



T.C

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**KUL HİMMET'İN ŞİİRLERİNDE KÜLTÜRDİLBİLİM
İNCELEMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sena TUNCER

Danışman: Doç. Dr. Sebahat ARMAĞAN

TOKAT-2025

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Sebahat ARMAĞAN danışmanlığında hazırlamış olduğum “Kul Himmet’in Şiirlerinde Kültür Dilbilim İncelemesi” adlı Yüksek Lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi hâlinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

.../.../2025

Sena TUNCER

JÜRİ KABUL VE ONAY

Sena TUNCER tarafından hazırlanan “**Kul Himmet’in Şiirlerinde Kültürdilbilim İncelemesi**” adlı tez çalışmasının savunma sınavı 27.11.2025 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)**İmzası**

Üye (Başkan):Doç. Dr. Sebahat ARMAĞAN

Üye :Doç. Dr. Nimet KARA KÜTÜKÇÜ

Üye :Doç. Dr. Hanife YAMAN

ONAY

...../...../.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ÖNSÖZ

Kul Himmet, özellikle halk şiiri geleneği içinde, Alevi-Bektaşî kültürünün derin izlerini ve bu kültüre ait değerleri şiirlerine yansıtan bir şairdir. Aynı zamanda, Türk halk edebiyatının Yedi Ulu Ozan’ından biri olarak kabul edilen Kul Himmet, eserlerinde halkın duygu ve düşüncelerini en sade biçimde ifade ederek büyük bir edebi miras bırakmıştır. Bu çalışma, Türk halk edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Kul Himmet’in şiirlerinde yer alan kültür ve dil unsurlarını incelemektedir.

İncelemede, dilin yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda bir kültür taşıyıcısı olduğu gerçeğinden yola çıkarak hazırlanmıştır. “Kul Himmet’in Şiirlerinde Kültürdilbilim İncelemesi” başlıklı tezde, şiirin tüm sözcükleri değil, kültürdilbilim bağlamında anlam katmanları taşıyan, toplumun ortak belleğinde kök salmış kelimeler odak noktasına alınmıştır. İncelenen her bir kelime, yalnızca sözlük anlamıyla değil; taşıdığı kültürel yük, tarihsel bağlam ve toplumsal çağrışımlarıyla birlikte değerlendirilmiştir.

Ele alınan konuda, şairin dilinde kullandığı kültürel motifler, semboller, halk dilinden gelen unsurlar ve tasavvufî öğeler detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca, şairin şiirlerinde Alevi-Bektaşî inanç sistemi, toplumsal yapılar ve halk bilincinin nasıl şekillendiği araştırılmıştır. Kul Himmet’in yaşadığı dönemin toplumsal yapısı da göz önünde bulundurularak, onun şiirlerinde halkın sesi ve duygusunun nasıl yankı bulduğunu ortaya koymak amaçlanmıştır.

Tez çalışmam sürecinde her zaman desteğini hissettiğim, hatalarımı düzelten ve yolumu aydınlatan saygıdeğer tez danışmanım Doç. Dr. Sebahat ARMAĞAN hocama teşekkür ederim. Tez sürecimde yanımda olup beni destekleyen aileme ve eşime sonsuz teşekkürler...

Özellikle, Tokatlı olan Kul Himmet’i seçerek bu çalışma üzerinden memleketlimin edebi mirasına katkı sunmayı hedefledim. Onun şiirlerinde bulunan Alevi-Bektaşî kültür öğelerinin incelenmesi hem edebiyat hem de kültür araştırmalarına değerli bir katkı sağlamak için önemli bir adım olmuştur.

ÖZET

KUL HİMMET'İN ŞİİRLERİNDE KÜLTÜRDİLBİLİM İNCELEMESİ

Tuncer, Sena

Yüksek Lisans, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Sebahat Armağan

Aralık 2025, x+177

Kültürdilbilim, bir topluluğun dilsel tercihleri ile kültürel yapısı arasındaki karşılıklı ilişkiyi inceleyen bir yaklaşımdır. Alevi şiirleri söz konusu olduğunda, bu ilişki çok daha yoğun, karmaşık ve sembolik bir hal alır. Zira Alevi ozanlarının dili, çoğunlukla örtük anlamlarla, mecazlarla örülüdür. Bunun başlıca nedenlerinden biri, Aleviliğin tarihsel olarak dışlanmış ve bastırılmış bir inanç sistemi olmasıdır. Dolayısıyla, inananlar kendilerini ifade ederken, açık ve doğrudan anlatımdan çok, kapalı, üstü örtülü, sembolik bir dile yönelmişlerdir. Bu durum, “sır” kavramının Alevi kültüründeki merkezi konumuyla da birebir örtüşmektedir.

Alevi şiirlerinde geçen bazı sözcükler ve ifadeler, yalnızca inanç topluluğuna ait bireyler tarafından tam olarak anlaşılabilir. Bu sözcükler bazen sembolik anlamlar taşır, bazen ise belirli ritüellere, mitolojik figürlere ya da tarihsel olaylara atıfta bulunur. Sözcükler, dışarıdan bir gözle bakıldığında yalnızca dinî terimler gibi algılanabilirken, Alevi inanç sistemi içerisinde bunlar, aynı zamanda bireyin toplum içindeki konumunu, manevî yolculuğunu ve içsel dönüşümünü de ifade eder. Bu yönüyle Alevi şiiri, kelimelerin sırlarla yüklendiği, kültürel kodlarla donatıldığı bir dil evreni sunar.

Ancak Alevi şiirlerindeki dilsel kapalılığın akademik anlamda yeterince incelenmediği görülmektedir. Bu şiirlerde yer alan bazı terimlerin veya deyimlerin anlamı, zamanla toplumsal dönüşümlerle birlikte unutulmuş, ya da yalnızca belirli çevrelerde anlaşılır hale gelmiştir. Bu durum, Alevi şiirlerinin sadece edebi açıdan değil; aynı zamanda kültürel bellek, kimlik inşası ve toplumsal yapı bağlamında da

ele alınması gerektiğini ortaya koyar. Kültürdilbilim bu noktada devreye girer. Söz konusu şiirlerdeki terimlerin etimolojik kökeni, kullanım bağlamları ve çağrışımları üzerinden yapılacak çözümlemeler, hem Alevi kültürüne dair derinlikli bir anlayış sunacak hem de bu kültürel söz varlığının korunmasına katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Kültürdilbilim, Metafor, Kul Himmet



ABSTRACT**A CULTURAL LINGUISTIC ANALYSIS OF KUL HİMMET'S POEMS**

Tuncer, Sena

Master's Degree, Department of Turkish Language and Literature

Advisor: Assist Prof. Sebahat Armağan

December 2025, x+177

Cultural linguistics is an approach that examines the reciprocal relationship between a community's linguistic preferences and its cultural structure. When it comes to Alevi poetry, this relationship becomes much more intense, complex, and symbolic. This is because the language of Alevi poets is mostly woven with implicit meanings and metaphors. One of the main reasons for this is that Alevism has historically been a marginalized and suppressed belief system. Therefore, while expressing themselves, the believers turned to an indirect, veiled, and symbolic language rather than an explicit and direct one. This situation exactly overlaps with the central position of the concept of "secret" in Alevi culture.

Some words and expressions in Alevi poetry can only be fully understood by individuals belonging to the faith community. These words sometimes carry symbolic meanings and sometimes refer to certain rituals, mythological figures, or historical events. From an external perspective, these words may appear merely as religious terms; however, within the Alevi belief system, they also express an individual's position within the community, spiritual journey, and inner transformation. In this sense, Alevi poetry presents a linguistic universe in which words are filled with secrets and equipped with cultural codes.

However, it is observed that the linguistic obscurity in Alevi poetry has not been sufficiently examined in the academic field. The meanings of some terms or idioms in these poems have been forgotten over time with social transformations or have become understandable only within certain circles. This situation reveals that Alevi poetry should be addressed not only from a literary point of view but also within the

context of cultural memory, identity construction, and social structure. At this point, cultural linguistics comes into play. Analyses based on the etymological origins, contextual uses, and associations of the terms in question will both provide a deep understanding of Alevi culture and contribute to the preservation of this cultural vocabulary.

Keywords: Language, Cultural Linguistics, Metaphor, Kul Himmet



İÇİNDEKİLER

Sayfa

Etik Sözleşme	i
Jüri Kabul ve Onay	ii
Önsöz	iii
Özet	iv
Abstract	vi
İçindekiler.....	vi
Kısaltmalar	x
GİRİŞ	1
	2
BÖLÜM 1: KÜLTÜRDİLBİLİM	3
1.1. Dil	3
1.2. Dilbilim.....	4
1.3. Kültürdilbilim	5
BÖLÜM 2: KUL HİMMET	8
2.1. Kul Himmet'in Hayatı	8
2.2. Kul Himmet'in Edebi Kişiliği	9
2.3. Diğer Kul Himmetler	10
2.4. Kul Himmet'in Etkilendiği Şairler	10
BÖLÜM 3: KUL HİMMET'İN ŞİİRLERİNDE KÜLTÜRDİLBİLİM İNCELEMESİ	13
3.1. Renkler.....	13
3.1.1. Ak-Beyaz.....	13
3.1.2. Al-Kırmızı	16

3.1.3. Kara-Siyah.....	19
3.1.4. Yeşil	21
3.2. Sayılar.....	23
3.2.1. Âl-İ Aba	23
3.2.2. Dört Sembolizmi Ve Dört Kapı Kırk Makam	25
3.2.3. Kırk.....	28
3.2.4. On Dört Masum	33
3.2.5. On İki İmam.....	34
3.2.6. On Sekiz Bin Âlem.....	36
3.2.7. Üç	38
3.2.8. Yedi	41
3.3. Hayvanlar	44
3.3.1. Aslan.....	44
3.3.2. Döldül	46
3.3.3. Geyik	48
3.3.4. Turna.....	50
3.4. Kul Himmet Şiirlerinde Manevî Akrabalık, Dostluk Ve Rehberlik Kavramları.....	53
3.4.1. Dede.....	53
3.4.2. Dost.....	57
3.4.3. Eren.....	59
3.4.4. Gürüh-I Naci.....	61
3.4.5. Haydar	62
3.4.6. Hızır	64
3.4.7. Kanber	66
3.4.8. Kemerbest.....	67
3.4.9. Musahip	69

3.4.10. Pir	70
3.4.11. Rehber.....	73
3.4.12. Serçeşme	74
3.4.13. Şah	75
3.4.14. Talip.....	77
3.5. Yiyecekler.....	79
3.5.1. Bal.....	79
3.5.2. Elma.....	81
3.6. Ritüel İnanç Kavramları.....	83
3.6.1. Can.....	83
3.6.2. Car	86
3.6.3. Cem.....	88
3.6.4. Çerağ.....	89
3.6.5. Dâr	92
3.6.6. Delil	94
3.6.7. Dem	95
3.6.8. Dolu	97
3.6.9. Don	99
3.6.10. Edep Erkân	100
3.6.11. Eyvallah.....	102
3.6.12. Gülbank	104
3.6.13. Hizmet	106
3.6.14. Hû	108
3.6.15. Hırka	109
3.6.16. İkrar	111
3.6.17. Kerbela	113

3.6.18. Kurban	115
3.6.19. Lokma	117
3.6.20. Meydan	120
3.6.21. Muhabbet	122
3.6.22. Mum	124
3.6.23. Niyaz.....	125
3.6.24. Ocak.....	129
3.6.25. Pervane	132
3.6.26. Post	133
3.6.27. Saz	135
3.6.28. Secde.....	137
3.6.29. Semah	138
3.6.30. Sır	140
3.6.31. Taç	142
3.6.32. Vird.....	144
3.6.33. Yol	145
3.6.34. Zülfıkar	146
3.7. Negatif Sembolizm	147
3.7.1.Düşkün.....	148
3.7.2. Teberra.....	150
3.7.3. Yezid	151
SONUÇ	153
KAYNAKLAR	162

KISALTMALAR

bkz. Bakınız

s. Sayfa



GİRİŞ

Dil, yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesinde, bir toplumun tarihsel birikimini, kültürel kodlarını ve dünya algısını yansıtan temel bir unsurdur. Toplumların inançları, değerleri, yaşam biçimleri ve düşünce yapıları, dil aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmakta; bu aktarım sürecinde dil, kültürün taşıyıcısı ve yeniden üreticisi konumuna gelmektedir. Bu bağlamda dil ile kültür arasındaki ilişki, özellikle kültürdilbilim alanında önemli bir inceleme sahası oluşturmaktadır.

Kültürdilbilim, dilsel unsurların kültürel bağlam içinde ele alınmasını amaçlayan disiplinlerarası bir yaklaşımdır. Bu alan, kelimelerin, deyimlerin, metaforların ve sembollerin yalnızca dilsel değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel anlam katmanlarını ortaya koymayı hedefler. Özellikle edebî ve sözlü kültür ürünleri, ait oldukları toplumun düşünce dünyasını yansıtan önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu ürünler aracılığıyla kültürel değerler, inanç sistemleri ve kolektif hafıza dilsel düzlemde izlenebilmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışma, Kul Himmet şiirlerinin kültürdilbilim bakış açısıyla inceleyerek, şiirdeki dilsel ve kültürel motiflerin toplumsal ve tarihi anlamlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmada, şiirdeki kültürel unsurlar üzerinden toplumun değerleri ve inanç sistemleri incelenmiştir. Ayrıca, kültüre ait kaynak kişilerden elde edilen bilgiler, kültürdilbilim unsurlarının yorumlanmasını güçlendirmek için kullanılmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada nitel analiz yöntemi olan içerik analizi yöntemi uygulanmıştır. Çalışmada, şiirler detaylı olarak incelenmiş, semboller kültürdilbilim açısından değerlendirilmiştir. Literatür taramasıyla birlikte yürütülen bu analiz, Kul Himmet şiirlerindeki unsurların tarihi ve toplumsal bağlamını ortaya koymayı kolaylaştırmıştır. Çalışmada motifler ve semboller kategorize edilerek yorumlanmıştır. Analizler, Kul Himmet şiirlerinde Alevi Bektaşî toplumunun değerlerini dil aracılığıyla öne çıktığını

göstermektedir. Bazı semboller, Alevi kültürünün öğretilerini desteklemektedir. Şiirlerdeki kelimelerin seçimleri, şiirin mesajını pekiştirmekte ve dönemin kültürel yapısını yansıtmaktadır.

Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırmanın konusu olan Kul Himmet şiirleri, İbrahim Aslanoğlu'nun "Kul Himmet" adlı eseri, Cahit Öztelli'nin "Pir Sultan'ın Dostları" adlı eseri ve İsmail Özmen'in "Alevi- Bektâşi şiirleri Antolojisi" adlı eseri doğru kabul edilerek hazırlanmıştır. Çalışmada amaçlanan, şiirsel anlatımın ardında gizlenen kültürel kodları çözümleyerek, dilin derinliklerinde saklı duran anlam ağlarını gün yüzüne çıkarmaktır. Bu doğrultuda, dilin kültürle kurduğu güçlü bağ göz önünde bulundurularak, sadece kültürbilimsel değer taşıyan sözcükler üzerinden bir çözümleme yapılmış; bu sözcüklerin kültürel bellekteki karşılıklarına ışık tutulmuştur.

BÖLÜM 1: KÜLTÜRDİLBİLİM

1.1. DİL

Dil, insanların birbirleriyle iletişim kurmasını sağlayan, anlam taşıyan sesler, kelimeler ve semboller bütünü olarak tanımlanabilir. Dil, sadece bir iletişim aracı olmanın ötesinde, toplumların düşünsel yapıları, kültürleri, dünya görüşleri ve değer sistemlerini şekillendirir. Her dil, ait olduğu toplumun tarihini, kültürünü ve düşünsel evrimini barındırır. Bu nedenle dil, kültürün bir yansıması ve toplumların kimliğini belirleyen önemli bir unsurdur.

Dil, bir milletin kimliğini oluşturan gelenek, görenek, alışkanlık ve birikimlerin yanı sıra tüm bu unsurları kapsayan değerlerin taşıyıcısıdır. Toplumun hafızasını geleceğe aktaran bir köprü işlevi görür. İnsan, duygularını dil aracılığıyla dile getirir; okuduğu bir eserde kendini bulur, tarih kitapları sayesinde geçmişini öğrenir ve yaşadığı anla bağlantı kurar. Dil, bireyin hayatına anlam katan, onu geliştiren ve dönüştüren bir güçtür. Bu nedenle pek çok araştırmaya konu olmuş, farklı düşünürler tarafından sınırları ve kuralları üzerine çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Dilin “canlı bir varlık” olarak nitelendirilmesinin nedeni, sürekli değişime ve yenilenmeye açık olmasıdır. Bu değişim ve gelişim, insanın varlığı ve insana özgü olgularla birlikte ortaya çıkar. İşte bu yüzden dil olgusuna dair birçok tanım yapılmıştır.

İnsanın kendini ifade etmesi, duygu ve düşüncelerini aktarmasının somut halidir dildir. Başka bir deyişle, zihnin dünyaya açılan kapısıdır. Sadece seslerden ibaret olmayan dil, aynı zamanda bir kültür taşıyıcısıdır. İnsanlar dil sayesinde geçmişin birikimini geleceğe aktarır ve kültürel kimliklerini inşa ederler. Dil, en basit tanımıyla iletişim aracıdır. Ayrıca dil, bir kimlik göstergesidir. Bir diğer kimlik göstergesi, toplumun birikimleri sonucu oluşan kültürdür (Armağan,2022, s. 39).

Ergin’e (2009) göre dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş içtimai bir müessesedir (s. 3).

İnsanlar arasında karşılıklı haberleşme aracı olarak kullanılan; duygu, düşünce ve isteklerin ses, şekil ve anlam bakımından her toplumun kendi değer yargılarına göre şekillenmiş ortak kuralların yardımı ile başkalarına aktarılmasını sağlayan, seslerden örülü çok yönlü ve gelişmiş bir sistem (Korkmaz, 1992, s. 43). Dil, insana, ait olduğu gerçek dünyadan ayrı ve onun kanunlarına bağlı olmayan yapay bir dünya kurma ve tabiata tarihi katma imkânı veren bir saymacalar sistemi ve ses-anlam ilişkisi bütünüyle nedensiz olan, seslerden örülü ortak öğretilmeler toplamıdır (Karaağaç, 2012, s. 17).

Tabii bir varlık olan dilin kendisine mahsus birtakım kanunları vardır. Bunlar dil kaideleridir. Dil kaideleri dilin yapısına hâkim olan, dilin bünyesinden ve temayüllerinden doğmuş bulunan birtakım prensiplerdir. Bunlar dille birlikte mevcut olup onun yapısının hususiyetlerini ifade ederler, temayüllerin istikametlerini gösterirler. Dil canlı bir varlıktır. Zaman zaman birtakım değişiklikler, kendi bünyesinden doğan çeşitli sebeplerle bazı gelişmeler gösterir. Bu değişiklikler ve gelişmeler ona, uzun tarihi boyunca, daima serpilen ve zaman içinde akıp gelen bir manzara verirler (Ergin, 2009, s. 4).

1.2. DİLBİLİM

Dilbilim, insan dilini bilimsel yöntemlerle inceleyen bir disiplindir. Dilbilimin temel amacı, dilin doğasını yapısını, işleyişini ve kullanımını nesnel bir biçimde tanımlamak ve açıklamaktır. Dilbilim, yalnızca dilin iç yapısını incelemekle kalmaz; aynı zamanda dilin toplumsal, kültürel ve bilişsel yönlerini de kapsar. Dilbilim, insanın düşünce yapısını, iletişim biçimlerini ve kültürel birikimini anlamak için temel bir araştırma alanıdır.

Korkmaz'ın (1992) tanımı ile “dilbilim, dilin genel ve özel özelliklerini ve dil olaylarını inceleyen; dilleri doğularından itibaren ve zaman içindeki değişimlerini, gelişimlerini ve aralarındaki ilişkileri inceleyen bir bilim dalıdır. Dilbilimin başlıca dalları şu şekildedir: Sesbilimi, yapısal sesbilimi, şekil bilgisi, kelime bilimi, cümle bilgisi, anlam bilgisi, ad bilimi, lehçe bilimi” (s. 44-45).

İletişimde önemli bir yer tutan jest ve mimikler dilbilgisinin kapsamına girmez. Ancak jestler ve mimikler, çiçeklerin yüklenmiş olduğu farklı anlamlar, polislerin el-kol hareketleriyle verdikleri mesajlar ya da bir futbol hakeminin kart kullanımı gibi, dilbilgisi dışında kalan unsurlar dilbilimin inceleme alanına dâhildir (Bayraktar, 2018, s. 22). Dilbilimin en temel özelliklerinden biri özel değil, genel nitelikte olmasıdır. Bu nedenle insanın kullandığı dili Türkçe, Rusça gibi tek tek ele alıp incelemeyiz. Aksine dilbilim, dünya dillerinin tamamını göz önünde bulundurarak dil hakkında genel çıkarımlar yapar (Kerimoğlu, 2019, s. 3).

Dilbilim en kısa biçimde, “dili konu edinen bilim dalı” olarak tanımlanabilir. Dil, insanın fiziksel, ruhsal ve düşünsel yönleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle dilbilim, insanı merkezine alan pek çok bilim alanıyla bağlantı içindedir. Felsefe, fizik, fizyoloji, sosyoloji, antropoloji, psikoloji, etnoloji, coğrafya ve matematik gibi farklı disiplinlerle etkileşim hâlinindedir. Dilbilim, ele aldığı konuları açıklığa kavuştururken bu alanlardan yararlanır ve onlardan destek alır (Aksan, 1987, s. 14).

1.3. KÜLTÜRDİLBİLİM

Dil, yalnızca düşüncenin veya iletişimin aracı değil; aynı zamanda bir toplumun dünya görüşünü, değerlerini ve ortak hafızasını şekillendiren en temel unsurlardan biridir. Bu bağlamda, dil ile kültür arasındaki ilişkiyi disiplinler arası bir bakış açısıyla inceleyen kültürdilbilim, son yarım yüzyılda dilbilim araştırmalarının önemli alt dallarından biri olarak gelişmiştir. Kültürdilbilim; dilin sosyal, tarihî ve kültürel bağlam içindeki işlevlerini anlamaya odaklanan bir inceleme alanıdır.

Kültürdilbilim, dil ile kültür arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi konu alan, disiplinler arası bir çalışma alanıdır. Bu yaklaşımda dil, kültürün korunmasını ve gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlayan temel unsurlardan biri olarak görülür. Kültürdilbilim, dil aracılığıyla aktarılan kültürel unsurların nasıl oluştuğunu, zaman içinde nasıl gelişip değiştiğini ve birbirleriyle nasıl etkileşime girdiğini incelemektedir (Yaman, 2023).

Kültürdilbilim, bağımsız bir alan olarak 20. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Ancak bu düşüncenin kökleri çok daha önceye, W. Humboldt'un çalışmalarıyla dayanmaktadır. Humboldt, insanın dünyayı, kendi dilinin şekillendirdiği biçimde algıladığını vurgulamıştır. Onun dil ve kültür ilişkisine dair görüşleri, Fossler, Grimm kardeşler ve Buslayev gibi araştırmacıların çalışmalarıyla desteklenmiştir. 20. yüzyılda kültürdilbilim özgün bir alan olarak gelişmeye başladığında, Humboldt'un fikirleri “yenihumboldtçular” tarafından yeniden gündeme getirilmiştir. Bu akımın temsilcilerinden Weisgerber, dili insan ile dış dünya arasında yer alan bir “ara dünya” olarak tanımlamıştır. Sapir ve Whorf da Humboldt'tan etkilenmiş; kişinin anadilinin, onun dünyaya bakışını belirlediğini savunmuşlardır. Sapir ayrıca, dilin kültürden önce gelen bir unsur olduğunu, bu nedenle dil incelemeleri üzerinden kültürel çözümler yapılabileceğini ifade etmiştir. Bu yaklaşımlar, literatürde “Sapir-Whorf Varsayımı” olarak adlandırılmaktadır (Kozan, 2014, s. 1).

Kültürdilbilim, insanı, kültürü ve dili birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak ele alan ve bu üçlüyü bir arada değerlendiren modern bir sosyal bilim alanıdır. Bu disipline göre dil, kültürün hem bir ürünü yansıması ve somutlaşan hafızası olarak karşımıza çıkar (Girinko, 2014, s. 11).

Amirova'ya (2014) göre ise kültürdilbilim, dilbilim ile kültür araştırmalarının kesişiminde yer alan; dilde yer etmiş, kalıplaşmış ve yansıtılmış halk kültürü unsurlarını inceleyen bir bilim dalıdır (s. 23).

Millî ruhun ve dünya görüşünün dile yansıdığını ifade eden Humbolt tarafından XX. yüzyılda temelleri atılan kültürdilbilimin esas amacı, kültürün dildeki görünümünü gösterenlerle ortaya koymaktır. Gösterenler, söz konusu toplum için önem arz eden dil birimleridir. Kültürdilbilimde belirlenen dil birimlerinin incelenmesinde eş zamanlı yöntem kullanılır (Armağan,2022, s. 38).

Kültürdilbilim, en genel anlamıyla dilin bir toplumun kültürel yapısı içindeki rolünü inceleyen bilim dalıdır. Bu disiplin, bir dilin söz varlığının, deyimlerinin, metaforlarının ve anlam kalıplarının o topluluğun yaşam tarzıyla, inanç sistemiyle ve

düşünce biçimiyle nasıl iç içe geçtiğini araştırır. Dil-kültür ilişkisi, kültürdilbilimin inceleme alanına girer (Armağan,2022, s. 38).

Kültürdilbilim, dili kültürle ilişkilendirerek bu iki unsurun karşılıklı etkileşimini ve kültürel kavramların dil aracılığıyla nasıl biçimlendiğini inceleyen disiplinler arası bir alanıdır. Bu disiplinin temel bileşenlerinden biri olan dil aracılığıyla kültür korunmakta ve sonraki kuşaklara aktarılmaktadır. Kültürdilbilim, söz konusu aktarım sürecinde kültürel unsurların oluşumu, gelişimi, etkileşimi ve değişimi gibi konuları araştırmaktadır (Yaman, 2023, s. 658).

İnsanı yaşadığı topluma ve geçmişine bağlayan, bu bağın nesiller boyunca sürmesini sağlayan araç dildir. Dil, geçmiş ile bugün, bugün ile gelecek arasında bir köprü kurar ve bu köprünün oluşumuna katkı sağlayan alanlardan biri de kültürdilbilimdir. Kültürdilbilim, bir toplumun dilinde semantik değerinin yanında kültürel değer yüklenmiş kelimeleri inceleyerek onların nasıl oluştuğunu, nasıl korunduğunu ve gelecek nesillere nasıl aktarılması gerektiğini araştırır (Kara Kütükçü, 2022, s. 261).

Kültürdilbilimde her bir unsur, ulusal kültürün bir parçası olarak ele alınmakta ve bu bakış açısıyla incelenmektedir. Dolayısıyla bir dilin söz varlığını oluşturan bütün alanlar, kültürdilbilimin araştırma konusuna dâhil olmaktadır. Başta atasözleri ve deyimler olmak üzere, alkışlar ve kargışlar, lakaplar ile hitap biçimleri de kültürdilbilimin ilgi alanında yer almaktadır (Keskin, 2020, s. 768).

Dili yalnızca iletişim aracı olarak değil, bir kültürün hafızası, dünya görüşü ve değer sistemi olarak ele alan kültürdilbilim, dilin kökeni, kavramları ve simgeleri incelenerek, bir topluluğun düşünce evrenine ayna tutar. Bu bağlamda kültürdilbilim, dil ile kültür arasındaki dinamik ilişkinin anlaşılması için vazgeçilmez bir çalışma alanı olarak günümüzde de önemini sürdürmektedir.

BÖLÜM 2: KUL HİMMET

2.1. KUL HİMMET'İN HAYATI

Alevi kültüründe önemli bir yere sahip olan Kul Himmet'in yaşadığı dönem hakkında kesin bir görüş birliği bulunmamaktadır. Ancak şiirlere bakıldığında birtakım ipuçları ile çıkarımlarda bulunulmuştur.

Günümüze kadar hakkında detaylı bir bilgiye rastlamadığımız Kul Himmet'in hayatı için araştırmacıların görüşleri oldukça önemlidir. Öztelli, Kul Himmet'in kendi şiirlerinde nereli olduğunu bildiren bir işaret yoktur. Buna karşılık nefeslerinde sözünü ettiği yerler, tekkeler, pirlar, yatırlar hep Sivas, Tokat, Çorum, Yozgat, Kırşehir bölgeleridir. 16. yüzyıl sonları ile 17. yüzyıl başlarında yaşadığı düşünülen Kul Himmet, Alevi-Bektaşî geleneğinin önemli halk ozanlarından biridir. Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, bazı kaynaklarda Tokat'ın Almus ilçesine bağlı Görümlü köyünde doğduğu ve ömrünün büyük bölümünü bu bölgede geçirdiği belirtilmektedir.

16. yüzyılın sonlarında Tokat'ın Almus ilçesine bağlı Görümlü (Varzıl) köyünde yaşamış olan Kul Himmet, Alevi-Bektaşî edebiyatının önemli ozanlarından. Alevi toplumu içinde, Pir Sultan Abdal ve Şah Hatayi'den sonra deyişleri en çok okunan şairlerden biridir. Onlar gibi, inanç değerlerini ve kurallarını halkın anlayabileceği sade bir dille aktarmıştır. Rivayete göre Pir Sultan Abdal'ın en yakın dostlarından olmuş, onun idamından sonra da yerine geçerek halka önderlik etmiştir. Kul Himmet de Pir Sultan gibi ocakzade, yani dede soyundandır. Deyişlerinin büyük kısmı yüzyıllar boyunca ozanlarca söylenmiş, cönklerde korunmuş ve daha sonra araştırmacılar tarafından derlenerek antolojilere alınmıştır (Yaman, 2007, s. 274).

Tokat'ın Almus ilçesine bağlı Varzıl (Görümlü) Köyü'nde doğduğu ve öldüğünde kendi köyüne defnedildiğinin bilinmesi Kul Himmet hakkındaki araştırmalarda yardımcı olmuştur. Kul Himmet'in ölümü üzerine farklı söylentiler vardır. Söylentiler içerisinde kabul gören görüş ise şudur: Pir Sultan'ın asılmasının ardından Kul Himmet'in ünü yayılmıştır ve o zamanlarda Alevileri kıyıma tabi tutan Osmanlı yönetimi bir casusun

ihbarı üzerine Kul Himmet'i yakalamıştır. Kul Himmet'e pirinin kim olduğunu haber vermesini istemişler ve onu idam talebiyle yargılamaya başlamışlardır (Dursun, 2017, s. 3).

2.2. KUL HİMMET'İN EDEBİ KİŞİLİĞİ

Tasavvufi halk edebiyatının önemli temsilcilerinden olan Kul Himmet, Pir Sultan Abdal ve Hatayi ile aynı düşünsel havzada yer alır. Şiirlerinde On İki İmam inancı, Hz. Ali sevgisi, mazlumdan yana duruş, toplumsal adalet, tasavvufi derinlik ve mistik aşk ön plana çıkar. Öztelli Kul Himmet'in öğrenimi için, "Şiirlerini incelediğimde iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Bu öğrenim hiçbir zaman medrese öğrenimi ve kültürü değildir. Genel olarak halk ve tekke kültürüdür. Kul Himmet, kendi çağı içinde tekke ve tarikat öğrenim ve kültürünün verebileceğini en geniş biçimde almış bir ozan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dil ve söyleyiş bakımından sade, yalın ve etkileyici bir üsluba sahiptir. Şiirlerinde genellikle hece ölçüsünü kullanmış, deyiş formunda eserler vermiştir. Alevi-Bektaşî cemlerinde, özellikle cem ayinlerinde okunan deyişleriyle ritüel dilin bir parçası haline gelmiştir. Şiirleri sadece bir edebi ifade değil, aynı zamanda kültürel ve inançsal aktarımın da aracıdır.

Kul Himmet, kendisinden sonra gelen şahsiyetleri de etkilemiş, birçok şair onun şiirlerine nazire yazmışlardır. Bu şairlerden 18. yüzyılda Kul Himmet mahlasının sonuna saygı ibaresi olarak "Üstadım" sözcüğünü ekleyerek şiirler yazan Kul Himmet Üstadım isimli şair, Kul Himmet isminin tamamını alacak kadar bu etkiyi göstermiştir. Yakın zamana kadar Kul Himmet'e ait olduğu düşünülen bu şiirler gerek konu gerekse biçim yönünden oldukça benzerlik taşımaktadır. Kul Hüseyin adlı bir şair de Kul Himmet'ten etkilenmiş, benzer özellikler taşıyan şiirler yazmıştır (Çandır, 2013, s. 481).

2.3. DİĞER KUL HİMMETLER

Türk edebiyatında sıkça rastlanan durumlardan biri, şairlerin aynı mahlası kullanmalarıdır. Bu durum kimi zaman ünü yayılmış bir şairin ölümünden sonra onun ününden faydalanmak isteyen diğer şairler tarafından mahlâsın benimsenmesiyle ya da nazire geleneğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, bazı şairler mahlası doğrudan almak yerine, önüne ya da sonuna bir isim veya sıfat ekleyerek yeni bir mahlas oluşturma yoluna gitmişlerdir.

Benzer bir durum Kul Himmet mahlasında da karşımıza çıkmaktadır. Sivas'ın Divriği ilçesine bağlı Karabegan bucağının Örencik köyünde 1743 yılında dünyaya gelen Kul Himmet Üstadım, her ne kadar 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında yaşamış olsa da şiirleri çoğu zaman 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başlarında yaşamış olan Kul Himmet'e aitmiş gibi yayımlanmıştır (Yardımcı, 2008, s. 162).

Kul Himmet Üstadım dışında, Öksüz Kul Himmet, Sefil Kul Himmet, Himmeti, Geda Kul Himmet ve Derviş Himmet mahlasıyla şiirler yazan başka şairler de bulunmaktadır. Ancak bu şairlerin eserleri konu, içerik, dil ve anlam bakımından Kul Himmet'in şiirleriyle karşılaştırıldığında önemli farklılıklar göstermektedir. Araştırmacıların çeşitli kitap ve makalelerine ek olarak Cahit Öztelli'nin Pir Sultan'ın Dostları adlı çalışması sayesinde, şiirlerin kime ait olduğu konusundaki karışıklık büyük ölçüde giderilmiş ve mesele açıklığa kavuşturulmuştur.

2.4. KUL HİMMET'İN ETKİLENDİĞİ ŞAİRLER

Kul Himmet'in sanat anlayışı ve düşünce yapısının oluşumunda dönemin şartları oldukça etkili olmuştur. Kul Himmet, Pir Sultan Abdal'ın yolundan yürümüştür ve şiirlerinde Pir Sultan'a olan bağlılığını yansıtmıştır. Kul Himmet'in en çok etkilendiği şairin Pir Sultan olduğunu şiirlerinden anlamak mümkündür. Kul himmet bir nefesinde pirinin Pir Sultan olduğunu şöyle belirtir:

Eydür Kul Himmet, üstadım Pir Sultan
Hem Küçük Yatağan, Büyük Yatağan
Erenler celladı ya Hacım Sultan

Zahirde, batında sen imdat eyle
(Öztelli, 1996, s. 45)

Kul Himmet'in etkileşim içinde bulunduğu şairlerin başında Pir Sultan Abdal gelir. Öyle ki birçok şiirleri çok küçük farklarla birbirinden ayrılabilir. Alevi-Bektaşî şiirinin öncülerinden olan Pir Sultan Abdal, bu gelenek içinde ismi geçen alelde bir şair değil, manevi ünvanı ve yeri olup saygı duyulan birisidir (Çandır, 2013, s. 481).

Pir Sultan'ın ve Kul Himmet'in nefeslerine birlikte bakıp inceleyince birbirlerine karşı yakınlıkları ve bağlılıkları bütün açıklığı ile karşımıza çıkar. Pir Sultan, Kul Himmet'e şiirinde selam gönderir ve kapalı bir biçimde talimatını iletir:

Bizden selam söylen Kul Himmet kardaşa
Vücudun şehrini gezsın de gelsın
Yedi kat yer ile yedi kat göğün
Onun manasını versin de gelsin

Benim aradığım Hazret-i Ali
Altından dökülmüş Düldül'ün nalı
Kırk arşın kuyudan kim çıkarmış yolu
Yolun tedarikin sürsün de gelsin

Dervişlik dediğin bir kolay iştir
Ali'nin gördüğü mübarek düştür
Canı yok, cismi yok, bu nasıl kuştur
Bu kuşun dilinden bilsin de gelsin

Derviş dediğin arıdır özü
Araya mı gitti garibin sözü
Demirin üstünde karınca izi
Karanlık gecede görsün de gelsin

Pir Sultan Abdal'ım özümüz darda
Seni sakınırım ağyar nazarda
Çıkmadık can kazılmadık mezarda
Cenaze namazın kılın da gelsin
(Öztelli, 1996, s. 46)



BÖLÜM 3: KUL HİMMET’İN ŞİİRLERİNDE KÜLTÜRDİLBİLİM İNCELEMESİ

3.1. RENKLER

Türk kültüründe renklerin mitolojiyle ilgisi daha çok kozmolojik tasavvurlardan kaynaklanmaktadır. Ancak zaman içerisinde renklerle ilgili başka konularla ilişkili hususlar da onaya çıkmıştır (Çoruhlu, 2002, s. 181). Renkler, insanın doğayı anlamlandırma ihtiyacının en eski sembollerindendir. Mitolojide de karşımıza çıkan renkler, birer sembole dönüşür. Tasavvufta ise kimi zaman önemli kişilere çağrışım yaparken ruh hallerini de yansıtmaya amacıyla kullanılmıştır.

3.1.1. Ak-Beyaz

Renkler Türk mitolojisinde yalnızca doğayı anlamlandırmanın bir yolu değil, aynı zamanda kutsal olanla insan arasındaki bağı güçlendiren simgelerdir. *Ak* rengi, bu inanç sistemlerinde hem yaratılışın saflığını hem de Tanrı’ya yakınlığı temsil eden bir unsur olarak öne çıkmıştır.

Ötüken Sözlükte *ak* kelimesi, gün ışığının bütün renklerini yansıtan, süt beyazı parlaklıkta bir tonu; aynı zamanda temizlik, lekesizlik ve iç huzuru ifade eden bir sözcük olarak tanımlanır. Bu tanım, *ak* yalnızca bir rengi değil, insanın ruh hâlini ve ahlaki saflığı da temsil ettiğini göstermektedir (Çağbayır, 2007 s. 162). Gülensoy (2007), sözcüğün tanımını beyaz olarak verir (s. 58). Benzer biçimde, Türk Dil Kurumu (2025) da *ak* sözcüğünü “kar, süt rengi; kara karşıtı” olarak açıklayarak rengin hem fiziksel hem sembolik karşıtlığını vurgular. Dolayısıyla *ak*, hem doğadaki ışığın en saf hâlini, hem de kültürel bellekteki arınmışlık, huzur ve doğruluk anlayışını bir araya getirir. Bu yönüyle beyazlık, Türk mitolojisinde ve kültürel simge dünyasında yaradılışın, iyiliğin ve tanrısal düzenin bir ifadesi olarak özel bir yer edinmiştir.

Altay Türklerinin Yaradılış destanında Tanrı Kara Han (Kayra Han) en güçlü varlık olarak karşımıza çıkar. Gök Tanrı’nın Ak Han, Kızıl Han, Sarı (veya Kara) Han ile Yeşil Han adlarında dört oğlu bulunmaktaydı. Yakut Türklerinin Yaradılış destanında ise

Ürüng-Ayığ- Toyon olarak anılan en yüce Tanrı, “Beyaz Yaratıcı Tanrı” ya da “Beyaz Yaratıcı” şeklinde adlandırılır. Bu anlatıda yer alan Ak-Ene (Ak-Ana) ya da Ürüng-Ayğsıt ise “Beyaz Kadın Yaratıcı” olarak kabul edilir (Ögel, 1998, 430-444). Bu mitolojik anlatılarda *ak* yalnızca bir renk değil, yaratıcı gücü temsil eden kutsal bir niteliktir. Nitekim Altay Türkçesinde *ak* kelimesi “cennet” anlamına gelmekteydi. Cennette yaşayan tanrılara ise Aktu yani “Aklılar”, başka bir ifadeyle “rengi ve ruhu tamamen beyaz olanlar” denirdi. Bu varlıkların, Süt-Ak Göl olarak bilinen, süt rengindeki göllerin bulunduğu göğün üçüncü katında yaşadıkları kabul edilirdi (Ögel, 1998, 571).

Zamanla *ak* rengi, yalnızca mitolojik değil, toplumsal düzlemde de yüksek bir anlam kazanmıştır. *Ak* renk, devletin ululuk, adalet ve güçlülüğünün bir sembolü olarak siyasi bir anlam da taşımaktadır. Bu durum, devlet büyüklerinin giydikleri kıyafetlerde özellikle de savaşlarda ortaya çıkmaktadır. Buna göre üst rütbeli subay ve komutanlar, kendilerini askerlerden ayırmak üzere beyaz giyinmekteydiler (Toker, 2009, s. 99). Renklerin yönlerle ve kutsal mekânlarla ilişkilendirilmesi, Türk düşünce sisteminde oldukça eski bir gelenektir. Türklerden, renklerin yön belirten sembolik anlamları konusuna ilk defa dikkatimizi çeken Ziya Gökalp, Türkiye Türklerinin Ak Deniz (batıdaki deniz) ve Kara Deniz (kuzeydeki deniz) adlandırmalarının tesadüf olmadığına, bu eski geleneğin bir uzantısı olarak ortaya çıkışına işaret etmiştir (Genç, 1997, s. 1077).

Ak rengin bu kültürel derinliği, günlük dile ve halkın değer yargılarına da yansımıştır. Türkiye’de çok yaygın olarak kullandığımız “yüzü ak” ve “alını ak” ifadeleri de akın Türk manevî ve millî hayatında kazanmış olduğu adalet, doğruluk, haklılık, yücelik ve güçlülük anlamları ile bağlı bulunmaktadır (Genç, 1997, s. 1080).

Orhun Yazıtlarında ve Oğuz Kağan destanında *ak* renk karşımıza çıkmaktadır: Köl Tegin azman akıg binip olayu tegdi “Köl Tegin azman ak atına binip ileri atılıp saldırdı” (Aydın, 2018, s. 66).

Ak (beyaz) renk Türklerin en eski millî ve manevi inançlarından kaynaklanan, devleti temsil etmiş bir hükümrانlık sembolüdür. Müslüman Türkler bunu dinî geleneklerine bağlamışlardır. Osmanlı devrinde de devlet geleneğinden gelen bu *ak* sancak ile, daha çok ordu ve halk geleneğinin üstün tuttuğu al (kırmızı-kırmızı) renkli sancak giderek dorukta birleşmiş ve bugünkü beyaz ay-yıldızlı al bayrağımızı meydana

çıkarmıştır (Genç, 1997, s. 1082).

Ak renk adı hem mitolojik hem de tarihî süreçte bir kimlik unsuru olarak devamlılık gösterir. Dede Korkut Kitabında kara/siyah rengin karşısı olarak en çok kullanılan renklerin başında gelir. Başta bizzat Türk kültüründe önemli bir kült değer olarak “ak sakallı/saçlı” bilge kişi temsili olduğu gibi aklık ayrı bir öneme sahiptir ve bu anlamda kitaba adını veren Dede Korkut’un şahsında da görüleceği üzere bu renk başat bir role sahiptir. Ak/beyaz, kültürel yaşamda olumlama ögesi olarak iyi, uğurlu, saf, muteber, ak sakallı örneğinde olduğu gibi bilgeliği, ermişliği temsil eder (Alay, 2022, s. 202). Renklerin anlamı, sosyal hiyerarşi ve cinsiyetle ilgili sembolik düzenlerde de görülmektedir. Dede Korkut hikayesinde *ak* otağın oğlu olanlara, kızıl otağın ise kızı olanlara ayrılmasında “ak” ve “kızıl” renklerinin üstünlük belirttiğini görmekteyiz (Ergin, 2009, s. 78).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Ak gün ağartır, kara gün karartır atasözünde geçen ak sözcüğü, Türk kültüründe yalnızca bir renk adı olarak değil, iyiliğin, hayrın ve huzurun sembolü olarak kullanılmıştır. Atasözündeki “ak gün”, insanın yaşamında bolluk, mutluluk ve iç ferahlığı temsil ederken; “kara gün” ise sıkıntı, üzüntü ve zorluk dönemlerini anlatır. Burada *ak* sözcüğünün seçilmesi tesadüf değildir; çünkü Türk mitolojisinde ve tasavvufi düşüncede *ak* ışığın, aydınlığın, tanrısal düzenin ve arınmışlığın rengidir.

Hakk'ı zikreyle sen nice bin ünde
Ak olsun yüzün de yarınki günde
Kadr ü kıymetimi bilemezsin de
Zahirin yanında sır olmayınca
(Aslanoğlu, 1997, s. 33-34)

“Ak olsun yüzün de yarınki günde” dizesinde *ak* kelimesi hem mecaz hem de duygusal bir anlamda kullanılmıştır. Buradaki *ak*, sadece “beyaz” ya da “renk” anlamında değildir; temizlik, yüz aklığı, doğruluk ve vicdan rahatlığı anlamlarını taşır. Kul Himmet, “yarınki günde yüzün ak olsun” derken, “gelecekte de alnın açık, yüzün pak olsun;

utanılacak bir şey yaşamayasın” dileğinde bulunur. Bu kullanımda *ak*, Türk kültüründe sıkça rastladığımız “yüzü ak olmak”, “alnı ak olmak” gibi ifadelerdeki anlamla aynıdır.

3.1.2. Al-Kırmızı

Al sözcüğü, alev renginde parlak kırmızı anlamına gelir; genel olarak kırmızı, kızıl ya da pembe renk tonlarını ifade eder. Ayrıca at donu için kullanıldığında, rengi kızıla çalan açık doru ya da kül renginde olup yelesi ve kuyruğu kızıl olan atları tanımlamak için de kullanılır (Çağbayır, s. 164). Gülensoy, sözcüğü renk olarak aktarır (2007, s. 61). Türk Dil Kurumu (2025), *al* kelimesini kırmızı renk ile belirtmiştir.

Dede Korkut’ta Bamsı Beyrek gelin hediyesi olarak gelen kızıl kaftanı giyince, arkadaşları müteessir olur. Beyrek; “Niye saht (müteessir) oldunuz?” deyince, onlar da “Nasıl saht olmayalım, sen kızıl kaftan giyiyorsun, biz ak kaftan giyiyoruz” dediler (Ergin, s. 129). Metinde “kızıl kaftan”, yiğitlik, olgunluk ve savaşçı kimliğin sembolü olarak kullanılırken; “ak kaftan” ise saflığı, deneyimsizliği ve gençliği işaret etmektedir. *Kızıl* rengin baskın oluşu, Bamsı Beyrek’in ermişlik, kahramanlık ve toplum içindeki üstün konumunu vurgulayan bir simge olarak metnin anlam dünyasında öne çıkmaktadır.

Kızıl renk Anadolu’da ve yakın komşu coğrafyada; “Gelinin başına allık adı verilen kırmızı örtüyle örtülmesi, belinin de kırmızı kuşakla bağlanması” geleneğinde olduğu gibi üretkenlik, bereket ve canlılık rengi olarak önem arz etmektedir. Bu önem atfetme biçimi Dede Korkut Hikâyelerindeki anlayışla benzer bir durum göstererek Anadolu’dan İran, Orta Asya ve Hint coğrafyasındaki diğer toplumlardaki halk kültüründeki gibi canlı bir renk olarak dikkat çekmekte, çok sevilmektedir (Alay, 2022, 204). Özellikle orduların savaş bayrağı hüviyetini kazanmış olan *al* (*kızıl*) bayrak, hem padişahların şahıslarını temsil eden diğer muhtelif bayraklar hem de her bir askerî sınıfı temsil eden bayraklarla birlikte, ama özellikle beyaz ile önce yan yana, daha sonra da iki renk birleşmiş olarak, Osmanlı devleti yıkılıncaya kadar devam etmiştir. Tabii zamanımızda da devam etmektedir ve ebediyete kadar da devam edecektir (Genç, 1997, s. 1087).

Tarihsel süreçte *kırmızı* renk yalnızca mitolojik ve sembolik anlamlar taşımamış, aynı zamanda bazı toplumların kimlik belirteci hâline de gelmiştir. Bu durumun en dikkat çekici örneklerinden biri, Osmanlı–Safevî ilişkileri bağlamında karşımıza çıkmaktadır.

Ocak(2025), *kırmızı (kızıl)* renk üzerinden kültürdeki bu etkileşimi şöyle örneklendirmiştir: Osmanlı yönetimi, Şah İsmail’e bağlı derviş ve müritlerin taktıkları on iki dilimli *kızıl* taç nedeniyle bu toplumları “Kızılbaş” adıyla anmıştır. Dönemin pek çok arşiv kaynağında, kroniklerde ve fetva kayıtlarında bu adlandırmaya sıkça rastlanır; hatta söz konusu terim, zamanla destansı halk anlatılarına dahi yansımıştır. Safevî kaynaklarında ise buna karşılık gelen Farsça Surh-ser tabiri kullanılmıştır. Böylece Kızılbaş nitelemesi hem bu zümreleri ifade eden genel bir isim hâline gelmiş, hem de Şah İsmail’den başlayarak sonraki İran hükümdarlarıyla özdeşleşen bir ünvana dönüşmüştür (s. 24).

