, genellikle belirli bir biçim ve düzen içinde gerçekleştirilen ve geleneksel ya da dini toplulukların kültürel ifadesi olan ritüeller ve ibadetlerle ilişkilendirilir. Psikanalizde, ritüel obsesif-kompulsif davranışlarla ilişkilendirilebilir. Bu, kişinin tekrarlayan düşünceleri veya davranışları kontrol etmeye çalışmasıyla karakterizedir. Psikolojide, ritüel genellikle gündelik yaşamda tekrarlanan davranışlar olarak tanımlanır. Bu, belirli bir düzene veya sıraya bağlı olarak gerçekleştirilen ve kişinin güvenlik veya düzen hissiyatını artırmaya yönelik olabilir. Etnolojide, ritüel bazı türlerde gözlemlenen ve birincil dürtülerin giderilmesine yönelik olmayan, ancak tekrar eden davranışlar olarak tanımlanır. Bu, genellikle sosyal davranışlar veya iletişimde belirli bir rol oynar. Her bir disiplin, kendi bağlamında ritüel kavramını farklı şekillerde anlamlandırır ve kullanır, ancak genel olarak ritüel, belirli bir düzen veya sıra içinde gerçekleştirilen ve sembolik veya anlamlı bir önemi olan davranışları ifade eder.¹¹¹

Ritüel kavramı hem dini hem de seküler düzeyde çeşitli anlamlara sahiptir. Dini ritüeller, genellikle belirli zaman dilimlerinde gerçekleştirilen ve dini inançlarla ilişkilendirilen ayinler ve ibadetlerdir. Bu ritüeller, genellikle belirli bir biçim ve düzen içinde gerçekleştirilir ve dini toplulukların kimliklerini ifade etmelerine ve bağlarını güçlendirmelerine yardımcı olur. Ancak

¹⁰⁹ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 22.

¹¹⁰ Akyüz vd., *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 406-407. Tunç-Eraslan, *Din ve Kültür İlişkisi*, 33-34.

¹¹¹ Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, “Ayin (Ritüel)”, 100-101.

ritüel kavramı sadece dini bağlamlarla sınırlı değildir. Günlük yaşamda da çeşitli ritüeller vardır. Örneğin, bir kahve molası almak, günün belirli bir zamanında yapılan bir ritüeldir. Yılbaşı gecesi kutlamaları da bir başka örnektir. Bu tür ritüeller, belirli bir sembolik öneme sahip olabilir ve toplumun değerlerini ifade etmek, toplumsal bağları güçlendirmek veya grup kimliğini vurgulamak için kullanılabilir. Sosyologlar, ritüellerin toplumu bir arada tutma ve toplumsal dayanışmayı sağlama işlevleri üzerine odaklanırlar. Özellikle Emile Durkheim gibi bazı sosyologlar, ritüellerin toplum içinde ortak bir duygu ve bağlılık duygusu yaratmada önemli bir rol oynadığını savunmuşlardır. Bu bağlamda, ritüeller toplumun değerlerini aktarır, ortak bir kimlik oluşturur ve toplumun bireylerini bir araya getirir.¹¹²

Turner, yapısalcı olması sebebiyle sembolleri hayatın içerisinde bulunan ve toplumsal rolleri içeren olgular şeklinde tanımlar. Bu düşüncenin temelinde Durkheim'ın ritüelleri psikolojik bir savunma ihtiyacı olarak görmesinin etkisi okunabilir. Ancak Turner'ın ritüel ile ilgili ortaya koyduğu tanım, Durkheim'ın tanımından bir ölçüde ayrılır ve antropoloji disiplini içinde önemli bir yer tutar. Turner ritüelleri çeşitli çatışma ve çözümlemeler içeren ve yaşamı yeniden inşa etmeye imkân veren semboller ağı olarak görür.¹¹³

1.2 KURAMSAL ÇERÇEVE

Antropoloji kelimesi etimolojik olarak “*anthropos*” ve “*logos*” (insan ve bilim) sözcüklerinden oluşan ve insanbilim anlamına gelen bir isimlendirmedir.¹¹⁴ Antropoloji alanı XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarında farklı kültürlerle karşılaşan insanların doğrudan ifade ettiklerinden veya yazıya geçirdiklerinden oluşmuş bir alandır. Farklı coğrafyalarla karşılaşan insanların karşılaştıkları farklı kültürler, insan ırkları ve bu coğrafyalardan elde etmiş olduğu bilgiler antropoloji bilimi için birer veri kaynağı olmuştur. Antropolojinin bilimsel disiplin haline gelmesi ise XVI. yüzyılda söz konusu olmaktadır. Latince “*antropologium*” kavramı Orta Avrupa’da fizyoloji ve anatomi alanlarını kapsayan bir muhteviyata sahip olarak algılanmaktadır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Avrupa’da ilahiyat çevrelerince Tanrı’nın beşerî özelliklerine dikkat çekmek üzere “*antropologium*” kavramı kullanılmaya başlanmıştır.¹¹⁵ Antropoloji disiplini İngiltere, Fransa, Almanya ve ABD gibi merkezlerde bir disiplin olarak ortaya çıkmış, bu ülkelerde kurulan bilimsel sivil toplum kuruluşları aracılığıyla da yaygınlaşmıştır.¹¹⁶ Burada din antropolojisine geçmeden önce antropoloji ve alt dalları ile ilgili diğer hususlara da değinmekte fayda olacaktır.

¹¹² Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, “Ritüel”, 253.

¹¹³ Sibel Özbudun vd, *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007), 285.

¹¹⁴ Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, “Antropoloji”, 47.

¹¹⁵ Özbudun vd. *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar*, 9.

¹¹⁶ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 671.

Antropoloji bilimi, bir kültür içerisinde yer alan tüm olgu ve olayların toplum yapısındaki işlevlerini çözümlemeye çalışır. Antropoloji biliminin uğraşısındaki temelinde insan ve toplumların kendilerini anlamlandırmanın yanında, farklı kişi ve toplumları da anlama veya anlamlandırma gayreti vardır. Bu gayret, etnografik veriler sayesinde anlam ifade eden bir bütün haline gelir. Bilindiği üzere etnografya bilimi, pek çok sosyal bilime veri kaynağı olan bir bilim dalıdır. Burada etnografya biliminin, antropolojinin de dahil olduğu sosyal bilimsel alanlarda kullanılması ile toplum sistemlerinin yapısal örgütlenmesinden farklı olarak, insanların gündelik pratikler yoluyla toplumsal süreçleri nasıl ürettiklerine odaklanması açısından önemlidir.¹¹⁷ Toplumsal ve kültürel değişimin yasaları, bu değişimi fark eden ve önemseyen bilim insanları tarafından, bu değişimlerin nedenlerini kendi şartları çerçevesinde anlamaya çalışmışlardır.¹¹⁸

Kültür farklılıklarına değer verilmesi açısından antropoloji bilimi, insan bilimleri arasında özel bir konuma sahiptir. Farklı kültürlerin araştırılması sırasında ortaya çıkan gizemli ve sıra dışı inanç formlarına özel bir ilgi duyulmaktadır. Antropoloji bilimi, tarihsel süreçte manevi alanda ve insanın doğayla ilişkisinde inançla ilgili ortaya konulan formları yorumsamacı bir bakış açısıyla değerlendirme yöntemine dayanmıştır. Ancak sayı ve oranlara dayalı yorumlar üreten, içerisinde insani olan farklı ses ve deneyimlerin duyulamadığı ya da değerli bir veri olarak görülmediği pozitivist yaklaşımlarda bu yöntem devre dışı bırakılmıştır. Din olgusunun insan hayatındaki etkisini sabit bakış açısıyla değerlendirme ya da göz ardı etme gibi yaklaşımlar, insanı anlamada yetersiz kalacaktır.¹¹⁹

Antropoloji bilimi genel yönleriyle çeşitlilik ve hareketlilik üzerine inşa edilen bir bilimsel alandır. İnsanlık tarihi sürekli hareket halinde olan toplumların ve göçlerin tarihidir. Bu hareketlilikler ve göçler, eski kültürel öğeleri devam ettiren ve yeni kültürel özellikler kazanan toplumları oluşturmuştur. Bugün içerisinde yaşadığımız kültürel doku ve insanlığın sahip olduğu kültürel hafıza bu süreç sonucunda meydana gelmiştir. “Antropolojik bilgi, bu süreç boyunca biriken ve düzenli olarak yeni formlar kazanan, insanoğlunun ortak mirası olarak tanımlanan kültürün sağladıklarından elde edilmektedir.”¹²⁰

Görüldüğü üzere antropoloji, şemsiyesini insan ve onun etkide bulunduğu tüm süreç üzerine açmaktadır. Her bilim dalında olduğu gibi antropoloji için de belli bir çerçevenin çizilmesi gerekmektedir. Bu çerçeve çizilirken antropoloji belli alt alanlara ayrılmaktadır. İnsan ve onun etkisinde olan tüm süreçler ancak antropolojinin diğer bilimsel alanlarla uyumlu ilişkisi sonucunda yapılacak değerlendirme ile anlaşılabilir.

¹¹⁷ Baudouin Dupret vd. *İslami Pratiklere Etnografik Yaklaşımlar*, çev. Özlem İlyas (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2017), 9.

¹¹⁸ Tunç, *Antropoloji ve Din*, 20.

¹¹⁹ İsmet Tunç, “Din Çalışmalarında Antropoloji”, *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (Haziran 2020), 44-66.

¹²⁰ Tunç, *Antropoloji ve Din*, 21-22.

Konusu XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlangıcında genel kabul görmesine karşın antropoloji, bilim çevrelerince farklı isimlendirmelerle anılmış, kültürel antropoloji, sosyoloji, sosyal antropoloji, etnoloji gibi bilim dallarında varlığını sürdürmüştür. Antropoloji biliminin odak noktası geleneksel yaşam sürdüren toplumlar olmakla birlikte XIX. yüzyılda Edward B. Taylor (1832-1917)'ın insanın sadece biyolojik olarak incelenmemesi gerektiği, kültürün de incelenmesi gerektiğine olan vurgusuyla farklı bir boyut kazanmıştır. Bu sebeple kültür sözcüğü etrafında farklı sınıflandırmalar oluşmuş ve bunlar din, büyü, folklor, sosyoloji, kültür, hukuk ve çevre olarak çeşitlenmiştir. Oxford Üniversitesi'nde XX. yüzyılın başlarında yeni bir alan olarak varlığını sürdüren antropoloji bilimi kültürel antropoloji ve fiziksel antropoloji olarak iki alt disipline ayrılmıştır. Kültürel antropoloji de kendi içerisinde çeşitli isimlendirmelerle –arkeoloji, teknoloji, sosyoloji, etnoloji gibi- alt alanlara ayrılmıştır.¹²¹ Bilim dalları, kapsama alanları ve antropoloji biliminin bu dallarla ilişkisi beraber düşünüldüğünde tarih, sosyoloji ve biyoloji, antropoloji disiplininin alt yapısını oluşturan üçgen-piramit bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bu bilim dallarının birbirleriyle olan ilişkileri antropoloji disiplininin alt dallarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹²²

Bilimsel çalışmalar yürüten insanlar tarafından geleneksel, okur-yazar olmayan toplum betimlemelerine etnografya adı verilirken, bu toplumların tarihini ortaya çıkarmak amacıyla yapılan çalışmalara da etnoloji ve tarih öncesi arkeoloji adı verilmiştir. Bununla birlikte modern tasavvurlarla karşılaşmamış, geleneksel yaşam biçimlerini koruyan ve sürdüren toplumların kurumlarını karşılaştırmalı bir şekilde inceleme çalışmaları da sosyal antropolojinin konusudur.¹²³

Anlaşılabacağı üzere antropolojinin çeşitli alt dallara ayrılması tamamen insanı merkeze alan bu bilim dalının farklı alanlardan elde ettiği verileri antropoloji şemsiyesi altında toplaması ve bu verileri kullanıma açması ihtiyacından doğmuştur.¹²⁴ Antropolojinin alt dallara ayrılması zorunlu gibi görünse de bu durum antropolojiyi diğer bilim dallarından ayıran temel bir özellik karşımıza çıkmaktadır. Böylece antropoloji diğer bilimsel alanlarla çalışma imkânı bulur ve en geniş anlamıyla insanı araştırma konusu yapar.

Antropoloji en geniş anlamıyla insanın çevreyle olan ilişkisinin incelenmesi olarak tanımlanır. İnsanın çevreyle olan uyumu iki şekilde ele alınabilir. İlk olarak insanın doğadan gelen biyolojik yönü bulunmaktadır. Daha sonra insanın biyolojik yönü üzerine kültürel eklemler yapılır. Dolayısıyla antropolojinin ilk alanı insanın doğal ve strüktürel özelliklerine

¹²¹ Emiroğlu-Aydın, "Antropoloji", 54.

¹²² Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003), 68.

¹²³ Emiroğlu-Aydın, "Antropoloji", 54.

¹²⁴ Conrad Phillip Kottak, *Antropoloji- İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, çev. Serpil N. Altuntek- Balkı Aydın Şafak (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2002), 9.

eğilirken, ikinci alanı ise sosyal/kültürel yönüne eğilmektedir. Fiziksel ve/veya biyolojik antropoloji alanı yeryüzündeki insan çeşitliliğini, insanın çevreyle ilişkisini, insanın doğal değişimini ve bu değişimde etkili olan doğa yasalarını inceler.¹²⁵

Antropolojinin bir diğer alt dalı da sosyal veya kültürel antropolojidir. Bu isimlendirmeler günümüzde beraber kullanılsa da geçmişteki farklı kullanımlar farklı ülkelerdeki kullanımlardan kaynaklanmaktadır. Amerika kıtasında kültürel antropoloji kullanılmışken, Britanya ekolünde sosyal antropoloji kullanılmıştır. Kuzey Amerika geleneğinde bu iki isimlendirme arasında yöntem farklılığına vurgu yapılır. Kültürel Antropoloji yöntemiyle kültür kavramının işaret ettiği toplumsal değerler sistemi üzerinden kültürün hem maddi hem de manevi yönü ön plana çıkarılır. Kültürün bu iki yönünden ortaya çıkan tutum ve davranışlar anlamlandırılır. Keza bu yöntemle insanın düşüncesi ve davranış kalıplarının incelenmesi, modern toplumlarda bu davranış kalıplarının neden değişime uğradığı anlaşılmaya çalışılır. Pozitivist bakış açısının egemen olduğu Evrimci Antropoloji anlayışından dolayı karşılaştırmalı olarak toplumlar arasındaki gelişmişlik seviyesi belirlenme yoluna gidilmiştir. Britanya ekolünün Sosyal Antropoloji isimlendirmesi ise genel olarak yapısalcı-işlevselci modeli esas alır. Toplumsal yapıyı bir araya getiren öğelerin işlevsel açıdan birlikteliği ve bu öğeler arasındaki karşılıklı ilişkiler izleğinde bir toplumsal yapı kuramına ulaşmak amaçlanır.¹²⁶

Kültürel antropoloji alanı, etnoloji, kültürel arası araştırmalar ve etnografya gibi çeşitli alanları içerisinde barındırır. Bundan dolayı ülkemizde sosyal antropoloji ve kültürel antropoloji ayrımları yapılmamış olup, sosyal-kültürel antropoloji kullanımı yaygın olarak kabul görmüş bir kullanımdır. Ülkemizde bir varlık olarak insanı sosyal ve kültürel bir öge olarak inceleyen antropologlar arasında üç adlandırma bulunmaktadır. Bunlar: Etnoloji, kültürel antropoloji ve sosyal antropolojidir.¹²⁷

Antropoloji, insanın inancına dair manevi bileşenleri ve insanoğlunun doğayla ilişkisinden ortaya çıkan manevi formlar ile yorumlayıcı perspektifleri bilimsel bir anlayışla bir araya getirme eğilimindedir. Bununla birlikte antropoloji, ileri derecede pozitivist anlam taşıyan ve insani değerleri görmezden gelen her türlü yaklaşımdan kaçınmıştır. İnsan bilimleri arasında özel bir konuma sahip olan antropoloji, bu özel konumunu kültürel farklılıklara değer vermesine borçludur. Dinin insan hayatındaki etkisini tek taraflı değerlendirme veya gözden düşürme gibi yaklaşımlar insanı anlamada yeterli olmayacağı görüşü din antropolojisi için önemli noktalardan biridir.¹²⁸

¹²⁵ Emiroğlu- Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, “Biyolojik Antropoloji”, 149-150.

¹²⁶ Emiroğlu- Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, “Sosyal Antropoloji”, 740.

¹²⁷ Tayfun Atay, “Kavramlar Kargaşası Bilimdalları Çatışması: Dünyada ve Türkiye’de “Sosyal İçerikli” Antropolojiyi Adlandırma Sorunu”, *Folklor/Edebiyat Dergisi* 6/22(2000), 145.

¹²⁸ Civelek(ed.), *Sosyal Antropoloji*, 3-10.

1.2.1 Din Antropolojisi ve Gelişimi

Oldukça geniş bir inceleme alanına sahip antropoloji dört ana alt disipline ayrılmıştır. Bunlar, arkeolojik antropoloji, linguistik antropoloji, biyolojik(fiziki) antropoloji ve kültürel antropolojidir.¹²⁹ Bu noktada antropoloji disiplini bütüncül bir bakış açısıyla insana yaklaşan bir disiplindir. Bu bütüncül bakış açısıyla antropoloji diğer bilimlerden ayrılırken bir yandan da diğer bilimlere bağımlı olur. Örneğin antropoloji insanın alışkanlıklarını, tutum ve davranışlarını, inançlarını ele alırken duruma göre psikolojinin, sosyolojinin, tarihin ve diğer ilgili bilimlerin veri ve yöntemlerini kullanır. Antropolojinin bu kadar geniş bir inceleme alanına sahip olması kimi zaman yöntem konusunda da tartışmalara yol açar. Bu bölümde kuramsal bir bakış açısıyla antropolojinin din olgusu hakkındaki bazı değerlendirmelerine değinilirken antropolojinin teolojik bakış açısından farklılaşan yönlerine de işaret edilmektedir.

Antropolojik perspektifle din olgusunun, ilk olarak XIX. yüzyılın sonlarında Friedrich Max Müller, W. Robertson Smith, Edward B. Taylor'ın çalışmalarında yer aldığı görülür. Şüphesizki bu bilim insanlarından önce de antropolojik perspektiften din olgusu hakkında fikir yürüten bilim insanları olmuştur. İsmi geçen bilim insanlarının kendilerinden önceki araştırmacılardan farkı inanç ve ritüellerin karşılaştırmalı değerlendirmesi için çeşitli yöntem ve tekniklerin kullanılabileceği fikrini savunmalarıdır. Bu nedenle ismi geçen bilim insanları inanç ve ritüellerin bilimsel metotla değerlendirilmesi gerektiğine işaret eden ilk antropologlardır.¹³⁰

Antropolojiyi konu edinen çalışmaların çoğunda din olgusu, insanın doğaüstü güçlere yönelik bazı zihinsel tutum ve davranış kalıpları olarak açıklanmaktadır. Bu açıklamadaki zihinsel tutum inanç kavramına, davranış kalıpları ritüel kavramına karşılık gelmektedir. Doğüstü güçler ise beş duyu organıyla algılanan varlıklar ve nesneler dışında ama onunla irtibat halinde olduğuna inanılan olağan âlemin dışındaki gizemli ve sıradan olmayan metafizik âleme karşılık gelir.¹³¹ Bu bağlamıyla din olgusu, bütün topluluklarda var olan evrensel bir realitedir.

Antropologlar, araştırmalarını gerçekleştirirken herhangi bir inancın veya ritüelin diğer inanç ve ritüellerden daha üstün veya etkili olduğunu ispat etme amacı gütmeyizler. Antropologlar, inanç ve ritüellerin toplumsal yapının bileşenleri olan politik, kültürel ve iktisadi süreçlerle ilişkilerini inceleme ve anlama gayretindedirler.¹³² Başka bir deyişle din antropolojisi, insanlar arasında yaygın olan inanma biçimlerine ve ritüellerine yoğunlaşmış bir alandır. Bu izlekte din antropolojisi, insanlar ve toplumların günlük yaşantılarına veya kültürlerine uyarlanan inançlarının ve ritüellerinin üzerinde durmakta, bunların sistemli ve normatif büyük din

¹²⁹ Şahin, "Antropoloji ve Din: Tarihsel ve Kuramsal Temeller", 455.

¹³⁰ S.D. Glazier, *Din Toplum ve Kültür*, çev. Ali Coşkun, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 122.

¹³¹ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 18.

¹³² Handan Üstündağ Aydın(ed.), *Antropoloji* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2007), 203.

sistemleri arasındaki ilişkiyi inceleme ve anlama amacı taşımaktadır. Din antropolojisi, antropoloji biliminin içerisinde bağımsız gibi görünen ama kendisine gerekli olan tüm verileri doğrudan antropolojiden elde eden ve dinin kültürel yorumunun ortaya çıkmasını sağlayan bir alandır. Ayrıca din antropolojisi sadece tarihte kalmış geleneksel dinleri araştırma konusu yapmaz. Günümüz dini gelenekleri de din antropolojisinin ilgi alanında yer almaktadır. Din antropolojisi, belli bir kültürün içerisinde bulunan dini fenomenlerin işlevlerini anlama gayreti içerisinde. Sosyal/Kültürel antropolojinin bir alt disiplini olarak din antropolojisi, kendine özel yaklaşımıyla dini ve dinle ilişkili olan toplumsal kurumları konu edinir. Din antropolojisinin bu yaklaşımı temelde teolojik veya ilahiyat temelli yaklaşımlardan farklıdır. Bunu din ve hayat arasındaki ilişkiden daha iyi okuma ve anlama imkânına sahibiz. Teolojik bakış açısıyla hayat, dini yaşamın bir sonucu olarak görülmektedir. Yani hayat, tüm varlıkların bir yaratıcı tarafından yaratılmış olduğu inancı temelinde açıklanır. Bunun en çarpıcı örneği Ramazan ayında asılan mahyalarda görülen “Din, hayattır” cümlesidir.¹³³

Din antropolojisi, sosyal-kültürel antropolojinin bir alt dalı olup, dini ve onunla ilişkili toplumsal kurumları antropolojik bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlar. İlahiyat perspektifinden bakıldığında, dinin insanüstü bir varlıkla ilişkili olduğu ve hayatın bu varlık tarafından şekillendirildiği düşünülür. Ancak din antropolojisi, dinin insan topluluklarının sosyal ve kültürel yapısından doğan bir olgu olduğunu öne sürer. Din, insanların kültürel deneyimlerinin bir ürünüdür ve toplumsal etkileşimlerin sonucunda gelişir. Bu bağlamda, din antropolojisi, belirli bir dinin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında yargıda bulunmaz. Onun yerine, dinin nasıl toplumsal yapılar içinde işlediğini, insanların hayatlarını nasıl etkilediğini ve kültürel olarak nasıl anlam kazandığını inceler. Din antropolojisi, dinin toplumsal ve kültürel boyutlarını anlamaya odaklanırken, teolojik veya ilahiyatçı yaklaşımdan ayrılır. Din antropolojisi, dinsel inancın kendisi üzerine odaklanmaz, bunun yerine, dinsel inançların toplumsal ve kültürel bağlamlardaki rolünü, insanların yaşamlarını, ilişkilerini ve toplumsal yapılarını nasıl etkilediğini inceler. Din antropolojisi, dinin daha çok toplumsal, kültürel ve insan odaklı boyutlarını anlamaya çalışır ve dinin tarihsel ve toplumsal evrimi, modern zamanlardaki rolü ve dinin değişen toplumsal dinamikler içindeki yeri gibi konuları ele alır.¹³⁴ Bu bağlamda dinin, antropolojinin konusu olan insan kültürüne ve sosyolojinin konusu olan toplumsal düzene olan etkisine her dönemde rastlandığını söyleyebiliriz.¹³⁵

Din antropolojisinin odaklandığı nokta, hem bu derece karmaşık görünen dinî inanç ve ritüelleri araştırmak, araştırdığı dinlerin kökenine ilişkin teoriler oluşturmak, hem de günümüz

¹³³ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 27-30.

¹³⁴ Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, “Din Antropolojisi”, 226-227.

¹³⁵ Demirdağ, “Din Antropolojisi Ekseninde Kültür ve Din İlişkisi”, 409.

toplumlarında dinî inançlar ve ritüellerin dünyadaki konumlarını saptamak, karşılaştırmak ve her yönüyle araştırmaktır.¹³⁶ Bu yönüyle antropolojik çalışmalar, dinin insan kültürünün ve insan doğasının bir ürünü olduğuna dikkatleri çekmektedir. Antropolojik yaklaşımlara göre din, toplumsal ve kültürel bir olgu olarak görülür. Buna bağlı olarak antropoloji, din olgusunu tanımlarken aşkın bir etkene veya onu temsil eden kutsal metinlere değil, doğrudan insana odaklanmaktadır. Antropolojik bakış açısında özne doğru insanın kendisiyken, teolojinin öznesi metafiziktir. Din antropolojisi, dini gelenekler, kutsal şahsiyetler ve metinler üzerinde değil, toplumun doğal bir üyesi ve bir birey olarak insanın din hakkında ne söylediği, dinin gündelik yaşamda etkileri üzerinde durmaktadır.¹³⁷ Bu noktada kültürel süreçlerin din üzerindeki etkisi din antropolojisinin merkezine konumlandığı bir konudur. Din ve inanca dair hususların yalnız teosentrik bakış açısıyla anlaşılması mümkün değildir. Bunu aşmak ve din üzerindeki kültürel süreçleri anlamak için din antropolojisine ihtiyaç duymaktayız.¹³⁸

Dine antropolojik bir bakış açısıyla yaklaşıldığında din, “*kültürel evrensel*” bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. “*Kültürel evrensel*” ifadesi “dünya üzerinde dinî söylem ve pratiğe sahip olmayan hiçbir topluluk yoktur.” anlamına gelmektedir. Yapılan antropoloji çalışmaları dini olarak nitelendirilebilecek inanç ve davranış kalıplarının tüm insan topluluklarında bulunduğunu göstermektedir. Örneğin Brian Morris “Din Üzerine Antropolojik İncelemeler” kitabında Platon’a referansla daha iki bin yıl önce dahi tüm insan topluluklarının tanrıların varlığına inandığı yönünde tespitler aktarır.¹³⁹ Bununla birlikte göz ardı edilmemesi gereken nokta, dini inanca yönelik şüphe ve reddedişlerin de her toplumda karşımıza çıktığı hususudur.¹⁴⁰ Dinin nasıl anlaşılması gerektiği ve ne olduğu konusunda net ifadeler belirtmek oldukça güçtür. Nitelik olarak evrensel bir olgu olan din, farklı biçimlerde ele alınabilir ve geçirdiği değişimin her yönden izlenmesi kolay değildir. Antropolojik bakış açıları teosentrik perspektiflerden farklı olarak, farklı kültürel kodlardan dine yaklaşılarak açıklayıcı önerilerde bulunabilirler.

Dinin antropolojik boyutu dikkate alındığında, din sadece bir olgu olarak görülmez. Dini olanı anlamaya çalışmak, beraberinde toplumsal düzeni anlamayı da gerektirir. Din üzerine yapılan çalışmalar dini olguların toplumu, sosyokültürel sistemi ve yapıyı derinden etkilediğini göstermektedir. Dinin toplumsal yaşamdaki etkileri çeşitli davranış biçimlerini ortaya çıkarmakta ve toplum tarafından benimsenen temel ahlak kurallarını da beraberinde getirmektedir. Aşkın bir varlığa inanma, atalar kültü gibi olgular kurumsallaşmış değer yargıları oluştururlar. Bununla

¹³⁶ Belkıs Temren, “Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme”, *AÜDTCF Dergisi* 38/1-2 (1998), 302.

¹³⁷ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 72-73.

¹³⁸ Tunç, *Antropoloji ve Din*, 9.

¹³⁹ Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, çev. Tayfun Atay (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 9.

¹⁴⁰ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 24.

birlikte töre, gelenek ve âdetler gibi toplumsal normla toplumun anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu bakımdan herhangi bir dini inancın bir toplumdaki her türlü olumlu veya olumsuz yansımalarını küçümsemek ya da görmezden gelmek bilimsel anlayışa ters bir tutumdur.

Bu kısa tarihsel süreçten sonra din antropolojisinin bazı sınırlarını ele almak gerekir. Bu bağlamda din antropolojisinin, toplum-kutsal arasındaki ilişkiye odaklandığını ve temel ilgisini insan ile doğaüstü inanış, ritüeller ve kurumlar arasındaki ilişkiyi anlamaya ve açıklamaya yoğunlaştırdığını ifade etmek gerekir. Din antropolojisi çalışmaları ve araştırmacıları, dinlerin hakikati temsil edip etmediğini, dinlerin birbirlerine karşı üstünlüğünü araştırmaz ve dinin bu yönleriyle ilgilenmez. İlgilendikleri hususlar, insanların dini inançlarının sebepleri, dinin sosyokültürel süreçlere etkisi ve bu süreçlerdeki tarihsel faktörlerdir. Bu kapsamda din antropolojisinin önde gelen ilgi alanlarını şöyle sıralamamız mümkündür: İnancın kökeni, toplum ve insanlık açısından gelişimde dinin rolü, günlük hayatta dini inanışların etkisi, din ile diğer toplumsal kurumlar arasındaki ilişki, dinsel inanışların ve dini uygulamaların muhteviyatı, mitler, ritüeller, semboller ve büyü.¹⁴¹

Din, sadece maneviyatla ya da aşkın olanla ilişkili değil, insanın iradesi dışında gerçekleşen olayları yorumlayabilmesi ve bunlarla ilişkili inanışları ve törensel gelenekleri de içinde barındıran bir sistemdir. Maneviyat ile ilgili kanıların da kutsallık iddiasında bulundukları varlıklar söz konusudur fakat bu daha çok bireysel tecrübe edilmektedir ve geleneksel anlamda bir örgütlenme ihtiyacı doğurmaz. Sanayileşme aşamalarından geçmiş ya da geçmekte olan toplumlar da dahil bilinen hiçbir kültürel yapıda hayatın tüm yönlerini denetim altına alabilmiş bir toplum göze çarpmamaktadır. Bu nedenle manevi inanışlar ya da dini yapılar bilinen bütün toplumlarda belirli bir rol oynar. Burada önemli değişkenlerden söz etmek gerekmektedir. Bir tarafta kendini doğaya tahakküm edici konumda görmeyen, teknolojik olanaklarının sınırlılığı nedeniyle de çevresel etkiler üzerinde ileri düzeyde bir etkisi olamamış, avcı-toplayıcı dönemi ya da daha geleneksel yapıya sahip toplumlar vardır. Bu toplumlarda din günlük hayatın içinde ayrılmaz bir unsurdur. Din, bu toplumlarda toplumsal ilişkilerin eşitlikçi yönünü yansıtmaktadır. İlahi varlıklar tabakalaşmış toplumlardaki gibi en üst zümreye ait olarak görülmez. Öte tarafta ise teknolojik becerileri daha üst düzeyde ve daha karmaşık örgütlenme becerisine sahip Batı uygarlığı bulunmaktadır. Batı toplumlarında dinini gündelik hayat pratikleri içindeki görünür etkisi çok kısıtlıdır. Dini inanışlar daha çok özel hayata hasredilmiş ve bu şekilde kısıtlanmıştır. Kutsal varlıkların sıralanmış şekilde yer alması (örneğin tanrının diğer

¹⁴¹ Civelek(ed.), *Sosyal Antropoloji*, 141.

ruhani varlıklardan, meleklerden veya azizlerden daha üstte görülmesi gibi) içinde bulunduğu toplumun tabakalaşmış yapısını yansıtır.¹⁴²

1.2.2 Dini Açıklamaya Yönelik Teoriler

İnancı ilgilendiren, din alanına giren konular hakkında araştırma yapmanın pek çok açıdan zorlukları vardır. Daha en başında konuyu belirli sınırlar çerçevesinde tanımlamak güçtür. Gündelik hayatta din dendiğinde genellikle kitabi dinler, Musevilik, Hristiyanlık, İslamiyet gibi belirli yapılar akla gelmekte ve bu inanç gruplarına dâhil olma biçimleri anlaşılmaktadır. Ama din mefhumunun tüm dünyada böyle anlaşıldığını söyleyemeyiz. Bazı kültürlerde din, ahiret, cennet-cehennem, ibadet gibi kavramları bugün bizlerin anladığı anlamda ifade edecek kelimeler mevcut olmadığı gibi, bazılarında ise dini olan ile gündelik hayat pratikleri arasında keskin ayrımlar yoktur. Doğaüstü güçlere inanılan bazı toplumlarda ise bunlar tanrı olarak adlandırılmamaktadır. Doğal ve doğaüstü ayrımlarının yapılamadığı toplumlarda ise ruhani varlıkların insanla aynı fiziksel mekânı paylaştıkları inancı mevcuttur. Bazı toplumların kültürel örüntüsü içinde ise maneviyat, ilahi olan ve büyü kavramları iç içe geçmiş bulunmaktadır.¹⁴³

Bu noktada yapısalcılık ve yorumlayıcılık konularına da değinmekte yarar vardır. *Yapısalcılık*, toplumun ya da kültürün bir nevi “dilbilgisi” barındırdığını savunur. Yapısalcı antropologun görevi, bu dilbilgisini çözmektir. Dolayısıyla yapısalcılara göre, kültürel bağlam dışında, yani fiiliyatta “lisan”ın, anlamlar sisteminin dışında bir şeyin “anlamının” hiç anlamı yoktur, örneğin yeşil renk, trafik ışığında, siyasetçinin rozetinde ya da futbol formasında ve atkısında farklı anlam kazanır. Her örnekte, başka renklerle bir fark olduğu ima edilir, keza o renkler de bu tür kültürel (ya da ulusal) sistemler içinde anlam kazanır. Kültürel sistem, dile benzer ve bunun dilbilgisi bize anlamı söyler. *Yorumlayıcılık*, kültürün “çeviri”ye gereksinim duyduğunu varsayar. Yabancı bir kültürü anlamak için, kişi, kelimelerini kullanmayı öğrenmek misali simgelerini kullanmayı öğrenmelidir. Fakat ardından kişinin, bunları farklı bir kültüre (dinleyicilerin ya da okurların kültürüne) “tercüme etmesi” gerekir. Antropolog bakımından kültürel tercüme sorunu, tercümanların dilsel çeviri sorunuyla aşağı yukarı aynıdır: Kelimesi kelimesine mi çevrilmeli yoksa anlam mı çevrilmeli? Gereğinden fazla kelimesi kelimesine çeviren tercüman, okurlarını kaybeder, “yerli” dışında ne dediğini anlayan çıkmaz. Gereğinden fazla anlamına göre çevirince de asıl ifadenin derin anlamını veremez. “Yerli”nin düşüncesi, tercümanın yabancı dinleyicilerinin düşüncesine dönüşür. Antropolojik çözümleme hem bir anlamda çeviriden hem de dilsel ve kültürel yapılara dair bilgi aracılığıyla yapılan yorumdan

¹⁴² William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 647.

¹⁴³ Civelek(ed.), *Sosyal Antropoloji*, 152.

faydalanır. Dolayısıyla katışıksız yorumlayıcılık ve katışıksız yapısalcılık, aynı derecede olası değildir, çünkü yorumlayıcı ve yapısal kol kola ilerler. Aralanandaki fark sadece vurgu meselesidir. Ayırım, ayrıntılarda saklıdır ve başka bir değişkene bağlı olabilir: Çözümlememizde konuşmacıya ya da oyuncuya nasıl muamele ettiğimize göre değişebilir.¹⁴⁴

Antropoloji literatüründe din kavramı, toplum ile kültürün etkileşiminde insanda doğaüstü güçlere ve varlıklara inanç (itikat ve iman) ve bu doğrultuda davranış kalıplarıdır (ayin, törensel ritüeller ve ibadet şekilleri). Doğaüstü nitelemesi insanların gündelik hayat tecrübelerinin ötesinde, fiziksel olarak açıklanamadığı için gizem taşıyan, yine aynı sebeple doğrulanamamış, açıklamaya muhtaç durumdaki metafiziksel alana işaret etmektedir. Bu anlamda din, insanların açıklanamadığı için tekinsiz görülenle ilişki kurma amacı taşıyan inanış ve eylemlerinin tamamına verilen ortak bir addır.¹⁴⁵ Bu tanımlama kimin tarafından yapıldığına göre değişiklik arz edebilir. Dinin tanımlanmasında açıklayıcı yaklaşan teorilerin zaman çizelgesinde edindikleri yere göre sıralanabildikleri gibi, tanımlamalarında ortaya koydukları tema açısından da listelenebilirler. Antropologların ve antropolojik yaklaşımları etkileyen diğer sosyal bilim düşünürlerinin din yaklaşımlarına tematik bir gözle bakarsak, kültürel tanımlamalar, duyguları merkeze alan tanımlar, davranışsal tanımlamalar, yapısal tanımlamalar ve bilişsel tanımlayıcı yaklaşımlar mevcuttur.¹⁴⁶ Burada bu yaklaşımları ve din tanımlarını ele almaktayız.

1.2.2.1 Bilişsel Tanımlar: İnanç Olarak Din

Dünyada Antropoloji alanında ilk profesör olan Edward B. Taylor, din kavramını da ilk tanımlayan düşünürler arasında sayılmaktadır. Taylor, zamanının pozitivist bilimsel yaklaşımına uygun şekilde din kavramını bilimsel açıklaması olmayan inançlar olarak görür. Taylor’a göre animizm dinin ilksel tanımıdır. Animizm, insanın ruhlara, hayaletlere, iblislere ve tanrılara inanması şeklinde açıklanabilir. Latince amina (ruh) kökünden türetilen bu kavram Taylor’a göre din kavramıyla eş anlamlı olarak görülür. Ona göre insanların bilinen en eski ataları varlıklar arasında canlı-cansız ayrımı yapmadan her birine bir ruh ve kişilik atfetmişlerdir.¹⁴⁷

Taylor, Herbert Spencer’ın dine dair ortaya koyduğu düşüncelerden etkilenmiştir. Spencer, din algısının benliğin rüyada bedenden ayrılarak başka alemlere gidiyor olabileceği gözlemlerinden doğmuş olabileceğini düşünür. Bu yapıda, insanın bir fiziki bedeni ve bir ruhu olduğu, ölümden sonra ruhun bedenden ayrılarak rüya alemindekine benzer şekilde yaşamaya devam ettiği düşünülür. Bilinen ataların ve önemli görülen kişilerin ruhlarına zaman içinde

¹⁴⁴ Alan Barnard, *Simgesel Düşüncenin Doğuşu*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012), 90-91.

¹⁴⁵ Şahin, “Antropoloji ve Din: Tarihsel ve Kuramsal Temeller”, 458.

¹⁴⁶ Richley Crapo, *Anthropology of Religion*, (New York: McGraw-Hill Humanities Publications, 2002), 14-43.

¹⁴⁷ Özbudun vd. *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar*, 62-66.

tanrılık atfedilir. Spencer'ın da savunduğu bu görüşe göre mezarlara şarap dökülmesi, içkilerin bırakılması gibi davranışlar zaman içinde kurban ritüeline dönüşmüştür.¹⁴⁸ Bu yaklaşıma MÖ 315 yılındaki çalışmaları kaynak gösterilen Sicilyalı Euhemerus'tan yola çıkılarak Euhemerism denmiştir. Genel itibariyle bu görüş dinlerin kökeninde ataların yer aldığını öne sürmektedir. Taylor, Spencer'ın görüşlerinin bir kısmını paylaşmakta, onun rüyaya atfettiği önemi yadsımamaktadır fakat dinin kökeninde atalar kültürünün yattığı görüşünden uzaklaşarak ruh mefhumuna vurgu yapar. Böylece animizme yaklaşır.¹⁴⁹

Taylor antropolojide bugün de etkisi hissedilen bir kültür tanımı ortaya koymuştur. Onun tanımlamasına göre kültür, dini de aşarak, ahlak, inanç, bilgi, sanat, yasa, gelenek ve bilumum sosyal eğilimleri de içine alan karmaşık bir yapıdır. Belli bir kültürdeki kültürel öğeler iletişime geçtikleri kültürlerde yayılarak varlığını aktarabilmiştir. Sosyokültürel evrimci yaklaşıma sahip Taylor'a göre nispeten gelişmiş toplumlardaki ilkel kültürel öğeler fosiller gibi kültürlerin evrimsel aşamalarından kalmış kalıntılardır ve bu da sosyal evrimin kanıtı olarak görülür. Taylor pek çok dinsel halk geleneğini (mesela mevsimsel döngülerde yakılan kutlama ateşleri) bu gibi kalıntılara örnek olarak değerlendirir. Ona göre bu kalıntıların en kadimleri dil içinde kendini göstermektedir. Buna örnek olarak bugün kullanılan mitik hikayelerin, atasözleri ve deyimlerin neredeyse unutulmuş inanışlarla bağlantısı olduğu ileri sürülür.¹⁵⁰ Mesela, Taylor'a göre "kuşlar söyledi" deymi kuşların kehanette bulunduğu inanan eski bir inancın kalıntısı şeklinde yorumlanır.