Ekici (2016), *Al* renkli kumaşların ve dokumaların Türk kültüründe ayrı bir renk olarak da kullanıldığı görülür. Orta Asya’dan Anadolu ve Balkanlar’a göç eden Türkmen toplumların kendi boylarını veya kendi inançlarını göstermek için başlıklarını bir “al bez”, “al yazma” ile sardıkları da bilinmektedir. Bu kumaş renginin de daha sonraları *kızıl* olarak adlandırılmaya başlandığı ve özellikle baş giyimlerini “kızıl” renkli bir bezle saranların “Kızılbaş” olarak adlandırıldıklarını belirtmiştir. Ekici’ye göre, eski Türk inanç sisteminde ruhlara adanmış bayrak dikme geleneği bulunmaktadır. Bu ruhlardan biri olarak kabul edilen ateş ruhu için de bir bayrak dikilmekte ve Altay Türkleri bu bayrağa “Yalama” adını vermektedir. *Al* sözünü barındıran bu ifade, koruyucu bir ruhla ilişkilendirilmiş olup, söz konusu inanın izleri günümüzde dahi Türkiye Cumhuriyeti’nin bayrağının renginde yaşamaya devam etmektedir. Bu bağlamda “Albayrak” ifadesi, bu geleneğin modern biçimdeki yansıması olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, Türk bayrağının hiçbir dönemde “kızıl” ya da “kırmızı” renk adlarıyla anılmadığı, daima “Albayrak” olarak adlandırıldığı özellikle belirtilmektedir. Bu bayrağı ifade eden sözün hem al ruhu hem de ateş unsuru ile ilişkili olduğu; dolayısıyla bu adlandırmanın al sözcüğünün kök anlamından doğduğu anlaşılmaktadır (s. 105-106).

Türklerin renk adlandırmalarının, genellikle “Tengricilik” ya da “Kamlık” inancı

olarak bilinen eski Türk inanç sistemine dayandığı görülmektedir. Bu inanç dünyasında renkler yalnızca görsel bir nitelik değil, aynı zamanda kutsal birer sembol olarak değerlendirilmiştir. Eski Türklerin bu renk tasavvurları arasında önemli bir yere sahip olan renklerden biri de *al* renktir. *Al* sözcüğünün kökeni, kutsal kabul edilen güneş, ateş, ışık ve ısı unsurlarıyla ilişkilendirilir. Bu bağlamda *al*, “değiştiren ve dönüştüren tanrısal ışık ve ısı” anlamını taşıdığı düşünülmektedir. Bu ilahi nitelikteki enerji, varlıkların özünü dönüştürme gücüne sahip olarak görülmüştür. Bu anlayış, “elma/alma” kelimesinde açık biçimde gözlemlenebilir. Meyvenin henüz olgunlaşmamış hâli için kullanılan “gök” sözü, onun içindeki tanrısal özü ifade eder. Ancak güneşin, yani tanrıdan geldiği düşünülen kutsal ışık ve ısının etkisiyle meyve olgunlaşır, rengi değişir ve *al* renge bürünerek “alma/elma” adını alır. Böylece *al* rengi, yalnızca bir renk değil, dönüşümün, olgunlaşmanın ve kutsal ışıktan doğan hayatın sembolü hâline gelir (Ekici, 2016, s. 107).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Al kanlara boyanmak” deyimini, Türk kültüründe *al* sözcüğünün taşıdığı derin anlam katmanlarıyla ilişkilidir. *Al* yalnızca kırmızı rengi değil, aynı zamanda ateşin, kanın, yaşamın ve gücün simgesini ifade eder. Bu nedenle deyim, hem gerçek anlamıyla kanla kaplanmak, kana bulanmak anlamına gelirken kahramanlığı temsil eder. Eski Türk inanç sistemlerinde *al* rengi, yaşamla ölüm arasındaki kutsal bağı simgeleyen bir renktir; bu bağlamda “al kanlara boyanmak” ifadesi, savaşta ya da kutsal bir mücadelede dökülen kanın onurlu ve kutlu bir ölümü ifade etmesi yönüyle kültürel bir derinliğe sahiptir.

Kul Himmet'im der ki bu sır Ali'nin
Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin
Kurbanıyım erkânının yolunun
Kırmızılar giydik alda nemiz var
(Aslanoğlu, 1997, s. 115)

Dörtlükte geçen *al* sözcüğü, temel olarak “kırmızı” anlamına gelen bir renk ismidir; ancak Alevi-Bektaşî geleneğinde bu kelime derin bir sembolik anlam yansıtır. Kul Himmet’in “Kırmızılar giydik alda nemiz var” dizesinde ise bu kelime, gösterişten ve dış güzellikten uzaklaşarak manevi aşkın yoluna girilmiş olduğunu vurgulayan bir

mecaz olarak kullanılmıştır.

3.1.3. Kara-Siyah

Türk Dil Kurumu (2025), *kara* kelimesini “en koyu renk, siyah; ak ve beyazın karşıtı” olarak tanımlamaktadır. Gülensoy, kelimeyi siyah anlamında değerlendirmiş; ayrıca *kara* sözcüğünün Orta Türkçe döneminde de aynı biçimde kullanıldığını ve Divânü Lügati’t-Türk’te geçtiğini belirtmiştir (Gülensoy, 2007, s. 462). Ötüken Türkçe Sözlükte *kara* kelimesi, “güneş ışığının bütün renklerini soğurduğu için en koyu renkte olan, kömür renginde; aynı türden olan şeylerden rengi daha koyu olan; kişi için teni esmer, zenci” anlamlarıyla açıklanmıştır. Ayrıca mecaz olarak “olay ve durumlar için üzüntü yaratan, gamlı”, “çok kötü, sıkıntılı”, “nitelikte olmayan, ilkel, gelişmemiş”, “gözüpek, cesur” ve “karanlık” anlamlarında da kullanıldığı belirtilmiştir (Çağbayır, s. 2408).

Kara rengin de Türk mitolojisinden kaynaklanan çeşitli anlamlar taşıdığı, ancak tarihsel süreç içinde bu rengin olumlu ve olumsuz birçok farklı anlamda kullanıldığı bilinmektedir (Genç, 1997, s. 1101). Bu çok yönlü kullanım, rengin yalnızca estetik değil, toplumsal ve inançsal boyutlarda da anlam kazandığını göstermektedir.

Eski Türklerde halk tabakasına mensup kişilere “karabudun” ya da “avam” denildiği gibi, *kara kul*, *karavaş* ve *karabaş* gibi ifadeler de “köle” anlamında kullanılmıştır (Genç, 1997, s. 1102). Benzer şekilde, Köktürk Yazıtlarında geçen “Türük *kara kamag bodun*” (Aydın, 2018, s. 82) ifadesinde de *kara* sözcüğü yalnızca “siyah” rengi değil, aynı zamanda halk tabakasını ifade etmektedir. Bu paralel kullanımlar, *kara* kelimesinin eski Türk toplumunda yalnızca bir renk adı değil, aynı zamanda toplumsal hiyerarşiyi belirten bir kavram olarak da işlev gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla *kara*, bu bağlamda hem dünyevî olanı simgelemekte hem de sıradan halkın sade, emek veren yönünü temsil etmektedir. Türk tarihi içerisinde önemli bir yer tutan İslam’ın ifadesinde, siyah renkle ilgili durumlara çok sık rastlanmaktadır. İslam’ın en büyük sembollerinden biri olan Kabe’nin örtüsü siyahtır (Toker, s. 110). Bu örnek, İslâmî düşüncede siyahın kutsal bir temsile dönüştüğünü, yani rengin olumsuz çağrışımlarının inanç bağlamında manevî yüceliğe evrildiğini göstermektedir. Korkmaz (2016) ise *kara* rengini, Hz. Fatma’yı

simgeleyen renk olarak açıklamıştır (s. 157).

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı'nda oğlu veya kızı olmayan kişilerin kara otağa kondurulması, altlarına kara keçe serilmesi ve önlerine kara koyun yahnisi getirilmesi (Ergin, s. 78), *kara* sözcüğünün destan bağlamında uğursuzluk, keder ve aşağılanma anlamlarını taşıdığını göstermektedir. Bu kullanımda *kara*, yalnızca bir renk değil, yokluk, bereketsizlik ve talihsizlik gibi olumsuz kavramların sembolüdür. Dolayısıyla bu sahnede *kara* rengin işlevi, bireyin toplum içindeki değersiz konumunu vurgulayarak eksikliğini renk yoluyla görünür kılmaktır. Günümüz Anadolu inanışlarında kara rengi buradaki gibi olumsuzluk anlamıyla koşut olarak; “kara tavuk, kara kedi, kara bayram, kara baht, kara cahil” anlamında nitelemelerde kullanılmaktadır (Alay, s. 203). Bu süreklilik, rengin olumsuz anlam katmanlarının kültürel bellekte kalıcı bir iz bıraktığını göstermektedir.

Uygur harfli Oğuz Kağan Destanı'nda yer alan “saçları, kaşları, kara irdiler” (Ağca, 2019, s. 65) “saçları, kaşları karaydı” ifadesinde kara sözcüğü, diğer örneklerde olduğu gibi olumsuz değil; aksine güç, gençlik, canlılık ve yiğitlik anlamlarını taşır. Burada kara, bir bedensel özellik olmanın ötesinde, kahramanın diriliğini, kudretini ve kararlılığını simgeler. Bu kullanım, “kara” rengin Türk kültüründe tek boyutlu bir anlam taşımadığını; kimi bağlamlarda uğursuzluk, yas ve kederi, kimi bağlamlarda ise güç, dayanıklılık ve yaşam enerjisini temsil ettiğini gösterir.

Dede Korkut Hikâyelerinde “kara otağa kondurulmak” ifadesiyle olumsuz bir anlam kazanan *kara* sözcüğü, Oğuz Kağan Destanı'nda kahramanlık ve asaleti temsil eden bir nitelik olarak karşımıza çıkar. Böylece *kara* rengi, Türk mitolojik düşüncesinde hem yaşam hem ölüm hem güç hem de keder arasında gidip gelen çift yönlü bir sembol hâline gelir. Bu ikili yapı, rengin hem fiziksel hem de metaforik düzlemde çok katmanlı bir anlam alanına sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Karalar bağlamak” deyimini, Türk kültüründe kara rengin yas, keder ve derin üzüntü anlamlarıyla özdeşleşmesinden doğmuştur. Bu ifade, bir kişinin ölüm, ayrılık veya

büyük bir kayıp karşısında yaşadığı acıyı dışa vurmak için kullanılır. Deyimdeki *kara* sözcüğü, yalnızca bir renk değil, karanlık, mateme bürünme ve ruhsal sarsıntı anlamlarının taşıyıcısıdır. Eski Türk inanç sistemlerinden itibaren kara renk, bir yandan ölüm ve yokluğu, diğer yandan saygı ve içe dönüşü temsil eder. Dolayısıyla “karalar bağlamak” ifadesi, bireyin hem dışsal olarak yas tutmasını hem de içsel bir karanlıkla yüzleşmesini anlatır. Bu yönüyle kara renk, Türk kültüründe duygusal yoğunluğun ve kayıpların sembolik dili hâline gelmiştir.

Fatm'Ana başına kara bağladı

İmam Hüseyin'in yasıdır deyü

Kanber ciğerini od'a dağladı

İmam Hüseyin'in yasıdır deyü

(Aslanoğlu, 1997, s. 141-142)

Yukarıdaki dörtlükte geçen *kara* sözcüğü, Alevi-Bektaşî inanç dünyasında yas, keder ve matem duygularını simgelemektedir. “Fatm’Ana başına kara bağladı” ifadesinde *kara*, fiziksel bir renk olmaktan ziyade Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da şehit edilmesine duyulan derin acının sembolüdür. Bu kullanımda kara, karanlığı, yası ve içsel sarsıntıyı temsil eder. Kara bağlamak hem bedensel bir yas göstergesi hem de ruhsal bir bağlılık ifadesidir; çünkü burada kara hem acıya ortak olmayı hem de sadakati anlatır. Böylece *kara* rengi, şiir bağlamında yalnızca bir renk değil, toplumsal ve manevi bir duygunun görünür hâli, yani yasin rengi olarak karşımıza çıkar.

3.1.4. Yeşil

Türk Dil Kurumu Güncel sözlükte (2025), Sarı ile mavinin karışımından ortaya çıkan, bitki yapraklarının çoğunda görülen renk. *Yeşil* sözcüğü, beyaz ışığın tayfında sarı ile mavi arasında yer alan rengi ifade eder. Ayrıca bu renkte olan her şeyi ve bu rengin farklı tonlarını da kapsar. Bitkiler için kullanıldığında henüz öz suyunu kaybetmemiş, tazeliğini koruyan anlamına gelir. Olgunlaştığında rengi değişen sebze ve meyveler içinse “ham” olma durumunu belirtir (Çağbayır, s. 5304). Yeşil sözcüğü, “1. Sarı ile mavinin karışmasından ortaya çıkan, bitki yapraklarının çoğunda görünen renk; 2. bu renkte olan” anlamlarını taşımaktadır. Orta Türkçe döneminde ise aynı sözcüğün yeşil biçiminde geçtiği görülmektedir (Gülensoy, 2007, s. 1128). Esat Korkmaz, *yeşil* kelimesini “eskiden

köylerde seyitlerin başlarına sardıkları sarık” olarak açıklamaktadır (2016, s. 315).

Türk mitolojisinde hayır ilahı Ülgen’in, koruyucu ruhlar arasında sayılan yedi oğlundan birinin adı “Yaşıl (Yeşil) Kaan” olarak geçmektedir. Bu varlığın genellikle bitkilerin büyümesi ve yeşermesini düzenlediğine inanılmıştır (Genç,1997, s. 1089). “Koca ağacın kurumuştur yeşerdi ahir” (Ergin, s. 150) ifadesinde olduğu gibi, Dede Korkut Kitabında *yeşil* kavramı doğadaki canlılığı, dirilişi ve yeniden hayat bulmayı simgelemek için kullanılmıştır. Burada “yeşermek” fiili, yalnızca bitkilerin yeniden filizlenmesini değil, aynı zamanda ölümden sonra dirilişi, yeniden var oluşu anlatan sembolik bir anlam taşır. Bu bağlamda *yeşil* renk, Dede Korkut’taki birçok örnekte olduğu gibi yaşamın sürekliliğini, doğanın döngüsünü ve umudun yeniden canlanışını temsil eder. Tabiatın canlanmasıyla bağlantılı olarak, eski Türklerde yağmurun tüm doğayı yeşerten yani onların inancına göre yaşatan kutsal bir tabiat armağanı olarak kabul edildiği bilinmektedir. Bu nedenle “yaş” sözcüğü hem ıslaklık anlamını taşımakta hem de suyun, özellikle de yağmurun can verdiği yeşillikleri ifade etmek için kullanılmaktaydı (Genç, 1997, s. 1090).

İslâmiyet’in kabulüyle birlikte, *yeşil* renk, Hz. Peygamber’in üç sancağından birinin rengi olması dolayısıyla ayrıca manevî bir değer kazanmıştır. Bu sebeple *yeşil*, Müslüman Türklerin yaşamında özel ve kutsal bir yer edinmiştir (Genç, 1997, s. 1092). Alevi-Bektaşî kültüründe, renkler derin sembolik anlamlar taşımaktadır. Bu anlayışa göre; beyaz, Hz. Muhammed’i; kırmızı, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin’i; açık yeşil ile sarı, Hz. Hasan’ı; pembe ve yeşil, Hz. Hüseyin’i; kara/siyah ise Hz. Fâtıma’yı temsil eder. Bu renklerin anlamı yalnızca sembolik düzeyde kalmayıp, gündelik yaşamda da kendini göstermektedir. Özellikle kırsal bölgelerde yaşayan Alevi-Bektaşî kadın ve kızlarının başörtüsü renkleri, bu inanç doğrultusunda özel bir önem taşır. Örneğin, *yeşil* başörtüsü kadının Ehlibeyt soyundan geldiğini, kırmızı başörtüsü evli olduğunu, siyah başörtüsü ise yas hâlini ve olgunluğu simgelemektedir (Günşen, 2007, s. 346).

Tasavvuf anlayışına göre, Hızır’ın Kur’an’da temellenen en önemli özelliği, ilahî sırların bilgisine sahip olmasıdır. Eli açık, cömert ve güler yüzlü bir kimlik olarak tasvir edilen Hızır, genellikle *yeşil* renkli bir elbise giyen ve kır bir ata binen bir figür olarak

anlatılır (Döğüş, 2015, s. 79). Bu yönüyle Hızır hem bilgelik hem de hayat veren ilahî kudretin sembolü olarak yeşil renk ile özdeşleşmiştir.

Elinde kamçısı *yeşil*
Saatta âlemi dolaşır
Car, diyenlere ulaşır
Yetiş, pirim Hızır, yetiş
(Öztelli, 1996, s. 109)

Yukarıdaki dörtlükte geçen *yeşil* sözcüğü, tasavvufî gelenekte Hızır'ın kimliğini, varlığını ve kudretini simgeleyen bir semboldür. Hızır, mitolojik ve tasavvufî anlatılarda ölümsüzlük, bereket, bilgelik ve ilahî yardımın timsali olarak kabul edilir. Şiirde “elinde kamçısı yeşil” ifadesi, Hızır'ın hem doğanın diriliğini sağlayan hem de manevi gücünü yansıtan yönüne işaret eder. *Yeşil* burada yalnızca bir renk değil, canlılığın, rahmetin ve Tanrı'nın hayat verici nefesinin rengidir. Bu nedenle Hızır'ın yeşille özdeşleşmesi, onun yeryüzünde ilahî kudretin temsilcisi olarak görülmesiyle ilgilidir.

3.2. SAYILAR

Sayıların sembolik değeri, tarih boyunca hem inanç sistemlerinde hem de toplumsal yaşamda önemli bir yer tutmuştur. Alevi kültüründe bazı sayılar, yalnızca nicelik ifade etmekten öte, kutsallık ve ahlaki öğretilerle özdeşleşmiş bir anlam taşır. Benzer şekilde, eski Türk kültüründe de sayılar, mitolojik anlatılardan devlet düzenine kadar geniş bir alanda kutsal semboller olarak karşımıza çıkar.

3.2.1. Âl-i Aba

Arapça kökenli aba kelimesi “kaftan, cübbe” anlamına gelir. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.), üzerinde aba bulunduğu bir anda, yanına gelen Hz. Ali, kızı Hz. Fâtıma ve torunları Hasan ile Hüseyin'i bu abanın altına almıştır. Bu olaydan hareketle, adı geçen kişileri niteleyen bir terim olarak âl-i aba ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fâtıma olmak üzere beş kişiden oluştuğu için, bu topluluk bir elin beş parmağına benzetilerek Pençe-i Âl-i Aba

veya Penç-ten-i Âl-i Aba şeklinde de anılmıştır (Cebecioğlu, 2004, s. 50). Aynı şekilde Korkmaz, sözcüğü “Ehlibeyt” olarak ele almıştır (Korkmaz, 2016, s. 17).

İslam kültüründe *Âl-i Abâ* tabiri, Hz. Peygamber ile onun en yakın akrabalarını ifade eder. Daha çok Fars ve Türk edebiyatında kullanılan bu kavram; Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’den oluşur ve Hz. Muhammed ile birlikte beş kişilik bir topluluğu belirtir. Hz. Peygamber’i ve yakın akrabasından belli kişileri ifade eden, daha çok Fars ve Türk edebiyatında kullanılan bir tabir (Uludağ, 1989). Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin’dir. Hz. Muhammed’le birlikte beş sayarlar (Levend, 2017). *Âl* kelimesi, sözlük anlamı olarak “aile, evlat, sülâle” demektir (Devellioğlu, 1999, s. 25). *Âl-i Abâ* (Aba ailesi) terkibiyle anlatılan kişilerse, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Peygamberimizin kızı Hz. Fatıma, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’dir (Gültekin, 2012, s. 27).

Alevi inanç sisteminde ise bu beş kutsal şahsiyet “Beşler” adıyla da bilinir ve büyük bir manevi değere sahiptir. Bu bağlamda sayıların simgesel anlamı da dikkat çekicidir. Alevi-Bektaşî geleneğinde sayılar yalnızca nicelik değil, derin birer sembol olarak görülmüş, nefesler ve dualarda bu yönüyle öne çıkmıştır. Aslında sayı sembolizmi yalnızca Alevilikte değil, Pisagorasçı felsefeden etkilenmiş birçok kültür ve dinî gelenekte de önemli bir unsur olmuştur. Türk-İslam kültüründe özellikle 1, 3, 5, 7, 9, 28, 32 ve 40 gibi sayılar öne çıkarak kutsal anlamlar yüklenmiştir (Keleş, 2017, s. 49).

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde önemli bir yer tutan *Pençei Âl-i Abâ* ve halk arasında sıklıkla kullanılan şekliyle “Beşler”, özünde aynı kavrama işaret eder. Her iki ifade de İslam peygamberi Hz. Muhammed’in ehlibeytinden olan beş kutsal şahsiyeti temsil eder. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde beş sayısı farklı sembollerle ilişkilendirilmiştir. Cem birleme hizmetinde, tüm kadınlar adına iki rekât tarikat namazını kıldığına inanılan ve “beş bacı” olarak anılan Hz. Havva, Hz. Meryem, Hz. Asiye, Hz. Hatice ve Hz. Fâtıma bu sayıyla özdeşleştirilmiştir (Günşen, 2007, s. 337). Farsça “penc” kelimesi beş anlamına gelirken, aynı zamanda “el” karşılığında da kullanılmaktadır. “Aba” ise Arapçada yünden yapılan kalın hırka demektir. Rivayete göre Hz. Peygamber, hırkasını açarak Hz. Ali, Hz. Fatıma ve torunları Hasan ile Hüseyin’i içine almış, onların

korunması için dua etmiştir. Bunun üzerine Allah'ın onları muhafaza ettiği kabul edilmiştir. Bu bağlamda elin parmakları Ehl-i Beyt'i simgeleyen bir anlam kazanmıştır: bilek Allah'ı, başparmak Hz. Muhammed'i, işaret parmağı Hz. Ali'yi, orta parmak Hz. Fatıma'yı, yüzük parmağı Hz. Hasan'ı ve serçe parmak Hz. Hüseyin'i temsil etmektedir (Tanyu, 1982: 483; Yıldırım, 2018, s. 60).

Kul Himmet'in şiirlerinde dikkat çeken unsurlardan biri beş sayısıdır. Alevi inancında bu sayı, Ehl-i Beyt'i simgeleyen kutsal bir anlam taşır. Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Ehl-i Beyt'i oluşturan bu beş yüce kişiliktir. *Pençe-i Âl-i Aba* adıyla da bilinen bu topluluk, Alevi edebiyatında genellikle “Beşler” olarak anılır. Bunun yanı sıra Beşler, Allah'ın kudret ve iradesini temsil eden ilahi elin bir simgesi olarak da yorumlanır.

Zahit gel beli de *Al-i Aba*'ya

Ne için bakarsın nur-ı Huda'ya

Gerek mescide var gerek Kabe'ye

Dışın sofı için kafir n'eylesin

(Aslanoğlu, 1997, s. 106-107).

3.2.2. Dört Sembolizmi ve Dört Kapı Kırk Makam

Kul Himmet'in şiirlerinde öne çıkan sayılardan biri de dört sayısıdır. Bu sayı, şairin inanç kimliğini yansıtan Alevilik öğretisinde de önemli bir yere sahiptir. Alevi inancına göre her insanın geçmesi gereken dört manevi kapı bulunur: Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat. Bu kapılar, insanın Tanrı'ya yaklaşma ve ilahi sevgiye ulaşma yolunda geçtiği ruhsal mertebeleri ifade eder.

Alevi-Bektaşî öğretisinde bireyin manevî olgunluğa ulaşması için geçmesi gereken *dört* temel aşamayı ifade eder: Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat. Çağbayır (2007), bu *dört* kapıyı Bektaşîlikteki eğitim merhaleleri olarak tanımlar (s. 1292). Alevi inancında kutsal kabul edilen Ehl-i Beyt, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşur.

Bu nedenle, Ehl-i Beyt kimi zaman dört sayısıyla simgesel bir anlamda ilişkilendirilmiştir (Alkan, 2005, s. 51).

Korkmaz (2016) *dört* sayısını Hz. Peygamber'in ev halkını; Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i temsil eden kutsal bir sayı olarak değerlendirir. Bu bağlamda, *Dört Kapı* öğretisi hem dinî bir öğreti hem de bireysel bir manevi yolculuğun simgesi olarak görülmektedir (s. 76). Melikoff'a göre (2021, s. 123), tarikata kabul edilmek isteyen bir talip bu dört aşamadan geçmek zorundadır. Kapılar, Tanrı yolunda yürüyen kişinin derinleşmesi gereken ruhsal evrelerdir: Şeriat, din kurallarına bağlılıkla başlayan; Tarikat, arınma ve iyilik etme sürecini kapsayan; Marifet, Tanrısal sırlara erişme düzeyi; Hakikat ise Hakk'ı görme ve Tanrı'da fani olma mertebesidir (Korkmaz, 2013, s. 196).

Alevi-Bektaşî geleneğinde, *Dört Kapı Kırk Makam* olarak bilinen ve insanın kâmil (olgun) mertebeye erişmesini amaçlayan ilkelerin, Hünkâr Hacı Bektaş Veli tarafından ortaya konulduğuna inanılmaktadır. Hacı Bektaş Veli bu anlayışı, "Kul Tanrı'ya kırk makamda erer; böylece O'na yaklaşır ve dost olur" ifadesiyle açıklamıştır. Bu öğreti, kişinin basamak basamak ilerleyerek manevi olgunluğa ulaşmasını hedefler. Bazı yorumlara göre ise bu dört kapı; şeriatın anadan doğmak, tarikatın ikrar vermek, marifetin nefsinin tanımak ve hakikatin Hakk'ı insanın özünde bulmak anlamına geldiği yollar olarak değerlendirilir (Yaman, 2007, s. 208).

Cennetteki dört ırmak kavramına işaret eder. Aynı zamanda İslamiyet'e göre dört yasal eş, ilk dört halife, dört ana mezhep, Allah'a ulaşmanın dört yolunu (şeriat, tarikat, hakikat ve marifet) ifade eder. Bektaşîlerin kullandığı dört kapı selamı denilen bir selam şekli vardı. Bu selam şeriat, tarikat, marifet ve hakikat erenlerine selam vermek şeklindeydi. Bektaşî giyiminde kuşağı dört köşe oluşturacak şekilde bağlama geleneği vardır. Bu dört kitaba, dört büyük meleğe ve dört unsura işaret eder. Osmanlı devrinde "dört kitap hakkı için" diye yemin yerine kullanılan bir ifade vardı. Ayrıca "dört üstüne" ya da "dört üstü dört" şeklinde kullanılan tabirler mükemmellik ve eksiksiz olma yerine kullanılırdı. Bunun tersine "dört yanı deniz kesilmek" ise zorluğa, ümitsizliğe düşmek demektir (Çoruhlu, 2002, s. 201).

Özdemir (2021), *Dört Kapı* öğretisini Aleviliğin temel eğitim müfredatının merkezinde görür; insanı hamlıktan insan-ı kâmil mertebesine götüren bir program olarak değerlendirir (s. 83). Sevin (2014) ise bu öğretinin kökenini Hz. Peygamber'in Kırklar Meclisi'ne dayandırır ve İmam Ali'den başlayarak İmam Cafer-i Sadık tarafından sistematize edilip Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'daki pirlere aracılığıyla günümüze aktarıldığını belirtir (s. 55).

Tasavvufi kaynaklarda her bir kapının on makamdan oluştuğu ve toplamda kırk makamın bulunduğu vurgulanır. Bu nedenle kavram sık sık *Dört Kapı Kırk Makam* biçiminde ifade edilir (Günşen, 2007, s. 339). Kapılar bazen baba (şariat), ana (tarikat), oğul (marifet) ve torun (hakikat) benzetmeleriyle açıklanır. Şariat farz, tarikat vacip, marifet sünnet, hakikat ise nafile olarak yorumlanmıştır. Cebecioğlu, dört kapı selamını şu şekilde açıklamıştır: Bektaşî tabiri olup bu selam şöyleydi. “Es-selâm ey nûr-ı şariat erenleri, es-selâm ey pir-i hakikat erenleri, es-selâm ey ma'rifet erenleri, es-selâm ey nur-ı hakikat erenleri” (2004, s. 173).

Mitolojik bağlamda *dört* sayısı; dört yön, dört mevsim, dört unsur, dört renk, hatta evrenin dört öküzün üzerinde durduğu inancı gibi kadim sembollerle ilişkilidir (Durbilmez, 2022, s. 72). Aleviliğin yazılı ve sözlü kaynaklarında onlu sistem hâkimdir; Dört Kapı Kırk Makam anlayışı bu nedenle güçlü bir biçimde varlığını sürdürmüştür (Özdemir, 2020, s. 716).

Kültürdilbilim açısından, *Dört Kapı* ifadesi, Alevi-Bektaşî toplumunda sadece manevi bir öğretiyi yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal normların ve değerlerin nasıl dil aracılığıyla aktarıldığını gösterir. Bu kapılar, bireyin içsel bir yolculuk yaptığı süreçleri simgelerken, aynı zamanda Alevi-Bektaşî toplumu için önemli olan etik ve ahlaki anlayışları ifade eder.

Alevi-Bektaşî inançlarında *Dört Kapı* sadece bireysel manevi gelişimi değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve insan ilişkilerinin nasıl şekillendiğini de anlatır. Her kapı, bireyin olgunlaşmasında bir aşama ve bir rehber işlevi görür. Bu kapılar, aynı zamanda bir insanın doğuştan sahip olduğu manevi potansiyeli geliştirme sürecinin sembolleridir.

Şeriat tarikat yoldur erkândır
 Marifet kapısı gevher-i kandır
 Bir kardasın *dört kapısı* tamamdır
 Kufi iman sayılır nadan yanında
 (Aslanoğlu, 1997, s. 35-36)

Kültürdilbilim başlığında, bu kapılar, dilin ve sembolizmin nasıl bir toplumun manevi değerlerini, inançlarını ve toplumsal ilişkilerini şekillendirdiğini gösterir. Toplumun üyeleri, her bir kapıyı ve her bir aşamayı dile getirerek kendi içsel yolculuklarını ve toplumsal sorumluluklarını ifade ederler. Bu kapılar bir kişinin ahlaki değerler ve sorumluluklar doğrultusunda nasıl topluma katkı sağladığını, içsel erdemlere ulaşarak toplumda olumlu bir etki yaratma sürecini simgeler. Dil, bu değerlerin toplumsal bellekte pekiştirilmesinde önemli bir araçtır.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Dört bir taraf” deyimini Türkçede “her yer, her yön” anlamında kullanılır ve kökeninde derin bir kültürel sembolizm taşır. Buradaki dört sayısı, eski Türk inanç sisteminde evreni kuşatan dört ana yönü doğu, batı, kuzey, güney temsil eder. Bu yönler, kozmik düzenin ve bütünlüğün göstergesidir. Dolayısıyla deyimdeki *dört*, yalnızca bir sayı değil, düzen ve evrensel kapsayıcılık simgesidir. Dört bir taraf ifadesi, insanın çevresini dört yön üzerinden kavrayan geleneksel dünya tasavvurunun dile yansımasıdır.

3.2.3. Kırk

Alevilikte önemli sembolik değere sahip sayılardan biri de *kırk* sayısıdır. Bu sayının, Alevi inanç sisteminde en derin anlamı *Kırklar Meclisi* inancıdır. İnsanın yaratılışını ve Cem törenlerinin başlangıcını simgeleyen, aynı zamanda mitolojik bir nitelik taşıyan Kırklar Meclisi, pek çok Alevi ozanının eserlerinde olduğu gibi Kul Himmet’in şiirlerinde de merkezi bir tema olarak yer alır.

Evreni yönettiğine inanılan ve başlarında “kutup” ya da “kutublar kutbu” adı

verilen bir zatın bulunduğu, *kırk* kişilik ermişler topluluğu anlamına gelir. Halk arasında bu kavram kırklara karışmak deyimiyle de yaşamakta olup, uzun süre ortalıkta görünmemek ya da sırta kadem basmak anlamında kullanılmaktadır (Çağbayır, 2007, s. 2625). Türk Dil Kurumu (2025) da *Kırklar* sözcüğü kırk kişilik evliya topluluğu olarak tanımlar. İslam öncesi Türk geleneklerinde de önemli bir yer tutan kırk sayısı, İslam inancında pek çok olayla ilişkilendirilmiştir. Hz. Muhammed'in *kırk* yaşında Allah'tan ilk vahyi alması, Allah'ın Âdem'in çamurunu *kırk* gün yoğurduğuna inanılması, Mehdi'nin yeniden dünyaya geldiğinde *kırk* yıl kalacağı, diriliş sırasında göklerin kırk gün boyunca dumanla kaplanacağı ve diriliş sürecinin *kırk* yıl süreceği inancı bunlardan bazılarıdır. Ayrıca, Muhammed isminin başladığı ilk harf olan “mim” harfinin sayısal değerinin kırktır (Çoruhlu, 2002 s. 204).

Alevi-Bektaşî inancına göre, Tanrı'nın ruhları yarattığında yaratılan ve her devirde yeryüzünde var olduklarına inanılan *kırk* ermiş kişiyi ifade eder (Günşen, 2007, s. 339). *Kırk* rakamı yalnızca Türk kültüründe değil, farklı medeniyetlerde de sembolik anlamlar taşımış; mitolojik bir altyapıya sahip olması bakımından birçok ritüel ve inanışa sirayet etmiştir. Türk atasözleri ve deyimlerinde de sıkça karşılaşılan *kırk* kavramı hem sayısal hem de simgesel bir anlam dünyası oluşturmuştur. *Kırklar* kavramı yalnızca bir topluluğu değil, altında pek çok anlam barındıran kadim bir öğretiyi de temsil etmektedir. Aleviliğin temel inançlarından biri olan Miraç hadisesi ve *Kırklar* inancı, bu öğretinin temel yapı taşını meydana getirir. *Kırklar* kültü hem kutsal hem de sırlı bir yapı barındırması bakımından önemlidir ve Aleviliğin başat ibadet biçimi olan Cem ritüelinin de dayanak noktasını teşkil etmektedir (Sakaoğlu ve Akın, 2023, s. 749).

Simgesel değeri olan ve her birine özel anlamlar yüklenen sayılar arasında en çok kullanılanlar üç, beş, yedi, dokuz ve kırktır. Bu sayılardan *kırk*, yüklendiği çeşitli anlamlar bakımından dikkat çekici bir yere sahiptir (Güvenç, 2009, s. 85). *Kırk* sayısı gündelik hayatta, halk inanışlarında, Türk destanlarında, Alevilikte ve İslam inancında farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Gündelik hayatta kırk sayısına dair “kırk dereden su getirmek, kırk tarakta bezi olmak, kırk yılda bir, kırk saat, kırk yılın başı” gibi deyimlere rastlanır. Halk inanışlarında ise “bir şeye nazar değmesin diye kırk bir kere maşallah ya da kırk bir buçuk kere maşallah” denilmesi, yeni doğan bebeğin kırkının çıkarılması, ölünün

kırkıncı gününde yemek verilerek Kur'an okunması gibi uygulamalar öne çıkar (Güvenç, 2009, s. 87). Türk halklarının mitolojik inançlarında, ölümsüz olduğuna inanılan varlıklardan biri de *Kırklardır*. Şamanizm ile halk sufiliğinin kesişim noktasında yer alan bu “kayıp eren” ya da “koruyucu ruhlar”, köken olarak İslamiyet öncesi inanç sistemleriyle bağlantılıdır. Daha sonraki dönemlerde ise bu varlıkların İslami inanışla bütünleştiği, İslami bir biçim kazanarak yaşamaya devam ettikleri görülür. Görünmeyen, ancak her yerde hazır ve nazır olduklarına inanılan *Kırk Erenler*, Hakka ermiş, seçilmiş kişileri kendi topluluklarına dâhil eden manevi varlıklar olarak kabul edilir. Ayrıca Hz. Ali ve Hızır'ın da bu topluluk içinde anılması, Türk-İslam inancında *Kırklar* kültürünün dinî ve tasavvufî derinliğini göstermektedir (Beydili, 2003 s. 313).

Türk destanlarında *kırk* sayısının özel bir yeri vardır. Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz'un kırk günde büyümesi ve yürümesi, verdiği ziyafette kırk masa ve kırk sır yaptırması, kırk gün kırk gece süren şöenler; Dede Korkut'ta Boğaç'ın yarasının kırk günde iyileşmesi, şenliklerin kırk gün kırk gece yapılması ve kırk yerde otağ kurulması bunun örnekleridir (Güvenç, 2009, s. 92).

Alevilikte *kırk* sayısı, Hz. Muhammed'in Miraç dönüşü uğradığı Kırklar Meclisi (Dedekargınoğlu, 2011, s. 387), bu mecliste bulunan “Ricalu'lgayb” olarak bilinen *kırk* veli (Uludağ, 2016, s. 215) ve bu mecliste dönülen *Kırklar Semahı* ile simgeleşmiştir. Ayrıca Alevilik ve Bektaşilik geleneğinde önemli bir inanç sistemi olan *Dört Kapı Kırk Makam* öğretisi de kırk sayısına atfedilen derin anlamlardan biridir (Güvenç, 2009, s. 94). İslami inanışta ise *kırk* sayısı farklı şekillerde yorumlanmıştır. Allah'ın Hz. Âdem'in çamurunu *kırk* gün yoğurması, Hz. Muhammed'in ilk vahyi kırk yaşında alması ve kıyamet öncesinde Mehdi'nin kırk yıl yeryüzünde kalacağına dair inanç bu örneklerden bazılarıdır (Bozkurt, 2013, s. 724).

Pala(2022), İslam Ansiklopedisi'nde kırk sayısının tarih boyunca farklı kültürlerde taşıdığı anlamlara değinmektedir. Ona göre, kırk rakamı semavî dinlere dayanan yorumların yanı sıra mitolojik efsaneler, folklorik uygulamalar ve eski medeniyetlerin birikimleriyle de ilişkilidir. Ortadoğu'dan Avrupa'ya uzanan geniş bir coğrafyada kutsal kabul edilen *kırk* sayısı, Babil'de Ülker yıldızının kırk gün görünmez

oluşu, Stonehenge’de *kırk* sütunun kutsal daire oluşturması, Eski Ahid’de insan ömrünün 120 yıl (3×40) olarak kabul edilmesi ve İsrail krallarının kırkar yıl hüküm sürmesi gibi örneklerle zenginleşmiştir. Tasavvuf geleneğinde tarikata intisap edenlerin *kırk* günlük çilesi, Hz. Ali’nin Kırklar Meclisi’nin sakisi kabul edilmesi, Bektaşilikte *kırklar meydanı*, *kırklar şerbeti*, *kırk makam* ve *kırklara karışmak* gibi inanç ve ritüellerle de pekiştirilmiştir. İslam geleneğinde Hz. Muhammed’in *kırk* yaşında nübüvvet alması, Müslümanların sayısı kırka ulaştığında açıktan tebliğe başlanması ve malın kırkta birinin zekât olarak verilmesi de kırk sayısının simgesel değerini ortaya koyan diğer örneklerdir (s. 465-466).

Kırkların Cemi, Tanrı’nın varlık âlemindeki tecellisinin bir bütün olarak kabul edilen Kırklar topluluğu tarafından, Hz. Ali’nin önderliğinde gerçekleştirilen buluşmayı ifade eder. Bu buluşmanın devamı niteliğinde olan erkân ise “cem” adıyla anılmaktadır (Korkmaz, 2013, s. 15).

Bir anlatıya göre Cebrail, Hz. Muhammed’e Hakk’ın davetini iletmiş ve Miraç yolculuğunda ona rehberlik etmiştir. Bu yolculuk sırasında Hz. Muhammed’in karşısına çıkan aslana yüzüğünü vermesi, onun sınanışını simgeler. Anlatının ilerleyen kısmında Hz. Peygamber, göklerin en yüce katına ulaşarak Hakk ile buluşur; burada dost ile dost arasında doksan bin sır paylaşılır. Bunlardan otuz bini insanlara şariat olarak inmiş, geri kalan altmış bini ise Hz. Ali’de sır olmuştur. Rivayette ayrıca Hz. Muhammed’in Cennet’te bal, süt ve elma ikramı aldığı, dönüşte ise Kırklar Meclisi ne vararak içeriye kabul edildiği aktarılır. Mecliste bulunan otuz dokuz can, onun Hz. Ali’yi tanıyamaması üzerine birliğin ve bütünlüğün sembolü olacak şekilde “Bizim kırkımız bir, birimiz kırktır” sözleriyle karşılık vermiştir. Selman’ın taşrada olmasına rağmen mecliste sayılması ve bunun kan bağıyla ispat edilmesi de bu birlik düşüncesinin önemli bir göstergesidir. Ardından Selman’ın getirdiği tek üzüm tanesinin, Tanrı’nın yardımıyla nurdan bir tabakta şerbet edilerek kırklara paylaştırılması, paylaşım ve manevî bereketin simgesi olarak yorumlanmıştır. Rivayette ayrıca semahın kökenine dair önemli bir motif görülür; çünkü Hz. Muhammed’in kırklarla birlikte semaha durduğu, imamesinin kırk parçaya bölünerek tennure yapıldığı aktarılır. Nihayetinde mecliste Hz. Ali’nin rehberliği ve Cebrail’in önderliği vurgulanır. Bu noktada Hz. Muhammed, Ali’nin parmağında Miraç’ta aslana verdiği yüzüğü görerek onun varlığını kavrar (Korkmaz,

2013, s. 15-19). Yıldırım ise miracın özünü insanın Hakk'a ulaşması ve Hak ile bütünleşmesi olarak yorumlar. Ona göre Alevi inancında en kusursuz miraç deneyimi cem ibadetinde gerçekleşmektedir; çünkü cem, aslında Hz. Peygamber'in Miraç yolculuğunun bir tekrarı ve sembolik bir ifadesidir (2018, s. 147). Bu bağlamda cem ibadetinin özünde miraç anlayışının bulunduğu ve Miraç anlatısının Alevi inanç sisteminde merkezi bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır (Coşkun, 2022, s. 187-203).

Ezel meclisinde *kırklar* ceminde
Muhammed nuruna bezendi Ali
Kırklar ile bile ayin-i cem'de
Bu aşkın sırrına özendi Ali
(Aslanoğlu, 1997, s. 77-78)

Kırk sayısı hem dinî hem de kültürel açıdan oldukça kıymetlidir. Bu terim Alevi Bektaşî kültüründe kutsal bir topluluk olan *kırkları* temsil etmektedir. *Kırk* sayısı yalnızca Alevi Bektaşî kültüründe değil İslamiyet'te de oldukça önemlidir. Yüksek olgunluğa ermenin bir sembolü olan *kırk* şiirde yalnızca mecliste olan kırkları ele almıştır.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Kırk sayısı, olgunluk yaşı olarak kabul edilir. Rivayete göre Hz. Peygamber'e (s.a.v.) peygamberlik *kırk* yaşında verilmiştir. Bu sebeple halk arasında "kırkına gelmek", "kırkına varmak", "kırkını aşmak", "kırkına vardı hâlâ adam olmadı", "kırkını aştı hâlâ uslanmadı" gibi atasözleri ve deyişler kullanılmıştır. Bir sözün çok kez tekrarlandığını vurgulamak için ise "kırk kere söyledim", "kırk yıldır söylerim" gibi ifadelerden yararlanılır. Ayrıca kırklamak sözcüğü, yeni doğan bir bebeğin annesiyle birlikte hamamda yıkanması geleneğini karşılar (Cebecioğlu, 2004, s. 372). "Kırkı çıkmak" deyimini, doğum yapan kadının ya da yeni doğan bebeğin doğumdan sonraki kırk günlük korunma sürecinin tamamlanması anlamına gelir. Türk kültüründe kırk sayısı yalnızca bir zaman ölçüsü değil, tamamlanma ve geçiş sembolüdür. Eski inanç sistemlerinde kırk gün, insanın fiziksel ve ruhsal olarak yenilendiğine inanılan bir eşiği temsil eder. Deyimdeki *kırk* sayısı hem zamansal hem de kültürel olarak arınmanın ve olgunlaşmanın ölçüsüdür.

3.2.4. On Dört Masum

On Dört Masum, kültürde iki farklı görüşle değerlendirilmiştir. Bu kişileri imamların çocukları olarak kabul eden kesim olduğu gibi On İki İmam, Hz. Muhammet ve Hz. Fatma olarak benimseyen kesim vardır. Korkmaz (2016), her türlü yanlışlıktan bağışlanmış ve günahsız olan Hz. Muhammet, Hz. Fatma ve *On İki İmam*’a verilen ad olarak açıklamıştır (s. 225).

Alevi-Bektaşî inancında *On Dört Masum-ı Pak*, çocuk yaşta şehit edilen imam çocuklarını simgelemektedir. Bu çocukların büyük bir kısmı Kerbela’da şehit olmuştur (Günşen, 2007, s. 345). Alevî inancına göre Muhammed ve kızı Fatıma ile Ali'nin soyundan gelen, başta Hasan ve Hüseyin olmak üzere bir grup kişi, *On Dört Masum* olarak kabul edilir (Çoruhlu, 2002, s. 203). On iki imam, Muhammed ve Fatıma ile birlikte On Dört Masumu oluşturur ve bu nedenle onlara “Çardeh Masum” denir (Levend, 2017, s. 67).

İmâmiyye mezhebine göre Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Fâtıma (r.a.) ve On İki İmam, küçük ya da büyük hiçbir günah işlemeyen, yanılmaktan ve kötülük yapmaktan uzak kimselerdir. Bundan dolayı, bu kişilere *On Dört Masum* adı verilmiştir. Ancak bu anlayış, İslâm inancıyla temelde çelişmektedir; zira İslâm’a göre peygamberlerden başka hiçbir kimse mutlak anlamda masum değildir. Masum kelimesi, ayrıca henüz ergenliğe ulaşmamış, akıl baliğ olmamış, dinî sorumluluk taşımayan çocuklar için de kullanılır (Cebecioğlu, 2004, s. 494).

On dört sayısı, ergenlik çağına ulaşmadan katledilen On İki İmam çocukları ile birlikte On Dört Masumu ifade eder ve bu çocuklara topluca *On Dört Masum* denilmektedir (Aytaş, 2013, s. 26). Yaman’a göre, *On Dört Masumlar* ya da daha yaygın kullanımıyla *On Dört Masum-u Pak* ifadeleri, Alevî inancında küçük yaşta şehit edilen ve Ehl-i Beyt soyundan geldiklerine inanılan kutsal kişileri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu kişilerin çocuk yaşta öldürülmeleri nedeniyle günahsız, tertemiz ve arınmış oldukları düşünülmüş; bu sebeple “Masum-u Pak” olarak adlandırılmışlardır.

Alevi kaynaklarında isimleri zikredilen *On Dört Masum-u Pak* şu kişilerdir: Muhammed Ekber b. Ali, Abdullah b. İmam Hasan, Abdullah b. İmam Hüseyin, Kasım b. İmam Hüseyin, Hüseyin b. İmam Zeynelabidin, Kasım b. İmam Zeynelabidin, Ali el-Eftar b. İmam Muhammed Bakır, Abdullah b. İmam Cafer Sadık, Yahya el-Hadi b. İmam Cafer Sadık, Salih b. İmam Musa Kazım, Tayyib b. İmam Musa Kazım, Cafer b. İmam Muhammed Taki, Cafer b. İmam Hasan Askeri ve Kasım b. Muhammed Taki (2007, s. 207).

Kültür-dilbilimsel açıdan sayılar, yalnızca nicelik bildiren öğeler değil, aynı zamanda toplumların değer dünyasını, inanç sistemlerini ve düşüncelerini yansıtan önemli unsurlardır. Türk-İslâm kültüründe *on dört* sayısı bu bağlamda dikkat çeken bir yere sahiptir. Bu sayı özellikle *On Dört Masum-u Pak* inancı ile özdeşleşmiştir. Masum-u Paklar, imamların şehit olan ve günahsız kabul edilen evlatlarını ifade eder. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde bu *On Dört Masum*, masumiyetin ve saf imanın sembolü olarak görülür.

*On dört masum-ı pak hem sahip-zaman
On'ki İmamdan tutmuşum daman
Askeri Muhamed Mehdi elaman
Onlardan gayrı kimim var benim
(Aslanoğlu, 1997, s. 95-96)*

Kültür-dilbilim bağlamında bakıldığında, sayıların yalnızca matematiksel bir değer değil, aynı zamanda birer kültürel işaret (sembol) olduğu görülür. *On dört*, Alevi-Bektaşî söyleminde kutsallık, masumiyet ve ilahî hakikate yakınlığı temsil eder. Bu nedenle nefeslerde, deyişlerde ve menkıbelerde on dört sayısına sıkça atıf yapılır.

3.2.5. On İki İmam

Alevi inancının temel dayanaklarından biri, derin bir sevgi ve saygıyla bağlı olunan *On İki İmam* anlayışıdır. *On İki İmamlar*, Alevilikte günahlardan arınmış, erdemli kişiler olarak kabul edilir. Alevi yolunda yürüyen her birey için, *On İki İmamların* öğretilerini ve rehberliğini izlemek temel bir inanç ilkesidir.