Taylor'a göre din mefhumu deneyimlediğimiz fiziki dünyayı anlamlandırmak üzere gerçekleştirilen yanlış bir girişim olarak nitelenir. Dini inanışlar bilimsel bilgi gibi çıkarımlara sahip olan fakat hatalı ve yanlış sonuçlar çıkaran girişimlerdir. Bu görüşü sonraları Robin Horton (1932-2019) da benimser. Horton'a göre Afrika dinleri de aynı bilimsel pratikler gibi neden sonuç ilişkileri kurmaya çalışan girişimlerdir, ancak yanlış ya da yetersiz bilgiye dayanmaktadırlar.¹⁵¹

Taylor'un görüşünü benimseyen bir diğer araştırmacı ise İskoç antropolog James George Frazer (1854- 1941)'dır. Frazer, din, toplum ve büyü ilişkisi ile ilgili evrensel bir teori ortaya koymaya çalışır. Bu görüşlerini "Altın Dal" isimli çalışmasında bir araya toplar. Ona göre din, insanın kontrolü dışındaki dış dünyayı ve insanın hayatını kontrol edebilen "aşkın" varlıklara inanmak ve bu şekilde tapınmaktır. Fakat Frazer din ile büyü arasında ayrım yapmaktadır ve bu noktada Taylor'dan ayrılır. Frazer'a göre büyü dini inanışlardan önce de vardır. Zaman içinde

¹⁴⁸ Civelek(ed.), *Sosyal Antropoloji*, 136.

¹⁴⁹ Fatih Aman, *Antropoloji ve Din* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 92-96.

¹⁵⁰ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 102-103.

¹⁵¹ Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 291-298.

büyü karşısında yanlışa düşmüş ya da çaresizlik içinde hisseden insanlar buna karşılık ruhani varlıkların korumasına sığınma ihtiyacı duymuşlar ve dini yapılar geliştirmişlerdir. Bu evrimselci yaklaşıma göre insanlık en nihayetinde dini inançların da çare olmadığını görerek bilimsel bilgiye ulaştıracak deneyimsel yollara tevessül etmişlerdir. Bilim de büyü gibi temelde doğa yasalarının manipülasyonuna dayanır. Ancak dinin kökeninde ruhani varlıklara ya da ilahlara duyulan inanç mevcuttur.¹⁵²

Büyü ile din arasında girift bir ilişki mevcuttur. Dinlerde büyü olarak nitelenebilecek uygulamalara rastlanır. Marcel Mauss dinin ve büyüsel uygulamaların bir spektrumun birbirine zıt iki ucunu ifade ettiği görüşüne sahiptir. Spektrumun bir ucunda özel alana ait, mahrem ve gizli büyüsel inanışlar yer alırken, diğer ucunda da kamusal ve topluma hakim dini inançlar yer almaktadır. Mauss dini ve büyüü aynı düşünce tarzının farklılaşmış parçaları olarak görür.¹⁵³

Büyü, aşkın güçleri belirli bir kişinin yönlendirmek niyetiyle yaptığı uygulamalardır. Büyücü ise bu gücü kendi şahsi çıkarı için kullanan insan şeklinde tanımlanır. Bu iki kavramı kullananlar tarih boyunca kendilerine yabancı gelen ruhani inanış tarzlarını tanımlamak üzere kullanmıştır. Fakat antropolojik yaklaşıma göre kişilerin kendilerine işaret edecek şekilde kendi dillerinde kullandıkları tanımlamalar ile onları nitelemek gerekmektedir. Hâlbuki antropolojik olarak insanların kendileri hakkında ne düşündüklerini ifade etmek için kendi dillerinde kullandıkları kelimeler tercih edilmelidir.¹⁵⁴

1.2.2.2 Toplumsal Düzene Dayalı Tanımlar: Cemaat Olarak Din

Antropolojiye göre din toplumsal ve kültürel bir olgudur. Dinin toplumsal yapısı iki şekilde tezahür eder. Öncelikle dini örgütlenmeler içinde iş bölümüne dayalı gruplaşmalar ve uygulamalar görülür. Sonrasında ise dini gruplar bulundukları toplumlarda diğer sosyal gruplarla ve kurumsal yapılarla ilişki içerisine girerler. Dinin sosyal yönünü göz önünde bulunduran antropologlar dini cemaatlerle toplumun geri kalanı arasında kurulan işlevsel ilişki türlerini odaklarına almaktadırlar.¹⁵⁵

Dinin genel geçer bir tanımına ulaşmayı hedeflemeyen Karl Marxortaya koyduğu sosyal teoride tüm diğer sosyal kurumlar gibi dini de ele almıştır. Ona göre din kurumu toplumda var olan üretim yapısının bir ürünüdür. Ekonomik altyapıdaki değişiklikler üst yapı kurumlarından biri olan dinin içeriğini de belirlemektedir. Böylece din ekonomik ilişkilerin bir sonucu olarak görülür. Sınıflı bir toplumda sınıflar arası sömürü ilişkileri dinin ezilen sınıfların kötü koşullarından şikâyet etmemeleri üzerine geliştirilen meşruiyet kaynağına dönüşmektedir.

¹⁵² Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 149-173.

¹⁵³ Marcel Mauss, *Büyünün Genel Teorisi*, çev. Deniz E. Polat (İstanbul: Liberos Kitap, 2022), 21-28.

¹⁵⁴ Aman, *Antropoloji ve Din*, 121-123.

¹⁵⁵ Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 375-378.

Zengin ve avantajlı sınıfların çıkarına hizmet edecek şekilde toplumsal hayattaki eşitsizlikler tanrının birer denemesi şeklinde yorumlanır.¹⁵⁶

Din kurumunun toplumsal yapı ile özellikle ekonomiyle olan ilişkisini inceleyen bir diğer düşünür ise Max Weber'dir. Hristiyanlık, Musevilik, Hinduizm gibi büyük dini inanç gruplarıyla ilgilenen çalışmalar yapmış olan Weber yeniden bir din tanımı yapmaya gerek duymamıştır. Weber dini toplumsal bir kurum olarak önemser. Din kurumu ona göre diğer sosyal kurumları etkilemektedir ve toplumların sosyolojik tarihinde önemli bir rol oynamaktadır. Buna örnek olarak da Karl Marx'ın "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" adıyla Türkçe'ye çevrilen tezinde, Hristiyanlığın Protestan öğretisinin kapitalist üretim ilişkilerinin doğmasına elverişli bir yapı sunduğuna dikkat çekmektedir.¹⁵⁷

Toplumsal yapıyı işlevselci bir yaklaşımla ele alan sosyolog Emile Durkheim ise din mefhumunu toplum hayatında işgal ettiği yer üzerinden açıklar. Durkheim'in görüşleri çağdaşı ve sonrasında gelen pek çok antropoloğu etkisi altına almıştır. Aborjinlerle yaptığı çalışmanın verilerini kaynak olarak kullanan Durkheim'a göre bir toplumda gerek dinsel inancın ortaya koyduğu norm gerekse gündelik hayatta yerleşmiş dinin hükümleri dışındaki normlar tek tek bireylerden değil toplumun tamamından kaynaklanmaktadır. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* isimli eserinde din kavramını, hayatın getirdiği kriz noktalarına kişisel üretilmiş bir cevap olarak değil, toplumun genel çıkarını korumayı hedefleyen ideallerin somut bir örneği olarak ele alır. Bu anlamda din toplumsal kesimleri birleştiren ortak bir güç olarak görülür. Durkheim tanrıyı kişilerin zihin dünyasında beliren, toplumun üyelerini toplumsal kaidelere uymak konusunda zorlamakta olan ve bir yandan da toplumsal hayatın dışında var olduğu düşünülen ayrı bir varlık olarak değil, toplumun bir izdüşümü olarak görür.¹⁵⁸

Durkheim'in din alanında yapılan bilimsel araştırmalarda bakılması gerektiğini işaret ettiği nokta, dini inançlardaki aşkın öğelerin ve ruhani varlıklarla ilgili varsayımların üzerine çalışmak yerine dinlerin kendilerini toplumsal bir olgu olarak sunmalarının ne şekilde gerçekleştiğine odaklanılmasıdır. Dinin bilimsel açıdan önemi insanların soyut ve varlığı ispatlanamayacak ruhani öğelere inanması değil, bu inançlarla alakalı ortaya koydukları davranışlarıdır. Durkheim basitten karmaşığa doğru tüm kutsallık iddiasındaki inanç sistemlerinin ortak bir özelliği olduğunu, bunun da fiziksel ya da düşünsel olan her şeyi din-dışı ya da dini olarak iki kategori altında toplayabilmeleri olduğunu savunur. Durkheim kutsallık atfedilen varlıkların insanlarda uyandırdığı duygu nedeniyle gündelik hayatta sıradanlık içeren

¹⁵⁶ Mehmet Şalak, *Karl Marx ve Max Weber'in Sosyolojisinde Din Tartışması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 94-98.

¹⁵⁷ Mehmet Şalak, "Karl Marx ve Max Weber'in Sosyolojisinde Din Tartışması", 111-115.

¹⁵⁸ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 14-20. Aman, *Antropoloji ve Din*, 88-89.

varlıklardan ayrıldığını düşünmektedir. Tüm inanç örüntülerinde kutsal olduğu düşünülen nesnelere temas etmek, onları izlemek, konuşmak ve yemek ile alakalı tabular (yasaklamalar) mevcuttur. Bu yasaklamalar sayesinde inananlar ortak ahlaki normlar etrafında birleşen bir cemaat halini alırlar. Durkheim'a göre din, yasaklanıp ayrı tutularak sıradanlıktan uzaklaşıp kutsallık içeren bu varlıklarla kurulan ilişki sonucu ortaya konan inanış ve eylemlerdir. Durkheim'daki dinsel-dindışı ayrımı Taylor'un doğal-doğa üstü ayrımını dışlamaz çünkü her bir karşıtlık da gündelik materyal dünya ile olağandışı aşkın gerçeklik arasında önemli bir fark ortaya koyar. Fakat Durkheim din üzerine tespitlerinde herhangi bir dinin mensuplarının inanç ve ritüeller etrafında ortak bir ahlak normunda buluştuklarından bahseder ve ancak bu şekilde gerçekleşen bir örgütlenmenin inananları bir arada tuttuğunu belirtir. Bu Durkheim'ın din tanımlamasını Taylor'un tanımından ayıran en önemli noktadır. Durkheim, her dinin kendisine özel toplumsal şartlarının bir ürünü olduğunu ve içerisindeki fikirlerin inananları bir arada tutmaya yarayan kutsallık kategorilerini taşıdığını ortaya koymaktadır. Özetle ona göre dinler toplum düzeninin sembolik bir ifadesidir. Toplumların varlıklarını sürdürebilmesi için bu sembolik öğelere saygı gösterilmesi gerekmektedir. Kutsallık içeren sembolik varlıklar inananlarda saygı ve bağlılık gibi güçlü duygular ortaya çıkardığı için oluşturdukları sosyal yapıya hürmet gösterilmesini, bu sayede toplumun sembolik varlığını koruyarak devam etmesini mümkün kılarlar.¹⁵⁹

1.2.2.3 Duygulara Dayalı Tanımlar: Teselli Olarak Din

Felsefeci Rudolf Otto dinin kaynağını duygular olarak gösterir. Bu duygular huşu ve korku gibi güçlü özelliklere sahiptir. Otto gibi Robert Lowie de dinlerin merkezinde insanı şaşkınlığa sevkeden, deneyimlediğinde hayran bırakan ve huşu uyandıran duygular olduğunu savunur.¹⁶⁰

Antropolojik düşüncenin en önemli teorisyenlerinden olan ve yapısal-işlevselciliğin kurucuları arasında yer alan Bronislaw Malinowski (1884-1942) dinin duygusal gerilime karşı ortaya konan tepkisel bir yapı şeklinde oluştuğunu düşünür. Taylor'un dini kültürel alandaki evrimsel sürecin sonucu olarak görmesi Malinowski'nin önem atfettiği bir nokta değildir. O toplumu kendi içerisinde düzeni bulan organik bir yapı olarak görür ve din de ekonomi ya da akrabalık gibi bu yapının bir parçasıdır. Malinowski dini geleneğin Taylor'ın iddia ettiği gibi evrimsel bir kalıntı olamayacağını savunur. Çünkü böyle bir kalıntı binlerce yıl varlığını sürdüremeyip ortadan kalkacaktır fakat dinler için böyle bir durum oluşmamıştır. O, bunun yerine dinin işlevsel olduğu için varlığını sürdürdüğünü öngörür. Malinowski din üzerine

¹⁵⁹ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, 135-150.

¹⁶⁰ Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 227-233.

düşüncelerinde Freud'un kavramlarına başvurur. Freud'un nevrotik vakaların psikolojik savunma mekanizması ile bir dinin mensuplarının düşünceleri arasında benzerlikler görmesi gibi, Malinowski de dini psikolojik strese karşı savunma sağlayan bir aracı olarak görür. Ona göre din inananların belirsiz durumlarla başa çıkma yöntemlerinden oluşan bir sistemdir.¹⁶¹

Malinowski'nin *Büyü, Bilim ve Din* isimli eserinde görülebileceği üzere o büyüyle dini birbirinden ayırır. Dini bir ritüel ya da uygulama o eylemin ötesinde bir noktayı hedefine alır; eylem sırasında gerçekleştirilen etkinlikler nihai hedefi değildir. Ritüeller üstün ruhani varlığa yönelen tapınarak sakinleştirme eylemidir ve karşılığında alınacak cevap belirsiz ve kestirilemezdir. Bundan farklı olarak büyüsel eylemler ise belirli bir teknik içerir ve ritüelden farklı olarak etkinlik sonunda tamamlanarak bitirilir. Eğer büyüsel etkinlik kurala uygun bir şekilde gerçekleştirildiyse sonucunun hâsıl olacağını düşünülür. Malinowski insanların ilkel bilimsel teknikler sayesinde ulaşamadıkları insani çıkarlara büyüsel ritüeller sayesinde ulaşmayı hedeflediklerini ileri sürer. Buna örnek olarak 1900'lerin başında alan araştırması için aralarında bulunduğu Trobriand adalılarının açık denizlere açılıp balık avına çıkarken büyüye başvurduklarını anlatır. Yerliler balık avlama yetenekleri gelişmiş ve bu konuda kendilerine güvenen bir topluluktur. Fakat açık denizlerin kontrol edilemeyen doğa olaylarının sık görüldüğü yerler olduğunun, teknelerin alabora olma ihtimalinin her zaman bulunduğunun da bilincindeydiler. Bu nedenle göllerde balık avına çıktıklarında büyüye başvurmazken, açık denize açılırken büyüsel ritüeller düzenlerlerdi. Bu örnekten yola çıkarak Malinowski büyüü muhtemel tehlikeyi atlatmak üzere uygulanan bir teknik olarak tanımlar.¹⁶² Büyünün koruyucu gücü dua etmeye benzer bir kalkan olarak nitelenebilir.

Büyü benzeri uygulamaların dışında dini ritüellerin de gündelik hayatın bilinmezliğine karşı duyulan tekinsiz duyguları yatıştırma, böylelikle kültürel değer yargılarını güçlendirerek toplumu bir arada tutma yönünün olduğu düşünülür. Malinowski, din ve büyü arasında ortaya koyduğu ayrımın ritüellerin kendi içindeki dinamikleriyle alakalı olduğunu, bunların toplamının ise aynı amaca hizmet ederek insanların endişe içeren duygularını minimuma indirme fonksiyonu icra ettiğini düşünür. Fakat Evans-Pritchard için dini duyguların, arzuların ya da etkilerin din içerisinde kritik bir rolü olsa da dini ya da büyü içeren ritüel ve eylemler Malinowski'nin iddia ettiği gibi psikolojik etkiler göstermez. Ayrıca ruhani inanca dayalı ritüelleri büyü uygulamalarından ayırmak bu kadar kolay değildir. Malinowski'nin çalışmalarında verilen örnekler için bu ayırım mümkün gözükse de çoğunlukla ritüeller ve büyü uygulamaları iç içe geçmiş şekilde bulunur ve bunlara katılan inananların amaçları birbirine karışmış şekilde görülür. Evans-Pritchard burada ölü gömme ritüellerini örnek gösterir. İlkel topluluklarda ölen kişinin

¹⁶¹ Özbudun vd, *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar*, 115-122.

¹⁶² Bronislaw Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990), 78-93.

ruhunu özgür bırakmak için yapılan ritüeller ruhun bu dünyadan uzaklaşması, geride kalanlara musallat olmaması ve gideceği yere ulaşması için yapılır. Bu ritüelin sonunda ölen kişinin ruhunun gideceği yere ulaştığından emin olunur. Bu törenin kendisi bir büyü eylemi olarak görülebilir ya da inanca dayalı bir ritüel olarak da değerlendirilebilir.¹⁶³

1.2.2.4 Davranışsal Tanımlar: Ritüel Olarak Din

Antropologlar alan araştırmalarında dinsel uygulamalara ilgi gösterip din çerçevesi içindeki pratikleri de çalışma konusu olarak değerlendirmektedirler. Antropolog Anthony F. C. Wallace dini ritüelleri “eyleme geçmiş din” şeklinde tanımlamakta ve dinlerin hedefini gerçekleştirecek araçların ritüeller olduğunu ileri sürmektedir. İnsanlar dinleri belli başlı aşkın inanç şekilleri ya da kutsallık atfedilmiş inanışlar şeklinde görseller de kişisel hedeflerine ritüeller ile varmaya çalışmışlardır. Ritüeller insanlar tarafından doğa-üstü inanış şekilleri ile rasyonel bir muhteviyata büründürülmüş bu şekilde anlamlı kalıplaştırılmış davranış sekanslarıdır. Bir ritüelin temel amacı olması beklenen değişimi mümkün kılmak ya da olmasında yarar görülmeyen değişikliği önlemektir. Wallace, bu iki durumu da “var olan gerçekliği dönüştürme” örneği olarak görür. Bir dinin mensupları hastaları iyileştirme, cemaatlerini tehlikeli olana karşı koruma, gelecek senaryolara karşı haber edinme şeklinde çok çeşitli amaçlar için ritüellere katılırlar ve bu katılımların dindarlıklarını gösterdiği inancıyla hareket ederler. Wallace ritüellerin bu “araçsal öncelik” özelliğinin altını çizerek ve dini tanımlarken de ritüellere bu önceliğin verilmesi gerektiğini düşünür. Bu durum Wallace’ın din kavramını “İnsanların ve doğanın durumunda dönüşüm yaratmak veya dönüşümleri engellemek amacıyla doğaüstü güçleri harekete geçiren, mitler tarafından rasyonelleştirilen bir dizi ritüel” şeklinde tanımlamasında görülmektedir.¹⁶⁴

Victor Turner’a (1972) göre ritüelleşmiş uygulamalar dindar bir topluluğun kendilerini bir arada tutan duygular var etme aracıdır. Bu beraberlik duygusuna da *komünitas* ismini verir. *Komünitas*, ritüellere katılan din mensuplarının aralarındaki güçlü bağların ortaya çıkardığı coşkulu bir huşu halini ifade eder. Ritüelde cemaatin mensupları günlük hayattaki hiyerarşik kategorilerden uzaklaşıp eşitlenirler. Bu sayede güçlü bir uyum ve eşitlik duygusu ortaya çıkar. Böylece ritüelleşmiş uygulamalar inananlar arasında güven duygusunu sağlamlaştırarak cemaate bağlılığı devam ettirirler.¹⁶⁵

¹⁶³ Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 199-213.

¹⁶⁴ Daniel G. Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri*, çev. Suavi Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 463-466.

¹⁶⁵ Özbudun vd, *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar*, 311-316.

Antropolog Edmund Leach benzer şekilde ritüelleri inceler. Ona göre ritüeller kutsallık atfedilen sembollerin anlamının yoğunlaşmış çok sesli bir ifadesidir ve bu nedenle çok farklı şekillerde yorumlamaya açıktır. Çeşitli Hristiyan mezheplerinde var olan vaftiz töreni buna örnek olarak değerlendirilebilir. Baptistler din mensuplarının suya batırılıp çıkarılmasını şeklinde özetlenebilecek vaftiz törenini Baptist Aziz John'a atfederek bu ritüel sırasında onu taklit etmek, onun gibi olmak, onun yolundan gitmek anlamları çıkarabilirler. Başka mezheplerde bu ritüel ölümü ve yaşamı hatırlamak anlamına gelebilir. Bir başkasına göre bu tören Hristiyanlığın bir gereği olarak görülebilir ya da yıkanan kişinin günahlarından kurtulması anlamında yorumlanabilir. Bu farklı anlamlardan birkaçı bazen bir arada bulunabilir ve hepsinin de kendi içinde tutarlılık arz eden açıklamaları vardır. Ritüelleri yorumlamadaki bu çeşitlilik sayesinde katılımcılar bu uygulamalara katılırken kendi şahsi ihtiyaçlarını ve isteklerini etkinliğe yükleyebilirler.¹⁶⁶

Roy Rappaport'a göre ritüeller inanç merkezli toplulukların geleneksel bagajını sembolik bir şekilde ortaya koymaktadırlar. İnananların içinde yer aldıkları dini grubun benimsediği değer ve inançları kabullendiklerini ilan etmeleri için en önemli gösterge ritüellere katılmaktır. Mezhep ya da tarikat üyeliği sayesinde kişi bu küçük cemaat yapısının bir parçası olmayı kabul eder. Uygulanan ritüeller ise mensuplara mevcut yapının kurallarını ve düzenini benimsetir. Bu sayede inanan kişi yapının ayrılmaz bir parçası haline gelir. Rappaport, ritüel katılımcılarının uygulama sırasında ortaya çıkan mesajlara açık ve peşinen bunları kabul etmiş olduklarını, bu kabullerini de cemaat üyelerine göstermeyi hedeflediklerini anlatır. Genel şartlar altında böyle olan işleyişin istisnaları da oluşabilir. İnancın mensupları inandıkları değerlerle zıt düşen hayat pratikleri içinde olabilirler. Fakat ritüele katılmak bu zıt pratikleri de gizleyecek şekilde değerlere sahip ve gruba ait olunduğunu ikrar etmektedir. Ritüele katılım göstermek böyle durumlarda takiyeyi doğurur. Burada da görüldüğü gibi ritüellere katılmak her kişi için grup değerlerine uyacak şekilde yaşamının garantisini vermese de Rappaport, zorunlu ritüellere katılmamanın her şartta gayriahlaki olarak kabul edilen yegane unsur olduğunu belirtir. Rappaport'un analizinde ritüel, kişinin bir din içindeki standart kriterlere uyum sağlamasını teşvik ederek arttıran işlevsel bir uygulama biçimidir. Özet olarak insanlar ritüele katılım göstererek içinde bulundukları dinin kurallarına uygun olarak yaşamakla kendilerini sorumlu tutmakta olduklarını belirtirler.¹⁶⁷

1.2.2.5 Kültürel Tanımlar

Günümüzde araştırmalarına devam eden yakın dönem antropologlardan olan Clifford Geertz, Max Weber ve Emile Durkheim'ın din hakkındaki görüşlerini birleştirme eğilimindedir.

¹⁶⁶ Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 349-360.

¹⁶⁷ Özbudun vd., *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar*, 167-169.

Geertz'a göre din hem Durkheim'in ortaya koyduğu gibi katılımcı sosyal bir eylemdir ve hem de Weber'in belirttiği üzere anlamın merkezde olduğu, dünyayı düzene koyan bir sistematik yapıdır. Buna ek olarak Geertz dini kültürel boyutuyla analiz etmeye çalışır. İnsan sembol kullanan bir canlıdır; hayattaki tutumunu geliştirip sürdürme ve kendinden sonra gelenlere aktarma amacıyla sıklıkla sembollere başvurur. Sembol, anlamın materyal dünyada ifade edilmesidir. Din de sembollerin kullanıldığı inanç sistemleri sayesinde insanların birbirleriyle ilişki kurmasını sağlayan yapılardır. Geertz, kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak dini ruhani bir yaratıcıya inanmak anlamında ele almaz; insanlar arası ilişkiselliğe imkân veren sembolik bir yapı şeklinde tanımlar.

Geertz, dinin beş temel özelliğine dikkat çeker. Bunlar, sembollerden oluşması, insanlarda güçlü ve her yere nüfuz etmiş uzun süreli ruh halleri oluşturmaları, bu ruh halini varoluşun evrensel düzenliliği şeklinde meydana getirmesi, varoluş düzenine dair fikirleri gerçek olarak görmesi ve bu sayede insanların büründüğü ruh hallerinin gerçekçi görünmesini sağlamasıdır.¹⁶⁸

Bu detaylı analizden de anlaşılacağı üzere Geertz, ritüel uygulamalarına büyük bir önem atfeder. Çünkü ritüeller inananları uygulama dışında da gündelik hayat içinde kuşatan bir ruh halinin etkisinde bırakır. Bu etki sayesinde inananlar gündelik hayatın içinde deneyimledikleri olayları dini değerlerin etkisiyle yorumlarlar. Buradan yola çıkarak Geertz, dinin yaşam tarzına etkisinin ve kamusal düzeni şekillendirmede rolünün altını çizer. Durkheim dini yapıların toplumsal düzenin bir yansıması olduğunu söylemekteydi fakat Geertz, bunun tersine toplumsal düzenin dini yapılar tarafından şekillendirildiğini belirtir. Bu etki, sembollere verilen önemi anlamlı kılar. Dini sembolün bir nesne olma zorunluluğu yoktur; belirli bir davranış şekli ya da sergilenen tutumlar sembolik değere sahip olabilir. Buna örnek olarak, haç ya da hilal gibi semboller maddi nesnelerdir fakat mesela, kutsallık atfedilen bir nesneyi zemine koymamak, yükseltilmiş yerde tutmak, yere düşen ekmeği alıp öpüp alına koymak ya da domuz eti yememek gibi eylemler birer dini semboldür. Buna benzer şekilde semboller maddi olmayan dini unsurların maddi olarak tahayyül edilmesini ve inanan kişinin bağlı olduğu topluluğun normlarına uyduğunu topluma ilan etmesini sağlar.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 109-149.

¹⁶⁹ Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, 169-173

İKİNCİ BÖLÜM

2.1 ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK İNANÇLARI: DİN ANTROPOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN BİR BAKIŞ

Alevilik ve Bektaşilik daha çok ritüelleriyle ön plana çıkan, hissiyata ve sezgiye dayalı bir inanç boyutu ile bilinmektedir. Teolojik boyut bütün bir Alevilik ve Bektaşilik sisteminde en zayıf halka olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaratıcı ve diğer kutsal inançlar ve bunlarla ilgili detaylar henüz tartışma ve inceleme konusu olmamıştır. Öte yandan, Alevi ve Bektaşilerin kutsallara dair inançları vardır ve bu inançlar bir şekilde toplum tarafından paylaşılmaktadır. Ancak kutsala dair inançların ortaya çıktığı, geliştiği ve nesilden nesile aktarıldığı ortam diğer dinsel geleneklerden farklılık arz eder. Bu inançlar, Alevilik ve Bektaşiliğin diğer bileşenleri gibi toplumsal hafızada korunur ve aktarılır. Toplumsal hafızada inancı ve inanca dair bilgiyi saklamanın, korumanın ve sonraki nesillere aktarmanın tek yolu onu hikâye formuna yerleştirmektir. Bu sebeple sözlü bir kültürün ağır bastığı Alevilik ve Bektaşilikte temel taşıyıcı olarak hikâyeler kullanılırken, bu durum kutsala dair inançların içeriğini de doğrudan etkisi altına alır. Yazılı kültüre sahip geleneklerde görülen teolojik veya kelami tartışmalar Alevilik ve Bektaşilikte yaygın değildir. Bundan dolayı Sünni ve Şii geleneklerle karşılaştırma yapılacak olursa Alevilik ve Bektaşiliğin, sistemli bir kelimeden bahsedilmesi güçtür. Alevilik ve Bektaşilikte esas olan aşkın ve kutsal inançların günlük hayata bakan tarafı ve mensuplarını doğrudan etkileyen pratiklerdir.¹⁷⁰

Bu noktada şu hususa değinmeden geçmek doğru olmayacaktır. Alevilik ve Bektaşiliğin inançla ilgili kabullerinde bazı zorluklar bulunmaktadır. Bu zorluklardan birincisi, Alevilik ve Bektaşiliğin genel olarak kabul edilegelen “İslam’dan önce mensubu oldukları Eski Türk dini, sufilik aracılığıyla sızmış gnostik ve Yeni Eflatuncu, Manici ve Budacı etkiler ve Yahudi Hristiyan etkiler gibi değişik dini geleneklerden oluşan heterojen bir inançlar sistemi” olmasıdır. Bununla beraber “İslamlaşma sürecinde karşılaşılan bir takım mezhebi etkileri” de unutmamak gerekir. Bu durumun oluşmasında Alevilik ve Bektaşilik geleneğinin bir sözlü kültür olmasının etkili olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak Alevilik ve Bektaşilikte sistemli ve bütün mensuplarını bağlayan homojen bir inanç sistemi biçiminde ele almak mümkün görünmemektedir.¹⁷¹ Bu güçlükler ve heterojen yapı, Alevilik ve Bektaşiliğin inançlarının ayrı ayrı dayanaklarını bulmayı, bunları sistematik bir şekilde ele almayı ve incelemeyi zorlaştırmaktadır. Ancak bu zorluğa rağmen Alevilik ve Bektaşilik inançlarının din antropolojisi açısından ele alınması da elzemdir. Bu bölümde Alevilik ve Bektaşiliğin inançlarını ayrı başlıklar

¹⁷⁰ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 157-158.

¹⁷¹ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 227-228.

halinde ele alıp bu inançların doğduğu zemini ve bu inançlara etki eden dini ve kültürel kodları bulmaya çalışacağız.

2.1.1 Alevilik ve Bektaşilikte Yaratılış Anlatıları (Hulûl, Anasır-I Erbaa) ve Hak-Muhammed-Ali Tasavvuru

Yaratılış ile ilgili tüm insanlığı bağlayan, tek bir anlatımdan ziyade her kültürün ve o kültürün şekillendiği coğrafyanın kendisine has, özgün bir yaratılış anlatısı bulunmaktadır. Bu noktada efsanelerin, anlatıların ve mitlerin antropoloji açısından öneminden bahsetmemiz yerinde olacaktır. Sözlü gelenekler bir kültürün yazılı olmayan öykülerini, inançlarını ve geleneklerini gösterir. Sözlü sanatlar öykü, tiyatro oyunu, şiir, atasözleri, bilmece ve sözcük oyunlarını içerir. Antropolojik araştırmalara en fazla konu olan sözlü sanat türü öykülerdir. Öyküler; söylence, efsane ve masal olmak üzere üç ana başlık altında toplanabilir. Söylenceler, insanın varoluşunu irdeleyen dini temelli öykülerdir. Olması gereken bir dünya resmi çizerek, insanların yapması gereken davranışlar için bir ölçüt oluşturmaya çalışır. Efsaneler; töreleri, kahramanlık hikâyelerini ve göçleri konu eden ve gerçekmiş gibi anlatılan öykülerdir. Destanlar okuma yazmanın yaygın olmadığı ve devlet politik örgütlenmesinin bulunduğu toplumlarda görülen, şiir ya da düzyazı olarak yazılmış, uzun efsanelerdir. Destanlar bir kültürün yasal ya da politik uygulamalarını yaymaya ve korumaya yarar. Sözlü kültürün yerini yazılı kültürün aldığı toplumlarda destanların işlevini tarih bilimi üstlenir. Efsaneler, kültürel yapı içindeki ahlaki davranış modeli hakkında ipuçları içerdiği için antropologların ilgi alanlarına girer. Masallar kurgusal, dünyevi ve tarihsel olmayan anlatımlardır ve eğitirken eğlendirmeyi hedefler. Masalların yayılış biçimi kültürel etkileşim ya da kültürel soyutlanmayla ilgili önemli kanıtlar sunar.¹⁷²

Yukarıda değişik vesilelerle ifade edildiği üzere Anadolu’da Alevilik, Bektaşilik kültür ve medeniyet kodlarının ağır bastığı ve yaşam biçimi olarak da Türkmen kültürü ile iç içe geçmiş hali, Bektaşilik ise Melamilik zemininde ortaya çıkan ve Eski Türk inanışları, Hurufilik, Bâtınlık ve Şiilik etkilerini tasavvufla birlikte içerisinde eritip günümüze ulaşmış bir yoldur. İslam ve diğer dinlerin literatürlerinde farklı şekillerde ele alınan ve yorumlanan yaratılış konusu, Alevi ve Bektaşi yolu ve geleneksel Anadolu Aleviliği için de önemlidir, çünkü inanca göre insan “Konuşan Kur’an” olarak görülmekte ve anlamını yaratılışla kazanan bir varlıktır.¹⁷³

Anadolu Alevi ve Bektaşiliğinin inançlarla ilgili hususların önemli bir bölümünü yaratılış ile ilgili anlatılar oluşturur. Bu inançlardan biri de hulûl yani ilk yaratılışta Allah’ın insan bedenine girmesiyle ilgili inançtır. Bu inançla ilgili kaynaklarımızda sadece iki menkıbe

¹⁷² Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 730.

¹⁷³ Fırlıklı, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, 178.

bulunmaktadır. Bunlardan biri, yine Menakıbu'l-Kudsiye'de, öteki Vilayetname-i Otman Baba'dadır. Bu inancın sadece bu iki kaynakta yer almasının sebebi uzun süreden beri Sünni İslam anlayışının Anadolu coğrafyasında hâkim olması ve bu inancın tevhit inancına taban tabana zıt olmasıdır. Bu durum da Anadolu Aleviliği ve Bektaşiliğinde bu inancın kamufle bir şekilde kalmasına sebep olmuştur.¹⁷⁴ Bu inancın anlatıldığı iki menkıbeyi şöyle ele alabiliriz:

Menakıbu'l-Kudsiye'de Âşık Paşa'dan bahsedilen kısımda onun üstün vasıfları anlatılırken Cenab-ı Hak kendi kudretinin açığa çıkması ve insanlar tarafından tanınması için insan şeklinde görünmeyi uygun bulmuştur. İlk bakışta Allah'ın tanınmak için insanları yaratmaya karar verdiği ve bu sebeple Hz. Âdem'i kendi suretinde yarattığı şeklindeki İslami telakkiyi ima ediyor izlenimi uyandırabilir. Fakat ifadelerin yer aldığı metinle beraber düşünülecek olursak söz konusu olanın adeta Âşık Paşa olduğu intibai uyanıyor.¹⁷⁵ Nitekim aynı bölümde Âşık Paşa için

“Mazhar-ı Hak muzhır-ı kudret
Nokta-i ilm merkez-i hikmet”¹⁷⁶

sıfatları kullanılarak Âşık Paşa'nın sanki Cenab-ı Hakk'ın zuhur ettiği beden olduğu anlatılmak istenmiştir.

Hulûl inancıyla ilgili asıl çarpıcı ifadeler Vilayetname-i Otman Baba'da bulunmaktadır. Burada nakledildiğine göre Otman Baba, Turnacı Baba adında bir şeyhin tekkesine uğramış ve misafir olmuştur. “Çün ol Turnacı Baba ol kan-ı pür-haşmeti görüb müşahade eyledi. Gördü kim ol Elest Bezmi'nde ve âleminde ruhlara hitab eden sırr-ı hakikat ve zat-ı bimisal ol kan-ı alicenahın yüzi ve gönlünde tecelli eylemiş. Dahi nazarında secde-i izzet birle naz ü niyaz eyledi.”¹⁷⁷ Yani cisim olarak yaratılmadan önce ruhlar âleminde insanlara “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” şeklinde hitap edip onlardan “Evet, rabbimizsin.” cevabını alan Allah'ın Otman Baba'da tecelli ettiğini gören Turnacı Baba, önünde secde yapmıştı. Zaten müritleri de hep Otman Baba'ya Sırr-ı Yezdan diye hitap ediyorlardı.¹⁷⁸ Bir defasında, Varna kadısı tarafından tutuklanan müritlerine “Korkman, korkman kim boynuzlu koyundan boynuzsuz koyunun hakkını alı verici dest-i kudret benim.” diye teselli vermiş ve gerçekten de onları kurtarmıştı.¹⁷⁹ Bir başka seferinde Otman Baba, bütün müritleriyle tutuklanıp İstanbul'a getirilerek Fatih'in emriyle Kılıç Manastırı'na hapsedilmişti. Kadı asker Otman Baba'ya: “Babacığım, Tanrı'yı bilir müsün?” diye sormuş, o da “Şimdi Tanrı ile söyleşür gelirim.” cevabını vermişti. Kadı asker “Gel imdi ol

¹⁷⁴ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 197-198.

¹⁷⁵ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menasibi'l-Ünsiyye*, thk. Ahmet Yaşar Ocak-İsmail E. Erünsal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 104.

¹⁷⁶ Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menasibi'l-Ünsiyye*, 105.

¹⁷⁷ Otman Baba, *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*, thk. Filiz Kılıç-Mustafa Arslan-Tuncay Bülbül (Ankara: Grafiker Basım, 2007), 83.

¹⁷⁸ Otman Baba, *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*, 145.

¹⁷⁹ Otman Baba, *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*, 254.

söyleştiğin Tanrıyı bana göster.” demesi üzerine Otman Baba kendini gösterip şöyle bağırmıştı: “Ya bu söyleyen kimdir?”¹⁸⁰ Bu sözlerin açıkça ifade ettiği üzere Otman Baba Allah’ın kendine hulûl ettiğini belirtmek istiyordu. Zaten gittiği her yerde kendinin ve müritlerinin tutuklanması da hep bu yüzdendi.

Hulûl inancı biraz incelendiğinde Budizm ve Zerdüştlük ile yakın ilgisinin bulunduğu görülür. Budist menkıbeler, Buda’nın insan olmadan yahut insan kılığında doğmadan önce, Veda panteonunu teşkil eden otuz üç Tanrı’dan biri olarak semada yaşadığını, sonra bir ara kendisini bildirmek için yeryüzüne inmek istediğini, bunun için de Şuddhodana ailesinin bir çocuğu olarak doğmaya karar verdiğini naklederler. Bir başka menkıbe, Büyük Tanrı Vişnu’nun daha önce semada yaşadığını, fakat diğer Tanrıların, yeryüzündeki şeytanların bütün iyi kuvvetleri yendiklerini kendisine bildirmeleri üzerine, onları cezalandırmak için yeryüzüne indiğini bildirir. Vişnu’nun bunu yapabilmesi için, insan olarak doğması gerekmektedir. Bu sebeple o, bir savaşçı ailenin çocuğuna hulûl eder.¹⁸¹

Zerdüştlük’te de buna benzer bir durum vardır. Esasen modern araştırmalar, geniş çapta Hint-İran inançlarının hâkim bulunduğu bir muhit olan bugünkü Afganistan denilen bölgede doktrinini geliştiren Zerdüş’tün, Budist unsurlardan bir kısmını kendi sistemine aldığını göstermektedir. Zerdüş hakkındaki en eski dini metinler, onun doğuşunu hikâye eden tipik sahnelerle doludur. Birer ilahi şeklinde bu sahnelerin tasvirleri, Zerdüş’tün doğuşunu bir Tanrı’nın doğuşu olarak terennüm etmektedirler. Zerdüş adeta ortaya koyduğu inançların merkezini teşkil eden Ahura Mazda’nın yeryüzüne inmiş insan timsali kabul edilmektedir.¹⁸²

Durum böyle olunca, İran ve Maveraünnehir’de Abbasiler zamanında teşekkül eden Bcayaniyye, Cenahiyye, Nümeiyiyye, Hulmaniyye ve Rizaniyye gibi, eski Zerdüşti çevrelerden kaynaklanan aşırı Şii fırkalardaki hulûl inancını anlamak mümkün olmaktadır. Bu fırkaların hepsi de hulûl esasına dayanmakta olup Allah’ın Âdem Peygamber’den sırayla büyük peygamberlere, sonra Hz. Ali’ye, ondan Beyan b. Sem’an’a (Beyaniyye mezhebi), yahut Hz. Ali ve sonra evladına (Cenahiyye mezhebi), yahut Hz. Ali’den evladına, ondan Cafer-i Sadık’a, ondan Ebu’l-Hattab el-Esedi’ye (Hattabiyye mezhebi) hulûlü gibi birbirinden az farklı telakkilere sahiptir. Meşhur Mukanna’ın da Allah’ın kendisine hulûl ettiğine inandığını biliyoruz. Mukanna’a göre Allah önce Hz. Âdem olarak yeryüzünde görünmüş, sonra Nuh Peygamber’e hulûl etmiş, ondan sırasıyla bütün büyük peygamberler vasıtasıyla Hz. Muhammed’e kadar gelmiştir. Hz. Muhammed’den Hz. Ali’ye hulûl eden Allah, sırayla evladına ve nihayet Ebu

¹⁸⁰ Otman Baba, *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*, 163.

¹⁸¹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 199-200.

¹⁸² Erdal Aksoy – Özcan Güngör, “Sosyolojik Açıdan Alevi/Bektaşîlerde Tenasüh İnancı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62 (Ocak 2013), 249-270.

Müslim Horasani'ye geçerek onun bedeninde yaşamış, en son olarak da kendi vücuduna hulûl etmişti.¹⁸³ Hulûl inancı Kaygusuz Abdal'dan sonra en açık ve seçik bir biçimde Şah Hatayi'nin nefeslerinde ifadesini bulmuştur. Mesela o bir nefesinde Hz. Ali'nin ulûhiyetini anlatırken başka bir nefesinde de Allah'ın kendi bedeninde nasıl cesetlendiğini ifade etmektedir.¹⁸⁴

Bütün bu menkıbe ve nefeslerden bir sonuç çıkarılmak istenirse, şu görülebilir: Ana inanç, Allah'ın önce Âdem Peygamber olarak yeryüzünde görüldüğü, sonra sırasıyla diğer büyük peygamberlerin (Şit, İdris, Nuh, İbrahim) bedenlerine hulûl ederek en son Hz. Muhammed'de zuhura geldiğidir. Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye, ondan evladına hulûl eden Allah, daha sonra Şiilik tarihinin büyük isimlerini dolaşmış ve Hacı Bektaş'a gelmiştir. Hacı Bektaş'tan sonra ise Bektaşiliğin takdis ettiği bütün büyük evliyayı dolaşarak onların vücutlarına hulûl etmiştir.¹⁸⁵

Anadolu Alevi ve Bektaşiliğinin yapı taşlarını oluşturan yazılı kaynakların önemli bir bölümünü yaratılış ile ilgili anlatılar oluşturur. Buna göre ilk önce Ehl-i Beyt'in nuru yaratılmış olup, melekler, dünya ve en son Âdem yaratılmıştır. Melekler içerisinde Cebrail'in yaratılmasına ayrı bir yer ayrılmıştır. Cebrail, yaratılışından sonra konacak yer bulamadığından uzun süre uçmak zorunda kalmış, en sonunda bir kubbe görmüş, daha sonra bu kubbe içinde Hz. Fatıma ve Ehl-i Beyt'in nuru ile tanışmıştır. Cebrail'in yaratılışından sonra dünyanın yaratılışını anlatan anlatılardan biri şöyledir:

“Cebrail yaratıcısını tanıyınca Allah ona “Ey Cebrail, ben şimdi bir dünya yaratacağım. O dünyaya bir Âdem yaratacağım. Bu Âdem o yeryüzünün halifesi ve peygamberi olacak. O Âdem'den yüz yirmi dört bin peygamber gelecek. Bu Âdem'den o nurlarının gördüğün ahir zaman peygamberi gelene kadar seni vahiy meleği tayin ettim. Şimdi görevine başla ve Âdem'in gelmesini bekle dedi. Allah dünyayı yaratacağını söyleyip Cebrail'i de vahiy meleği tayin ettikten sonra, silkinip ben-i Âdem sıfatını aldı. Sonra elini deryaya uzattı, deryanın altından bir avuç toprak, bir avuç kum alıp kudret eliyle deryaya saçtı. Saçtığı toprak deryaya düşünce altı günde bu yeryüzü hâsıl oldu. Altı günde yeryüzü hâsıl olduktan sonra, toprağın düştüğü yerler yeryüzü, toprağın değmediği derya da şimdiki denizler ve okyanuslar halinde kaldı. Toprak az, denizler çok olarak dünya bu şekli aldı. Daha sonra Allah Sıdretü'l Munteha denilen yerde yetmiş bin melek yarattı. Sıdretü'l Munteha göğün yedinci katı, Arş-ı Ala da Allahu Teâlâ'nın mekânıdır.”¹⁸⁶

Âdem'in yaratılışı ile ilgili menkıbe yaratılış anlatıları içinde standart bir menkıbedir. Allah, dünyayı ve melekleri yarattıktan sonra Âdem'i yaratmaya karar verip bu kararını meleklerle söyler, melekler önce temkinli davransalar da en sonunda Allah'ın bu yaratma kararına teslim olurlar. Tavus ismindeki melek hariç. Melekler Allah'ın emriyle Âdem'in yaratılışında kullanılmak üzere yeryüzünden toprak alıp getirmek üzere gönderilirler, ancak yeryüzü hiçbirine toprağını vermez. En son Azrail gider ve “Sana bunu geri getireceğim.” diyerek biraz zorla da olsa toprağı alıp getirir. Melekler topraktan çamur yapıp Âdem'in boynuna kadar yaparlar. Kafa

¹⁸³ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 200-201.

¹⁸⁴ İlgili nefes örnekleri için bakınız: Şah İsmail, *Hatayi Divanı*, thk. Muhsin Macit (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 439.

¹⁸⁵ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 204.

¹⁸⁶ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 143-144.

bölgesini de Allah'ın cemaline bakarak yaparlar. En son can verilme aşamasına gelinir ve bu aşama Alevi ve Bektaşî inancının insana bakışına dair önemli ipuçları barındırır. Buna göre Allah Hz. Âdem'i yarattıktan sonra ruha vücuda girmesini emreder. Ruh, vücudun içine girip geri çıkar. Allah ruha tekrar girmesini emreder. Ancak ruh, mekan tutmaz. Allah ruha içeri girmemesinin sebebini sorar, ruh ise içerinin çok karanlık olduğunu söyler. Sonrasında Allah Hz. Âdem'in vücuduna kendi nurundan nur bırakır, sonrasında ise ruh bu vücutta mekan tutar ve orada kalır. Böylece Hz. Âdem'e can gelmiş olur. Allah Hz. Âdem'e ruhu geçici olarak verir, ruh kalıcı olarak verilseydi ölüm diye bir şey olmazdı. Ölüm, ruhun bedenden ayrılarak Allah'a geri dönmesidir. Allah'a geri dönen ruh dünyadaki amellerine ve durumuna göre tekrar dünyaya gönderilir.¹⁸⁷

İnsan-tanrı ya da tanrısal veya doğaüstü güçlerle donanmış bir insani varlık kavramı, temelde dinler tarihinin daha erken bir dönemine, tanrılara ve insanlara henüz aynı türden varlıklar olarak bakıldığı ve aralarında açılan aşılmaz uçurumla henüz birbirlerinden ayrılmadıkları bir döneme aittir. Bu yüzden, insan şeklinden bedenleşmiş tanrı fikri bize garip görünse de ilk insan için çok irkiltici bir şey değildir: O, insan-tanrıya ya da tanrı-insanda, tam bir inançla kendisinde olduğunu ileri sürdüğü aynı doğaüstü güçlerin daha yüksek bir derecesinden başka bir şey görmemektedir. Bu tür bedenleşmiş tanrılar yabanıl toplumlarda yaygındır. Bedenleşme geçici ya da devamlı olabilir. Bedenleşme geçici olarak kalmayıp, kutsal ruh bir insan bedenine yerleşmişse, tanrı-insanın mucizeler göstererek bu özelliğini kanıtlaması gerekmektedir.¹⁸⁸

Aleviler arasındaki bir inanışa göre Âdem ile Havva birbirinden ayrı düştükleri vakit bir başlarına kalmışlardır. Yüce Allah, bir gün Cebrail'e, "Havva'nın yanına git, onun oyalanması, canının sıkılmaması için bir şey ver." diye emir vermiştir. Cebrail, Havva'nın yanına gitmiş ve kolundaki tüylere dokununca horoz ve tavuk meydana gelmiştir. Horoz ve tavuğun kadınlara yakın olmasının sebebi budur. Tahtacılar da ululanıp kutsal kabul edilen bir hayvandır. Kurban edilecek horoza Cebrail denir. Horozun, Cebrail olarak anılmasının sebebi, Cebrail tarafından yaratıldığına inanılmasıdır. Bu kurban horozu mutlaka beyaz renklidir. Onun görünüşünün Cebrail meleğiyle aynı olduğuna inanılır. Horoz adağında bulunanlar, "bir Cebrail adadım." derler. Horoz bir melektir çünkü sabah ötüşü ile cinlerin kötü eylemlerine son verir. Tanrı'nın sabahın yaklaştığını hayvanlar içinde sadece horoza bildirdiğine ve onun ötüşünün ardından toprağın mühürlenme durumu sona erip sabah olduğuna inanırlar.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 145.

¹⁸⁸ James George Frazer, *Altın Dal-Dinin ve Folklorun Kökenleri*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 33-34.

¹⁸⁹ İbrahim Dilek, *Türk Mitoloji Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021), "Horoza", 376-377.

Yukarıda görüldüğü üzere Alevilik ve Bektaşilik inancındaki yaratılış anlatıları da tanrı-insan düşüncesine kadar geri götürülebilir. Bununla birlikte Alevilik ve Bektaşilik'teki yaratılış ile ilgili inançların Eski Türk Dini, Tasavvuf ve Bâtınlık gibi inançlardan da etkilendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Şimdi Alevilik ve Bektaşilik inancında yer alan Anasır-ı Erbaa inancından söz edebiliriz.

Dört unsur yahut klasik deyiimiyle Anasır-ı Erbaa, yani ateş, su, hava ve toprak inancından Alevilik ve Bektaşiliğin çeşitli yazılı kaynaklarında bahsedildiğini görmekteyiz. Bektaşiliğin önemli inançlarından birini teşkil eden bu anasır (unsurlar) telakkisinin bizzat Hacı Bektaş'ın yazdığı kabul edilen Makâlât isimli eserinde kuvvetle işlendiği görülmektedir. Allah insanları bu dört unsurdan yaratmıştır. Dolayısıyla bu unsurların özelliklerini taşırlar. Abidler denilen şeriat ehli, yelden yaratılmıştır. Zahitler, tarikat ehli olup oddan yaratılmıştır. Marifet ehli olan arifler sudan, sonuncuları teşkil eden muhabbet ehli muhipler ise topraktan yaratılmışlardır.¹⁹⁰ Bektaşiliğin teşekkülünde hiç şüphesiz fikirleriyle ve şiirleriyle büyük bir rol oynayan XV. yüzyıl Rum Abdallarından Kaygusuz Abdal'a ait olduğu söylenen bazı risalelerde de dört unsurun insan yaratılışındaki payı yine kuvvetle vurgulanmaktadır. Mesela Gülistan isimli risalede Allah'ın Âdem'i yüzüne perde eylediği ve bu perdenin su, toprak, ateş ve yelden yaratıldığı ifade olunmakta Sarayname'de ise Makâlât'taki fikirler aynen tekrarlanmaktadır.¹⁹¹ Bektaşî-Kızılbaş şiirinde dahi bu konunun sık sık ele alındığı gözden kaçmaz. Hatayi'nin insan yaratılışındaki dört unsura işaret ettiği dizeleri bu hususa örnek olarak verilebilir.¹⁹²

Tarihi kaynaklar anasır-ı erbaa inancının Türklerin İslam dinine girmeden çok öncesinde eski Türklerde bulunduğunu göstermektedir. Bizans İmparatoru Maurice namına Batı Göktürklerine giden elçilik heyetinde bulunan Theophilacte Simocatta'nın şu çok tanınmış kayıtları Batı Göktürklerinde anasır-ı erbaa inancının kesin bir belgesi kabul edilebilir: "Türkler ateşe, fevkalade bir kutsiyet izafe ediyorlar. Aynı şekilde hava ve suyu takdis edip toprağa büyük bir önem veriyorlar." Açıkça görülmektedir ki hem yukarıdaki menkıbelerde hem de Makâlât ve diğer Bektaşilik eserlerindeki anasır-ı erbaa inancı ve buna ilave olarak yaratılan şeylerin bunlardan teşekkül etmesi fikri aynen bu Budist telakkiyi hatırlatıyor. Bu bağlamda anasır-ı erbaa inancının kökeninde bir ölçüde İran ve Çin etkisini hesaba katmak gerektiği gibi, kanaatimizce asıl Budizm'i göz önünde bulundurmak gerekecektir. Ancak, insanın dört unsurdan yaratıcılığına dair Bektaşilikteki inancın, ilk insanın beş unsurdan mürekkep olduğuna dair Manihaizm'deki düşünceyi anımsattığını da hesaba katmak mantıklı olacaktır.¹⁹³

¹⁹⁰ Güzel, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Makalat*, 295-299.

¹⁹¹ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 237-238.

¹⁹² İlgili dizeler için bakınız: İsmail, *Hatayi Divanı*, 324.

¹⁹³ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 240-241.

Alevilik ve Bektaşilikteki hulûl ve anasır-ı erbaa inançlarına değindikten sonra yine Alevilik ve Bektaşilik geleneğinde önemli bir yeri olan ve Hak-Muhammed-Ali olarak isimlendirilen inancına da değinmemiz gerekir. Bu inançla ilgili olarak inanç unsurlarına yüklenen anlamlara bağlı bir şekilde ortaya çıkan üç farklı yaklaşımdan söz edilebilir:

Birinci Yaklaşım: Bu yaklaşıma göre Hak- Muhammed-Ali'deki Hak, her şeyin yaratıcısı olan Allah, Muhammed, Allah'ın vahyettiği peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed, Ali, Allah'ın arslanı, Hz. Muhammed'in damadı, büyük kahraman, bütün üstün özellikleri sebebiyle kendisine velayet kapısının piri olma özelliği verilmiş olan Hz. Ali'dir.¹⁹⁴ Bu anlayış Alevi ve Bektaşi nefes ve deyişlerinde de dile getirilmektedir.¹⁹⁵

İkinci Yaklaşım: Hak-Muhammed-Ali'deki Hak, Allah'tır, Muhammed ve Ali ise ruhu, cismi, bedeni aynıdır, aralarında bir fark yoktur, nitelik ve özellik olarak birbirlerinin aynısıdır. Bu yaklaşımın temel hareket noktası Allah'ın ilk olarak kendi nurundan Muhammed-Ali nurunu yarattığı, Abdullmuttalip'e gelince kadar tek olan bu nurun Abdullah ve Ebu Talib'de ikiye bölündüğü ve her iki kişinin sulbünden gelen Hz. Fatıma ile Hz. Ali'nin evlenmesiyle bu nurun tekrar birleştiği, sonra Ehl-i Beyt soyundan gelenlerce sonraki nesillere taşındığı, şeklindeki yaygın inanıştır. Kanaatimizce Alevilik ve Bektaşiliğin soy esaslı bir inanç olmasının temelinde böyle bir gerekçe bulunmaktadır. Allah'ın yaratmış olduğu Muhammed-Ali nuruna olan inanç ve bunun soy aracılığıyla taşınması Alevilik ve Bektaşiliğin soy esaslı bir inanç olmasını gerekli kılmıştır.

Üçüncü Yaklaşım: Son yaklaşıma göre Hak da Muhammed de Ali de birdir. Bunlar bir şeyin farklı yansımalarıdır. Aslında hepsi aynıdır. Bu anlayışta olanların hareket noktalarının hulûl anlayışı olduğu söylenebilir.¹⁹⁶ Bu yaklaşım da Alevi ve Bektaşi nefes ve deyişlerinde dile getirilmektedir.¹⁹⁷

Yukarıdaki yaklaşım ve açıklamalardan görüleceği üzere geleneksel Sünni yaklaşımın aksine Alevi ve Bektaşi inancında kutsalla dünyevi olan arasında çekilmiş kesin ve net bir hat yoktur. Bu iki alan iç içe geçmiştir. Kutsallık açısından bakıldığında, diğer inançlarda ve dini geleneklerde tüm yaratılmışlar tamamen kutsal dışı bir düzlem oluştururken Alevi ve Bektaşi inancında böyle değildir. Buna göre kutsal, bir noktaya hasredilmemiş, varlığın tamamına yayılmıştır. Dolayısıyla Alevi ve Bektaşi inancında kutsalın yoğunlaştığı veya temerküz ettiği üç kavram karşımıza çıkar. Bu kavramlar *uluhiyyet*, *nübüvvet* ve *velayettir*. Uluhiyyet Allah'ı temsil ederken, Nübüvvet ve Velayet de Hz. Muhammed ve Hz. Ali tarafından edilir. Bu üçlü yapı Hak-

¹⁹⁴ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 230.

¹⁹⁵ Nefes ve deyiş örnekleri için bakınız: İsmail, *Hatayi Divanı*, 277.

¹⁹⁶ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 231-232.

¹⁹⁷ Nefes ve deyiş örnekleri için bakınız: İsmail, *Hatayi Divanı*, 70.

Muhammed-Ali formülü ile ifade edilir. Yukarıda açıklandığı üzere uluhiyyet, nübüvvet ve velayet kesin sınırları olan kategori veya kavramlar değildir. Üç kavram da birbirleri arasında geçirgenlik arz eden kavramlardır. Tek fark kutsalın sınırları söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Geleneksel Sünni ve Şii anlayışta kutsal mutlak anlamda Allah ile sınırlandırıldığından peygamber, veli, sahabe, Ehl-i Beyt doğası gereği normal insanlardır. Peygamber'i diğer insanlardan ayıran özellik, onun kutsal alandan gelen mesaja aracılık etmesi veya muhatap olmasıdır. Bu mesaj da doğrudan kutsal olanla temas kurularak alınmaz. Peygamberin kendisine bir aracı (Cebrail) aracılığıyla getirilir. Peygamberin kendisi ontolojik olarak kutsaldan bir parça taşımaz. Aynı şey veli için de geçerlidir.¹⁹⁸

Hak, Muhammed, Ali terkibi, Alevilikte temel bir kavram olup, Alevi inancının özünü oluşturur. Ancak bu terkinin, Hristiyanlıkta bulunan Baba-Oğul-Kutsal Ruh kavramıyla karşılaştırılması doğru olmayabilir. Alevilikte Hak, Muhammed, Ali terkibi, tevhid inancının özünü yansıtır. Hak, evrenin yaratıcısı ve tek ilah olarak kabul edilir. Muhammed, İslam peygamberi olarak kabul edilir ve onun mesajı ve öğretileri Alevilikte önemli bir yer tutar. Ali ise Hz. Muhammed'in damadı ve Aleviliğin ruhani lideri olarak kabul edilir. Bu üç isim, Alevi inancında birlikte anılarak tevhid inancının vurgulanmasını sağlar. Baba-Oğul-Kutsal Ruh kavramı ise Hristiyanlıkta bulunur ve Kutsal Üçleme doktrinini ifade eder. Bu öğretiye göre, Tanrı'nın üç ayrı kişilikte (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) tek bir Tanrı olduğuna inanılır. Ancak Alevilikte, Allah'ın birliği ve tekliği vurgulanırken, Muhammed ve Ali'nin onun peygamberleri ve temsilcileri olduğu kabul edilir. Bu nedenle Alevilikteki Hak, Muhammed, Ali terkinin Hristiyanlıkta bulunan Baba-Oğul-Kutsal Ruh kavramıyla karşılaştırılması doğru olmayabilir. İki dinin inanç sistemleri ve teolojik yapıları arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır ve bu farklılıkların göz önünde bulundurulması önemlidir.

Alevi ve Bektaşî geleneğindeki Hak-Muhammed-Ali diğer ismiyle Ulûhiyyet-Nübüvvet-Velayet inancı ile ilgili başka bazı bakış açıları da bulunmaktadır. Bu bakış açılarından biri, bu inancın Hristiyanlığın teslis inancı olan Baba-Oğul-Kutsal Ruh yönündeki benzetmedir. Hatta Alevi ve Bektaşî geleneğindeki söz konusu inancın Hristiyan inancından gelen bir inanç olduğu ifade eden görüşler bulunmaktadır.¹⁹⁹ Bektaşîlerin Balkan coğrafyasına gelmesinden çok önce Hz. Ali hakkında inanç oluşturdıklarını dolayısıyla söz konusu inancın Hristiyanlıktaki teslis inancıyla bir alakası olmadığını Melikoff eserinde ifade etmiştir.²⁰⁰

¹⁹⁸ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 165-167.

¹⁹⁹ John Kingsley Birge, *Bektaşîlik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu (İstanbul: Ant Yayınları, 1991), 183.

²⁰⁰ Ahmet Yaşar Ocak(ed.), *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 85.

Hız. Ali'nin Alevi ve Bektaşı geleneğinde nasıl algılandığı hususu söz konusu geleneğin inancının anlaşılması açısından önemlidir. Bu inançla ilgili algı ve yorumlar yukarıda özet bir şekilde verilmiştir. Hız. Ali tarihsel bir şahsiyet olmasıyla beraber inanç konusu olabilecek bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Hız. Ali'nin Alevi ve Bektaşı geleneğinde inanç konusu olabilecek şekilde yüceltilmesi İrene Melikoff tarafından Gök Tanrı veya Güneş Tanrı kapsamında açıklanmaktadır. Buna göre "Allah" sözcüğünün değil de Türklerin en ulu tanrılarının adı olan Tengri, çağdaş Türkçedeki şekliyle "Tanrı" adının kullanılmasıydı. Eğer "Allah" ifadesi kullanılsaydı, bu küfür kapsamında değerlendirilebilirdi, ancak öyle değildi. Anlaşıyor ki, Ali bir güneş-tanrısallığının belirmesiydi. Nitekim Hız. Ali, kırsal bölgelerde, doğan güneşle özdeş görülmekte ve doğuşunda ona dua edilmektedir. Güneş bir saygı ögesidir.²⁰¹

2.1.2 Alevilik ve Bektaşilikte Meleklerle İnanç

İnsanların beş duyu organıyla algılayamadığı varlıklarla ilgili inancı insanlığın erken dönemlerine Hitit dönemindeki inançlara kadar götürülebilmektedir. Hitit inancında tanrıların tümünün birtakım elçilerinin olduğu ve bu elçilere tanrılar tarafından hükmedildiği şeklinde bilgiler bulunmaktadır.²⁰² Benzer şekilde Asur ve Babil inançlarında tanrıların alt katmanları tanrının yardımcısı bulunmaktaydı. Aynı zamanda her insanın koruyucu varlıklara inanmasıyla kendini korumada hissettiği yaygın bir durumdu. Bu noktada insanlar inandıkları yaratıcı varlıklara olan inancını ifade ederken şöyle seslenirlerdi: "Ey sağımda bulunan tanrım, ey solumda bulunan tanrım, ey yanımda bulunan koruyucu tanrım." Ayrıca Akad, Babil, Asur ve Sümerlerde benzer işlevde çeşitli varlıklara inançlar vardı. Bu varlıklar kanatlı, kafası koç, insan, kuş, gövde aslan biçiminde inanılan varlıklardı.²⁰³ Sfenks, grifon, lamaştı ve arkeolojik ifritler bunların en bilinen tasvirlerindendir. İlahi dinlerden olan Yahudilik inancında meleklerle "Yaratılış"ın ikinci gününde ateşten yaratılmış varlıklar olarak inanılmaktadır. Hristiyanlık inancında ise yaratılış konusunda melekler ilk sırada yer alır ve meleklerin yaratılış maddesi olarak duman ve ateşten yaratıldığına inanılmaktadır. İslam inancında ise meleklerin yaratılış maddesi nur olarak kabul edilmektedir.²⁰⁴

İslam dininin önemli inançlarından olan melek inancı Alevi ve Bektaşı geleneğinde de Allah'a imandan sonra gelen bir inanç umdesidir. Alevi ve Bektaşı geleneğinde genellikle belirli bir esneklikte ve kapalılıkta kabul edilen bir inanç biçiminde karşımıza çıkar. Çok vurgulu ve işlenmiş olmamakla beraber, bu konuda yaygın İslam inancına benzer bir içeriğin bulunduğu,

²⁰¹ Melikoff, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, 57-58.

²⁰² Ali Erbaş, *Melekler Âlemi* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998), 51.

²⁰³ Cem Yüksel, *İslam Tasvirlerinden Örneklerle Melek İkonografisi (XII.-XV. Yüzyıl)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 43.

²⁰⁴ Ali Erbaş, "Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1(1996), 123-124.

başka bir ifade ile bazı farklı anlayışlarla birlikte meleklerle iman konusunun genel İslam inancındaki kabullerle benzer biçimde ifade edildiği görülmektedir.

Yukarıda değinildiği üzere yaratılan ilk ve tek nurdan sonra Allah bir melek yaratır ve bu meleğe kim olduğunu sorar. Melek ise bu soruyu “sen sensin, ben de benim” şeklinde cevap verir. Yaratılmış olan ilk melek, yaratıcının kim olduğunu bilmediğinden helak edilir.²⁰⁵

Yine meleklerin yaratılışı ile ilgili diğer bir anlatıda ise Allah’ın melekleri yok etmesinden altı bin yıl sonra bir melek daha yaratır ve ismini Cebrail olarak koyar. Cebrail’ e ilk anlatıda olduğu gibi Allah tarafından kim olduğu sorulur. Cebrail meleği aynı soruya yine doğru cevabı veremez. Bunun üzerine Cebrail meleğine Allah tarafından uçuşması emredilir ve Cebrail meleği altı bin yıl boyunca uçar. Cebrail meleği bir kez daha aynı soruya doğru cevap veremeyince tekrar altı bin yıl uçmayla emredilir. Artık dayanacak gücü 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 meleğine, “Sen yaratansın, ben yaratılanım.” diye cevap vermesini söyler.²⁰⁶ Cebrail meleğinin kandildeki nur ile ilgili karşılaşması hususu Hatayi’nin deyişlerinde de yer alır.²⁰⁷

Yine Alevi ve Bektaşî geleneği için önemli bir kaynak olan ve Alevi ve Bektaşî klasikleri arasında yer alan Besmele Tefsirinde meleklerin yaratılışları ve cennetteki görevleri ile ilgili olarak ilk meleğin denize daldığı, denizden çıktıktan sonra kanatlarından binlerce kez nur damladığı, Allah’ın damlayan her bir damladan bir melek yarattığı ve yarattığı bu meleklerle cennetle ilgili çeşitli emirler verildiği anlatılır.²⁰⁸

Cenksu Üçer’in Tokat Yöresinde yapmış olduğu saha araştırmasında Alevi ve Bektaşî geleneğindeki dört büyük melek inancı genel İslam kültüründe yaygın kabul gören inançla neredeyse aynı olduğu ortaya konulmuştur. Bununla beraber dört büyük melek arasında Cebrail’in, Alevi ve Bektaşî geleneğinde imtiyazlı bir konumda olduğu görülmektedir. Özellikle yaratılış ve miraç konularında etkin rol oynayan Cebrail meleği inancının alışlagelmişin dışında bir inanç konusu olduğu görülmektedir.²⁰⁹

Yukarıda yaptığımız girizgâh sonrası Cebrail meleği ile ilgili olarak bazı hususlara değinmemiz yerinde olacaktır. Şöyle ki, Cebrail meleğinin Alevi ve Bektaşî geleneğinde horoz ile ilişkilendirilen ve inanılan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Sabahın habercisi olma

²⁰⁵ Bu durum Cebrail meleğinin ağzından ifadesi için bakınız: Yusuf Tepeli, *Dervîş Muhammed Yeminî Fazîletnâme (Giriş-İnceleme-Metin)*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002), 230.

²⁰⁶ Sibel Kuşça, *Şah İsmail Hatai’nin ve Pir Sultan Abdal’ın Nefes ve Deyişlerinde Mitik Unsurlar* (Ekişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 111.

²⁰⁷ Konuya ilgili Hatayi’nin deyişleri için bakınız: Nejat Birdoğan, *Şah İsmail Hatai Yaşamı ve Yapıtları* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2001), 41.

²⁰⁸ Hacı Bektaş Veli, *Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele*, thk. Hamiye Duran (Ankara, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 105.

²⁰⁹ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 266-267.

özelliğiyle bilinen horoz, sabah olma haberini Cebrail meleğinden aldığı yönünde bir inanç bulunmaktadır.²¹⁰ Birçok kültürde horoz ile ilgili inançlar bulunmaktadır. Türk kültürü içerisinde de mitsel yönleriyle dikkat çeken kutsal şahsiyetlerin mezar ya da türbelerine kurban olarak horoz kesildiği görülmektedir.²¹¹ Kimi araştırmacılarca horoz sembolünün çıkışı Şamanizm'e dayandırılmaktadır. Tahtacı Alevilerindeki horoz kurbanı ile şamanın kurban edilen hayvanın ruhunu Bay Ülgen'e sunulması arasında bir benzerlik söz konusu olduğu söylenebilir. Şamanın göğe yükselmesi, sembolik uçuşu veya yükselişi gerçekleştirilebilmesi için kuşu sembolize eden şaman kıyafetini giymesi gerekir. Alevi ve Bektaşî geleneğindeki Cebrail meleği inancı ile horoz arasındaki işlevsel benzerlik, şaman ve tanrıyla arasındaki mistik ilişki sebebiyle şamanın sembolik uçuş özelliğini taşıyan horozla aktarılmıştır.²¹² Cebrail meleğinin kanatlı ve kuş biçiminde olması yönündeki kabul, Safevi dönemindeki minyatür eserlerde görülebilir. Bu eserlerde meleklerin ve Cebrail meleğinin sembolleştirilmesi söz konusudur. Bu, Tahtacı Alevilerinin soyut varlık algısına veya inancına uygun bir durumdur. Horozla Cebrail isminin verilmesi ve horozun Cebrail ismiyle kurban edilmesine Safevi etkisinde kalındığı söylenebilir. Çünkü Şii inancında horoz kurban ibadetindeki hayvanlar arasında yer almamaktadır. Bununla birlikte Safevilerdeki horozun kurban edilmesi uygulaması farklı inançların tesiriyle girdiği söylenebilir. Çünkü Safevilerin yaşamış olduğu coğrafyada horoz kurbanında bulunduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır. Safevilerden Tahtacı Alevilerine geçmiş bir gelenek olan horoz kurbanının Cebrail meleği ile ilişkisi bu şekilde açıklanabilir. Alevi ve Bektaşî geleneğinde de başta musahiplik merasimi olmak üzere her vesilede Cebrail adı verilen horozun kesildiği yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır.²¹³

Alevi ve Bektaşî geleneğinde Cebrail meleğine dair inancı açıkladıktan sonra meleklerle inancın Alevi ve Bektaşî nefes ve deyişlerinde nasıl ele alındığına dair örnekler verilebilir. Deyişlerde meleklerle ilgili göndermelere sıklıkla rastlamak mümkündür.²¹⁴ Yukarıdaki açıklamalarla birlikte İslam inancının inanç umdelerinden olan melek inancının Alevilik ve Bektaşilik geleneğinde de genel anlamıyla İslam inancındaki melek tasavvuru ile örtüştüğünü ifade edebiliriz. Farklılık olarak Cebrail meleği tasavvurunun Türk inançlarından izler taşıdığını ifade etmemizde sakınca yoktur.

²¹⁰ Gökbel, *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, "Cebrail", 160.

²¹¹ İsmet Çetin, "Türk Kültüründe Bab (Baba)/ Ata Geleneği", *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi* 19/76(Kış 2007), 74-75.

²¹² Ali Selçuk, *Tahtacılar* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2009), 131.

²¹³ Fatma Gül Saklavçı, *Alevi-Bektaşî İnançlarında Sembol ve Motifler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 79-82.

²¹⁴ Deyiş örnekleri için bakınız: Gökbel, *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, "Cebrail", 160.

2.1.3 Alevilik ve Bektaşilik İnancında Yazılı Kaynaklar, Yazılı ve Sözlü Kültür

İnançlarda kutsal yazılı kaynaklar yaratıcı olarak kabul edilen varlığın buyrukları olarak kabul edilegelmiştir. Bu anlamda kutsal yazılı kaynaklar, her inanç ve gelenek için önem arz etmektedir. İnsanlık tarihinin ilkel dinler dönemi hariç hemen her döneminde bu durumla karşılaşmamız mümkün ve olasıdır. Bilindiği üzere kitaplara iman, vahiy kültürünün önemli unsurlarından birisidir. Kutsal kitap tasavvuru Alevi ve Bektaşî geleneğince de bazı farklı detaylar hariç genel çerçevesiyle vahiy kültüründe yer aldığı şekliyle kabul edilmiştir. Alevi ve Bektaşî inancı ve geleneği bir yönüyle sözlü ve yazılı kaynakları üreten bir konumda bulunurken bir taraftan da bu kaynaklardan yararlanmıştır. Söz konusu gelenekte yazılı kaynaklar bir yandan geleneksel olanı korurken, bir yandan da yeni olanı üreterek günümüze ulaşmıştır.²¹⁵

Alevî ve Bektaşî inanç ve kültürü tarihsel süreçte bir yandan sözlü ve yazılı kaynakları üretirken bir taftan da onları beslenme kaynağı yapmıştır. Alevî kültürü, zengin bir fikirsel, davranışsal ve maddi boyutu olan bütünsel bir yapıdır. Bu kültür, sözlü ve yazılı kaynaklardan inanca ilişkin davranışlardan ve çeşitli nesnelerden oluşur. Fikirsel boyut, Alevî kültürünün temel kavramlarını, sembollerini, ilkelerini ve anlamlarını içerir. Bu boyutta, sözlü kaynaklar olan nefesler, menkîbeler ve muhabbetler gibi unsurlar önemlidir. Aynı zamanda yazılı kaynaklar da bu boyutta yer alır ve el yazması eserler aracılığıyla Alevî kültürünün fikirsel zenginliği aktarılır. Davranışsal boyut, Alevî toplumunun sosyal hayatında ve inanç pratiklerinde ortaya çıkar. Bu boyutta, cem törenlerindeki mürşitlik (dedelik/babalık), düşkünlük gibi örf hukuku uygulamaları ve musahiplik kurumu gibi ritüeller önemlidir. Bu davranışlar, Alevî toplumunun inançsal ve toplumsal yaşamını belirleyen temel unsurlardır. Maddi boyut ise Alevî kültüründe kutsallık atfedilen nesneleri ve mekânları içerir. Tarik, saz, çerağ, tac, hırka gibi nesneler, Alevî inancında önemli sembollerdir. Aynı şekilde dergâh, tekke, türbe ve cemevi gibi mekânlar da Alevî kültürünün maddi boyutunu oluşturur. Bu üç boyut birbirini tamamlayarak Alevî kültürünü oluşturur. Fikirsel, davranışsal ve maddi unsurlar bir araya gelerek Alevî toplumunun kimliğini ve yaşam tarzını şekillendirir.²¹⁶

Alevî inanç ve kültürünün bir parçası olan yazılı kaynaklar bir yandan geleneksel olanı koruyarak, bir yandan da “yeni”yi üretmektedir. Bu başlık altında bu kaynaklarla ilgili neler olduğunu kısaca inceledikten sonra bazılarını daha ayrıntılı ele alacağız. Bu noktada yazılı kaynakların içeriklerine değinmekle kalmayacağız, Alevî ve Bektaşî geleneğini yansıtan inanca dair hususları ön plana çıkarmaya çalışacağız. Böylece kaynaklarla birlikte Alevî inancının temel unsurlarını yansıtmaya çalışacağız.

²¹⁵ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 297.

²¹⁶ Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 101-102.

Alevî inanç ve kültürünü besleyen yazılı kaynaklardan bazıları, Nehcü'l-Belâga (Hz. Ali), Makâlât (Hacı Bektaş-ı Velî), Besmele Tefsiri (Hacı Bektaş-ı Velî), Velâyetnâmeler (Hacı Bektaş-ı Velî, Abdal Musa, Seyyid Ali Sultan, Otman Baba vb.), Hüsniye, Kumru (Kenz-il Mesâib), Hadîkatü's-Suadâ (Saadete Ermişlerin Bahçesi-Fuzilî), Buyruklar (İmam-ı Cafer-i Buyruğu, Şeyh Sâfi Buyruğu, Hızırnâme), Erkânâmeler, Kitab-ı Dâr, Cabbar Kulu, İlm-i Cavidan (Viranî Baba), Cenknâmeler, Faziletname, Nefesler.²¹⁷

Bu metinlerin hepsini burada inceleme şansına sahip olmadığımız için geleneğin içinde yaygın olarak bilinenlerden en meşhur olanları inceleyeceğiz.

Kur'an-ı Kerim'den sonra en fazla okunan kitap olan Faziletname, Hz. Ali'nin kahramanlıklarını ve kerametlerini anlatan bölümlerden oluşup, 1519 yılında Yemini tarafından kaleme alınmış bir eserdir. Faziletname'de yer alan anlatıların Alevi ve Bektaşî geleneğinin toplumsal hafızasına da derinden yerleştiği söylenebilir. Faziletname'de yer alan anlatıların her biri, bünyesine ustalıkla yerleştirilmiş inanç esasları ihtiva eder. Bu yönüyle Faziletname'nin Alevi ve Bektaşî inancının ana kaynaklarından birisi olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır.²¹⁸

Faziletname'nin yazarı Yemini hakkında bilgimiz ise oldukça azdır. Kendisini, eserindeki satır aralarından elde ettiğimiz bazı bilgilerden tanımaktayız. Yemini'nin yaşamış olduğu dönem ve coğrafya ile eserinde ön plana çıkan olan dini semboller dikkatle incelediğinde, Alevi ve Bektaşî inancı için önemli olduğu ortaya çıkacaktır. Yemini'nin yaşadığı dönem hem Kızılbaşlığın hem de Bektaşiliğin ortaya çıkıp şekillendiği zaman dilimiyle denk düşer. Bu dönem her iki geleneğin yoğrulma sürecinin yaşandığı dönem olması itibarıyla önemlidir.²¹⁹

Alevi ve Bektaşî geleneğinde en az Faziletname kadar meşhur olan bir diğer yazılı kaynak da Buyruk'tur. Alevi ve Bektaşî inancının temel konuları olan velayet, pire bağlanma, zikir, tövbe, On İki İmam, On Dört Masum, On Yedi Kemer-Best, yol, edep, erkan gibi konuları içeren eserlere verilen isim olan Buyruk, Bektaşilerden ziyade Kızılbaş olarak nitelendirilen gruplar arasında yaygındır. Buyruklar içerisinde en fazla değer verilenler, İmam Cafer Buyruğu ve Şeyh Safi Buyruğu'dur.²²⁰ Buyruk, metin özellikleri bakımından Faziletname'den oldukça farklılık arz eder. Esasında Buyruk, belirli bir eserin değil belirli türün adıdır. Alevi ve Bektaşî geleneğinde, inanç mensuplarına “öğretiyi” izah eden bir tür ilmihal ve ahlak kaynağı olarak kabul edilen Buyruk'ların nerde, hangi tarih ve koşullar içerisinde ortaya çıktığına dair elimizde net bir bilgi bulunmamaktadır. Doğan Kaplan'ın aktardığına göre ilk defa 1958 yılında Buyruk yazmalarını derleyip günümüz Türkçesiyle yazın hayatına kazandıran Sefer Aytekin Buyruk'ları, “Bir yol ve

²¹⁷ Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 103.

²¹⁸ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 298.

²¹⁹ Melikoff, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, 184. Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 298.

²²⁰ Gökbek, *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, “Buyruk”, 153.

süreğin içtüzüğü, programı, ilmihali, daha doğrusu anayasasıdır.” şeklinde tanımlamaktadır.²²¹ Şu hususa da değinmeden geçmek doğru olmayacaktır. Buyruk’lar kimi araştırmacılarca iddia edildiği gibi Alevi ve Bektaşî geleneğinin kutsal kitabı değil, yol geleneği ve diğer çeşitli konuları ihtiva eden eserlerdir. Zira bu isimle bilinen birden çok eserin olması ve bu eserlerin de kaynak olarak Kur’an-ı Kerim’i kullanması bu iddianın karşılığının olmadığını göstermektedir.