Korkmaz, Hz. Muhammet'ten sonra halife olarak gelen Hz. Ali ile onun soyundan olan *On İki İmam* olarak tanımlar (2016, s. 226). Ali ile Ali'nin evlat ve yakın çevresinden sonra gelen bu *On İki İmam*, sırasıyla Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynel Âbidin, Muhammed Bâkır, Cafer- i Sâdık, Musa Kâzım, Ali Rıza, Muhammed Tâkî, Ali Nâkî, Hasan el-Askerî ve Mehdi olarak bilinir. Bu imamlar hakkında yazılan methiyelere “Düvazde İmam” denir. On ikinci imam Mehdi, Şia itikadına göre, zuhurunu beklenen şahsiyet olup “Sahibü’z-Zaman” olarak anılır. Bazı inanışlara göre Mehdi hâlâ hayattadır. (Levend, 2017, s. 66). Bu sayı özellikle *On İki İmamları*, daha doğrusu ileride yeniden ortaya çıkacağına ve insanlara yardım edeceğine inanılan *On İkinci İmam*’ı simgeler. Bu nedenle, Bektaşilikte de *On İki* sayısının sembolik anlamı önemli bir yer edinmiştir. Aynı şekilde, Alevilikte de *On İki İmam* inancı merkezi bir konumdadır. Anadolu’da Kerbela şehitleri anısına tutulan on iki günlük oruç, bu inancın bir yansımasıdır. Bektaşî giyiminde *on iki* sayısına verilen önemin bazı izlerine de rastlanır. Eteği bel hizasının biraz altında, kolsuz bir yelek olan haydariye adlı giysinin üst kısmına, kutsal ziyaretler sırasında takılan necef ya da Yemen taşından yapılmış küçük yuvarlak habbeler yerleştirilir ve bunların sayısı çoğu zaman on iki tanedir. Ayrıca, boyuna takılan teslim taşı adı verilen taşın hilal biçiminde olup on iki çukura sahip olması, *On İki İmamları* simgesel olarak temsil eder (Çoruhlu, 2002, s. 203).

Alevilik-Bektaşilikte *on iki* sayısı büyük öneme sahiptir. Öncelikle “yol”un altın zincirini oluşturan *On İki İmam*’ı (Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynel Âbidin, Muhammed Bâkır, Cafer-i Sâdık, Musa Kâzım, Ali Rıza, Muhammed Tâkî, Ali Nâkî, Hasan el-Askerî, Muhammed Mehdi) temsil eder. Bunun yanı sıra, cem âyinine *on iki hizmet* ve *on iki post*, kâmil insanı simgeleyen neydeki on iki delik, yılın on iki ayı ve on iki burç da bu sayının sembolik anlamını pekiştirir (Günşen, 2007, s. 345). Alevi-Bektaşî kültüründe Hz. Ali’nin yanı sıra *On İki İmam*’a da büyük bir hürmet ve bağlılık gösterilmektedir. Bu değer, gelenek etrafında *On İki İmam*’ı konu alan çok sayıda şiir türünün oluşmasına yol açmıştır. Bazı şairler, düvâzimam veya düvâz olarak adlandırılan bağımsız şiirlerde *On İki İmam*’ı doğrudan övmüş; bazıları ise uzun eserlerinde dolaylı bir biçimde bu imamları eserlerine dâhil etmiştir (Şenyurt, 2020, s. 94).

On iki sayısı, doğada var olan değerlerin insan yaşamı üzerindeki etkilerini belirleyen sembol ve simgelerin bütünü de temsil eder (Nas, 2011, s. 245–264). Alevi-Bektaşî geleneğinde Hz. Ali'ye gösterilen hürmet ve duyulan sevgi, Hz. Ali soyundan olanlarla etkisini arttırarak devam etmiştir. Hz. Mehdi'ye kadar olan zincir halkaları, özellikle XV. yüzyıl ve sonrası tekke şairlerince birçok şiirde övgülere mazhar olmuştur (Şenyurt, 2020, s. 106). İmamlar için kullanılan *on iki*, Muharrem orucunda da karşımıza çıkmaktadır. Melikoff (2021), uzun zaman, o iki günlük Muharrem orucunu izleyen aşurenin Alevilerin en mühim kutlamaları olduğunu düşündüm. Kerbela şehitleri anısına, gelenekteki on gün yerine, Anadolu'da *on iki* gün oruç tutulur ve böylece anma, *On İki İmam'a* uzanır. Demek, sözcüğün tam anlamı ile bir bayram değil, bir kaybın anılışı söz konusudur. Melikoff, *on iki* gün süren yasin ardından yapılan aşure için de *on iki* sayısına dikkat çekmiştir: *On iki* yas gününden sonra, *on iki* çeşit yiyecek içeren geleneksel yemek, aşure yapılır, kurbanlar kesilir ve etleri pişirilir (s. 35).

Kul Himmet der tamam oldu sözümüz
Muhammed Mehdi'ye var niyazımız
On'ki imamlara bağlı özümüz
Kalma günahıma mürvet ya Ali
(Öztelli, 1996, s. 104-105)

On iki, sayısal bir kavramdır ancak Alevi-Bektaşî kültüründe bu sayısal kavram, sıradan bir sayı olmaktan çıkıp kutsal bir topluluğu ifade etmekte kullandığımız *on iki* sayısı *On İki İmamı* temsil eder. Alevi inancı Hz. Ali' den başlayarak *On İki İmama* bağlıdır. Alevi-Bektaşî nefeslerinde geçen *on iki* kelimesi, kutsal bağlılığı çağrıştırır.

3.2.6. On Sekiz Bin Âlem

Alevi inancına göre kâinatta on sekiz âlem bulunmaktadır. Arap kültüründe bu sayı, son rakam olan bin ile ifade edilir; bu nedenle, farklı boyutlarıyla birlikte bütün kâinat *on sekiz bin âlem* olarak adlandırılır. Bu kozmolojik anlayışa göre yedi kat gök, yedi felek, bir kürsü, bir Arş-ı Mevîd ve dört temel unsur (ateş, yel, su, toprak) dikkate alındığında toplam on üç olur. Buna ek olarak beş Hazret-i Hamse sayıldığında toplam on sekiz eder. Bu telakkiye göre tüm varlık âlemi, sekiz temel unsur üzerine inşa edilmiştir (Gökbel,

2019, s. 714). Kâinatın tüm katmanları, farklı düzeyleriyle birlikte *On Sekiz Bin Âlem* olarak adlandırılmıştır. Bu sayının kaynağı, varlığın dokuz felekle birlikte hava, su, toprak ve ateşten oluşan dört unsurla; maden, bitki ve hayvan gibi üç yaratılmış sınıfla; insan ve insan-ı kâmil düzeyleriyle tamamlandığı düşüncesidir. Böylece ortaya çıkan on sekiz varlık tabakasının her biri binle çarpılarak *on sekiz bin âlem* kavramı ortaya konmuştur (Cebecioğlu, 2004, s. 495). Alevi-Bektaşî inancında bu ifade evrenin sınırsızlığına, Allah'ın yarattığı sayısız varlık boyutuna, ruhsal katmanlara işaret eder. Sayısal anlamı mecazdır. Gerçekten 18.000 tane evrenden bahsedilmez. Burada on sekiz bin âlem ifadesiyle çokluk, sonsuzluk ve kudret" kastedilir. Bu İslami gelenekteki mecazlı anlatımların bir uzantısıdır. Tasavvufî düşüncede *on sekiz bin âlem* ifadesi, insanın iç dünyasını da kapsayan bir evrensel bütünlük anlayışıdır: Zahir ve batın, madde ve mana, görünen ve görünmeyen âlemler.

İnanışa göre on sekiz bin âlem Hakk'ın subuti sıfatlarıdır. Altı bini; yerde biter. Altı bini hayvanattır; birbirlerinden farklı gıdalanır ve hasıl olur. Altı bini insandır; bir bin, bin bir olur. Bu *on sekiz bin âlemin* anahtarı eşrefi mahlukat olan insan-ı kamildir. O nedenle *on sekiz bin âlemde ne var ise Âdem'de aynısı vardır* (Gökbel, 2019, s. 715). Altı bini bitkilere, altı bini hayvanlara, altı bini insanlara ait olan, birbirinden ayrı olmayan ve Tanrı ile kuşatılan *on sekiz bin âlemi* simgeler (Günşen, 2007, s. 345). Arapların son sayı olan binle anlatmaları sonucu on sekiz bin âlem olarak söylenen; Tanrı'nın farklı görünür durumlarını temsil eden on sekiz evren (Korkmaz, 2016, s. 226)

Kul Himmet'im okur aktan karadan
Bizi ayırmazın cemden sıradan
On sekiz bin âlemi yaratan
Ayrılık derdinin dermanı nedir
(Aslanoğlu, 1997, s. 118-119)

On sekiz bin âlem Alevi-Bektaşî kültüründe Tanrı'nın yaratma kudretini, evrenin çok katmanlı yapısını ve insanın bu evrendeki yerini sembolik olarak anlatan, kültürle yoğrulmuş bir kalıptır. Bu ifade, evrenin sonsuz çeşitliliğini ve insanın o evrenle kurduğu mistik ilişkiyi dile getirir. Kul Himmet şiirlerinde de bu sonsuz evreni yansıtmak için *on*

sekiz bin âlem kalıbını kullanmıştır.

3.2.7. Üç

Sayıların sembolik anlamı, insanlık tarihi boyunca inanç sistemlerinde önemli bir yer tutmuştur. Özellikle *üç* sayısı, birçok kültürde kutsallık, denge ve bütünlüğün simgesi olarak kabul edilmiştir. Alevi inancında Hak-Muhammed-Ali üçlemesi, eski Türk kültüründe ise gök- yer-insan ya da Güneş-Ay-Yıldız üçlemesi, bu kutsallığın örneklerini oluşturur. Bu bağlamda, Alevilikteki *üç* anlayışı ile eski Türk mitolojisi ve yazıtlarındaki üçlü düzen arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir.

Üç, farklı sözlüklerde benzer biçimlerde tanımlanmıştır; Ötügen Türkçe Sözlüğünde ikiden bir fazla (s. 5028), dörtten bir eksik olan sayı, Türk Dil Kurumu (2025) ikiden sonra gelen sayının adı ve Gülensoy ise ikiden sonra gelen sayı olarak açıklanmıştır (2007, s. 985). *Üç* sayısı, Alevi inancının temelini oluşturan Hak, Muhammed ve Ali'yi temsil eder. Bu üçleme, Allah'ın birliği görünüşünü tezahürü olarak kabul edilir. Güncel Sözlükte, "Halkın inançlarına göre bir kutup, iki erenden oluşan üç kişilik ermişler topluluğu" olarak geçmektedir. Hakk-Muhammed-Ali üçlemesini simgeleyen sayı, Alevi inancında önemli bir yer tutar; bu sayı, Kızılbaş terbiyesinin temelini oluşturan "eline, beline, diline" ilkelerini, ayrıca mürit- rehber-mürşit üçlemesini de simgeler (Korkmaz, 2016, s. 303). Allah, Muhammed ve Ali'yi ifade eden bu üçleme, Aleviliğin en temel inancını oluşturur. Kur'an'da Ehl-i beyti sevmeyi emreden (Aşâb:33, Şûrâ:23) ayetlere göre, bu inanç bütün Müslümanlar için ortak kabul edilebilir. Allah (Hakk), Muhammed ve Ali'dir; başka bir ifadeyle Allah, Hz. Peygamber ve Şah-ı Merdan İmam Ali'yi simgeler (Sevin, 2014, s. 50). İslami kurallar çerçevesinde evreni yaratan ve sığınılan tek güç olan Allah; Allah'ın buyruklarını insanlara ileten ve Allah ile doğrudan iletişim kuran Peygamber; Peygamber'in vekili ve Müslümanların başkanı konumunda olan halife, kavramsal olarak ayrı işlevlere sahiptir. Ancak Anadolu Aleviliğinde Allah-Muhammed-Ali üçlemesi özleştirilmiş ve adeta tek bir potada yoğrulmuştur. Alevilikte Allah her şeye kadir olan ilah; Muhammed, onun resulü ve Kuran'ın tebliğcisi, İslam'ın denetçisi; Ali ise bu yolun uygulayıcısı ve koruyucusudur. Bu nedenle Allah-Muhammed-Ali üçlemesi kutsal bir görünüm kazanmıştır ve saygı, Aleviliğin temel ilkelerindendir. Ayrıca, bu

üçleme “eline, diline, beline sahip ol” ilkesiyle özdeşleşmiş olup, bu ilkelere uymayan Alevi-Bektaşî kişi, kendini Allah-Muhammed-Ali’ye saygısızlık etmiş gibi hisseder (Yardımcı, 2002, s. 30). Evliya hiyerarşisi içinde yer alan bir grupta, üçlerdir. Rical-i gaybden üç büyük velilerdir. Bunlar, celâl değil, cemâl ile muamele ederler. Bunlar, Allah'a, darda kalan kulları için yardım etmesi duasında bulunurlar. Ancak bu hal, ihsan mertebesinde ve sürekli, kesintisizdir. Allah bunların duaların kabul ile ihtiyaç durumunda olan, gariplerin, yoksulların, yolda, darda kalmışların sıkıntılarını giderir. Bu olaylarda sıkıntıları gideren Allah'tır, üçler değildir. Üçler sadece, gözyaşıyla, samimiyetle sıkıntıların giderilmesi için sürekli dua halinde bulunan, Allah'a mânen yakınlık durumundaki kişilerdir (Cebecioğlu, 2004, s. 674). Bektaşilikte de erişilmesi gereken üç mertebe vardı. Bu tevhidin üç kademesi olarak görülüyordu. Birinci mertebe telkin, ikinci mertebe libas üçüncü mertebe ahadiyyet idi (Çoruhlu, 2002, s. 200).

Eski Türk kültüründe de *üç* sayısının özel bir yere sahip olduğu görülmektedir. Türk mitolojisinde ve devlet anlayışında *üç* sayısının kutsallığına dair izler Köktürk yazıtlarında da karşımıza çıkar: “Üze kök teŋri asra yağız yer kılınokda êkin ara kişi oğlu kılınmış kişi oğlın ta üze eçüm apam bumın kagan istemi kagan olormış türük bodunun êlin törösin tuta bërmiş êti bërmiş” (Aydın, 2018, s. 51). Bu ifadede gök, yer ve insanın yaratılışı arasında kurulan üçlü düzen dikkat çekmektedir. Nitekim Köktürk yazıtlarında da görüldüğü üzere Türk kozmogonisi çoğunlukla üç katmanlı bir yapı üzerine kuruludur: gök (üst dünya), yer (orta dünya) ve yer altı (aşağı dünya). Bu üçlü yapı, yalnızca evrenin tasavvur ediliş biçimini değil, aynı zamanda insanın dünya düzeni içindeki yerini de belirlemiştir. Dolayısıyla *üç* sayısı hem eski Türk inanç sistemlerinde hem de daha sonraki kültürel katmanlarda evrensel bir simge olarak varlığını sürdürmüştür. Alevî kültüründe Hak-Muhammed-Ali üçlemesi, eline-diline-beline sahip ol ilkesi ya da mürit-rehber-mürşit üçlemesi nasıl bir bütünlük sağlıyorsa, eski Türklerde de gök- yer-yeraltı üçlemesi aynı şekilde birliği ve düzenini ifade eden temel bir sembol olarak karşımıza çıkar. Benzer şekilde, Oğuz Kağan Destanında üç sayısının özel anlam taşıdığı görülmektedir: “künlerden soŋ keçelerden son yarudı, üç irkek oğulnı togurdı. birinçisige Kün at koydılar, ikinçisige Ay at koydılar, üçünçüsige Yultuz at koydılar” (Ağca, 2019, s. 79). Bu anlatıda *üç* oğulun doğumu ve bunlara Güneş, Ay ve Yıldız adlarının verilmesi, evrenin üç temel ışık kaynağıyla ilişkilendirilerek kutsallaştırıldığını

göstermektedir. Uygur harfli Oğuz Kağan Destanı'nda geçen bu motif, *üç* sayısının yalnızca kozmik bir düzeni değil, aynı zamanda toplumsal ve mitolojik anlam dünyasını şekillendiren evrensel bir sembol olarak kullanıldığını ortaya koyar. Nitekim Oğuz Kağan'ın “yerin kızı” ve “göğün kızı” olmak üzere iki eşinden de üçer çocuk sahibi olması, bu sayının destan geleneğinde tekrar tekrar vurgulandığını göstermektedir. Böylece üç hem göksel düzende hem de soyun ve neslin devamında bütünlüğü, uyumu ve kutsallığı temsil eden temel bir sayı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak, *üç* sayısı gerek Alevi inancında gerekse eski Türk kültüründe hem kozmik hem de toplumsal düzenin simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, farklı dönemlerde ve farklı inanç zeminlerinde yaşansa da Türk kültürünün derin yapısında *üç* sayısının değişmeyen bir kutsiyet taşıdığını ortaya koymaktadır. Böylece, üçün sembolik anlamı sadece bir sayı olmaktan öte, kültürel süreklilik ve toplumsal düzenin temel göstergelerinden biri haline gelmiştir.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Üç günlük dünya” veya “üç günlük ömür” deymi, dünyanın ve insan hayatının geçiciliğini, faniliğini vurgulayan bir ifadedir. Bu deyimdeki *üç* sayısı, Türk kültüründe ve birçok inanç sisteminde kısalık kavramlarıyla ilişkilidir. *Üç*, bir şeyin tamamlanmadan önceki geçici hâlini simgeler. Deyimdeki kullanım da yaşamın veya dünyanın, üç gün kadar kısa, yani anlık ve geçici olduğunu anlatır. Kültürel olarak bu ifade, insana dünyanın faniliğini hatırlatır.

Üçler beşler kırklar yediler yüzler

Hakk'a yakın olan ışıklı gözler

Duası müstecap olan azizler

Allah medet ya Muhammed ya Ali

(Aslanoğlu, 1997, s. 70-71).

Kul Himmet'in şiirlerinde, dolayısıyla Alevi inanç dünyasında, *üç* sayısı özel bir anlam taşır. Alevilikte günlük yaşam ve geleneklerde en sık karşılaşılan sayılardan biri üçtür. İnancın temelinde yer alan Tanrı anlayışı, “üçü bir, biri üç” olarak ifade edilen

Allah–Muhammed–Ali inancına dayanır. Aleviler bu inancı “üçleme” ya da “üçlü şahadet” olarak adlandırır ve bu kavram, Aleviliğin düşünsel yapısında önemli bir yer tutar.

3.2.8. Yedi

Yedi kişilik bir ermiş topluluğuna verilen ad olarak *Yediler*, Alevilik-Bektaşilikte öncelikle Hz. Muhammed ile eşi Hz. Hatice, kızı Fâtıma, damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile Selman-ı Farisî’den oluşan topluluğu simgeler (Çağbayır, 2007, s. 5270). Gülensoy (2007), *yediler* ifadesini üçler kavramıyla birlikte anarken; Türk Dil Kurumu Güncel Sözlüğü (2025) bu sözcüğü yedi kişiden oluşan bir evliya topluluğu olarak açıklamıştır (s. 1107). Bu bağlamda, *yedi* sayısının tasavvufî ve kültürel anlam katmanları daha belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, Hz. İmam Musa Kâzım’a kadar olan yedi imama, Alevi-Bektaşî edebiyatında önemli yerleri olan Ydi Ulu Ozan’a (Nesimî, Hatayî, Fuzûlî, Yeminî, Viranî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet), yedi erkâna (pir, rehber, mürşid, iki musahip ve eşleri), yedi sıfat veya vücut organına (göz, kulak, boyun, el, bel, ayak), haftanın *yedi* gününe de işaret eder (Günşen, 2007, s. 344).

Alevi geleneğinde önemli bir yere sahip olan yedi kavramı, inanç ve ritüellerin birçok alanında kendini gösterir. Alevilikte *Yedi Ulu Ozan* hem eserleri hem de ahlaki duruşlarıyla inanca yön veren öncü kişilikler olarak kabul edilir. Ayrıca pir, rehber, mürşit, iki musahip ve onların eşlerinden meydana gelen topluluk *Yedi Erkân* adıyla anılır.

Yedi rakamına ilişkin geliştirilmiş bir inanç bulunmaktadır. Bu inancın kökeni, büyük olasılıkla Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “Yedi sema” (Bakara/29), “Yedi deniz” (Lokman/27), “Yedi başak” (Bakara/261, Yusuf/46), “Yedi çift” (Hicr/87), “Yedi kapı” (Hicr/44), “Yedi gün” (Bakara/196), “Yedi gece” (Hakka/7), “Yedi yol” (Mü’minûn/17), “Yedi kıtlık yılı” (Yûsuf/43), “Yedi sene” (Yûsuf/47) ve “Yedi zayıf inek, yedi şişman inek” (Yûsuf/46) gibi âyetlere dayandırılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de *yedi* sayısı yirmi farklı yerde toplam yirmi dört kez geçmektedir. Bir haftanın yedi günden oluşması, Allah’a en yakın olma anı olan secdenin yedi uzuv üzerinde gerçekleştirilmesi gibi

tevafuklar da dikkat çekicidir. Bununla birlikte, varlığın tüm sırrını yalnızca *yedi* sayısına bağlamanın doğru olmayacağı da belirtilmelidir. *Yediler* olarak bilinen rical-i gayb topluluğunun ise tasavvufî düşüncede kendine özgü bir manevî işlev üstlendiği kabul edilmektedir. Bu konuyla bağlantılı olarak söylenen bir atasözü vardır: “Yedi kat binadan düş, evliyanın gözünden düşme.” Bu söz, Allah’ın veli kullarını sevmenin önemini vurgular; bir veliyi ya Allah’ı sevdiği için ya da Allah rızası gözetilerek sevmek gerektiğini ifade eder (Cebecioğlu, 2004, s. 711).

Yedi sayısı, Peygamber’in Miraç olayıyla bağlantılı olarak da karşımıza çıkar. Minyatürlerde, Peygamber’in Burak üzerinde Tanrı katı kabul edilen Arş’ın bulunduğu yedinci göğe yükseldiği görülür. Cennetin kapısından Rıdvan’ın rehberliğinde girdikten sonra, arkasında çok sayıda melek bulunan Cebrail tarafından karşılandığı anlatılır. *Yedi* sayısı, Bektaşî geleneğinde de sembolik bir anlam taşır. Bektaşî dervişlerinin giyiminde kemer, geçmişte birtakım erdemleri simgelemek amacıyla *yedi* kez bağlanmış (Çoruhlu, 2002, s. 202).

Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğünde ise *yedi* kelimesi, İmam Ali’de bulunduğu inanan *yedi* üstün sıfatı, *Yedileri*, tarikatta ve yolda bulunan *yedi* erkânı, Fatma Ana kuşağının *yedi* rengini, insanın başında yer alan *yedi* deliği, *yedi* gök ve *yedi* tamuyu simgeleyen sayı olarak tanımlanır. Aynı çalışmada *yedi* ile ilgili olarak *Yedi* Abdal, *yedi* aşama, *yedi* ata, *yedi* baba, *yedi* çizgi, *yedi* delik, *yedi* erkân, *yedi* farz, *yedi* gök, *yedi* iklim, *yedi* kale, *yedi* kanal, *yedi* renk, *yedi* sıfat, *yedi* taş, *yedi* tamu, *yedi* tutum, *yedi* ulu, *Yedi Ulu Ozan* ve *yedi* yıldız tabirleri ile bu tabirlere Alevi-Bektaşî kültüründe yüklenen anlamlar detaylandırılmaktadır (Korkmaz, 2016, s. 709-710). *Yedi Ulu Ozanlar*, Alevi-Bektaşî inancında ulu görülen büyük şairlerdir; Alevi Cemlerinde bu ozanların Ehli-Beyt, Kerbela ve On İki İmamlar hakkında dile getirdikleri nefesler okunur. Bu yapıtlarda Alevi inancının öğretileri, ilkeleri ve inançları işlenir; saz veya bağlama ile okunan bu deyişler Alevi toplumunda “telli Kur’an ayetleri” olarak anılır (Sevin, 2014, s. 53).

Alevi-Bektaşî inancında *yedi* sayısı kutsal kabul edilir. Bazı anlatılarda, bir keşişin Hz. Hüseyin’in Kerbela’daki yüce mücadelesine duyduğu saygıdan ötürü *yedi* oğlunu

Yezid'in ordusuna karşı kurban ettiği aktarılır. Bu anlatı, tarihî bir belgeye dayanmaktan çok, sembolik anlamlar taşıyan sözlü gelenek içerisinde yaşar. *Yedi* sembolizmini gördüğümüz kültür çevresinde, yedi sayısı birçok anlamda kullanılır. Başka bir görüşle de *yediler*, “gayb erenleri” olarak geçer ve gayb erenleri'nin kim oldukları bilinmez.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Yedi iklim, dört bucak” deyimini Türkçede “dünyanın her yeri, bütün ülkeler” anlamında kullanılır. Buradaki “yedi” sayısı, Türk kültüründe ve birçok eski inanç sisteminde tamlık, bütünlük ve kutsallık sembolüdür. *Yedi* hem gök katlarını hem de evrenin katmanlarını temsil eder; bu yüzden “yedi iklim” ifadesi, yalnızca coğrafi değil, evrensel kapsayıcılık anlamı taşır. “Dört bucak”la birlikte kullanıldığında, deyim tüm dünyanın, her yönün, her bölgenin kastedildiği bir bütünlük oluşturur. Bu bağlamda *yedi*, evrensel birliğin sayısı olarak kullanılır.

Kul Himmet'im bir olalım er ile
Belki bizim kismetimiz verile
Üçler makamında *yediler* ile
Kırklar'ın olduğu yerden gelirim
(Aslanoğlu, 1997, s. 96-97)

Alevi kültüründe *yedi*, evrensel düzenin ve kutsallığın simgesi olarak geniş bir çerçevede ele alınırken, Kul Himmet'in şiirlerinde aynı anlamlarla kullanılmıştır. Kul Himmet'in şiirlerinde *yedi* sembolizmi, Alevi kültüründeki anlam dünyasıyla doğrudan örtüşmektedir. Kul Himmet, dizelerinde kimi zaman *yediler* topluluğuna, kimi zaman da *Yedi Ulu Ozan'a* atıfta bulunarak bu sayıyı kutsal bir ölçüt olarak işler. Böylece *yedi* yalnızca düzeni değil, aynı zamanda Alevi-Bektaşî yolunun ahlaki ve manevi erkânını da simgeler. Kul Himmet'in nefeslerinde *yedi* sayısı hem ermişlik makamını hem de inanç yolunun derin kutsallığını yansıtarak kültürel öğreti ile şiirsel ifade arasında güçlü bir köprü kurar.

3.3. HAYVANLAR

Hayvanlar hem Türk mitolojisinde hem de Alevi-Bektaşî kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. Bu iki gelenekte de hayvanlar, inanç ve anlatı dünyasının vazgeçilmez unsurları arasında yer almaktadır.

3.3.1. Aslan

Aslan motifi, tarih boyunca sadece bir hayvan figürü olarak değil; güç, kudret ve cesaretin sembolü olarak kullanılmıştır. En eski dönemlerden itibaren kutsal alanlar ve destan metinlerinden günlük dildeki deyimlere kadar pek çok alanda anlamlarını koruyarak varlığını sürdürmüştür. Özellikle Türk-İslam kültüründe Hz. Ali ve Hz. Hamza gibi kahraman şahsiyetlerle ilişkilendirilmesi, aslanın fiziksel gücünün yanında manevi kudretini de temsil ettiğinin göstergesi olmuştur.

Aslan, Afrika ve Asya'nın ormanlık bölgelerinde yaşayan; iri gövdeli, güçlü yapılı, kestane tonlarında tüylere sahip, ürkütücü kükreyişiyle dikkat çeken etçil bir yırtıcı hayvandır (*Panthera leo*). Sözcük mecaz anlamda ise yiğitlik ve cesareti simgelemek için kullanılır. Ayrıca bazı kişiler için sevgi ve hayranlık ifadesi olarak, özellikle beğenilen gençlere hitap ederken de tercih edilir (Çağbayır, s. 320).

Aslan sözcüğünün Türk lehçelerinde yedi-sekiz farklı telaffuz biçimi bulunduğu görülmekle birlikte, günümüzde Anadolu sahasında en yaygın kullanılan biçimlerin “arслан” ve “aslan” olduğu anlaşılmaktadır. Bu kelimelerin son bölümünde yer alan “-lan” unsurunun, “kaplan” ve “sırtlan” sözcüklerinde görülen ek ile benzerlik taşıdığı düşünülmektedir. Buna göre, aslanın avına pençeleriyle tutunması, kaplanın avının üzerine atılarak onu kaplaması ve sırtlanın da avını sırtlayıp sürüklemesi gibi davranışların, bu hayvan adlarının oluşumunda etkili olduğu değerlendirilmektedir (Konyalı, 1951, s. 256).

Aslan figürü, İslamiyet'in kabulünden sonra gerek Türk toplumunda gerekse diğer İslam kültürlerinde birçok önemli şahsiyetle ilişkilendirilmiştir. Müslümanlar tarafından Hz. Ali ve Hz. Hamza, kahramanlıkları ve cesaretleri sebebiyle “Allah'ın aslanı” olarak

nitelendirilmiştir. İbn-i Sina'nın Ebu'l-Hasan Harakânî'yi ziyaretini konu edinen menkıbede ise şeyhin topladığı odunları bir aslanın sırtında evine taşıttığı anlatılmaktadır. Bu anlatı aracılığıyla Ebu'l-Hasan Harakânî, aslanları dahi kontrol altına alabilen olağanüstü bir dinî şahsiyet olarak tasvir edilmektedir (Öztürk, 2019, s. 26).

Firdevsî'nin Şehnâme adlı eserinde yer alan Rüstem ile Türk-İslâm edebiyatında Hz. Ali figürünün, dinî ve kahramanlık anlatıları içerisinde olay örgüsü, figüratif yapı ve motif kullanımı bakımından benzer bir anlayışla ele alındığı görülmektedir. Hz. Ali'nin İslâm'ın bayraktarı olarak kabul edilmesi düşüncesi ile “Hz. Ali'nin aslanla savaşı” motifi, devlet, iktidar ve güç temalarının sözlü ve yazılı tarih üzerinden yorumlanabilmesine imkân tanımaktadır. İran ve Türk kültürleri arasındaki etkileşimin izleri de bu motif üzerinden edebî metinlerde açık biçimde gözlemlenmektedir. Nitekim “Hz. Ali'nin aslanla savaşı” motifi, Hâvernâme ve Siyer- i Nebi gibi eserlerde aslan figürüyle bağlantılı olarak karşımıza çıkmaktadır (Saluk, 2018, s. 78). Dünya tarihi geriye doğru incelendiğinde, günümüze ulaşabilen en eski örneklerin M.Ö. 8 binli yıllara tarihlenen Şanlıurfa'daki Göbekli Tepe'de yer alan aslan sembollü taşlar olduğu görülmektedir. Bu örneklerden hareketle aslan motifi, tarih boyunca dünya genelinde güç, kudret, liderlik, cesaret ve asalet kavramlarının simgesi olarak kabul edilmiştir. Söz konusu sembolik anlamlar doğrultusunda aslan figürü, resim, heykel, mimari ve diğer güzel sanat dalları başta olmak üzere sanatın pek çok alanında kendine yer bulmuştur (Öztürk, 2019, s. 31).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Türkçede “aslan” sözcüğü mecaz anlamda oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir. Örneğin bir kişi için “aslan gibi” denilmesi, o kişinin yiğit, cesur, güçlü, iri yapılı ve heybetli bir insan olduğunu ifade etmektedir. Aynı sözcük, gökbilim alanında da Kuzey Yarımkürede Yengeç ile Başak takımyıldızları arasında yer alan bir takımyıldızın adı olarak kullanılmaktadır. “Aslan kesilmek” deyimini, bir kişi için cesur, atak ve gözü pek bir tutum sergilemesini anlatmak amacıyla kullanılmaktadır. “Aslanın ağzına girmek” ifadesi ise büyük bir tehlikeyi göze alarak zor bir işe girişmeyi anlatırken, “aslanın ağzında olmak” deyimini bir şeyin elde edilmesinin son derece güç olduğunu vurgulamak için tercih edilmektedir. “Aslan payı” deyimini iki farklı anlam taşımaktadır. İlk kullanımında, bir paylaşımda en büyük ve en değerli kısmın alınmasını ifade ederken; ikinci anlamında ise

güçlü olanın en iyi payı aldığı, dolayısıyla adaletsiz bir bölüşümün söz konusu olduğu durumu anlatmaktadır. “Aslan sütü emmiş” ve güncel kullanımda görülen “aslan yüreği yemiş” sözleri, kahramanlık, cesaret ve yiğitlik anlamlarını taşımaktadır. “Aslan yatağı” ifadesi, yiğit ve cesur insanların bulunduğu yerleri betimlemek amacıyla kullanılırken; “aslan yürekli” deyiimi ise hiçbir şeyden korkmayan, son derece cesur kişiler için kullanılmaktadır (Öztürk, 2019, s. 19).

Elesti gününde hem hakikati
Sonra beyan etti hem şeriatı
Elmadan yarattı o dört sıfatı
O aslan Ali'ye gelmedi mi ya
(Aslanoğlu, 1997, s. 38-39)

Dörtlükte geçen aslan motifi, Hz. Ali ile birlikte anılarak doğrudan onu temsil etmek için kullanılmıştır. Bu kullanım, Hz. Ali'nin cesareti, yiğitliği ve kahramanlıklarını aslan sembolü üzerinden vurgular biçimdedir.

3.3.2. Döldül

Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye hediye ettiği katırın adıdır (Çağbayır, 2007, s. 1323). Korkmaz'a göre *Döldül*, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye armağan ettiği kır donlu attır (2016, s. 78). Farklı kültürel kökenlerden gelen ve çeşitli efsanevi anlatılarda yer bulan at figürü, mitolojik dünyada özel bir yere sahiptir. Bunların en ünlüsü Köroğlu'nun Kır Atı'dır. Efsaneye göre Kır At, kanatları olan beyaz bir savaş atıdır. Köroğlu efsanesinin bazı varyantlarında, atın uzun süre ışık geçirmeyen bir ahırda özel bakımla büyütülmesi sonucunda kanatlarının çıktığı anlatılır. Diğer bir anlatıma göre ise, o bir göl taşkınından doğan mucizevi bir attır. Aynı kökene dayanan, ancak farklı kahramanlarla ilişkilendirilen benzer at motifleri başka destanlarda da görülür. Bazı anlatılarda görkemli kişilerin atlarının gençlik suyundan içtikleri için ölümsüzlük kazandıklarına inanılır. Köroğlu'nun Kır Atı, Hızır'ın Boz Atı, Şah İsmail'in Kamer Tay'ı ve Hz. Ali'nin *Döldül*'ü gibi (Boratav, 2012, s. 74).

Gökbel, Hz. Ali'nin bu hayvanı savaşlarda kullandığını, aslında Mısır Meliki

tarafından Hz. Muhammed'e hediye edilen bir katır olduğunu ve sonrasında Hz. Ali'ye bırakıldığını belirtir. Rivayete göre Hz. Ali, Haricilerle yaptığı savaşlarda *Düldül*'e binmiş, Hz. Peygamber'den kendisine miras kaldığı için de ona özel bir önem vermiştir. *Düldül* uzun yıllar yaşamış ve Muaviye döneminde Yenbu'da ölmüştür (2019, s. 242).

Alevi inancında at, yalnızca bir binek hayvanı değil, aynı zamanda kutsallık taşıyan bir varlıktır. Atın asaleti, gücü ve hızı, bu kutsallığın başlıca sebepleri arasında görülür. Ayrıca ulaşım işlevi sebebiyle toplumsal yaşamda merkezi bir rol üstlenmiştir. Tasavvufi inanışta ise bazı velilerin “at donuna girerek” tayy-i mekân (mekânı aşma) ve tayy-i zaman (zamanı aşma) kerametlerini gerçekleştirdiklerine inanılır. Bu bağlamda, Kırat Semahı adıyla bilinen ritüel, atın Alevi-Bektaşî kültüründeki önemini somut biçimde ortaya koyan örneklerden biridir (Dursun ve Hança, 2022, s. 110).

At, Türk mitolojisi içerisinde de kutsallıkla özdeşleşmiş hem savaş hem de yaşam kültüründe merkezi bir simge hâline gelmiştir. Türkler için şüphesiz atın eti, yağı ve diğer öğelerinin de önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Özellikle atın sütünden yapılan kımız, bir Türk buluşu olarak ortaya çıkmıştır. Türkler kımızı ulusal bir içecek olarak benimsemişler ve kımız, Türk toplumlarının başlıca içeceği olmuştur. Pek çok hastalığa iyi geldiği düşünüldüğünden dolayı da Türkler tarafından yoğun biçimde tüketilmiş ve günümüzde de aynı şekilde tüketilmeye devam etmektedir. Türkler en çok atı kurban etmişlerdir. Tanrı'ya at kurban etme geleneği Türkler arasında oldukça yaygınlık kazanmıştır. Bazı törenlerde atalara da at kurban edildiği bilinmektedir. Ayrıca ölen bir kişinin cenaze merasiminde de at kurbanı geleneği dikkati çekmektedir. Attan en çok aygırın kurban edildiği hem yazılı kaynaklardan hem de arkeolojik bulgulardan anlaşılmaktadır. Atın, Türklerin yaşamında yalnızca bu dünya için değil, öteki dünya için de çok özel bir yere sahip olduğu açıkça görülmektedir. Kaynaklar ve bulgular bu anlayışı belirgin biçimde desteklemektedir (Durmuş, 2021, s. 9).

Kültürdilbilimi açısından *Düldül* kelimesi sadece bir isim olmaktan çıkar ve metaforik anlamlara bürünür. Ayrıca bazı halk inançlarında *Düldül*'ün tüylerinin uğur getirdiği söylenir.

Ali'm bindi Döldöl ata
 Can dayanmaz bu firkata
 Boz kurt ile kıyamete
 Kalan dünya değil misin
 (Öztelli, 1996, s. 132)

Döldöl Hz. Ali'nin efsanevi atı olarak bilinir. Rivayete göre Hz. Muhammed Hayber kalesi fethedildiğinde bu atı Hz. Ali'ye hediye etmiştir. Bu yüzden bu *Döldöl*, sadece bir savaş atı değil kahramanlık, sadakat ve kutsallık simgesi haline gelmiştir. Alevi-Bektaşî nefeslerinde sıklıkla rastladığımız *Döldöl* Hz. Ali'nin yiğitliğini ve zaferlerini anlatmak için anılır.

3.3.3. Geyik

Çağbayır'a (2007) göre “başında dallı boynuzları bulunan, geviş getiren, kuzey yarımkürede birçok türü olan yaban hayvanı”dır. Ayrıca “yırtıcı olmayan dört ayaklı hayvan”, argo kullanımda ise “aldatılan erkek” ve “gevezelik” anlamlarını taşır (s. 1696). *Geyik* sözcüğü, Gülensoy Sözlüğü'nde Eski Türkçe ve Orta Türkçede keyik biçiminde geçtiği belirtilmiş; ayrıca Divânü Lugati't-Türk'te de aynı şekilde yer aldığı ve her çeşit av hayvanı anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir. Eski Kıpçakçada keyik sözcüğü yabani hayvan anlamında kullanılmıştır (2007, s. 368). Türk Dil Kurumu Sözlüğünde (2025) ise “geyikgillerden, erkeklerinin başında uzun ve çatallı boynuzları bulunan memeli bir hayvan” olarak tanımlanmıştır.

Kul Himmet, *geyik* motifini bir don değiştirme unsuru olarak işlemiştir. Nitekim *geyik* motifi, don değiştirmenin en yaygın sembollerinden biridir. Alevilikte ulu bir kişinin *geyik* donuna bürünmesi oldukça sık karşılaşılan bir durumdur. Örneğin, Alevilik geleneğinde önemli bir yere sahip olan Kaygusuz Abdal ile Gaybi arasında geçen menkıbede, Kaygusuz Abdal'ın *geyik* donuna girdiği anlatılır (Alkan, 2005, s. 117).

Geyik, bazı doğaüstü niteliklerle ilişkilendirilen bir başka kült hayvandır. Anadolu'nun eski inançlarına dayanan efsanelerde kimi zaman dişi bir varlık olarak yer

alır; ona büyüdü güçlere sahip “ustalar” ya da çobanlar eşlik eder. Bu kişiler hayvanların koruyucusu sayılır ve onları avlayan avcılar ölümle, sakatlanmayla ya da silinmeyen yeşil bir iz ile cezalandırılır. İnsanların geyiğe dönüştüğü anlatılar da mevcuttur; örneğin 14. yüzyıl evliyalarından Abdal Musa efsanesinde bu motife rastlanır. Bazı evliyalara, binek hayvanı olarak geyiği kullanır. Bir başka efsaneye göre ise, kozmik canavarın annesi bir dişi geyiğin çocuğudur (Boratav, 2012, s. 74).

Müslüman Türkler arasında da bu sembolün devam ettiği görülmektedir. Örneğin, ünlü Türk dervişlerinden Geyikli Baba’nın şekil değiştirerek *geyik donuna* girdiği rivayet edilir (Ögel, 1998, s. 29; bkz. Mirzaoğlu, 2005, s. 34-53). Hacı Bektaş-ı Velî heykellerinde aslanla birlikte yer alan *geyik*, “sulak yerlerde yaşaması, kirli alanlara bulaşmaması ve suyla arınması” sebebiyle günahlardan arınmanın simgesi olarak kabul edilir. Aynı zamanda yenilenmenin, uzun ömrün, yumuşaklığın, barışın ve masumiyetin sembolüdür. Zehirli yılanların düşmanı olması sebebiyle de kötülük ve günahkârlığa karşı bir güç olarak görülür (Günşen, 2007, s. 348).

Türk mitolojisinde ise *kutsal geyik* motifi, rehberlik işleviyle öne çıkar. Zor durumda kalan Türk askerlerine yol gösteren, onları yeni yurtlara ulaştıran, kurtuluşu sağladıktan sonra kaybolarak gizem ve kutsallık kazanan bir varlık olarak anlatılır. Bu yönüyle *kutsal geyik*, tıpkı “kurt” motifi gibi milletin yol göstericisi kabul edilmiştir (Kahraman, 2016, s. 196).

Alevi-Bektaşî geleneğinde Abdal Musa Sultan’ın yedi ulu şairinden Kaygusuz Abdal’a *geyik donunda* görüldüğüne inanılması da bu anlayışın bir yansımasıdır. Hacı Bektaş-ı Velî heykellerinde bir yanında aslan, diğer yanında geyiğin bulunması ise “düşman olan iki hayvanı barıştırmak” üzerinden insanlara sevgi, hoşgörü ve barış mesajı vermektedir (Günşen, 2007, s. 348)

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Geyik yapmak” deyimini günümüzde “boş konuşmak ve eğlencelik sohbet etmek” anlamında kullanılır. Ancak deyimdeki *geyik* sözcüğü, Türk kültüründe tarih boyunca yalnızca bir hayvanı değil, saflığı simgelemiştir. Eski Türk inanç sistemlerinde *geyik*,

özellikle ruh rehberi ya da kutlu varlık olarak görülmüştür. Modern kullanımda ise bu kutsallık anlamı zamanla aşınmış, “geyik yapmak” deyimini ciddiyetten uzak, eğlenceli ve amaçsız konuşma biçimini ifade eder hale gelmiştir. Bu dönüşüm, kültürün zaman içinde kutsal sembolleri gündelik dile mizah aracılığıyla uyarlamasının bir örneğidir. Dolayısıyla deyimdeki *geyik*, Türkçede kutsaldan gündeliğe uzanan bir anlam değişimini yansıtır.

İmam Cafer ilmin aldım sakladım
Mürşidin buyruğun haktır hakladım
Üç yüz yıl da *geyik* ile otladım
Bir zaman da gezer idim seyranda
(Aslanoğlu, 1997, s. 41-42).

Alevi-Bektaşî inanç ve edebiyatında *geyik*, sıradan bir hayvan olmaktan çok öteye geçerek sembolik bir figür haline gelmiştir. Özellikle Kul Himmet şiirlerinde yer alan *geyik* kültü, kültürdilbilim açısından zengin bir semboller dünyasına işaret eder. *Geyik* motifi, dinî, toplumsal ve mitolojik bağlamlarda derin anlamlar kazanır.

3.3.4. Turna

Turnagiller familyasının tipik bir üyesi olarak, siyah, gri ya da beyazımsı benekli tüyleri, uzun boynu ve uzun bacaklarıyla tanınan, geniş kanatlara sahip ve Güney Amerika dışında neredeyse tüm dünyada göç eden büyük bir kuş türüdür (Çağbayır, 2007, s. 4915). *Turna* sözcüğünü Gülensoy göçebe, iri bir kuş olarak tanımlanmıştır (2007, s. 934). Türk Dil Kurumu Sözlüğü (2025) ise bu kelimeyi, turnagillerden, Avrupa ve Kuzey Afrika’da toplu hâlde yaşayan göçebe, iri bir kuş biçiminde açıklamıştır.

Turna Türk halk kültüründe özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinde sadece bir kuş değil, derin sembolik anlamlar taşıyan önemli hayvandır. Anadolu’da *turna* genellikle kutsal bir haberci olarak kabul edilir. İnanışa göre büyük uluların *turna* donuna girerek insanlara görüldüğü anlatılır. Bu yüzden *turna* kuşu bir yolun, bir öğretinin ve bir inancın işaretidir. Birçok deyişte haber getiren *turna*, elçi görevinde gibi düşünülmüştür. Bu

yüzden *turna* içerisinde hasreti ve umudu da barındırır. Ayrıca turnaların birlikte uçuşu, topluluğu simgelemesi Alevi-Bektaşî kültüründe fazlasıyla dikkat çekmiştir. *Turna* semahı şeklinde gördüğümüz ritüelde Alevi canlar *turna* kuşlarının ahenginden esinlenerek bir semah türü ortaya çıkarmıştır. Semahlarda Aleviler için kutsal kabul edilen *turna* sembolize edilir. *Turna*, ölümsüz, haber taşıyan ve kutsal bir kuş olarak bilinir (Dönmez, 2013, s. 77). Kültürdilbilim açısından *turna* hafızada soyut, kutsal ve duygusal bir simgeye dönüşmüştür.

Turna, farklı kültürlerde kutsal kabul edilen kuşlardan biridir. Genel inanışa göre, turna iyi haber ve uğur getiren bir haberci kuş olarak görülür. Boyun ve baş kısmındaki tüyler “tel” adıyla anılır ve telli turnaların uğur getirdiğine inanılır. Bu kuş, şiirlerde, türkülerde, atasözlerinde ve deyimlerde yer almasının yanı sıra, Anadolu’da giyim ve çeşitli eşyaların süslemelerinde motif olarak da kullanılmıştır (Demirdağ, 2017, s. 15).

Türk kültüründe, özellikle halk müziği ve halk edebiyatında önemli bir yere sahip olan bu göçmen kuş, halk inançlarında uzun ömür, bolluk ve refah sembolü olarak kabul edilir. Alevi-Bektaşî kültüründe ise bu sembolik değerlerin yanı sıra, turnaya olağanüstü özellikler de yüklenir: Hazret-i Şâh’ın sesi olma, Hoca Ahmet Yesevî’nin kıyafetinde görünme ve Hz. Ali ile Hacı Bektaş Velî’den haber getirme gibi nitelikler bunlar arasında sayılır. Bu bağlamda turnanın önemi, Alevi-Bektaşî kültürünün temel ritüellerinden biri olan semah törenlerinde de kendini gösterir; semah dönen canların dönüşü, *turnanın* dönüşünden esinlenmiş olarak değerlendirilir (Günşen, 2007, s. 347).

Halk edebiyatında turnanın da elçi olarak öncelikli bir yeri vardır. Pir Sultan Abdal’ın bir şiirinde geçtiği gibi, Anadolu Alevileri, Hz. Ali’nin sesini *turnaya* verdiğine inanırlar (Boratav, 2012, s. 103). Korkmaz, benzer şekilde turna kuşunun tanımını yapmıştır; Hz. Ali ile manevi bir bağ içinde olduğuna inanılan ve bu sebeple kutsiyet atfedilen bir kuş olarak kabul edilmiştir (2016, s. 298).

Hz. Ali’nin *turna* donuna girdiğine inanılması inancı *turnaya* kutsal bir özellik kazandırmıştır. Aynı zamanda turna sadece Hz. Ali değil, Pir Sultan Abdal ve diğer önemli şahsiyetlerin de donuna girdiğine inanılan bir kuş olmuştur (Demirdağ, 2017, s. 16). *Turna*, tanrısallığın yeryüzü tecellileri içindeki timsalidir. Öncelikle de Allah’ın beşer

suretinde tecellisi olan Ali'yi temsil eder (Melikoff, 2021, s. 120). Alevi kültüründe sıklıkla rastladığımız don değiştirme burada da kendisini gösterir. Bu metamorfoz için Gökbel (2019), Alevi-Bektaşilerde genel anlamda Hz. Ali ile *turna* arasında ilişki olduğuna inanılıp turna sözü ile Hz. Ali kastedilir. Kimilerine göre de *turnanın* sesi, Hz. Ali'nin sesi olarak kabul edilir. Bu nedenle kutsal kabul edilen kuştur. *Turna* Alevi-Bektaşî edebiyatında da sıklıkla işlenen bir temadır (s. 887).

Halk hikâyelerinde *turna* genellikle haber getiren, kendisinden haber alınan ve dertleşilen bir kuş olarak tasvir edilir. Sıladan veya sevgiliden haber iletir. Alevi-Bektaşî inancında ise *turnanın* Hz. Ali'den de haber getirmesi beklenir. Pir Sultan Abdal'ın "Turnalar Ali'mi görmediniz mi" dizesi, nakarat olarak yedi kez tekrar edilmekte ve böylece turna ile Ali arasındaki bağlantı vurgulanmaktadır. Bu şiirin ilk iki dördlüğü, hem Hz. Ali'nin hem de turna kuşunun ölümsüzlüğüne dair inancı dile getirdiği için özel bir önem taşır (Temizkan, 2014, s. 167).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

"Turnayı gözünden vurmak" deyimini Türkçede "tam isabet kaydetmek, şansı veya fırsatı en doğru biçimde yakalamak" anlamında kullanılır. Deyimdeki "turna" sözcüğü, Türk kültüründe uğurlu bir kuş olarak kabul edilir. Turna; uzun boynu, beyaz tüyleri ve uzaklara göç etmesiyle sevgi ve özlem sembolüdür. Deyimde turnanın "gözünden vurulması", hem ustalıkla hedefe ulaşmayı ifade eder. Çünkü turna hem ulaşılması zor hem de kıymetli bir varlıktır. Dolayısıyla deyim, kültürel açıdan başarının kutsallıkla ilişkilendirildiği bir anlayışı yansıtır.

Turna gibi kanadı var, yolu var
Fizahı var, fırkatı var, ünü var
Ölümün elinden çokça gamı var
Göremedim Pirimi, dertliyim dertli
(Öztelli, 1996, s. 27-28)

3.4. KUL HİMMET ŞİİRLERİNDE MANEVÎ AKRABALIK, DOSTLUK VE REHBERLİK KAVRAMLARI

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde toplumsal ve manevî ilişkiler, yalnızca kan bağına dayalı akrabalık kavramlarıyla sınırlı değildir. “Dede”, “pir”, “rehber”, “musahip” gibi terimler, yolun iç düzenini belirleyen ve bireyler arası manevî yakınlığı tanımlayan kavramlar olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte “eren” veya “şah” gibi ifadeler, inanç topluluğu içerisinde farklı rollerin ve manevî otoritelerin adlandırılmasına işaret eder. Kul Himmet’in şiirlerinde bu kavramların kullanımı, Alevi-Bektaşî yolunun iç yapısını ve bireyler arasındaki manevî bağların nasıl kurgulandığını anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır.

3.4.1. Dede

Güncel Sözlükte “Torunu olan erkek; büyükbaba, büyük peder” ve “Mevlevî tarikatında çile doldurmuş olan dervişlere verilen ünvan” şeklinde tanımlanan *dede*, Ötüken Sözlükte (2007) ise “Çocuğa göre babanın veya annenin babası; büyük baba. Büyük babadan itibaren geriye doğru büyük babaların her biri. Yaşlı erkeklere hitap edilirken kullanılan saygı sözü. Mevlevî tarikatında bin bir günlük çileyi dolduran dervişe verilen ünvan” olarak geçmektedir (s. 1123). Tietze’de (2016) “büyükbaba”, “baba” (s. 331).

Dede kelimesi, Türkçede hem akrabalık bildiren bir ünvan olarak, hem de dinî ve tasavvufî çevrelerde manevî bir makamı ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. Aile içinde yaşça büyük erkekleri niteleyen bu sözcük, aynı zamanda Alevilikte ve Bektaşilikte irşat görevini yürüten, Seyyid soyundan geldiğine inanılan dinî önderleri tanımlamak için de kullanılır. Mevlevilikte ise *dede*, muhiplikten sonra gelen bir mertebeyi temsil eder ve eğitim, terbiye görevini üstlenir. Bununla birlikte, Türk destan geleneğinde Dede Korkut örneğinde olduğu gibi, *dede* sözcüğü bazen bilgelik, rehberlik ve toplumun sözlü hafızası olma işleviyle de karşımıza çıkar. Türkçe kökenli bir kelime olan *dede*, Mevlevilikte muhiplik aşamasından sonraki mertebeyi ifade eder. Muhip, dervişliğe ikrar verdikten ve çilesini tamamladıktan sonra kendisine bir hücre tahsis edilir ve bu aşamadan itibaren *dede* olarak anılır. Dede, kendi liyakati ve kabiliyetine göre yeni muhipleri Mesnevî okutmak,

ayin meşk etmek, ney üflemeyi, usul tutmayı öğretmek ve kudümzen olarak yetiştirmek suretiyle terbiye etme görevini üstlenir. Alevilikte ise dedelik, soydan geçen bir ünvanıdır; Hz. Peygamber'in soyundan gelen Seyyidler bu ünvanla anılır ve irşat makamında bulunmaları beklenir. Bektaşî geleneğinde ise Hacı Bektaş Dergâhında şeyhlik makamında bulunan kişiye *Dede Baba* denilmektedir (Cebecioğlu, 2004, s. 152).

Alevi-Bektaşî kültüründe *dede* hem dinî hem toplumsal liderdir. *Dedeler*, toplumlarda öğretici, rehber ve manevi lider olarak kabul edilir. Cem törenlerini yönetir ve toplumsal değerlerin aktarımında merkezi bir rol oynarlar. Dedelik, geleneksel Alevi toplumlarında sosyal ve dinî hayatın merkezini oluşturur. Ferdi ve toplumsal ilişkilerin sağlıklı yürütülmesini dedeler sağlar; cemaatin organik bağını tesis eder ve altı ayda bir dedelerin huzuruna varılmasını gerektirir. Bu bağlamda dedeler hem dinî hem de dünyevi otoriteyi temsil eder (Coşkun, 2018, s. 43).

Süleyman Uludağ (1994), *dede* sözcüğünü tecrübeli ve bilgili kişiler olarak tanımlamış, bu ünvanın Yesevî dervişleri ile başladığını ve zamanla Mevlevîlik ve Bektaşilikte saygı ifadesi olarak kullanıldığını belirtmiştir. Mevlevîlikte çile dolduran dervişler, tarikatçı dede veya aşçı dede gibi ünvanlarla anılırken, Bektaşilikte de dede ve dede baba ünvanları geçerlidir (s. 76).

Anadolu Alevileri, yüzyıllardır inanç önderlerini *dede* olarak adlandırmış, dedelerin toplumsal ve dinsel liderlik işlevi cemiyetin düzeninin sağlanmasında kritik bir rol oynamıştır. Dedeler, sahip oldukları yetkiler ve yaptırım güçleri sayesinde toplum içindeki sosyal düzenin korunmasını sağlamış farklı bölgelerde yaşayan Alevi toplumlarını da denetim altında tutmuşlardır (Yaman, 2004, s. 135). *Dede* kavramı, eski inanç sistemlerinin izlerini taşıyan, manevî ve ruhani ata niteliğine sahip bir terimdir. Bu kavram, soyun yaşlısına ve önderine duyulan saygının yanı sıra, onların ruhuna bağlılık anlayışını da yansıtır. Görünmeyenler âlemiyle, ilahî güçlerle olan bağın sembolik bir göstergesi olan *dede*, tasavvufî düşünce içinde mistik ve sembolik bir anlam taşır ve tarikat yapılarında hiyerarşik bir ünvan olarak da kullanılmıştır. Bektaşilikte *dede* ünvanı, genellikle peygamber soyundan gelenlere verilir; bu anlayış, pir ve ocak kavramlarında da kendini gösterir. Azerbaycan'daki "Aldede Ocağı" veya Şamahı'daki

“Dede Güneş Piri” örneklerinde olduğu gibi, Anadolu’da da “Dede Ağacı” gibi kutsal kabul edilen mekânlara bu ad verilmiştir. *Dede* ismi, halk inanışlarında millî ve dinî efsane kahramanlarına, evliyaya ve saygı duyulan din büyüklerine de verilmiştir. Selçuklu döneminde Anadolu’daki Müslüman Türkmen topluluklarında bu ünvan, Baba ve *Dede* olarak kullanılmıştır. Nitekim Korkut Ata da bu geleneğin önemli bir temsilcisi olup, *Dede Korkut Kitabı*’nda “Korkut Ata” veya “Dede Korkut” biçimlerinde anılmıştır. Sonraki dönemlerde yaşamış pek çok saygın halk ozanı da *Dede* adıyla tanınmıştır (Beydili, 2003 s. 149).

Dedelik kurumu Alevi-Bektaşî geleneğinde hayati bir yer işgal etmektedir. *Dede*, tüm sosyal, kültürel ve dinî hayatın merkezinde bulunmaktadır. Dedelik; köylerde yaşayan Kızılbaş Türkmen Alevilerin zor yaşam koşulları özellikle yerleşik hayata geçmeden önceki göçebe hayatta karşılaşılan tüm problemlerin halledildiği ana merci ve makamdır. Geleneksel toplumsal yapıda ferdi ve sosyal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesini dedeler sağlamaktadır. Küçük köy toplumlarındaki ahlaki, sosyal ve dinî problemlerin hepsini dedeler çözmektedir. Geleneksel Alevi toplumlarında ferde kimliğini ve şahsiyetini dedeler kazandırmaktadır. Her Alevi belli bir yaşa geldikten sonra ancak Dedelerin huzuruna varır, görgü cemlerine katılır, musahiplik törenlerine katıldıktan sonra ancak gerçek bir Alevi kimliğine sahip olur. Hatta geleneksel Alevi toplumlarının standartlarına göre en az altı ayda bir defa dedenin huzuruna varmak gerekmektedir. Bu inanca göre altı ay içerisinde dedelere görünmeyen Aleviler düşkün kabul edilirler. Buradan da anlaşılacağı gibi Alevi bir ferdin cemaatle organik bağına dedeler tesis etmektedirler. Geleneksel Alevi sosyal örgütlenmesinde dedeler en tepe noktada yer alırlar. Dedeler sadece dinî rehber olarak değil aynı zamanda dünyevi lider olarak da kabul edilirler. Geleneksel Alevi yaşamında *dedeler* her yönüyle toplumsal hayatın merkezinde yer alırlar (Coşkun, 2018, s. 43).

Süleyman Uludağ, İslam Ansiklopedisinde “dede” sözcüğünü detaylı biçimde incelemiştir: Türkler arasında halka yol gösteren tecrübeli ve bilgili kişilere eskiden beri ata ve baba denirdi. Bu iki ünvanın ilk Yesevi dervişleri hakkında kullanıldığı bilinmektedir. Daha sonraki dönemlerde dede ünvanı da ata ve baba gibi bir saygı ifadesi olarak kullanılmıştır. Meselâ Korkut Ata’ya aynı zamanda Dede Korkut denilmekteydi. Türkçe olan dede kelimesinin dedegân şeklindeki Farsça çoğul şekli de kullanılmıştır.

Dede ünvanının yaygın olarak kullanıldığı tarikatlar Mevlevîlik ve Bektaşîlik’tir. Mevlevîlik’te ikrar verip bin bir gün hizmetini bitirdikten sonra çile çıkarmış, dervişlik pâyesine erişerek dergâhta hücre sahibi olmuş sâlike dede veya derviş adı verilir. Bu

tarikatta aşağıdan yukarıya muhiblik, dervişlik, şeyhlik ve halifelik şeklinde sıralanan derecelerin ikincisinde yani dervişlik derecesinde bulunan sâlike dede adı da verilir. Pîr makamında bulunan şeyh, Mevlânâ'yı örnek alarak bizzat müridleri terbiye ve sülûklerini idareyle meşgul olmadığından bu iş Konya'da tarikatçı dedeye, diğer yerlerde aşçıbaşı da denilen aşçı dedeye ait olurdu. Mevlevilik'te dervişler aldıkları görevlere göre tarikatçı dede, aşçı dede, kazancı dede, halife dede gibi ünvanlarla anılırlardı. Mevlevilik'te çile doldurup dedelik derecesine ulaşan bir muhib için özel bir merasim düzenlenip gülbankler çekme bir tarikat geleneği idi. Dede ve dede baba ünvanı Bektaşilik'te de kullanılır. (Uludağ, 1994, s. 76).

Anadolu Alevileri yüzyıllardır inanç önderlerini dede olarak adlandırmışlardır. Alevi köylerinde toplumun özellikle dinsel alandaki lideri dedelerdir. Dedelerin işlevlerini anlatırken daha da ayrıntılarıyla belirteceğimiz üzere Dedelerin sahip olduğu işlevler ve güçleri onları Alevilikte çok özel bir konuma getirmektedir. Geçmişte toplumsal düzeni sağlayan kurum ve kuralların oluşumu ve uygulanmasında onların çok önemli bir yere sahip olduklarını söyleyebiliriz. Dedelerin sahip oldukları yetkiler ve yaptırım güçleri cemaatin sosyal düzenini sağlayan çok etkili bir güç olmuş ve bu şekilde farklı bölgelerde yaşayan Alevi toplumlar, aynı gücün yani Dedelerin sıkı kontrolü altında yaşamışlardır (Yaman, 2004, s. 135).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Dedesi koruk yer, torununun dişi kamaşır” atasözünde, geçmişte yapılan davranışların veya seçimlerin sonraki kuşakları da etkileyebileceği anlatılmıştır. Bu söz, bir kimsenin işlediği bir yanlışın bedelini bazen kendisinden sonra gelenlerin ödeyebileceğini ifade eder. Atasözündeki “dede” kelimesi, yalnızca yaşça büyük bir erkek akrabayı değil; geçmiş kuşakları ve ataları temsil eden bir anlam taşır.

Yüce dağlar boran, coşkun
Kul Himmetim aşka düşkün
Cümle meleklerden üstün
Ben dedem Ali'yi gördüm
(Öztelli, 1996, s. 78).

Kültürdilbilim unsuru olan *dede* sözcüğü, herhangi bir akrabalık bağından ayrılarak, kültür dairesi içerisinde başka bir anlama dönüşmüştür. Böylece dede sözcüğü belirli bir kimlik ile günümüze kadar gelmiştir.

3.4.2. Dost

Tietze (2002) *dost* kelimesini, “düşmanın zıddı” olarak tanımlanmıştır (s. 647). Türk Dil Kurumu Sözlüğü (2025) ise bu sözcüğü, “sevilen, güvenilen, gönüldaş; birbiriyle iyi anlaşılan kimse” biçiminde açıklamıştır. Çağbayır (2007) kelimeyi; “1. Sevişen kişi, sevilen kimse. 2. Çıkar gözetmeden sevilen ve güvenilen yakın arkadaş. 3. İyi anlaşılan kimse. 4. Aralarında samimi ilişki bulunan kişiler. 5. Bir şeye aşırı ilgi duyan, düşkün kimse. 6. Evlilik dışı ilişkide bulunan kadın ve erkeğin beraberliği. 7. (Hayvanlar için) insana bağlanan ve sevgi duyan. 8. Sevilen birine seslenme sözü. 9. Tasavvufta gerçek sevgili, Allah” biçiminde açıklanır (s. 1278). Benzer biçimde Korkmaz (2016), ilahî sevgiyi temsil eden, “gerçek sevgili” yani Tanrı olarak tanımlar (s. 75). Gökbel’e (2019) göre de sûfiler arasında *dost* aynı yolda olan kişilere işaret etse de hakiki dost yalnızca Allah’tır; bu nedenle “dost Allah’tır” ifadesi kullanılmaktadır (s. 232). *Dost* kelimesi, Farsça kökenli olup Türkçede de benzer anlamıyla kullanılmaktadır. Karşıt anlamı “düşman” olan bu sözcük, tasavvufi düşüncede ilahî sevgiyi ifade eder. Aynı yolda yürüyen sûfiler birbirlerine *dost* diye hitap ederler; ancak tasavvufta gerçek dostun yalnızca Allah olduğu vurgulanır. Bu nedenle *dost* sözcüğü hem insani sevgi bağlarını hem de kul ile Allah arasındaki manevi yakınlığı simgeler (Cebecioğlu, 2004, s. 172).

Dost kavramı, gündelik kullanımda yakın arkadaş ve güvenilen kimse anlamına gelirken, dinî ve tasavvufi bağlamda çok daha derin bir anlam kazanır. Akşit, kelimenin kökenine değinerek *dost* sözcüğünün Farsça “arkadaş, yar, sevgili” anlamına geldiğini, ayrıca mecazen “savaşta güçlü bir koruyucuya veya arkadaki sağlam taşa yaslanmak” düşüncesiyle de ilişkilendirildiğini belirtir (2020, s. 61).

Alevi kültüründe *dost* kelimesi sadece arkadaş ya da tanıdık değildir. *Dost*, hakikati birlikte arayan, aynı yolun yolcusu olan kişidir. Bu yüzdendir ki dost, yol arkadaşlığıyla beraber manevi yoldaşlık anlamını da taşır. Alevi kültüründe dost, bazen de pir, mürşit veya rehberi tanımlamak için kullanılmıştır. Pir’e dost diye hitap etmek öğretmen öğrenci ilişkisinin önüne geçen bir gönül bağına ifade eder. Alevi nefeslerinde *dost* bazen doğrudan Hak ile bağ kurar. Bu bağlamda dost, Allah’ın aşkını, ilahi nur olarak

algılar ve insana hitap edilen kelime mistik bir düzeyde Allah’a yönelir. Kültür içerisindeki, edep, erkân, yol ve ikrar kavramları da dostluğu kutsallaştırır.

Alevi ve Bektaşî sözlü geleneğinde dostluk ve arkadaşlık ile bunları besleyen sevgi ve muhabbet kavramları önemli bir yer tutmaktadır. Kul Himmet ve Pir Sultan Abdal gibi önde gelen Alevilerin söylediği miraciyelerde (peygamberin miraç olayını anlatan şiirler) bu kavramlara vurgular vardır (Güner, s. 90-91 bkz. Demircioğlu, 2020, s. 26). Kişinin iyi bir dost olması, gerek bir insan olabilmesi için ikrar verip verdiği ikrarda sadakat göstermesi gereklidir (Özcan, 2005, s. 6). Bunlar dışında dostluk, arkadaşlık, birlik, sevgi, muhabbet, alçakgönüllülük, yiğitlik, cesaret, dürüstlük, doğruluk gibi evrensel değerlerin Alevi ve Bektaşî sözlü kültürünün aktarım organları olan gülbank, dua, deyiş ve şiirlerde çokça yer bulduğu ve bu değerlerin canı gönülden sahiplenildiği gözlenmiştir (Demircioğlu, 2020, s. 32).

Kültürdilbilim açısından değerlendirildiğinde, Kul Himmet şiirlerinde *dost* kelimesinin Alevi-Bektaşî kültüründe ve özellikle deyişlerde sıkça yer alması, bu kavramın sadece arkadaşlık ilişkisini değil, aynı zamanda hakikat yolundaki yoldaşlığı ve manevi rehberliği temsil ettiğini göstermektedir.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Dost kara günde belli olur” atasözünde, kişinin gerçek arkadaşının, zor zamanlarda ortaya çıktığı anlatılmıştır. Buradaki dost kelimesi, yalnızca arkadaş ya da yakın kimse anlamında değil; sadakat ve dayanışma gibi değerlere işaret eden değer yüklü bir kavram olarak kullanılmıştır.

Kul Himmet'im ötesini bilirim
Çeke çeke ben bu dertten ölürüm
Vadem yeter gurbet elde kalırım
Dost olan giysin karalarımı
(Aslanoğlu, 1997, s. 81)

Şiirde “dost olan”, aynı yolu paylaşan, Hak muhabbetinde birleşen canları işaret

eder. “Karaları giymek” ise ortak acıyı paylaşmak ve yas tutmak anlamına gelir. Kul Himmet, “Hak muhabbetinde dost olanlar benim acımı da paylaşsın, benim derdimi de sahiplensin” anlamına vurgu yapmıştır.

3.4.3. Eren

Köken bakımından eren sözcüğü, Eski Türkçede “erkek” anlamına gelen er kelimesinin çoğuludur (Dîvânü Lugâti’t-Türk, I, 39). Çağbayır’a (2007) göre, *eren*; “ermiş, olgunlaşmış olan, madde benliğinden sıyrılıp kendini Allah sevgisine bağlamış kişi, gönül gözüyle birtakım hakikatleri gördüğüne inanılan kimse, Allah yolunda birtakım sırlara vakıf olmuş tarikat ehli” olarak tanımlanmaktadır (s. 1262). Clauson’da (1972) “gerçek adam”, “savaşan adam” (s. 232), Tietze’de (2016) “erler; er, yiğit, kahraman, yüksek şahsiyet” (s. 627) ve Gülensoy’da (2007) ermiş, olgunlaşmış (s. 337) şeklinde tanımlanmıştır. Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük (2025), benzer biçimde “ermiş; olağanüstü sezgileriyle birtakım gerçekleri gördüğüne inanılan kimse” olarak açıklamaktadır. Bunun yanı sıra bazı geleneksel inanışlarda eren, “Allah ve evliyalara yakınlık kazanmış insan” anlamıyla birlikte, halk inançlarında “suda yaşadığına inanılan hayali bir varlık” şeklinde de tasavvur edilmiştir (Beydili, 2003, s. 197).

Korkmaz (2016), *eren* kelimesini “ulaşan, varan; benliğini ve geçici tutkularını aşarak olgunluk düzeyine erişen, ermiş kişi” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre *eren*, tarikat yoluna girmiş, manevî olgunluğa ulaşmış kimseyi ifade eder. Erenler, hakikate varan, olgunlaşma sürecini tamamlayan ve Tanrı’nın dostluğunu kazandığına inanılan tarikat mensuplarıdır. Korkmaz ayrıca, dervişler arasında *erenler* sözcüğünün bir hitap biçimi olarak da kullanıldığını belirtir. Bunun yanı sıra, *erenler abdesti* ifadesiyle bilgiyle arınma veya bilgilenme yoluyla yıkanma anlamına işaret eder. Ardından “erenler demi” kavramını ceme katılanların uyguladığı erkân ve muhabbet biçiminde, *erenler hakkı* ifadesini ise konuk ya da yoksullar için ayrılan yemek olarak açıklamaktadır. *Erenler nefesi* terimi, Kızılbaş inancında öğreti ve düşünceleri yansıtan şiir türünü ifade ederken; *erenlerim* sözü, dervişler arasında “sen” yerine kullanılan bir hitap biçimi olarak geçmektedir. Son olarak *erenlerin serçeşmesi* ifadesiyle Hacı Bektaş Veli’nin, ermişlerin ana kaynağı ve başlangıç noktası olarak kabul edildiğini belirtir (s. 88).

Tasavvuf geleneğinde er ve *eren* kavramları, veli anlamında kullanılır. Bu bağlamda erenler, Allah'ın dostluğunu kazanmış, halk arasında yol gösterici, faziletli ve cömert kişiler olarak kabul edilirler. Mensup oldukları coğrafyalara göre “Horasan erenleri”, “Rum erenleri” gibi adlarla da anılmışlardır (Uludağ, 1995). Alevi-Bektaşî inanç dünyasında ise *eren* kavramı, benliğinin geçici arzularını yenmiş, olgunluk mertebesine ulaşmış, vuslatı gerçekleştirmiş, “insan-ı kâmil” olarak yorumlanır (Gökbel, 2019, s. 275).

Eren kelimesi, Alevi-Bektaşî kültüründe ve Türk halk edebiyatında önemli bir yer tutar. *Eren*, özellikle tasavvufî ve halk edebiyatı bağlamlarında, derin manevi anlamlar taşır. Bu kelime, bilgelik, maneviyat, ermişlik ve tanrısal sevgi gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Erenliğin. Şamanizm ve İslam değerlerini kendinde yaşattığı bilinir. Türkistan bahşılan, erenler grubuna, koruyucu şaman ruhlarını da dâhil edip dua ederken Erenlerden de yardım isterler. Anlam itibarıyla Arap kökenli "Evliya" anlayışı da Türkçe'nin *Eren* anlayışının tam karşılığıdır (Beydili,2003, s. 197).

Eren sözcüğünün kültürdilbilimsel bir açıdan ele alınması, dilin ve kültürün nasıl bir manevi yapıyı inşa ettiğini anlamamıza yardımcı olur. *Eren* kelimesi, manevi bir gelişim, tanrısal bilgelik ve toplumun rehberliği kavramlarıyla ilişkilidir.

Kul Himmet'im eyder göğe kim uçtu
Ol İdris Peygamber hülleler biçti
Suyu suya köprü kurup kim geçti
Erenler didan görmeğe geldim
(Aslanoğlu, 1997, s. 89-90).

Eren, Alevi-Bektaşî kültüründe ve halk edebiyatında çok katmanlı ve derin anlamlar taşıyan bir terimdir. *Eren*, sadece manevi olarak olgunlaşmış bir kişi değil, aynı zamanda topluma rehberlik eden, gerçek bilgiye ve ilahi sevgiye sahip bir şahsiyettir. *Erenler*, Alevi-Bektaşî inançlarında, Allah'a yakınlık ve gerçek bilgiye ulaşma yolunda

örnek alınması gereken figürlerdir. Bu kültürde, *erenler* hem birer manevi öğretmen hem de birer toplumsal lider olarak kabul edilir ve dildeki kullanımları, manevi olgunlaşmayı ve toplumun ahlaki sorumluluğunu simgeler.

3.4.4. *Gürüh-ı Naci*

Korkmaz’a (2016) göre “tarikat yolunda, Tanrı katına ererek kurtulmuş olan topluluk” anlamına gelir. Günahlardan arınmış, selamete ulaşmış bir topluluğu ifade eder. Bazı Alevi-Bektaşî topluluklar, Kur’an’da bahsi geçen bu “kurtulmuş zümre”nin kendileri olduğuna inanırlar (Gökbel, 2019, s. 329). *Gürüh-ı Naci* ifadesi, “kurtuluşa eren topluluk” ya da “kurtulanlar grubu” anlamına gelmektedir. Arapça kökenli naci kelimesi “kurtulan”, Farsça *gürüh* ise “topluluk” anlamını taşır. Bu iki kelimenin birleşiminden *Gürüh-ı Naci* terimi ortaya çıkmıştır. Rivayete göre Hz. Peygamber, “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır; bunların hepsi cehenneme girecek, yalnız bir tanesi kurtulacaktır” buyurmuştur. Alevi toplulukları ise bu topluluğun kendileri olduğunu savunmuşlar, kendilerine *Gürüh-ı Naci Kurtulmuş Bölük* adını vermişlerdir (Gölpınarlı, 2004, s. 133). Aynı zamanda türeyiş ve yaratılış mitleriyle de bağlantılıdır. *Gürüh-ı Naci* anlatısı, Tevrat’taki ve Kur’an’daki yaratılış-kurtuluş hikâyelerine alternatif bir yorum getirir. Bu yönüyle Şîlik, Hurufîlik, Kur’an, Tevrat ve Pandora mitinden unsurların harmanlandığı bir inanç çerçevesi oluşturur (Koç, 2015, s. 132).

Gürüh-ı Naci, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde önemli olmakla beraber tüm kesimde bilinmez. Önemli olan nokta kurtulmuşlar arasında olabilmektir. Bu nedenle On İki İmamlar’dan soyları Peygambere dayanan dedeler ve onların hanımları Alevi Bektaşî inanç sisteminde kutsanır.

Hakk’ın gevherinden arşın nurundan
Andan hasıl oldu *gürüh-ı naci*
Hak sana bir evlat ederse ihsan
Verince talıdır alınca acı
(Aslanoğlu, 1997, s. 49)

Kul Himmet, şiirlerinde *Gürüh-ı Naci* ile Alevi inancına bağlı kişilerin seçilmiş

kimseler olduğunu anlatmak istemiştir. Böylece Alevi toplumlarının inançlarına olan bağlılığını güçlendirmeyi ve bu konuda halkı bilgilendirmeyi amaçladığı düşünülebilir. Kültürdilbilim açısından, *Güruh-ı Naci* miti topluluk kimliğinin önemli göstergelerinden biridir. Bu kavram, inananların kendilerini “temiz bir nesil” olarak yorumlamasını ve kurtuluşa ermiş bir bölükle özdeşleştirmesini sağlar.

3.4.5. Haydar

Sözlükte “aslan; mecaz olarak cesur ve yiğit kimse, Hz. Ali’nin lakabı” şeklinde geçmektedir (Çağbayır, 2007, s. 1912). Arapçada da “cesur, yürekli” anlamında Hz. Ali için kullanılan bir ünvandır (Korkmaz, 2016, s. 127).

Alevi-Bektaşî inanç dünyasında aslan figürü, yalnızca bir hayvanı değil, Hz. Ali’nin kahramanlığını, adaletini ve manevi önderliğini simgelemektedir. Hz. Ali, Alevi toplumları için eşitlik, barış, adalet ve insan haklarının timsali olarak görülür. Şiirlerde ve deyişlerde sıkça karşılaşılan *Haydar* lakabı, Hz. Ali’nin yiğitliğini ve manevi kudretini ifade eder. Alevi-Bektaşî kültüründe aslan, Hz. Ali’nin mahlası olarak yiğitlik ve mertliğin sembolüdür. Türkçede “arslan”, Arapçada Haydar, Farsçada ise “Şir” veya “Şir-i Yazdan” karşılığıyla aynı anlama işaret eder (Günşen, 2007, s. 347). Ayrıca Alevi geleneğinde yazı- resimlerde aslan figürünün sıkça kullanılması, topluluğun Hz. Ali’ye verdiği değerın görsel bir yansımasıdır.

Nitekim Alevi menkıbelerinde de aslan önemli bir simgedir. Hacı Bektaş-ı Veli’ye atfedilen anlatılarda, onun bir yanına aslanı, diğer yanına geyiği alarak oturduğu aktarılır. Bu sahne, aklın, yiğitliğin ve barışın birlikteliğini sembolize eder ve Hacı Bektaş’ın manevî büyüklüğünün önemli bir tasviri olarak kabul edilir (Dursun ve Hança, 2022, s. 110). Azerbaycan Türkleri arasında yaygın olan mevsimsel ve tarımsal ritüellerde, özellikle harman zamanı rüzgâr çağırmak amacıyla söylenen harman türküleri içinde *Haydar* adının geçtiği görülür. Bu merasimlerde “Haydar, Haydar, es de gel, yedi harman basta da gel!” veya “Haydar, Haydar, ekmek ver, insanlara yürek ver, harmanları yığmaya serin rüzgâr gönder!” gibi ifadelerle dualar edilir, ardından “Haydar baba, gel payını götür!” denilerek çağrıda bulunulur. *Haydar* adının “Tanrı’nın Aslanı” ünvanıyla bilinen Hz.

Ali'nin lakabı olan *Haydar* ile bağlantılı olduğu, ancak halk inanışında ondan bağımsız bir mitolojik varlık biçiminde yaşadığı anlaşılmaktadır (Beydili, 2003, s. 235).

Boratav, *Türk Mitolojisi* adlı eserinde Basat başlığı altında aslan motifine değinmiştir: Dede Korkut Kitabında kendisine bir bölüm ayrılan bir kahramandır. Eserde, onun mucizevî çocukluğu ve Depegöz'e karşı gösterdiği kahramanca mücadelesi anlatılır. Aruz'un oğludur. Henüz süt çocuğuyken bir hayvan sürüsünün geçişi sırasında kaybolur. Bir dişi aslan tarafından bulunur ve yabani hayvanlar arasında büyür. Daha sonra insanlar tarafından bulunarak ailesine geri götürülür; ancak o, insanlar arasında yaşamaya alışamaz ve birkaç kez yeniden aslanlara dönmek ister. Korkut Ata'nın araya girmesiyle sonunda insan yaşamına uyum sağlar. Oğuz geleneklerine ilişkin başka bir fragmanda (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi el yazması) da adı verilmeyen, "dişi bir aslan tarafından emzirilen bir kahraman" dan söz edilir (2012, s. 39).

Kültürdilbilim açısından *Haydar* kelimesi, dilde sembolik bir anlam taşır. Bu manevi derinlik içerisinde ahlaki bir liderlik barındıran *Haydar* kelimesi toplum ve kültürel değerleri yansıtmaktadır. Haydar, Hz. Ali'nin temsil ettiği değerleri vurgular. Deyişlerde bu kadar sık kullanılması da kültürün kendine ait olan değerlerinin yayılmasını sağlamaktır. *Haydar*, Kul Himmet şiirlerinde, Hz. Ali'nin yiğitliğini ve gücünü simgelediği gibi aynı zamanda insan içindeki manevi gücü temsil eder.

Haydar Zülfikar'ı kına takınca
Ha deyip de bir menzile yetince
Kendi kendin mancınıktan atınca
Kalkıp gökte pervaz dönen Ali'dir
(Aslanoğlu, 1997, s. 124-125)

Kültürdilbilim bağlamında *Haydar* kelimesin metaforik kullanımı, dilin toplum içerisindeki kültürel yapısının derinleştirdiğini gösterir. Derin ve çok katmanlı anlamlar taşıyan *Haydar* günümüzde sadece bir figür olarak kalmamış evrensel değerleri ifade eden sembol olarak gelmiştir.

3.4.6. Hızır

Halk inanışlarına göre ölümsüzlüğün sırrına ermiş ulu bir kişidir. Küçük harfle kullanıldığında ise “çabuk davranan, beklenmedik bir anda yardıma yetişen kimse” anlamına gelir. Bu yönüyle dilde “hızır gibi yetişmek” deyimiyile de ifadesini bulur (Çağbayır, 2007, s. 1958).

Arapça kökenli bir kelime olan *Hızır*, “yeşil” anlamına gelir. Hz. Musa (a.s.) döneminde yaşamış olan bu mübarek zatın veli mi yoksa peygamber mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Rivayete göre, oturduğu yerdeki sararmış otların yeniden yeşermesi nedeniyle kendisine “Hızır” adı verilmiştir. Hz. İlyas (a.s.) ile birlikte “âb-ı hayat” adı verilen ebedilik suyunu bulup içtiğine ve bu sebeple ikisinin de kıyamet gününe kadar bir tür dirilik hâlinde yaşadığına inanılır. Tasavvufî inanışta, “bast” hâli Hızır’a, “kabz” hâli ise İlyas’a atfedilir. Ayrıca, zamanın manevi önderine *Hızır-ı Vakt* adı verilmektedir (Cebecioğlu, 2004, s. 274). Tanrı’nın yeryüzündeki bir yansıması olarak algılanan ya da Hz. Ali’nin donu şeklinde inançta sembolleşen, kutsal bir tasarımsal kimliği ifade eder. Ayrıca, bilge, veli veya kurtarıcı niteliklere sahip kutsal bir kişi anlamında da kullanılır (Korkmaz, 2016, s. 131).

Hızır inancı farklı toplumlarda çeşitli biçimlerde görülse de İslam dünyasında özellikle kutsal metinlerin etkisiyle geniş kabul görmüştür. Türk halk inançlarında da önemli bir yer tutan bu anlayış, Alevi-Bektaşî düşüncesine derin izler bırakmıştır (Şahin, 2016, s. 31). Kur’an’da adı açıkça geçmemekle birlikte Hz. Musa ile yol arkadaşlığı yapan ve olağanüstü bilgisiyle öne çıkan şahsiyetin *Hızır* olduğu kabul edilir. Rivayetlere göre, bulunduğu yerde sararmış otların yeniden yeşermesi sebebiyle kendisine “yeşil” anlamına gelen bu ad verilmiş, ayrıca “âb-ı hayat” olarak bilinen ölümsüzlük suyunu İlyas peygamberle birlikte içtiğine inanılmıştır. Böylece kıyamete dek diri kalacağı düşüncesi oluşmuştur (Gökbel, 2019, s. 385).

Hızır, Musevilik, Hristiyanlık ve İslam geleneklerinde ortak biçimde yer alan mitolojik bir figürdür. Adının kökeni, Arapça’daki “hadir” yani “yeşil kişi” anlamına gelen sözcüğe dayanmaktadır. Bu anlatının kökeni kimi yorumlara göre Gılgamış Destanı’ndaki ölümsüzlük temasına kadar uzanır. Hızır efsanesi, İskendername

sonrasında şekillenmiş ve zamanla Musa ile yol arkadaşının öyküsünün anlatıldığı Musevi menkıbeleriyle birleşmiştir. Ayrıca Elias ile Rabbi Josue b. Levi'ye dair Yahudi anlatılarından da izler taşır ve Kur'an-ı Kerim'de, Kehf Suresi'nin 18. bölümünde (59–81. ayetler) bu motiflere yer verilmiştir (Boratav, 2012, s. 77).

Hızır inancı halk arasında yalnızca bir dinî figürden ibaret değildir; aynı zamanda umudun, kurtuluşun, yoksul ve kimsesizlerin sembolü olarak görülür. Darda kalanların yardımcısı, yolunu kaybedenlerin rehberi, kötülük yapanların cezalandırıcısıdır. Bu yönüyle halkın hayal dünyasında sosyal adaletin, merhametin ve dayanışmanın karşılığı haline gelmiştir (Çınar, 2020). İslam kaynaklarında doğruluğu konusunda tartışmaların sürdüğü çeşitli rivayetlerde *Hızır'ın* kimliği ve kişiliği üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı anlatımlarda *Hızır* ile İlyas'ın ayrı kişiler olduğu belirtilir. Şîi gelenekte önemli bir konuma sahip olan *Hızır'ın*, Hz. Ali'nin vefatı üzerine Ehl-i Beyt'e taziyede bulunduğu ve Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra mevlit okuttuğu da aktarılmaktadır. *Hızır'a* ait olduğu söylenen birkaç mezar yerinin bulunması, onun mitolojik düşünce içinde gerçek bir insan değil, koruyucu bir ruh veya evliya figürü olarak algılanmasından kaynaklanır. Rivayetlerde, kıyamete dek yaşayacağına inanılan *Hızır'ın* adı, bazı Alevi-Bektaşî şairlerinin eserlerinde Ali ile birlikte anılmıştır. Kızılbaş inanç anlatılarında da *Hızır'a* atfedilen bazı özelliklerin Hz. Ali'ye mal edildiği görülür. Hatta kimi Alevi yorumlarına göre Hz. Ali'nin isimlerinden biri *Hızır'dır* ve Ali'nin dünyadaki varlığı bu adla sürmektedir (Beydili, 2003, s. 238).

Tasvirlerde *Hızır* genellikle nur yüzlü, uzun boylu, aksakallı, tatlı dilli ve merhametli bir kişi olarak betimlenir. Ancak kimi zaman yoksul, bakımsız veya çirkin görünümlü bir kılıkla da ortaya çıkarak insanları sınar. Bu bağlamda, yardım edenlerin ödüllendirileceği, reddedenlerin ise zarara uğrayacağına inanılır. “Her geceyi Kadir, her gördüğünü *Hızır* bil” sözü de bu inancın halk arasında kökleştiğini gösterir. Ayrıca onun hastalara şifa verdiğine, kimya ilmine vâkıf olduğuna, defineler hakkında bilgisi bulunduğuna inanılır. Türkçede “*Hızır* gibi yetişmek” ve “Kul sıkışmayınca *Hızır* yetişmez” deyimleri de bu inancın yansımalarıdır (Uludağ, 1998, s. 409-411).

Hızır kavramı Alevi-Bektaşî kültüründe yalnızca bir isim değil; yardım, umut,

bereket, ilahi adalet ve diriliş gibi kavramların dilsel ve kültürel temsilcisidir. Bu nedenle deyim ve dualarda simgesel bir kalıp olarak yaşar.

Eliften be'ye hecem var
Gündüzden beyaz gecem var
Hızır derer bir hocam var
Yetiş pirim *Hızır* yetiş
(Öztelli, 1996, s. 108-109).

Kültürdilbilimde bir kavram ya da kişi adının neyi temsil ettiğine, hangi kültürel kodları taşıdığına, halkın o sözcükle neyi anlamlandırıdığına bakılır. *Hızır* sadece bir isim değildir. “Yetişme, yardım etme, kurtarıcı olma” gibi anlam alanlarını çağrıştıran bir semboldür. “*Yetiş ya Hızır!*” gibi söyleyişler, dilimizde kültürel belleğin kalıplaşmış yansımalarıdır. *Hızır* sözcüğü, darda kalmışlık ve umut arasında bir bağ kurar. Bu da halkın inanç sisteminde *Hızır*’ı bir duygusal ve manevi dayanak noktası haline getirir.

3.4.7. Kanber

Ötüken Sözlükte sözcük, Hz. Ali’nin sadık kölesi, bir evin gediklisi olarak geçmektedir (Çağbayır, 2007, s. 2380). Hz. Ali’nin sadık kölesi, azat edildiği halde yine Ali ve ailesine bağlı kalmıştır. Bağlılığın ve sadakatin simgesi sayılır (Gökbel, 2019, s. 466). Korkmaz (2016), aynı şekilde kelimeyi Hz. Ali’nin azatlı kölesi olarak verir (s. 154). Rivayetlere göre Hz. Ali’nin *Kanber* adında bir kölesi bulunduğu aktarılmaktadır. *Kanber-i Ali* ifadesi, Bektaşî geleneğinde kullanılan bir terimdir. Bektaşîler, taktıkları bir kemere bu adı verirler. Yuvarlak bir şerit ya da örülmüş kaytandan yapılan bu kemer, armut biçimindeki bir taşla birbirine bağlanır ve söz konusu taş genellikle Hacı Bektaş taşından yapılır (Cebecioğlu, 2004, s. 348).

Türkmen topluluklarında müzisyenler ve şarkıcılar genel olarak *Kanber Ata* adıyla anılır. Buradaki “ata” ifadesi, onun Türkistan’ın kutsal kişiliklerinden biri olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bazı araştırmacılar, *Kanber* kültürünün İslamiyet’in Orta Asya’ya yayılmasıyla birlikte şekillendiğini öne sürer. Müslüman rivayetlerinde Halife

Hız. Ali'nin hizmetkârı olarak anılan *Kanber* figürünün geniş bir coğrafyada tanınmasında, kuşkusuz Ali inancının etkisi büyüktür. Fergana Vadisi'nde Kanber'e ait olduğuna inanılan ayak izleri ve *Kanber* adıyla anılan bir türbe bulunmaktadır. Bu türbe, şifa arayan hastalarla çocuk sahibi olmak isteyen aileler tarafından ziyaret edilir. Zamanla *Kanber* inancı, Türk halk inanışlarında yeni anlamlar kazanarak at bakıcılarının ve atçılığın koruyucusu biçiminde gelişmiştir. Nitekim Kırgızlar ve Uygurlar da *Kanber Ata'yı* atların hamisi olarak kabul ederler (Beydili, 2003, s. 288).

Kanber İslam tarihinde Hız. Ali'nin hizmetkârı ve dostu olarak bilinen kişidir. Rivayetlere göre Hız. Ali'ye hem savaşlarda hem gündelik işlerde yardım eden *Kanber* Hız. Ali'ye bağlılığı sebebi ile ün kazanmıştır. Bu yüzden *Kanber* sadakat ile birlikte anılmaktadır.

Yüzüm tabanına sürdüğüm zaman
Kalmadı gönlümde zerrece güman
Ali'm Zülfikar'ın çektiği zaman
Önünce *Kanber'in* olsam ya Ali
(Aslanoğlu, 1997, s. 73-74).

Alevi-Bektaşî nefeslerinde *Kanber* Ehl-i Beytin manevi davasına kalpten bağlanmış bir yoldaş olarak karşımıza çıkar. Onun adının geçtiği yerde *Ali'nin Kanber'i* ifadesi kullanılır. Bu da Hız. Ali'ye olan bağlılığının bir ispatı niteliğindedir.

3.4.8. Kemberbest

Bektaşîliğe hizmete hazır, gönül vermiş kimse (Çağbayır, 2007, s. 2539). Farsca, kemer bağlamış anlamına gelir. Bektaşî anlatılarına göre, Hız. Ali, Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin başta olmak üzere on yedi oğluna kemer ve silah kuşatmış, her birine Esmâ-i Hüsnâ'dan birini telkin etmiştir. Onlar da bu öğretildikleri ismi zikrederek savaşmış (Cebecioğlu, 2004, s. 362). Alevi buyruklarında aktarıldığına göre, Hazreti Muhammed'in buyruğu üzerine Hazreti Ali on yedi kişinin belini bağlamış, bu sebeple bu kişiler Alevi kaynaklarında *On yedi Kemberbestler* olarak geçmektedir. Hazreti Muhammed'e ve Evlad-ı Resul'e bağlılıklarını ikrar verip bağlanan bu kimseler, Aleviler tarafından büyük saygı

görmektedirler (Yaman, 2007, s. 207).

Kemberbest kelime olarak kelime bağlayan anlamına gelir. Özellikle Alevi-Bektaşî kültüründe kemerbest bir erkân görevi ve aynı zamanda ruhsal olgunluk aşamasıdır. Bir dervişin tarikata kabul edilmesi sırasında kuşak kuşandırılır. Bu kuşak sadece bir giysi parçası değil “ıkrar” yani yola bağlılığın simgesidir. Böylece kemerbest olmak bir topluluğa katılmak bir yola girmek anlamını taşır. Bu nedenle kelime giyinme eyleminden çıkmış olup inanç bağlamında kültürel bir kavram haline dönüşmüştür.

Farklı anlamlarda kullanılagelmiştir. Beline kemer kuşanmış derviş; diğer bir ifade ile beli bağlanmış, hizmete hazır kimseyi belirtir. Aynı zamanda tığbente atılan ve eline, beline, diline sahip olmayı simgeleyen üç düğümünden her birini ifade eder. Tarikatta günahlarını söyleyip kurtulanların beline bir kemer bağlayarak yapılan af törenini anlatmak için de kullanılır. Bunun dışında kemer, tarikatta önemli bir simge olarak kabul edilir. Alevi-Bektaşî kültüründe ise ıkrar töreninde nasip alan kişinin beline, o gün tığlanan kurbanın yününden örülmüş “tığbent” adı verilen kemer bağlanır. Tören sırasında mürşit, tığbendi ortasından üç yerinden düğümleyip erkân-ı dil ile kuşatır. Rehberlik edecek olan zat da önce beline gayret kuşağını kuşanır, ardından usul ve erkâna uygun şekilde hizmet görür. Bektaşî rivayetlerine göre Hz. Ali, başta Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olmak üzere on yedi oğluna kemer ve silah kuşatmış, her birine Esmâü’l-Hüsna’dan birini telkin etmiştir. Onların da bu isimleri zikrederek savaştıkları aktarılır (Gökbel, 2019, s. 485).

Kırklar dahi içti cümle mest oldu
Şah-ı Merdan cümlesinden üst oldu
Hezar post bağlayıp *kemberbest* oldu
Sema girdiler heman hü deyü
(Aslanoğlu, 1997, s. 144)

Şiirde geçen *kemberbest* sözcüğü, tasavvuf düşüncesinde önemli kavramlarından biridir. Beyitte “Hezâr post bağlayıp kemerbest oldu” denilerek, Kırklar’ın Allah aşkıyla mest olup teslimiyete yöneldikleri anlatılır. Böylece *kemberbest*, hem sözlük anlamıyla

“kuşağını bağlamış”, hem de mecazi olarak teslimiyeti simgeler.

3.4.9. Musahip

Arapça, sohbet arkadaşı demektir. Alevi kültüründe ergenlik dönemine gelen iki kişi, aynı zamanda Aleviliğe girerler; bunlar birbirlerinin sâhip ve *musahibi* olurlardı. Bu şekilde kardeşleşmeyen yani musahibi olmayan kişiler, Aleviliğe giremezler ancak Bektaşilikte, Alevilik'teki gibi *musahiblik* şartı yoktur (Cebecioğlu, 2004, s. 446). Alevi Bektaşî kültüründe *musahip* bir nevi kardeşlik ve dostluğu temsil eder. Kültürde bu kardeşlik sadece dinî bir bağ değildir. İki aile arasında dayanışma ve karşılıklı destek olarak açıklamak doğru olacaktır. *Musahiplik* Alevi Bektaşî kültüründe toplumsal birlikteliği sağladığı için çok değerlidir. Musahiplik yalnızca sosyal bir bağ olmayıp manevi bir ilişkidir. Alevilikte ergenlik çağına gelen iki kişinin aynı anda düzenlenen bir törenle yola kabul edilmesi “musahip olma” şeklinde adlandırılır. *Musahip* ilan edilen kişiler kardeş kabul edilmekte, böylece kan bağı dışında yeni bir akrabalık ilişkisi oluşturulmaktadır. Bu bağ, bireyin cem törenlerine katılabilmesi için de zorunlu bir koşuldur. *Musahiplik* cemleri, dedelerin en önemli işlevlerinden biri olmuş ve Alevi toplumsal yaşamında güçlü bir yere sahip olmuştur. Dedeler de kendi musahiplerini seçerken yine dede soylu bir Alevi ile *musahip* olmayı tercih etmişlerdir (Yaman, 2004, s. 135). Alevilik, “Eline, diline, beline; aşına, işine, eşine sahip ol” ilkesiyle toplumsal ahlakı ve dayanışmayı canlı tutmuştur. Bu bağlamda el-dil-bel üçlemesi, toplumsal düzenin korunmasını sağlarken, *musahiplik* ise iki aile arasında tesis edilen sosyal bir kurum olarak birlik, beraberlik ve karşılıklı dayanışmanın somut bir tezahürü olmuştur (Yardımcı, 2002, s. 30).

Korkmaz (2013), *musahipliğin* kardeşlikten daha ileri bir dayanışma biçimini ifade ettiğini vurgulamaktadır. Ona göre *musahiplik*, ikrar vermiş evli iki kişinin eşleriyle birlikte, Hakk’a yürüyünceye kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayacaklarına ve birlik içinde yaşayacaklarına dair dede ve cem topluluğu huzurunda söz vermeleriyle kurulan toplumsal bir akrabalık kurumudur. Alevilikte *musahiplik* ve *musahip* olma pratiği büyük önem taşımakta, eş meydanı ya da nasip meydanı olarak bilinen kabul töreninde talibin yola girerken musahibini seçmesi gerekmektedir. Öte yandan, Bektaşiliğin Babagan kolunda *musahiplik* uygulaması bulunmamakta, genel

Bektaşî geleneğinde de yaygınlık göstermemektedir. Bununla birlikte, Alevi toplumsal dayanışmasının ilk biçimi olarak kabul edilen *musahiplik* hem toplum davranışını besleyen hem de örgütlülüğün temel basamaklarından birini oluşturan kurumsal bir yapıdır (s. 31). *Musahiplik* aynı zamanda ikrarlı olmayı gerektirir. İkrar, yola- tarikata bağlılık anlamındadır (Koç, 2015, s. 138).

Bir sarpın üstünden bir pınar akar
Sana lazım ise var kabın doldur
Musahip şüphesiz yola varırsa
Ol Hakk'ın yanında bir doğru yoldur
(Aslanoğlu, 1997, s. 132).