Alevi ve Bektaşî geleneğinde Buyruk’lardan sonra gelen eser, Kerbela olayını anlatan Maktel-i Hüseyin, Kumru ve Kenzü’l Meseib gibi isimler taşıyan eserlerdir. Bu eserler özellikle Muharrem ayında okunmakta ve Hz. Hüseyin’in yası tazelenmektedir. Bu eserlerin birinci işlevi Muharrem ayında oruç günlerinde okunmak ve Kerbela hafızasını bir kez daha canlı tutmaktır. Bu eserlerin önemli bir işlevi de Alevi ve Bektaşî geleneğinin İslam tarihi algısını şekillendiren temel kaynakların başında gelmesidir. Bu eserlerin yazım geleneği incelendiğinde basit ve sade bir İslam anlayışı karşımıza çıkar. Buna göre doğru ve hakiki Müslümanlık için derin teolojik tartışmalara ve karmaşık konulara yer verilmez. Onun yerine, doğru Müslümanlık basit bir ilke üzerinden inşa edilir. Maktel’e göre hakiki Müslüman olmak her şeyden önce Hz. Peygamber ve onun Ehl-i Beyt’ini sevmek ve her durumda onlardan taraf olmaktan geçer.²²²

Alevi ve Bektaşî geleneği için önem arz eden bazı yazılı kaynaklarla ilgili kısa bilgi verdikten sonra geleneğin vahiy anlayışına da değinmek gerekir. Bu noktada Samsun On Dokuz Mayıs Üniversitesi’nde 2018 yılında yapılmış bir yüksek lisans tezinde yer alan bilgilere göz atmakta fayda vardır. İlgili tezde yer aldığına göre Alevi ve Bektaşî geleneği vayhe ve kutsal kitaplara batını anlam yüklemekte ve bu kutsal metinleri dini düşüncenin merkezine yerleştirmemektedirler.²²³ Bu bağlamda Alevi ve Bektaşî geleneğinin vahye ve kutsal kitaplara batını anlam yükledikleri hususu bir gerçektir. Ancak bu metinleri dini düşüncenin merkezine yerleştirmedikleri iddiası doğru değildir. Çünkü önem verdikleri ve inançlarının merkezine koydukları için batını anlam yüklemektedirler. Bâtını anlam yükleme hususu da muhtemelen tasavvufun ve İslam öncesi inançlarının etkisi sonucudur. Bu etkilerin olduğu gizli değildir. İlgili tezde yer alan Alevi ve Bektaşî geleneğinin Kur’an-ı Kerim’in ve/veya dört kutsal kitabın öğretilerinden beslenmedikleri iddiası da yerinde bir iddia değildir. Çünkü Alevi ve Bektaşî geleneği için önemli olan hangi yazılı kaynağa veya bu geleneğin devam ettirildiği coğrafyalarda yapılmış hangi saha çalışmasına bakarsak bakalım Kur’an-ı Kerim’in temel referans kaynak olduğu görülecektir. Aynı şekilde ilgili tezde yer alan Alevi ve Bektaşî geleneği için Kur’an-ı Kerim’in zahiri öğreti olması hususu da meselenin Bâtınlılık, tasavvuf ve İslam öncesi inançların

²²¹ Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 104..

²²² Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 300-301.

²²³ İshak Bıçakçı, *Hristiyanlık Üzerinden Aleviliğe Bakış: Teoloji, Ritüel ve Sosyal Açından Bir Karşılaştırma* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 109.

etkisiyle ilişkisi bulunmaktadır. Alevi ve Bektaşî geleneği mutlak bir şekilde Kur'an-ı Kerim'i zahiri bir öğreti olarak görerek kenara koyup kendisi için kutsal metin ortaya koymaz. Tek farklılık Kur'an-ı Kerim'in batını ve insan merkezli yorumudur. Alevi ve Bektaşî geleneğinde esas yön vericinin ilham olduğu iddiası da sağlam temelleri olan bir iddia olmamakla birlikte tasavvufun, Batınlılığın ve İslam öncesi inançların bu konuda da etkili olabildiğini söyleyebiliriz. Tasavvufta ve İslam geleneğinde ilham konusu apayrı çalışmalara konu olan bir başlıktır. Yukarıda yer alan iddiaların bulunduğu tezin bu bölümünde kaynak olarak hiçbir referans gösterilmemesi, sadece ilham ile ilgili Gazali'ye atıf yapılması da yapılan bu yorumun subjektif bir yorum olduğu ve beraberinde yanlış anlaşılmalara, haksız yorumlamalara sebep olabileceği açıktır.

Alevi ve Bektaşî geleneğinde Kur'an-ı Kerim anlayışına gelince, yüce Allah'ın Cebrail meleği vasıtasıyla Hz. Muhammed'e vahyedilmiş dolayısıyla da kutsaldır. Nitekim Buyruk'lardaki Kur'an anlayışı ile ilgili yapılmış bir çalışma da şu ifadelere ver verilmiştir: "İman şuna derler ki, Cebrail vasıtasıyla Hak Celle ve Ala Hazretlerinin indinden Sultan-ı Enbiya Efendimize getirdiği Hazret-i Kur'an içinde her ne emir olundu ise ona iman etmek. İşte iman budur."²²⁴ Öte yandan genel olarak Alevilik ve Bektaşilik geleneğinde cem başta olmak üzere özel günlerde, doğum, düğün, nikâh, askerlik gibi sosyal pratiklerde ve ölümle ilgili törenlerde Kur'an okunmaktadır. Örneğin musahiplik pratiğinde Sebe suresinin 46. ayeti, Ahzab suresinin 6. ayeti ve Fetih suresinin 5. ayeti okunurken, görgü pratiğinde Fetih suresinin 10. ayeti okunur.²²⁵

Bu başlıkla ilgili son cümlelerimi yazarken sözlü ve yazılı kültür hususuna da kısaca değinmek istiyorum. Alevilik ve Bektaşilik geleneği özellikle İslam öncesi dönemde ve ilk ortaya çıktığı zamanlarda sözlü kültüre dayanan bir gelenektir. Bu sözlü kültür geleneği hali hazırda az da olsa devam etmektedir. Konuyla ilgili yapılan saha çalışmalarına baktığımızda özellikle yaşlı olarak nitelendirebileceğimiz Alevi ve Bektaşî mensupları sözlü kültür vesilesiyle devralmış oldukları gelenek ve/veya inanç mirasını sonraki nesillerle aynı yöntemle aktarmaktadır. Yazılı kültür dönemi ise bu geleneğe sonradan dâhil olmuş ve yukarıda bahsi geçen yazılı kaynakların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Yazılı kültür döneminde bile inanç mensupları sözlü kültür geleneğini devam ettirmiş ve halen devam ettirmektedir. Yani yazılı kültür döneminde sözlü kültür olduğu gibi rafa kaldırılmamıştır. Sözlü kültür geleneğinde etkili olan diğer hususları ise tarihsel süreçte yaşanmış olan kırılmalar ve kırsalda göçebe bir hayat sürdürülmesi olarak sıralamamız mümkündür.

²²⁴ İlyas Üzümlü, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik* (İstanbul: Horasan Yayınları, 2002), 46.

²²⁵ Gökbel, *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, "Kur'an", 527-528.

2.1.4 Alevilik ve Bektaşilikte On İki İmam ve Hızır İnancı

Alevi ve Bektaşî geleneğinde On İki İmam inancı oldukça önemli bir yer tutar. Özellikle geleneğin yazılı kaynaklarında düvaz, düvaz imam başlıklı nefes ve deyişlerde On İki İmam dikkatli bir şekilde ve saygıyla tekrar edilir. Tarihsel süreçte inanç boyutuna ulaşan On İki İmam telakkisi, Hz. Peygamber'in vefatının akabinde ortaya çıkan halifelik tartışmasıyla Hz. Peygamberle aynı soydan gelenlerin toplumsal konumları ve misyonlarının gündeme gelmesiyle ortaya çıkmıştır.²²⁶

İslam Mezhepleri Tarihinin temel kaynaklarını taradığımızda ilk Müslümanların halife ve imam kavramlarını aynı anlamda kullandıklarını görmekteyiz. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan sorunlardan ilki yerine kimin geçeceği konusudur. Bu durum da İslam dünyasındaki ilk hareketin “imamet” olarak karşımıza çıkmasına sebep olmuştur. İmamet veya halifelik konusuyla ilgili tartışmaların merkezinde genellikle Hz. Ali yer almıştır. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber ile olan akrabalık bağları dolayısıyla da Hz. Peygamber'e olan yakınlığı böyle bir zeminin oluşmasında etkili olmuştur. Bu zeminde Hz. Ali'nin imametini/halifeliğini talep edenler ve destekleyen bulunmaktaydı. Taraftarlara göre Hz. Peygamber'in vefatıyla beraber peygamberlik görevlerinden olan “tebliğ” görevi sonlanmış, İslam'ın yaşanma ve açıklanma süreci başlamaktaydı. Bu süreci ancak en iyi Hz. Peygamber'in en yakınındaki, onu herkesten iyi tanıyan birisi yönetebilirdi. Buna göre imamet veya halifelik konusu İslam'ın temel konusu olduğundan Hz. Peygamber'in bu konuya eğilmemesi, konuyla ilgili geride bir işaret bırakmaması, bir ihmalkârlık veya gaflet göstermesi, konuyu ümmetin görüşüne bırakması doğru olmazdı. Hz. Peygamber vefatından önce çevresine imam tayin etmiş ve bu imam günahsız olmalıydı. Hz. Peygamber'in tayin ettiği imam bu özellikleri taşıması itibarıyla Hz. Ali'dir. İnanca ve destekleyenlere göre Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin tüm özellikleri ortaktır, aralarındaki tek fark Hz. Peygamber'in peygamberlik görevidir.²²⁷

Alevi ve Bektaşî geleneğinde On İki İmam inancının yaratılıştaki tanrısal nurun insan biçiminde tezahür etmesiyle ilişkili olduğu söylenebilir. Muhammed ve Ali olarak ikiye ayrılan nur ileride Hz. Ali ile Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fatıma'da tekrar birleşir ve çocukları Hz. Hasan ve Hüseyin'de yeniden ortaya çıkar. İnanca göre bu nur, kurtarıcı olarak görülen mehdi zamanına kadar Hüseyini çizgide yer alan imamlarda tekrar tekrar tezahür edecektir. Yapılan bir Buyruk derlemesi çalışmasında “nuru taşıyanlar” başlığı altında bir bölüm yer almaktadır. Bu bölümde On İki İmam inancıyla ilgili bazı detay bilgilere yer verilir:

²²⁶ Mehmet Yazıcı, *Aleviliği Anlamanın İmkânı: Alevi Deyişlerinin ve Gülbanglarının Kavalcık Köyü Örneğinde Sosyolojik Analizi* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 246.

²²⁷ Yazıcı, *Aleviliği Anlamanın İmkânı: Alevi Deyişlerinin ve Gülbanglarının Kavalcık Köyü Örneğinde Sosyolojik Analizi*, 247-248.

“Her şeye kadir olan yüce Tanrı Muhammet’i yanına çağırır: ‘Ey Muhammet, bizim aramızda muhabbet hâsıl oldu, tarik altından geç ki kıyamete değin aramızda ağırlık olmasın. Peygamber Tanrı’nın sözünü dinler ve dar’a durur. Bunun üzerine Tanrı, cennetin kapısının bekçisi olan Rıdvan’a orada bulunan bir kayın ağacından üç çatalı, üç arşın uzunluğunda bir dal getirmesini buyurur. Dalın sapında Fatiha suresinin yedi ayeti, iki çatalda da her birinden altı ayet olmak üzere Berekat ve Eram sureleri yazılıdır. Ardından her şeye kadir olan -Tanrı- şu satırlarla başlayan bir dua okur:

La ilahe illallah Muhammed Resulullah Aliyyün Veliyyullah.

La feta illa Ali la Seyfe illa Zülfikar.

(Allah’tan başka Allah yoktur, Muhammet Allah’ın elçisidir ve Ali Allah’ın dostudur. Ali’den daha yiğit adam ve Zülfikar’dan başka kılıç yoktur.)

Bunun üzerine her şeye kadir olan yüce Tanrı, Muhammet’in mübarek sırtına vurur. Dalın sapında yedi nur damlası oluşur. Bunlar Yediler olurlar. Dalın sağ ve sol çatalından altışar damla oluşur. Bunlar da On İki İmam olur.”²²⁸

Yukarıda alıntılanan bölümde, daha sonra da değinilecek olan Kızılbaşların ve Alevilerin en önemli dini törenlerinde gerçekleştirilen dara durmak ve tarik altından geçmek gibi farklı ritüellerden söz edilmiştir. Bu anlatıyla amaçlanan muhtemelen, ritüellerin kökenini Hz. Peygamber’e ve Allah’a dayandırmaktır. Anlatıda sözü edilen Berekat ve En’am surelerinin Kur’an-ı Kerim’de bu şekilde isimlendirilmemesi Kızılbaşların ve Alevilerin sözlü olarak inançlarını İslam’a dayandırma çabası olarak okunabilir. İmamların dalın sapından meydana gelmeleriyle ilgili bölümü yorumlayabilecek yetkinlikte değilim. Ancak burada ilginç olan, betimlemeye göre diğerlerinden bağımsız olarak görülen yedi imamdan ayrıca söz edilmiş olmasıdır. Tarihsel olarak bakıldığında, Şia inancının hem On İkiciler hem de Yediciler mezhebindeki ilk altı imam aynı kişilerdir. On İki İmamın isimlerini bilmek, tüm Kızılbaşlar ve Aleviler için –en azından teorik olarak- dini bir zorunluluktur. Düvaz İmam yani On İki İmam isimli ve içeriklerinde imamların tek tek isimlerinin anıldığı ve de onlarla bağlantılı olayların anlatıldığı nefesler, dini törenlerin vazgeçilmez unsurlarıdır. Bektaşilere benzer bir şekilde Kızılbaşlar ve Aleviler de on dört “günahsız” (on dört masum-u pak) ve on yedi kemerbeste özel bir önem atfederler. On dört “masum-u pak” kavramı, çocuk yaşta şehit olmuş imam oğullarını ifade etmek için kullanılır. Kimi çalışmalara göre Cafer Sadık’tan bu yana gelen geleneğe göre kimse On İki İmam’ı bildiği kadar, on dört Masum-u Pak’ı adları ve soy ağaçları ile bilmeden tam anlamıyla Dede, Baba, derviş, hatta muhip bile olamaz. Ne var ki pratikte tek bir sıradan Bektaşî ya da Alevî yoktur ki şehit edilmiş olan imam oğullarının adlarını sayabilecek durumda olsun. Aynı durum Hz. Ali’nin çocuklarının beline kemer bağlamasına işaret eden kemerbest olayı için de söz konusudur.²²⁹

Alevî ve Bektaşî geleneğinde On İki İmam inancı buyruklarda, nefeslerde, gülbanglarda ve cenknameler gibi yazılı ve sözlü kültürde karşımıza çıkmakta olup, cem ibadetinde ve diğer

²²⁸ İmam Cafer, “Buyruk”, 212-213.

²²⁹ Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/ Aleviler*, çev. Oktay Değirmenci- Bilge Ege Aybudak (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 119-120.

kültürel pratiklerde de yer almıştır.²³⁰ İnancın Hurufilik etkisi altında oluştuğunu söylememizde bir sakınca yoktur. Zira yapılan çalışmalar bunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki, insan bütün yaratılmışların en şereflişidir, insanlar arasındaki kâmil insan da insanların en şereflişidir. Gölpınarlı'ya göre "Her devirde bulunan bu tek insan, peygamber ve imamdır. Peygamberlik, Hurufiliğe göre Hz. Muhammed'de kemaliyle zuhur etmiştir, o, son peygamberdir. Ondandır imamet devri başlar."²³¹ Böyle bir yorum bulunmakla beraber yorumla ilgili net ve detaylı bilgilere ulaşamadık.

On İki İmam inancıyla ilgili olarak on iki sayısının kökenine dair farklı yorumlara da rastlamak mümkündür. Buna göre on iki sayısının eski Türk dinlerinden miras kaldığı söylenebilir. On iki sayısı ile ilgili ortak bazı unsurları şöyle sıralayabiliriz: "On iki hayvanlı Türk takvimi, Türk Hakan'ın emrinde on iki kurdun olması, Türk Hakan'ın içine on iki büyük ordu yollaması, her ayın on ikisinde Yer ve Gök ruhlarına kurbanlar adanması gibi." Ayrıca inançla ilgili belirtilmesi gereken bir diğer husus da bahsi geçen On İki İmamın her birinin ayrı ayrı kerametlerinin veya olağanüstü durumlarının olmasının kökeni de yine eski Türk dini inançlarından geldiği söylenebilir. Türklerin İslamiyet'i kabulü ve Anadolu'ya gelmeleriyle bu inançlar da farklı isimlendirmeler belki de kalıplar altında Anadolu'ya taşınmış olup Alevi ve Bektaşî geleneği aracılığıyla günümüze ulaşmış bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bu inancın ortaya çıkmasında tasavvufun ve tarihsel süreçlerin etkisi olduğu yadsınamaz. Konunun hem İslam tarihi boyutu hem tarihsel ve toplumsal süreçler boyutu hem de inancın kökeni boyutu müstakil bir çalışmayı gerektirecek genişliktedir. Konuyla ilgili literatür azlığı ya da mükerrer çalışmalar da konunun önemli olduğunu ve yeni bakış açılarıyla çalışılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca On İki İmam inancının Hristiyanlıktaki on iki havariyle benzeştirilmesi gibi yorumlar da bulunmaktadır. Bu yorumda Alevilerin gizli Hristiyan olduğu iddiası öne sürülmekte ise de On İki İmam inancının bu şekilde dar bir çerçevede yorumlanması doğru değildir. Çünkü bu yorum esas kabul edilirse Şii inancındaki On İki İmam inancı da bu kapsam da değerlendirilir. Bu değerlendirme Şiiilerin de gizli Hristiyan olduğu sonucuna götürür ki bu sonuç doğru bir sonuç olmaz.²³²

On İki İmam inancının Alevi ve Bektaşî pratiklerinde de bazı karşılıkları bulunmaktadır. Cem ibadetinde yürütülen on iki hizmetin On İki İmam inancıyla ilgili olduğu söylenebilir. Yine

²³⁰ Mehmet Özkorkmaz, *Alevilerin On İki İmam Algısı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 27-75. Muhammed Faruk Ekici, *Türk Mitolojisinin Alevi-Bektaşî Menkıbelerindeki İzleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 367-369.

²³¹ Abdülhakî Gölpınarlı, *100 soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 149.

²³² Battal Atalay, *Alevi ve Bektaşî İnançlarındaki Mitolojik Unsurların Tarihi ve Dini Kökeni* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 55-68.

Muharrem ayında yas amacıyla tutulan on iki günlük orucun da On İki İmam inancıyla ilişkili olduğu öne sürülebilir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar bizi bu sonuca götürmektedir.²³³

Türk-İslam kültüründe önemli bir yer tutan Hızır inancı ise İslam öncesi Türk inançlarından etkilenmiştir. Bu kısımda ele alacağımız ikinci bir kavram olan ve Türk-İslam kültüründe önemli bir yer tutan Hızır inancı, İslam öncesi Türk inançlarından etkilenmiştir. Hızır inancı, Türk-İslam kültüründe önemli bir yer tutar ve İslamiyet öncesi Türk inançlarından da etkilenmiştir. İslamiyet'in kabulünden sonra da bu inançlar çeşitli formlarda varlığını sürdürmüş ve Hızır, yardımseverlik ve koruyuculuk gibi özelliklerle anılan bir figür haline gelmiştir. Türkistan'da ve Türk-İslam dünyasında Hızır'a benzer birçok ilahi varlık bulunur. Bunlar arasında özellikle Kızır olarak bilinen varlıklar önemlidir ve insanlara yardım ederek onları koruduğuna inanılır. Anadolu'da da Hızır inancı, çeşitli kültürlerin etkisiyle gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Giresun'da Hızır'ın Kızır olarak anılması gibi örnekler, Anadolu'da bu inancın yaygın olduğunu gösterir. Türklerin Anadolu'da karşılaştığı diğer kültürlerin etkisiyle Hızır inancı daha geniş bir muhtevaya sahip hale gelmiştir. Özellikle Kalenderi, Haydari, Vefai, Babai ve Bektaşiler gibi heterodoks dervişler ve halk, Hristiyanlar tarafından aziz olarak kabul edilen Aya Yorgi/Saint Georges kültünü Hızır-İlyas'a eklemişlerdir. Bu durum, farklı kültürlerin etkileşimi sonucu Hızır inancının daha da zenginleştiğini ve çeşitlendiğini gösterir.²³⁴

Genel İslam inancında yer alan, Kur'an-ı Kerim'de adı geçmemekle birlikte Hz. Musa ile yaşadığına inanılan, hayatı hakkında bilgi sahibi olmadığımız bir şahsiyet/kişi olan Hızır, Alevi ve Bektaşi inancında da önemli bir yer edinmiştir. Hızır'ın varlığı hem İslam inancında hem de Hristiyanlıkta kabul edilir. Hızır, Türk kültüründe de önem verilen bir kişiliktir. Hızır, bahsi geçen tüm inançlarda kurtarıcı bir imge olarak kabul edilir. Nitekim kültürümüzde yaygın olan "her geceyi kadir, her geleni Hızır bil." sözü bunun açık göstergesidir. Özellikle zor zamanlar yaşayan kişilerin "Yetiş ya Hızır!" sözüyle Hızır'ı yardıma çağırması kurtarıcı imgesinin başka bir örneği olarak kabul edilebilir.

Çeşitli halk efsanelerine ve anlatılara göre, karanlık dünyadaki "dirilik suyundan" içip sürekli yaşayan ve ölüp dirilebilen doğayı simgeleyen bir mitolojik varlık bulunmaktadır. Orta Asya Türkleri bu varlığa "Kızır" derler ve dara düşüldüğü zamanlarda ondan yardım dilerler. Tasavvufi yorumlarda ise "Hızır"ın bir evliya olduğuna inanılır. Halk arasında yaygın olan bazı inanışlara göre ise her dönemde bir Hızır bulunur. Bazı inanışlara göre, "Hızır" kültü ilkel dinlerde görülen bitki tanrısı ile ilişkilendirilir. İslam kaynaklarında ise Hızır'ın kimliğiyle ilgili

²³³ Celal Güngördü, *Kırsal Alevi Topluluklarında Uyuşmazlık Çözümü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 155. Salih Emre Karayel, *Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminde Mitolojik Unsurların Tespiti ve Değerlendirilmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 53.

²³⁴ Sadullah Gülten, *Heterodoks Dervişler ve Aleviler* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 61-62.

çeşitli rivayetler bulunmakta olup, Hızır'ın İlyas ile farklı kişiler olduğu söylenir. Şiilikte ise Hızır'ın Hazreti Ali'ye olan bağlılığı ve Hazreti Hüseyin için yaptığı dualar önemlidir. Hızır'ın adı, Alevi-Bektaşî şairlerinin şiirlerinde Hz. Ali ile birlikte anılır. Bazı Alevi inanışlarına göre, Hazreti Ali'nin adlarından biri de Hızır'dır ve dünyada bu isimle yaşamaktadır.²³⁵

Hızır inancının Alevi ve Bektaşilik inancındaki kökenini Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Peygamberde, On İki İmamda ve inanç için kutsal kabul edilen şahsiyetlerin hayatlarında arayabiliriz. İnanca göre Hızır, metafizik âlemden fizik âlemine geçiş yapabilmekte, farklı isim, şekil ve zamanlarda görülebilmektedir. Ayrıca Hızır'ın Kaf dağında yaşamakta olduğuna ve buradan gayb âlemine hükmettiğine inanılmaktadır. Hızır'ın bereket getirmesi, misafirle ve/veya Hz. Ali ile eş tutulması, mürşid-i kâmil bir varlık olduğuna inanılması, kendisine inananları koruması gibi hususlar da bu inancın çeşitli tezahürleri olarak kabul edilebilir.²³⁶

Hızır'ın zor durumda kalan inanç mensuplarına yetişmesi inancı ile ilgili farklı bir okuma yapmak mümkündür. Şöyle ki, inanca göre zor durumda kalanlara ansızın çıkıp gelen Hızır, kayıp ve belirsizdir. Ulaşılamaz ve sadece insanın kendi gayretiyle ulaşamayacak olandır, aynı zamanda beklenen de odur. Olabildiğince bu dünyaya aittir, aynı zamanda ulaşamayacak, erişilemeyecek konumdadır. Bu belirsiz ve ele avuca sığmaması yönüyle amorf olmasıyla Hızır, beraberinde yüceliğini ve kutsallığını da getirmektedir. Ayrıca kıyamete kadar yaşayacak olması ve ölümsüz oluşuna dair inancın kökenini de yaratılış inancında aramak gerekir. İnanca göre Hızır'ın yaratılıştaki nurdan yaratılması ve ab-ı hayat suyundan içmesi onu ölümsüzleştirmektedir. Konuyla ilgili yapılan bir çalışmadaki ayrıntıyı aşağıya çıkarmamız gerekmektedir:

“Hızır bir noktada ulaşılmaz olduğu için nurun konumu dolayısıyla kutsal olanın konumu her zaman erişilmez olarak ve bir o kadar da varlığını sürdürme gücü bulacak bir biçimde devam eder. Hızır Alevi toplumundaki ulaştığı imgeyle Alevilerin de toplumsal konumlarına gönderme yapar. Hızır aşkınlığı nedeniyle dışsaldır, içkin değildir ama içselleştirilmiş motiflere sahiptir. Zor durumlarda ona seslenilir ve ansızın çıkıp geleceğine, yardım edeceğine inanılır. Bu tarihsel süreç içerisinde örgütlenişinde hep problemler yaşamış ve merkezi otoriteye sahip olamamış Aleviler için oldukça anlamlıdır. Kolektif yapı güçsüzlüğünün bir kabulü olarak dışsal bir mekanizmaya öylesine ihtiyaç duymuştur ki hem bu dünyaya ait hem de ait olmayan bir varlıktan yardım beklemek bir mite ardından da rite dönüşmüştür. Hızır, Mehdi'den farklı olacak şekilde hâlihazırda zaten dünyadadır ama buna rağmen belirgin özellikleri sayesinde seçkin olmasıyla da aşkındır. Bu iç içe geçerek yaşamın gündelik akışına müdahil olabilecek kadar güçlü olan imge bir sığınaktır.”²³⁷

Görüldüğü üzere Hızır'ın inanç noktasındaki konumu oldukça müphemdir ve imgesel bir konuma sahiptir. Ne yaratıcı varlıktır ne Mehdi'dir ne canlıdır ne cansızdır ne varlığı inkâr edilebilir ne de net bir şekilde ortaya konulabilir. Ama böyle bir inanç vardır ve Hızır'ın varlığına

²³⁵ Celal Beydilli, *Türk Mitolojisi Antropolojik Sözlük* (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2004), “Hızır”, 238-239.

²³⁶ Fahri Maden, “Alevilik-Bektaşilik'te Hızır İnancı ve Hızır (Hıdır) İsmiyle Anılan Alevi-Bektaşî Tekke, Türbe ve Ocakları”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 14(2016), 122-123.

²³⁷ Volkan Yalçın, *Anadolu Aleviliğinin Kolektif Melankolisi: Feda Edilemeyen İmgenin Tiranlığı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 51.

inanılır. Yine Alevi ve Bektaşı geleneğinde aynı isimle anılan bir oruç çeşidi de bulunmaktadır. İnanca göre Hızır orucu Hz. Peygamber'in torunları olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in hastalandıkları dönemde torunlarının iyileşmesi için Hz. Ali ve Hz. Fatıma'ya tavsiye ettiği üç günlük oruç ve oruç tutulan bu üç günde evlerine gelen ihtiyaç sahibi bir kimsenin ihtiyaçlarının giderilmesi ve bu kimsenin Hızır olarak isimlendirilmesi sebebiyle Hızır orucu adını almıştır.

Hızır inancının kökenine dair bazı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden iki tanesini şöyle sıralamak mümkündür: inancın Gılgamış Destanına dair görüş, İskender Efsanesi ile ilgili görüş. İnancın kökenini Gılgamış Destanına dayandıran görüşe göre, güçlü hükümdarın arkadaşı Enkidu hayatını kaybeder. Arkadaşının ölümü üzerine hükümdar Gılgamış ölümsüzlük otunu arar. Ölümsüzlük otunun nerede olduğunu bilen tek kişi vardır o da Utnapiştım isimindeki bilgedir. Gılgamış zorlu bir süreçten sonra otun yerini bulsa da bir yılan bu otu yer ve ölümsüzlüğe kavuşur. Bu görüşe göre Hızır, su içinde yaşayan ve zor durumda kalmışlara yardımcı olan Utnapiştım'e benzetilir ve Hızır inancının kökeninin bu nokta olduğu ileri sürülür. Hızır inancının kökeninin İskender Efsanesinde olduğunu ileri süren görüşe göre İskender, ölümsüzlük suyunun varlığını öğrenir ve emri altındaki askerlerle ölümsüzlük suyunun olduğu yere gitmek için yola çıkar. Emri altındaki askerler bir süre sonra İskender'den ayrılır ve İskender kalan yolu aşçısı Andreas ile gider. Yolculuk sırasında verilen arada Andreas yanlarında bulunan tuzlu balığı yıkamak için suya yönelir. Balık suya değince canlanır ve Andreas bunu görünce sudan çıkar. Andreas'ın bu durumu İskender'e haber vermesi üzerine İskender de suya gider ama suyu bulamayınca Andreas'ı denize atar. Andreas deniz cini olur ve ölümsüzlüğe kavuşur. Bu görüşe göre Hızır Andreas'a benzetilir.²³⁸

2.1.5 Alevilik ve Bektaşilikte Ahiret ve Ölüm İnancı

Her canlı varlık için kaçınılmaz son olan ölüm, insanlar ve toplumlar için önem arz eden bir olgudur. Ölüm, insan hayatında geri dönülmez bir sonudur. İnançlarda, kültürlerde ve toplumlarda ölüm olgusu ortak bir fikir olarak sonu temsil eder. Ancak bu “son” içinde yaşadığımız hayat için bir sonudur. Dinlerin ve inançların ekseriyetinde ölüm, bu hayattan başka bir hayata geçmenin bir aşaması olarak görülmektedir. Bu sebeple insanlık tarihi boyunca insanlar ve toplumlar hem ölümün etkisini azaltmak hem de bu geçiş aşamasını en güzel şekilde geçirmek için çeşitli inançlar ve uygulamalar oluşturmuşlardır. Bu inanç ve uygulamalar mensup olunan dine ve kültüre göre farklılık arz etmektedir. İçerisinde yaşadığımız toplumda da ölümle ilgili uygulamalarda İslam'ın kayda değer bir etkisi olmuştur. Alevi ve Bektaşı geleneğinde de ölümle ilgili inanç ve uygulamalarda da hem İslam'ın etkisi hem de farklı inanç ve kültürlerin

²³⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk İslam İnancında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 60-65. Nuri Yüce, “Hıdırellez Bayramıyla İlgili Bazı Notlar”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 44(2011), 249-256.

etkisi olduğunu görmekteyiz.²³⁹ Bu bölümde Alevi ve Bektaşî inancında ölüm ve ahiret inancının konumunu inceleyeceğiz.

Eski toplumların inanç yapıları hakkında tam bir bilgiye sahip olmasak da arkeolojik kazıların verileriyle, bu toplumların ölü ve ölümlle ilgili uygulamaları hakkında bazı fikirler yürütebiliyoruz. Bu bilgilere dayanarak, eski insanların ruh ve bedeninin ayrılabilmesi ve ölümden sonra ruhun başka bir yere gittiği inancına dair çeşitli teoriler ileri sürülmüştür. Eski toplumlarda, ruhun bedeni terk ettikten sonra eski yuvasını ziyaret ettiği, başka bir yere gittiği veya başka bir insan veya hayvanın içinde dünyaya tekrar geldiğine inanılırdı. Öte dünyanın yeri inançtan inanca değişmekle birlikte, genellikle gökyüzünde olduğuna inanılır. İnsanlar öldükten hemen sonra öbür dünyaya gider, ancak geçmek için genellikle bir köprü veya bir nehir gibi engellerle karşılaşır. Köprü veya nehir, inancına göre iyi insanlar için kolayca geçilebilir durumdadır. Ancak, kötü insanlar için bu geçit imkânsızdır ve cehennemdeki cezalarını tamamladıktan sonra geçebilirler. Ahiret inancı tüm kültürlerde bulunmasına rağmen, ölümden sonraki hayatın detayları ve betimlemeleri farklılık gösterir. Ölüm sonrası hayat, bu dünyadaki yaşamın bir yansıması olarak görülebilir ve toplumsal, dini pratikler bu dünyanın tasarlanmış bir yansıması olan öte dünya ile ilişkilidir.²⁴⁰

Anadolu Aleviliğinde ölüme bir yer değiştirme, âlemler arası geçiş ve yeni bir hayatın başlaması olarak bakılmaktadır. Bu özelliğiyle ölümün bir sır olduğuna inanılır. Ölüm, insan ruhunun misafir olduğu bedeni terk edip varlığını farklı yer, zaman ve şekillerde sürdürmeye başladığı bir geçiş aşamasıdır. Bu sebeple Alevi ve Bektaşî inancında ölüm kelimesi sık kullanılmaz. Bu kelime yerine “don değiştirmek”, “gerçeklere kavuşmak”, “sır olmak”, “Cemal’e ve Didar’a kavuşmak” şeklindeki kalıplar kullanılır.²⁴¹ Anadolu Aleviliğinde başka bir ölüm çeşidi de bulunmaktadır ki bu da ikrar cemindeki ölüm olan “ölmeden önce ölmek” şeklindeki ölümdür. İkrar cemindeki bu ölüm, kişinin nefsanî arzularından vazgeçmesi ve özüne ulaşması, hiçbir beklenti içerisinde olmaması amacını taşır ve iradi bir eylem olarak karşımıza çıkar. İkrar ceminde kişinin ölmeden önceki halinin bir nevi provasını yapar ve böylelikle bu cemin gereklerini yerine getiren Aleviler kendilerini yeniden doğmuş olarak kabul edip bu durumu da “ikinci doğum” olarak isimlendirirler.²⁴²

Alevilik ve Bektaşilikte ahiret ve ölüm inançlarıyla ilgili olarak değinilmesi gereken bir kavram da tenasüh inancıdır. Tenasüh inancı İslam öncesinde eski Türk inançları arasında yer

²³⁹ Harun Yıldız, “Alevi Gelenğinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Tören ve Ritüeller”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 42 (Yaz 2007), 94-95.

²⁴⁰ Emiroğlu- Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, “Ahiret”, 17-19.

²⁴¹ Halil İbrahim Şahin, “Balıkesir Çepnilerinde Defin ve Defin Sonrası Bazı İnanış ve Uygulamalar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 39 (2006), 66.

²⁴² Ali Aktaş, “Alevilerde Ölüm, Cenaze, Yas İlgili İnanış ve Ritüeller”, *Alevi-Bektaşî Araştırmaları Dergisi* 12(2015), 20-21.

almaktaydı. İslam sonrası ise Türkler tarafından korunup Anadolu'ya göç sırasında gelen Türklerin bu inancı Anadolu'ya taşıdıkları yapılan çalışmalarla ortaya konmuştur. Tenasüh inancı hemen her inançta karşımıza çıkmakta ve bu durum inançların farklı kültürel kodlarında içkin bir şekilde yer almaktadır.²⁴³ Yaşamış oldukları ve geldikleri coğrafyaların etkisiyle farklı inançları bünyesinde barındıran Alevilik ve Bektaşilik geleneği “ruhun bedenden göçü” anlamına gelen tenasüh inancını da günümüze taşımıştır. Tenasüh, canlı bir varlığın hayatını kaybetmesinden sonra ödül veya ceza kapsamında hayatının ve yaptıklarının karşılığı olarak ruhunun bir bedenden diğer bir bedene geçmesi inancı için kullanılan bir kavramdır.²⁴⁴

Alevilik ve Bektaşilik inancında tenasüh genelde Nusayri gruplarda karşımıza çıkmakla beraber Alevilik ve Bektaşilik inancı için önemli olan bazı yazılı kaynaklarda da karşımıza çıkmaktadır. Konuyla ilgili menkıbelerin en fazla olduğu eser *Velayetname-i Otman Baba*'dır. Yine Hacı Bektaş Veli'nin de menakıbnamesinde inancı yansıtan menkıbe bulunmaktadır. Kimi inanç mensuplarına göre kişi güzel ahlak sahibi olursa, ömrünü hayırla ve iyilikle geçirirse öldüğü vakit ruhu asıl ruh olan “kül”e gider ve cennetine kavuşur. Kişi hayatında bu şekilde iyilikler yapmamış, kalp kırmış ise bu kişi öldüğü zaman ruhu taş, toprağa veya hayvana gider. Ki bu da cehennemdir.²⁴⁵

Neredeyse tüm inançlarda karşımıza çıkan kimi büyük dinlerin kabul etmediği bu tenasüh inancının köklerini insanlık tarihi kadar gerilere götürebiliriz. Papua Yeni Gine'deki adalarda yerlilerle yaşam süren Malinowski, beraber yaşadığı bu yerliler için ölümün bir son olmaktan ziyade yeni bir hayata açılan bir kapı niteliğinde olduğunu aktarır. Söz konusu yerli grubun inancına göre ölen kimsenin ruhu bir adaya gitmekte ve orada yeniden hayata dönme hazırlıkları yapmaktaydı. Burada ruh, eski hayatından kalma derisini bir kenara bırakıp genç bir şekilde yeniden dünyaya gelirdi.²⁴⁶ Konuyla ilgili Alevi ve Bektaşî yazılı kaynaklarında da önemli ipuçları yer almaktadır. Örneğin; Menakıbu'l-Kudsiye'de Muhlis Paşa'nın vefatı anlatılırken onun ağzından nakledilen mısralarda anlatılmak istenen, Muhlis Paşa'nın, vefat ettikten on yıl sonra Rum diyarında Arapkir'de dünyaya geleceğidir ki on yıl sonra burada oğlu Âşık Paşa doğmuştur.²⁴⁷

Alevi ve Bektaşî yazılı kaynaklarının incelenmesiyle tenasüh inancıyla ilgili farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Bazı menkıbelerde, tek bir ruhun Hz. Âdem'den başlayarak son peygamber Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin bedenlerinde şekil aldığı, bu

²⁴³ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 183-184. Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 122-123.

²⁴⁴ Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, “Ruh Göçü”, 437.

²⁴⁵ Gökbel, *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, “Tenasüh”, 690.

²⁴⁶ Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, 135-137. Göktuğ Halis, *Dinin İki Kaynağı Büyük ve Şaman Sembolizmi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2019), 113-114.

²⁴⁷ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 184-187

bedenlerin farklı olmasına rağmen aynı ruhun varlığını sürdürdüğü anlatılır. Diğer bir yaklaşımda ise Hz. Ali'nin, Bektaşilerce önemli kabul edilen büyük velilerin bedenlerinde yaşadığına inanılır. Bu büyük velilerin başı olarak Hacı Bektaş Veli öne çıkar, Hz. Ali'nin ilk olarak onun bedeninde yaşadığına inanılır. Ayrıca, diğer bazı menkıbelerde de bir büyük velinin ölümünden sonra başka bir büyük velinin bedeninde yeniden dünyaya geldiği ve yaşamını sürdürdüğü aktarılır. Bu inanca göre, veli olarak kabul edilen kişiler öldüklerinde başka bir velinin bedeninde tekrar hayat bulur ve yaşamlarına devam ederler. Menkıbelerde bahsi geçen bu farklı yaklaşımların örnekleri oldukça yaygındır.²⁴⁸

Bahsi geçen tenasüh inancı ne şekilde ele alınırsa alınsın insan ruhunun ölümsüz olduğu ve bedenlen ölüm sonrası varlığını bir şekilde devam ettirdiği inancına dayanır. İnancın ilk yaratış ile de ilgisi bulunmaktadır. Çünkü ilk yaratılışta bahsi geçen yaratılış nurunun yaratıcı Tanrı'dan olduğu inancı ve bu nurun ölümlü olması yaratıcının sonsuz olduğu inancıyla ters düşer. Bu bakımdan ruhun yaratıcıyla olan bağ kopmaz bir bağdır ve bu kopmaz bağa sahip ruh ölümsüzdür. Beden ölse bile bu ruh farklı şekillerde, zamanlarda ve yerlerde varlığını devam ettirir. Kelami bir tartışmanın Alevi ve Bektaşî inancı çerçevesinde incelenmesi bizi konuyu sınırlı bir alana hapsetme haksızlığına götürür. Bu bakımdan konunun daha geniş bir perspektifle ele alınması daha doğru olur.

Araştırmalarımıza göre tenasüh kavramı Arapça kökenli bir kavram olup Batılı dünyada aynı anlama gelen Fransızca reenkarnasyon kavramı kullanılmıştır. Reenkarnasyon veya tenasüh inancının Hint kültüründen yayıldığı, inancın tarihinin Milattan 5000 yıl öncesine kadar gittiği kayıtlara düşülmüştür. Hint düşünürlerine göre ruh tek bir hayatla evrendeki çeşitliliği anlayamaz ve bu nedenle ruh başka varlıkların bedenlerine girerek yeni bir hayat sürmelidir. Bu inanç, İslam şemsiyesi altında yer alan İsmailiye, Dürzilik, Yezidilik, Nusayrilik gibi inançlar tarafından da sahiplenilmiştir.²⁴⁹ İnancın geleneksel Türk dininde de izlerinin bulunduğu yukarıda kısaca belirtilmişti. Tenasüh inancı veya kültürel ifadesiyle don değiştirme Türk geleneğinde varlığını sürdürmüş ve günümüze ulaşmıştır. Türk geleneğinde don değiştirme dört farklı şekilde ele alınabilir:

-İlk olarak ölüm ile ruh arasındaki ilişki kuş figürü üzerinden sembolize edilmiştir. Buna göre ruh, bedene girmeden evvel gökyüzünde yaşayan bir kuş iken ölümden sonra da kuş olup uçmuştur. Ruh, beden kafesinden ancak uçarak özgürlüğüne ve özüne kavuşabilir.

-Don değiştirme veya tenasüh inancının ikinci bir biçimi ise ceza kapsamında ele alınabilir. Bu bağlamda ceza şeklindeki don değiştirmeler genellikle tabiattaki varlıklara veya

²⁴⁸ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 187-191.

²⁴⁹ Fikret Karaman, "Tenasuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1(Bahar 2017), 10-11.

hayvanlara dönüşme olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada en yaygın bilinen örnek “taş kesilme” veya “taşa dönüşme” şeklindeki don değiştirmedir. Bir ceza olan bu don değiştirme biçimi genellikle yapılan hata veya alınan bedduanın karşılığıdır. Benzer şekilde yapılan hataya veya işlenen günaha göre çeşitli havanlara dönüşme de ceza kapsamında değerlendirilebilecek don değiştirme şekilleridir.

-Üstünlük ve keramet göstergesi olarak don değiştirme de eski Türk geleneklerinde karşımıza çıkan ve günümüzde inanç olarak varlığını farklı şekillerde sürdüren don değiştirme biçimleri de vardır. Bu noktada şamanların veya veli olduğuna inanılan kişilerin “kuş” donuna bürünmesi bir üstünlük göstergesi olarak görülmektedir. Bu kişilerin Tanrıyla ilişkisini vurgulama amacıyla kuş veya uçan nesne figürü kullanılmakta ve genellikle güvercin figürü kullanılmaktadır. “Güvercin donu” eski Türk inanışlarında önemli olup gök ile ilişkilendirilerek “kutlu, ulu, yüce, veli” gibi değer yargılarını simgelediğine inanılmaktadır.

-Yaratılış ile ilgili anlatılarda don değiştirme karşımıza çıkmaktadır. Buna göre denizden başka hiçbir şey yok iken Tanrı kuş donuna girip su üstünde uçarken konacak bir yer bulamadığı ve Tanrı’nın kuş donunda gezdiği anlatılır.²⁵⁰

Sonuç olarak diğer pek çok inanç gibi tenasüh inancı da Orta Asya’dan gelen Türklerin beraberlerinde getirmiş oldukları ve İslam ile bir şekilde yan yana tuttıkları inançlardan biridir. Bu inancın Türklere de farklı inançlardan geçtiği kabul edilmektedir. Alevilik ve Bektaşilikte ahiret ve ölüm inancının tenasüh inancı çerçevesinde yorumlanabileceği görülmektedir. Buna göre ölüm bir yok oluş değil farklı bir hayata açılan bir kapı olarak değerlendirilmektedir. Bu inancın farklı biçimlerine genelde İslam inancında özelde ise bazı tasavvufi yorumlamalarında da denk gelmekteyiz. Bu yönüyle ortak birden çok özellik bulunmakta, bu durum da Türklerin eski pek çok inancı ve Alevilik ve Bektaşilik inançlarının İslam şemsiyesi altında mecz olduğunu söylememiz mümkündür. Alevilik ve Bektaşiliğin kendine özgü inanışları olmakla birlikte bu inanışları sabit ve sığ kalıplara koymadan esnek bir biçimde günümüze ulaştırmıştır.

2.1.6 Alevilik ve Bektaşilikte Kader ve Kaza İnancı

Kader ve kaza konusu, İslam inancında farklı şekillerde ele alınmış, farklı yaklaşımlar ortaya konulmuş, bu farklılıklar sonucu İslam tarihinde müstakil mezhepler ortaya çıkmış bir konudur. Bu yönüyle sistematik bir şekilde açıklamasının ve tanımlamasının yapılması kolay değildir. Kader kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup “bir şeyi bir ölçüye göre yapmak, düzen, ölçü, takdir etmek” gibi anlamlara gelir. Kişi için önceden belirlenen veya takdir edilen yaşantıya verilen isim olan kader, İslam inanç esasları arasında yer alır. Geleneksel İslam anlayışında

²⁵⁰ Mehmet Alparslan Küçük, “Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Geleneğinde “Don Değiştirme””, *Bilig Dergisi* 94(Yaz 2020), 101-113.

kader, insanın yaptığı ve yapacağı tüm davranışların Allah tarafından önceden bilinmesi ve belirlenmesi şeklindeki inançtır. Alinyazısı, kismet, talih gibi kavramlar da kaderle birlikte kullanılagelen kavramlardandır.²⁵¹ Kaza ise Allah'ın, kişinin iradesini hangi yönde kullanacağına dair ezeli ilmiyle bildiği durumları yeri ve zamanı geldiğinde yaratması anlamına gelir. Tabiri caizse Allah'ın kader planında önceden bildiği ve belirlediği şeylerin yer ve zaman planı çerçevesinde yaratması olarak tanımlanabilir.²⁵² Kader ve kaza inancı farklı inançlarda farklı şekillerde ele alınmış olup, inançlardaki yaklaşımlar Alevilik ve Bektaşilikte kader ve kaza inancıyla ilintili bir şekilde yeri geldikçe işlenecektir.

Dinler tarihinde kader ve kaza konusu farklı şekillerde ele alınmış olup konuyla ilgili farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu yaklaşımların hepsini çalışmamızda sıralayıp açıklamamız mümkün olmasa da bazı temel hususlara değinmek gerekecektir. Konuyla ilgili yaptığımız taramada hem İslam tarihinde hem de diğer ilahi dinlerde kadere ve kazaya iki temel yaklaşımın olduğunu görmekteyiz. Bunlardan birincisi Cebri tavır diye isimlendirilen yaklaşımdır. Buna göre kişinin kendisine ait cüz'i iradesi bulunmamakta, bütün eylemler ilahi iradenin bir yansıması olarak görülmektedir. Kişinin sınırlı olsa da iradesi ve doğal olarak sorumluluğu yok sayılmaktadır. Yahudilikte ve Hristiyanlıkta da durum bu şekildedir. Benzer yaklaşım İslam tarihinde de vardır. Kader ve kaza inancıyla ilgili olarak ikinci yaklaşım ise Kaderi tavır olarak isimlendirilen yaklaşımdır. Buna göre kişinin yapıp ettiklerinin özgür iradesine nispet edilmesi sonucu sorumluluk yüklenmesidir. Yani kişi tüm eylemlerini özgür iradesiyle gerçekleştirmekte ilahi müdahale anlamında herhangi bir müdahale söz konusu olmamaktadır. Bu yaklaşım da cebri tavrın aksine özgür iradenin üzerinde ilahi tesiri kabul etmemektedir. Benzer yaklaşım diğer ilahi dinlerde de mevcuttur.²⁵³

Türk kültüründe kader ve kaza meselesi, çeşitli araştırmalara konu olmuştur ve Türklerin İslam öncesi inançlarının çeşitlilik gösterdiği bilinmektedir. Dinler tarihi çalışmaları, Türklerin tarih boyunca farklı inanç biçimlerine sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Bu inanç biçimleri, bazen tek tanrılı inançları yansıtırken bazen de daha ilkel inançlara işaret etmektedir. Eski Türk inançlarında kader konusıyla ilgili olarak öne çıkan bir husus, kaderci bir yaklaşımın varlığıdır. Bu bağlamda, Türklerdeki “kara yazı” inancı genellikle kişinin kötü kaderi olarak kabul edilir. Ancak bu inanç sistemine rağmen, kişinin tamamen savunmasız olduğuna inanılmaz. Geleneksel Türk inancına göre özellikle ölüm, kader çerçevesinde değerlendirilir ve kişinin nasıl ve ne zaman öleceği önceden belirlenmiştir. Görüldüğü gibi, geleneksel Türk inancında kader, ezeli bir yazgı olarak kabul edilmiş ve kadere karşı çıkılamayacağına inanılmıştır. Ayrıca, yiğitlik ve

²⁵¹ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, “Kader”, 207-208.

²⁵² Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, “Kaza”, 216.

²⁵³ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 40-52.

kahramanlık da kader ve yazgı üzerinden değerlendirilmiştir. Bu inanışa göre, yiğitlik ve kahramanlık, kaderin bir parçasıdır ve yiğitler ancak kaderde belirlenmişse bu sıfatlara sahip olabilirler. Kaderin değiştirilemez oluşu, Türklerde kaderin genellikle kötü kader olarak algılanmasına neden olmuştur.²⁵⁴ Şu hususa da hassaten değinmek yerinde olacaktır. Geleneksel Türk inancında kader konusu ağırlıklı olarak ölüm ve ecel noktalarında yoğunlaşmış, kişinin gündelik hayatı, özgür iradesi ve sorumluluğu ile ilgili olarak herhangi bir yorum gelişmemiştir. Yani İslam Mezhepleri Tarihi ve Kelam alanlarında sık rastladığımız “kişi mutlak bir şekilde özgür müdür, hangi noktalarda ilahi etki vardır, sorumluluk hangi noktada başlar, hangi noktada sona erer?” gibi teolojik detaylara yer verilmemiştir.

Alevi-Bektaşî inancında ise kader ve kaza konusu, geleneksel Sünnî kültürden bazı farklılıklar barındırır. Alevi-Bektaşî inancının konuyla ilgili yaklaşımlarının temeli Alevi-Bektaşîlerin yazılı kaynaklarından olan Hüsniye’deki anlayışa dayanır. Buna göre Alevi-Bektaşî inancında “Şerrin Allah’tan değil, sadece hayrın Allah’tan olduğu” yönünde yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşım yapılan saha çalışmalarda da ortaya çıkmaktadır. Hasan Coşkun’un Sivas’ın Yassıpınar ve Serinyayla köylerinde yaptığı saha çalışmasında görüşülen kişilerin kader ve kaza konusunda Sünnî anlayıştan farklı düşündüklerini, şerrin Allah’tan olmadığı yönünde beyanları olmuştur. Ancak aynı saha çalışmasında geleneksel Sünnî anlayışın yaklaşımı olan hayır ve şerrin Allah’tan olduğu inancına Alevi-Bektaşî kesimlerde de rastlanıldığı görülmektedir.²⁵⁵ Bu şekilde hem Mutezili yaklaşımın hem de geleneksel Sünnî yaklaşımın Alevi-Bektaşî inancında bulunması Alevi-Bektaşîlerin tarihsel, kültürel, coğrafi unsurlardan etkilendiğini göstermektedir. Yani salt, özgün ve sistematik bir kader-kaza inancını göremiyoruz.

2.1.7 Alevilik ve Bektaşîlikte Miraç Hadisesi ve Kırklar Meclisi

Kelime anlamı “yukarı ve yükseğe çıkmak” olan “uruc” sözcüğünden türemiş olan miraç, kavram olarak da Hz. Peygamber’in Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksa’ya gidişini ve sonrasında Allah katına çıkışını ifade eder.²⁵⁶ İslam’da Miraç hadisesi mucize olarak kabul edilir. İslam tarihi ve kültüründe Miraç hadisesi farklı tartışmalarla önemli bir yer tutar. Özellikle konuyla ilgili ayetler ve hadisler bağlamında konu farklı yönleriyle tartışılabilir da İslam kültüründe bu isimle anılan gecenin olması konunun önemini yitirmediğini ortaya koymaktadır. Burada bizi ilgilendiren şu hususlara değinmek yeterli olacaktır. İsrail Balcı ilk dönem Müslümanlarının Yahudi geleneğindeki kahramanlık öyküleri ile İran kültüründeki yükseliş öykülerini ve

²⁵⁴ Namık Kemal Okumuş, “Ezelî Yazgı Düşüncesinin Kadim Yazılım Biçimleri Üzerine Bir Panorama”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6(2014), 68-86.

²⁵⁵ Hasan Coşkun, “Sivas Alevîlerinin Din Anlayışına Sosyolojik Bir Bakış (Yassıpınar ve Serinyayla Köyleri Örneği)”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1(2015), 210.

²⁵⁶ Salih Sabri Yavuz “Mi’rac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 30/132.

Hristiyan azizlerin yükseliş motiflerini bildiklerini miraç ile ilgili anlatıların çeşitli yollarla İslam inancına da taşındığını, miraç hadisesiyle ilgili anlatıların Yahudilik, Hristiyanlık ve İran kültürü gibi kültürlerden etkilendiğini, bu kültürlerden izler taşıdığını aktarır.²⁵⁷ Biz bu bölümde tarihi ve teolojik tartışmalara girmeden konunun Alevilik ve Bektaşilikte, Türk kültüründe ve dinler tarihinde nasıl işlendiğini ele almaya çalışacağız.

Miraç hadisesi bir yükseliş motifi olarak farklı inançlarda ve mitolojilerde de bulunmaktadır. Peygamberler, din kurucuları, liderler, krallar, rahip veya büyücü hekimlerin zaman zaman ilahi âlemlere seyahat ettiği düşüncesi hemen hemen bütün dinsel geleneklerde görülmektedir. Eski Mezopotamya inancında Nabunaid, Enmeduranki ve Hammurabi gibi kralların, Eski Yunan'da İatromantislerini Yahudilikte Musa, İdris, İbrahim, İlyas ve İşaya gibi kişilerin, Şamanizm'de şamanların ve Hristiyanlıkta Pavlus'un ilahi âlemlere yaptıkları seyahatlerden söz edilmektedir.²⁵⁸ İlgili kişilerin bu seyahatlerinde ilahi âlemde tanrıyla ya da tanrısal varlıklarla görüştükleri, çeşitli konularda bilgi ve emir aldıkları, hatta kendilerine bazı hediyeler verildiği ve sonra tekrar yeryüzüne dönerek bu bilgi ve emirleri insanlara ilettiklerine inanılır.²⁵⁹ Buradan anlaşılmaktadır ki inançlarda ortak bazı motifler bulunmakta ve her inançta bu farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Bu yorumlara geniş bir perspektiften bakıldığında anlaşılır ki bu yorumlar simgesel öneme sahip hususlardır. Miraç özelinde değerlendirilecek olursa miracın bir yükseliş miti veya motifi olarak anlaşılması mümkündür. Bu motifin kısaca anlamı, inanılan Yaratıcı varlığın mekânını gök ile eşleştirme ve inançta önde gelen kişilerin yaratıcıyla olan teması olarak değerlendirilebilir. Şinasi Gündüz "Dinlerde Yükseliş Motifleri" isimli eserinde yükseliş motifleriyle ilgili olarak dört farklı yorumu belirtir. Buna göre bu yükseliş motiflerinden ilki kişinin bedeninin ölümüyle ruhunun cesedinden ayrılarak ilahi âlemlere doğru yükselmesidir. İkincisi, bazı seçilmiş kişilerin ölümü tatmadan hem bedeninin hem de ruhunun ilahi âlemlere yükselmesidir. Hz. İdris ve Hz. İsa'nın ölümleri bu şekilde yükseliş motiflerine örnek olarak gösterilebilir. Bir diğer yükseliş motifi de gnostik inançlarında örnekleri görüldüğü gibi kurtarıcı rolüyle yeryüzüne inen varlıkların görevlerini tamamladıktan sonra tekrar ilahi âlemlere yükselmesidir. Dördüncü ve son yükseliş motifi ise miraç inancında karşılaştığımız üzere ilahi âleme yükseliş örneğidir.²⁶⁰ Görüldüğü üzere farklı inançlarda farklı biçimlerde genel anlamıyla yükseliş spesifik olarak ise miraç veya miraca benzetilebilecek yorumlar bulunmaktadır. Bu durum da konunun İslam'a özgü bir konu olmadığını, konuyla ilgili farklı yorumlamaların olduğunu göstermektedir.

²⁵⁷ İsrail Balcı, *İsra ve Mi'rac Gerçeği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 340.

²⁵⁸ Eröz, *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik*, 14.

²⁵⁹ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, "Miraç", 263-264.

²⁶⁰ Şinasi Gündüz vd., *Dinlerde Yükseliş Motifleri* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 13-14.

Türk kültüründe ve geleneksel Türk inançlarında da miraç ile ilgili yorumlamalara denk gelmekteyiz. Bu durumun da İslam öncesi inançların İslam'daki miraç olayının yaşanmasıyla harmanlandığını gösterdiğini düşünüyoruz. Konu ile ilgili yapılan çalışmaları incelediğimizde bazı kutsal şahsiyetlerin göğe yükseliş ile ilgili bilgiler aktarıldığını görmekteyiz. Hatta Şamanizm ve İslam konusunda çalışmaları bulunan O. A. Suherava Hz. Peygamber'in yaşadığı miraç olayının motif ve köken olarak Şamanlara ait olduğunu ifade eder.²⁶¹ Anadolu coğrafyasına farklı coğrafyalardan geçerek gelen Türklerin beraberlerinde getirdikleri inanç mirası ve Anadolu'da daha önce bulunan inanç ve gelenekler bir araya gelerek özgün bir Anadolu inanç mirası oluşturmuştur. Bu mirasın en önemli unsurlarından birisi de Eski Türk inançlarında göksel yolculuk olarak adlandırılan miraç hususudur.²⁶² Yine eski bir Türk inancı olan Gök Tanrı inancı da yükseliş motifi ile ilişkilendirilebilecek bir inançtır. Buna göre Türklerin eski inancında Gökte Tek bir Tanrı inancına yer verilmiş, yine Türk kültüründe hakanların keçe üzerinde göğe yükseltilmesi ve Tanrı'nın hakanları kutlu sayması yükseliş inancı kapsamında değerlendirilebilir. Devlet yöneticilerinin Gök Tanrı'dan yetki veya iktidar alması ve iktidarlarının Tanrı'ya dayandırılması, Şamanizm'de şamanların göğe yükselmesi/yükseltilmesi miraç inancı gibi yükseliş motifi kapsamında değerlendirilebilir.²⁶³ Her ne kadar bu şekilde kısa bilgiler bulunsun da Türklerin İslam inancıyla buluşmasıyla yazılı kaynaklarında miraç hadisesi ile ilgili yoğun bir literatür oluşmuş olmakla birlikte elimizdeki yerli kaynaklarda İslam öncesi Türk inançlarında detaylı çalışmaların bulunmadığını söyleyebiliriz. Mevcut yazılı kaynakların da “geçmiş inşa eden” konumunda ve İslam etkisi altında yazılmış kaynaklar olduğunu düşünmekteyiz.

Geleneksel Alevi-Bektaşî inancında da miraç hadisesinin önemli bir yeri vardır. Alevi-Bektaşî inancında Miraç hadisesi ruhen Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'nin ve Kırklar Meclisi olarak adlandırılan grubun bir şekilde gerçekleştirdiği bir inanç olarak karşımıza çıkar. Bu inanca ait bilgileri Alevi-Bektaşî inancı için önemli yazılı kaynaklardan olan Buyruk isimli eserde bulabiliriz. Buna göre Hz. Peygamber Allah ile görüşmek amacıyla 619 yılında Recep ayının 27. günü ruhen göğe çıkmış ve yoluna bir aslan çıkmıştır. Aslanın kükremesi üzerine bir ses Hz. Peygamber'e “Ey Muhammed, yüzüğünü aslanın ağzına ver!” diye seslenir. Hz. Peygamber denileni yapar ve aslan sakinleşir, Hz. Peygamber yolculuğunu sürdürür.²⁶⁴

²⁶¹ Engin Akgün, “Şamanizm Üzerinde Uygulanan Baskılar ve Şamanların Günümüzdeki İşlevleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 42(Yaz 2007), 189.

²⁶² Sadettin Kalenderoğlu-Cenk Güray, “Miraç Kavramının Alevi Sözlü Kültürü Açısından İncelenmesi: Çubuk-Şabanözü Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 92(Kış 2019), 145.

²⁶³ Göktürk Ömer Çakır(ed.) *Kökler/ Yay Çeken Kavimlerin Şafağı Dil, Arkeoloji, Tarih, Antropoloji ve Etnografya Işığında Altay Halklarının Kökeni* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021), 298.

²⁶⁴ Fuat Bozkurt, *Buyruk* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2006), 13.

Hız. Peygamber Allah ile görüştükten sonra dönüş yolunda şehirde bir kubbe görmesi üzerine kubbenin kapısına gider. İçeride sohbet edenleri duyan Hız. Peygamber içeriye girmek üzere kapıya vurur. İçeriden “Kimsin, ne için geldin?” diye ses gelmesi üzerine Hız. Peygamber’in “Ben Peygamberim. Açın içeri gireyim. Erenlerin güzel yüzlerini göreyim.” şeklinde cevap vermesi üzerine içeridekiler: “Bizim aramıza peygamber sığmaz. Var, peygamberliğini ümmetine yap.” şeklinde cevap verirler. Hız. Peygamber bu cevap üzerine kapıdan ayrılır, gideceği sırada Allah’tan bir ses duyar: “Ey Muhammed o kapıya var.” Hız. Peygamber Allah’ın emriyle tekrar kapıya gidip çalar ve “Ben peygamberim. Açın, içeri gireyim, mübarek yüzlerinizi göreyim.” der. İçerden: “Bizim aramıza peygamber sığmaz, ayrıca bize peygamber gerekli değil.” şeklinde cevap gelir. Hız. Peygamber bu cevap üzerine yine geri dönerken Allah yeniden seslenir: “Ey Muhammed, geri dön. Nereye gidiyorsun? Var, o kapıyı arala.” Hız. Peygamber tekrar kapıya varıp, kapıyı çalar. İçeridekilerden “Kimsin?” şeklinde sorulduğunda: “Yoktan var olmuş bir yoksul oğluyum. Sizi görmeye geldim, içeri girmeme izin var mı?” şeklinde cevap verir ve bu defa kapı açılır. İçerdekiler: “Merhaba, hoş gelip uğur getirdin, gelişin kutlu olsun, ey kapılar açan.” şeklinde karşılayarak Hız. Muhammed’i içeri çağırırlar.²⁶⁵

Kırklar o mecliste oturmuş, aralarında muhabbet ediyorlardı. Hız. Peygamber “Kutsal kapı, hayırlar kapısı açıldı. Bismillahirrahmanirrahim” der ve sağ ayağını önce kullanarak içeri girer. İçeride otuz dokuz kişinin oturduğunu ve bunların yirmi ikisinin er, on yedisinin bacı olduğunu görür. Hız. Ali de o mecliste bulunmaktadır. Hız. Peygamber, Hız. Ali’nin yanına oturmuş fakat onun Hız. Ali olduğunu anlamamıştır. İçeridekilerin kimler olduğunu merak eden Hız. Peygamber “Size kim derler?” diye sorar. “Biz Kırklarız.” cevabını alınca “Peki, sizin ulunuz kim, küçüğünüz kim, ben anlayamadım.” şeklinde sorar. Oradaki kişiler: “Bizim ulumuz da uludur. Küçüğümüz de uludur. Bizim kırkımız birdir, birimiz kırktır.” diye cevaplar. Hız. Peygamber: “Ama biriniz eksik, o birinize ne oldu?” şeklinde sorduğunda, oradaki kişiler: “O birimiz Selman’dır, taşraya çıktı.” diye cevap verirler ancak Selman’ın da orada yanlarında olduğunu söylerler. Hız. Peygamber oradaki kişilerden böyle bir şeyin nasıl mümkün olduğunu göstermelerini talep eder. Hız. Ali kolunu uzatır ve oradakilerden birisi “Destur” diyerek Hız. Ali’nin koluna bıçak vurur. Hız. Ali’nin kolundan kan akmaya başlar. Orada bulunan herkesin kolundan kan akmaya başlar. O sırada pencereden de bir damla kan odaya girer ve ortaya akar. Akan bu kanın o sırada odada bulunmayan Selman’ın kolunun kanı olduğuna inanılır. Sonra oradakilerden birisi Hız. Ali’nin kan akan kolunu bağlar ve herkesin kanı durur.²⁶⁶

²⁶⁵ Bozkurt, *Buyruk*, 14-15.

²⁶⁶ Bozkurt, *Buyruk*, 16.

O sırada Selman da içeriye gelmiş ve bir üzüm tanesi getirmiştir. İçeridekiler üzümü alıp Hz. Peygamber'in önüne koyar: "Ey yoksullar hizmetkârı, bir hizmet et de bu üzüm tanesini bize paylaşdır." diye söylediklerinde Hz. Peygamber bunu nasıl yapacağını düşünür ve o sırada Allah Cebrail meleğine: "Sevgilim (Muhammed) zorda kaldı. Tez yetiş, cennetten bir nur tabak al, ilet. O üzümü bu tabak içinde ezip şerbet eylesin. Kırklara verip içirsin." şeklinde seslenir. Oradakiler birden Hz. Peygamber'in önünde nurdan tabağın belirlediğini ve tabağın güneş gibi ışık verdiğini görürler. Hz. Peygamber, içerisinde ezip şerbet yaptığı tabağı kırkların önüne koyar: "Kırklar o şerbetten içtiler. Tümü ilk yaratılıştaki gibi sarhoş oldular. Oturdıkları yerden ayağa kalktılar. Bir kez Ya Allah diyerek el ele verdiler. Üryan büryan semaha girdiler. Muhammed de bunlarla birlikte semaha girdi. Kırkların semahı ilahi bir nur içinde sürdü. Semah ederken Hz. Peygamber'in başından sarığı düştü. Sarık kırk parça oldu. Kırkların her biri bir parçasını aldı. O parçayı etek yapıp kuşandılar." Hz. Peygamber Kırklara pirlerini ve rehberlerini sorar. Kırklar: "Pirimiz Şah-ı Merdan Ali'dir, kuşkusuz, tartışmasız ve rehberimiz, Cebrail Aleyhisselamdır." derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin orada olduğunu anlar, saygı ve sevgi ile eğilip, Hz. Ali'ye yer gösterir. Bu esnada, Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin parmağındaki nişan-ı mührü de görür.²⁶⁷

Yukarıda geçtiği üzere miraç inancı ve kırklar meclisi ile ilgili söylem Alevilik-Bektaşilik inancı için önem arz eden konulardır. Bu bağlamda Alevi-Bektaşî geleneğinde ortak temaya dayanan bir anlatının olduğunu ancak çeşitli etkiler sonucu farklı detaylandırmaların üretildiğini söylemek mümkündür.²⁶⁸ Ayrıca Alevi-Bektaşî inancında Sünni inancındaki gibi Hz. Peygamber'in miracının bedenlen mi yoksa ruhen mi gerçekleştiğine dair ayrım yoktur ve miraç hadisesinin ruhen gerçekleştiğine inanılır. Bu yönüyle Sünni inancındaki tartışmalardan uzaktır.

Miraç inancı, yükseliş motifine odaklanarak çeşitli değerlendirmelere tabi tutulabilir. Mircea Eliade, *İmgeler-Simgeler* isimli kitabında, Tatar veya Sibiryalı şamanların ve Hint dinlerinin benzer yükseliş motiflerine sahip olduğunu belirtir. Bu inançlarda gerçekleşen ayinlerin ortak amacının göğe yükseliş olduğunu ifade eder. Söz konusu efsanelerde, yerle göğü birbirine bağlayan çeşitli simgelerden ve araçlardan bahsedilir, bu simgeler ve araçlar, bazı özel kişilerin göğe fiziksel olarak çıktığına dair hikâyeleri içerir. Bu efsaneler genellikle mitolojik ve sembolik anlamlar taşır ve evrensel düzenle ilgili derin anlamlar yüklenir. Yer ile gök arasındaki bu bağlar, evrensel dengeye olan inancın bir yansımasıdır. Ayinlerde, bu efsanelerdeki semboller ve temalar sıkça kullanılır ve bu ritüeller, evrensel dengeyi korumak ve insanın kozmik düzenle olan ilişkisini yeniden kurmak için gerçekleştirilir. Bu ritüeller, toplumun kültürel ve dini

²⁶⁷ Bozkurt, *Buyruk*, 17-18.

²⁶⁸ Derya Sümer, "Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk'ın Birlik Bilinci", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 57(2011), 67.

mirasının bir parçası olarak nesiller boyunca aktarılır ve devam ettirilir.²⁶⁹ Burada miraç inancıyla ilgili olarak şunu belirtmek gerekir: Bahsi geçen inançlardaki yükseliş motifleri ile miraç arasındaki temel fark, diğer inançlarda yükselmek için bazı ritüellerin veya ayinlerin gerçekleştirilmesi gerekliliğidir. Ancak, miraç hadisesinde böyle bir durum söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in Allah'ın emriyle Mescid-i Aksa'ya götürülüp oradan göğe yükseltilmesi hususu vardır ve bu olayın gerçekleşmesi için özel bir çaba veya ritüel gerekmemektedir. Bu durum, miraç hadisesinin kökeninin şamanlara veya Hint dinine dayandığını söylememize engel teşkil etmez. İnançların tarihsel sürecinde meydana gelen değişim ve dönüşümler olağan bir durumdur ve farklı kültürlerden etkilenme veya etkileme olabilir.

Kırklar Meclisi, Alevilik ve Bektaşilik inancında önemli bir yer tutar. Hz. Ali'nin liderliğindeki bu kutsal topluluğun, insanlara yardımcı olduğuna ve onlara rehberlik ettiğine inanılır. Kırklar, Alevi-Bektaşî inancında önemli bir rol oynar ve cem ritüellerinde de sıkça anılırlar. Kırklar Meclisi'nin üyelerinin 23 erkek ve 17 kadından oluştuğuna inanılır ve onlar, velayet kurumunun yeryüzündeki temsilcileridir. Bu kişilerin, insanlara yardım etmek ve onlara rehberlik etmek için her zaman hazır olduklarına inanılır. Kırklar Meclisi üyeleri, zaman zaman yeni bedenlerde ve donlarda görünebilirler ve insanlara yardım etmeye devam ederler. Kırklar Meclisi üyelerinin adı bazen cem ritüelinin hizmet pirleri olarak anılırken, bazen de karizmatik inanç önderi veliler olarak kabul edilirler. Hızır olarak da bilinirler ve onların insanlarla etkileşime geçebildikleri ve hatta bedenlerini değiştirebildikleri düşünülür. Bu inançlar, Alevi-Bektaşî inancının temel öğretileri arasında yer alır ve ritüellerde sıkça dile getirilir.

2.2 ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK RİTÜELLERİ: DİN ANTROPOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDEN BİR BAKIŞ

Ritüel kavramının kısa çerçevesine temel kavramlar bölümünde yer verilmişti. Bu bölümde Alevilik ve Bektaşiliğin ortak ve öne çıkan bazı ritüelleri ele alınacaktır. Geleneksel toplumlarda inanç kurgusu mit ve ritüelden oluşan iki parçalı bütünden oluşup ritüelin yaşanan hayatın ifadesi olduğu ifade edilir. Bu iki parçalı bütünden mitin mi ritüelin mi önce geldiği tartışmalı bir konudur. Bir kısım antropoloğun savunduğu ve bizim de kabul ettiğimiz görüşe göre esas olan yaşanan gerçeklik ve onun ifadesi olan ritüeldir, mit ise sonradan üretilen teorik izah ve meşruiyet çerçevesinden ibarettir. Ritüel gerçek anlamını dini ayinler ve ibadetlerde bulur. Aynı zamanda ritüelin, hayatın bütün alanlarını kapsayan yönü de bulunmaktadır. Ritüel

²⁶⁹ Mircea Eliade, *İmgeler-Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1992), 29.

bu yönüyle hayatın bütün bileşenleriyle ilişki içerisinde olup birçok fonksiyonu aynı anda icra eder.²⁷⁰

Ritüel ve din, insan toplumunda merkezî konumdadır. Ritüel ya da ‘ayin’ aracılığıyla din, ‘sahneye konur’ Ritüel, dinin hayata geçmesini sağlayan etkinliktir. Simgesel içerikli ve tekrarlanır mahiyetteki davranışlar seti ile gerçekleştirilen bu etkinlik aracılığıyla insanların doğaüstü, kutsal veya yaratıcı sayılanla ilişkisi kurulur.²⁷¹

Kişinin içerisinde yaşadığı topluma bağlılığını oluşturan ve bu bağlarını güçlendiren, toplumu baştan inşa etme fonksiyonu taşıyan ritüeller, belirli miktarda kutsallık taşırlar. Ritüeller, kutsal olana ait kolektifin paylaşımının konusu olacak şekilde sosyalleşmesini sağlayan temel yapıların başında gelmektedir.²⁷² Ritüellerin sosyal hayatı yeniden inşa etme fonksiyonu ise ritüelleri dinî hayatın temel yapıtaşlarından biri haline getirmiştir. Kişiler arasında oluşturulan nevezuhur kutsallıkların ortaya çıktığı yer olan ritüeller seküler dünyamızda dahi önemli yer tutmaktadır. Ritüellerin toplumsal ve kültürel yönleri oldukça önemlidir. Ritüeller, inancın ifade edilmesini sağlar ve bireyler arasında kutsal bir bağ kurulmasına yardımcı olur. Bu bağ, kişinin kutsal ile olan ilişkisini güçlendirir ve toplum içinde ortak bir inanç ve değerler sistemi oluşturur. Ritüeller, toplumsal bir paylaşımın konusu haline gelerek bireyleri bir araya getirir ve ortak bir deneyim paylaşmalarını sağlar. Bu da toplum içinde birlik ve dayanışma duygusunun güçlenmesine katkıda bulunur. Ritüeller, toplumsal normların ve değerlerin aktarılmasında da önemli bir rol oynar. Toplumun değerleri ve inançları ritüeller aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılır ve yaşatılır. Ayrıca ritüeller, kültürel ve geleneksel mirasın korunmasına ve güncellenmesine de katkıda bulunur. Bir toplumun ritüelleri, o toplumun kültürel kimliğini yansıtır ve geçmişten günümüze uzanan bir bağ kurulmasını sağlar. Ritüeller, edebiyat, sanat ve diğer kültürel ifadelerin de bir parçası olabilir, böylece toplumun kültürel ve sanatsal zenginliğinin korunması ve yayılmasına katkıda bulunabilirler.²⁷³

Dünya çapında dinsel ritüelleri tanımlamak ve yorumlamak için birçok antropolojik çalışma yapılmıştır. Bu ritüeller kültürden kültüre değişiklik gösterse de amaçlarına dayanarak genel bir sınıflandırma yapmak mümkündür. Birinci kategori, geçiş ritüelleridir; yaşamın çeşitli aşamaları arasındaki geçişler için tasarlanmış seremonilerden oluşur. İkinci kategori, yoğunlaştırma veya güçlendirme ritüelleridir; genellikle kriz dönemlerinde topluluğu bir araya getirmek amacıyla düzenlenen ritüellerdir. Üçüncü kategori ise diriltme veya canlandırma

²⁷⁰ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 257-258.

²⁷¹ Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 48-49.

²⁷² İlkay Şahin, “Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (Ağustos 2008), 271.

²⁷³ Şahin, “Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik”, 271. Bülent Akın, “Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi”, 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi* ed. yok (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 45.

ritüelleridir; savaş, kıtlık veya yoksulluk gibi ciddi sorunları ruhani veya doğaüstü müdahale yoluyla çözmek için yapılan ritüelleri içerir.²⁷⁴

Ritüeller genellikle bedensel hareketler, mekân kullanımı ve zamanlama gibi unsurları içerir. Bu unsurlar, ritüelin etkili bir şekilde gerçekleştirilmesine ve amaçlarına ulaşmasına yardımcı olur. Ritüeller genellikle fiziksel olarak canlandırılmış ya da canlandırılabilen, belirli bir amacı veya etkiyi yaratmayı amaçlayan kasıtlı törensel icralardır. Antropoloji çalışmaları, ritüellerin bedensel yönünün önemini vurgulamıştır, çünkü bedensel hareketlerin, ritüelin derinliği ve etkisi üzerinde büyük bir etkisi olabilir. Ritüeller genellikle dans, jestler, ritmik tekrarlar ve diğer bedensel hareketler içerir. Bu hareketler, ritüelin sembolik anlamlarını taşıyabilir ve katılımcıların ruhsal veya duygusal deneyimlerini artırabilir. Ayrıca ritüeller genellikle belirli bir mekânda gerçekleştirilir ve bu mekânın seçimi, ritüelin amacıyla ve katılımcıların deneyimleriyle uyumlu olmalıdır. Mekânın düzeni ve kullanımı, ritüelin akışını ve katılımcıların deneyimlerini şekillendirebilir. Son olarak, ritüeller genellikle belirli bir zamanlama içinde gerçekleştirilir. Zamanlama, ritüelin amacına ve katılımcıların hazır olduğu ruh haline uygun olmalıdır. Örneğin, bir ritüel günün belli bir saatinde veya bir yılın belirli bir zamanında gerçekleştirilebilir, bu da ritüelin sembolizmi ve etkisi üzerinde önemli bir etkiye sahip olabilir.²⁷⁵

Geleneksel toplumlarda ritüelin rolünü, sadece dinsel eylemler ve ibadetlerle sınırlı sanmak bir yanılgıdır. Aksine ritüeller hayatın bütün alanlarını kuşatır. Hatta hayatın tümü birden bir ritüel şeklinde yaşanır desek abartı sayılmaz. Gündelik hayatın parçası olan yemek-içmek, eve girip çıkmak, kıyafet giymek-çıkarmak vs. gibi birçok fiil sembolik bir ritüellikte gerçekleşebilir. Ancak ritüelin gerçek anlamını bulduğu durumlar dini ayinler ve ibadetlerdir. Bununla birlikte ritüel asla tapınma ile sınırlı değildir. Aksine o, hayatın bütün bileşenleri ile ilişki içinde birçok işlevi aynı anda yerine getirir.²⁷⁶

Tarih boyunca birçok inanca ev sahipliği yapan Anadolu coğrafyasında İslam inançlarıyla beraber İslam öncesi inanç ve ritüeller de varlığını koruyarak günümüze ulaşmıştır. İslam'dan önceki bazı inanç ve ritüellerin İslam'la mecz olarak hayatîyetini sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Bu bölümde Alevilikte ve Bektaşilikteki ritüellerin din antropolojisi açısından incelenmesi yapılacaktır. Bu inceleme yapılırken ilgili ritüelin dinler tarihinde, eski Türk inançlarında ve Alevilikte ve Bektaşilikteki yeri ele alınacak sonrasında ritüelin kökeni veya nereye dayandığı açıklanmaya çalışılacaktır.

²⁷⁴ Civelek(ed.), *Sosyal Antropoloji*, 148.

²⁷⁵ Wendy James, *Törensel Hayvan-Yeni Bir Antropoloji Portresi-*, çev. Sevda Çalışkan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 138.

²⁷⁶ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 258.

2.2.1 Alevilik ve Bektaşilikte Oruç

Sözlük anlamı “bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak” olan oruç, Farsça *rûze* kelimesinin Türkçeleşmiş halidir. Belli bir zaman içerisinde yemekten, içmekten ve cinsel münasebetten uzak durmak veya belli besinleri yememek, ağzı ve kulağı kötü söz ve düşüncelerden korumak gibi farklı şekillerde uygulanan oruç, neredeyse tüm dinlerde bulunan bir ibadettir.²⁷⁷ Bu yönüyle oruç ibadetinin tarihini insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürmemiz mümkündür. Eski İran dinlerinden Maniheizm’de oruç ibadetinin bulunması, Hint dinlerinden olan Caynizm’in kurucusu olarak kabul edilen Mahavir’in bireysel mertebesini yükseltmek amacıyla oruç ibadetine benzer şekilde perhize başlaması, Budizm’in kurucusu olarak kabul edilen Buda’nın “orta yol” olarak isimlendirdiği düşünce sisteminde “ne dünyaya bağlanmak, ne de vazgeçmek” biçimindeki hedefine ulaşmak amacıyla “iki ayda bir oruç tutmak ve bu oruç esnasında herkesin huzurunda günahlarını itiraf etmek” şeklinde bir şartın bulunması, oruç ibadetinin insanlık tarihi kadar eski bir ibadet olduğunu ortaya koymaktadır.²⁷⁸

Belirli yemeklerden ve içkilerden uzak durmak olan perhiz ile orucu birbirinden ayırmak gerekir. Oruç temizleyici, vücudun direncini artırıcı bir anlam taşır. Antik dinlerde kötü kuvvetlere karşı manevi savunma amacını da taşıyordu. Bilhassa ölü ardından tutulan oruçlar bu anlamdadır. Burada ölü ruhunun vücuda girmesinden korkulur, ölü ruhlarının evin etrafında dolaştığına ve yiyecekleri zehirlediğine inanılırdı. Hamilelerin veya anne-babaların oruç tutması, çocuğu cinlerden, perilerden korumak içindi. Et yemekten çekinilmesinin sebebi, öldürülen hayvanların ruhlarının şerrinden emin olmak idi. Oruç ise kuvvet kazanma, manayı kuvvetlendirme, harpte, kara ve balık avında istek gücünü artırmak içindir. Geride kalan aile yakınları da erkeklerine oruçla yardım ederlerdi. Oruç aynı zamanda istiğraka* varma vasıtasıdır da. Büyücüler bazı işlerinden önce oruç ile ön hazırlık yaparlar. Kadınların verimsizliğini önlemek, sünnet, dini dans, kurban ve komünyon vs. ritüelleri gibi ibadetlere hazırlık için oruç tutulur. Oruç, başka dinlerde de vardır. Caynizm’de oruç aydınlanma vasıtası ve Nirvana’ya girişe hazırlıktır. Buda oruçla kâmil bir aydınlanmaya ulaşmak istemişti. Gandhi, zor kullanan muhaliflerine karşı mücadelesinde kefarete orucunu tercih etmişti.²⁷⁹

Oruç ritüeli ile ilgili şu hususa değinmemiz yerinde olacaktır. Herhangi bir toplumda ayinsel davranış rasgele olmaz, örgütlü ve sıkı sıkıya yapılandırılmıştır. Farklı toplumlarda farklı tarzlarda örgütlenmiş olması şaşırtıcı değildir. Ritüel bireysel ya da toplu halde olabilir ya da o

²⁷⁷ Ali İhsan Yitik, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/414.