3.4.10. Pir

Pir sözcüğü, Farsça kökenli bir sözcük olup, temel anlamı “yaşlı, ihtiyar, bilge kişi”dir (Türk Dil Kurumu, 2025). Farsçadaki bu anlam, tasavvufi ve mistik geleneklerde yaşla birlikte gelen hikmet, olgunluk ve ruhsal rehberlikle özdeşleştirilmiştir. Tasavvufun Anadolu coğrafyasına yayılmasıyla birlikte bu kavram, Türkçe kullanımda da özellikle tarikat yapılanmaları içinde önemli bir yere sahip olmuştur. Ancak Alevi-Bektaşî bağlamında *pir* yalnızca bir mürşit ya da şeyh karşılığı değildir; bu yapıdaki anlamı çok daha özgündür. *Pir* sözcüğü güncel ve tasavvufi anlamlarda farklı boyutlar taşımaktadır. Günlük kullanımda yaşlı, çok yaşlı, koca veya ihtiyar anlamına gelirken, mecazî olarak herhangi bir konuda deneyimli olan kişi veya bir meslek/sanatın kurucusunu ifade eder (Çağbayır, 2007, s. 3857). Tasavvufi bağlamda *pir*, dinî yönden kendini Tanrı yoluna adanmış, müritlerini doğru yola yönlendiren ve onları koruyan, tarikatın önderi ve kumcusu olarak kabul edilir. Tarikatın kurucusu, yayımcısı ve en yüksek aşamadaki önderi olan *pir*, aynı zamanda bir üstad veya mütehassıs olarak da değerlendirilir. Günlük söylemde, bir işin en iyi bilen için “o bu işin *piridir*” ifadesi kullanılabilir. Ayrıca bir işe başlarken “yâ Allah yâ *pir*” denir. Tekkelerde ve türbelerde, tarikat kurucusu şeyhin ismi genellikle “yâ Hazret-i *pir*” diye anılır (Gökbel, 2019, s. 738).

Dil ve kültür arasında kurulan ilişki, özellikle inanç sistemleri etrafında şekillenen

kavramlar bağlamında daha belirgin hâle gelir. Bu kavramlardan biri olan *pir*, Alevi-Bektaşî düşünce sisteminde yalnızca bir dinî otoriteyi değil, aynı zamanda tarihsel hafızayı, toplumsal düzeni ve sembolik iletişimi de içinde barındıran çok katmanlı bir anlam taşır. Kültürdilbilim, bu tür kavramların kültürel bağlam içinde nasıl anlam kazandığını, nasıl kalıplaştığını ve dil aracılığıyla nasıl aktarıldığını analiz etme imkânı sunar. Bu bağlamda, *pir* kelimesi hem sözcük kökeni hem de Alevi-Bektaşî düşüncesindeki işlevi bakımından detaylı şekilde ele alınmalıdır. Alevi-Bektaşî bağlamında *pir* yalnızca bir mürşit ya da şeyh karşılığı değildir; bu yapıdaki anlamı çok daha zengin ve özgündür.

Pir, tarikatın ve yolun kurucusu, yayıcısı ve önderi olarak, tarikatta en yüksek aşamada bulunan kişiyi ifade eder; bu anlamda Hacı Bektaş Veli en bilinen örnektir. Alevi-Bektaşî inançta *pir*, aklın bedenleşmiş biçimi olarak algılanırken, pirlük ise aklın nesnelleşmiş kurumudur. Buyruk'ta uzun uzadıya anlatılan "Ehlibeyt soyundan başkasına pirlük tanımama" anlayışı, dönemin tarihsel ve toplumsal koşullarının bir ürünü olarak değerlendirilmelidir. Arap Yarımadasından gelen bu gelenek, Bektaşilik-Kızılbaşlık kimliğini besleyen Anadolu coğrafyasından esinlenerek, Sünni kuşatılmışlığa karşı bir savunma aracı olarak uygulanmıştır. Bu geleneğin yöntemi bugün de yaşatılmaya çalışılsa da aşırıya kaçıldığında Aleviliğe zafiyet getirebilir ve tehlikeli bir ruhbanlık zemini yaratabilir. *Pir*, inançta algılandığı biçimiyle, aklın bedenleştiği kimlik olarak ve aklın nesnelleştiği kurum olan pirlük makamında, Alevilere- Bektaşilere öğretmenlik yapabilmelidir; önemli olan soy değil, akılla donanımlı olmaktır (Korkmaz, 2013, s. 70).

Pir, Tanrı bilgisine ulaşmış, Tanrı sevgisini kazanmış kişi olarak yol gösterici, yani mürşittir. Müridlerinin doğru yolu bulmalarına ve o yolda ilerlemelerine yardımcı olur; bu nedenle Hz. Muhammed'in vekili olarak kabul edilir. Alevi-Bektaşîlerde *Pir*, Hacı Bektaş Veli'dir ve *Pir* ocağı Hacı Bektaş'taki dergâhı ifade eder. *Pir-i Evvel*, tarikatın kurucusu olarak Hacı Bektaş Veli'yi; *Pir-i Sâni* ise tarikatın yayılmasını sağlayan ikinci ulu, örneğin Balım Sultan'ı ifade eder (Yardımcı, 2002, s. 30). *Pir* kelimesi, özellikle Türk halk edebiyatı ve tasavvufi literatürde sıkça rastlanan, derin kültürel ve dinî anlamlar taşıyan bir terimdir. Bu kelime, kültürdilbilim açısından çok katmanlı bir anlam ve sembolizm içerir. Anadolu geleneğinde, *pir* genellikle bir yolun lideri olarak kabul edilir.

Bu kelime, yola girenlerin manevi yolculuklarına rehberlik eden kişiyi ifade eder. Tarikatın, yol kurucusu, yayıcısı, önderi olan ve tarikatta, yolda en yüksek aşamada olan kimse. Bu anlamda Hâce Bektaş Veli (Korkmaz, 2016, s. 234).

Kültürdilbilim açısından *pir*, Kul Himmet'in de içinde bulunduğu Alevi Bektaşî kültürünü şekillendiren bir figürdür. Alevi Bektaşî kültürünün kimlik inşasının temel parçalarından biri olarak görülür.

Kul Himmet şiirlerinde, *pir* kelimesi, çoğu yerde anlaşılabileceği üzere Hz. Ali'yi, Pir Sultan'ı veya Hünkâr Hacı Bektaş Veli'yi temsil eder. *Pir* burada bir kültürel kimlik yaratma işlevi görür. Alevi Bektaşî kültürü çevresinde manevi liderlerin varlığı toplumun kültürel değerlerinin ve ahlaki ölçütlerinin yansımasıdır. *Pir'in* öğütleri toplumun yapısını değerlerini etkiler niteliktedir.

Pir sözcüğü, halk edebiyatında da derin anlam taşır. Özellikle Kul Himmet'in içerisinde bulunduğu Yedi Ulu Ozanların şiirlerinde, *pir* figürü bazen Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi gibi algılanır. Her tarikatta bir *pir* bulunur; tarikatın kurucusuna Pîr-i Tarikat, ikinci kurucusu veya bir nevi düzenleyicisine ise Pîr-i Sâni denir; ancak her tarikatta ikinci bir *pir* bulunmaz. Örneğin, Mevlâna Celaleddin Mevlevîliğin, Hacı Bektaş-ı Veli ise Bektaşîliğin piridir. Pirin yattığı veya türbesinin bulunduğu dergâha pîr evi ya da pîr makamı denir. Bazı mesleklerin de pîrleri olduğuna inanılır; bir sanatı ilk kez ortaya koyan ve o sanat veya mesleği icra edenlerin önderi sayılan Peygamber veya bilinen bir ermiş kişi, o mesleğin pîri olarak kabul edilir. Örneğin, çiftçilerin pîri Hz. Âdem, denizcilerin pîri Hz. Nuh ve terzilerin pîri Hz. İdris Nebi'dir. Günlük ve ritüel söylemde, bir işe başlarken “Ya Allah ya Pîr” ifadesi kullanılır; pîrin adı anılırken ise “Ya Hz. Pîr” denir. Ayrıca “pîr aşkına” veya “pîr hakkı için” gibi söyleyişler tarikat çevrelerinde bir tür yemin veya bağlılık ifadesi olarak kullanılır (Yardımcı, 2002, s. 30).

Kültürdilbilim bağlamında ele aldığımız kelime, sosyal ve kültürel geçişi nasıl yansıttığını ve toplumda yerleşik olan anlayışların zamanla nasıl dönüştüğünü gösterir. Aynı zamanda kültürdilbilim kelimenin sembolik işlevini ve kültürlerarası kodları kültürel değerlerle birlikte vurgular.

Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde *pir* kelimesi, etimolojik anlamının çok ötesinde bir kültürel sembole dönüşmüştür. Kültürdilbilimsel perspektiften değerlendirildiğinde *pir* hem inanç aktarımının hem de toplumsal düzenin mihenk taşlarından biridir. Onun dildeki temsili, kültürdeki işleviyle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda *pir*, yalnızca bir kişi değil; bir yol, bir soy, bir gelenek ve bir inanç sistemidir. Alevi-Bektaşî toplumlarının kimliğini kuran ve sürdüren temel kavramlardan biri olarak *pir*, kültür ile dil arasındaki karşılıklı etkileşimin canlı ve güçlü bir örneğidir.

Kul Himmet der İmam Cafer pirimiz
 Cebrail Ali var hem rehberimiz
 Tarikat babında gizli sırrımız
Pirin ikrarına durmağa geldim
 (Aslanoğlu, 1997, s. 90-91).

Pir, bu yapıda hem kutsal bir soyun (ocak sisteminin) temsilcisi olarak hem de cem ayinlerinin yöneticisi olarak merkezi bir rol üstlenir. Onun ağzından çıkan söz, “yol erkânı”na göre bağlayıcıdır. Bu bağlamda *pir*, sadece bireysel bir kişilik değil, aynı zamanda kutsal soyun (Ehlibeyt, On İki İmamlar) ve toplumsal düzenin sembolü hâline gelmiştir.

3.4.11. Rehber

Rehber kelimesi, Türkçede kılavuz anlamına gelir (Türk Dil Kurumu, 2025). *Rehber*, yol gösteren veya kılavuz anlamına gelir; mecaz olarak bir kimse veya topluma doğru veya yanlış yolda rehberlik eden kişi ya da şeydir ve turizm bağlamında bir yeri ziyaret edenlere eşlik ederek bilgi veren kişiyi de ifade eder (Çağbayır, 2007, s. 3950). Farsça kökenli “rehber” kelimesi, kılavuz veya yol gösteren kişi anlamına gelir. El alacak kişiyi şeyhin huzuruna götüren kimseye de “rehber” adı verilir. Halk arasında kullanılan “Rehbersiz yol alınmaz” sözü ise, manevî yolda ilerleyebilmek için mutlaka bir yol göstericiye, mürşide ihtiyaç duyulduğunu anlatır (Cebecioğlu, 2004, s. 514).

Farsçadan gelen bu kavram (reh: yol, ber: gösteren) Alevi-Bektaşî inancında cemdeki on iki hizmet sıralamasında yer alır ve dedenin yöneteceği törenleri hazırlamak, yola girecek canlara yolu öğretmek gibi görevleri üstlenen kişiyi tanımlar (Korkmaz, 2016, s. 239). *Rehber*, aydınlığa giden yolu gösteren kişidir ve tarikatta pirin yardımcısı olarak pîrin bulunmadığı yerlerde onun vekili olur. Bu görev herkesin yapabileceği bir iş değildir; rehber şariat kurallarını iyi bilmek, tarikatta kâmil olmak, gönül kapısı açık ve dili tatlı olmak, hareketleriyle kimseyi incitmemek, bilgisi ve görgüsünü derinleştirmek ve vereceği kararlarda adil olmak zorundadır (Yardımcı, 2002, s. 30). Tarikata giren adaylara önderlik ve yol göstericilik yapan kimseler olarak, cemdeki on iki hizmet sıralamasında dedenin yöneteceği törenleri hazırlama ve yola çıkacak canlara yolu öğretme sorumluluğunu üstlenirler (Gökbel, 2019, s. 755).

Ancak Alevi-Bektaşî kültüründe *rehber*, yalnızca kılavuz olan bir figür değil, aynı zamanda inanç sisteminin temellerinden biridir. İkrar yoluna giren bir canın yanında mutlaka bir *rehber* bulunur. Bu *rehber*, yol sürecinde canın hem öğretmeni hem de yol arkadaşısıdır. Sadece dinî bilgi aktaran bir kimse değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal düzeni koruyan, edep ve erkânın doğru uygulanmasını sağlayan liderdir. Bu nedenle *rehberlik*, Alevi toplumunda bireysel bir görev olmanın ötesindedir.

Otuz-biri şariat ibtida hali
Evvel rehberinden tuttular eli
Gösterdi erkânı sürdürdüler yolu
Dedi hoş bekle sedd-i kıyâmı
(Aslanoğlu, 1997, s. 20).

Kültürdilbilim açısından bakıldığında, *rehber* kelimesi sıradan anlamını aşarak toplumsal bir kurumun sembolüne dönüşür. Alevi-Bektaşî inancında yol bir bütün olarak ele alınır: dede, rehber, pir, mürşid gibi kavramların her biri bu bütünün parçasıdır.

3.4.12. Serçeşme

Ötüken Sözlüğü'nde Far. ser + çeşme kökünden türeyen ve suyun kaynağı anlamına gelen *serçeşme* sözcüğü hem fiziksel hem de sembolik anlamlar taşımaktadır

(Çağbayır, 2007, s. 4153). Farsça çeşmenin başı demektir. Tarikat silsilesinde kurucu durumundaki ilk pir efendiye *serçeşme* veya pir-i tarikat denir (Cebecioğlu, 2004, s. 559). Gökbel'e göre bu terim, birincisi suyun kaynağı, pınar; ikincisi Alevi-Bektaşilikte yolun asıl kaynağı ve en ulu piri, yani Hacı Bektaş Veli; üçüncüsü ise tarikatlarda büyük şeyh, pir veya pir mümessili anlamında kullanılmaktadır (2019, s. 795). Benzer biçimde Kubbealtı Lügati de *serçeşmeyi*, su başı veya pınar olarak tanımlamanın yanı sıra, tarihî bağlamda yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra eyalet ve sancaklardaki askerî komutanları ve vilâyet sipahilerinin başını ifade eden ünvan olarak ve ayrıca bir sanatta üstat ya da tarikatlarda ilahî feyiz ve aşkın kaynağı olan pir anlamında da kullanıldığını belirtmektedir (URL-1).

Coştu Kul Himmet'im coştu
Muhammed Mehdi'ye ulaştı
Pir elinden dolu içti
Serçeşme'den kandın gönül
(Aslanoğlu, 1997, s. 163-164)

Kültürdilbilimde sözcükler, gerçek anlamı dışında, toplumun değerlerini taşıyan anlamlar barındırır. Alevi-Bektaşî kültüründe sıklıkla rastladığımız bu durum *serçeşme* sözcüğünde de karşımıza çıkar. Temel anlamı “suyun başı” olan sözcük metaforik bakımdan hakikatin özünü temsilen Hz. Ali veya Hacı Bektaş Veli'ye işaret eder. Pınar sözcüğünden hareketle *serçeşme*, kaynağa adanmışlığı sembolize eder.

3.4.13. Şah

Şah kavramı farklı bağlamlarda değişik anlamlar taşır: 1. Hükümdar veya padişah; 2. Damat; 3. Tarihî olarak eski İran ve Afgan hükümdarlarına verilen ünvan; 4. Satrançta, her yöne tek kare ilerleyebilen en önemli taş; 5. Tasavvufta, Halife Hz. Ali ve On İki İmama saygı gösteren tarikatlarda dinî önderlere verilen ad; 6. Bazı Şîî tarikatlarında ise, evrenin eşsiz ve ortaksız yöneticisi olan Allah'a atfedilen ünvan (Çağbayır, 2007, s. 4412). Alevilik ve Bektaşilikte pir (Türk Dil Kurumu, 2025).

Farsça kökenli *şah* sözcüğü, bir şeyin en iyisi veya bir topluluğun en büyüğü anlamına gelir. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde, bu terim manevi dünyanın ve batını bilgi alanının sultanı anlamında Hz. Ali'ye, diğer imamlara ve bazı tarikat ile yol önderlerine verilen bir ünvan olarak kullanılır. Ayrıca, evrenin eşsiz ve ortaksız yöneticisi anlamında Tanrı'ya da atfedilir (Korkmaz, 2016). Bazı İslâm devletlerinde yönetici, hâkim, padişah ve hükümdar anlamında kullanılan bir ünvan. Farsça şâhın (şeh) Sanskritçe'de "hükümet etmek" anlamındaki xshath kelimesinden geldiği ve Avesta'da "hüküm süren, ülkeyi harap olmaktan koruyan" mânasında xshatra ve xshactar şeklinde kullanıldığı, Med dilinde xshathrita, Ahamenîler döneminde xshayathiya biçimine dönüştüğü ileri sürülmektedir. Kelime Ahamenîler'den Pehlevî diline *şah* ve pataxshah, fasih Farsça'ya (Derî) *şah* ve pâdişâh olarak geçmiştir. Padişah "şahlığı koruyan, saltanatı gözeten" anlamına gelmektedir (Gündüz, 2010, s. 248-250).

Alevi-Bektaşî geleneğinde *şah* kavramı, yalnızca "bir topluluğun en büyüğü, bir işin en iyisi" anlamıyla sınırlı kalmayıp, kutsal şahsiyetlerin manevi makamlarını tanımlayan ünvanlara dönüşür. Bu çerçevede Şah-ı Merdan "yiğitlerin şahı" olarak Hz. Ali'yi; Şah-ı Kerbela Kerbela'nın şahı olarak Hz. Hüseyin'i; Şah-ı Horasan Horasan erenlerinin sultanı olarak Hacı Bektaş Veli'yi; Şah-ı Velayet "velilerin şahı" anlamıyla yine Hz. Ali'yi; Şah-ı Zülfikar ise Zülfikar'ın sahibi, kılıçların şahı anlamıyla Hz. Ali'yi ifade eder. Benzer biçimde Şah-ı Şehîdân ünvanı da "şehitlerin şahı" olarak Hz. Hüseyin'i nitelemek için kullanılır. Buna ek olarak edebî gelenekte Şah beyit, nefeslerde eserin sonunda yer alan ve çoğu kez yazarın veya ozanın adının geçtiği son beyiti karşılar. Müzik terminolojisinde ise Şah perde, Kızılbaş- Alevî müziğinin karar sesi olan la perdesine verilen addır; bu kullanım *şah* unsurunun ritüel, edebiyat ve müzik gibi farklı kültürel alanlarda da sembolik bir değer kazandığını göstermektedir. Korkmaz (2016), bu ünvan ve terimlerin her birinin tarihsel-kültürel arka planda belirli bir imam, veli veya ozanın yüceltilmiş konumuna işaret ettiğini vurgular (s. 270).

Kul Himmet şiirlerinde, *şah* kelimesi bazen doğrudan bir mürşidi, pirin manevi gücünü veya yol gösterici bir figürü ifade etmek için kullanılır. Burada *şah*, bir tür ilahi rehberlik ve manevi otoriteyi temsil eder.

Kültürdilbilim bağlamında *şah* bir idealin, erdemin ve manevi gücün dil

aracılığıyla yansımaları sağlayandır. Kültürdilbilim çevresinde incelendiğinde metaforik kullanılan *şah* kelimesi Alevilikteki tevhit anlayışı yolculuğundaki önemli bir simgedir. Dualarda, nefeslerde ve kültürde sıklıkla gördüğümüz *şah* kavramı birçok tamlamada da karşımıza çıkmaktadır: Hz. Muhammed: Şah-ı kevneyn (iki dünyanın tacı), Şah-ı Levlak (levlak şahı), Levlake levlak Şah-ı Risalet (Peygamberliğin şahı) (Gökbel, 2019, s. 819).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Şahken şahbaz olmak” deyiminde, şah kelimesi temel anlamıyla “kral, hükümdar”, yani en üstün, en güçlü kişi anlamına gelir. Deyimdeki “şahbaz” kelimesi ise “yiğit, üstün” anlamlarına gelir. Dolayısıyla “şahken şahbaz olmak” ifadesi, “zaten üstün olan birinin daha yücelmesi” anlamını taşır. Bu durumda *şah* kelimesi anlam genişlemesine uğramıştır.

Kul Himmet'im ziyan etmez karındân
Her kulun bir sevdası var serinde
Dünyada, ahrette mahşer yerinde
Aman Şahı Merdan, sana sığındım
(Öztelli, 1996, s. 108)

Şah kelimesi, özellikle Alevi Bektaşî şiirlerinde sıklıkla karşımıza çıkar. Kimi zaman Şah-ı Merdan olarak tamlama ile görürüz. Tasavvuf geleneğinde şah kelimesi, genellikle yüksek bir manevi lideri veya mükemmel bir insanı ifade eder. “Pir” kelimesinde olduğu gibi “Şah” kelimesi de Hz. Ali için söylenmektedir. *Şah*, “Kul Himmet” şiirlerinde veya halk edebiyatındaki diğer metinlerde, çoğu zaman manevi yüksekliği ifade eder.

Kul Himmet'in dörtlüğünde geçen “Aman Şahı Merdan, sana sığındım” bu dörtlükten hareketle *şah* kelimesi manevi yükseklik ve gücün temsili olarak kullanılmıştır.

3.4.14. Talip

İsteyen, arzu eden, istekli. Evlenmek isteyen ve bu isteğini evlenmek istediği kız

veya kadın tarafına bildiren erkek; öğrenci, tasavvufta tarikata girmek isteyen kişi (Çağbayır, 2007, s. 4566). *Talip*, tarikat veya yol geleneğine katılmak isteyen, Alevi veya Bektaşî inancına dâhil olmak arzusundaki kişi olarak tanımlanır. Bu kişi, yola kabul edilmeden önce belirli bir süre boyunca ahlak ve edep bakımından sınanır; manevî olgunluğa ulaşma isteği ve seyrü süluk çilesine katlanma kararlılığı gösterirse *talip* olarak kabul edilir. Yolculuğa çıkan *talip*, yol rehberine tamamen bağlı olmalı ve tarikat hizmetlerini yerine getirecek özelliklerle donanmış olmalıdır: dışarıdan normal bir kişi gibi görünse de içtenlikle olgun ve ermiş bir kimse olmalı; gevezelikten uzak, terbiyeli, kadına saygılı olmalı ve canı ile varlığıyla mürşidin buyruğuna uymalıdır (Korkmaz, 2013, s. 87). Arapça kökenli *tâlip* kelimesi, talep eden, isteyen kişi anlamına gelir. Tasavvuf geleneğinde, tarikata girmek için başvuruda bulunan kimseler “tâlib” olarak adlandırılır. Tasavvufta hedefe ulaşma süreci dört aşamada ele alınır: tâlib, mürid, sâlik ve vâsıl. Bu dereceler arasında ilk basamak tâlibliktir. Geçmişte, bir kimse hemen tasavvuf okuluna kabul edilmez; önce bir süre gözlemlenir, manevî yükü taşıyıp taşıyamayacağı anlaşılmaya çalışılırdı. Bazen hazırlık mahiyetinde dersler verilerek kişinin azmi ve kararlılığı sınanır, bu aşamayı başarıyla geçene esas eğitim sunulurdu. Günümüzde görülenin aksine, kimse zorla veya gönülsüz biçimde bu yola sokulmazdı. Sülûka kabul edilmek büyük bir ciddiyet gerektirirdi. Bu nedenle “Men talebe ve cedde vecede” “İsteyen ve isteğinde samimi olan aradığını bulur.” sözüyle bu anlayış vurgulanmıştır. Ayrıca, tasavvuf yoluna girmek isteyenlere sünnet üzere istihâre yapmaları tavsiye edilir, alınan manevî işarete göre tarikata kabul edilip edilmeyeceklerine karar verilirdi (Cebecioğlu, 2004, s. 625).

Yola, erkâna girme hevesinde olanlara, Alevilik ve Bektaşilikte bu ad verilir. Bektaşilikte bir de muhiblik vardır. İsteklilik süresini başarı ile bitiren adayın, ikrar erkânı içinde biatının alınıp tarikata kabul edilmesine muhiblik denir. İkrar nasip alan kimseye de talip denir (Gökbek, 2019, s. 848). Tarikata, yola girmek isteyen, Kızılbaş olmak isteyen kimse (Korkmaz, 2016, s. 281). Alevilik-Bektaşilikte sözlük anlamının dışında daha derin bir anlamı olan *talip* kelimesi Dede veya pir gibi manevî önderlerin yoluna giren onları rehber etmek isteyen herkese söylenir. *Talip* olmak sadece bir inanca sahip olmayı değil aynı zamanda ikrar vermeyi gerektirir. Bir talip mürşide bağlanır ve bağlı olduğu toplumun erkânına uyar. Bu yüzden Anadolu Aleviliğinde talip kelimesi inanan kişiyi

talip eden en temel kimlik sözcüklerinden biridir. Talip hem isteyen hem bağlanan hem de öğrenen anlamlarını bir arada taşır.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Talip olmak” deyiminde geçen talip kelimesi, “isteyen, arzulayan kimse” demektir. Ancak Deyim, “bir şeyi istemek” eyleminden çok, o şey için gönüllü biçimde çaba göstermeyi ifade eder. Dolayısıyla *talip* kelimesi burada anlam genişlemesine uğramıştır.

Talip matlubundan ayrı gerekmez
İnsan gerek hayvan huylu gerekmez
Matlubundan özge meyli gerekmez
Zebanından gevher yağlibin
(Aslanoğlu, 1997, s. 104-105)

Yukarıdaki dörtlükte talip, Alevi-Bektaşî yoluna giren, ikrar vererek kendini Hak yoluna adanmış kişi anlamındadır. Yani sıradan bir “isteyen, arzulayan” kişi değil; iradesiyle yola giren, nefis terbiyesini kabul eden, rehber-mürşit talimatlarına uyan can demektir. Şiirde talip, “matlubuna (hedefine, Hak’ka) yönelmiş ve yolundan ayrılmaması gereken kişi” olarak sunulmaktadır.

3.5. YİYECEKLER

Yiyecekler Türk mitolojisinde ve Alevi-Bektaşî kültüründe karşımıza çıkan unsurlardır. Bu unsurlar, sembolik olarak derin anlamlar barındırmakta ve inanç dünyasında önemli bir yer tutmaktadır.

3.5.1. Bal

Bal kavramı Türkçe sözlüklerde farklı biçimlerde açıklanmıştır. Güncel Türkçe Sözlükte (2025), arıların bitki ve çiçeklerden topladıkları özlerden ürettikleri ve peteklere yerleştirdikleri tatlı, yoğun sıvı olarak tanımlanırken; Ötüken Türkçe Sözlükte bu temel anlamın yanında olgun meyvelerden akan özsular, bazı ağaç kabuklarından sızan koyu öz

su ve mecaz olarak “çok tatlı olan şey” anlamları da verilmiştir (Çağbayır, 2007, s. 446). *Bal* kelimesi, Gülensoy Sözlüğü’nde arıların bitki ve çiçeklerden topladıkları özlerden ürettikleri tatlı, koyu kıvamlı sıvı madde olarak tanımlanmıştır. Orta Türkçe döneminde ve Divânü Lugati’t-Türk’te de kelimenin bal biçiminde geçtiği görülmektedir (2007, s. 106). Tietze (2002) Sözlüğü ise bu kelimeyi “arı balı” şeklinde kaydetmiştir. Ayrıca Tietze, bu kelimenin kökünden türetilmiş birçok kelimeye de dikkat çekmiştir (s. 269). İlahi hakikatin sembolü mürşidin aradığı ilahi hakikat mürşidin verdiği bilgi (Korkmaz 2016, s. 36). İmam Cafer-i Sadık buyuruğu’nda balın peteği, insanın mayası, sütün memesi, ana rahmi; elmanın kabuğu ise insanın derisi olarak tasvir edilir (Bozkurt, 2013, s. 16).

Bal kelimesinin Alevi-Bektaşî kültüründeki sembolik önemine dair dikkat çekici bir örnek Balım Sultan’dır. Halk arasında Balım Sultan’ın bu lakabı, annesi doğum sırasında vefat ettiği için bebeklik döneminde anne sütü yerine bal ile beslenmiş olmasına dayandırılır. Ancak Ahmet Yaşar Ocak, bu anlatının daha çok popüler bir etimolojik açıklama olduğunu belirtir. Ocak’a göre “Balım” adı, Eski Türkçede “ağabey, sevilen kimse, aziz kişi” anlamlarına gelen bâli/bâlim kelimesiyle ilişkilidir. Bu durum, kelimenin kültürel kullanımındaki anlam genişlemesine işaret etmektedir (Ocak, 2025, s. 48).

Bal ve arı sembolizmi farklı din ve kültürlerde de görülmektedir. Örneğin Hristiyanlıkta arı, Hz. İsa’nın bağışlayıcılığını, bilgelik ve tatlı dilini temsil ederken, arının iğnesi onun günahları tartan adalet yönüyle ilişkilendirilmiştir (Alkan, 2005, s. 109). Benzer şekilde, Uzak Doğu felsefelerinde arı ve bal aklın en yüce hâlini ve bilgeliği sembolize eder. Şii inancında ise bal doğrudan Hz. Ali’ye atfedilmiş, “Allah’ın aslanı” olarak hem insanların hem de arıların önderi kabul edilmiştir. Ayrıca arılar bu anlayışta müminleri ve melekleri temsil eder; tıpkı çiçeklerden *bal* çıkaran arılar gibi, müminler de ilahi bilgiyi özümseyen varlıklar olarak görülmüştür (Alkan, 2005, s. 107).

Alevi-Bektaşî kültüründe *bal*, yalnızca maddi bir gıda değil, aynı zamanda derin manevi anlamlar yüklenmiş bir boldür. Kültürdilbilimsel açıdan bal, saflığı, bilgeliği ve doğru yolda olmayı simgeler. Arının *bal* yaparken geçirdiği saflaşma süreci, insanın

ruhsal arınma yolculuğu ile özdeşleştirilmiştir. Bu bağlamda bal hem bir bağlayıcı unsur hem de hoşnutluk ve hakikate erişim aracı olarak yorumlanır.

Deyim ve Atasözlerinden örnekler:

“Bal tutan parmağını yalar” deyimini temel anlamıyla, bir işin başında ondan ister istemez fayda sağlaması anlamına gelir. Yani bir kimse imkân veya çıkarla iç içeyse, ondan bir pay alması kaçınılmazdır. Buradaki bal kelimesi, tatlı ve değerli bir şeyi temsil eder. Dolayısıyla deyim, genellikle çıkar ilişkilerini ya da çıkarlara en yakın olanın avantajını anlatmak için kullanılır.

Arının yaptığı bala benzersin
Şu garip ellerde gönlüm eğlersin
Bend edüben ikrarına bağlarsın
Sailin sattığı kul Hacı Bektaş
(Aslanoğlu, 1997, s. 134-135)

Bal burada sadece yüzeysel bir benzetme değildir. Şiirin tasavvufi bağlamı dikkate alındığında, bal ilahi hakikat, arı ise mürşit veya hakikat arayıcısı olarak yorumlanabilir. Kul Himmet, “arının yaptığı bala” benzetmesi yaparken aslında ilahi bilginin özü, hakikatin saf hâli olarak görmektedir. Bu durumda *bal* hakikati temsil eder. “Şu garip ellerde gönlüm eğlersin” dizesi, hakikatin bu dünyada yabancı kalışını anlatır. “Bend edüben ikrarına bağlarsın” ise, müridin mürşidine veya kulun Rabbine verdiği ikrar (bağlılık sözü) anlamına gelir. Böylece dörtlükte geçen *bal*, yalnızca bir benzetme değil, insanın hakikate bağlanma sembolü hâline gelir.

3.5.2. Elma

Alevi kültüründe *elma*, bir meyve olmanın ötesinde, derin bir sembolik anlam taşır ve insanın varoluşuna, yaratılışına dair önemli kapılar açar. Bu anlam katmanları, dilin kültürle iç içe geçtiği kültürdilbilim alanında anlam kazanır. Elma, öncelikle Âdem ile Havva’nın cennetten dünyaya inişini simgeleyen bir semboldür. İslam ve diğer semavi dinlerde elmanın yerini alan yasak meyve miti, Alevi inancında insanın kendini bilmesi

olarak yorumlanır. Bu bağlamda elma, sadece bir yasak değil, aynı zamanda bilgi ve farkındalık meyvesidir; insanın nefsiyle mücadelesinin, bilinçlenmesinin ve özgürleşme yolculuğunun başlangıcıdır. Aynı zamanda elma, Alevi toplumunda “lokma” olarak geçmektedir. Çağbayır (2007), *elma* kelimesini, “gülgiller familyasından olan elma ağacı, pembe veya beyaz çiçekler açan, oval ve kenarları dişli yapraklara sahip, kumlu ve killi topraklarda yetişebilen pek çok çeşidi bulunan bir meyve ağacıdır” olarak tanımlar. Aynı zamanda bu ağacın meyvesi, parlak kabuklu, gevrek dokulu, hoş kokulu, küçük çekirdekli olup, tadı tatlıdan mayhoşa değişkenlik gösterir (s. 1424).

Dede Korkut Kitabı’nda yer alan destansı anlatım geleneğinde Azrail, çoğu zaman kırmızı kanatlarıyla betimlenir. Deli Dumrul hikâyesinin çağdaş yorumlarında ise, Azrail’in can alma eylemi daha somut ve çarpıcı biçimlerde yeniden tasvir edilmiştir; örneğin, kurbanın ruhunu iç organlarından çekip alabilmek için bir çengel kullandığına inanılır. Bazı halk tasvirlerinde Azrail’in, çocukların ruhlarını kendine çekebilmek için onlara kırmızı bir *elma* uzattığı düşünülür. Halk anlatılarında elmanın bu niteliği, Hristiyan kültüründeki ölüm figürünün çocuğa yaklaşırken ona elma ikram etmesiyle sembolik bir benzerlik taşır (Boratav, 2012, s. 38). *Elma* motifi, dünya edebiyatında da evrensel anlamlar yüklenerek karşımıza çıkar.

Alevi-Bektaşî inanç sisteminde *elma*, sembolik bir anlam taşır. Bal ise aynı bağlamda marifet ve hakikati simgeler; ayrıca “dertlere deva” kabul edilmesi nedeniyle bâtinî hastalıklara şifa verici özellikleri olduğuna inanılır (Akın, 2020, s. 112). Niyaz veya lokmanın “bal, süt ve elma” üzerinden “hayat bahşedici gıdalar” şeklinde yorumlandığı görülmektedir. Bu doğrultuda, özellikle Alevi toplumları arasında “pir ve dedelerin çocuğu olmayan kimselere niyaz (lokma) vermesi” ile ilgili menkıbevi anlatı ve mematlara rastlanmaktadır (Akın, 2020, s. 111).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Elmanın dibi göl, armudun dibi yol” deyimini, elma ağacının suyu seven, armut ağacının ise kuru toprağı istemesini anlatır. İnsanların gözlemlerinden doğan bu söz, her şeyin kendine uygun bir ortamda gelişeceğini, birine iyi gelen durumun diğerine gelmeyebileceğini vurgular.

Çekilip giderken Miraç yolunda
 Arslan gördü sekiz uçmak ilinde
 Cennet evlerinde elma dalında
 Fatma Ana idi dar çeken bacı
 (Aslanoğlu, 1997, s. 49).

Kul Himmet'in şiirinde geçen "Cennet evlerinde elma dalında" ifadesinde *elma*, tasavvufi sembolizm içinde ilahi hakikat simgesi olarak kullanılmıştır. Bu simge, ilk olarak Âdem ile Havva'nın kıssasını çağırırsa da anlam yönü aynı değildir. Âdem ile Havva için *elma*, cennetten düşüşün sembolü iken burada Miraç'ta Allah'a yakınlaşmanın sembolüdür.

3.6. RİTÜEL İNANÇ KAVRAMLARI

İnanç kavramları, Alevi-Bektaşî kültürünün temelini oluşturan manevi unsurlardır. Bu kavramlar, hem inanç sisteminin sembolik dilini yansıtır hem de edebî eserlerde sıkça karşımıza çıkan kültürel göstergeler hâline gelmiştir. Bu bağlamda karşımıza çıkan terimler, toplumsal ve ruhsal birlik anlayışının ifadesi olarak önemli bir yer tutmaktadır.

3.6.1. Can

Güncel Türkçe Sözlükte "canlılık", "insanın duygularını barındıran iç âlem" ve "tarikat kardeşi" gibi anlamlara yer verilirken; Ötüken Türkçe Sözlükte "yaşamı sağlayan ruh", "hayat", "güç, kuvvet", "öz, varlık", "kişilik, şahıs", "arzu, gönül" ve "tarikata yeni katılan derviş" gibi anlamları bulunmaktadır (Çağbayır, 2007, s. 446). Kul Himmet'in şiirlerinde ise can sözcüğü daha çok "derviş" veya "yoldaş" anlamında kullanılmıştır. Korkmaz'a göre (2016) *can* kavramı, yalnızca nasip almış kimseyi anlatmakla kalmaz; aynı zamanda tarikata bağlı yol ehlinin, kadın ya da erkek ayrımı yapmaksızın birbirine hitap ederken kullandığı bir sözdür. Bunun yanı sıra dost, arkadaş ve sevgili anlamları da taşır. *Can* aynı zamanda göksel kökenli kabul edilen ve doğanın yapısına dâhil olan görünmez bir değişim-dönüşüm enerjisini de ifade etmektedir. Bu kavram farklı

tamlamalar aracılığıyla da zenginleşir. Örneğin “can cana” yol ehlinin baş başa ve birlikte oluşunu anlatırken, “can evi” insanın iç âlemi yani gönlü dile getirir. “Can gölgesi” hem canın bedendeki görünümü, yani donu veya kabı, hem de canın yansıdığı yer olarak ayna ile ilişkilendirilir. “Can gözü” bâtinî bilgeliğin gücünü, “can kıblesi” tanrısal güzelliğin insanda tecellisini ifade eder. Bunun yanında “can kuşu” ve “can torbası” ruh ile beden arasındaki bağı işaret ederken, “can-ı canan” ifadesi Tanrı’ya, yani “canların canı”na gönderme yapmaktadır (s. 47).

Can kavramı, nasip almış kimse ya da tarikat eri anlamında kullanılmaktadır. Tarikata mensup kişilerin, kadın erkek ayrımı yapmaksızın birbirine hitap ederken tercih ettikleri bir söz olmasının yanında dost, arkadaş, sevgili, ruh, gönül ve nefis anlamlarını da taşır. Ayrıca “kardeş” karşılığında da kullanılan bu kavram, “Can cümleden aziz” atasözünde olduğu gibi kardeşliğin, her şeyden daha değerli olduğunu vurgular. Bu sebeple adların sonuna çoğu zaman can ünvanı eklenir; Mehmet Can, İsmail Can, Ali Can, Kanber Can örneklerinde olduğu gibi. Birden fazla kişiye hitap edilirken ise “Canlar” ifadesi kullanılmaktadır (Gökbel, 2019, s. 157). Alevi inancına göre insan ve bütün yaratılmışlar Tanrı’nın birer parçası kabul edilir. Bu anlayış özellikle can kavramı için geçerlidir. “Haktan geldik, Hakka gideceğiz” sözü can ya da ruha atfedilirken, bedene yönelik olarak “Topraktan geldik, toprağa döneceğiz” ifadesi kullanılmaktadır (Kaplan, 2016, s. 5).

Kültürdilbilim açısından, bir kelimenin sadece sözcük anlamına değil, o kelimenin bir toplumdaki değerine bakılır. Alevi-Bektaşî kültüründe inancında can Tanrı’dan gelen bir nur olarak kabul edilir. Bu anlayış vahdet-i vücud anlayışını destekler. Birine can demek, onu kardeş ve değerli görmek demektir. *Can* kelimesi ile toplum bilinci pekişir. Bir kültür içerisindeki kalıplaşmış kullanımlar, kültürün zihniyetini yansıtır.

Alevi inancında *can* kelimesi çeşitli anlamlar taşımaktadır. Örneğin, “Gelin canlar bir olalım” ifadesi veya bir topluluğa hitap edilirken kullanılan “merhaba canlar” gibi örneklerde, *can* sözcüğü cinsiyet ayrımı gözetmeksizin, yani hem kadınları hem erkekleri kapsayan bir anlamda kullanılmaktadır. Ayrıca Alevi deyişlerinde can kelimesi sıkça yer almaktadır (Gül, 2021, s. 214).

Mevlevi geleneğinde de *can* kavramı özel bir anlam taşır. Tarikata kabul edilmek üzere gelen yeni dervişlere *can* denilirdi. Bu kişiler Mevlevi dergâhında Saka Post’unda üç gün geçirerek tarikat yoluna girip girmeyeceklerine karar verirlerdi. Bu süreçte murakabe halinde bulunur, gerektiğinde az konuşur ve hizmetleri gözlemlerlerdi. Eğer devam etmeye karar verirlerse ilk olarak ayakçılık görevini üstlenir, ardından kabiliyetlerine göre başka hizmetlere yönlendirilirlerdi. Bu bağlamda *can* kelimesi hem derviş kardeşliği hem de “Can cümleden aziz” atasözünde görüldüğü üzere en değerli varlık olarak yorumlanmıştır. Ayrıca ihvan arasında isimlerin sonuna *can* eklenerek (ör. Ali Can, Mehmet Can) kardeşlik vurgusu yapılmıştır (Cebecioğlu, 2004, s. 116-117).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Can boğazdan gelir” ifadesi, temel olarak insanın yaşaması için beslenmenin gerekliliğini dile getirir. Vücut, enerji ve canlılığını yiyeceklerden alır. Ancak *can boğazdan gelir* atasözü sadece fizyolojik bir durumu anlatmaz; aynı zamanda Türk kültüründe yemeğin toplumsal boyutuna da gönderme yapar.

Yanalım da deli gönül yanalım
Gene arayalım vücutta bulalım
Seven canlara da hemdem olalım
Sevdikçe sevesim gelir Ali’yi
(Aslanoğlu, 1997, s. 82-83)

Burada *can*, yalnızca “ruh” ya da “yaşayan varlık” anlamıyla değil, daha çok yoldaş, yol eri, Hak için bir araya gelmiş gönül dostu anlamıyla kullanılmıştır. Alevi-Bektaşî geleneğinde insanlar birbirine *can* diye hitap ederek, dünyevî ayrımları geri plana atar eşitlik ve kardeşlik duygusunu öne çıkarırlar. Dolayısıyla şiirde geçen “seven canlar” ifadesi, Hakk’ı, Muhammed- Ali yolunu, Ehlibeyt sevgisini gönülden taşıyan yol kardeşlerini ifade eder. “Hemdem olmak” da “birlikte olmak, aynı duyguyu paylaşmak, aynı yolda yoldaşlık etmek” anlamı taşır.

3.6.2. Car

Car hizmeti ile canlara hatalarından dönmeleri, günahlarına tövbe etmeleri telkin edilir. Tövbe kavramı ile ilişkili diğer bir ritüelistik aşama el suyu hizmetidir. Manen arınmayı, temizlenmeyi sembolize eden bu hizmetin piri Selmanı Pak'tır. El suyu hizmetinden sorumlu olan kişi, elinde ibrik, omzunda havluyla dolaşarak cem olmuş canların ellerine su döker. Simgesel düzeyde manevi temizliğin amaçlandığı bu ritüel pratiği sembolik olarak tövbe etme, hata ve günahlardan arınma anlamı taşır (Kük, 2025, s. 786).

Car sözcüğü, Ötüken Sözlükte sürtünme, dönme gibi hareketlerden doğan parazit sesleri; bağırma, ağlama, ötme vb. yüksek sesleri anlatan bir kök olarak tanımlanır. Ayrıca yüksek ses, bağırma, nida; bir şeyi tellal aracılığıyla yüksek sesle duyurma (ilan), tehlike anında yardım isteme, yardım ve dilek anlamlarında da kullanılır. Alevi Bektaşî kaynaklarında *car* kelimesi hatalardan arınma ve süpürge hizmeti anlamı ile beraber anılırken, Ötüken sözlükte bu anlam “caru” başlığı altında verilmiştir. Far. cârü (ca:ru:) {OsT} is. Süpürge (Çağbayır, s. 759). Güncel Sözlükte ise sözcük, “Tellal ile duyurma, duyuru, tehlike durumu ve kadınların örtündükleri çarşaf; zar” olarak verilmiştir.

Süpürge hizmetinin kökenine dair de bir anlatıya rastlanılmamıştır. Ancak el suyu hizmetinde de değinildiği gibi bu hizmet de temizlenme/arınma merkezli bir hizmettir. Kişiyi miraca hazırlayan önemli hizmetlerden birisidir. Hem cemevinin maddi temizliğini hem de ceme katılan kişilerin manevi/gönül temizliğini temsil eden bu hizmet; kişinin içindeki kininden, kibrinden, öfkesinden kısaca tüm olumsuz duygularından arındığının göstergesidir. Bu hizmeti yerine getiren kişilerin Güruh-ı Naci ile irtibatlandırılması dua metinlerinde işlenmiştir. Hizmeti yapan kişi şu duayı okur. “Biz üç bacı idik, Güruh-ı Naci idik, Kırklar Meydanı’nda süpürgeciydik. Süpürgeci Selman, kör olsun Mervan, zuhura gelsin Mehdi-yi Sahip Zaman.” Dua metninden de görüleceği üzere hizmeti görenlerin Güruh-ı Naci olduğu ve Kırklar Meydanı’nda bu hizmetin yapıldığına inanılmaktadır (Şahin ve Şişman, 2024, s. 310).

Garipler semahını derviş dönerken meydanın altında üç bacı dara dururlar. Sağ başta duran bacının elinde bir süpürge bulunur. Buna *car* veya *carı* denilir. Dûvaz imamın sonunda garipler semahını tamamlayan derviş 360 derece ellerini sağ ve sola açarak

meydanda döner ve aşığın son dizede “şahın geldi dediler kanatlandım uçmaya” sözüyle bu dönüşü yapar. Sonra üç bacının yanına giderek sağ başta o da dara durur. Derviş, garipler semahını tamamlayıp bacıların yanına dara durduktan sonra Dede bir gülbank çeker. Ardından da üç bacı car hizmetini gerçekleştirir. Önce sağ baştaki bacı ya Allah ya Muhammed ya Ali diyerek süpürgeyi meydana üç kez sürer ve süpürgeyi sap tarafına niyaz olur. Dede kısa bir dua eder. Ardından da aynı pratiği iki bacı yerine getirir. Dede her seferinde dua eder. Bu hizmetleri yapanlar tekrar ana ekiptekilerin yanına katılırlar ve meydana âşığın okuduğu bir nefesten alınan dörtlük eşliğinde meydana bir sefer dolanarakten eller bir sağ taraf bir sol tarafa hareketle dönerler bu bir tam dönüşü tamamladıktan sonra meydana terk ederler (Turan, 2010, s. 160).

Gökbel (2019), sözcüğü üç ayrı madde şeklinde ele almıştır: carı: Caru, süpürme demektir. Kimi yörelerde her hizmetin sonunda veya verilmiş aralardan sonra hizmetin başında “carıcı” tarafından meydan sembolik olarak süpürülür. Bu süpürmede iki amaç güdülür: Birincisi, meydanın fiilen temizlenmesi, ikinci ve asıl amaç da günahların temizlenmesi, ceme katılanların günahlarından arınmalarıdır. Carıcı: Cemde carı (süpürme) işini yapan hizmet sahibine verilen isim. Cârû: Cemde on iki hizmet çerçevesinde ferrâşın kullandığı süpürge. Ferrâş hizmetini yerine getirdikten sonra dede tarafından okunan duaya da “cârû duası” adı verilir. Harf düşmesi sonucu günlük dilde genellikle “car” ve “car duası” şeklinde söylendiği gözlenir (s. 159).

Kul Himmet daima eder niyazı
Pir Sultan yolundan ayırma bizi
Ol mahşer gününde isteriz sizi
Muhammed önünde car Hacı Bektaş
(Aslanoğlu, 1997, s. 134-135)

Kültürdilbilim bağlamında *câr* sözcüğünü ele almamızın nedeni sözcüğün temel anlamından hareketle metafora dönüşümüdür. Süpürge yalnızca bir temizlik aracı değil; günahlardan arınma ve manevi temizliği işaret eder. *Câr* sözcüğü Alevi kültüründe sembolleşirken, sözlüklerde gündelik anlamlarıyla yer almıştır.

3.6.3. Cem

Cem sözcüğü, güncel Türkçe Sözlükte “bir araya getirme, toplanma” olarak tanımlanır. Ötüken Sözlükte ise biriktirme, toplama, genel veya özel konuları bir kategoriye sokma, topluluk oluşturma gibi farklı anlamları da vardır; ayrıca Alevilikte şeyh huzurunda gerçekleştirilen mevsimlik tören ve cemaati temsil eden bina anlamlarına da işaret eder (Çağbayır, 2007, s. 757). Kızılbaşlar arasında *cem*, toplulukla birlikte yapılan kutsal bir ibadet olarak algılanır (Korkmaz, 2016).

Alevi-Bektaşî inancında *cem* hem toplumsal hem de manevi bir işlev taşır. Toplumsal birlikteliği güçlendiren, gönül birliği oluşturan ve ilahi hakikate ulaşmayı sağlayan bir ritüel olarak kabul edilir. Aynı zamanda bir ibadet ve duygu paylaşımı ortamıdır; toplumsal değerlerin yaşama geçirilmesinde kritik bir rol oynar.

Kırklar Cemi mitolojisinde *ceme* giren kişinin benliğini dışarıda bırakması, herkese “can” gözüyle yaklaşılması ve uygun yere oturulması önemlidir. Kadın-erkek ayrımı yapılmaz; getirilen lokma veya üzüm tanesi paylaşılır. *Cem* esnasında kişinin aşkı doruk noktasına ulaştığında semah dönülür ve Hakk zikredilir. Kadın ve erkek birlikte semah döner. *Ceme* girerken Hz. Peygamber besmele ile sağ ayağını atarak girerken (Şeriat kapısı), Selman “Hu” diyerek içeri girer (Hakikat kapısı). Kırklar Cemi, bâtnî yorumlar içeren ve ancak tarikat ehli kişilerce anlaşılabilen mitolojik bir ritüeldir (Gül, 2017, s. 82). Dedelerin veya babaların önderlik ettiği *cem*, Alevi-Bektaşî erkânının ve zikrinin yapıldığı dinî törenleri ifade eder. Tarıkata yeni girenler, ulu kişilerin anılması, dargınların barıştırılması, öğüt verme, aydınlanma ve eğitim gibi amaçlarla düzenlenir. Cemin bir işlevi de kişinin aşırı tutkularını frenlemesi ve topluluğun birlik ve dayanışmasını pekiştirmesidir (Gökbel, 2019, s. 161).