²⁷⁸ Ahmet Kahraman, “Eski Dinlerde ve İslam’da Oruç”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/112-113(Eylül-Ekim 1971), 318.

* İstiğrak: Kişinin tamamen Allah’a yönelip O’nda fani olması, yani Allah ile tam bir birlik ve beraberlik hali içinde bulunması.

²⁷⁹ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi* (İsparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 133.

ritüel uzmanlarının eşliğinde yürütülebilir. Bireysel ritüellerde, mümin tek başına doğaüstünün kudretlerinden beslenir. Avcılık ya da savaşta yetkinleşmek, bir tedaviden yararlanmak ya da belki ölen bir akrabasının öcünü almak isteyen bir kimse, dört gün boyunca inzivaya çekilip oruç tutar, dua eder ve görülmeye erişmeye çalışır.²⁸⁰ Görüldüğü üzere oruç ritüelinin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir.

Şamanizm’de oruç ibadeti de bilinç değişimi için kullanılan bir araç olarak görülebilir. Şamanlar, kendilerini aykırı bir bilinç düzeyine ulaştırmak için çeşitli yöntemler kullanırlar ve bunlardan biri de oruç tutmaktır. Oruç tutarak bedeni acıya maruz bırakmak veya zayıf düşürmek, şamanın normal bilinç düzeyinin ötesine geçmesine yardımcı olabilir. Şamanlar, bu bilinç değişimini sağlamak için farklı yöntemler deneyebilirler. Bunlar arasında uyuşturucu maddelerin kullanımı, ritmik danslar ve uzun süreli meditasyonlar gibi teknikler de bulunur. Oruç tutma, bedensel deneyimlerin yoğunluğunu artırabilir ve şamanın zihinsel ve spiritüel olarak derinleşmesine katkıda bulunabilir. Bu bağlamda, Şamanizm’de orucun amacı, şamanın normal bilinç düzeyinin ötesine geçerek ruhsal deneyimler yaşamasına ve spiritüel bilgiye ulaşmasına yardımcı olmaktır. Bu, şamanik gelenekte önemli bir yer tutan, bilinç dönüşümünü sağlayan bir uygulamadır.²⁸¹ Burada oruç ibadeti belirli bir bilinç düzeyine erişmek için uygulanan bir formül olarak değerlendirilebilir.

Alevilik ve Bektaşilikte oruç ritüeli çeşitli uygulamaları barındırır. Tüm Alevi gruplarının ortak olarak tuttukları tek oruç Muharrem orucudur. Bunun dışında, bazı Aleviler Muharrem ayından 2 veya 3 gün önce oruç tutarken, aynı farklılıkları Hızır orucunda da görmekteyiz. Aleviler arasında yaygın olarak tutulan oruçlar Muharrem orucu, Hızır orucu ve farklı gün sayılarıyla tutulan Ramazan orucudur. Muharrem orucunda niyet yatmadan önce edilir ve aşırı doygunluk olmadan yemek yenir. Uyuduktan sonra tekrar yemek yenilmez. Oruçlu günlerde su içilmez, et, yumurta, soğan ve bal yenmez, ancak içecekler içilebilir. Oruçlu günlerde kesik yarası olanın orucu bozulur. Kan çıkması lanet olarak kabul edilir. İftarın zamanı kesin değildir, güneş battıktan sonra veya akşam vaktinde açılır. Muharrem orucu genellikle 12 gün sürer ve bu süre boyunca su içilmez, eğlencelerden uzak durulur. Oruçlu zamanlarda saç-sakal tıraşı olunmaz, cinsel ilişkiden kaçınılır, düğün yapılmaz. Muharrem orucunda cem yapılmaz, Kerbela olayı anlatılır, Kur’an-ı Kerim okunur, mersiyeler söylenir. Bu sembolik uygulamalar orucun matem boyutunu vurgular. Alevilikte orucun batını anlamı da bulunur ve kötülükten korunma arzusunun yansımasıdır.²⁸² Böyle bir oruç türüne Sabiilik inancında denk gelmekteyiz. Sabiilik

²⁸⁰ Bates, 21. *Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri*, 453.

²⁸¹ Süreyya Su, *Hurafeler ve Mitler-Halk İslamında Senkretizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 107.

²⁸² Gökbel, *Ansiklopedik Alevi Bektaşi Terimleri Sözlüğü*, “Oruç”, 720-721.

inancında oruç, yeme içme sınırlamasıyla ilgili olmayıp elin, dilin ve benzeri organların kötülükten uzak tutulması şeklindedir.²⁸³

Bir kısım Alevilerin tuttuğu oruçlardan birisi de Hızır orucudur. İnanişâ göre Hızır, darda kalan durumların ve zor zamanların kurtarıcısıdır. Hanelerini bereketlendirmek isteyen, Hızır'ın kalbinde yer tutmak isteyen, zor zamanlarında imdatlarına daha çabuk gelmesini isteyen Aleviler, Hızır'a olan bağlılıklarını ve sadakatlerini Hızır orucu tutarak gösterirler. Bu orucun tutulma sebebi yöreden yöreye değişiklik arz etmektedir. Kimi yörede bu oruç Hz. Musa ile Hızır'ın buluşması sebebiyle, kimi yörelerde Hz. Nuh'un batmakta olan gemisinin Hızır tarafından kurtarılması sebebiyle, kimi yörelerde de Hz. Peygamber'in torunları Hasan ve Hüseyin'in hasta olmaları üzerine Hz. Peygamber'in tavsiyesiyle Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın üç gün oruç tutmasına bağlanarak bu oruç tutulur.²⁸⁴ Hızır orucu kimi yörelerde 3 kimi yörelerde ise 7 gün tutulur. Oruç başlama tarihleri de yörelerde farklılık gösterir. Hızır orucunda Muharrem orucundaki gibi yasaklar uygulanmaz. Orucun bitişinde kurban kesilerek Hızır bayramı cemi icra edilir. Bugün Alevilerce bayram olarak kabul edilir.²⁸⁵

Oruç, ilkel dönemlerden bu yana bir inanma biçimi olarak görülmüş ve çeşitli inançlarda bir ibadet şekli olarak pratikleştirilmiştir. Uygulamada farklılıklar olmakla birlikte, neredeyse tüm inançlarda oruç, arınma süreci olarak kabul edilmiştir. Anadolu Aleviliğinde ise bu anlayıştan farklı olarak oruç, matem pratiğinin bir parçası olarak ön plana çıkmaktadır. Hz. Hüseyin ve ona olan sevgi ve saygıdan kaynaklanan Kerbela trajedisine duyulan derin üzüntü, bu oruç sürecinde ifade edilir ve adeta her evden bir cenaze çıkmış gibi bir hava oluşturulur. Anadolu Aleviliği, özgün yapılanması ve ritüelleriyle kendine özgü bir kimlik sergiler. Oruç da bu özgün kimliğin bir örneği olarak ortaya çıkar.²⁸⁶

2.2.2 Alevilik ve Bektaşilikte Cem Ritüeli

Alevilikte ve Bektaşilikte inanç önderleri olarak nitelendirebileceğimiz dedelerin veya babaların yönettiği tören anlamına gelen cem, Aleviliğin ve Bektaşiliğin merkezinde yer alan bir ritüeldir. Cem ritüeli Alevilik için en temel ibadet niteliğindedir. Bu yönüyle Aleviliğin olmazsa olmazlarındandır. Bu ritüel, Aleviliğin ve Bektaşiliğin bütün simgelerini ve sembollerini içerisinde barındırması yönüyle de oldukça önemlidir. Sözcük olarak Arapça kökenli olan cem “toplanmak, bir araya gelmek” anlamına gelir.²⁸⁷ Aleviliğin ve Bektaşiliğin temel ritüeli olan cem ritüeli Alevi ve Bektaşi geleneği içinde genellikle *hizmet* olarak isimlendirilen ve *on iki*

²⁸³ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, “Oruç”, 295.

²⁸⁴ Ali Abbas Çınar, “Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri”, *Milli Folklor Dergisi* 16/126 (2020), 69.

²⁸⁵ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 323-324.

²⁸⁶ Aça-Yolcu(ed.), *Geçmişten Geleceğe Avrasya*, 385.

²⁸⁷ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 355. Gökbel, *Ansiklopedik Alevi Bektaşi Terimleri Sözlüğü*, “Cem”, 161.

hizmet olarak kavramsallaştırılan ritüellerin birlikteliğinden oluşmuş merkez konumda olan bir ritüeldir. Cem ritüelinin, icra edildiği bağlama ve takvime bağlı olarak birden fazla çeşidi bulunur. İcra edildiği bağlama örnek olarak İkrar kurbanı cemi, Musahip kurbanı cemi verilebilir. Belirli bir takvime bağlı olan cem türüne de Görgü cemi, Muharrem cemi örnek olarak verilebilir.²⁸⁸ Cem ritüelinin çeşitleri ve sınıflandırılması netlik arz etmemektedir. Bu konu ayrı bir çalışmanın konusu olup çeşitli sınıflandırma önerileri bazı çalışmalarda ifade edilmiştir.²⁸⁹

Cem ritüeli ile ilgili açıklamalara Mehmet Eröz'ün tespitleriyle başlamanız yerinde olacaktır. Eröz'e göre Kızılbaş cemiyesi, töreleri, yolları, erkânı ve müeyyideleriyle örgütlenmiş, dayanışma, sevgi, saygı ve disiplin üzerine kurulu bir topluluktur. Geçmişte göçebe yaşayan ve günümüzde yerleşik köy hayatına geçmiş olan bu topluluklar, genellikle Sünnî köylerden izole bir şekilde kendi içlerine kapanmış, güçlü dayanışma içinde kapalı cemaatler olmuşlardır. Bu kapalılık, zaman zaman Sünnî köylerle sosyal ilişkilerini zayıflatmış, kültürel alışveriş ve ekonomik ilişkileri de azaltmıştır. Sosyal ve kültürel değişimlerin diğer bölgelere göre daha yavaş gerçekleşmesi, yüzyıllar boyunca aynı toplumsal yapıyı korumuş, oldukça istikrarlı bir toplumun devamını sağlamıştır. Ancak son yıllarda, bu toplulukların dikkate değer bir değişime uğradığı, inançlar ve kurumların sarsıldığı görülmektedir. Özellikle şehirlerle teması artan, yüksek eğitim alan bireylerin sayısının arttığı ve çeşitli ideolojilerin etkisine girdiği köylerde bu durum belirgin hale gelmiştir. Bu yerlerde dedelerin otoritesi sarsılmış, geleneksel dini kurumlar ve törenler zayıflamıştır. Ancak çoğu Kızılbaş-Alevî cemaatinin hâlâ eski geleneklerini ve yollarını sürdürdüğünü ve koruduğunu söylemek mümkündür.²⁹⁰

Dini, sosyal, hukuki, kültürel ve ekonomik boyutlarıyla bir bütün olan Alevilik ve Bektaşilik inancının merkezi kurumu şüphesiz cem ritüelidir. Alevilik ve Bektaşilik inancının çok boyutlu doğası gereği cem de çok boyutlu bir ritüel niteliğindedir. Örneğin cem ritüeli içerisindeki rol ve otorite dağılımı günlük hayat ile doğrudan ilişkilidir. Her bir cem ritüeli toplumsal düzeni ayakta tutan otorite hiyerarşisini ve roller arasındaki ilişkiyi pekiştirir. Ayrıca cem ritüeli Alevi ve Bektaşî toplumunun başlıca adalet mekanizması olarak işlev görür. Toplum içerisinde işlenen suçlar ve yapılan haksızlıklar görgü ceminde gündeme alınır ve bütün katılımcıların önünde muhakeme edilir, çözülür. Bu yönüyle görgü ve düşkünlük Alevi ve Bektaşî toplumunda temel hukuki kurumlardır. Bu ritüelin başka bir işlevi de toplumsal

²⁸⁸ Bülent Akın, “Kudret Kandilinden Bu Deme Cem Ritüelleri-I: Mitik Köken, Teolojik Arka Plan ve Tasavvufi Zeminiyle Geçmişten Günümüze Çerağ/Delil Hizmeti”, *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1(2023), 2.

²⁸⁹ Akın, “Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi”, 45-61.

²⁹⁰ Eröz, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, 104-105.

dayanışmayı ve ortak hissiyatı geliştirmesidir. Cem ritüelinde paylaşılan ortak toplumsal değerler kolektif nitelik kazanır.²⁹¹

Alevi ve Bektaşî mensubu kadınların ve erkeklerin bir araya gelmesiyle icra edilen cem ritüelinde Hz. Peygamber'in Miraç hadisesi dönüşünde karşılaştığı Kırklar Meclisi ve burada yaşananlar canlandırılır. Cem sırasında on iki hizmet adı verilen görevler yapılır, deyişler, düvaz imamlar, mersiyeler, tevhidler, gülbanklar okunur, semah dönülür. Cem sırasında yapılan on iki hizmet ve bu hizmetleri yerine getiren görevlileri görevleriyle birlikte kısaca şöyle açıklayabiliriz:

1. Dede (Mürşit): Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hacı Bektaşî Veli'nin sembolize ettiği bir figürdür. Cemi yönetir, Alevilik öğretilerini aktarır ve sorunların çözümüne yardımcı olur.

2. Rehber: Dedeye yardımcı olan görevliye verilen isimdir.

3. Gözcü: Cem içinde düzeni sağlar ve bilirkşi rolünü üstlenir.

4. Süpürgeci (Seyyit Farraş, Salman): Cem Evi'nin temizliğinden sorumludur. Herkesin ceme abdestli gelmesini sağlar ve cemde gönüllerin temizlenmesini sembolize ederek abdest aldırır.

5. Meydancı (Postçu, İznikçi): Postları düzenler ve cem evinin temizliğinden ve ritüel için hazırlanmasından sorumludur. Ceme gelenlerin ayakkabılarını düzeltir ve korur.

6. Çerağcı (Delilci): Cem Evi'ndeki aydınlatmayı sağlar ve cemin sonuna kadar yanmasını temin eder. Bu görev, "çerağ yakmak" veya "delil uyandırmak" olarak adlandırılır.

7. İbrikçi (Elsuyu, Sakacı, Saki, Dolucu, Şemsi): Cem'de su, şerbet ve dolu dağıtımını sağlar, Dede ve cemaatin tarikat abdesti almasını temin eder. Erkekler için ibrik, kadınlar için havlu tutar. Ellerin sembolik olarak yıkanmasıyla gerçekleşen bir ritüeldir, tamamen eller değil sadece başparmaklar yıkanır.

8. Kapıcı (Bekçi, Pervane): Ceme gelenlerin evlerini gözetler ve cem esnasında dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korur.

9. Peyikçi (Davetçi): Cemin yapılacağını topluluğa önceden bildirir. Modern iletişim araçlarının kullanımıyla, peyikçinin rolü günümüzde azalmıştır.

10. Lokmacı: Cem'e getirilen lokmaların, kesilen kurbanın hazırlanıp, dağıtılmasından sorumludur.

11. Pervane (Semahçı): Cem'de semah yapmakla sorumludurlar.

12. Zâkir (Âşık): Genellikle sesi güzel olanlardan ve saz çalabilenlerden seçilir. Mürşid'in emri ile cem ritüeli süresince zikri yönetir. Kur'an okur, ilahi okur, deyiş, nefes ve düvaz imam

²⁹¹ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 260-262.

söyler. Mersiye ve Nevruzîyeler söyler. Söylediklerini saz eşliğinde icra eder. Mürşid'e yakın mesafede oturur.²⁹²

Cem ritüelinin belirli bir yapısal düzene sahip olduğu hemen her araştırmacının dikkatini çeker. Ancak, bu yapısal sistemin içinde herhangi bir değişiklik olup olmadığını anlayabilmek için inancın teolojik yapısını, ritüelin mitik köken anlatısını ve tasavvufi semboller üzerine kurulu metni incelemek gerekir. Mitlerin doğası gereği, ritüelin doğru bir şekilde icra edilebilmesi için mit metninin eksiksiz bilinmesi ve ritüelin bu metne göre icra edilmesi önemlidir. Alevi cem ritüellerinin kökeni Kırklar Cemi'ne dayanır. Kırklar Cemi anlatısı, ilk yaratılış anına ve nübüvvet ile velâyetin bir kandilde birlikte durduğu o ilk ana dönüşün örtük mesajını taşır. Bu metinler, cem ritüelinin mitik kökenini açıklamayan yanı sıra, ritüelin yapısal düzenini ve içerisinde icra edilen her hizmetin tasavvufi arka planını aydınlatan sembolik ipuçları sunar. Bu sembolik metinler, Alevi inanç sisteminin mitik, teolojik ve tasavvufi yönlerini içeren özgün bir sır taşır.²⁹³

Bu anlatı, Alevilikte oldukça önemli bir yere sahiptir ve inanç sisteminin temel ritüellerinden biri olan cem ritüelinin kökenini açıklar. Kırklar Meclisi olarak adlandırılan olay, Hz. Peygamberin Cebrail ve Mikail ile yaşadığı bir diyalog etrafında şekillenir. Hz. Peygamber, göğe yükselip Tanrı'nın huzuruna varır ve Cebrail tarafından selamlanır. Ancak Hz. Ali'nin gelmesiyle Hz. Peygamber, onu selamlamak için oturduğu yerden ayağa kalkar. Bu davranış, Cebrail'i derinden etkiler çünkü Hz. Peygamberin Hz. Ali'ye duyduğu saygı, onun kendi görevini yerine getirme biçimini gölgede bırakır. Hz. Peygamber, Cebrail'e ömrünün ne kadar süreceğini sorar. Cebrail'in cevabı, her otuz bin yılda bir kez gökyüzünde bir yıldızın doğuşunu gördüğüdür. Ardından, Hz. Peygamber, Mikail'i çağırarak aynı soruyu sorar ve Mikail'in cevabı da benzerdir. Daha sonra İsrail'i çağırır ve onun cevabı daha uzun bir süreyi kapsar. Hz. Peygamber, İsrail'in anlattığı bir olayı hatırlar ve ona, uzun ömrü boyunca anlamlandıramadığı şeyler olup olmadığını sorar. İsrail, ömrünün başlarında gördüğü iki atlıyı anlatır ve bunun üzerine Hz. Peygamber, atlıların kendisi ve Hz. Ali olduğunu açıklar. Bu açıklama, Tanrı'nın dergâhında şariat topuna vurdukları anlamına gelir. Bu olay, Hz. Peygamberin Hz. Ali'ye olan saygısını ve onun Tanrı'nın iradesini anlama yeteneğini gösterir. Aynı zamanda, Hz. Peygamberin Cebrail'e duyduğu derin saygı ve anlayışı da vurgular. Bu anlatı, Alevilikte Ali'nin kutsallığına ve onun rolüne dair derin bir anlayışı temsil eder ve cem'in önemli bir parçası olan bu ritüelin kökenini açıklar. Kırklar meclisi rivayetinin tersine, burada Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin hakiki sırrı hakkındaki bilgiye

²⁹² Ayten Kaplan, "Cem Ritüellerinde Kültürel Bellek Oluşturma", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 96(Kış 2020), 123-124.

²⁹³ Akın, "Kudret Kandilinden Bu Deme Cem Ritüelleri-I: Mitik Köken, Teolojik Arka Plan ve Tasavvufi Zeminile Geçmişten Günümüze Çerağ/Delil Hizmeti", 3.

vakıf görünür. Peygamber'in saygı gösterisi bu kadar vurgulanmamış olsa, onun Hz. Ali ile eşit olduğu bile düşünülebilirdi. Aleviler tarafından anlatılan tüm anlatılarda mucizevi güçlere sahip olan hep Hz. Ali'yken, Hz. Peygamber daima bu olaylara şahit olan kişi rolündedir. Buna göre Hz. Ali'nin yardımına ihtiyacı olan peygamberdir. Onun etkisi olmadan Hz. Peygamberin zor durumlardan ustalıkla sıyrılması mümkün değildir.²⁹⁴

Cem ritüelinin kökeniyle ilgili en yaygın kabul gören görüş, Kırklar Meclisi'nde gerçekleştirilen ritüeldir. Sözlü anlatılar ve Aleviliğin yazılı kaynakları, bu görüşü desteklemektedir. Ancak, cemin kökeniyle ilgili başka değerlendirmeler de bulunmaktadır. Bu alternatif görüşlerden birine göre, cem ritüeli, Yakutlarda “ısı-ah” adı verilen bir ibadete dayanmaktadır. Bir şamanın rehberliğinde gerçekleştirilen bu ritüellerde, topluca kımız içilir, kadın ve erkek bir araya gelerek birbirlerinin ellerinden tutup daire oluştururlar ve “hu hu” sesleri eşliğinde dans ederlerdi. Başka bir görüşe göre, Hacı Bektaş Veli'nin sohbetlerinde tüm muhiplerin bir araya gelip Kur'an ve şiirler okuyup zikirler yapması, ilk cem törenlerinin temelini oluşturur. Diğer bir görüş ise ilk cem törenlerinin İmam Cafer-i Sadık tarafından gerçekleştirildiği ve günümüzde yapılan cemlerin de bu geleneğin devamı olduğu yönündedir.²⁹⁵

Alevi ritüellerinde ışığın oynadığı önemli rolün, etkilerini Anadolu'da 5. yüzyıla kadar sürdürmüş olan Mithra diniyle bir alakası olup olmadığı şüphelidir. Buna yönelik ipuçları oldukça zayıftır. Kızılbaşlar ve Aleviler için en azından cem ritüelinin delilin yakılmasıyla başladığı, görevi “delili uyandırmak” olan bir hizmet sahibinin bulunduğu ve delilin söndürülmesinin belli başlı önlemler alınmasını gerektirdiği tespiti yapmak mümkündür. Altay halklarında ateş kültünün önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Burada İran etkilerinin de görüldüğü varsayılmaktadır, buna göre ışığın veya ateşin yüceltilmesi Türk boylarının bugün bulundukları ülkelere yerleşmelerinden önce kültürlerine yerleşmiş olma ihtimali yüksektir.²⁹⁶

Alevilik ve Bektaşilikte cem, sadece dinsel bir toplantı veya tören değildir, aynı zamanda ruhsal bir yenilenme ve toplumsal-bireysel sorgulamanın gerçekleştiği bir yerdir. Bu inanç sistemlerine göre dünya işleri dünyada çözümlenir. Kişi, Tanrı'ya olan borcunu ödeyemeden ölse bile, bu durum sadece onun sorunudur. Alevilik ve Bektaşilikte, kul borcunu ödemek temel bir koşuldur, bu koşulu yerine getirmeyenler yargılanır ve toplumdan dışlanır. Bu nedenle kul borcu olan suçlular ceme alınmazlar. Bu yargılama sistemi, Alevilik ve Bektaşilik inancını diğer inanç sistemlerinden ayıran önemli bir özelliktir. Düşkünlük suçun ciddiyetine göre belirli bir süre sonra kaldırılabilir. Temel ölçüt, kişinin düzelmesi ve toplumun da bu kişiyi düzelmiş kabul

²⁹⁴ Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/ Aleviler*, 109-111.

²⁹⁵ Alican Bulut, “Alevilerin Gündelik Hayatlarını ve İnanç Dünyalarını Şekillendiren Ritüel: Cem”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 27(2023), 198-199.

²⁹⁶ Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/ Aleviler*, 194-195.

etmesidir. Bir dede, bu konuda hakemdir, dolayısıyla bir dedenin düşkün ilan ettiği kişinin düşkünlüğünü yine kendisi veya kendisi yoksa aynı ocaktan başka bir dede kaldırabilir. Bu sistem, toplumsal düzenin ve sorumluluk bilincinin korunmasına yönelik önemli bir mekanizmadır.²⁹⁷

Alevilikte “yol” kavramı, toplumsal düzenin sağlanmasında hayati bir rol oynar. Aleviler arasında, “Yol cümleden uludur.” sözüyle ifade edilen bir anlayış vardır, yani yolun kuralları her şeyin üstündedir. Bu çerçevede, toplumsal huzuru ve cemaatin iç işleyişini bozan üyelere karşı düşkünlük kurumu aracılığıyla çeşitli sosyal ve ekonomik yaptırımlar uygulanır. Alevi-Bektaşî topluluğunun liderleri olarak kabul edilen dedeler, bu kuralların uygulanmasını sağlamak için cem törenlerine kimlerin alınmayacağına dair kararlar alırlar. Böylece, “yol”a aykırı herhangi bir davranış, dedenin kararı doğrultusunda toplumun katılımıyla ele alınır. Örneğin, birbirleriyle anlaşmazlık yaşayanlar dedenin huzurunda barıştırılır ve barışmayanlara çeşitli yaptırımlar uygulanabilir. Bu kişiler toplum tarafından dışlanabilir veya hatta sürgüne gönderilebilirler. Aleviler, tarihsel nedenlerle genellikle Osmanlı hukuk kurumlarına başvurmayı tercih etmeyerek, hukuksal sorunlarını düşkünlük kurumu aracılığıyla çözmeyi tercih ederler. Düşkünlük kurumu, suç oranlarının düşüklüğü ve toplumsal iç barışın korunması gibi nedenlerle Alevi topluluklarında önemli bir sosyal kontrol mekanizması olarak işlev görür. Osmanlı döneminde göçebe veya yarı göçebe yaşam tarzı sürdüren Alevi toplulukları, merkezi iktidarla yaşadıkları çatışmalar nedeniyle kendi hukuksal yapılanmalarını geliştirmişlerdir. Topluluk içindeki uyumsuz davranışlar, genellikle topluluk hukuku çerçevesinde ele alınır ve bu kararlar cem sırasında tüm cemaatin katılımıyla alınır. Cemde bulunanlar, bir kişinin şikâyetini haklı görürlerse, şikâyet edilen kişinin onları razı etmek zorunda olduğuna inanırlar. Küslük, dargınlık veya kavga durumlarının kabul edilmediği ve hakkın teslim edilmesi ve barışmanın teşvik edildiği bir ortam oluşturulur.²⁹⁸ Alevilikte ve Bektaşilikte cem ritüelini bu şekilde ele aldıktan sonra bir diğer bir konu olan doğum ile ilgili ritüellere geçiş yapabiliriz.

2.2.3 Alevilik ve Bektaşilikte Doğum İle İlgili Ritüeller

Doğum hem kişisel hem de toplumsal açıdan bireyin konumunu değiştiren ve bu nedenle yaşamında değişimlere yol açan önemli bir aşamadır. İnsan yaşamının üç önemli geçiş ritüelinden ilkidir. Bu bağlamda hayatın başlangıcı olarak kabul edilir. Yüzyıllardan beri insan hayatına dokunan doğum olayı, sadece bebek için değil anne ve baba için de yeni bir yaşamın başlangıcıdır. Dünyaya gelen çocuk çevresine sevinç getirmektedir. Doğum olayının, yeni bir eşiğe geçen kadının (annenin) bebeğin ve erkeğin (babanın) yeni hayatını kutlamak, kutsamak,

²⁹⁷ Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü* (Adana: Ant Yayınları, 2016), “Düşkün”, 106-107.

²⁹⁸ Ocak(ed.), *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, 203-205.

yeni ailenin çevreyle uyumlanmasını sağlamak ve onları kötülüklerden korumak amacıyla belirli aşamaları bulunmaktadır. Doğum öncesi, sırası ve sonrası aşamalara ayrılan evreler çeşitli gelenek ve görenekler, töre, âdetler, dinsel ve mistik inançlar çerçevesinde şekillenmektedir.²⁹⁹

Antropolojik yayınlarda genellikle gebe kalma, gebelik ve doğum gibi bedensel olaylar, çocuğun adlandırılmasıyla nihai sosyal kimliğini belirleyen ritüellerden kesin bir şekilde ayrılır. Oysa bu olaylar farklı zamanlarda gerçekleşir, ama o arada neler olduğuna dair çok az şey söylenir. Bireysel insanın varoluşunun kökenine dair soyut kuramlar vardır, ama bunlar ender olarak geleneksel toplumsal kuramda toplumun yeni üyesine bir ad ve geleneksel bir konum verdiği noktaya ulaşır. Mitlerden, bilimden ve dinden esinlenen her türlü hayalle dolu olan bu büyük boşluğun bir yerinde önemli bir toplumsal-ahlaki kimlik ortaya çıkar: Bu, Marcel Mauss'un bireysel çocuğun tanınması dediği şeydir. Tanıma adlandırma veya vaftiz gibi kamusal bir formalite değil, bazen çok özel alana ait olabilen pragmatik bir kabullenme, embriyonun, ceninin veya yeni doğan bebeğin en azından geçici olarak nereden geldiğinin bilinmesi ve ona yaşayıp büyümesi için sağlanan temel fiziksel bakımın bir uzantısıdır.³⁰⁰

İnsanın hayatında doğum, evlenme ve ölüm gibi üç önemli geçiş süreci bulunmaktadır. Bütün kültürlerde bu önemli merhaleler için pek çok ritüel mevcuttur. Bu ritüeller geleneksel kültürün etkisinde olduğu kadar kültürün bağlı olduğu inançtan da etkilenmişlerdir. Yukarıda ifade edilen insan hayatı için önemli olan üç merhaleden biri de doğum olup ritüellerin yoğun olarak görülebildiği merhalelerden birisidir. Her toplumda ve kültürde olduğu Alevilikte ve Bektaşilikte de doğum ile ilgili çeşitli ritüeller uygulanmaktadır. Bu bölümde Alevilikte ve Bektaşilikte doğum ile ilgili ritüellerde neler olduğu, hangi kültürlerden ve inançlardan etkilendiği açıklanmaya çalışılacaktır.

Türklerde doğumla ilgili inançlar ve uygulamalar, eski dönemlerden beri var olmuştur. Etnografik çalışmalar, bu konuda bilgilerimizi genişletmiştir. Örneğin, Umay'ın, eski Türklerde bir tür koruyucu ruh ya da melek olarak kabul edildiği ve İslami dönemde "Umacı" olarak varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Eski Türk hikâyelerinde doğum, kısırlık ve çocuk sahibi olma ile ilgili inanç ve uygulamalara atıflarda bulunulmuştur. Doğumla ilgili uygulamalar, kutsal yerleri, ağaçları ve mezarları ziyaret etme geleneği gibi eski Türk dini inançlarına dayanmaktadır. Yakutlarda ve Kırgız-Kazaklarda çocuk sahibi olmak için mukaddes ağaçların yanında dua etme ve kurban kesme gibi uygulamalara rastlanır. Yakutlarda, doğum gününde ormandan bir kayın ağacı kesilir ve doğum günü kilerde evdeki sandıklar açık bırakılır. Doğumun üçüncü gününde ise Ayısıt hatunu çıkarma ritüeli yapılır. Doğumla ilgili inançlara ve uygulamalara, çocukların ruhlarının Kozmik Ağacın dallarında semada durduğu inancı da dâhildir. Doğum, Türklerde toy

²⁹⁹ Özlem Güzel(ed.), *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021), 459-460.

³⁰⁰ James, *Törenselle Hayvan-Yeni Bir Antropoloji Portresi-*, 254.

ve şenliklere vesile olmuş, kurban uygulamasına sıklıkla başvurulmuştur. Doğumla ilgili uygulamalara, çocuğu yaşamayanların koruyucu önlemler aldığı uygulamalar da dâhildir. Bu önlemler arasında ölüm ruhunu aldatma ve çocuğa verilen isimlerin bu amaçla kullanılması gibi uygulamalar bulunmaktadır. Bu gelenekler, Türk toplumlarında yaygın olarak görülmektedir ve Anadolu’da da benzer uygulamalara rastlanmaktadır.³⁰¹

Alevilik ve Bektaşilikte kadınlar özel bir saygı ve değer görmekte, bu sebeple de doğuma “kutsal” olarak bakılmaktadır. Nusayrilik örneğini verecek olursak Nusayrilik inancında kadının, doğumla beraber o zamana kadar işlediği tüm günahlarının silindiğine inanılmaktadır. Alevilik ve Bektaşilikte doğum ile ilgili olarak doğum öncesi, doğumda ve doğum sonrası olmak üzere çeşitli ritüeller bulunmaktadır.³⁰²

Günümüzde bazı değişimlere uğrasa da Alevi bir kadın, ataerkil bir yapı içerisinde “aşını, eşini, işini” şeklinde tanımlanan rolünü icra eden bir varlıktır. Bu bağlamda doğum ile ilgili ritüeller bahsi geçen ataerkil yapıdan izler barındırmaktadır. Geleneksel Türk âdet ve geleneklerinin de etkisiyle Alevilik ve Bektaşilikte de çocuk sahibi olmayan kadın hoş karşılanmamaktadır. Eğer bir kadın kısırda uğursuz olarak telakki edilmektedir. Alevilik ve Bektaşilikte yeni evlenen çiftlerin çocuk sahibi olması amacıyla en yakındaki yatırlar ve türbeler ziyaret edilir, bu ziyaret yerlerinde kurban adanır. Bu yerlerde ziyaret amacına özel olarak hazırlanıp pişirilmiş ve niyaz ismi verilen yağlı ekmek dağıtılır. Çocuk sahibi olması istenen kadınlara da bu ziyaret yerlerinden yiyecek, içecek gibi orda bulunan bir şey verilir ve çiğnemenin yutulması istenir. Bu ziyaretten sonra eğer kadın gebe olursa ziyaret amacına ulaşmış olur ve adak olarak adanan kurban kesilir. Alevilik ve Bektaşilikte mensup olunan ocağın ve soyun devamı için erkek çocuk beklentisi yüksektir. Örneğin Tahtacı Alevilerinde kız çocuğu doğduğunda herhangi bir ritüel gerçekleştirilmezken erkek çocuğu doğduğunda “kütük atma” adı verilen bir ritüel gerçekleştirilir. Türklerin eski âdet ve geleneklerinin etkisiyle bir kısım Aleviler, çocuk sahibi olmak amacıyla çoğunlukla elmalı mekânları ziyaret ederler. Elma halk inancında üremenin, çoğalmanın sembolü olarak görülür.³⁰³ Bu anekdot çocuğu olmayan kadınların kutsal kabul ettikleri veya inandıkları bir şeyleri yiyip içmeleriyle gebe kalmalarına örnek teşkil eder.

Alevilik ve Bektaşilikte doğum sırasında da bazı uygulamalar mevcuttur. Doğumu yaptıran kadın doğum sırasında tekbir ve salavat getirir, ihlas suresini okur. Doğumu yaptıran kadın doğum yapan kadının sırtına elini götürerek “Benim elim değil, Fatma Ana’nın Eli”

³⁰¹ Ünver Günay-Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi* (Kayseri: Berikan Yayınevi, 2015), 84-85.

³⁰² Recep Yüner, “Alevi Geleneğinde Doğum Ritüelleri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4(Aralık 2021), 3803.

³⁰³ Yüner, “Alevi Geleneğinde Doğum Ritüelleri”, 3804. Ayrıca Alevi ve Bektaşî klasiklerinden olan Vilayetname’de doğum ile ilgili kısım için bakınız: Abdülbaki Gölpınarlı, *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyet-Nâme* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), 34-35.

diyerek kadını rahatlatır. Türk halk kültüründe de “Fatma ana” bereket, uğur ve koruyucu olması yönüyle inanç açısından önemli bir yer tutar. Yine doğumda “Fatma Ana Eli” adı verilen bitkisel bir suyun hazırlanarak kadına içirilmesi de bu inancın ve kültürün bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁰⁴ Başlangıçta Türkler, çocukları koruma görevinin ve üremeyi sağlama işinin Umay’a verildiğine inanmışlardır. Bu inanç, “Umayka tapınsa oğul olur.” atasözünde de yer almıştır. Bu atasözü birisi Umay’a hizmet eder ve ona hürmet gösterirse oğul sahibi olur anlamına gelmektedir. Bu inanç, bölgede yaşamış olmasına rağmen İslam ile etkileşime girerek evrilerek Umay’ın yerini Fadime Ana almıştır, ancak Umay’ın koruyuculuğu yörede hala devam eder. Bu, Türk kültüründe derin köklere sahip olan bir inanç geleneğinin İslam öğretileriyle birleşmesinin bir örneği olarak görülebilir.³⁰⁵

Kadın doğumdan sonra bazı sınırlamalara tabi tutulur. Doğum sonrası kadının vücudundan çıkan sıvılar temiz kabul edilmediğinden cem törenine katılmasına, oruç tutmasına ve yeni doğmuş bir bebeğe dokunmasına müsaade edilmemektedir. Çocuğun doğmasıyla sarılık gibi bir hastalığa yakalanmaması için üstüne sarı renkli bir örtü örtülmektedir. Çocuğun doğmasından üç veya yedi gün sonra isim verecek inanç önderinin, akrabaların ve komşuların katılımıyla çocuğa isim verme töreni gerçekleştirilmektedir. Bu törende Sünni uygulamadaki gibi çocuğun kulağına ezan okunup ismi söylenerek çocuğun ismi verilmektedir. Çocuğa verilecek ismin tercihi noktasında da bazı hassasiyetler karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber’e ve sevdiklerine düşmanlık edenlerin ismi çocuğa verilmez. On İki İmamın, Ehl-i Beyt’in, inanç önderlerinden birisinin ismi verilmeye çalışılır. Ayrıca yeni doğum yapmış kadın için kullanılan lohusalık da eski Türk inanç ve kültürünün etkisinde kalmıştır. Buna göre lohusalık dönemi olan kırk gün boyunca doğum yapmış kadın çeşitli sınırlamalar ve takibe tabi tutulmaktadır. Buradaki takip kırk günlük süreçte kadının ve çocuğun başında nöbet tutmak olarak anlaşılmalıdır. Buradaki amaç yeni doğum yapmış kadının ve çocuğun kötü varlıklardan korunmasıdır.³⁰⁶

Görüldüğü üzere Alevilik ve Bektaşilikte doğum ile ilgili ritüellerin büyük bir kısmı eski Türk inançlarının ve kültürlerinin etkisinde kalarak günümüze ulaşmıştır. Bu bağlamda Sünni inançtaki bazı uygulamaları da Alevilik ve Bektaşilikte görmekteyiz. Bu durum bize Alevilik ve Bektaşiliğin özünü farklı şekillerde de olsa koruyarak günümüze ulaştığını, aynı zamanda farklı inanç ve kültürlerin de etkisini taşıdığını göstermektedir.

2.2.4 Alevilik ve Bektaşilikte Evlilik İle İlgili Ritüeller

İnsan hayatında doğum, evlenme ve ölüm gibi üç önemli geçiş dönemi bulunmaktadır. Bu dönemlerden biri de evliliktir. Evlilik, insanların beraber yaşama ve soyun devamı amacıyla

³⁰⁴ Yüner, “Alevi Geleneğinde Doğum Ritüelleri”, 3805-3806.

³⁰⁵ Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu’da Eski Türk inançlarının Etkisi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2010), 242-243.

³⁰⁶ Yüner, “Alevi Geleneğinde Doğum Ritüelleri”, 3808-3809.

toplumda önemli bir yer tutar. Aile bağlarının yeniden tekrar edilmesi veya güçlendirilmesinin yanı sıra yeni ilişkilerin kurulması için de kullanılır. Evlilik türleri, tarih boyunca sosyoloji, antropoloji ve diğer bilimsel disiplinler tarafından incelenmiştir. Genellikle mülkiyet, ekonomik sorumluluk, cinsellik ve çocuklara yönelik yükümlülüklerin paylaşımını içeren bir hukuksal anlaşma esası olarak tanımlanır. Evlilikle birlikte, birer eş olmanın ötesinde yeni bir aile grubu da edinilir. Mübadele, bireyler ve gruplar arasında bağ kurmanın en temel yoludur ve evliliklerde sıkça görülür. Evlilik mübadeleleri genellikle kadının işgücüne ve üretkenlik kapasitesine yüksek değer verildiği toplumlarda önemlidir. Evlilik, kadının ait olduğu grup ile damadın ait olduğu grubun birliğini veya bir grubun diğerine tâbi oluşunu temsil edebilir. Birçok antropolog, evliliğin temel gerekçesinin ekonomik avantaj olduğunu öne sürer. Bu, kadın ve erkeğin birbirini tamamlayıcı olarak birleşmesiyle gerçekleşir ve her birinin farklı yetenekleri ve rolleri vardır. Bu tür iş bölümü, zaman içinde değişmiştir ve sabit değildir.³⁰⁷

Evlilik, etnik merkezci olmayan bir bakış açısıyla, birbirlerine, çocuklarına ve birbirlerinin akrabalarına karşı haklarını ve yükümlülüklerini belirleyen, kültürel yaptırımı olan birliktir. Evlilik genellikle bir kadın ve bir erkek arasında gerçekleşse de farklı düzenlemelere de rastlanır. Örneğin, bazı kültürlerde bir erkeğin çok sayıda kadınla evlenmesine izin verilir. Evlilik, ekonomik, sosyal, yasal ve ideolojik güçlerle desteklenir ve biyolojik eşleşmeyi kültürel normlarla düzenler. Evlilik, evrensel bir sorun olan cinsel ilişkilerin düzenlenmesine yardımcı olur ve cinsel ilişki ve üreme hakları için yaşanan rekabetin toplum düzenini bozan çatışmalara engel olur. Evlilik, mal varlığının dağıtılmasıyla olduğu kadar, evlilik birliğinden kaynaklanan çocuklar üzerinde kimin hak ve yükümlülük sahibi olacağıyla da ilgilidir. Bu nedenle evlilik hem biyolojik hem de kültürel bir olgudur ve insanlar arasındaki ilişkileri düzenlerken, toplumsal düzeni korumaya yardımcı olur.³⁰⁸

Anadolu kültüründe evlilik, eş dost ve akrabaların katılımıyla gerçekleşen kutlu bir törendir. Burada, her şeyin gökten indiği ve Tanrı tarafından gönderildiği inancının hâkim olduğu için kutlu olduğu düşünülür. Yeni evlenen çift, eşyalarıyla birlikte kutlu sayılır ve yeni yuva kurulurken kutlu olsun dilekleri dilenir. Evlilik kararının alınmasından nişana kadar olan süreçte birçok ritüel gerçekleştirilir ve özellikle gelin etrafında daha fazla ritüel yapılır. Evlilik sırasında uygulanan ritüellerin amacı, insanları kötülüklerden korumak, iyi ruhların yardımını almak, neslin devamını sağlamak, bolluk ve bereketi artırmaktır. Bu ritüeller aslında evlenme olayının nihai amacını yansıtan unsurlardır ve günümüzde de çeşitli fonksiyonel değişikliklerle birlikte uygulanmaktadır. Bazı eski Türk evlilik uygulamaları da günümüzde hala yaşamaktadır. Örneğin, söz kesimi sırasında kızın evlenmeye razı olduğunu göstermek için kullanılan bir

³⁰⁷ Bates, 21. *Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri*, 290-300.

³⁰⁸ Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 416.

sembol olan mendil, Türk kültürünün köklü geçmişinden günümüze uzanan önemli bir mirasıdır.³⁰⁹

Eski Türk toplumlarında aile kavramı oldukça önemlidir ve toplumun temelini oluşturur. Diğer bazı toplumlarda olduğu gibi, Türklerde ana ailesi kavramına rastlanmaz, ancak Moğollar arasında “matriarkal aile” yapısının hâkim olduğu bilinmektedir. “Kız kaçırma” geleneği Türk toplumlarında eski dönemlerden beri yaygın bir evlenme usulü olarak görülür. Ancak bu geleneğin Hun döneminden itibaren arızı bir şekil aldığı bilinmektedir. Türk toplumlarında genellikle “patriarkal aile” tipi hâkimdir ve ailenin sembolü olarak ev ve ocak önemlidir. Evlilik, Yakutlarda “sönmez bir ateş yakma” olarak ifade edilir. “Gelin alma” törenleri, Türkler arasında çok eski zamanlardan beri “saçı” ve “kurban” uygulamalarına vesile olmuştur. Aileye verilen önem, evin, eşiğin ve ocağın kutsallık kazanmasıyla sonuçlanmıştır. Kız kaçırma geleneği, Türk toplumlarında birçok koruyucu uygulamanın oluşmasına imkân sağlamıştır. Örneğin, kırmızı saçısı gibi uygulamalar, kötü ruhların etkisine karşı bir koruma olarak görülür. Altay Türklerinde kız kaçırma yoluyla evlenenlere üç gün boyunca dışarıdan ateş verilmemesi gibi uygulamalar da ateş kültü ve korunma ile ilgilidir. Türk toplumlarında evlenme adetleri, dini inançlara dayanan önemli adetlerdir. Gelinin kocasının ve erkek akrabalarının adlarını söylememesi veya belirli bir süre onlarla konuşmaması gibi yasaklar ve uygulamalar, kültürel kökenlere sahiptir ve bu gelenekler günümüzde dahi bazı Türk topluluklarında devam etmektedir.³¹⁰

Anadolu’da bağlı bulunduğu toplumsal kültürün öngördüğü belirli kurallara ve kalıplara uyularak gerçekleştirilen birbirinden farklı evlenme biçimleri bulunmaktadır. Evlenme biçimleri bağlamında çeşitliliğin ortaya çıkmasında toplumların tarihi ve ekonomik yapılarının, yerleşim şekillerinin, üretim şekillerinin, geleneklerinin ve kültürlerinin etkili olduğunun altı çizilebilir. Ayrıca Anadolu kültüründe görülen evlenme biçimlerini geçmişten gelen kodlarla beraber ele almak gerekir. Nitekim bazı evlilikler tarafların doğrudan etkin oldukları yani evlilik öncesi arkadaşlık sürecinin neticesinde gerçekleşirken bazı evlilikler de aile ya da yakınların etkin rol oynadıkları, kişilerin aile kurumuna dâhil olmak için hareket ettikleri biçimlerde gerçekleşmektedir. Anadolu toplumlarında, kültürel değişimlerin büyük oranda gerçekleştiği kentlerde tanışıp anlaşılarak evlenenlerin yanı sıra gelenekselliğin ağır bastığı yerlerde görücü usulü evlenme biçimi, hem kız hem de oğlan ailelerinin evliliğe kesin karşı çıkması durumunda gündeme gelen kız kaçırma olayıyla kaçarak evlenme biçimi, temelinde sosyoekonomik ve psikolojik etmenlerin yattığı beşik kertme evliliği, hem kız hem de oğlan ailelerinin karşılıklı

³⁰⁹ Ali Osman Gündüz, “Şamanizm ve Eski Türk İnanç Yapısının Günümüz Anadolusundaki Yansımaları”, *II. Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler*, ed. Hüseyin Gönel-Murat Gür (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Basımevi, 2016), 4.

³¹⁰ Günay- Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 85-86.

olarak anlaşılarak çocuklarını evlendirme suretiyle gerçekleştirdikleri berdel evlenme biçimi gibi pek çok yönden çeşitlilik gösteren evlenme biçimlerinden bahsetmek mümkündür.³¹¹

Alevi toplumunda kadın-erkek ilişkilerindeki bazı yasaklar ve sınırlamalar, evlilik sürecinin ilk aşaması olan kız isteme ritüeliyle başlar. Damadın ailesiyle birlikte kız istemeye gitmesi, nişan ve düğün törenlerinde kızın evinde yapılan eğlencelere katılması, kız tarafı için hakaret olarak algılanır. Nişanlanmadan önce kız ve erkeğin çeşitli ortak etkinliklerde görüşüp konuşması da ayıp kabul edilir ve yasaklanır. Evlilik sürecinde kadınlar için bazı yasaklar ve kısıtlamalar devam eder. Gelinler, düğünden sonra ilk günlerde ve aylarda kimseyle konuşmazlar, erkeklerden kaçınırlar ve gizlenirler. Erkeklerle karşılaştıklarında yüzlerini örterler. Ancak birkaç ay sonra küçük çocuklarla ve 18 yaşından küçük erkeklerle konuşabilirler. Evli kadınlar arasında ise bazılarının evlendikten 10-15 yıl sonra, bazılarının ise yaşamları boyunca, gelin gittikleri ailenin büyük erkekleriyle yemek yemeleri ve onlarla konuşmaları ayıp olarak görülür. Gelinlerin bu erkeklerle duyabilecekleri kadar yüksek sesle konuşmaları veya onların yanında yemek yemeleri de ayıp sayılan davranışlar arasındadır. Kız isteme geleneği içinde kız tarafının erkek tarafından başlık parası alması geleneği de bulunmaktadır. Bu geleneğin varlığı, Alevi toplumundaki kadın-erkek ilişkilerindeki geleneksel dinamikleri yansıtır.³¹²

Alevilikte evlilikle ilgili şu hususa da değinmemiz gerekir: Alevilikte ocakzade dedeler birbirlerinden kız alıp vererek soylarının taliplerle karışmamasına özen gösterir. Ocakzade mensupları başka ocaklardan kız alır, başka ocaklara kız verir. Dede talibi ile evlenemez. Bu yönüyle Alevilikte dede, talip ve ocak ilişkileri önemlidir.³¹³

Geleneksel Alevilik, evlilik kurumunu kutsal ve sürdürülmesi gereken bir birliktelik olarak kabul eder. Alevilikte eşlerin boşanması hoş karşılanmayan bir durumdur. Bu yönüyle Alevilik evliliğin sürdürülmesini önemser. Dedeler genellikle önerici, yatıştırıcı ve birleştirici tavsiyelerde bulunurlar, ancak son karar bireylerin özgür iradesine bağlıdır. Bu, evlilik konusunda geleneksel Alevi bakış açısının günümüzde daha esnek bir şekilde yorumlandığını gösterir ve bireylerin kendi mutluluklarını ve tercihlerini önemsedikleri bir ortamı yansıtır.³¹⁴

Evlilik, sadece iki kişiyi değil, aynı zamanda birçok faktör tarafından belirlenen karmaşık bir karardır. Alevi topluluklarında da evlilik kararı teolojik, psikolojik, sosyolojik ve ekonomik faktörlerden etkilenir. Bu nedenle evlilik sadece duygusal nedenlerle alınan bireysel bir karar değildir. Modern toplumlarda, bireylerin evlilik kararlarını etkileyen dış faktörlerin etkisi geleneksel toplumlara göre azalmış olabilir ancak hala önemli bir rol oynamaktadır. Ancak Alevi

³¹¹ Güzel(ed.), *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*, 429-430.

³¹² Yazıcı, *Alevilik*, 296.

³¹³ Coşkun, *Anadolu Aleviliğinde Dedelik Kurumu*, 138.

³¹⁴ T. Olsson vd., *Alevi Kimliği* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 117.

topluluklarında, endogami evlilik biçimi yaygındır. Bu, Alevilik ve Alevi toplum yapısındaki sosyal tabakaların farklılıklarının korunmasını amaçlar. Bu nedenle evlilik kararları sadece bireylerin duygusal tercihlerine dayanmaz, aynı zamanda toplumsal ve kültürel faktörlerin de etkisi altındadır. Bu durum, evliliğin bir bireyin kendi hayatıyla sınırlı olmayıp, aynı zamanda toplumun ve kültürün bir parçası olduğunu gösterir.³¹⁵

Düğünün son günü, gelin erkeğin evine gelir. Bu noktada, gelin ve damat için özel hazırlıklar yapılır. Gelinin üzerine geleneksel bir giysi giydirilir ve başına külef (külâh) takılır. Külef, geleneksel olarak Alevi ve Bektaşî topluluklarında saygı ve otorite sembolü olarak kabul edilir. Üzerine çelgi (çelenk) ve sarık sarılır, bu da gelinin topluluğa ait olduğunu ve saygıdeğer bir kişi olduğunu simgeler. Damat da özel bir giysi giydirilir. Düğünün bayraktarı, damadın arkasında durur ve elindeki bıçağı, damadın ensesine doğru tutar. Bu, gelinin damadı alması sırasında geleneğin bir parçasıdır ve bir nevi koruma ve desteği simgeler. Bu adımların ardından düğün merasimi başlar ve çeşitli geleneksel danslar, müzikler ve yemeklerle devam eder. Dede, güveyi giydirirken üç kere şu duayı okur:

Peygambere salâvat

Seydina (seyyidina) Muhammed

Kutlu olsun diyenin, akıbeti hayrolsun.

Bu iş bittikten sonra, dede güveyin külefini çıkarır, güveye: “Giy külefini” der. Bu emri üç kere tekrarlar. Güvey, külefini giymez. O zaman dede, güveyin babasına, amcasına veya bir yakınına: “Bu, külefini giymiyor Ne veriyorsunuz?” diye sorar. Onlar uygun bir mal, taşınır taşınmaz bir şey verince, güvey, başlığını (külefini) giyer. Güvey giydirmeye işi böylece sona ermiş olur. Giydirmeye töreni evin avlusunda, herkesin gözü önünde olur. Nikâh ise evin bir odasında veya dedenin evinde olur. Cemaat yerlerine oturmuştur. Gelin, güveyin gömleğinin bir kenarından tutmuş, bu halde yürümektedirler, önlerinde rehber vardır. Rehber güveyin gömleğinin yakasından tutup yürür. Kapı eşiğine geldiklerinde, üçü de eşiğe niyaz eder. Sağ elleriyle eşiğe dokunup, parmaklarını dudaklarına götürürler. Sonra içeri girerler. Dedenin önüne gelirken rehber üç kere: “Erenler hü! Gatar uzatıyorum.” der. Cemaat: “Gatarları {katarları} uzun olsun.” dileğinde bulunur. Rehber: “El ele, el Hakk’a, Arş’a çıkıncaya kadar sana teslim.” diyerek, evlenecek olan çifti, dedeye teslim eder, ikisi de dedenin önünde, yan yana (gelin güveyin solunda olmak üzere diz çökerler. Dede, sağ ellerini tutuşturur. Sağ elini, iki gencin elinin üzerine koyar ve üç kere şu suali sorar: “Hakkın yanında, halkın yanında birbirinizi aldınız, kabul ettiniz mi?” Bunu kabul ettiklerini göstermek için gelin güvey, üç kere niyazlaşırlar (boyun boyuna sarılırlar). Buna, “ikrar verme” veya “nikâh ikrarı” denir. Bundan sonra, İkrar sofrasına

³¹⁵ Yazıcı, *Alevilik*, 504-505.

oturulur. Horoz kesilmiş, pilav yapılmıştır. Buna “ikrar lokması” denir. Bir kadın, bir erkek olmak üzere oturulur. Yemekten sonra dede, yeni evliler için hayır dua eder.³¹⁶

Alevilik ve Bektaşilikte, evlilik kurumu ile musahiplik arasındaki ilişkiye değinmek önemlidir. Musahiplerden biri evlenmek isterse kardeşi ona yardımcı olur ve bu süreçte birlikte hareket ederler. Evlilik adayının beğendiği kızla tanışması ve düğün hazırlıkları sürecinde musahiplik bağları önemli bir rol oynar. Düğünden önceki kına gecesinde, kına önce musahibin sağ eline, ardından nişanlının sağ eline yakılır. Düğün günü, musahip genç çifte eşlik eder ve zıfaf odasına kadar refakat eder, eğer evli ise hanımı da gelinle birlikte olur ve ona yardımcı olur. Ancak bazı durumlarda, genç adam istenilen parayı ödeyememiş veya başka sebeplerden dolayı kızı alamamışsa, musahiplik bağları devreye girer. Bu durumda musahip, kardeşine yardımcı olur ve kızı kaçırma gibi köy adetlerine uygun bir çözüm bulunur. Ancak sonunda, aileler arasında anlaşma sağlanır. İki musahibin çocukları, yedi kuşak boyunca birbirleriyle evlenemezler, bu da musahiplik bağlarının derinliğini ve önemini gösterir.³¹⁷

2.2.5 Alevilik ve Bektaşilikte Ölüm İle İlgili Ritüeller

Ölüm, toplumsal yaşamın önemli bir parçası olduğu için antropolojide büyük ilgi çekmiştir. Ölülere yönelik görevler genellikle dini yasalar ve gelenekler tarafından düzenlenmiştir ve bu görevler detaylı bir şekilde yerine getirilir. Uygulamalar coğrafi bölgelere göre değişiklik gösterse de ölümle ilgili törenler neredeyse evrenseldir. Ölüm sadece biyolojik bir süreç olarak değil, aynı zamanda din, inanç, ritüel ve sanatla ilişkili kültürel bir olgudur ve bu nedenle arkeoloji, demografi, fiziksel antropoloji ve kültürel antropoloji disiplinlerinin de konusudur. Ölüm, Batı toplumlarında biyolojik bir son olarak kabul edilirken, birçok kültürde beden ve ruhun ilişkisi olarak görülür.³¹⁸ Bu bağlamda, ölüm sonrası dünya ve öteki dünya arasındaki ilişkiler, çeşitli dönüş biçimlerine inançlarla şekillenir. Ayrıca, ölüm toplumsal konum ve mülkiyetin miras olarak aktarılmasıyla ilgili haleflüğün ve mirasın konusu haline gelir. Dolayısıyla, ölüm sadece biyolojik bir süreç değil, kültürel, sosyal ve dini birçok boyutta da ele alınır. Ölümün toplumda nasıl karşılandığı, ölümün kavramsal, ritüel ve toplumsal sistem içinde nasıl anlamlandırıldığı, ölümün toplumsal ve kültürel örgütlenme içinde nasıl şekillendiğini ifade eder. Ölümün, yaşayanların dünyasını yansıtmaya veya dönüştürme anlamına geldiği bazı toplumların inançlarına göre ölen kişinin yaşayanlarla ilişkisi ve toplumsal kişiliği bazı toplumlarda kısa, bazılarında uzun ve bazılarında ebedi olarak sürer. Ölü ve ölüm, canlılar dünyasının yansıtılması veya dönüştürülmesi anlamına gelir. Ölümün geçiş ritüeli, sembolik bir ölümü gündeme getirir ve bir konumdan ötekine geçişi ifade eder, bu tür ritüellerde ölen kişinin

³¹⁶ Eröz, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, 149-150.

³¹⁷ Melikoff, *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*, 289.

³¹⁸ Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, “Ölüm”, 657.

bedeni, ruhu ve canlılar arasındaki ilişki düzenlenir. Ölü beden huzur içinde yok olmaya terk edilmesi, ruhun ve ölünün toplumsal kimliğinin terk edilmesi anlamına gelir ve böylece toplumsal düzen yeniden tesis edilir.³¹⁹

Ölen kişinin gömülmesi, ölü bedenlerin ortadan kaldırılmasının yaygın kültürel yollarından biridir ve antropolojik olarak ölü bedenlerin toprağa kazılan çukura bırakılarak üzerinin kapatılması şeklinde tanımlanır. Ölülerini gömdükleri bilinen ilk insan türü olan Homo Neanderthal, Orta Paleolitik dönemde yaşamıştır. Neanderthallerin ölülerini açıkta bırakmak yerine gömmeyi tercih etmesi bu insan türünün ölülerini belli bir ritüelle gömdüğünü göstermektedir. Kuzey Irak'ta Zagros dağlarındaki Şanidar mağarasında bulunan ve “çiçek gömü” olarak bilinen mezar, yaşlı bir Neanderthal insanına ait olup, ölülerini gömen ilk insan türü olduğunun kanıtıdır.³²⁰

Ölüm ve ölümlere karşı dinsel tutumlar, cenaze merasimlerinde ve defin adetlerinde çeşitli yönleriyle kendini gösterir. Cesedin yakılması dışında, defin ve mumyalama vs. gibi muhafaza işlemleri, mezara konan hediyeler, ölüye verilen değerler açık işaretlerdir. Ancak cesedin terk edilmesi, bir kenara atılması gibi aşırı işlemlere de rastlanmaktadır. Afrika kabilelerinden Xosa-Kaffeinde yalnız kabile reisleri ve büyücüler toprağa gömülür, diğer ölümler ıssız bir yere bırakılır. Bazen cesedi parçalayan veya çeşitli sıvılar içinde pişiren veya yakınlarının yemesi gibi cesedi yok etme metodu kullananlar da vardır. Ancak bunların anlaşılması güçtür. Bizlere insanlık dışı ve barbarca gelmektedir. Franziskan rahibi Wilhelm von Rubruk 13. Yüzyıl Moğollarından bahsederken, ebeveynlerinin ölülerini, Plano Carpini ise yaşlı babalarını ölümlerinden önce yediklerini anlatır. Bu geleneğin temelinde, kabalık veya sapıklık değil, cesette bulunduğu inandıkları mana ve ruhun kendilerine geçmesini istemelerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Hristiyanlığın çoğu mezhebine göre, komünyon ritüeli yalnızca bir hatıra ve dua değil, onun ötesinde ilahlaşan İsa'nın etini ve kanını yiyerek tanrılaşmak, tanrının çocuğu olmaktır. Yaygın adetlerin başında, cesedin gömülmesi, ölünün kısa veya uzun süre saklanması, örtülmesi gelmektedir. Onu tahrip edici etkilerden korumak yanında, geride kalanları mümkün mertebe ölünün zararlı etkilerinden korumak da düşünülmüş olabilir. Ölünün, aile fertlerinin evin bir köşesine veya ikamet edilen mağaranın bir yerine gömme adetlerine de rastlanır. Aztek'lerde de görülen bu adet, Güney Togo'lu Eweer'lerde yeni zamanlara kadar süregelmişti. Ölülerin muhafazası için, özel evler veya mağaralar seçilirdi. Genelde ise ceset tabiatı herhangi bir yere

³¹⁹ Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, “Ölüm”, 658.

³²⁰ Ebru Serbes, “Göbeklitepe’den Köşk Höyük’e Kafatası Kültü: Nedensellik, İşlevsellik, Psikanaliz”, Haran ve Çevresi *Arkeoloji* ed. Mehmet Önal vd. (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2019), 54.

veya mezara gömülür. Bazı göçebe kabilelerde, cesedin muhafazası için, ölü bezle sarılır veya özel yöntemlerle kurutularak gömülür.³²¹

Dünya çapında cenaze törenleri, çoğu zaman dikkate değer bir benzerlik sergiler. Ölüm yaklaştığında, en yakın akrabalar veya topluluk üyeleri, ölüm döşeğindeki kişinin etrafında toplanır ve bu herkesin katıldığı bir aile olayına dönüşür. Genellikle ayrı birlikler oluşur, bazı akrabalar hasta kişinin yanında beklerken, diğerleri yaklaşan ölümün hazırlıklarına başlar veya dini ritüeller gerçekleştirir. Bazı kültürlerde, gerçek akrabalar kendilerini biraz geriye çeker ve ölen kişiye karşı sorumluluklarını sadece evlilik yoluyla akraba olanlar yerine getirir. Ancak, bazı topluluklarda tam tersi bir durum gözlemlenebilir. Ölüm gerçekleştikten sonra ceset yıkanır, süslenir, bazen bedendeki delikler kapatılır ve kolları bacakları bağlanır. Daha sonra ceset tabuta konur ve asıl yas dönemi başlar. İlkel toplumlarda ve inançlarda, ölüme ve ölümden sonraki durumlara tanıklık eden bir kişi, bu durumları daha az gelişmiş diğer topluluklarla karşılaştırdığında, benzerliklerden etkilenebilir.³²² Her zaman geleneksel bir yas ve acı ifade aşaması bulunur, ilkel toplumlarda bu genellikle kendini yaralama ve saç yolmaya kadar gider. Bu aşama, genellikle herkesin görebileceği açık bir gösteri şeklindedir. Bu gösteriye, vücutta siyah veya beyaz boya lekeleri, tıraş edilmiş veya hırpalanmış saçlar, tuhaf ve parçalanmış giysiler gibi yas işaretleri ve sembolleri eşlik eder. Doğrudan yas gösterisi, cesedin etrafında olur. Çekingenlik veya korkunun çok uzağında, ölen kişi dini dikkatin merkezindedir. Genellikle, ritüelleşmiş sevgi ve saygı gösterme biçimleri vardır. Ceset genellikle dizler üstüne alınır, okşanır, kucaklanır. Ancak, bazen bu eylemler tehlikeli ve uğursuz olarak kabul edilir, bu da yapandan bazı fedakârlıklar isteyen sorumluluklar getirir. Bir süre sonra ceset defnedilmelidir. Açık veya kapalı bir mezara gömme, mağaralarda, bir kürsü üzerinde, oyuk ağaçlar içinde veya ıssız bir yerde toprak üstüne tabuta koyma, yakma veya kano içinde denize salma: en yaygın defnetme biçimleri bunlardır. Bu, belki de en önemli noktaya, iki zıt eğilime götürür: Bir yandan, ölen kişinin vücudunu koruma, şeklini bozulmadan tutma veya bazı parçalarını saklama isteği, diğer yandan, artık ölen kişiyle tüm ilişkiyi kesme, onu yol üstünden çekme ve tümüyle yok etme isteği. Mumyalama ve yakma, bu çelişkili eğilimin iki uç noktasıdır. Mumyalama, yakma veya diğer ritüellerin, sadece tesadüfi bir inançla belirlendiğini kabul etmek olanaksızdır, çünkü bunlar, kültürel geçmişin ve evrensel insan ilişkilerinin bir ürünüdür. Bu alışkanlıkların temelinde, geride kalanların ruhsal tepkileri yatar: ölenin ardından duyulan özlem ve ölümün yarattığı korku ve değişime karşı duyulan iğrenme gibi duygular belirleyici olur. Bu ritüeller,

³²¹ Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, 269-270.

³²² Malinowski, *Büyü Bilim ve Din*, 37.

insanların ölümle başa çıkma ve kaybettikleriyle bağ kurma şekillerinden biridir, bu nedenle kültürel ve tarihsel bir öneme sahiptir.³²³

Eski Türk İnanç sistemi, Türklerin tarih boyunca edindiği dünya görüşü, kabul ettiği din ve inanç sistemlerinin ortak bir ürünüdür. Animizm, Şamanizm, Totemizm, Budizm, Maniheizm gibi din, inanç sistemi ve dünya görüşünü kabul eden Türkler, Anadolu'ya geldiklerinde bu birikimi İslamiyet ile harmanlayarak Anadolu'da bulunan halkların kültürleriyle de süslemişlerdir. Günümüzde Anadolu'da Türklerin büyük bir kısmı Müslümandır. İster Müslüman ister Hristiyan olsun Türk kültüründe eski Türk inanç sistemine ait inanış ve uygulamalar, geleneklerin içerisinde yaşamaya devam etmektedir.

Eski Mısır, İran ve Mezopotamya inançlarında olduğu gibi Anadolu coğrafyasında da yaşanan dinlerde ölüm, bedenden ayrılan ruhun, tinin varlığıyla ilişkilendirilirdi. Beden çürürken, tinin ise boşlukta ya da başka bir varlıkta kendini sürdürdüğü düşünülürdü, bu varlıklar genellikle hayvanlar, bitkiler veya ağaçlar olabilirdi. Bazı hayvanların veya bitkilerin uğurlu kabul edilmesi, diğerlerinin ise uğursuz sayılması, ölüm sonrası tinin kötü ruhlardan korunması gerekliliğine işaret etmektedir. Bu sebeple, mezarların koruyucu araçlarla, sembollerle süslenmesi yaygın bir şekilde görülmüştür. Büyü, efsun ve üfürük gibi kavramlar genellikle kötü ruhlarla veya iyilik timsalleriyle iç içe geçmiş bir biçimde, insanların iç dünyalarıyla ilişkilendirilmiştir.³²⁴

Türk kültüründen olan eski inanışlardan bazıları hala Anadolu'da yaşamaktadır, özellikle ölümle ilişkilendirilenler. Beklenmedik olaylar veya durumlar, ölümün habercisi olarak kabul edilir: Evde, eşyalardan gelen gıcırtilar, kapının ansızın çalınması veya pencereye vurulması gibi fiziksel işaretler ya da eşyanın nedeni belirsiz bir şekilde kırılması veya düşmesi gibi durumlar, ölüm veya başka bir felaketin yaklaştığını gösterir. Ayrıca evcil veya yabani hayvanların ulumaları, kişnemeleri veya alışılmadık davranışları, ölümün yaklaştığına dair işaretler olarak kabul edilir. Bu inanışlarda özellikle köpekler ve baykuşlar önemlidir, onların uluması ve ötüş biçimleri, zamanlamaları ve yerleri, ölüm habercisi olarak yorumlanır. Ölüm sonrası uygulamalar ve inançlar, Anadolu Türk toplumunda da yaygındır. Özellikle Tahtacılar arasında yaygın olan ritüeller, ölenin ruhunun huzura kavuşması ve yakınları için teselli sağlamayı amaçlar. Kırkıncı gün ritüeli, ölünün ruhunun öbür dünyaya geçişinin tamamlandığını simgeler ve dualarla dolu bir gün olarak kabul edilir. Elli ikinci gün ise ölünün kemiklerinin etinden ayrıldığına inanılır ve ölünün ruhunun daha da huzura kavuşması için duaların okunduğu bir gün

³²³ Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, 38.

³²⁴ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Anadolu İnançları (Anadolu Üçlemesi-1)* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 146.

olarak görülür. Bu ritüeller, toplumun bir araya gelerek dayanışma içinde olmasını sağlar ve ölenin ruhunun huzura ermesi için bir vesile olarak kabul edilir.³²⁵

Ölüm gerçekleştiği zaman yer yatağı hazırlanır ve ölü buraya yatırılır. Bu yatağa “rahat dōşeği” denir. Rahat dōşeği/yatağı denilmesinin sebebi kişinin dünya gailinden kurtulduğu, henüz kabre defnedilmediği için de kabir suali ve azabının olmadığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ölü eğer bir gece evde kalacaksa ölünün gecelemesi adı verilmektedir. Bu gecede ölünün başında muhakkak biri bekletilmektedir. Ölen kişinin başında gece boyunca beklemesinin nedeni ruhunun şeytan tarafından kaçırılmasını önlemek içindir. Aynı zamanda ölen kişinin vücuduna şeytan girmesin diye muhakkak koruyucu olduğuna inanılan bir demir parçası konmaktadır. Her geçiş ritüelinde olduğu gibi geçişi yaşayan kişinin tüm tehlikelere açık olduğu inanişından hareketle ölünün de gömülmediği zaman süresince çeşitli tehlikelere açık olduğuna inanılmaktadır. Bu sebeple ölen kişinin başında beklemek onu çeşitli kötülüklerden korumak için gereklidir. Aynı zamanda Türk kültüründe demirin her türlü kötü enerjiden koruyacağına olan inaniş sebebiyle mutlaka üzerine demir konmaktadır.³²⁶

Eski Türklerde, ölüm kavramı “uç barmak” yani “uçarak gitmek” olarak ifade edilirdi. “Can” ve “ruh” kavramları da “tın” yani “nefes” sözüyle ifade edilir ve ölüm, ruhun bedeni terk etmesi olarak düşünülürdü. Bu anlayışa göre, ruh sadece ölüm anında değil, uykuda veya hasta olduğunda da bedeni terk edebilirdi. “Küçük ölüm” ifadesi de bu anlayıştan gelir ve uykuyu ifade eder. Eski Türkler, ölümün bir son olmadığına, ölümden sonra da hayatın devam ettiğine ve ahiretin varlığına inanırlardı. İyi insanların ruhlarının göklere yükseldiği inancı da bu düşünceye dayanır ve ölülerin ruhları bu dünyayla bağlarını korurdu. Ölüm, eski Türklerde büyük bir acıyla karşılanırdı. Yas tutanlar siyah giyer, saçlarını keser, yüzlerini yırtar ve ağıtlar yakarlardı. Yaslı çadıra siyah bayrak asılırdı, ancak ölen kişi şehitse, bayrak beyaz olurdu. Kaşgaylarda, ölen kişinin en yakınlarının kadın eşarbyıyla ölümün önünde dans etmeleri, ölümün bir son ve hiçlik olmadığını gösteren bir gelenektir.³²⁷

Alevilik ve Bektaşilikte cenaze törenlerindeki süreç, Sünni uygulamalarla benzerlik gösterir. Ölen kişi yıkanır, kefenlenir ve cemaatin önüne getirilir, bu adımlar, Sünni köylerinde yapılanlarla aynıdır. Ardından cami imamı veya köy hocası, ortak dua ve namazı yönetir. Devletin eğittiği imamın töreni yönetebilmesi, bu görüşü destekler niteliktedir. Mevta, hocanın Arapça ilahiler eşliğinde okuduğu dua ve namazın ardından mezarlığa götürülerek gömülür. Ancak üç gün sonra “dâra çekme” adı verilen farklı bir tören yapılır. Bu törende, ölen kişinin komşuları ve akrabaları evinde toplanır. Altı erkek, altı kadın at nalı biçiminde dizilir,

³²⁵ Dilek, *Türk Mitoloji Sözlüğü*, “Ölüm”, 652-653.

³²⁶ Güzel(ed.), *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*, 523-526.

³²⁷ Beydilli, *Türk Mitolojisi Antropolojik Sözlük*, “Ölüm”, 454-456.

karşılarında dedeler ve ölenin yakınları bulunur. Hoca dua okur, ardından Kur'an'dan bir ayet okunur. Törende, merhamet ve af dilemek için Tanrı'ya yapılan dualar tekrarlanır. Tören sonrasında, cemaate kurban etinden hazırlanmış yemek verilir. Bu tören, Sünni geleneğinde benzerine rastlanmayan özel bir uygulamadır. Ancak dua metni ve ibadet biçimi, Ortodoks İslam'ın etkisi altındadır. Bu törenler, Alevi öğretisinin ayırt edici unsurlarıyla birleşirken, bazı unsurlar ise Sünni geleneğine daha yakındır.³²⁸

Eski Türklerin ve günümüz Alevilerinin uyguladığı gömme geleneği, doğayla ve döngüsel yaşam anlayışıyla derin bir bağ içerisindedir. Bu uygulama, ölüm ve yeniden doğuşun bir döngü olduğunu vurgular. Eski Türklerde cesedin tuza konarak ilkyazın gelişinde toprağa verilmesi, ruhun yeniden bedene dönmesine olan inanca dayanır. Bu inanışa göre, yaşam ve ölüm arasında bir döngü vardır ve ölen kişinin ruhu, bedenden ayrıldıktan sonra yeniden doğmak üzere bekler. Alevilikte de benzer bir anlayış vardır. Ülkenin âdetine göre ceset kabre verilmiş olsa bile, gömme merasimi, ilkyazın gelişle birlikte Mayıs ayı içinde yeniden düzenlenir. Bu, ölüm ve doğum arasındaki döngüsel bağ vurgulayan bir uygulamadır. İlkyazın gelmesiyle doğanın uyanışıyla birlikte, ölen kişinin ruhunun da yeniden doğuşa hazırlandığına inanılır. Bu geleneğin temelinde, doğanın döngüsel yapısına ve yaşamın sürekli yenilenmesine olan inanç yatar. İlkyazın gelişle birlikte başlayan bu döngü, ölümün ardından ruhun da yeniden doğuşa hazırlandığını ve yaşamın devam ettiğini vurgular.³²⁹

Alevilerin ölümlerini elbiseleriyle gömdükleri hususu, yapılacak daha detaylı araştırmalarla ortaya çıkacaktır. Ancak, Milas, Aydın ve Manisa'daki Aleviler, böyle bir görüşe karşı çıkmışlar ve yapılan bir çalışmada tamamen İslami kurallara uyulduğunu görülmüştür. Öte yandan, İzmir'e bağlı Narlıdere Tahtacıları üzerinde yapılan bir araştırmada, böyle bir geleneğin mevcudiyetine işaret edilmektedir: Ölü elbisesiyle tabuta konur, tabutun kapağı mukadderatıyla çivilenir. Ölen gençlerin yaptığı ipekli ve renkli kumaşlardan bayraklarla kadın-erkek tabutuna arkasından giderler. Ölü gömülmeden önce, helalleşme töreni için ölünün elini öpmeye ve yüzünü koklamaya çağırılan hısımları gelir. Helalleşme töreni tamamlandıktan sonra ölünün yüzüne bir tülbent örtülür.³³⁰

Anadolu Alevileri, ölmek yerine "Hakk"a yürümek, kalıp değiştirmek, don değiştirmek, göçmek, uçmağa varmak" gibi ifadeleri kullanmayı tercih ederler. Ölüm, tasavvufi bir anlam olan fena fillahı, yani kulun kendini Tanrı'nın varlığında yok etmesini ifade eder. Alevi inancına göre, insan Allah'ın nurundan yaratılmıştır ve ölümle birlikte tekrar Tanrı'ya dönecektir. Çünkü

³²⁸ Olsson vd., *Alevi Kimliği*, 31.

³²⁹ İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cem Yayınevi, 1993), 36-37.

³³⁰ Orhan Türkdoğan, *Alevi Bektaşi Kimliği* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2004), 73.

ölen kişi gömüldüğü anda sır olmaktadır. Bu yüzden gömmek yerine “sır etmek” ifadesi kullanılır. Tahtacı gruplarda ise ölünün giysileri çıkarıldıktan sonra üzerine örtülen beze “sır örtüsü” olarak adlandırılır. Kişinin ölümünden sonra yaşadığı deneyimler bizim için bir sırdır. Bu inanç ve algı, İslam inancıyla tam olarak örtüşmese de Anadolu Alevileri için temel bir yaklaşımı oluşturur.³³¹

2.2.6 Alevilik ve Bektaşilikte Kurban Ritüeli

Kurban ritüeli, birçok kültürde, tanrıya saygı göstermek veya bir dileğin gerçekleşmesi için yardım istemek amacıyla gerçekleştirilen bir eylemdir. Bu ritüelde, genellikle özel veya kutsal bir mekânda, bir hayvanın veya insanın kesilerek ya da kanının akıtılarak öldürülmesi söz konusudur. Ayrıca, sadece tanrılara değil, ölü atalara adanan libasyon(tanrılara sunulan içki veya şarap) törenlerinde de şarap ve biranın yanı sıra hayvan veya insan kanının kullanıldığı bilinmektedir.³³² Örnek vermek gerekirse Meksika’nın dağlık alanlarında M.S 1000’lerin ortalarından 1520’lerin başına kadar sürekli savaş halinde yaşamış olan Aztek uygarlığını düşünelim. Savaş sebebiyle Aztekliler haraç toplamış ve bazı egemenlikler elde etmişlerdir. Savaşta ele geçirdikleri esirleri tanrılarına kurban etmişlerdir. Çünkü Aztek inancına göre kozmik düzeni sürdürmek için insan kurban edilmesi gerekir. Kurban edilen savaşçı *teomiqui*’dir.³³³

Kurban ritüeli, Paleolitik çağdan beri aşkın güçlere hoş görünmek, kötülüklerden korunmak veya gerçekleşen dilekler için teşekkür etmek amacıyla yapılan dini bir uygulamadır. Tarih boyunca sadece insan ve hayvan kesimiyle değil, aynı zamanda çeşitli hediyeler sunma şeklinde de gerçekleştirilmiştir. En ilkel inançlardan en gelişmiş dinlere kadar tüm doğüstü inançlarda ortak bir ritüeldir. Kurban ritüelinin kaynağına dair farklı teoriler bulunmaktadır. Bazı çalışmalarda, bu ritüelin aşkın güçlerin veya tanrıların beslenmesi gerektiği inancıyla ilişkili olduğu öne sürülmüştür. Kurbanlar, neredeyse tüm inançlarda kanlı ve kansız olmak üzere iki şekilde yapılır. Kanlı kurbanlar, insan veya hayvanın kesilmesinden vücutlarından bir parça kan akıtmaya kadar çeşitli biçimlerde gerçekleştirilir. Kansız kurbanlar ise yiyecek ve içecek olarak verilen hediyelerdir. Kurban ritüeli, adak inancıyla da bağlantılıdır; tanrıya herhangi bir zamanda maddi değeri olan bir hediye veya anlık haz vermek üzere sunulur. Antik Yunan’da yakarma, şükran ve arınma kurbanları yaygındı. Kurban etme yöntemleri ayrıntılı bir şekilde belirlenmiş ve kurban kesilecek mekanlara yazılı olarak asılmıştı. Tanrılara erkek, tanrıçalara dişi hayvanlar, gök tanrılarına beyaz, yeraltı ve deniz tanrılarına siyah renkli hayvanlar kurban edilirdi. Ateş tanrılarına kurban edilen hayvanların rengi ise kırmızıydı.³³⁴

³³¹ Piri Er, *Direnen Kültür Anadolu Aleviliği* (İstanbul: Detay Yayıncılık, 2006), 253-267.