Sözlük anlamı “bir araya gelmek, toplanmak, biriktirmek” (Cebecioğlu, 2004, s. 96) olan *cem* ibadeti için sözlük anlamı dışında farklı tanımlamalar yapılmıştır: “Cem, bir ibadettir. Alevi inanç sisteminin merkezinde yer alır ve temel itikadi unsurların hepsiyle ilişki içindedir” (Yıldırım, 2018, s. 261). “Alevilikte Hak-Muhammed-Ali divanı olarak kabul edilen *cem* ibadeti Kırklar Meclisi’nden bize kadar gelen ibadetin adıdır” (Aydın, 2018, s. 74). *Cem* ibadeti, ölmeden önce ölmek, hesaba çekilmeden önce hesabını vermek,

ulu divana alını açık yüzü ak olarak, kul hakkıyla gitmemektir (Uğurlu, 2005, s. 8). Cem, Alevî dinî hayatının merkezinde yer alan bir ibadettir (Üçer, 2005, s. 166 bkz. Coşkun, 2022, s. 187-203).

Cem ayininin ortak unsurlarından biri, “on iki hizmet”tir. Bu hizmetlerin sayısı tesadüf değildir; bazıları On iki İmam’a, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Zeynel-Âbidin’e atfedilir. Hizmet sahipleri farklı kaynaklarda değişik şekilde aktarılmaktadır; bazı kaynaklar piri Hz. Muhammed olarak gösterirken, diğerleri Hz. Ali veya Hacı Bektaş Veli’yi işaret etmektedir. On iki hizmetin sayısının bu kutsal şahsiyetlerle ilişkilendirilmesi, cemde yapılan ritüel uygulamaların manevi kökenine işaret eder (Rençber, 2012, s. 75; bkz. Gül, 2017, s. 28).

Kul Himmet şiirlerindeki *cem* kelimesinin kullanımı, sadece bir araya gelmeyi değil, bir manevi birlikteliği ve bu birlikteliğin taşıdığı anlamı vurgular. Bu, bireylerin tek başlarına değil, bir araya gelerek manevi bir güç oluşturdıklarında daha güçlü bir dönüşüm geçirebileceği düşüncesiyle de ilişkilendirilebilir.

Anda şaz olup güldü ol
Resul Kırkların *cemine* verdi bir usul
Aç kapıyı Peygamberim ben asıl
Allah medet ya Muhammed ya Ali
(Aslanoğlu, 1997, s. 71)

Buradaki *cem*, sözlük anlamıyla sadece “toplanma” değildir. Alevî-Bektaşî geleneğinde *cem*, inanç topluluğunun bir araya gelip ibadet ettiği kutsal erkân meclisi anlamına gelir. Bu meclis, Miraç anlatısıyla ilişkilendirilen Kırklar Meclisi’ne dayanır. Yani *cem*, Hz. Muhammed’in Miraç’ta kırk canla bir araya geldiği, eşitlik ve kardeşlik esasına dayalı kutsal buluşmanın dünyevî yansımasıdır.

3.6.4. Çerağ

Çerağ, Türkçede lamba veya ışık anlamına gelir ve aydınlanma ile bağlantılı bir semboldür. Karanlıkları aydınlatan, gönülleri ışıkla dolduran bir metafor olarak görülür.

Alevi-Bektaşî kültüründe, *çerağ* bir kişinin manevi yolculuğunda rehberlik eden, ilahi ışığı takip etme ve hakikati görme anlamına sahiptir. Ötüken Sözlükte *çerağ*; kandilin fitili, içine yağ konup yakılan fitilli lamba, ışık veren nesne, ırak ve Bektaşî dergâhlarında yeni gelen derviş için düzenlenen makam olarak tanımlanır (Çağbayır, 2007, s. 935). Tanrı'nın ışık şeklinde görünmesi, Hz. Muhammed'in Tanrı'dan gelen ilk nur olarak kabul edilmesi ve Hz. Ali ile soyunun bu ışığın sürekli taşıyıcısı sayılması anısına; kandil, lamba, mum ya da çıra, ruhun aydınlanmasının simgesi olarak görülmüş ve cem törenlerinde kullanılmıştır (Korkmaz, 2016, s. 56).

Güncel sözlüklerde *çerağ*, mumdan çok daha fazlası olarak ele alınır. Farsçadan gelen *çerağ*, kandil veya mum anlamında kullanılmakla birlikte, tekkelerde yeni talibin rehber tarafından bu makama getirilmesi sırasında özel bir törenle anılır. Rehber, talibe şöyle der: “Buna *çerağ* derler. Bu *çerağ*, nur-ı Muhammed Ali'dir. Cümle canlar, bunun nuruyla münevverlenip, cemâliyle müşerref olur ve her hakka erişir.” Tekkelerde *çerağ* yakılırken veya söndürülürken “*çerağı yak/söndür*” yerine “*çerağı uyandır/dinlendir*” denir; nefesle üflenmez, el hareketleriyle kontrol edilir (Cebecioğlu, 2004, s. 143). Kandil, mum ya da ışık; Hz. Muhammed'in Tanrı'dan gelen ilk nur olarak kabul edilmesi anısına, ruhun aydınlanmasının sembolü şeklinde algılanmış ve cem törenlerinde önemli bir unsur hâline gelmiştir. Çoğunlukla topraktan veya madenden yapılan kandilin içine yağ konulur, yan tarafındaki deliğe fitil yerleştirilerek yakılır. Cemlerde kullanılan bu yağ, genellikle *çerağ* kurbanından elde edilir. Bektaşilikte *çerağ*, insan beynini simgeleyen akıl kiblesi olarak yorumlanır ve aynı zamanda önemli makamlardan biridir. Diğer makamlarda olduğu gibi burada da niyaz edilir. Nasip almış bir talip, rehberinin önderliğinde *çerağa* geldiğinde ona şöyle denir: “Buna *çerağ* denir. Bu *çerağ*, Nur-ı Muhammed Ali'dir. Tüm canların bu nurla aydınlandığı, cemalleriyle şereflendiği ve her hakikate ulaştığı makamdır.” Hz. Muhammed'in *çerağa* benzetilmesi, onun Bektaşiler arasında kutsal kabul edilmesinin temel nedenidir. Tekkelerde *çerağın* yakılması ya da söndürülmesi gerektiğinde doğrudan “*çerağı yak*” veya “*çerağı söndür*” ifadeleri kullanılmaz; bunun yerine “*çerağı uyandır*”, “*çerağı uyar*”, “*çerağı dinlendir*”, “*çerağı sırta*” ya da “*çerağı sırret*” denir. Ayrıca *çerağ* hiçbir zaman nefesle üflenerek söndürülmez, el hareketleriyle dinlendirilir. Halk arasında ise *çerağın* yanması hayır dua, sönmesi ise beddua olarak algılanır (Gökbel, 2019, s. 188).

Cemlerde *çerağın* sürekli yanması önemlidir. Delilci adı verilen kişi, *çerağın* sönmemesi için sorumluluk taşır; herhangi bir ihmal durumunda kurban kesmekle yükümlü olur. *Çerağın* fitili, bezin iç yağı ile hazırlanır, üzerine pirinç tanesi kadar tuz serpilir ve rulo yapılarak *çerağın* kabına yerleştirilir. *Çerağın* yanması hem fiziksel hem de manevi aydınlanmayı temsil eder (Dedekargınoğlu, 2011, s. 391). *Çerağlar*, Hakk-Muhammed-Ali, On İki İmam, On Dört Masum-u Pak ve tarikat inançlarını temsil edecek biçimde yorumlanır. Bu nedenle *çerağların* biçimleri, konumları ve ayin sırasında kullanımı, inançların görsel ve ritüel yansımalarını oluşturur (Harman, 2018, s. 684). İkrar ayininde *çerağın* konumlandırıldığı yerler, şekil ve bezemeleri yoğun anlam taşır. Yola giren kişi, mürşidin kılavuzluğu ile hem kendini tanır hem de Hakk ile bütünleşir. Rehberle bağlanmayan kişi karanlıkta kalırken, meydan/meydan evinde mürşide bağlanan kişi nefsini yener, gönül aynasını parlatır ve *çerağların* yansıttığı nur sayesinde hem yolunu görür hem de hakikate ulaşır. Böylece *çerağ*, manevi rehberliği ve Hakk'ı bilme sürecini sembolize eder (Harman, 2018, s. 683-684).

Çerağ, özellikle Alevi-Bektaşî kültüründe ve İslami tasavvufta önemli bir semboldür. *Çerağ* kelimesi, lamba veya aydınlatıcı ışık anlamına gelir ve hem maddi hem de manevi bir anlam taşır. Alevi-Bektaşî inançlarında, *çerağ* hem bir simge hem de bir ritüel aracı olarak kullanılır.

Atasözü ve Deyimler örneği:

“Kişinin, yaktığı *çerağa* pervane olması gerek” atasözü, yetiştirilen kişinin üstüne titremek lüzumunu bildirir (Gökbel, 2019, s. 188).

Kudret kandilinde gizli sır iken
Âlemde çeşm-i *çerağsın* sevdiğim
Al yeşil kırmızı heman nur iken
Üstada renksin boyasın sevdiğim
(Aslanoğlu, 1997, s. 91-92-93)

Alevi-Bektaşî geleneğinde *çerağ*, yalnızca maddi bir ışık kaynağı değil, aynı zamanda ilâhî nurun, hakikatin ve Hakk'ın yolunu aydınlatan rehberliğin simgesidir. Cem

erkânlarında yakılan *çerağ*, Allah'ın nurunu, Hz. Muhammed'in ve Ehlibeyt'in aydınlığını, hak yolunun ışığını temsil eder. Bu şiirde Kul Himmet “âlemde çeşm-i çerağ” (âlemin gözü, ışığı olan kandil) diyerek, *çerağın* hem varlığı aydınlatan bir hakikat kaynağı hem de gönüllere ışık saçan manevi rehber olduğu vurgulanmaktadır.

3.6.5. Dâr

Güncel sözlükte “ıdam mahkûmlarını asmak için dikilen direk” olarak verilen *dâr*, Ötüken Sözlükte ise ev, yuva, yer, mekân veya ülke anlamında tanımlanmıştır. Alevi-Bektaşî terimleri sözlüğünde Gökbel, *dâr* kavramını daha detaylı ele alır: Hallâc-ı Mansur'un asıldığı direk olarak darağacı, Hak uğruna teslim olma ve ayin-i cem yapılan odanın ortası şeklinde bir manevi alan; aynı zamanda biat ve tarikat telkini gibi merasimlerin gerçekleştirildiği yeri ifade eder. *Dârda*, talip veya suçlunun ayakları mühürlenmiş, kollar çapraz ve baş öne eğik şekilde durarak hatalarını veya biatını gösterdiği kabul edilir. Bu uygulama, hem canların dedeye, babaya veya pire olan saygısını gösterir hem de manevi sorumluluğu pekiştirir (Gökbel, 2019, s. 198). Alevi-Bektaşî geleneğinde cemin yapıldığı meydanın ortasında ayrılan bu alan hem yaşamda hem de ölüm sonrası ritüellerde anlam taşır. Hakk'a yürüyen muhip, talip, derviş, dede veya babalar için de *dâr* uygulanır. Üçüncü, yedinci ve kırkıncı gün yapılan törenler *dâr*'dan indirme erkânı olarak bilinir ve geçmişten günümüze uygulanan önemli bir Alevi-Bektaşî geleneğini oluşturur (Yılmaz, 2020, s. 58).

Farsça kökenli *dâr* sözcüğü (ağaç, direk), Hallac-ı Mansur'un asıldığı direk anlamıyla darağacını ifade ederken, tarikat ve yol erkânıyla bağlantılı olarak törenlerin yapıldığı meydanı ya da meydan odasının orta kısmını da anlatır. Bu bağlamda “*Dâr cemi*”, *dârdan* indirme erkânını; “*dâr kurbanı*” ise musahip kardeşlerden birinin Hakk'a yürümesi durumunda rızalık için kesilen kurbanı karşılar. *Dâr* meydanı kavramı meydanla eş tutulurken, “*dâr piri*” ifadesi Fazlullah Hurûfî, Nesimî, Hallac-ı Mansur, Hz. Hüseyin veya Hz. Fatma'ya işaret eder. *Dâra* çekmek, tekkelerin ya da dergâhların büyüklerinin oluşturduğu cem mahkemesinde, hata işleyen bir yol ehlinin meydanın ortasına çağrılarak sorgulanması, yargılanması ve gerekirse ceza verilmesi anlamına gelir. *Dâra* durmak ya da çıkmak ise, dede ya da baba huzurunda, yol uğruna canını vermeye

hazır olduğunu bildirmek amacıyla meydanın ortasında niyaz ederek ayakların mühürlenmesi, kolların göğüste çaprazlanması ve başın öne eğilmesi şeklindeki duruştur. Hakk’a yürüyen can için göçünün üçüncü, yedinci ya da kırkinci gününde yapılan tören “dârdan indirme erkânı” olarak bilinir. Dârdan inmek, dâra duran canın hak teslimiyle rızalık alıp aklanmasıdır. Ayrıca, “Dâr-ı Fatma” ifadesi “Dâr-ı Hüseyin”le özdeşleştirilir. “Dâr- ı Fazlı”, yüzüstü kapanma duruşuyla Fazlullah Hurûfî gibi yol uğruna başını feda etmeyi temsil ederken; “Dâr-ı Hüseyin”, ayak mühürleme duruşuyla İmam Hüseyin ya da Hz. Fatma’nın yol uğruna canını vermeye hazır oluşunu anlatır. “Dâr-ı Mansur” ise hem dâr kavramının kendisini hem de darağacında asılan Hallacı Mansur’un duruşunu, yani yol uğruna asılmayı ve ölümü göze almayı simgeler (Korkmaz, 2016, s. 62).

Ayin-i cem sırasında bu duruş, “dâr duruşu” olarak adlandırılır ve edebiyatımızda Hallacı Mansur örnekleri ile karşımıza çıkar. Hallacı Mansur, “Ene’l Hak” diyerek benliğini yok etme ve Tanrı’yı keşfetme düşüncesini savunmuş, bu uğurda çarmıha gerilmiş ve ölümünden sonra menkıbelermiş bir sufi şahsiyettir (Harmancı, 2024, s. 153-154). Dâr kelimesi, edebî metinlerde genellikle onun asıldığı darağacı anlamında veya manevi yol ve törenlerle ilişkilendirilerek “Dâr-ı Mansur” şeklinde anılır (Kurnaz, 1993, 482-483). Arapça “ev, yer” anlamına gelen dâr, Farsça ’da “idam sehпасı” olarak da kullanılır. Alevi-Bektaşî kültüründe ise meydanda ikrar verdiği yeri temsil eder. Biat ve tarikat telkini töreni gibi merasimler, burada icra olunur (Cebecioğlu, 2004, s. 150).

Hallac-ı Mansur, Allah’a ulaşmada üçüncü bir yol olarak kabul edilen tasavvuf anlayışının şekillenmesinde en önemli isimlerden biri olmuştur. Sufiliğe göre Tanrı ile insan birbirinden tamamen ayrı değildir. İnsan öldükten sonra ruhu, damlanın denize karışması gibi, bütüne katılır ve onunla bir olur. Tasavvufta bu mertebeye “Enel Hak Ben Tanrı’yım, Tanrı ile birleştim” denir. Hallac-ı Mansur, bu aşamaya ulaştığına inandıktan sonra inancını açıkça dile getirmiş, fakat dönemin muhafazakâr din otoriteleri ve yöneticileri tarafından “Tanrılık iddia ediyor, dinsizdir” suçlamalarıyla hapse atılmıştır. Zindanda ağır işkenceler görmesine rağmen sözlerinden dönmeyen Mansur, sonunda yine işkencelerle öldürülmüştür. Onun ölümü, İslam dünyasında yüzyıllar boyu süren tartışmalara yol açmıştır. Düşünceleri ve etkisi ise asırlardır yaşamaya devam etmektedir. İnandığı görüşler uğruna dönemin hâkim anlayışına boyun eğmeyen Hallac, tarihe

damgasını vurmuş büyük bir mutasavvıf olarak anılmıştır. Şah Hatayi'den Pir Sultan Abdal'a kadar pek çok Alevi ozanı ona derin saygı duymuştur (Yaman, 2004, s. 183).

Dâr kelimesi aynı zamanda Cem'de Pir huzurunda duruş şeklidir. Alevi felsefesi, insanı Tanrı'nın Kâbe'si saydığından, *dâr* insana ve insanın kişiliğinde Tanrı'ya yapılmış bir saygıdır (Duman, 2018, s. 346). Hallacı Mansur'un asıldığı direği ifade eden dar kavramı, Allah'ın huzurunda Allah için asılmaya razı olma anlamını taşır.

Mansur kabul etti Hakk'ın *dârını*

Erenler terk etti külli varını

Muhanimed'e verdi

Hak didarını O nura boyandı Ali

(Aslanoğlu, 1997, s. 77-78)

Dâr, özellikle cem erkânında sorgu, hesap ve hakikat huzurunda durma makamıdır. Bir can, erkân sırasında hata ya da kusuru için topluluk önünde dâra kaldırılıp sorguya çekilir. Hallacı Mansur'un Enel-Hakk sözüyle idam edilmesi de bu bağlamda yorumlanır. "Hakk'ın dârını kabul etmek", onun Hak uğruna dara çekilmeyi, yani teslimiyeti ve kabullenişini simgeler. Bu yüzden Alevi-Bektaşî nefeslerinde Mansur, hakikat yolunda darağacını bile Hakk'ın huzurunda bir *dâr* olarak gören, canını Hak yoluna feda eden bir eren olarak anılır.

3.6.6. Delil

Arapça bir kelime olup sözlükte yol gösteren, kılavuz rehber gibi anlamlara gelir. Bektaşilikte *delil*, genel olarak rehber anlamında kullanılır. Tekkelerde, dergâhlarda, törenlerin yapıldığı meydandaki چراغları uyandırmakta kullanılan bal mumlu fitile de *delil* adı verilir. Bir tür küçük چراغ (Gökbel, 2019, s. 212). Yol gösterici; mürşit. Tekkelerde dergâhlarda törenlerin yapıldığı meydanlarda چراغları uyandırmakta kullanılan bal mumlu fitil (Korkmaz, 2016, s. 65). Arapça kökenli *delil* kelimesi, yol gösteren, kılavuz, rehber, işaret veya iz gibi anlamlar taşır. Tasavvuf geleneğinde, bu kavram çoğu zaman şeyh ile eş anlamlı biçimde kullanılmıştır; çünkü şeyh, dervişi Allah yoluna yönlendiren ve onu hakikate ulaştıran kişidir. Dergâhlarda ve meydanlarda bulunan mumlar, başka bir mum aracılığıyla yakılır ve bu görevi gören muma *delil* adı

verilirdi. Özellikle cem törenlerinde kullanılan bu mum, ince, fitilli, yumak biçiminde sarılmış ve bir ucu dışarı çıkarılmış şekilde kullanılırdı (Cebecioğlu, 2004, s. 155).

Sözlükte yol gösteren, kılavuz anlamına gelen delil Alevi-Bektaşî kültüründe manevi rehberliği anlatan bir semboldür. Cem’de delil denildiğinde en çok akla gelen şey mumdur. *Delil* meydanın ortasında yakılır. *Delilden* gelen ışık hem Hz. Ali’nin hem de Ehl-i beyt’ in aydınlığını simgeler. Kültürdilbilim açısından sadece bir ışık değil hakikat yolunu gösteren bir rehberdir.

Şah Taki ba-Naki Askeri bile
Haileyle müşkülüm karialgam kana
Mehdi sahip-zaman *delildir* bana
Arzumanım Şah-ı Merdan Ali’dir
(Öztelli, 1996, s. 57- 58)

Alevi-Bektaşî geleneğinde *delil* sözcüğü, cem erkânında yakılan çerağı, yani Hak nurunu ve manevi aydınlığı temsil eder. Kul Himmet bu nedenle mısradaki “Mehdi sahip-zaman *delildir* bana” ifadesiyle Mehdi’nin yolu aydınlatan ve canlara rehber olan bir kılavuz olduğu anlatılmaktadır.

3.6.7. Dem

Güncel Türkçe Sözlükte kelime, “hazırlanan çayın renk ve koku bakımından aldığı durum, zaman, çağ, içki” gibi farklı anlamlarla açıklanmaktadır. Çağbayır (2007) ise “1. Soluk, nefes. 2. Zaman, çağ, an. 3. Alkollü içki, şarap, iştret. 4. Bir nefeste içilebilecek sıvı miktarı, yudum. 5. Hile, aldatma. 6. Kibir, gurur, büyüklük. 7. Kenar, ağız. 8. Demirci, kalaycı veya kuyumcu körüğü” biçiminde ayrıntılı bir tasnif yapılmıştır (s. 1141). Tietze Sözlüğünde (2002) *dem* kelimesi birden fazla anlam varyantıyla açıklanmıştır. Buna göre dem, kimi zaman içki anlamında; kimi zaman çayın rengi veya yoğunluğunu ifade eden bir kelime olarak kullanılmıştır. Ayrıca soluk, nefes, zaman, an ve gözyaşı anlamlarına da gelmektedir. Bu kökten türeyen demadem ise, “her an, her zaman” manasını taşır (s. 584).

Korkmaz (2016), kelimenin Farsça kökenine işaret ederek dem sözcüğünü üç

temel bağlamda ele alır: 1) Kâmil insanın bilgisi ve öğretme gücü olarak tasarlanan, tasavvufta ise söz, ses ve nefeste var olduğuna inanılan ruhani güç ya da ilahî esin. 2) Bu etkinin tezahür ettiği zaman veya an. 3) Şarap ve içki anlamında kullanılan bir ifade (s. 65). *Dem* kavramı, öncelikle kâmil insanın sesinde, sözünde ve soluğunda var olduğuna inanılan manevi bir güç ya da tanrısal etkiyi ifade eder. Şeyhin, ölü kalplere hayat verdiğine inanılan nefesi bu anlayışın bir yansımasıdır. Bunun yanı sıra *dem*, bu kudretin ve etkinin ortaya çıktığı anı ya da zamanı da karşılar. Kavramın bir diğer anlamı ise şarap, içki ya da doludur. “Dem görmek” ifadesi içki içmek, “dem görelim” sözü ise birlikte içki alalım anlamında kullanılmaktadır (Gökbel, 2019, s. 213). Farsça kökenli *dem* kelimesi, soluk ya da zaman anlamına gelir. Tasavvuf düşüncesinde, sufînin geçmişe dair pişmanlıklardan ve geleceğe ilişkin kaygılardan sıyrılarak yalnızca içinde bulunduğu ânın farkında olması esastır. Bu bilinç hâline ulaşan kimseye *ibnu’l-vakt* denir; böyle bir kişi daima Allah’la beraber yaşar ve bu durum, ihsan mertebesine erişmiş olmanın göstergesi kabul edilir (Cebecioğlu, 2004, s. 156).

Alevî-Bektaşî geleneğinde *dem*, sadece içki ya da zaman kavramıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda derin bir sembolizme dönüşmüştür. Nitekim Ersal’a (2016) göre *dem*, “muhabbetin anahtarı”, “İmam Hüseyin’in gözyaşı”, “gönlün aynası”, “sır suyu” ve “ab-ı kevser” gibi anlamlarla kutsallaştırılmıştır. Ancak bu sembolik anlamlar, hâkim inanç sistemi tarafından reddedilince, Alevî-Bektaşî şairleri şiirlerinde hem bir tür protesto aracı hem de *demin* kutsallığına yapılan bir vurgu olarak bu kavramı işlemişlerdir (s. 77).

Kültürel bağlamda da çok katmanlı bir anlama sahip olan *dem*, özellikle Alevî-Bektaşî dünyasında yolculuk, sohbet, uyum, duruş ve manevi bir hâl ile ilişkilendirilmiştir. Türkçeye Arapçadan geçmiş olan *dem* kelimesi, zaman, süre, soluk ve nefes anlamlarına gelir. Arapça kökenli bu kelime, günlük dilde zaman dilimi veya nefes almak gibi anlamlarla kullanılabilir. Ancak Alevî-Bektaşî kültüründe *dem*, çok daha manevi bir derinliğe ve toplumsal bağlama sahiptir. Alevî-Bektaşî kültüründe *dem*, özellikle sohbet, cem ve manevi derinlik ile ilişkilendirilir. *Dem*, bir yandan bir zaman dilimi, diğer yandan manevi bir hal ve derin bir anlam taşıyan konuşma zamanı olarak kullanılır.

Alevi-Bektaşî inancında *dem*, bir anlamda sohbet zamanıdır. Sohbet, manevî arayış ve ilim arayışında olan kişilerin bir araya gelip derin konuları konuştuğu, birbirlerine bilgi aktardığı, düşünsel ve manevî gelişim sağladığı bir ortamı ifade eder. *Dem*, burada hem bir zaman dilimi hem de bir manevî sohbet sürecidir. *Dem*, Alevi-Bektaşî kültüründe manevî bir süreç, sohbet ve toplumsal birliktelik anlamına gelir. *Dem* hem bir zaman dilimi hem de bir manevî hal olarak, toplum içinde ilahî bilgiyi paylaşma, gönül açma ve ahenk içinde yaşama arayışıdır. *Dem*, Alevi-Bektaşî toplumunun manevî yolculuğunda önemli bir kavramdır ve gönüllerin birleştiği, ilahî hakikatlerin paylaşıldığı bir alan oluşturur.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Demini almak” ifadesindeki *dem* sözcüğü, eski Türkçede hem “zaman, an” hem de “içki” anlamlarını taşımıştır. Deyimdeki kullanım, özellikle şarap veya rakı gibi içkilerle ilişkilendirilen dem kelimesinin metafor haline dönüşmüş bir biçimidir.

Anda cümle şaz olup da güldüler
İki gönlü anlar hep bir ettiler
Bir olup miraca ol *dem* gittiler
Allah medet ya Muhammed ya Ali
(Aslanoğlu, 1997, s. 68-69-70-71)

Yukarıdaki dörtlükte “ol dem” ifadesiyle anlatılan, sıradan bir zaman dilimi değil; canların birlik olup Hak huzuruna yükseldiği, Miraç’la özdeşleşen kutsal andır. Kul Himmet burada *dem*, hem “an” anlamıyla Miraç’a yükselişin zamanı hem de Hak aşkıyla yaşanan manevî muhabbetin hâline işaret eder.

3.6.8. Dolu

Türkçe Sözlükte kelime, “içi tamamen dolmuş olan, çok miktarda bulunan, her yeri kaplanmış bulunan; boş zamanı olmayan, meşgul; iş bakımından yoğun, ateşli silahların namlusunda mermisi bulunan; yayı gerilmiş vuruşu isabetli olan, tornada delik açılmamış malzeme; etkili bir duygu veya düşünceyle dolu olmak; geniş bilgi birikimi

taşımak; gergin dizgin; fazla, bol; içki konulmuş kadeh; kadehe doldurulmuş rakı; atılan mermi” gibi anlamlarla açıklanır (Çağbayır, 2007, s. 1269; Türk Dil Kurumu, 2025). *Dolu* sözcüğü, içkiyle doldurulmuş kadehi ve genel anlamda içkiyi ifade eder. Kavram aynı zamanda arif ile de ilişkilendirilir. Bektaşî geleneğinde “dolu üçleme” adı verilen ritüelde ise Tanrı, Doğa ve İnsan ya da Hak, Muhammed ve Ali adına üç kez, üç yudum içki içilir. Bu uygulamanın amacı, doğasal ve toplumsal diyalektiğin özünü kavramak ve bunun bilincine varmaktır (Korkmaz, 2016, s. 75).

Alevi-Bektaşî kültürü ve halk edebiyatında ise dolu kavramı, gündelik anlamlarının ötesine geçerek sembolik bir değer kazanır. Bu bağlamda *dolu*, yalnızca içkiyi değil, aynı zamanda muhabbeti, paylaşımı ve manevi birlikteliği temsil eder. Bir kişinin gönlünün *dolu* olması, ilahî aşk ve derin bilgelikle beslenmiş olmayı ifade eder.

Kelimenin kökeni eski Türk kültürüne kadar uzanır. “Tolu/dolu”, eski dönemlerde kutsal kurban için kullanılırken, Anadolu’da dinî törenlerde içilen içki anlamına evrilmiştir. Bu içki, özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinde törenin önemli bir parçasıdır. Tahtacı topluluklarında örneğin şöyle bir uygulama vardır: Bir er ya da bacı ortaya çıkarak “Erenler hu, Ali dolusu; içen Ali, içmeyen deli” der ve bu sözlerle dua edilir. Ardından kulpsuz bir fincanda *dolu* ile birlikte bir avuç çerez dağıtılır ve toplumdaki tüm erenlere hizmet dolusu sunulur (Bozkurt, 2013, s. 394). İçki doldurulmuş kadeh; içki. Alevi kültüründe sıvı akıl ya da tanrısal olanın sıvı biçimi olarak algılanan dolu, kutsal olarak görülür. Bu nedenle doluya, Hak dolusu, Ali dolusu, Hünkâr Hacı Bektaş Veli dolusu, Şah İbrahim Veli dolusu, Gerçek erenler dolusu gibi adlar verilir (Gökbel, 2019, s. 229). Bu bağlamda dolu sözcüğü kültür içerisinde temel anlamı kullanılmayıp özel ve kutsal bir içkiyi sembolize etmek amacıyla kullanılmıştır.

Sevdiğim Muhammed Ali
Farklar da sever bu yolu
Selman’ın elinde *dolu*
Sunar Ali Ali deyü
(Aslanoğlu, 1997, s. 182-183-184)

Miraç anlatısında Selman'ın üzüm getirip Hz. Muhammed'in onu sıkarak kırklara içirmesi, bu *dolu* sembolizminin kökeni sayılır. Bu yüzden “Selman'ın elinde dolu” ifadesi, Hak aşkının, kardeşliğin ve manevî sarhoşluğun sembolleşmiş hâlidir. Kul Himmet, *dolu* ile Alevi-Bektaşî ceminde paylaşılan, Hak aşkı ve muhabbeti simgeleyen kadehe atıfta bulunmuştur.

3.6.9. Don

Don kelimesi Türkçede farklı anlamlar taşıyan çok yönlü bir sözcüktür. Ötüken Sözlükte öncelikle “belden aşağı giyilen iç çamaşırı” olarak tanımlanır. Bunun yanı sıra bazı ağızlarda “elbiseyi, kıyafeti, biçimi” ifade etmek için de kullanılır. Yine bölgesel kullanımlarda çamaşır, kadın elbisesi, gelinlik, pantolon, şalvar ve beyaz bezden yapılmış pijama anlamlarına da gelir. Bu çeşitlilik, don kelimesinin Türkçede yalnızca bir giyim eşyasını değil, aynı zamanda görünüşü, dış biçimi ve hatta kimliği simgeleyen bir kavrama dönüştüğünü gösterir (Çağbayır, s. 1274). Tietze (2002) *don* kelimesini, farklı bağlamlarda birden çok anlamla ele alınmıştır. Buna göre *don*, öncelikle elbiseyi, kıyafeti veya bir tür örtüyü ifade ederken, aynı zamanda iç çamaşırı ya da gecelik anlamında da kullanılmaktadır. Bunun dışında kelime, at tüyünün rengi, havanın soğuması ve suların buz tutması gibi doğa olaylarını da karşılar. *Don* sözcüğü mecazî anlamda ise somurtkan, içine kapanık, soğuk mizaçlı kişiyi tanımlamakta; ayrıca donmak, katılaşmak, donuk hâle gelmek gibi fiil anlamlarında da kullanılmaktadır (s. 644-645).

Kul Himmet'in şiirlerinde dikkat çeken öğelerden biri de başkalaşım ya da diğer adıyla metamorfoz olgusudur. Bu kavram, genel anlamıyla bir varlığın farklı biçimlere bürünmesi, zaman ve mekâna göre değişim göstermesi ancak özünü tamamen yitirmemesi durumunu ifade eder. Edebi bağlamda ise metamorfoz, varlığın geçici olarak başka bir şekle girmesiyle ilgilidir. Halk inanışlarında ve Alevi-Bektaşî geleneğinde bu durum genellikle ulu bir kişinin hayvan biçimine dönüşmesi şeklinde karşımıza çıkar.

Alevi-Bektaşî inancında *don* kavramı, bir erenin farklı bir biçimde görünmesini ifade eder; örneğin bir erenin güvercin şeklinde belirmesi “güvercin donuna girdi” ya da “güvercin donunda göründü” sözleriyle anlatılır. “Yas donu” siyah giysi anlamına

gelirken, “her dondan baş göstermek” ifadesi ise her biçimde görünmeyi dile getirir. İnançta ayrıca *don*, tarikat büyüklerinin keramet göstererek büründükleri farklı görünüm için de kullanılır; bu görünüşler genellikle geyik ya da güvercin gibi sembolik varlıklar şeklindedir. Bazı yörelerde ise *don*, Hakk’a yürüyen bir erenin ruhunun yok olmayıp başka bir bedene veya varlığa geçerek yeni bir biçim kazanması anlamında kullanılır. Bu anlayışa göre Hacı Bektaş Veli’nin, İmam Ali’nin don değiştirmiş hâli olduğuna inanılır (Gökbel, 2026, s. 231).

Don ya da “elbiseye bürünmek” kavramı, tarikat ya da yol büyüklerinin keramet yoluyla farklı bir görünüme girmelerini ya da Hakk’a yürüyen bir velinin yokluğa karışmayıp varlığını başka bir boyuta taşıyarak ruhuna yeni bir beden, yani manevi bir zarf kazandığını ifade eder; bu yönüyle *don değiştirmek* terimi hem sembolik bir yeniden doğuşu hem de ruhun sürekliliğini temsil eden mistik bir dönüşüm biçimidir (Korkmaz, 2016, s. 75).

Nice yüz bin yıllar kandilde durdun
Atanın belinden, anadan geldin
Anın için halkı gümana saldın
Baş gösterdin binbir *dondan* yâ Ali
(Öztelli, 1996, s. 61)

Yukarıdaki dörtlükteki *don*, Alevi-Bektaşî inancında sıkça karşılaşılan “don değiştirme” anlayışıyla bağlantılıdır. Burada “binbir dondan baş göstermek” ifadesi, Ali’nin farklı biçimlerde, zaman ve mekânlarda görünmesi tezahür etmesi anlamına gelir. Dizelerde “Atanın belinden, anadan geldin” ifadesiyle Ali’nin ezeli varlığına, “binbir dondan baş gösterdin” sözüyle ise onun metamorfoz niteliğine kudretine vurgu yapılır. Dolayısıyla bu dörtlükte *don*, dönüşümü simgeleyen bir kavram olarak kullanılmıştır.

3.6.10. Edep Erkân

Çağbayır’a (2007) göre “uyulması gereken yol, yöntem” anlamına gelir. Alevi-Bektaşî edebiyatında erkân, inancın temel düşüncelerini, yolun adabını ve kurallarını ifade eden önemli bir terimdir (s. 1361). Özcan (2005), Bektaşî şiirlerinde Allah, Hz.

Muhammed ve Hz. Ali sevgisinin; aynı zamanda tarikat büyüklerinin öğretilerinin sıkça işlendiğini, şairlerin bu söylemleri tabiat tasvirleri ve insan sevgisiyle zenginleştirdiğini belirtir (s. 1). Arapça kökenli edep kelimesi; terbiye, güzel ahlak ve görgü kurallarına uygun davranma anlamlarını taşır. Tasavvufta ise özellikle marifet kapısının ilk makamında tanımlanan bir kavramdır ve kişinin eline, diline ve beline sahip olarak kötü tutum ve davranışlardan uzak durmasını ifade eder. *Edep erkân* sözü mürşit tarafından canları Tarikat ya da Yol adabına çağırmak için kullanılan bir uyarıdır. “Edep sahibi olmak” ise, yine aynı şekilde eline, diline ve beline hâkim olup olumsuz davranışlardan uzak durma anlamına gelir (Korkmaz, 2016, s. 81). Arapça kökenli “erkân” kelimesi, temeller, esaslar ya da direkler anlamlarını taşır. Tasavvuf geleneğinde, manevî eğitim sürecindeki salikin her an Allah’ın kendisini gördüğünü ve her davranışını bildiğini idrak ederek yaşaması, bu bilinçle sözlerine ve hareketlerine özen göstermesi, yani edep üzere bulunması esastır. “Erkân” kavramı, bu yönüyle tasavvuf okulunun usulü ile ilgili bir terimdir. Her sufinin bu kuralları bilmesi ve yaşamında uygulaması beklenir. Edep ve erkân konusunda kusurlu davranan kişiler için ise “Edep, erkân bilmez” sözü söylenir. Halk arasında da lafını sözünü bilmeyen, patavatsız ya da laubali davranışlı kimseler için aynı tabir kullanılmaktadır (Cebecioğlu, 2004, s. 181).

Günşen’e (2007) göre *erkân*, kelime anlamıyla “kurallar, törenler ve ritüeller bütünü”dür. Bu çerçevede “ayin-i cem”, “tarikat ulularının koyduğu ilkeler ve kurallar”, “erkân çubuğu” veya “Kırklar Cem’inde 12 İmam’ın hizmetleri” gibi anlamlarda da kullanılır (s. 338). Tasavvufi bağlamda ise erkân, manevî eğitim alan bir sâlikin, her yerde ve her an Allah’ın huzurunda olduğunu bilerek davranması, söz ve hareketlerinde daima edep üzere bulunması anlamına gelir. Bu bağlamda “edep, erkân bilmez” sözü, hatalı davranışlarda bulunan kimseleri uyarmak için kullanılmıştır. Halk arasında ise, ölçsüz konuşan veya saygısız davranan kişiler için benzer bir şekilde söylenmektedir.

Alevi-Bektaşî cemlerinde de *erkân* kavramı büyük önem taşır. Özellikle Tahtacı topluluklarında ve farklı bölgelerde, hizmet sahipleri görevlerine başlamadan önce edep, erkân çağrısı yapılır. Bu çağrıyla, cem meydanının Hak huzuru olduğu hatırlatılır ve

canlardan hem sözlerinde hem davranışlarında dikkatli olmaları istenir. Edep sözü Hak meydanındaki sorumluluğa işaret ederken, erkân cemdeki kurallara titizlikle riayet edilmesi gerektiğini bildirir (Gökbel, 2019, s. 256).

Edep erkân terimi, Alevi-Bektaşî kültüründe ve daha geniş bir şekilde Türk kültüründe önemli bir yer tutar. Bu ifade, ahlaki değerler ve toplumsal davranış kurallarıyla ilgili bir kavramdır. Hem günlük yaşamda hem de manevi yaşamda uyulması gereken görgü kurallarını, ahlaki sorumlulukları ve toplum içindeki davranışları ifade eder. *Edep erkân*, bireylerin kendi iç dünyalarındaki ve toplumsal ilişkilerindeki duruşlarını belirleyen bir kavram olarak kültürün temel yapı taşlarından birini oluşturur.

Edep, görgü, ahlak, terbiye ve insani erdemlerle ilişkili bir kavramdır. Bir kişinin doğru davranışlarını, güzel ahlakını, saygılı tutumunu ve toplum içindeki yerini ifade eder. Edep, bireyin hem kendisine hem de topluma karşı olan sorumluluğunun bilincinde olmasını simgeler. Alevi-Bektaşî öğretisinde edep, kişinin manevi olgunlaşma yolunda attığı adımların bir parçasıdır ve doğru bir insan olmanın temelidir.

Çıracılar çıra yaksın
İrengi irengin görsün
Güzel pirim destur versin
Gidelim *erkân* üstüne
(Aslanoğlu, 1997, s. 153-154)

Kul Himmet'in dizelerinde “Gidelim *erkân* üstüne” ifadesinde, Alevi-Bektaşî yolunun rehberi olarak görülmektedir. Bu bağlamda, “*erkân* üstüne gitmek” demek hem manevi hem toplumsal anlamda uyum, birlik ve yol ahlakına bağlılık göstermek demektir.

3.6.11. Eyvallah

Çağbayır'a göre (2007), “memnuniyet ve teşekkür ifadesi; ayrılırken Allah'a ısmarladık anlamında kullanılan bir söz; evet, peki, öyle olsun anlamında kabullenme ifadesi; ayrıca ‘aldırış etmeyen’ sıfatı” şeklinde tanımlanmaktadır (s. 1530). Arapça

kökenli *eyvallah* sözü, “ey va’llah” ifadesinden türemiştir ve farklı anlam katmanlarına sahiptir. Söylenen bir sözü, yapılan bir davranışı ya da sergilenen bir tavrı onaylama, olumlama ve benimseme işleviyle kullanıldığı gibi; razı olma, boyun eğme ve itaat etme anlamlarını da taşır. Ayrıca teslimiyet ve bağlanmayı da ifade eder. Bektaşî geleneğinde ise “Eyvallah Kapısı”, Pir evinde babaların yetiştirildiği bölümün adı olarak bilinmektedir (Korkmaz, 2016, s. 94). *Eyvallah* kelimesinin aslının “İyi Vallah” ya da “İy vallahi” şeklinde olduğu belirtilmektedir. Söz, razı olma, kabul etme ve onaylama anlamlarını taşır. Edinilen bir sözü, yapılan bir işi ya da sergilenen bir tavrı olumlama, benimseme ve tasdik etme işlevi vardır. Tarikat geleneğinde ise genellikle “peki olur”, “tamam mı” ya da “efendim” yerine *eyvallah* denmesi adap gereğidir. Bunun yanı sıra razı gelme, itaat etme, teslimiyet ve bağlanma anlamları da ifade edilmektedir (Gökbel, 2019, s. 287). Etimolojik olarak kelime, “ey / iy” kökünden türemiş olup “evet, tabii” manalarına gelir. Özellikle “vav” harfiyle birlikte kullanıldığında, Türkçedeki “aynen öyle, tastamam” ifadesine denk düşmektedir. Halk dilinde Arapçadaki “eyva” ya da “ayvaa” biçiminde de telaffuz edilmekte, bu söyleyiş kimi zaman alaycı bir eda ile kullanılmaktadır. Bununla birlikte kelimenin asıl anlamı, Allah lafzıyla bağlantılı olup Türkçedeki *eyvallah* ifadesiyle örtüşmektedir (Haşimi, 2021, s. 600).

Tasavvuf terminolojisinde ise *eyvallah*; “Hak’tan geleni kabul etmek, her şeyin Hakk’ın takdiriyle olduğunu bilip rıza göstermek” anlamıyla kullanılmaktadır. Yani, “Her tecelli Hakk’ın muradıyladır, o halde kabul ettik” düşüncesini ifade eden bir teslimiyet ifadesidir.

Kültürdilbilim olarak *eyvallah*’ı almamızın sebebi Alevi Bektaşî toplumunda bu kelimenin yerinin oldukça önemli olmasıdır. Gülbanklarında dualarında ve duvaznamelerinde çok defa karşılaştığımız *eyvallah* kültür içerisinde anlam katmanları oluşturmuştur. Allah’a karşı teslimiyettin yanında tarikat içerisindeki erkâna uyumda kendisini gösterir.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Türkçe’de “eyvallah demek” deyimini, “hoş görerek kabul etmek, razı olmak” anlamında kullanılan, köklü bir kültürel ifadedir. Deyim hem onaylama hem de teslimiyet duygusunu içinde barındırır.

Kul Himmet'im sırrullah erince
Eyvallah deyip de dara durunca
 Cümle günahımız ele alınca
 Cümle günahlardan geçen Ali'dir
 (Aslanoğlu, 1997, s. 124-125)

Kul Himmet'in dizelerinde “Eyvallah deyip de dara durunca” ifadesi, tarıkatta en önemli sınavlardan biri olan “dara durma” erkânında canın teslimiyetini, günahlarını ortaya koymasını ve yolun hükmüne boyun eğmesini anlatır. Burada *eyvallah*, sıradan bir onay değil, ruhsal bir kabulleniş ve hakikate teslimiyetin göstergesidir.

3.6.12. Gülbank

Çağbayır'a göre (2007) “bir ağızdan yüksek sesle bağırma; topluca yapılan dua, tekkelerde Bektaşî ve Mevlevî törenlerinde tarikat büyüklerini anmak için söylenen ilahî; saraylarda belirli törenlerde yüksek sesle okunan dua; savaşçıların saldırı sırasında ‘Allah! Allah!’ nidalarıyla bağırımları; bülbül sesi, belli zamanlarda okunmak üzere düzenlenmiş yeniçeri duası” anlamlarını taşır. Örneğin Yeniçeri gülbanklarından biri şöyledir:

“Allah Allah! İllallah! Baş üryân, sine püryân, kılıç al kan, bu meydanda nice başlar kesilir; olmaz hiç soran. Eyvallah, eyvallah! Kahrımız, kılıcımız düşmana ziyan. Kulluğumuz padişaha âyan. Üçler, yediler, kırklar; gülbang-ı Muhammedî, nur-ı Nebî, kerem-i Alî, pirimiz, sultanımız Hünkâr Hacı Bektaş Velî demine hu diyelim hu!” (s. 1794).

Farsça kökenli *gülbang* kelimesi, “gül” ve “bang” sözcüklerinden türemiştir ve ses anlamına gelir. Tarikat ve Yol törenlerinde yüksek sesle okunan yakarı ya da yakarışları ifade etmek için kullanılır (Korkmaz, 2016, s. 112). Her ne kadar kökeni Farsça olsa da gülbankların dili Türkçedir. Tüm gülbanklar açık ve anlaşılır biçimde Türkçe okunmuş, Türkçe dışında bir dilde söylenen örneklerine rastlanmamıştır. Bu yönüyle kavramın içi tamamen Türk kültürüne ve tasavvufî geleneğe ait bir muhteva ile doludur (Özdemir, 2018, s. 67; Demircioğlu, 2020, s. 13).

Genellikle üç kalıp ile başlayan gülbanklar, Bektaşî geleneğinde hem topluca yapılan dua, hem de tarikat ritüellerinin önemli bir unsuru olarak kabul edilmiştir. Farsça, bang koro halinde çıkartılan ses olup, *gülbang*, gül sesi demektir. Bazı özel durumlarda, birinin yüksek sesle okuduğu tertip edilmiş dua. Dinleyenler, âmin yerine Allah Allah diyerek bu duaya topluca katılırlar. Yeniçerilerin maaş (ulufe) aldıkları gün, içlerinden biri, şu gülbangı okur: "Allah Allah illallah, baş üryan sine büryan, kılıç al kan, bu meydanda nice başlar kesilir hiç soran olmaz. Eyvallah eyvallah, kahrımız, kılıcımız düşmana ziyan, kulluğumuz padişaha iyan, üçler, yediler, kırklar gülbang-i Muhammed, nur-ı Nebi, kerem-i Ali pirimiz, sultanımız Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli demine devranına Hû diyelim Hûûû!.." *Gülbanglar* "Hû diyelim" sözüyle biter, dinleyiciler topluca "Hûûû" diye bağırlar. Hû, "O" anlamına gelen bir zamir olup, Allah demektir (Cebecioğlu, 2004, s. 235).

Alevi-Bektaşî kültüründe sıkıntılı hâlde olma durumunu ifade eden “dârda olma” durumunda da aşağıdaki gülbânkların okunduğunu biliyoruz. Böylece mevcut bulunan ‘dâr’ dan (sıkıntıdan) çıkılacağına inanılmaktadır: Rahman ve Rahim Yüce Allah’ım! Birliğin, varlığın, lütfün, keremin, faziletin ve inayetin hürmeti hakkı için dualarımızı dergâh-ı izzetinde kabul eyle ya Rabbi! Fahr-i âlem, Şâh-ı Merdan Aliyye’l-Mürtezâ, Fatımatü’z-Zehrâ, Hatice-yi Kübrâ, İmam Hasan-ı Müctebâ, İmam Hüseyin-i Kerbelâ, İmam Zeyne’l-Âbidin, İmam Muhammed Bâkır, İmam Cafer-i Sâdık, İmam Musa-yı Kâzım, İmam Ali Rızâ, İmam Muhammed Tâkî, İmam Ali en-Naki, İmam Hasan’l-Âskerî ve İmam Muhammed Mehdî sahib-i zaman hakkı için dualarımızı kabul et ya Rabbi! Üçlerin, Beşlerin, Yedilerin, On iki İmamların, Ondört Masum-u Pâkların, On yedi Kemerbestlerin, Kırkların, Yetmiş iki Kerbelâ Şehitlerinin, Velîlerin, Nebîlerin hürmeti için, sıkıntılarımızı, üzüntülerimizi gider, sağlık, sıhhat, huzur, birlik ve dirlik nasip eyle ya Rabbi!.. (Dönmez, Çelik, Armağan, 2018, s. 189).

Alevi-Bektaşî kültüründe uyarıcının, törenlerde okuduğu Türkçe dua tarzında düzenlenmiş cümleler. Bektaşilikte *gülbang* olarak adlandırılır. *Gülbang*, güle, aşka, sevgiye davet ve ceme çağırmadır. Yalvarma, af isteme, sığınmadır. Yüksek sesle okunan özel duadır (Gökbel, 2019, s. 326). Ayinlerde Bektaşî büyüklerini anmak üzere okunan

dualar (Levend, 2017, s. 66).

Gülbanglar Alevi kültüründe özel dualardır. Cem törenlerinde de gülbanglar karşımıza çıkmaktadır. Hayatın her evresinde karşımıza çıkan olaylar için ayrı ayrı gülbanglar bulunur. Metinler değişiklik gösterebilir ve irticalen söylenen gülbanglara rastlamak mümkündür. *Gülbanglar*, yapılan hizmetlerin okunan nefeslerin onayı anlamındadır. Dua sırasında cemaat “Allah Allah!” nidalarıyla katılım sağlar.

Nem günahkâr kulum söylerim Allah
Nur örtüsü kara donlu Beytullah
Körüğü *gülbanktır* çekeç’eyvallah
Andan hasıl oldu Ali kılıcı
(Aslanoğlu, 1997, s. 49)

Kul Himmet’in bu dörtlüğünde geçen *gülbang* kelimesi, kültürdilbilim bağlamında dikkate alındığında, yalnızca bir sesleniş ya da dua formu olmaktan öte, inanç ve ritüelin simgesel bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. “Körüğü *gülbanktır* çekeç eyvallah” ifadesi, gülbangın topluluk içinde manevi coşkuyu destekleyen bir unsur olarak algılandığını göstermektedir. Bu bağlamda *gülbang*, Allah’a yakarışın sözlü bir ifadesi olmasının yanında, inanç sistemini ve kültürel belleği pekiştiren sembolik bir değer taşımaktadır.

3.6.13. Hizmet

Sözlükte “başkalarının işlerini görme; birinin yararına iş yapma, bir değer uğruna çalışma; görev, günlük işlerin görülmesi; kurum ve kuruluşların faaliyetleri bakım, özen; yardım, katkı; tasavvufta ise bir şeyhe bağlanarak onun gösterdiği yolda ilerleme” biçiminde tanımlanır (Çağbayır, 2007, s. 1976). Tasavvufi gelenekte *hizmet*, kişinin nefsini arındırarak Allah’a yaklaşma amacıyla, bir mürşidin rehberliğinde görevler üstlenmesi ve tarikatın erkânını öğrenmesi anlamına gelir. Alevi-Bektaşî kültüründe *hizmet*, özellikle On İki Hizmet anlayışı çerçevesinde önemli bir yere sahiptir. Bu hizmetler, Hz. Ali soyundan gelenlerin hatırasına düzenlenmiş olup cem erkânında farklı sorumlulukları kapsar (Gökbel, 2019, s. 393).

Alevi-Bektaşî geleneğinde on iki post sayısına karşılık gelen on iki farklı *hizmet* bulunmaktadır. Bölgelere göre adlandırma ve sıralama değişse de en yaygın şekliyle şu görevlerden oluşur: cemi yönetmek; görgüsü yapılanlara ve katılımcılara yardımcı olmak, düzeni ve sessizliği sağlamak; çerağları uyandırarak meydana aydınlatmak, deyiş, düvaz ve miraçlama okumak; meydana temizlemek, su getirmek ve el temizliğini sağlamak; kurban ve yemek işlerini yürütmek; *semah dönmek*; cem yapılacağını duyurmak; *cem evini temizlemek*; cem ile katılımcıların güvenliğini sağlamak (Korkmaz, 2013, s. 107). Arapça kökenli *hizmet* kelimesi, Türkçede de aynı anlamda kullanılmaktadır. Tasavvuf anlayışında, tekkeye yeni katılan, henüz ilmin hakikatine ulaşmamış ve manevî olgunluğa erişmemiş salikin hâli hizmet dönemi olarak değerlendirilir. Bu süreçte himmet, yani manevi yardım ve destek, hizmete bağlı görülür (Cebecioğlu, 2004, s. 279).

Tarihî rivayetlere göre Hacı Bektaş Veli, Anadolu'ya gönderdiği ocak uluları aracılığıyla bu hizmetlerin öğretilmesini ve uygulanmasını sağlamıştır. Hüseyin Abdal ve Güvenç Abdal gibi isimler, *hizmet* karşılığında Alevi toplumlarını inanç ve ibadet konularında eğitmekle görevlendirilmiş, birçok Alevi dedesinin de bu ocak ulularının soyundan geldiğine inanılmıştır (Yaman, 2004, s. 137).

Kültürdilbilim açısından *hizmet* sadece dünyevi bir iş değil yolun bir gereği ve manevi bir sorumluluğu içeren gönüllü bir çabadır. Bu çaba, sıradan bir iş görmenin ötesine geçerek, toplumsal aidiyetlik hissini barındıran ve rızaya dayalı bir kavram olarak ortaya çıkar.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Türkçede “hizmetinde olmak” deyimini, bir kimsenin yanında çalışmak, onun işlerini yürütmek veya ona bağlı olarak görev yapmak anlamına gelir. Deyim hem bağlılık hem de saygı kavramlarını içeren bir ifade biçimidir.

Herkese kaş çatıp fena söyleme

Helalden gayrıya minnet eyleme

Her güle gül diye *hizmet* eyleme

Dikende açılan gülde nemiz var
(Aslanoğlu, 1997, s. 115).

Kul Himmet'in, şiirinde kullandığı *hizmet* kavramı, kültürdilbilim bağlamında gündelik anlamıyla sınırlı kalmayıp tarikat ve yol geleneğinde edep–erkân çerçevesinde şekillenen bir bağlılığı temsil etmektedir. “Her güle gül diye hizmet eyleme” dizesi, ölçülü ve manevi sorumluluk bilinciyle yerine getirilmesi gereken bir görev olduğunu vurgulamaktadır. Böylece *hizmet* sözcüğü, toplum içinde birliğin ve ahlaki sorumluluğun aynı zamanda edep ve erkânın sürekliliğini sağlayan sembolik bir değer taşımaktadır.

3.6.14. Hû

Türkçede “Allah” anlamında kullanılan ifadelerden biridir. Sözlükte; “Allah’ın adlarından biri”, “insanların bilmediği gayb âlemi”, “gelip geçici olmayan, sürekli kalan tek varlık” ve “Allah’ın gizli ve açık her şeyi gören gözü” şeklinde tanımlanır. Ayrıca ünlem olarak, görünmeyen veya orada bulunduğu tahmin edilen kişilere “kim var orada” anlamında seslenmek için de kullanılmaktadır (Çağbayır, 2007, s. 1999).

Tasavvuf geleneğinde *Hû*, Allah’ın zatını ve mutlak gayb olan hüviyetini ifade eder. “Her şey bitti, O kaldı” anlamına geldiği düşünülür. Alevi-Bektaşî inancında cemde hizmet sahipleri, görevlerine başlamadan önce *Hû* diyerek cemaati kurallara riayet etmeleri konusunda uyarır. Bu nida aynı zamanda cem meydanının Hak meydanı olduğunu hatırlatır. Rivayetlere göre Hz. Ali de dua ederken sık sık “Ya Hû” demiştir. Arapça kökenli “hû” sözcüğü, “hüve” (o) ifadesinden türemiş olup Tanrı’yı anmak amacıyla kullanılan bir zikir kelimesidir. “Hû çekmek” ya da “hû demek”, Tanrı’nın adını anmak anlamına gelir. “Hû-keşan” ise, hû zikrini söyleyenler için kullanılan bir tabirdir ve özellikle geçmişte yeniçeri ocaklarında bulunan Bektaşî dervişlerini tanımlamak üzere kullanılmıştır (Korkmaz, 2016, s. 135).

Tekke geleneğinde ise derviş, dergâha geldiğinde kapının kenarında durur; önce “Destur!” der, ardından şeyhin içeriden verdiği “Hû” nidasını işitmeden eşiği geçmez. Böylece hem edeple giriş yapılır hem de *Hû* hitabıyla Allah’ın huzurunda bulunduğu hatırlanır (Gökbel, 2019, s. 395). Arapça "O" anlamında munfasıl zamir olup, İlâhî isimlerdendir, yani Allah’ın güzel isimlerinden biridir. Allah’ın zatını ifade eden, mutlak

gayb olan hüviyeti. Zikir, önceleri üç, yedi isimle icra edilirken, sonraları on iki isim ile yapılmıştır. Bazı âlimler "Hû, Hû" diye zikir çekmeyi caiz görmemiş ise de Muhakkıklar ve Sufilerin arifleri, Allah lafzının, O'nun uluhiyyet mertebesine delâlet ettiği gibi, *Hû* lafzının da "gaybet-i zât ve hüviyet-i batını" ye delâlet edeceğine hükmetmişlerdir (Cebecioğlu, 2004, s. 282).

Hû kelimesi, Alevi-Bektaşî kültüründe, tasavvufî düşüncede ve özellikle İslami anlayışlarda derin manevi anlamlar taşır. *Hû*, genellikle bir ilahi ses, Allah'ın isminin bir yansıması ya da içsel bir çağrı olarak kabul edilir. Tasavvufta ve özellikle Alevi-Bektaşî inançlarında *Hû*, gönül ve ruhsal anlamda büyük bir yer tutar. *Hû*, derin bir manevi öğretiyi, Allah'a ait sıfatları ve ilahi varlıkla birliği simgeler. Kültürdilbilim unsuru olarak almamızın sebebi ise; Alevi toplumunda ve Kul Himmet'in şiirlerinde geçen, "Hû"nun bir bağlılık ve onaylama ifadesi olarak kullanılmasıdır.

Hû ile *hû* demenin manası birdir
Ezelden kurulmuş bir kadim yoldur
Hak Muhammed Ali cümlesi birdir
Hak'tan nida geldi yeksan hu deyü
(Aslanoğlu, 1997, s. 142-143-144).

Dörtlükte geçen *Hû* sözcüğü, kültürdilbilim açısından tasavvufî geleneğin özünü yansıtan bir semboldür. *Hû* ile hu demenin manası birdir dizesinde kelime, Allah'ın birliğine işaret eden bir nida olarak karşımıza çıkar. Alevi kültüründe *Hû*, yalnızca bir ses ya da nida değil, yolun inancının kökleşmiş bir sembolüdür.

3.6.15. Hırka

Sözlükte; "önden açık, genellikle yünden örülmüş kalın kollu giyecek", "eskiden erkeklerin cüppelerinin altına veya gecelik entarilerinin üstüne giydikleri, dizlere kadar uzanan, içi pamuk kırıklarıyla doldurulmuş kalın giyecek" ve "dervişlerin sembol hâline gelmiş basit fakat kalın giysisi" olarak tanımlanmaktadır (Çağbayır, 2007, s. 1951).

Dervişler *hırkayı* genellikle zikir sırasında giyerler hırkanın önü açık yakası

geniştir ve kolludur. Mevleviler de meydana girerken hırka giyerler. Eski zamanlarda dervişler kazancın helal yoldan olduğuna inandıkları kişilerden best parçaları alıp bunları birbirlerine dikip yaparlardı. Buna yamalı anlamında murakka denilirdi. Zamanla kültürde hırka ile ilgili çeşitli atasözü ve terimler ortaya çıkmıştır. Hırka giymenin tarikata girmek gibi bir anlamı da vardır. Bu yüzden hırka Törenle giydirilirdi (Cebecioğlu, 2004, s. 270). Alevi-Bektaşî geleneğinde ise *hırka*, pir emaneti olarak kabul edilen ve tarikata girenlere ya da tasavvuf yolunda belli makamlara ulaşanlara özel törenle giydirilen, önü açık, düğmesiz, yakasız, geniş kollu ve topuklara kadar uzanan bir giysi niteliği taşır. Düz yakalı, omuzlardan eteğe kadar bol, pardösüye benzer yapıda olan bu giysi; yaka ve kol ağzlarında, göğüs hizasına kadar uzanan on iki sıra paralel dikiş çizgisiyle süslenmiştir. Cepsiz ve düğmesizdir. Çeşitli bölgelerde farklı renklerde görülse de en makbulü siyah renklidir. Bunun yanında beyaz, kahverengi, açık deve tüyü, açık ve koyu bej renkli hırkalara da rastlanmaktadır (Gökbel, 2019, s. 383).

Kelime olarak “dervişlerin giydikleri üst giysi” anlamına gelen *hırka* (Türk Dil Kurumu, 2025), tasavvufî kültürde manevî yolculuğu ve arayışı sembolize eden bir unsur hâline gelmiştir. Tarikata intisap eden müritler için *hırka* giymek, Allah’a layık bir kul ve topluma faydalı bir insan olma idealini temsil eder. Nitekim askerlerin, doktorların ya da işçilerin meslekî kıyafetleri olduğu gibi tasavvufî ekollerin de kendilerine özgü kıyafetleri bulunmuştur (Gümüsoğlu, 2011, s. 398). Tasavvuf kaynaklarında, Hz. Peygamber’in ehl-i beytini abası altına alması, şair Ka’b b. Züheyr’e hırkasını vermesi ve Kur’an-ı Kerim’de Yusuf suresinde Hz. Yusuf’un gömleğine yapılan atıflar, hırkanın tasavvuf adabındaki yerini açıklayan örnekler olarak aktarılmaktadır. Ayrıca Peygamber’in hırkasını Veysel Karani’ye vasiyet ettiğine dair inanç, bu geleneği güçlendiren unsurlardan biridir (Uluç, 2001, s. 41; bkz. Gümüsoğlu, 2011, s. 400).

Sonuç olarak *hırka*, yalnızca bir kıyafet değil; pir emaneti olarak tarikata kabulün ve manevî yükselişin sembolüdür. Bu nedenle tarikata girenlere ya da belli aşamalara varanlara, özel bir tören eşliğinde giydirilmektedir (Korkmaz, 2016, s. 130). *Hırka*, tasavvufî ve kültürdibilimsel anlamda derin bir manevi çağrışıma sahiptir. Bu çağrışımlar, gönül açma, arınma, şeytanî düşüncelerden ve dünyevi isteklerden uzaklaşma ile ilgilidir. *Hırka*, giyen kişiyi bir tür manevi sığınak olarak korur. Aynı zamanda, bir dervişin veya pirin kullandığı hırka, o kişiyi ilahi aşk ve derin bir bilgelik ile donatır.

Tekebbürlükleri gider gönlünden
 Ağır yüklerini indir çiğninden
 Ar namus gömleğin çıkar eğninden
 Dervişler *hırkasın* giy de andan gel
 (Aslanoğlu, 1997, s. 86).

Kul Himmet “hırkasın giy de andan gel” diyerek, dervişlerin benliklerini bir kenara bırakıp, cem ve Hak aşkı için hazır olmaları, manevî töreye uygun davranmalarını vurgulanmaktadır.

3.6.16. İkrar

Sözlükte; “inkâr etmeyerek açık olarak söyleme, saklamadan dile getirme, itiraf etme”, “kararını bildirme, açıklama”, “doğru bulma, benimseme, kabul etme, tasdik” ve hukukî terim olarak “bir davada taraflardan birinin, aleyhine karşı tarafça ileri sürülen bir olayı doğrulayıp mahkeme önünde beyan etmesi” anlamlarına gelir (Çağbayır, 2007, s. 2128). Arapça kökenli ikrar kavramı, tarikata ya da Yola giriş için verilen söz anlamına gelmektedir (Korkmaz, 2016, s. 142). Tasavvuf yoluna giren kişinin Allah’a yaklaşmak niyetiyle boynunu şeyhe teslim etmesi. Birinin, şeyhe derviş olduğunu ve verdiği sözden dönmeyeceğini ifade etmesi anlamına gelmektedir (Cebecioğlu, 2004, s. 303).

Tasavvuf ve özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinde ise *ikrar*, tarikata girmek için verilen söz anlamına gelir. Alevi-Bektaşî kültüründe tarikat yoluna giriş “ikinci doğum” olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda ikrar, tarikata kabulün temel şartıdır; ikrarsız talip düşünülemez. İkrar töreninde, tarikata girmek isteyen kişi (talip/can), mürşit ya da dede huzurunda söz verir. Bu aşamadan önce rehber veya mürebbi tarafından eğitilen talip, gerekli hazırlıkları tamamladıktan sonra yapılan özel törenle tarikata kabul edilir. Bektaşilikte bu kabul töreni “ikrar ayini” olarak adlandırılır (Gökbel, 2019, s. 4189).

İkrar ayini şu şekilde gerçekleştirilir: El alacak, yani inâbe edecek bir can Pir evinde (dergâhta) tanınmış bir Bektaşî’ye başvurur. Bu kişi bir süre gözlemlenir ve uygunluğu anlaşıncı, belirlenen bir gün Pir evinde toplanılır. *İkrar* verecek cana önceden

bir “rehber” ile bir “sahip ve musahib” tayin edilir; buna “nasip almak” da denir. Rehber, cana önce tarikat abdesti aldırır. Bu abdestte dört uzuv el, yüz, baş ve ayak yıkanır ve ardından iki rekat namaz kılınır. Daha sonra talip ölmüş gibi kefene sarılır ve yukarıdaki telkîn kendisine okunur. Sonrasında boynuna “tığbend” adı verilen beyaz bir mendil bağlanarak, kurbanlık koyun edasıyla meydana getirilir. Meydanda on iki imamın postları temsil edilir ve her postta bir Baba oturmaktadır. Talip içeri girdiğinde dört kapıya “şeriat, tarikat, hakikat ve marifet kapılarına” selam verir ve her biri tarafından mukabele edilir. “Es-selâmü aleyküm şeriat erenleri” hitabının ardından “Aleyküm es-selâm” cevabı gelir. Talip ayakta dururken elini göğsüne koyar ve sağ ayağının başparmağını sol ayağının başparmağının üzerine yerleştirir. Her selâmdan sonra bir adım ilerleyerek bu kapıların her birinden sembolik olarak geçmiş olur (Atalay, 2015, s. 87).

Alevi-Bektaşî yolunda ikrar kavramı, yalnızca söz vermeyi değil, aynı zamanda iman ve sadakatin teyidini de içerir. Kaynaklarda ikrarın temel özellikleri şu şekilde sıralanmaktadır: İlk ikrar Kalu Bela’da (Elest Bezmi) verilmiştir. İkrar, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Ehlibeyte verilir; dünya hayatında mürşide sunulur. İkrar verecek kişinin belli niteliklere sahip olması gerekir. İkrar törenle gerçekleşir, saf ve içten olmalıdır. İkrar imanın ispatıdır ve müridin yolda sabitkadem olmasını gerektirir. İkrarında duran kişi kimi sırlarla şereflenir; ikrarın zıddı inkârdır. İkrardan dönmek mümkün değildir; dönen kişi lanetlenmiş kabul edilir (Özdemir, 2022, s. 179).

Besim Atalay’ın aktardığı şekliyle ikrar telkini şöyledir:

Erenler meydânında pîr huzûrunda mürşîdine teslîm-i rızâda oldun mu? Yalan söyleme, harâm yeme, livâta ve zinâ etme, elinle koymadığın bir şeyi alma, gözünle her gördüğünü söyleme. Gelme gelme; dönme, dönme. Gele- nin başı, dönenin mâlî. Allâh, Muhammed, Alî, On iki imâm hânedân-ı ehl-i beytine îmân etdin mi, kazâ ve kadere bel bağladın mı? Bunun ikisini bir bilip gece ve gündüz gönlünde Allâh Muhammed Alî’yi mürşîdin vâsıtasıyla bir bildin mi? Hak dediğimizi Hak, bâtlı dediğimizi bâtlı bildin mi, Tarikat-ı Nâciye’den olup Ca’fer-i Sâdık’ın mezhebinî hak tanıdın mı tevellâ ve teberrâyı kıldın mı? Bu ikrârdan dönersen huzûr-ı mahşerde yüzün kara olsun mu? Allâh Muhammed Alî Hünkâr Hâcî Bektaş Velî ikrârında sahib- kadem eyleye Hü! (2015, s. 86).

İkrar, kültürelbilimsel açıdan, bir kişinin inançlarını ifade etme, toplumla bağ kurma ve manevi bir yolu kabul etme eylemini kapsar. Alevi-Bektaşî kültüründe, bu kelime, kişinin toplumla bütünleşmesi, manevi yolculuğuna başlaması ve dini sorumluluklarını kabul etmesi olarak çok yönlü bir anlam taşır.

Kul Himmet der İmam Cafer pirimiz
 Cebrail Ali var hem rehberimiz
 Tarikat babında gizli sırrımız
 Pirin *ikrarına* durmağa geldim
 (Aslanoğlu, 1997, s. 90-91)

Dörtlükte geçen *ikrar* sözcüğü, temel anlamı itibarıyla “söz verme, onaylama, kabul etme” anlamıyla kullanılmıştır. Ancak Alevi kültürü içerisinde bu kelime, gündelik dildeki kullanımının çok ötesine geçerek yolun en önemli erkânlarından biri olan “ikrar verme” ritüeliyle özdeşleşmiştir. “Pirin ikrarına durmağa geldim” ifadesi, bireyin sadece söz vermesi anlamında değil, aynı zamanda tarikata bağlanması, yolun kurallarını kabul etmesi ve toplumla manevi bir birlik kurmasını dile getirmektedir. Bu yönüyle *ikrar*, Alevi kültüründe kimlik aidiyetini ve toplum belleğini taşıyan sembolik bir kavram olarak dil ile kültürün iç içe geçtiğine güçlü bir örnektir.

3.6.17. Kerbela

Bağdat’ın güneybatısında yer alan *Kerbela*, Hz. Hüseyin ve yakınlarının 680 yılında Muharrem ayının onuncu günü şehit edildikleri ve Hz. Hüseyin’in türbesinin bulunduğu şehir olarak bilinir. *Kerbela* kelimesi ayrıca mecazî bir anlamda da kullanılmış; ruhun susamışlığını, aşksızlıktan bedenin kuruyup çatlamasını ifade eder hale gelmiştir. Bunun nedeni, Hz. Muhammed’in kızı Fâtıma ile Halife Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hüseyin ve yakınlarının, Emevi halifesi I. Yezid’in askerleri tarafından Kerbela’da şehit edilmesidir. Rivayetlere göre, Yezid’in taraftarları Fırat suyunu tutarak Hz. Hüseyin ve beraberindekileri susuz bırakmış, bu sebeple “Kerbela” sözcüğü zamanla susuzluğu dile getiren bir deyim olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin suyu bulunmayan bir yer için halk arasında “Kerbela” denilmektedir (Gökbel, 2019, s. 489).

Korkmaz (2016), Etimolojik Kızılbaşlık Sözlüğünde *Kerbela*’yı Irak’ta, Bağdat’ın güneybatısında yer alan, İmam Hüseyin’in şehit edildiği ve türbesinin bulunduğu kent olarak tanımlar. Ona göre Kerbela kavramı, Alevi-Bektaşî inanç ve ritüellerinde farklı şekillerde karşımıza çıkar. “Kerbela ayini” ya da “Kerbela cemi”,

Muharrem ayının on ikinci günü akşamında *Kerbela* şehitleri anısına düzenlenen cem törenini ifade ederken; “Kerbela meydanı”, Kızılbaş meydanı sıralamasında *Kerbela* olayının anılması için yapılan törenleri karşılamaktadır. Korkmaz, *Kerbela* olayını ise Hz. Muhammed’in kızı Fatma ile Halife Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hüseyin ve yandaşlarının, 680 yılında Emevi halifesi Yezid’in askerleri tarafından Kerbela’da şehit edilmeleri olarak aktarır. Bu olayla bağlantılı olarak tutulan oruç, “Kerbela orucu” ya da “matem orucu” adını alır. Ayrıca Korkmaz’a göre “Kerbela Tekkesi”, Hacıbektaş’taki Pir Dergâhına bağlı dört tekke arasında sayılan ve halife makamı olarak kabul edilen, Irak’ın Kerbela kentinde bulunan önemli bir dergâhtır (s. 163).

Olayın tarihi anlatımlarında, Yezid’in Hüseyin’in üzerine asker gönderdiği, Kerbela mevkiinde onu kuşattığı aktarılır. Hüseyin’in kuvveti yalnızca otuz atlı ve kırk yayadan oluşan yetmiş iki kişiden ibaretti. Bu küçük topluluk kahramanca mücadele etmiş, ancak susuzluk dayanma güçlerini kırmıştır. Rivayete göre Hz. Hüseyin, bir ara düşman saflarını yararak Fırat kenarına ulaşmış, fakat tam bir yudum su içecekken ağzına isabet eden bir ok nedeniyle suyu içememiştir. Tekrar savaşa döndüğünde birçok düşmanı etkisiz hale getirmiş, ancak vücudu yetmiş yedi yara almış, kan kaybından dermansız kalarak yere düşmüştür. Nihayet düşman askerleri üzerine çullanarak başını kesmiş, başı mızrağa takılarak götürülmüştür (Levend, 2017, s. 133).

Emeviler, Hz. Hüseyin ve yakınlarının yanı sıra ileride kendi iktidarlarına tehdit oluşturabileceğini düşündükleri Hz. Ali’nin soyundan gelen Ehl-i Beyt mensuplarına yönelik pek çok katliam gerçekleştirmiştir. Bunun yanında Hz. Ali ve evlatlarına duyulan sevgiyi azaltmak, Muharrem ayında halkın tuttuğu matemleri unutturmak ve bu tür faaliyetlerden insanları uzaklaştırmak amacıyla çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. Ancak bu baskılara tepki olarak, *Kerbela* hadisesinin daima hatırlanması ve doğru bir şekilde aktarılması için bağımsız bir tür olarak “Maktel-i Hüseyin” eserleri kaleme alınmaya başlanmıştır. Zamanla bu eserler, İslâm toplumlarında dinî ve edebî açıdan zengin bir literatür meydana getirmiş; Hz. Hüseyin’in uğradığı zulme duyulan üzüntü ve tepki, telif edilen edebî eserlerde tema hâline gelmiştir (Yılmaz, 2020, s. VI).

Kerbela kelimesi, Alevi-Bektaşî kültüründe bir coğrafya adından çıkıp,

milyonlarca insanın hafızasında acı ve direniş sembolüne dönüşmüş bir hadisedir. Kültürdilbilim açısından Kerbela kelimesi adaletin, onurun ve kutsal bir duruşun sembolü olarak karşımıza çıkar. İnsanın sadakati, sabır ve teslimiyeti *Kerbela* da sınanmıştır. *Kerbela* sadece tarihsel bir olay olmakla kalmamış, her çağda zulme baş kaldırmanın referansı olarak karşımıza çıkmıştır. Hz-Ali'nin ölümünden sonra, oğulları Hasan ve Hüseyin'in şehadetleri, yalnız Ali taraftarları için değil, ayrı zamanda bütün Müslümanlar için de acıklı bir konu olmuştur.

Kerbela'da alkanla boyananlar
Düşünüb en aşk oduna yananlar
Aşıklar darına boyun sunanlar
Allah medet ya Muhammed ya Ali
(Aslanoğlu, 1997, s. 70-71)

Dörtlükte geçen *Kerbela* kavramı, coğrafi bir mekân olmanın ötesinde, Alevi kültüründe derin sembolik ve ritüel anlamlar taşımaktadır. Hz. Hüseyin'in burada şehit düşmesi, *Kerbela'yı* yalnızca tarihsel bir olayın mekânı olmaktan çıkarıp, toplum belleğinde adalet ve fedakârlık değerlerinin somutlandığı bir sembol alanı hâline getirmiştir. “*Kerbela'da* alkanla boyananlar” ifadesi, bu mekânın Alevi ritüelleri ve sözlü geleneği üzerinden toplumsal kimlik ve kültürel aidiyetle nasıl ilişkilendiğini gösterir.

3.6.18. Kurban

Kurban kavramı, sözlüklerde farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Çağbayır'a göre *kurban*; Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak amacıyla veya bir adağın yerine getirilmesi için sığır, deve, koyun ya da keçi gibi hayvanlardan kesilenleri ifade etmektedir. Ayrıca bu kavram, Müslümanların kutladığı Kurban Bayramı'nı da işaret etmektedir. Katolik gelenekte ise kurban kelimesi Hz. İsa için kullanılan bir ad olarak yer bulmuştur. Bunun yanında mecazî bir içerik de taşımaktadır: bir ideal uğruna kendisini feda eden kişi, kaza ya da felaket sonucunda yaşamını yitirenler yahut herhangi bir nedenle maddî ve manevî zarara uğrayan bireyler “kurban” olarak nitelendirilir. Ayrıca halk arasında, samimiyet ve yakınlık bildiren bir hitap sözü olarak da kullanılmaktadır (2007, s. 2843). Kurbanda, büyümlü bir güç olarak, mitolojik düşünceyle yaşayan insanın ruhuna rahatlık

getiren bir yön vardır. Coşkuya benzer bir duygu olan bu rahatlık, derinliklerden, evrenin ritmiyle uyum içinde olmaktan gelen bir duygudur (Beydili, 2003, s. 348).

Benzer biçimde, Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlükte (2025) de *kurban* kelimesine çoklu anlamlar yüklenmiştir. Burada kurban; dinî vecibeyi yerine getirmek için kesilen hayvan, içtenliği belirten bir seslenme sözü, bir ülkü uğruna kendini feda eden kişi, felakette yaşamını yitiren kimse, maddî veya manevî yıkıma uğramış birey ve Müslümanların bayramı olmak üzere altı farklı anlamda tanımlanmıştır.

Korkmaz (2016), Etimolojik Kızılbaşlık Sözlüğü'nde kurban kelimesinin Arapça kurbân kökünden geldiğini ve dinsel bir buyruğu ya da adağı yerine getirmek için kesilen hayvan anlamına geldiğini belirtmektedir. Bunun yanında kavram, Tarikat ve Yol erkânında daha geniş bir çerçevede kullanılmaktadır. Birincisi, Hakk'a yürümeden önce Hakk'a kavuşmanın anısını yaşatmak için lokma edilip yenmek üzere tığlanan, belirli özelliklere sahip hayvanı ifade eder. İkinci olarak, Hak yoluna kendi canını verip başını Yola adayan Tarikat yolcusu, yani Yol ehli için de "kurban" denir. Üçüncü olarak, Yol'da bir engel olarak görülen ve feda edilmesi gereken nefis, tığlanan hayvanla simgesel düzlemde ilişkilendirilerek kurban kavramıyla açıklanır. Dördüncü olarak ise kurban, doğrudan Tarikat ve Yol erkânının bir parçası olan ayin, tören ve toplantıları tanımlamak için kullanılır (s. 175). Gerekli özellikleri taşıyan bir hayvan (deve, sığır, koyun, keçi) ibadet amacıyla kesilmesidir. Tasavvufta diğer âlemdeki maddi hayvanî kurban etmek kulun iç âlemdeki hayvani yönlerinin Allah rızası için kurban edilmesi yani öldürülmesi anlamına gelir (Cebecioğlu, 2004, s. 384).

Kurban, kurban olma özelliklerini taşıyan bir hayvanın (deve, sığır, koyun ya da keçi) ibadet amacıyla kesilmesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, Yol erkânında Hakk'a yürümeden önce Hakk'a kavuşmayı simgelemek üzere lokma edilip yenmek için tığlanan belirli özelliklere sahip hayvan da *kurban* olarak kabul edilir. Ayrıca *kurban*, Hak yoluna kendi canını adayarak başını Yola veren tarikat yolcusu yani Yol ehli kişiyi de ifade eder. Tarikat yolunda bir engel olarak görülen ve feda edilmesi gereken nefis de tığlanan hayvan üzerinden sembolik biçimde kurbanla özdeşleştirilir. Alevilik ve Bektaşilikte *kurban* uygulamasına, Sünni geleneklere oranla daha sık rastlanmaktadır. Hatta bu iki

inanç topluluğu içerisinde kurban, en yaygın biçimde yerine getirilen ve en saygın ibadetlerden biri olarak öne çıkmaktadır (Gökbel, 2019, s. 528). Herhangi bir cem erkânı düzenlendiğinde, “ikrar kurbanı” ya da “Abdal Musa kurbanı” gibi ifadeler, kurban kavramıyla birlikte anılmaktadır. Bu durum, cem ile kurban arasında anlam bakımından bir bağ bulunduğunu göstermektedir. Alevi inanç sisteminde, kişinin manevî açıdan nefsinin *kurban* edememesi, onun bu inancın özüne dâhil olamaması anlamına gelir. Özellikle geleneksel yapının sürdüğü, ocak-talip ilişkisinin bozulmadan devam ettiği kırsal kesimlerde, söz konusu nefsi kurban etme anlayışına rastlanmaktadır. Alevilikte ikrar ve musahip kurbanı cemlerini temel ritüellerden biri hâline getiren en önemli unsur, bu iki uygulamanın inanç topluluğunun sınırlarını belirleyici bir işleve sahip olmasıdır (Köse, 2017, s. 139).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Kurban kesmek deyimi, dinî bir yükümlülüğü yerine getirmek amacıyla belirli niteliklere sahip bir hayvanı kesmek ve etini paylaşmak anlamına gelir. Deyim hem ibadet hem de toplumsal dayanışma boyutuna sahip bir kavramı temsil eder.

Kul Himmet'im der ki bu sır Ali'nin
 Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin
Kurbanıym erkânının yolunun
 Kırmızılar giydik alda nemiz yar
 (Aslanoğlu, 1997, s. 115)

Alevi-Bektaşî kültüründe *kurban* kelimesi, kültürdilbilim açısından yalnızca bir dinî pratik değil; aynı zamanda aidiyet, dayanışma, sevgi, adanma ve birlik gibi soyut değerlerin sembolik karşılığıdır. Dilsel düzlemde ise bu kavram, deyimler, söz kalıpları ve ritüel ifadelerle toplumun kolektif belleğinde yerini alır. Böylece *kurban*, Alevi kültürünün anlam haritasında güçlü bir kavramsal merkez olarak konumlanır.

3.6.19. Lokma

Çağbayır (2007) lokma sözcüğünü, “bir defada ağza alınabilecek büyüklükte katı yiyecek parçasını, küçük lokmayı ya da Mevlevi tekkelerinde hazırlanan pilav” olarak

açıklamıştır. Alevi-Bektaşî kültüründe *lokma* dağıtmak, bir dileğin gerçekleşmesi, bir adak adanması ya da bir cem erkânının tamamlanması gibi kutsal durumlarla ilişkilidir. *Lokma*, burada hem Tanrı'ya sunulan bir teşekkür hem de toplumsal bir dayanışma göstergesidir. Bu anlamıyla lokma, yalnızca bireysel bir yiyecek değil, kutsal paydır (s. 2976). Kimi zaman kanlı ya da kansız kurbanı, özelde tekke sofrasında sunulan yemeği, genelde ise her tür yiyeceği ifade eden bir terimdir (Korkmaz, 2016, s. 181). Arapça olan bu kelime Türkçede de aynı manada kullanılmaktadır. Tekkelerde yemek yedim denilmez onun yerine lokma ettim denilir bir defada ağza alınacak kadar lokma denir. Mevlevî tekkelerinde bir çeşit yeme lokma adı verilir. Mevlevî tekkelerinde pilav pişirilmesine lokma basmak tabiri kullanılır. Yiyecek bir şey olmadığını ifade etmek için lokma Hakk vere denilir (Cebecioğlu, 2004, s. 402).

Standart biçimiyle “birlik cemleri” genellikle akşam saatlerinde, 19.00–20.00 civarında başlamakta ve yaklaşık 8 ila 10 saat sürebilmektedir. Bu uzun sürenin en önemli nedenlerinden biri, cemde canlı olarak getirilen kurbanların dualandıktan (tığlandıktan) sonra kurbancılar tarafından kesilip yüzülmesi, ardından etlerinin küçük parçalara ayrılarak lokma olarak pişirilmesidir. *Lokmaların* hazırlanması ve tüm canlara eşit şekilde dağıtılması uzun bir süreci gerektirmektedir. Nitekim ceme çiğ et getirilip dağıtılmaz; oraya giren her lokma-niyaz mutlaka pişirilerek paylaşılır (Dedekargınoğlu, 2011, s. 341). *Lokma*, özelde kanlı ya da kansız kurban şeklinde düşünülen tekke yemeğini, genelde ise her türlü yemeği ifade etmektedir. Aynı zamanda yemek ya da aş anlamına gelir. Bektaşî ve Mevlevî tarikatlarında “yemek” yerine kullanılan bir sözcük olup, “kudret lokması” olarak da bilinmektedir. Bu bağlamda ‘yemek yiyelim’ ifadesi yerine ‘lokma edelim’ ya da ‘lokma görelim’ denir. “Bir lokma bir hırka” sözü ise kanaatkârlık ve şükür anlayışını dile getirir. Bazı Tahtacı bölgelerinde ise lokma, “Cebail Adağı” adıyla da anılmaktadır. Bunun yanında, erenler nutku, dergâh yemeği ve sohbet anlamlarında da kullanılmaktadır. Lokma ile ilgili ritüellerden biri olan “lokma cemi”, adak kurbanının tığlanarak lokma haline getirilmesi sırasında yapılan töreni ifade eder. “Lokma erkânı” ise Hakk’a yürüyen can için düzenlenen özel törendir. Bu erkân, yürüyüşün üçüncü, yedinci ya da kırkinci günlerinde gerçekleştirilir; eğer bu günlerde yapılamazsa en geç kırkinci güne kadar kurban tığlanarak uygulanır (Gökbel, 2019, s. 555).

Anadolu Türk toplumunda Alevi-Bektaşî kültürü, özellikle ibadet pratiklerinde

lokma kavramı üzerinden güçlü bir inanç ve anlam dünyası oluşturmuştur. Cemlerde, adak törenlerinde ve geçiş ritüellerinde işlevsel bir yere sahip olan lokma geleneği, bu kültürün manevi yapısını şekillendiren unsurlardan biridir. Bu süreçte düzenleme ve yönlendirme görevi pirlık makamında bulunan dedelere aittir. Yemek yeme, onların duası ve izni olmadan gerçekleşmez. Bu durum, lokmanın pirin/dedenin himmetinin somutlaşmış bir ifadesi olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla lokmanın bütün canlar tarafından paylaşılması esastır. Dua ile başlayan *lokma* yeme pratiği, manevi bir şifa ve sağaltım işlevi de üstlenmektedir (Özdemir, 2018, s. 247). Kültürdilbilimsel açıdan *lokma*, sözün, rızanın, birliğin sembolüdür. “Lokmasını verdin mi?”, “lokması helal olsun”, “lokma tuttu”, “lokma yedin mi?” gibi ifadeler, fiziksel bir yeme eyleminin ötesinde ahlaki, manevi, hatta metafizik boyutlar taşır. Kanlı ya da kansız kurban olarak algılanan özelde tekke yemeği, genelde her türden yemek. Alevi-Bektaşî ve Mevlevî tarikatlarında yemek anlamında kullanılan söz. Kudret lokması olarak da bilinir.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Lokma karın doyurmaz, şefkat artırır atasözü, verilen bir armağan ya da yapılan bir ikramın maddi değerinden çok, taşıdığı sevgi ve iyi niyet nedeniyle anlam kazandığını ifade eden bir atasözüdür.

Kul Himmet aşk ile aklım şaşırdım
Kudret lokmasını anda pişirdim
Kim kesti kim biçti kime giydirdim
Hırka ile tacı diken el nedir
(Aslanoğlu, 1997, s. 119-120)

Dörtlükte geçen *lokma* sözcüğü, yalnızca yemek anlamıyla sınırlı olmayıp, tarikat ve tekke kültüründe ritüel ve manevî pratiklerle bütünleşmiş bir kavram olarak öne çıkar. “Kudret lokmasını anda pişirdim” ifadesi, bireyin hem manevî emek harcayarak hem de topluluk için adak veya kutsal yemek hazırlayarak, inanç pratiğini yaşadığını ve paylaşım yoluyla toplumsal aidiyetini pekiştirdiğini gösterir.

3.6.20. Meydan

Meydan sözcüğü, farklı sözlük ve kaynaklarda çeşitli anlamlarla açıklanmıştır. Çağbayır'a (2007) göre *meydan*; geniş ve açık yer, kentlerde etrafı binalarla çevrili açıklık alan, bir olayın gerçekleştiği mekân, yarışma veya eğlence yapılan saha, bulunulan çevre ya da ortalık anlamına gelmektedir. Ayrıca mecaz olarak fırsat, imkân veya zaman manasında da kullanılmaktadır. Tasavvuf bağlamında ise Bektaşî ve Mevlevî tekkelerinde ayin yapılan yer için bu kavram tercih edilmektedir (s. 3184). Güncel Sözlükte ise özellikle Mevlevî tekkelerinde ayinlerin icra edildiği yer olarak anlamlandırılmıştır.

Meydan, tasavvufta buluşma, görüşme ve bir olma alanı olarak görülür. Can ile cananın, Allah ile kulun ya da sevgililerin bir araya geldiği yer olarak kabul edilir. İyiliklerin ve sevginin yansıdığı gönüllerde, düşüncelerin sezgiyle birleşerek ışığa dönüşmesi ve somutlaşmasının simgesel karşılığıdır. Özün ortaya çıktığı, görünür hâle gelerek dışa vurulduğu düşsel mekânı ifade eder. Tekkelerde cemlerin icra edildiği geniş oda “meydan odası” ya da “meydan evi” olarak adlandırılır. Alevî-Bektaşî geleneğinde meydan, resmî törenlerin gerçekleştiği kutsal bir alan, cemlerin yapıldığı büyük oda anlamına gelir. Burada tasavvufun özü dile getirilir, değerler ortaya konur ve güzellikler sergilenir. Ayrıca ibadet meydanı, erenler meydanı ve kırlar meydanı isimleriyle de anılmaktadır (Gökbel, 2019, s. 587). Arapça geniş alan demektir. Tasavvufta kâinat anlamında kullanılır. Mevlevî meydanı ayinlerin yapıldığı yerdir. Bektaşî tekkelerinin meydanında çok sayıda post, Çırağ'ı, meydan taşı ve ocak bulunur (Cebecioğlu, 2004, s. 434).

Meydan (Ar. meydan; alan, ortalık), dergâhlarda, tekkelerde, cem evlerinde ya da herhangi bir evde cemin yapıldığı geniş oda, yani meydan odasıdır. Meydan açmak tarikat ve Yol erkânı gereği cem yapmak anlamına gelir. Meydan çerağı Horasan çerağına işaret ederken, meydan eri ceme katılan canlardan her birini ifade eder. Meydan eşîğine baş koymak ise iki anlam taşır: 1) Eşîği öperek Tarikata ve Yola bağlanmak; 2) düşkünlük durumunun kaldırılması için meydan açılması halinde, düşkün olan kişinin eşîği öperek kendini meydan erlerinin kolektif yargılamasına teslim etmesi ve bu yolla dedenin ya da

babanın barışıklık sağlamasını dilemesidir (Korkmaz, 2016, s. 195). Arapça kökenli olan meydan sözcüğü “geniş alan” anlamına gelir. Tasavvuf literatüründe ise kâinatı ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Mevlevî geleneğinde âyinlerin icra edildiği mekâna meydan denirken, Bektaşî tekkelerinde ise meydan; postların, چراğların, meydan taşının ve ocağın bir arada bulunduğu kutsal alanı ifade eder. Türkçede ise kelime, birçok deyim ve atasözünde yer bulmuştur. Örneğin güreş alanına “er meydanı”, savaş sahasına “harp meydanı” denir. Ayrıca “meydan vermek” bir şeye göz yummayı, “meydan okumak” rakipleri kendisiyle boy ölçüşmeye çağırmayı, “meydan istemek” ise izin talebinde bulunmayı anlatır. “At ölür meydan kalır, yiğit ölür şan kalır” atasözü ise kahramanlığın ve şanla anılmanın ölümsüzlüğüne işaret eder (Cebecioğlu, 2004, s. 434).

Meydan kelimesi, Alevi-Bektaşî kültürü ve özellikle Kul Himmet gibi şairlerin şiirlerinde manevi bir alan, toplumsal bir birliktelik ve gönül yolculuğu bağlamında derin anlamlar taşır. Kültürdilbilim açısından bakıldığında, meydan sadece fiziksel bir mekân değil, aynı zamanda toplumsal ve manevi değerlerin ifade bulduğu bir kavramdır. Kul Himmet şiirlerinde, meydan hem ibadet alanı hem de toplumsal dayanışma anlamında kullanılan çok önemli bir semboldür. Türkçede *meydan*, geniş açık alanlar veya toplumsal etkinliklerin yapıldığı yerler olarak tanımlanabilir. Ancak Alevi-Bektaşî kültüründe ve Kul Himmet şiirlerinde *meydan*, sadece fiziksel bir yer olmanın ötesine geçer.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Meydana koymak deyimini, bir çalışmayı, ürünü veya fikri ortaya çıkarmak, göstermek anlamında kullanılan ifadelerdendir. Deyim hem üretkenliği hem de paylaşma ve sergileme eylemlerini kapsar.

Kul Himmet'im eyder gerçeğin *meydan*

Ayırma özünü uygun sürüden

Kırklar esirdi içtiği meyden

Güzel şahtan haber almış candan

(Aslanoğlu, 1997, s. 60-61)

Kul Himmet'in şiirinde geçen *meydan* kelimesi, temel anlamı itibarıyla açık alan, toplanma yeri anlamına gelse de Alevi-Bektaşî kültüründe sembolik anlamını korur. “Gerçeğin meydanı” ifadesi, bireyin hakikatle, toplulukla ve manevî yol ile buluştuğu ritüel veya manevi alanı temsil eder. Bu bağlamda “meydan”, dil ve kültürün kesişim noktasında, toplum kimliğini ve toplumsal aidiyeti içerisinde barındıran çok katmanlı bir kültürdilbilimsel unsur olarak değerlendirilebilir.

3.6.21. Muhabbet

Muhabbet kavramı sözlüklerde sevgi, içtenlikle yapılan konuşma, dostça sohbet ve yarenlik olarak tanımlanmaktadır (Çağbayır, 2007, s. 3276). Arapça kökenli olan bu sözcük, mahabbet biçiminde de kullanılmış olup sevgi, dostluk ve samimi yakınlık anlamlarına gelmektedir (Parlatır, 2016, s. 1113). *Muhabbet*, sevgi ve aşk anlamına gelir. Öncelikle yaratıcıya, tarikat büyüklerine ya da tarikat yolunda yapılan bir işe ve eyleme karşı gönülde doğan sevgi ve bağlılığı ifade eder. Muhabbette karşılıksız sevmek esastır ve ondan kaçmamak gerekir. İkinci olarak muhabbet, bir şikâyetin ya da problemin tartışılıp değerlendirilmesi ve bir sonuca bağlanması amacıyla yapılan cem töreni, yani muhabbet meydanı anlamında kullanılır. Üçüncü olarak ise gençlerin görgü ayinine hazırlanması için düzenlenen cem törenini belirtir. Bektaşilik, muhabbet ve sohbet yoludur. Bektaşî'nin zarif nüktesi, bilinen güzel konuşma özelliği, muhabbet toplantılarında gelişir. Bu toplantılar ileri derecede demokratik olmakla birlikte, aynı zamanda sıkı bir sıra (hiyerarşi) ve saygı gözetilerek, edep, terbiye ve adabımuaşeret kuralları çerçevesinde gerçekleşir. Burada bilenler konuşur, bilmeyenler ise dinleyerek öğrenir. Muhabbet meydanı genellikle Bektaşî sofrasıdır; bunun dışında da muhabbet toplantıları yapılır. Bir Bektaşî, muhabbet sofrasında ya da toplantısında, aydınlatıcıdan söz almadan konuşmaz ve gereksiz yere söz söylemez. Çok dinler, az konuşur; “Bir söyle, pir söyle” sözüne uygun davranır. Her toplantıda, derecesi en yüksek olan kimse aydınlatıcı makamında bulunur ve toplantıyı o yönetir. Bir baba bulunmadığında bu görevi bir derviş üstlenir. Eğer toplantı sadece muhip canlardan oluşuyorsa, en kıdemli muhip toplantıya başkanlık eder. Tüm bunlardan da Bektaşî toplantılarının mutlaka bir görgü düzeni içinde, edep ve erkân çerçevesinde yapıldığı anlaşılmaktadır (Gökbel, 2019, s. 606).

Alevi-Bektaşî geleneğî bağlamında ise *muhabbet*; Tanrı'ya, tarikat büyüklerine ya da yol uğruna yapılan bir eyleme duyulan sevgi ve bağlılık anlamının yanı sıra, bir şikâyetin veya sorunun tartışılıp çözüme kavuşturulduğu cem törenini ve gençlerin görgü ayinine hazırlanması için düzenlenen toplantıları da ifade etmektedir (Korkmaz, 2016, s. 200). Alevi-Bektaşî kültüründe *muhabbet*, öğretinin bilgilendirme işlevinin yerine getirildiği bir paylaşım ortamıdır. Bu ortamda katılımcılarca kutsal kabul edilen deyişler, demeler, kelimeler ve nefesler saz eşliğinde okunur; şiirlerdeki anlam üzerine derin sohbetler yapılır. Bu yönüyle muhabbet, sözlü geleneğin hem üretildiği hem de aktarıldığı bir alan niteliğindedir. Ancak Alevi inancı üzerine yapılan çalışmalarda daha çok semah, cem törenleri ve nefesler üzerinde yoğunlaşmış; muhabbet ortamı üzerinde yeterince durulmamıştır. Bunun temel nedenleri arasında muhabbetin her seferinde kendine özgü biçimde gerçekleşmesi, gündelik hayatın doğal bir parçası olarak sürmesi ve katılımcılar tarafından mahrem kabul edilmesi bulunmaktadır. Muhabbette sözün özel bir yeri vardır; sözün yaratıcı gücüne inanılır ve yaşamla doğrudan bağlantılı olduğu düşünülür. Katılımcılar, tüm içtenlikleriyle sözün akışına katılmaya, anlamasalar dahi hissetmeye gayret ederler. Bu yönüyle muhabbet, mahrem bir paylaşım alanı olarak görülür. Bir kitap okuma ortamından farklı olarak, burada bulunan herkes kendisini söz konusu topluluğun üyesi olarak algılar. Ortaya çıkan anlam, bütün katılımcıların ortak ürünü kabul edilir; tartışmadan çok karşılıklı anlama ve paylaşım öne çıkar (Işık, 2011, s. 149).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Muhabbet etmek deyimi, iki veya daha fazla kişi arasında karşılıklı ve dostane bir şekilde konuşmak, sohbet etmek anlamında kullanılır. Deyim, iletişimin sıcaklık ve samimiyet boyutunu vurgular.