³³² Özhan Öztürk, *Dünya Mitolojisi Sözlüğü* (Ankara: Nika Yayınevi, 2016), “Kurban”, 732.

³³³ Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 627.

³³⁴ Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, “Kurban”, 275-276.

Kurban, başta insanların kendilerini sevdirmek için aşkın güçlere sunmuş oldukları armağandır. Tanrıların yücelip insanlardan uzaklaştığına inanan insan Tanrıya hediye verme gereksinimi duymayı sürdürmüştür. Böylelikle kutsal kabul edilen kurban sunma ritüellerine geçilmiştir. Bir sonraki aşamada, insanın tanrıya ait olduğu düşüncesi ortaya çıkmış ve uzun bir zaman aralığında basit hediyein yerini insanın kendisini kurban olarak sunmasına geçilmiştir. Totemizmin başlangıcında, totem kurban olarak sunulurdu. Ancak zamanla, toplumsal yaşamın güvence altına alınması ve geleneklerin ağırlığının artmasıyla insan kurbanı terkedilmiş, onun yerine çiftlik hayvanları kurban olarak sunulmaya başlanmıştır. Çiftlik hayvanlarına atfedilen kutsallık, insanın beslenmesi ihtiyacıyla zamanla değişmiş ve böylece hediye kurbanı kavramı doğmuştur. İnsanın kurban olarak sunulduğu dönemde, insan etinin tüketilmesinin doğru olmadığı düşüncesiyle, insan kurbanlarının tamamı yakılarak sunulurdu. İnsan kurbanlarından vazgeçildiğinde ise hayvan kurbanlarının tamamı yakılarak sunma geleneği devam etmiştir.³³⁵

Antropolojik açıdan bakıldığında, kurban sadece bir verme eylemi değil, aynı zamanda bir ritüeldir ve farklı inanç sistemlerinde çeşitli fonksiyonlar yüklenmiştir. Bu ritüeller, kökenleri insanın atalarına kadar uzanan eski geleneklerdir ve birçok toplumda canlı tutulmuş, belirli zaman aralıklarında tekrarlanmış ve kurumsallaşmıştır. Kurban, genel olarak yiyecek veya içecek türünden bir nesneyi tanrıya sunmayı ifade eder. Açıklayıcı teorilere göre, kurban, tanrının lütfunu kazanmak için sunulan bir hediye olarak görülür. Kefaret teorisi, kurbanı işlenmiş bir suç ya da günahın cezasını ödeme olarak tanımlar ve bu eylemin, tanrının hoşnutluğunu kazanmayı amaçladığını savunur. Kutsallaşma teorisi ise kurbanı kesen kişinin bir tür kutsallığa ulaşmasını sağladığını öne sürer. Yiyeceği ve içeceği paylaşma teorisi (komünyon teorisi), kurbanı, tanrının sembolik olarak birlikte paylaşılmasını ve yenmesini yorumlar.³³⁶

Kurban uygulamasında, insanlar genellikle tanrılara armağanlar sunarlar. Sunu ve dua, bu kültürün iki temel unsuru olarak kabul edilir ve birbirleriyle iç içe geçmiş durumdadır. Kurban, dileklerin yerine getirilmesi için sunulan bir dua biçimi olarak görülür, dolayısıyla dua edildiğinde, aynı zamanda bir kurban sunumu da gerçekleşir. Yunan kültüründe, tanrılara sunulan kurbanlar, onların ihtiyaç duyabileceği yiyecek ve içecek türündeki armağanlar olarak kabul edilir, onlara layık görülen ödüller ve hediyeler için sunulur. Hinduizm’de Soma kurbanı, düşmanların kötülüğünden korunmak ve onlardan uzak durmak amacıyla gerçekleştirilir. İbrani kültürü de dâhil olmak üzere, yukarıda bahsedilen kültürlerde tanrılar, kurban sunumlarına muhtaç gibi gösterilir. Ancak genelde, sunulan armağanlar, Tanrı ya da tanrıların tüketmek üzere yiyecek veya içecekleridir. Kurbanlar, bazı yerlerde farklılık gösterse de genellikle sunaklarda

³³⁵ Gürbüz Erginer, *Kurban (Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri)* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 20-22.

³³⁶ Emiroğlu-Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, “Kurban”, 507.

veya tanrı heykellerinin önünde sunulur, ancak bazı geleneksel topluluklarda, tanrıların kurban edilen malzemeleri tükettiğine inanılır. Yiyecek veya içecek kurbanlarının yanı sıra, kutsal su veya diğer değerli eşyaların bırakılması veya hayvanların kesilmesi gibi başka kurban türleri de vardır. Hayvan kurbanı da tanrıların ihtiyacı olarak algılanır ve hatta bazı yerlerde, rahipler sembolik olarak tanrının yerine kurban etini tüketirler, bazı yerlerde ise bu görev putlar tarafından yerine getirilir. Kurban unsurları bazı yerlerde manevi bir anlam kazanır ve onun tanrıya ulaştığına inanılır, bu, inançlara göre duman, buhur veya kan şeklinde olabilir. Ölüler, atalar ve tanrılar, sürekli yaşayan insanların yemeklerinde yer alırlar, bu yemekler insanlardan alınıp tanrılara sunulur ve böylece sunan kişi, ölüler, atalar ve tanrılarla misafir olur.³³⁷

Tarihte yaşamış çeşitli Türk toplumlarında sık sık karşılaşılan kurban ve adak ritüelleri, insanların doğumundan ölümüne kadar hayatlarının her aşamasında gerçekleştirilmiştir. Farklı bir ifadeyle, kurban ve adak ritüelleri, Türk toplumlarının sosyal hayatlarının her aşamasında yer bulmuştur. Türklerin çeşitli amaçlar doğrultusunda kurban ve adak sunumunda bulundukları bilinmektedir. Tanrı'ya yakarış, ata ruhlarını yâd etme, doğum, toy düğün, ölüm, mezar ziyaretleri, bolluk ve bereket isteği, bayram, şölen veya çeşitli antlaşmalarda Türkler kurban ve adak sunumunda bulunmuşlardır. Çok eskiden beri Türk toplulukları arasında en uygun kurbanın at olduğuna inanılmış ve özellikle de erkek olanları kurban edilmiştir. Ayrıca at kurban edildikten sonra atın kafası bir sırığa geçirilmiş ve bu durum Türk toplulukları arasında yaygın olarak görünmüştür.³³⁸

Orta Asya Türkleri, kurbana Tolu veya Dolu derler. Dolu, kutsal bir kültür unsurudur. Bu “dolu”nun, kurbanın tığlanarak kanının yerle akıtılmaması gerekir. Bu yüzden Türklerde “kansız kurban” veya “saçı” en kutsal kültür unsurlarından biridir. Göçebe kavimlerde süt, kımız, yağ, çiftçi topluluklarda buğday, darı, şarap, tüccar kavimlerde para ve sair eşya saçısı olarak kullanılır. Birinin hakkında daha hayırlı haberler söylenirken “darısı başımıza” temennisi işte bu eski âdetten kalma bir hatıradır. Şamanistlerde, kurban sunulmadan hiçbir ritüel ve tören yapılmaz.³³⁹

Türklerin eski geleneklerinde ve inançlarında kötü ruhların zararlarından kendilerini korumak amacıyla kurbanlar kesildiği görülmektedir. Hunlar döneminde de kurbanlar atalara, gökyüzüne, yeryüzüne, ruhlara ve Tanrıya adanırdı. Kurban ritüeli, Türklerin eski geleneklerinde bahar şenliklerinin başlıca olayı sayılırdı. Dağlara, nehirlere ve göllere kurban adama ritüelleri dua ile icra edilirdi. Kanlı kurban ritüeli ise geleneksel Türk inancında ibadetin bir göstergesi olarak daha önemli yer tutmuştur. Türklerin eski geleneklerinde inanılan aşkın güçlerle yakınlık kurma amacıyla ve ruhlar için kurban kesme geleneği vardı. Göçebe ruhlu Türk'ün, kutsal bir

³³⁷ Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi (Tarihçe-Yöntem-Uygulama)* (Kayseri: Geçit Yayınları, 1999), 102-103.

³³⁸ Güzel(ed.), *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*, 334.

³³⁹ Türkoğlu, *Alevi Bektaşî Kimliği*, 132.

hissiyatla bağrına bastığı at, en büyük kurban olarak görülmekteydi. At kurbanı kanlı kurbanların en önemlisi olmuştur. Yapılan çalışmalarda Altaylardaki Kurganlar ve Pazınlarda, birçok iskeletin bulunması da bu sebeptendir. Diğer kurban hayvanlarında da erkek hayvanlar üstün görülmüştür. Dişi hayvanlar ise kurban olarak görülmemişlerdir. İnsanın kurban edilmesi ise Türklerin eski geleneklerinde hiçbir şekilde yer almadığından böyle bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Türklerin eski inancına göre, kurban edilen hayvanın kemikleri kırılmaz ve köpeklere yedirilmezdi. Kemikler kıyılıp toprağa gömülür. Bazı özel ritüellerden sonra, kurbanlık hayvanın kemikleri toplanıp bir kaba konulur ve ocağın üstüne asılırdı. Anadolu'daki Kür Vadisi'nde, Çıldır yöresinde Kurban Bayramı'nda kesilen hayvanın kemikleri, ekin ekilecek zamana kadar hijyenik bir şekilde saklanırdı. Bu gelenek, bu toprakların o yıl verimli ve bereketli olacağına dair bir inancı yansıtır. Irak Türkmenleri ise evlerinde kestikleri kurbanın kanından bir parça alarak çocukların ağzına sürerlerdi, bu ritüel ile çocukların üzerindeki belaların gideceğine inanırlardı.³⁴⁰

Türk toplumlarında kanlı ve kansız kurbanlara çeşitli isimler verilmiştir. Kanlı kurban, “tayılga” veya “tolu” olarak adlandırılırken kansız kurban ise “saçı” kelimesi ile ifade edilmiştir. Düğün törenlerinde saç gerçekleştirilmiş ve böylelikle gelinin hem evlendiği kişinin ailesi tarafından hem de ailenin ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edildiğine inanılmıştır. Ayrıca Türk toplumlarında kurban ve adak uygulaması daha çok “atalar inancı” ve ölümle ilgili olmuştur. Bundan dolayı ata mezarlarını oluşturan kurganlara büyük saygı duyulmuştur. Türklerin yaşamış olduğu Orta Asya'da birçok bölgede kurganlar bulunmaktadır. Bu kurganlarda ölü ve onun atının birlikte gömüldüğü ortaya çıkmıştır. Ayrıca ölen kişinin atının kuyruğu mezara tuğ olarak dikilmiştir. Ölü'nün at ile gömülmesi ve mezarına tuğ dikilmesi eski bir Türk geleneği olarak kabul edilmiştir. Ata ruhlarına verilen önemden dolayı mezarlar kutsal olarak görünmüş ve İslamiyet'in kabulünden sonra da bu gelenek önemli kişilerin mezarlarına, türbelerine yapılan ziyaretlerle devam etmiştir. Ziyaretler sırasında dualar okunmuş ve kurban ve adaklar sunulmuştur.³⁴¹ İslam'dan önce Türkler ve Moğollar kurbanlık hayvanın etini yedikten sonra kemiklerinin kırılıp parçalanmamasına özen gösterir, büyük bir itina ile toplar ya gömer ya da yakardı. Bu şekilde kurbanlık hayvanın gökte yeniden dirilerek Tanrı'ya ulaşacağına inanılırdı. Kemiklere bir şekilde zarar verildiği ya da birkaçının eksik olduğu anlaşıldığında o hayvanın sakatlanacağı inanılırdı.³⁴²

Alevi ve Bektaşî inanç sisteminin çekirdek inanç pratiklerinden birisi de kurbandır. Kurban kesmek öz olarak başta Allah olmak üzere aşkın güçler (erenler-evliyalar) ile irtibata

³⁴⁰ Beydilli, *Türk Mitolojisi Antropolojik Sözlük*, “Kurban”, 348-349.

³⁴¹ Güzel(ed.), *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*, 335.

³⁴² Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 173.

geçmenin en etkin aracı olarak işlev görür. Kurban olmadan ne Allah’a ne de diğer aşkın güçlere yaklaşılması güçtür. Bu sebeple cem ritüeli ve ziyaretler kurban kesilmeden icra edilemez. Kurban ritüeli, görgü cemi, musahip erkânı, Abdal Musa cemi gibi ritüellerin olmazsa olmaz parçalarından biridir. Aynı şekilde ziyaretler ve adakların da merkezinde kurban yer alır.³⁴³ Alevi ve Bektaşî inancında kurbanı “tercüman” adı verilir. Kurban’a tercüman denilmesinin nedeni, öteki dünyada sahiplerine yol göstermesi ve hayır dualarına vesile sağlanmasından ötürüdür.

Alevi ve Bektaşî grupların büyük bir çoğunluğunda genelde her cem ritüelinde kurban kesilir. Kesilen bu kurbanlar İkrar Kurbanı, Görgü Kurbanı, Musahip Kurbanı olarak sıralanabilir. Bununla beraber cem ritüeli dışında kesilen kurbanlar da vardır. Bu kurban ritüellerinde bir araya gelinip ayetler, nefesler, dualar okunur. Kurban Bayramı, Muharrem ayının On ikinci günü, Mayıs ayının altıncı günü (Hıdırellez), adak kurbanı gibi sebeplerle kurban ritüeli gerçekleştirilir. Ancak bu ritüellerde kesilen kurbanlar cem ritüelinde kesilen kurbanlar gibi cem kurbanı değildir. Cem ritüellerinde kurban, Şamanizm’den gelen etkiyle en kutsal ve en temel öğedir. Bundan dolayı Görgü Kurbanı, İkrar Verme Kurbanı vs. gibi isimlendirmeler tuhaf görülmemelidir. Alevi ve Bektaşî gruplarda kurbanın önemli bir ritüel olduğu, cem ritüelinin kurbandsız olmadığı, hangi sebeple olursa olsun kurban kesilmesi gerektiği durumlarda cem ritüeli düzenlendiği unutulmamalıdır. Bu bağlamda toplumun tarihinden getirdiği kültüre sadakatle, kurban kesme yerine “tığlamak” sözü kullanılır. Kesilen kurbanlık hayvanın kanının yere akmaması için oldukça dikkat edilir ve toprağın derinliklerine gömülür. Kurbanlık hayvanın kemiklerin kırmadan parçalarından ayrılmış bir şekilde kanıyla beraber toprağa gömme geleneği Orta Asya kültüründen miras kalmış bir gelenektir.³⁴⁴

Alevilik ve Bektaşilikte kurbanlık hayvanın kesilme usulüne ve kemiklerine ne yapılacağına özel bir ilgi gösterilir. Hayvan İslami kurallara göre şah damarı kesilerek öldürülür ve tüm kanı akıtılır. Kızılbaşlarda ve Alevilerde hayvanın kanı bir kapta biriktirilip ayak basılmayan bir yere kazılan derin bir çukura dökülür. Derisi yüzülmüş hayvan genellikle özel bir odada, nadiren de meydanda, kara kazanda tek parça halinde pişirilir. Pişirilmesinin ardından et, kemiklerin ayrılmasına özel bir özen gösterilerek parçalanır. Kemikler hiçbir şekilde zarar görmemeli, kesinlikle kırılmamalıdır. Çıkarılan kemikler, genellikle yüzülmüş deriye sarılarak, kana yapıldığı gibi ve bazen de kanla beraber toprağa gömülür. Anadolu Aleviliğinde kurban eti ve kemikleri ile ilgili işlemler, Altay Türklerinde de görülmektedir. Kurban hayvanı parçalanırken en küçük kemiğinin bile kırılmamasına veya hiçbir şekilde zarar görmemesine büyük önem verilir. Bu sebeple kurban etleri sadece eklemlerinden parçalanır. Altay Türklerinde kemikler temizlenerek saklanır ve önceden belirlenen yöntemle toprağa gömülür. Alevilerde

³⁴³ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 293.

³⁴⁴ Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 330-368.

sadece kemikler genelde yüzülmüş deriye sarılır ve kolay ulaşılamayacak bir yere gömülür. Altay Türklerinde ise kemiklerin toprağa gömülmesinin yanında kurbanlık hayvanın iskeleti bir araya getirilerek ayağa dikilir, böylece koruma altına alınır.³⁴⁵



³⁴⁵ Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/ Aleviler*, 160-192.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Sosyal ve beşeri bilimler geniş bir aile oluşturur. Tarih, biyoloji, sosyoloji, etnoloji, fiziksel ve sosyal (kültürel) antropoloji, arkeoloji, psikoloji, ekonomi, ekoloji, eğitim, dilbilim, politika, teoloji ve insan felsefesi, bu ailenin ana dallarını oluşturur. Her bilim ve bilgi, insanla ilgili olsa da insana dair her bilginin bilimsel olmadığını söylemek yanlış olur. Bazen sorular geçerli olmayabilir veya cevaplar doğru olmayabilir. Örneğin, insanın niçin yaratıldığını tam olarak bilmiyoruz, ancak biyolojik evrimini ve kültürel değişimini anlamaya çalışıyoruz.

Din antropolojisi, her şeyden önce din ve kültür ilişkileri, bu ilişkilerden doğan etkileşimler, dinin kültüre kültürün dine etkisini ve bu etkileşim sonucunda ortaya çıkan dini kültürü inceler. Dinler doğdukların coğrafyanın ve kültürün dışına çıkıp yayılmaya başlayınca yeni toplum ve kültürlerle karşılaşır. Bu süreçte yeni dinler yeni formlar kazanarak kültürel bakımdan renklenir ve çeşitlenirler. Bu kapsamda farklı dini kültürler ortaya çıkar. İşte din antropolojisi bütün bu süreçlerin bilimini yapmaktadır.

İnsanla ilgili bilgiler geniş bir yaygınlığa sahip olmasına rağmen, bu bilgilerin dağınık ve çeşitli olması kaçınılmazdır. Her toplumun, kendi yaratılış hikâyeleri, tarihi gelişimi ve doğaüstü ilişkileriyle ilgili efsaneler, destanlar, yazılı ve sözlü kaynakları bulunmaktadır. Bu unsurların tamamına o toplumun mitosları veya kültürel mirası denir. Mitoloji, folklor ve beşeri bilimler, bu kültürel mirası toplamaya ve değerlendirmeye çalışır. İnsan, belli bir toplumun üyesi olarak kendi kültürel mirasını öğrenir, korur, yaşatır ve gelecek nesillere aktarır. Bu süreç, kültürel varlığımızın önemli bir parçası ve kaçınılmaz bir işlevidir. Bu görevi genellikle büyük bir inançla yerine getiririz. Yabancılaşma riskini ve kültürel değerlerimizin kökenlerini reddetmeyi göze almadan yapamayız.

Alevilik ve Bektaşilik, farklı platformlarda ele alınan ve geniş bir tartışma yelpazesine sahip olan bir konudur. Böyle bir tartışma yelpazesine rağmen tarih boyunca Alevi ve Bektaşiler Anadolu coğrafyasında bulunan diğer inanç mensuplarıyla huzur içerisinde birlikte yaşamışlardır ve halen yaşamaktadırlar. Bu bağlamda Anadolu coğrafyasının özünde koruduğu bu milli birlik ve beraberliği yaşamak ve yeni nesillere aktarmak mensubu olduğumuz bu coğrafyaya borcumuzdur. Alevî-Bektaşî inancı, kültürel kimliğimizin önemli bir parçası ve ülkemizin sosyal, kültürel ve tarihsel yapısının temel bir unsuru olarak kabul edilir. Kökleri Orta Asya'ya ve İslamiyet öncesi dönemlere kadar uzanan ve Türk halkının derin doğasından kaynaklanan bu inanç, günümüze kadar pek çok farklı kökenden öğeleri içinde barındıran bir dini oluşum ve sosyolojik bir olgudur. Alevî-Bektaşî inancı, birçok inanç, ritüel ve öğretinin birleşmesinden meydana gelmiş ve kültürel zenginliğimizde önemli bir yer işgal etmiştir. Girişte ifade ettiğimiz araştırma problemimiz olan Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerinin din antropolojisi açısından hangi süreçlerden geçtiği, hangi inanç ve kültürlerden etkilendiği, bu etkileşim

sürecinde yaşanan değişimler şeklinde sorularımızı bu çalışmayla cevaplamaya çalıştık. Yaptığımız bu çalışmada Alevilik ve Bektaşilik inançları, farklı inanç ve kültürlerin etkisinde kalmakla beraber ağırlıklı olarak Türklerin Anadolu'ya göç etmelerinden önce sahip oldukları inançlardır. Zira Türkler Anadolu'ya göç ederken inançlarından ve kültürlerinden bağımsız hareket etmemiş ve arınmamış olup mensubu olduğu inanç ve kültürü kendileriyle beraber yaşamışlardır. İslam'la tanışma sonrası bu inanç ve kültürleri korumaya çalışmışlardır. Bunu yaparken İslam'dan unsurları kültürlerine ve inançlarına dâhil etmişler, kendi kültürleri ve inançlarından İslam ile ters düşmeyen öğeleri yaşatmışlardır. Benzer bir durum Alevilik ve Bektaşilik ritüelleri için de söz konusudur. Aleviler ve Bektaşiler Anadolu'ya göç etmeden ve İslam'la tanışmadan önce icra ettikleri ritüellerin bir kısmını olduğu gibi koruyarak günümüze ulaştırmışlardır. Cem ritüeli bunun açık bir örneğidir. Ritüel konusunda söz konusu ritüelleri İslam'la ters düşüp düşmemesine bakmaksızın icra etmeye ve sonraki nesillere aktarmaya çalışmışlardır. Çünkü ritüel kişinin aşkın olarak kabul ettiği varlıkla iletişimin bir biçimi olarak görülebilir.

Alevilik ve Bektaşilik bir yüksek lisans araştırmacısı için, incelenmesi ve kesin hükümlere varılması en zor konulardandır. Türklerin Orta Asya'dan itibaren yaşadıkları deneyimleri yansıtan kaynaklar çeşitli alanlarda yetersizdir veya henüz ortaya çıkarılarak bilim dünyasına kazandırılmamıştır. Bu nedenle, bu konuda ilerleme kaydetmek, karanlıkta el yordamıyla yol bulmaya benzeyen bir çaba gerektirir. Bu bağlamda çalışma boyunca vardığımız sonuçlar Alevilik-Bektaşilik hakkında kesin hükümler iddia eden ifadeler değildir, bu çalışmada sadece ele alınan konuların değerlendirilmesiyle ilgili bazı düşünceleri ifade etmek istiyoruz.

Çalışmamızın başlıklarından olan ve giriş bölümünde yer verilen kavramlardan olan Kızılbaş, Alevî ve Bektaşî kavramları, ilk ortaya çıktıkları tarihten bugüne kadar zamanla farklı anlamlar kazanmış ve zaman zaman daraltılmış veya genişletilmişlerdir, çeşitli tarihsel etkenlerin etkisiyle değişmişlerdir. Bu yönüyle söz konusu kavramların önemi gittikçe artmaktadır. Genel bir sonuca ulaşmaya çalışırsak Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüelleri farklı inanç ve kültürlerin etkisinde kalmakla beraber ağırlıklı olarak Türklerin Anadolu'ya göç etmelerinden önce sahip oldukları inanç ve ritüellerdir. Bu inanç ve ritüellerin bir kısmı dönüşüme uğrayarak farklılaşmıştır. Bir kısmı ise özünü ve anlamını koruyarak ve nesiller boyu yaşatılarak günümüze ulaşmıştır. Bu bağlamda her bir inanç ve ritüel ayrı ayrı bir akademik çalışmanın konusu olabilecek yoğunluktadır.

Çalışmamız boyunca Alevilik ve Bektaşilik inanç ve ritüellerinin izini sürmeye çalıştık. Bunu yaparken bu inanç ve ritüellerin kaynağını tespit etme arzusundayken hepsini tespit ettiğimizi söyleyemeyiz. Bu noktada literatürdeki çalışmalardan faydalanırken aynı zamanda da

konuyla ilgili literatür eksikliğini de farkına vardık. Bu bağlamda aşağıdaki önerileri sıralayabiliriz.

-Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili çalışmalar disiplinler arası bir perspektifle antropoloji, arkeoloji, dinler tarihi, mitoloji gibi farklı disiplinlerin yöntem ve tekniklerle ele almalı, böyle çalışmaların sayısı arttırılabilir.

- Disiplinler arası çalışmalar yapılırken konunun özgünlüğünün ve objektifliğinin ön planda tutulabilmesi önem arz eder.

- Benzer şekilde bahsi geçen disiplinler aracılığıyla yapılacak çalışmalar saha çalışmaları ile desteklenebilir, konuyla ilgili projelere öncelik ve ağırlık verilebilir.

-Alevilik ve Bektaşiliğin ülkemiz, toplumumuz ve komşu coğrafyalar için önem arz eden bir konu olması hasebiyle yapılacak disiplinler arası çalışmalar bu kültürün yaşadığı veya iz bıraktığı coğrafyalarda da yaygınlaştırılabilir ve desteklenebilir.

- Arkeoloji ve antropoloji gibi disiplinlerin yöntem ve teknikleriyle yapılan çalışmalar sonucu ortaya çıkacak somut kültürel miras koruma altına alınabilir ve yaşatılabilir.

- Konuyla ilgili akademik etkinliklerin sayısı arttırılabilir, topluma konuyla ilgili net ve objektif bilgi verilebilir, toplumun bu konudaki varsa ön yargıları kırılarak farkındalığı arttırılabilir.

Tarafımızca yapılan bu çalışma yukarıdaki önerilerle alana küçük bir katkı sağlama niteliğindedir.

KAYNAKLAR

- Aça, Mustafa- Yolcu, Mehmet Ali (ed.). *Geçmişten Geleceğe Avrasya*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021.
- Adam, Baki (ed.). *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Akgün, Engin. “Şamanizm Üzerinde Uygulanan Baskılar ve Şamanların Günümüzdeki İşlevleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 42(Yaz 2007), 179-190.
- Akın, Bülent. “Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi”. 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*. ed. yok. 4/45-61. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Akın, Bülent. “Kudret Kandilinden Bu Deme Cem Ritüelleri-I: Mitik Köken, Teolojik Arka Plan ve Tasavvufi Zeminiyle Geçmişten Günümüze Çerağ/Delil Hizmeti”. *SÜREK Alevilik – Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1(2023), 1-18.
- Aktaş, Ali. “Alevilerde Ölüm, Cenaze, Yas İlgili İnanış ve Ritüeller”. *Alevi-Bektaş Araştırmaları Dergisi* 12(2015), 17-65.
- Akyüz, Niyazi vd. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Aman, Fatih. *Antropoloji ve Din*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Arslantürk, Zeki- Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Atalay, Battal. *Alevi ve Bektaş İnançlarındaki Mitolojik Unsurların Tarihi ve Dini Kökeni*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Atay, Tayfun. “Kavramlar Kargaşası Bilimdalları Çatışması: Dünyada ve Türkiye’de “Sosyal İçerikli” Antropolojiyi Adlandırma Sorunu”. *Folklor/Edebiyat* 6/22 (2000), 145-161.
- Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Avunduk, Gül. *Alevi-Bektaş Kültüründe Cem Töreni (Sivas Örneği)*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aydın, Handan Üstündağ (ed.). *Antropoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005.
- Bal, Hüseyin. *Nitel Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.
- Balcı, İsmail. *İsra ve Mi’rac Gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Barnard, Alan. *Simgesel Düşüncenin Doğuşu*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- Bates, Daniel G. *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji İnsanın Doğadaki Yeri*. çev. Suavi Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Beşe, Ahmet. “İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayriler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (Ocak 2013), 159-182.

- Beydilli, Celal. *Türk Mitolojisi Antropolojik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2004.
- Bıçakçı, İshak. *Hristiyanlık Üzerinden Aleviliğe Bakış: Teoloji, Ritüel ve Sosyal Açından Bir Karşılaştırma*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Birdoğan, Nejat. *Şah İsmail Hatai Yaşamı ve Yapıtları*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2001.
- Bodrogi, Krisztina Kehl. *Kızılbaşlar/ Aleviler*. çev. Oktay Değirmenci- Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Borlandi, Massimo vd. *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*. çev. Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Bozkurt, Fuat. *Buyruk*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2006.
- Brown, A.R. Radcliffe. *Din ve Toplum*. çev. Ünsal Oskay. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi (1968), 301-329.
- Bulut, Alican. “Alevilerin Gündelik Hayatlarını ve İnanç Dünyalarını Şekillendiren Ritüel: Cem”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 27(2023), 192-210.
- Civelek, Hatice Yaprak (ed.). *Sosyal Antropoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Coşkun, Hasan. “Alevi/Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu “Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (Mart 2018), 43-62.
- Coşkun, Hasan. “Sivas Alevîlerinin Din Anlayışına Sosyolojik Bir Bakış (Yassıpınar ve Serinyayla Köyleri Örneği)”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2015), 199-228.
- Coşkun, Hasan. “Tokatlı Alevi Dedelerinin Düşkünlük Anlayışına Sosyolojik Bir Bakış”. *Journal of Turkish Studies* 13/25 (Aralık 2018), 145-160.
- Coşkun, Hasan. *Anadolu Aleviliğinde Dedelik Kurumu*. Tokat: Ertem Kafkars Yayınları, 2023.
- Coşkun, Hasan. *Tokat Alevileri- “Sırrımız Türklük”*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2021.
- Crapo, Richley. *Anthropology of Religion*. New York: McGraw-Hill Humanities Publications, 2002.
- Çakmak, Yalçın – Gürtaş, İmran (ed.). *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Çetin, İsmet. “Türk Kültüründe Bab (Baba)/ Ata Geleneği”. *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi* 19/76(Kış 2007), 70-75.
- Çınar, Ali Abbas. “Alevilerde Hızır Kültü ve Ritüelleri”. *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi* 16/126(2020), 63-74.
- Dalkıran, Sayın. “Alevi Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Değerlendirme”. *EKEV Akademi Dergisi* 6/10(2002), 95-117.

- Demirdağ, Muhammet Fatih. “Din Antropolojisi Ekseninde Kültür ve Din İlişkisi”. *Din Sosyolojisi*. ed. Emine Öztürk. 407-412. Ankara: Akademisyen Yayınevi Kitabevi, 2024.
- Dilek, İbrahim. *Türk Mitoloji Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Dressler, Markus. *Türk Aleviliğinin İnşası*. çev. Defne Orhun. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010.
- Dupret, Baudouin vd. *İslami Pratiklere Etnografik Yaklaşımlar*. çev. Özlem İlyas. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2017.
- Ekici, Muhammed Faruk. *Türk Mitolojisinin Alevi-Bektaşî Menkıbelerindeki İzleri*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Eliade, Mircea. *İmgeler-Simgeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1992.
- Emiroğlu, Kudret – Aydın, Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Er, Piri. *Direnen Kültür Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Detay Yayıncılık, 2006.
- Erbaş, Ali “Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1(1996), 107-128.
- Erbaş, Ali. *Melekler Âlemi*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998.
- Erdoğan Kutluay. *Alevilik-Bektaşîlik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Erginer, Gürbüz. *Kurban (Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Eröz, Mehmet. *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşîlik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1992.
- Eröz, Mehmet. *Türkiye’de Alevilik-Bektaşîlik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Eröz, Mehmet. *Türkiye’de Alevilik-Bektaşîlik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1977.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Anadolu İnançları (Anadolu Üçlemesi-1)*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Fırlı, Ethem Ruhi. “Türkiye’de Alevilik Bektaşîlik’ten”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 40(Aralık 2016), 253-263.
- Fırlı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1980.
- Fırlı, Ethem Ruhi. *Türkiye’de Alevilik Bektaşîlik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Fırlı, Ethem Ruhi. *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşîlik*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- Frazer, James George. *Altın Dal-Dinin ve Folklorun Kökenleri*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023.
- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Glazier, S.D. *Din Toplum ve Kültür*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

- Gökbel, Ahmet. *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyet-Nâme*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Gülten, Sadullah. *Heterodoks Dervişler ve Aleviler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Günay, Ünver- Güngör, Harun. *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. Kayseri: Berikan Yayınevi, 2015.
- Gündüz, Ali Osman. “Şamanizm ve Eski Türk İnanç Yapısının Günümüz Anadolusundaki Yansımaları”. *II. Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, ed. Hüseyin Gönel-Murat Gür 1/1-15. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Basımevi, 2016.
- Gündüz, Şinasi vd. *Dinlerde Yükseliş Motifleri*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Güngördü, Celal. *Kırsal Alevi Topluluklarında Uyuşmazlık Çözümü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Güzel, Abdurrahman. *Hacı Bektaş-ı Veli ve Makalat*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Güzel, Özlem (ed.). *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021.
- Halis, Göktuğ. *Dinin İki Kaynağı Büyü ve Şaman Sembolizmi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2019.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Haviland, William A. vd. *Kültürel Antropoloji*. çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- James, Wendy. *Törenselle Hayvan-Yeni Bir Antropoloji Portresi-*, çev. Sevda Çalışkan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- John Kingsley Birge, *Bektaşîlik Tarihi*. çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Kahraman, Ahmet. “Eski Dinlerde ve İslam’da Oruç”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/112-113 (Eylül- Ekim 1971), 318-320.
- Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu’da Eski Türk inançlarının Etkisi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.

- Kalenderoğlu, Sadettin- Güray, Cenk. “Miraç Kavramının Alevi Sözlü Kültürü Açısından İncelenmesi: Çubuk-Şabanözü Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 92 (Aralık 2020), 143-170.
- Kaplan, Ayten. “Cem Ritüellerinde Kültürel Bellek Oluşturma”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 96 (Aralık 2020), 117-144.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Karaman, Fikret. “Tenasuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Ekim 2017), 9-34.
- Karayel, Salih Emre. *Alevî-Bektaşî İnanç Sisteminde Mitolojik Unsurların Tespiti ve Değerlendirilmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. Adana: Ant Yayınları, 2016.
- Korkmaz, Esat. *Pir Sultan Abdal Divanı*. İstanbul: Ant Yayınları, 1996.
- Kottak, Conrad Phillip. *Antropoloji- İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. çev. Serpil N. Altuntek- Balkı Aydın Şafak. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2002.
- Köprülü, M. Fuat. “Bektaş, Hacı Bektaş Veli”. *İslam Ansiklopedisi*. 2/461-464. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Kuşça, Sibel. *Şah İsmail Hatai 'nin ve Pir Sultan Abdal'ın Nefes ve Deyişlerinde Mitik Unsurlar*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Küçük, Mehmet Alparslan. “Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Geleneğinde ‘Don Değiştirme’”. *Bilig Dergisi* 94 (Temmuz 2020), 97-122.
- Maden, Fahri. “Alevilik-Bektaşilik’te Hızır İnanıcı ve Hızır (Hıdır) İsmiyle Anılan Alevi-Bektaşî Tekke, Türbe ve Ocakları”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 14(2016), 119-162.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mauss, Marcel. *Büyünün Genel Teorisi*. çev. Deniz E. Polat. İstanbul: Liberos Kitap, 2022.
- Melikoff, İrene. *Hacı Bektaş-Efsaneden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010.
- Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.

- Morris, Brian. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar (ed.). *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Ocak, Ahmet Yaşar (ed.). *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Alevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/368-368. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk İslam İnancında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Okan, Murat. *Türkiye’de Alevilik: Antropolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- Okumuş, Namık Kemal. “Ezelî Yazgı Düşüncesinin Kadîm Yazılım Biçimleri Üzerine Bir Panorama”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2014), 7-98.
- Olsson, T. Olsson vd. *Alevî Kimliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Onat, Hasan – Kutlu, Sönmez (ed.). *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Otto, Rudolf. *Kutsal’a Dair*. çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014.
- Öz, Mustafa. “Râfizîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 34/396-397. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Özbilgin, Zülfikar. “Alevilikte Düşkünlük”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60 (Aralık 2011), 411-414.
- Özbudun, Sibel vd. *Antropoloji: Kuramlar / Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.
- Özbudun, Sibel. *Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2014.
- Özkorkmaz, Mehmet. *Alevilerin On İki İmam Algısı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Öztürk, Özhan. *Dünya Mitolojisi Sözlüğü*. Ankara: Nika Yayınevi, 2016.
- Rençber, Fevzi. “Alevî Geleneğinde “Cem Evinin” Tarihsel Kökeni”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3(Şubat 2012), 73-86.
- Rençber, Fevzi. *Hak Muhammed Ali Aşkı Adıyaman Alevileri*. İstanbul: Gece Kitaplığı, 2012.

- Saklavçı, Fatma Gül. *Alevi-Bektaşî İnançlarında Sembol ve Motifler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.
- Selçuk, Ali. *Tahtacılar*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2009.
- Serbes, Ebru. “Göbeklitepe’den Köşk Höyük’e Kafatası Kültü: Nedensellik, İşlevsellik, Psikanaliz”, *Harran ve Çevresi Arkeoloji*. ed. Mehmet Önal vd. 1/53-64. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2019.
- Sezgin, Abdülkadir. *Sosyolojik Açısından Alevilik-Bektaşîlik*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Sivri, Medine- Kuşça, Sibel. “Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal Deyiş ve Nefeslerinden Alevi-Bektaşî Kozmogonisi ve Kırklar Meclisi’ne”. *Folklor-Edebiyat Dergisi* 20/78(Haziran 2014), 179-202.
- Su, Süreyya. *Hurafeler ve Mitler-Halk İslamında Senkretizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Subaşı, Necdet. “Sırrı Fâş Eylemek: Alevi(lik) Araştırmalarında Yöntem Sorunları”. *İslamiyât Dergisi* 6/3(2003), 183-192.
- Sümer, Derya. “Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk’ın Birlik Bilinci”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 57(Mart 2011), 37-84.
- Süreyya, Şeyh Baba Mehmed. *Bektaşîlik ve Bektaşîler*. thk. Dursun Gümüsoğlu-Jülide Tokçiftci. İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2012.
- Şahin, Halil İbrahim. “Balıkesir Çepnilerinde Defin ve Defin Sonrası Bazı İnanış ve Uygulamalar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 39 (2006), 63-78.
- Şahin, İlkey. “Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2(Ağustos 2008), 269-285.
- Şahin, Mehmet Cem. “Antropoloji ve Din: Tarihsel ve Kuramsal Temeller”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 20/2 (Ağustos 2016), 451-473.
- Şalak, Mehmet. *Karl Marx ve Max Weber’in Sosyolojisinde Din Tartışması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Taş, Kemaleddin. “Dinin Sosyolojik Tanımı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/16 (Haziran 2003), 199-205.
- Teber, Ömer Faruk. “Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî- Siyasî Tanımlamalar”. *Dini Araştırmalar* 10/28 (Haziran 2007), 19-38.
- Temren, Belkıs. “Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 38/1-2 (1998), 301-312.

- Tepeli, Yusuf. *Dervîş Muhammed Yemînî Fazâiletnâme (Giriş-İnceleme-Metin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.
- Tunç, İsmet *Antropoloji ve Din*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Tunç, İsmet. “Din Çalışmalarında Antropoloji”. *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (Haziran 2020), 44-66.
- Tunç, İsmet- Eraslan, Abdulvasıf (ed.). *Din ve Kültür İlişkisi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Türkdoğan, Orhan. *Alevi Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.
- Üçer, Cenksu. “Alevîliğin Neliği ve Şiîlik (Caferîlik) İle İlişkisinin Çerçevesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3(Aralık 2008), 205-238.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ünal, Mustafa. *Din Fenomenolojisi (Tarihçe-Yöntem-Uygulama)*. Kayseri: Geçit Yayınları, 1999.
- Üzüm, İlyas. “Alevilerin Caferî Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevilik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği”. *İslamiyat Dergisi* 6/3(2003), 127-150.
- Üzüm, İlyas. “Kızılbaş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/546-557. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Üzüm, İlyas. “Nusayrîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 33/270-274. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1997.
- Üzüm, İlyas. *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2002.
- Veli, Hacı Bektaş. *Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele*. Thk. Hamiye Duran. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Yalçın, Volkan. *Anadolu Aleviliğinin Kolektif Melankolisi: Feda Edilemeyen İmgenin Tiranlığı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yaman, Ali. *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2004.
- Yazıcı, Mehmet. *Aleviliği Anlamanın İmkânı: Alevi Değişlerinin ve Gülbanglarının Kavalcık Köyü Örneğinde Sosyolojik Analizi*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Yıldız, Harun. “Alevi Geleneğinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Tören ve Ritüeller”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 42 (Yaz 2007), 93-112.

- Yitik, Ali İhsan. “Oruç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 33/414-416. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Yüce, Nuri. “Hıdrellez Bayramıyla İlgili Bazı Notlar”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 44/44 (Eylül 2012), 249-256.
- Yüksel, Cem. *İslam Tasvirlerinden Örneklerle Melek İkonografisi (XII.-XV. Yüzyıl)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yüner, Recep. “Alevi Geleneğinde Doğum Ritüelleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/4(Aralık 2021), 3794-3817.