Coştu Kul Himmet'im coştu ayılmaz

Tatlı dile *muhabbete* doyulmaz

Tabip olmayınca yaram sarılmaz

Yâr geldi yaralar sağlandı gine

(Aslanoğlu, 1997, s. 48-49)

Yukarıdaki dörtlükte geçen *muhabbet* kelimesi, günlük kullanımındaki “sevgi,

dostluk” anlamının ötesinde, Alevi-Bektaşî kültüründe manevî bağıllık ve Allah’a yöneliş bağlamında sembolik bir değer taşır. “Tatlı dile muhabbete doyulmaz” dizesi, bireyin manevî yol ve toplulukla kurduğu ilişkiyi destekleyen bir deneyim olduğunu gösterir. Kültürdilbilim açısından, *muhabbet* kelimesi kültüre aidiyetin temel taşlarından biridir. Böylece *muhabbet*, Alevi-Bektaşî kültüründe kültürdilbilimsel kavram hâline gelir.

3.6.22. Mum

Mum mecazı, pervane ve kelebek ile birlikte anılır. *Mum*, Allah’ı; pervane ise Allah’a âşık olan kişiyi simgeler. Nasıl ki gezegenler güneşin etrafında dönerse, pervane de mumun ışığının etrafında döner. Döndükçe çember daralır ve sonunda pervane ateşle birleşerek varlığını ateşe katar. Yani seven, sevdiğine kavuşarak onun rengiyle boyanır (Cebecioğlu, 2004, s. 444). 1.Ortasında yer alan fitil ateşlendiğinde ışık vermek amacıyla kullanılan, bal mumu, stearik asit ya da parafinden üretilmiş silindir formunda çubuk. 2. Bal mumu. 3. fiz. Aydınlatmada kullanılan kaynakların ışık şiddetini ölçmeye yarayan birim. 4. bot. Bazı bitkilerin salgıladığı, mum benzeri madde. 5. min. Reçineli hidrokarbonlar için kullanılan ad (Çağbayır, 2007, s. 3302). Bir fitilin etrafına erimiş bal mumu, içyağı, stearik asit veya parafin dökülerek genellikle silindir biçiminde dondurulan ince, uzun aydınlatma aracı; şem (Türk Dil Kurumu, 2025).

Mum, mecazi olarak pervane kelebeğiyle birlikte anılır. Burada mum, âşık olunan varlığı yani Allah’ı; pervane ise Allah’a gönül vermiş kişiyi simgeler. Nasıl ki gezegenler Güneş’in çevresinde dönerse, pervane de mumun alevi etrafında dönmeye başlar ve bu dönüş gittikçe daralan bir halka hâline gelir. En nihayetinde pervane ateşle birleşir, bedenini onunla bütünleştirerek varlığını ateşe dönüştürür. Bu durum, sevenin sevdiğine kavuşması ve onun boyasıyla, yani sıbğatullah (renksizlik) ile bezenmesi anlamına gelir. Türbede yatan Allah dostu da bir aşk ateşi olarak düşünülür; ziyaret edenlerin onun ışığı ve ateşi etrafında dönerek, pervane misali nasip aldığına inanılır. Ancak bu yaklaşımın doğrudan İslami bir temele dayandığı söylenemez (Gökbel, 2019, s. 627). *Mum* mecaz pervane kelebeği ile birlikte kullanılır. Mum âşık olunanı yani Allah’ı, pervane ise Allah’a âşık olan kişiyi temsil etmek için kullanılır. Gezegenlerin güneş etrafında döndüğü gibi pervane de mumun etrafında döner döndükçe Çember daralır ve sonunda

pervane ateş bütünleşip ateşe döner. Yani seven sevdiğine kavuşup onun rengi ile boyanır (Cebecioğlu, 2004, s. 444).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Mum dibine ışık vermez atasözü, etkili veya yetkili kişilerin bazen kendi yakınlarına yeterli yardım veya fayda sağlayamayacağını anlatan bir atasözüdür. Bu söz hem sosyal gerçekleri hem de insan ilişkilerindeki sınırlılıkları dile getirir.

Arslanı gördüm meşede
Kırk *mum* yanar bir şişede
Yedi iklim çar köşede
Ali'yi gördüm Ali'yi
(Aslanoğlu, 1997, s. 161-162)

Mum sözcüğü, Türkçede temel olarak ışık kaynağını ifade ederken, kültürdilbilim bağlamında çok daha derin anlamlara sahiptir. Alevi-Bektaşî kültüründe mum yalnızca karanlığı aydınlatan bir araç değil, aynı zamanda ilahi hakikatin ve Allah aşkının sembolü olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda *mum*, Allah'ı; pervane ise Allah'a âşık olan kişiyi temsil eder. Pervanenin mumun etrafında dönüyor olması, insanın Allah arayışını ve aşk yolunu çağırıştırır. Sonunda pervanenin ateşe kavuşarak yanması ise tasavvufi anlamda kulun Allah'ta yok oluşunu, yani fenafillahı simgeler. Dolayısıyla mum mecazı, bireyin Allah'a duyduğu aşkın sonucunu sembolleştiren güçlü bir kültürel göstergedir.

3.6.23. Niyaz

Niyaz, sözlüklerde yalvarma, yakarma ve dua anlamlarıyla tanımlanmakta olup, Allah'a veya doğaüstü güçlere yöneltilen içten yakarışları ifade etmektedir. Ayrıca, kutsal kabul edilen bir kişiden ricada bulunma, ihtiyaç içinde olma, tasavvufi anlamda Allah'a içini dökerek dilekte bulunma ve bazı tarikatlarda küçüğün büyüğe karşı gösterdiği saygı ve dua biçimleri de niyaz kapsamında değerlendirilir. Edebiyat alanında ise niyaz, rica ve dua özlü manzum veya mensur Bektaşî sözlerini ifade etmektedir (Çağbayır, 2007, s. 3557; Türk Dil Kurumu, 2025).

Alevi inanç sisteminde *niyaz*, yalnızca sözlük anlamıyla sınırlı kalmayıp, ritüelikle bir anlam dünyasına sahiptir. Bu bağlamda, Aleviliğe özgü kavram ve terimler hem sözlü geleneğin aktarımları hem de Buyruk, Erkânâme, Velâyetnâme ve Menâkıbnâme gibi yazmalarda doğrudan veya sembolik biçimlerde açıklanır. *Niyaz* ve ilgili terimler, cemlerdeki icralarda hizmetler, gülbanklar, dualar, manzumeler ve kullanılan nesneler aracılığıyla anlamlandırılır; böylece inanç mensuplarına uygulamalı olarak öğretilir ve aktarılır (Akın, 2020, s. 108).

Niyaz, tarikat yoluna veya büyüklerine, yol ya da bir makamı temsil eden kişilere ve dolaylı olarak Tanrı'ya yöneltilen ibadet biçimi olarak da tanımlanabilir. *Niyaz* ayini veya *niyaz* töreni; sevgi, saygı ve hürmetin ifade edildiği, dileklerin sunulduğu bir ritüeldir. Alevi-Bektaşî geleneğinde *niyaz*, insanın Tanrı'ya yönelmesiyle birlikte, insanın onurlandırılması ve şerefendirilmesi yoluyla Tanrı'nın kendini tanımasına katkıda bulunma işlevini de taşır. Bu yaklaşım, Tanrı ile insan arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve aşk ile yaratılmış olma anlayışını vurgular (Korkmaz, 2013, s. 144). Kökeni Farsçaya dayanan *niyaz*, tasavvuf literatüründe “Allah'a yalvarıp yakarma, dua etme” anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında “ihtiyaç içinde olma, sevgi gösterisinde bulunma, dostluk, dua, selâm, hürmet ve hediye sunma” gibi anlamlar da taşımaktadır (Uludağ, 2007, s. 165; bkz. Akın, 2020, s. 100).

Alevilik bağlamında *niyaz* veya secde, sözcük anlamıyla yalvarmak ve dua etmek demektir. Alevi inancına göre insan, Tanrı'nın nurundan yaratılmış olup bir tecelli niteliği taşır. Bu nedenle insan kible konumundadır; insana yapılan *niyaz* aynı zamanda Tanrı'ya yapılan *niyaz* olarak değerlendirilir (Çağlayan, 2013, s. 270).

Tasavvuf ve tarikat pratiklerinde *niyaz*, farklı ritüel biçimlerle uygulanmaktadır. Mevlevî geleneğinde, mukabele sona ererken törenin biraz daha uzamasını istemek *niyaz* olarak adlandırılır. Bunun yanı sıra müridin, şeyhine saygı göstererek elini öpmesi, eteğini tutması ve boynunu bükerek himmet istemesi de *niyaz* kapsamında değerlendirilir. Her tarikatın kendine özgü *niyaz* uygulama metodu bulunur. Örneğin Mevlevîlerde, sağ el sol omuza, sol el sağ omuza konur; sağ ayağın başparmağı sol ayağın başparmağı üzerine

getirilir ve hafifçe eğilerek niyaz gerçekleştirilir. Bu uygulamaya “Niyaza Durmak” denir (Cebecioğlu, 2004, s. 484). Gökbel (2019), *niyaz* kavramını şu şekilde tanımlar: Niyaz, tarikat ve yol ulularına, büyüklerine ya da tarikatta bir makamı simgeleyen nesne veya mekâna yönelerek, bu vesileyle Tanrı’ya yalvarma biçiminde gerçekleştirilen bir ibadet olarak görülmektedir. Bazı Alevi ve Tahtacı yörelerinde niyaz; dedenin huzuruna çıkıp yüzünü, sağını ve solunu (omuzlarını), ardından dizlerini ve belinin iki yanını öperek en sonunda yere varma şeklinde uygulanır. Bunun yanı sıra, insanlar arasında sevgi, hürmet ve saygı göstermek anlamında da kullanılmaktadır. Ayrıca dilekte bulunma, isteme ya da rica etme, hatta sunulan armağan ya da para için de niyaz denildiği olur. Bektaşî toplumlarında mürşide sunulan lokmaya “niyaz” adı verildiği gibi, cem erkânında canların secdeye gelerek üç kez “Allah, Muhammed, Ali aşkına” diyerek yere veya mürşidin eline kapanmasına da aynı ad verilir. Yer öpülürken sağ el sol elin üstüne konulur, sağ elin üstü öpülür ve böylece kişi, tüm cem erkânı adına kendi elini öpmüş olur. Kimi Tahtacı gruplarında ise niyaz, köye gelen dedelerin yolculuk ihtiyaçlarını karşılamak için halktan toplanan para anlamında kullanılır. Bu katkıyı herkes vermek zorunda olmakla birlikte, miktarı kişilerin maddi imkânına göre değişmektedir. Alevi-Bektaşî kültüründe genel anlayış, insana duyulan saygının Tanrı’ya duyulan saygı kabul edilmesi üzerine kuruludur. Dolayısıyla ibadetler de bu anlayış çerçevesinde yerine getirilir. Niyazın bir biat niteliği taşıdığına inanan Alevi-Bektaşîler, bağlılıklarını biat törenlerinde “El ele, el Hakka” ifadesiyle dile getirirler (s. 685).

Niyaz kavramı, Aleviliğin tasavvufi yapısının temel taşlarından biri olan “velayet” anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Arapça kökenli “vely” kelimesi, yakınlık ve destek anlamlarını taşımakta olup, sevmek, yönelmek ve yardım etmek gibi kavramları da içermektedir (Apaydın, 2013, s. 15). Alevilikte niyazın doğrudan insana yöneltilmesi, Allah’ın insanda tecelli ettiği inancıyla ilişkilidir (Akın, 2020, s. 113).

Cem törenlerine katılanlar, yanlarında yiyecekler (meyve, çörek, baklava vb.) getirir; bu yiyecekler de *niyaz* olarak adlandırılır. Niyazın bir diğer uygulama biçimi, cem esnasında canların secdeye eğilerek Allah, Muhammed ve Ali aşkına pirin elini veya yerini öpmesidir. Bu ritüelde pirin eli öpülmez; yer öpülürken sağ el, sol elin üzerine konur ve sağ elin üstü öpülerek cem adına ritüel gerçekleştirilmiş olur. Cem esnasında getirilen

niyazlar, dedenin duasıyla kutsanır ve lokma hâline getirilir. Dede, niyazlar için “Bismişah Allah Allah... Niyazınız nur ola, şah zuhur ola, yiyene helal, yedirene delil ola. Dertlerimize derman, gönüllerimize iman, hastalarımıza şifa ola. Gittiği yer gam görmeye. Gerçek erenler demine hü” gibi dualar eder (Dedekargınoğlu, 2011, s. 391). Bu uygulama hem ritüelin hem de *niyazın* toplumsal ve manevi işlevini gösterir. *Niyaz*, Alevi-Bektaşî kültüründe ve daha geniş anlamıyla İslam kültüründe önemli bir terimdir. *Niyaz*, dua, istek, yalvarış ya da Allah’a yönelme anlamlarına gelir. Kelime hem manevi bir yönelim hem de toplumsal ve bireysel ilişkilerde bir tutum olarak kullanılır. Genellikle bir insanın içsel arzularını, gönül dileklerini, tanrıya yönelmiş niyetlerini ifade etmek için kullanılır.

Kültürdilbilim açısından *niyaz* kelimesi, Alevi inanç sistemi içerisinde belirli davranış kalıplarını, değerlerini ve toplumsal rolleri dile yansıtan bir kelimedir.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Niyaz etmek veya niyaz eylemek deyimini, bir kimseye karşı içten ve samimi bir şekilde yalvarmak, dilekte bulunmak anlamında kullanılır. Deyim, dilde hem duygusal hem de saygı çerçevesinde bir isteği ifade etme biçimidir.

*Niyaz kılın Pir Sultan’a Pirime
Her kul dayanır mı böyle zulüme
Zayıf Yusuf melhem etsin yarama
Görmedim Pirimi, dertliyim dertli
(Öztelli, 1996, s. 27-28)*

Dörtlükte geçen *niyaz* kavramı, temel anlamı olan yalvarma, yakarmanın ötesinde, Alevi-Bektaşî kültüründe manevi bağlılık, pir-mürîr ilişkisi ve topluluk aidiyeti bağlamında işlev görür. “Niyaz kılın Pir Sultan’a Pirime” dizesi, Kul Himmet’in Pir Sultan’a duyduğu içten bağlılığı ve ona yönelttiği yakarışı ortaya koyar. Kültürdilbilimsel açıdan bakıldığında, *niyaz* yalnızca bireysel manevî yakarışı ifade etmez; aynı zamanda topluluk içindeki erenler ile mürîr arasındaki ilişki ve sembolik bağı ve Alevi-Bektaşî sözlü geleneğini yansıtan bir kültürel göstergedir.

3.6.24. Ocak

Ocak sözcüğü sözlüklerde ateş yakılan yer, duvar içine yapılmış ve bacası bulunan, içinde ateş yanan, ısınma veya yemek yapma gibi amaçlarla kullanılan yer olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca pişirme, eritme veya ısı elde etmek amacıyla kullanılan her türlü aygıt için de genel bir terim olarak kullanılmaktadır (Çağbayır, 2007, s. 3581). *Ocak*, oturulan ve barınılan yer; ev, aile ve yuvayı ifade eder. Aynı zamanda evlerin oda ve mutfaklarında ateş yakılan yerdir (Korkmaz, 2016, s. 224). Türk düşüncesinde çok eski dönemlerden beri kutsal kabul edilen kavramlardan biri *ocaktır*. Bu kavram, kökeni arkaik inançlara dayanan derin bir mitolojik anlam taşır. Günümüz Türkçesinde ise *ocak* sözcüğü; soy, nesil bağı, tarikat veya inanç önderlerinin adı, ya da şifa verme gücüne sahip kişileri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu yönüyle *ocak* hem toplumsal hem de manevi bir sürekliliğin simgesi hâline gelmiştir (Beydili, 2003, s. 436).

Ateş kültü, *ocak* ateşi etrafında gelişen çeşitli ritüel ve geleneklerle ilişkilidir. *Ocak* sözcüğünün kökeninde de ateş kavramı bulunur. Çadırın ya da evin en kutsal ve saygı duyulan noktası olarak kabul edilen *ocak*, aynı zamanda soyun sürdürülmesini simgeleyen bir anlam taşır. Ocağın sönmesi ifadesi ise, bir ailenin soyunun tükenmesini anlatan bir deyimdir. Şifacılık niteliği taşıyan kişiler de benzer biçimde *ocak* olarak adlandırılır. Belirli bir hastalık türü üzerine uzmanlaşmış bu kişiler, bilgilerini ya miras yoluyla ya da usta-çırak ilişkisi içinde el verme yöntemiyle aktarırlar. Ateş aynı zamanda, şifa törenleriyle falcılığın vazgeçilmez bir unsuru olup; tütsü yakma ve kurşun dökme gibi uygulamalarda önemli bir yer tutar (Boratav, 2012, s. 35). *Ocak* içinde odun kömür yakılan dumanı üstteki bacadan çıkan özel ateş yakma yerine denir mecazi olarak ise kuruluş boy kök dirlik düzenlik manalarına gelir bu aynı zamanda bir Bektaşî tabiridir. Bektaşî tekkelerinde meydan odalarına kıblenin olduğu yerdeki *ocak*. *Ocak* bulunmayan meydandaki köşenin biri *ocak* haline getirilirdi *Ocak*'ın 1 tarafına Seyit Ali Sultan postu tarafına da Horasan postu bulunurdu (Cebecioğlu, 2004, s. 492).

Türkçe sözlüklerde *ocak* kelimesi ayrıca aile, soy veya sülale anlamlarında da geçmesine rağmen Alevilikteki özel kullanımına dair bilgiye yer verilmemektedir. Bu

bağlamda, Alevilikte *ocak* kavramının sözlüklerde tanımlanmasının oldukça yeni bir gelişme olduğu söylenebilir. Alevilik ve ilgili konuların literatürde yeterince ele alınmaması göz önüne alındığında, bu eksiklik olağan karşılanabilir (Yaman, 2011, s. 43–64).

Ocak sözcüğü, birden fazla anlam taşımaktadır. Öncelikle oturulan ve barınılan yer, ev, aile ya da yuva karşılığında kullanılmaktadır. Aynı zamanda evlerde odalarda veya mutfaklarda ateş yakılan yer için de bu ad verilmektedir. Tasavvufi bağlamda tekke ya da dergâhı ifade eder. Bunun yanında Ehlibeyt soyundan, yani Hz. Ali'nin neslinden geldiklerini ileri süren aileler için de *ocak* tabiri kullanılır. Aynı şekilde dedelik kurumunu ve dedenin bağlı bulunduğu soyu tanımlayan bir kavramdır. Ayrıca kimi topluluklarda belirli hastalıkları iyileştirdiğine inanılan aileler hakkında da bu ifade kullanılır. Bu bağlamda, herhangi bir rahatsızlığı okumaya yetkili olan ve bu görevi babadan oğula aktararak sürdüren kişiler “*ocak*” olarak adlandırılır. Sıtma ocağı, baş ocağı, dolama ocağı ya da sarılık ocağı gibi örnekler buna dâhildir. Ocağın babadan oğula veya kıza geçebileceği, ancak anneden çocuğa aktarılamayacağı belirtilmektedir (Gökbel, 2019, s. 697). *Ocak* herhangi bir hastalığa okumaya izinli olan ve bunu babadan Oğla geçiren nesiller boyu devam ettiren kişiler için de kullanılan bir kelimedir örneğin sıtma ocağı baş ocağı sarılık Ocağı gibi bu ocaklar genellikle kırsal kesimlerde yaygındır (Cebecioğlu, 2004, s. 492). Türkçede *ocak* kelimesi, öncelikli anlamıyla ateş yakılan yer, şömine gibi anlamlar taşır (Türk Dil Kurumu, 2025). Bu temel anlam, hayatın devamı, sıcaklık, birliği sağlama, pişirme, besleme gibi kavramlarla ilişkilidir. Dolayısıyla *ocak*, ilk bakışta yaşamın merkezine yerleşen bir mekândır. Alevilikte *ocak*, yalnızca fiziksel bir yapı değildir. Ocaklar, pirlerin, mürşitlerin ve rehberlerin bağlı olduğu kutsal soy zincirleridir. Bu zincirler Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli, Ehl-i Beyt gibi figürlere dayandırılır.

Alevilikte *ocak* örgütlenmesi, temel kurumlardan biri olarak aile temeline dayanmaktadır. Dedelerin toplumsal rolleri yalnızca dinsel alanla sınırlı olmayıp, sosyal ve kültürel yaşamın diğer boyutlarını da kapsamaktadır. Ocak üyeleri, yani dedeler, sosyal hiyerarşinin en üst basamağında yer almakta ve sahip oldukları yetkiler ile yaptırım gücü sayesinde cemaatin düzenini sağlamada önemli bir rol üstlenmektedir. Türkiye'nin farklı bölgelerindeki ocaklara bağlı olan dedelere “*Ocaکزâde*” de denmekte; onların

Peygamber soyundan geldiği, yani evlad-ı resul oldukları kabul edilmekte ve bu nedenle “seyyid” ünvanıyla anılmaktadır (Yaman, 2011, s. 43).

Türk kültüründe geniş ve derin bir anlam taşıyan ocak kavramı, Alevi inanç sistemi içerisinde özgün bir kavramsal çerçeveye sahiptir. Tarihî süreç içinde Alevilik, “ocak sistemi” adı verilen bir yapılanma ve teşkilatlanma üzerine kurulmuş olup, dede ve talip toplulukları sosyal, kültürel, dinî, hukukî ve ekonomik alanlarda bu sistem çerçevesinde organize olmaktadır (Akın, 2017, s. 339).

Alevi kültüründeki *ocak* kavramı, kültürbilim açısından bir kelimenin nasıl bir kültürel organizasyonu taşıyabileceğine dair güçlü bir örnektir. Bu kavram, ateşten türeyen maddî bir anlamdan hareketle, manevî, toplumsal, soy temelli, inançsal bir derinliğe kavuşmuştur. Dolayısıyla kültürbilim açısından ocak hem anlam alanlarının genişlemesi hem de kültürel belleğin dil aracılığıyla nasıl taşındığı konularında özgün bir inceleme nesnesidir.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Ocağına düşmek deyimi, bir kişinin istemediği hâlde başkasının yardımına veya desteğine muhtaç duruma düşmesini anlatan bir ifadedir. Deyim, beklenmedik veya zorunlu bağımlılık durumlarını vurgular. Allah ocağını söndürmesin, ocağın şen olsun: Allah nesline devam ettirsin; huzurun, geçin iyi olsun anlamına gelir (Cebecioğlu, 2004, s. 492).

İstanbul’da yazındır goçeği
Kerbelâ’da görünüyor sancağı
Dedem Hızır Abdal pirim *ocağı*
Ayrılık derdinin dermanı nedir
(Aslanoğlu, 1997, s. 118-119).

Dörtlükte geçen ocak, Alevi-Bektaşî kültüründe sadece fizikî bir mekân değil, manevî merkez ve toplum bağlılığının simgesi olarak öne çıkar. “Dedem Hızır Abdal pirim ocağı” ifadesi, Kul Himmet’in pirine olan bağlılığını ve bu *ocak* aracılığıyla

toplulukla kurduğu manevi bağı gösterir. Böylece ocak, toplum kimliğini ve ritüel sürekliliğini yansıtan, kültürle iç içe geçmiş çok katmanlı bir kavramdır.

3.6.25. Pervane

Pervane sözcüğü güncel Türkçe sözlükte, “geceleri ışık çevresinde dönen küçük kelebek; kepenek” anlamında yer almaktadır (Türk Dil Kurumu, 2025). Ötüken Sözlük’te ise kelimeye ilişkin daha kapsamlı tanımlar bulunmaktadır: geceleri ortaya çıkan ve ışık etrafında dönen pul kanatlı gece kelebeklerine halk arasında verilen ad; gemi, uçak gibi araçlara takıldığında itme, çekme veya tutunma işlevi gören aygıt (çark); fırıldak, Selçuklularda has, zeamet ve tımar ile ilgili olarak verilen ferman ve haberci anlamları (Çağbayır, 2007, s. 3832). Kültürdilbilim kelimenin sadece sözlük anlamını ve dilsel yapısını değil, kelimeye yüklenen kültürel değerleri inceler ve pervane sözcüğü bu açıdan çok zengin bir sözcüktür. Tasavvufta metaforlara yüklenen anlamlar pervane kelimesinde de kendisini göstermektedir. Ateşin etrafında dönen kelebek bir tasavvufi aşkla beraber Alevi kültüründeki “semah”ı çağrıştırmaktadır.

Pervane’nin ateş etrafında dönmesi, Alevi-Bektaşî kültüründe tüm varlıkların aslına dönüşünü simgeleyen devir kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Vahdet anlayışı çerçevesinde, evrendeki her nesnenin Tanrı’nın sonsuz bilgisinden meydana geldiği fikri, devir kavramıyla fiziki bir karşılık bulmuştur (Güray ve Şimşek, 2011, s. 162). Klasik Doğu şiirinde pervane, âşığı temsil eder ve mum (şem) etrafında dönerek ona olan aşkı gösterir. Pervane, mum ışığı çevresinde her dönüşünde ona yaklaşır ve sonunda kendini aleve atarak yok olur; bu durum, sevdiğiyle yakıcı bir vuslata ulaşmak olarak yorumlanır. Şemin yanarak ışık vermesi, pervanenin bu ışık çevresinde dönmesiyle âşık ile maşukun durumuna benzetilmiştir. Şem, çeşitli edebî terkiplerde kinaye yoluyla “ay, güneş, sevgili” anlamlarının yanı sıra “ilahî nur, mürşid-i kâmil, Kur’an, Hz. Muhammed” gibi tasavvufî anlamlar için de kullanılmıştır. Kur’an’da insanlar uçuşan kelebeklere benzetildiği gibi hadislerde de kendini ateşe atan pervanelerle karşılaştırılmıştır. Bu semboller, şem ve pervane konulu şiirler için önemli bir ilham ve telmih kaynağı oluşturmuştur (Armutlu, 2010, s. 495). Ayrıca semah ritüelinin anlamına ilişkin yaklaşımlardan biri, semahın “pervaneler gibi aşk ateşine dönme” ritüeli olarak

yorumlanmasıdır (Güray ve Şimşek, 2011, s. 168).

*Pervaneyi aşk oduna yandıran
Aman Şah-ı Merdan sana sığındım
Dalga vurup deryaları coşturan
Aman Şah-ı Merdan sana sığındım
(Aslanoğlu, 1997, s. 86-87)*

Alevi-Bektaşî geleneğinde *pervane*, sözlükteki anlamının çok ötesine geçerek, mumun (şem) etrafında dönerken yanmayı göze alan âşığın sembolüne dönüşmüştür. *Pervanenin* ışığa yaklaşırken aşkı uğruna yok oluşu, vahdet anlayışının güçlü bir metaforu olarak görülür. Bu nedenle şiirlerde pervane, “aşk ateşinde yanan” ve her dönüşünde ilahî olanla yakınlaşan manevî bir âşık tipini temsil eder. Kul Himmet’in dizesinde kelime, aşk yolunda kendini bütünüyle Hakk’a bırakan gönlün sembolik ifadesi olarak kullanılmıştır.

3.6.26. Post

Memeli hayvanların tüylü derisi. 2. Tüyleri yolunmadan kurutulularak kullanılan hayvan derisi. 3. mecaz. Önemli bir makam ya da görev. 4. mecaz. Can; hayat. 5. Tasvî. Tarikat şeyhinin veya pirinin oturduğu tüylü hayvan derisi; şeyhlik, pirlik makamı. 6. Hayvan postundan yapılmış seccade (Çağbayır, 2007, s. 3884).

Alevi-Bektaşî inanç sürecinde On İki İmama bağlılık, sonsuz bir görünüm sergiler ve bu durum tarikattaki postların belirlenmesine de yansımıştır. Her imamı simgeleyen bir post düşünülmüş ve böylece on iki post oluşturulmuştur; post kutsal ve simgesel bir değere sahiptir, en büyük sevgi ve saygı kaynağıdır ve bir açıdan sonsuzluğu ve sürekliliği temsil eder (Gökbel, 2019, s. 747). Alevilik-Bektaşilikte On İki İmam sayısınca on iki *post* bulunur: Horasan postu (pir postu), Hacı Bektaş Veli'nin Horasan'dan geldiğini bildirir ve tarikatın temel taşıdır, bu posta kimse oturamaz; Ahmed-i Muhtar postu (mürşit postu), Hz. Muhammed makamını temsil eder; Ali postu, rehber makamıdır; Aşçı postu, Seyit Ali Sultan makamını ifade eder; Ekmekçi postu; Balım Sultan makamını simgeler;

Nakip postu, Kaygusuz Sultan makamına aittir; Atacı postu, Kanber Ali Sultan makamını gösterir; Meydancı postu, San İsmail Sultan makamıdır; Türbedar postu, Kara Donlu Can Baba Sultan makamını temsil eder; Kurbançı postu, Hz. İbrahim makamıdır; Ayakçı postu, Abdal Musa Sultan makamına aittir; Mihmandar postu ise Hızır makamını simgeler (Korkmaz, 2013, s. 238). Farsça, hayvan dersi demektir. Tüylü hayvanların derisi tuzlanıp kurutulur bu şekilde post yapılır. Şeyhlik makamına post denilir. Birtakım postlarda makam temsil eder. Bektaşilerde post sayısı 12 makamı temsil etmek üzere 12 tanedir: *baba postu, aşçı postu, ekmekçi postu, nakip postu, atacı postu, Meydancı postu, türbedar postu, Kilerci postu, kahveci postu, Kurbançı postu, ayakçı postu, mihman evi postu*. (Cebecioğlu, 2004, s. 504).

Türk kültüründe ve özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinde *post* oturlan, üzerinde durulan makam anlamını kazanmıştır. Bu anlam kültür değerinde postu kutsal bir konuma taşımıştır. Kültürdilbilim dildeki metaforların düşünceyi şekillendirdiğini savunur. *Post* kelimesi metaforik bakımdan oldukça güçlüdür. Özellikle cem törenlerinde postun yeri oldukça belirleyicidir. Dedelerin üzerinde oturduğu *post* düzeni temsil eder. Sembolik olarak da adaleti temsil eder. Bu nedenle post sadece bir nesne değil, toplumsal otoritenin bir temsilidir.

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Postundan olmak deyimi, bir kişinin bulunduğu makamı, mevkiyi veya görevini kaybetmesini ifade eder. Deyim, sosyal ve siyasi bağlamlarda güç ve konum değişimlerini vurgular. *On derviş bir post sığar da iki padişah bir ülkeye sığmaz*: maneviyat eğitimi görmüş kişiler de makam ve mevki hırsının bulunmadığını anlatan bir sözdür (Cebecioğlu, 2004, s. 504).

Kul Himmet'in bu sözüne küstünüz

Hasım olsun hırka ile *postunuz*

Talipleri damızlıktan kestiniz

Dedeler sizi yağmadan mı geldiniz

(Aslanoğlu, 1997, s. 147).

Dörtlükte geçen *post*, Alevi-Bektaşî kültüründe yalnızca deri anlamına gelmez; pirin otoritesini ve manevî liderliği simgeleyen bir kavramdır. “Hasım olsun hırka ile postunuz” ifadesi, toplum içindeki sembolik yapıya gönderme yapar. Böylece *post*, toplum kimliğini, ritüel sürekliliğini ve sözlü geleneği taşıyan kültürel bir göstergedir.

3.6.27. Saz

Türk Dil Kurumu’na (2025) göre *saz*, bir çalgı olarak tanımlanır. Ötüken Türkçe Sözlükte ise saz; “her türlü müzik aleti, çalgı” anlamının yanı sıra, özellikle Türk halk müziğinde kullanılan bağlama, cura, tar gibi telli çalgıların genel adı olarak açıklanır. Ayrıca yine aynı sözlükte saz; gövdesi oyuk, uzun saplı telli halk çalgısı (bağlama), çalgı takımı ve içkili, müzikli eğlence yeri (pavyon) anlamlarında da kullanıldığı belirtilmiştir (Çağbayır, 2007, s. 4106).

Alevi kültüründe *saz*, sadece bir müzik aleti değil, inancın sesi olarak görülür. Cem törenlerinde sazla deyiş ve nefesler söylenir. Böylece söz, inanç ve müzik birleşir. Saz, “Telli Kur’an” olarak adlandırılır çünkü onun tellerinden dökülen ezgiler, kutsal bir öğretiyi dile getirir. Bu yönüyle saz, Ali sevgisini, birliği ve hakikat yolunu temsil eden kutsal bir simgedir.

Türklerin milli *sazı* olan kopuz hem İslamiyet öncesinde hem de İslamiyet’in kabulünden sonraki dönemde manzum halk edebiyatı ürünlerinin oluşumunda önemli bir role sahip olmuştur. Kopuz, Türk kültürel hafızasında yer alan birikimin korunması, aktarılması ve yenilenmesinde; dönemin şartlarına göre şaman, kam, ozan ya da âşık gibi adlarla anılan icracılarıyla birlikte başlıca bir görev üstlenmiştir. Kopuzun ve onun devamı niteliğindeki sazın Türk kültürü ve edebiyatındaki bu yeri ve işlevi, tarih boyunca geleneğe verilen değer doğrultusunda bu çalgının kutsal sayılmasına neden olmuştur. Kopuza ve onu çalan kişiye atfedilen kutsallık, yalnızca İslamiyet öncesi Türklerle sınırlı kalmamış; İslamiyet’in kabulünden sonra da özellikle Alevi-Bektaşî toplumları başta olmak üzere çeşitli tasavvufi gruplar tarafından İslami anlayış içinde sürdürülmüştür (Akın, 2020, s. 135).

“Telli Kur’an” ifadesi, Alevi-Bektaşî inancında nefes, nutuk, düvaz imam, miraçlama, tevhid, devriye gibi tasavvufî içerikli manzum türlerin bağlama eşliğinde söylenmesinden dolayı ortaya çıkmış ve sazın kutsal kabul edilmesini ifade eden yaygın bir terimdir. Bağlama, telli saz ya da kopuz, gelenek içinde sıradan bir müzik aracı olarak değil; Mevlevîlikteki ney veya diğer tarikatlarda zikir sırasında kullanılan def gibi, manevî değeri olan bir çalgı olarak kutsanmıştır. Âşık ya da zakir tarafından cem töreninde, yani ibadet sırasında seslendirilen manzum eserler birçok Alevî ocağında “ayet” olarak adlandırılırken, bağlama da bu nedenle “Telli Kur’an” olarak tanımlanmaktadır (Akın, 2020, s. 138).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

“Anlayana sivrisinek saz, anlamayana davul zurna az” atasözü insanların olayları kavrama ve anlama düzeylerini anlatan bir sözdür. Burada saz kavramı hem müzik aleti anlamıyla hem de simgesel olarak ince duyarlılığı, derin anlamı fark edebilme yetisini temsil eder. Sivrisineğin çıkardığı çok hafif ses bile, duyan ve anlayan kişi için tıpkı bir sazın melodisi kadar anlamlı ve etkileyici olabilir. Ancak anlamaktan uzak kimseler için, en belirgin uyarılar bile yani etkisiz kalır. Atasözü, ince duyarlılığın ve içsel bilincin değerini, sazın temsil ettiği kültürel derinlikle birlikte vurgular.

Ali aşkınadır bu der d ü ahlar
 Ali'dir sürülen demler semahlar
 Ey Ali çağırır *sazlar* silahlar
 Dillerde vird olan ezber Ali'dir
 (Öztelli, 1996, s. 75-76).

Kul Himmet şiirde *saz* sözcüğünü, kültürdilbilim açısından yalnızca bir müzik aleti değil, Alevi-Bektaşî kültüründe derin manevî anlamlar taşıyan bir simge halinde kullanmıştır. Saz, bu inanç sisteminde “Telli Kur’an” olarak adlandırılır ve ilahî aşkı, hakikati ve Ali sevgisini dile getiren kutsal bir araç konumundadır. Dörtlükte “Ey Ali çağırır *sazlar* silahlar” dizesinde görüldüğü üzere, saz inancın sesi ve ifadesi olarak kullanılmıştır. Böylece dilin yerini alan, duyguyu ve inancı aktaran bir sembol hâline gelmiştir. Bu yönüyle saz kelimesi, Türk kültüründe hem sanatı hem de inancı birleştiren,

sözün kutsallaştığı bir kültürel göstergedir.

3.6.28. Secde

Çağbayır'a (2007) göre *secde*, namaz sırasında ve gerektiğinde Allah'a saygı amacıyla yüzün yere konulmasıdır. Namazın her rekâtında iki kez gerçekleştirilen bu eylemde, kişi önce dizlerinin üzerine oturur; ardından ellerini yere yerleştirip burun ve alnını yere temas ettirir, ayak parmaklarını ise dik konuma getirerek belirli bir duruş sergiler (s. 4111). *Secde* kavramı, farklı anlamlar taşımaktadır. Birincisi, namazda ya da niyaz ayinlerinde, makama veya onu temsil eden nesneye, kişiye hürmet göstermek amacıyla yere kapanma ya da eğilme durumunu ifade eder. İkinci olarak ise sevgi, saygı ve bağlılık duygusuyla eğilmek, yakınlık göstermek anlamına gelir. Secde sırasında ellerin iç yüzeyi yere konulmaz. Başparmak dışında kalan parmaklar avuç içine doğru kıvrılır ve bu parmakların dış kısmıyla birlikte açık haldeki başparmağın iç tarafı yere temas ettirilir. Dizler kırılarak sol diz yere dayanır; önce sağ göz, ardından sol göz ve son olarak alın yere değdirilir. Bu hareketler tamamlandığında yeniden ayağa kalkılarak niyaz duruşuna geçilir. Namazda secde edilen yere Kerbela toprağı konulması gelenektir. Yaşlı kimseler ise secdeyi ayakta durarak niyaz biçiminde yerine getirebilirler (Gökbel, 2019, s. 783).

Secde kelimesini kültürdilbilim unsuru olarak ele almamızı sağlayan nokta, secdenin Alevi kültüründe özel bir anlamı olmasıdır. Secde etmek sözlükte yalvarma olarak geçerken kültür içerisindeki vahdeti vücut anlayışıyla birlikte farklı bir değer kazanır. Hallacı Mansur örneğinde gördüğümüz “Enel Hak” burada da karşımıza çıkar. İnsanın, Allah'ın varlığının tecellisi olması inancı bu bağlamda toplum içerisinde secdenin sahibinin, insan üzerinden Allah'a ulaştığını savunur.

Arapça, *secde* etmek, Allah'ı tazim için, yüzü yere koymak anlamını ifade eden bir kelime. Mukaddes zatın sürekli zuhuru ile beşerî özelliklerin silinip yok olması. İki türlü secdeden söz edilir: 1) Külli secde: Kul, âlemin tamamı olması bakımından secde ederse buna küllî secde denir. 2) İhtisas secdesi: Kul, kendisini Hakk'a bağlayan özel bir yönden secde ederse, buna da ihtisas veya kalp secdesi denir. İlkinde, Allah kula her dil ile seslenirken, ikincisinde, özel bir dille seslenir (Cebecioğlu, 2004, s. 548).

Secde, ayinlerde veya namazda makama ya da makamı temsil eden şeye ve kimliğe saygı amacıyla yere kapanma veya eğilme biçiminde gerçekleştirilen bir davranıştır. *Secde* sırasında ellerin iç kısmı yere değmez; başparmak dışındaki parmaklar avuca doğru bükülür ve bu parmakların dış tarafı ile açık durumdaki başparmağın iç tarafı yere dokundurulur; dizler bükülür, sol diz yere dayanır; önce sağ göz, sonra sol göz ve ardından alın yere değdirilir; işlemler tamamlandıktan sonra ayağa kalkılarak niyaz duruşuna geçilir. Namazda secde edilecek yere genellikle Kerbela toprağı konur; yaşlılar ise secdeyi ayakta niyaz ile gerçekleştirebilirler (Korkmaz, 2013, s. 141). Alevilikte Niyaz veya secdenin sözlük anlamı, yalvarma ve dua etme demektir; Tanrı insanı yaratırken kendi nurundan kattığından insan, Tanrı'nın bir tecellisidir ve insan kıbledir. Bu bağlamda, insana yapılan niyaz, aslında Tanrı'ya yapılan niyazdır; dolayısıyla niyaz (secde) toprağı değil, âdeme (insana) yöneltilir (Çağlayan, 2013).

İmam Zeynel parelendi bölündü
Ol İmam Bakır'a secde kılındı
Câfer-i Sadık'a erkân verildi
Allah bir Muhammed Ali diyerek
(Aslanoğlu, 1997, s. 84-85).

Dörtlükte geçen *secde*, günlük kullanımda eğilme veya ibadet sırasında yere kapanma anlamına gelse de Alevi-Bektaşî kültüründe pir ve erenlere duyulan saygı, hürmet ve manevi teslimiyet bağlamında derin bir sembolik anlam taşır. “Ol İmam Bakır'a secde kılındı” ifadesi, yalnızca fiziki bir hareketi değil, aynı zamanda topluluk içindeki manevî ilişkiyi ve bağlılığı gösterir. Kültürdilbilim açısından *secde*, topluluk aidiyetinin, inanç pratiğinin ve sözlü geleneğin sembolik bir unsur olarak değerlendirilir.

3.6.29. Semah

Güncel Sözlükte *semah*, Alevi ve Bektaşî inancında cem törenlerinin on iki hizmetinden biri olarak, kadın ve erkeklerin birlikte, nefesler ve müzik eşliğinde icra ettikleri kutsal bir dönüş hareketi şeklinde tanımlamaktadır. Müzik ezgilerini dinlemek, dinlerken vecde kapılmak, kendinden geçerek oynamak ve dönmek anlamına gelir. Bazıları bunu, cemin belirli bir aşamasında bağlama eşliğinde kadın ve erkek canların

birlikte yaptıkları dinsel oyun olarak tarif ederken, diğerleri saza ve âşîğın okuduğu nefese uyularak gerçekleştirilen kutsal bir dinî oyun şeklinde tanımlar (Gökbel, 2019, s. 789). Semah (Ar. semā; işitme, duyma), cemdeki on iki hizmet sıralamasında yer alan, cem ve muhabbet toplantılarında müzik eşliğinde yapılan kutsal dandır. *Semah* dârına durmak ise, cemaatin ve dedenin önünde semah dönmeye hazır olduğunu bildirmek için niyaz ederek meydanın ortasına gelip, ayaklar mühürlenmiş, kollar göğüste çapraz ve baş yana kesik biçimde durmak anlamına gelir (Korkmaz, 2016, s. 255). Arapça, dinleme, işitme, anlamına bir kelime. Dinlenen ilâhînin veya bir müziğin etkisiyle coşup dönme. Semâ', şekli yapısı itibariyle ilmen ispatlandığı gibi atomdan galaksilere, samanyollarına kadar, düzgün dairesel hareket- le dönerek Allah (c.)'ı zikreden bütün bir kâinatı sembolize eder (Cebecioğlu, 2004, s. 555).

Semah, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde ve Türk İslam tasavvufunda önemli bir yer tutan, manevi bir ritüel ve dönüşüm dansı olarak bilinir. Semah kelimesi, dönmek veya dönme anlamına gelir ve bu ritüel, içsel bir dönüşüm, manevi bir yolculuk ve Allah'a yönelme simgesidir. Aynı zamanda, Sema olarak da bilinen bu ritüel, özellikle Alevi-Bektaşî topluluklarında, Allah'a ve evrene olan sevgiyi ifade etmenin, gönül açıklığının ve manevi birleşmenin bir aracı olarak kullanılır.

Turan'a göre (2010) *semah*, Alevilik-Bektaşîlik düşünce sistemi içerisinde ortaya çıkmış ve günümüze kadar yaşatılmış önemli bir dinî uygulamadır. Alevilik, Türk kültür tarihinin belirleyici öğelerinden biri olarak değerlendirilmekte; Türklerin binlerce yıllık inanç ve yaşam birikimi ile İslâmî unsurların karşılıklı etkileşimi, bu geleneğin ontolojik zeminini oluşturmaktadır (s. 153).

Semah, Alevi-Bektaşî topluluklarında derin bir manevi ritüeldir. Cemlerde semah dönmek, gönül birliği ve Allah'a yönelme simgesidir. Semah, gönül açmak, içsel karanlıkları arındırmak ve ilahi aşka yönelmek için yapılan bir ibadettir. Alevi-Bektaşî dergâhlarında semah dönülürken, Hakk'a olan sevgi ve saygı dile getirilir, bir tür zikir ve duanın hareketle ifade edilmesi sağlanır. Alevi-Bektaşî inançlarında, semah dönmek, nefsin arındırılması ve Allah'a yakınlaşma arzusuyla yapılan bir eylem olarak kabul edilir. Semah, bütünleşme ve ilahi aşkın bir ifadesidir. Bu ritüel sırasında, beden

hareketiyle ruhun yükseldiğine inanılır. Semahın dönme hareketi, gönülden gelen bir çağrı ve ilahi aşkın bir simgesi olarak kabul edilir.

Kul Himmet'im eyder tavaf eyledi
Menim ne haddim var hoca söyledi
On'ki imam kalktı *semah* eyledi
Fatm'Ana'nın ol çerağı yaranca
(Aslanoğlu, 1997, s. 34-35)

Dörtlükte geçen *semah*, Alevi-Bektaşî kültüründe yalnızca dönme hareketi değil, manevî coşku ve toplum birliğinin ifadesidir. “On'ki imam kalktı *semah* eyledi” ifadesi, ritüel aracılığıyla hem bireysel maneviyatı hem de toplum aidiyetini gösterir. *Semah*, sözlü geleneğin ve inanç pratiğinin sürekliliğini yansıtan kültürel bir unsurdur.

3.6.30. Sır

Sır kavramı, farklı boyutlarıyla ele alınabilir: 1. Kimseye açıklanmaması gereken, gizli tutulan bilgi veya durum; 2. İnsan aklının tam olarak kavrayamadığı, derin ve erişilmesi güç yönler; 3. Bir işin incelikli ve uzmanlık gerektiren yönleri; 4. Bir amaca ulaşmak veya bir işi başarmak için izlenen özel, gizli yollar; 5. Bireylerin veya ailelerin, başkalarına açıklanmaması gereken davranış ve özellikleri; 6. Tasavvufta insan gönlünde gizli kalan, başkaları tarafından bilinmeyen tanrısal gerçek; 7. Bazı anlatımlarda ise Tanrı'nın kendisi (Çağbayır, 2007, s. 4213).

Sır kelimesi Türkçede genel anlamıyla “gizli, bilinmeyen” demektir. Ancak Alevi kültüründe sır sadece gizli bilgi değil; aynı zamanda mistik bilgelik ve kutsal öğreti olarak görülür. Bu anlam, dilin ötesinde bir kültürel kodu beraberinde getirir. Arapça kökenli *sır* sözcüğü; gizli şey, kök, kıymetli gibi anlamları ihtiva eder (Cebecioğlu, 2004, s. 569). Korkmaz, sır kelimesini şu şekilde tanımlar, “Sır ya da Hakk'ın sırrı; Hakk'ın gayb durumuna getirdiği, ancak halka bildirmediği şey ya da "Tanrı Evi" olarak tanımlanan insan gönlünde tecelli eden ve ancak nefsin isteklerinden sıyrılıp içe kapanışla, derin düşünceye dalmakla öğrenilen tanrısal gerçek, anlamlarına gelir. Asıl gerçekler, görünür olanın ötesindeki sırlardır; bu sırlara, Tanrı yolunda tarikat yolcusu, yol eri olmakla

ulaşılır. İnsanda gönül tanrısal bilgi alanı; ruh, sevgi alanı; sır ise aşkın gerçekleri sezme alanı olarak algılanır; gönül gözü açık olanlar, tarikat yolunda, yolda olgunluğa ulaşanlar, evrendeki her varlığın ve kendi dünyalarında Tanrı varlığının işaretlerini, belirtilerini sezebilirler.” (Korkmaz, 2013, s. 24).

Sır kelimesine cem törenlerinde önemli rol oynar. Toplumun içerisindeki aidiyet duygusunu pekiştiren kavram, örtülü bir biçimde bilginin kutsallığını korumayı amaçlamıştır. *Sır*, Hakk’ın gayb durumuna getirdiği ancak halka bildirmediği şeydir; insan gönlünde, Tanrı evi olarak tecelli eden, fakat nefsin isteklerinden sıyrılarak içe kapanış ve derin düşünce yoluyla kavranabilen tanrısal gerçeği ifade eder (Gökbel, 2019, s. 801). Alevi inanç sisteminde, anne ve babadan doğan her bireyin evlendikten sonra inanç zümresine dâhil olabilmesi için bir diğer evli çift ile musahip olması gerekir; bu ritüel aracılığıyla sırra vakıf olma ve ceme katılma süreci gerçekleşir; yani birey, bu uygulama sayesinde inanç halkasına kabul edilir (Ersal, 2011, s. 1089).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Sırra ermek deyimi, gizli tutulan veya sır niteliğinde olan bir durumu, bilgiyi anlamak ve kavramak anlamında kullanılır.

Bir şeyi örtmeye, kapamaya, sırlamak denir. Gömmek, gömülmek, sırlamak, sırlanmak gibi ifadelerle karşılanır. Ölen kişiye, sırroldu, denir. Sırrın gizlenmesi gerektiğini bildirmek üzere; "Sırrını açma dostuna, onun da dostu vardır, o da açar dostuna" atasözünü söylenir (Cebecioğlu, 2004, s. 569).

Kul Himmet'im bu *sır* evliyanındır
Canım göz görenin yol varanındır
Kemlik bizim amma kerem senindir
Kulun ne haddi var sultan yanında
(Aslanoğlu, 1997, s. 35-36)

Dörtlükte geçen *sır*, Alevi-Bektaşî kültüründe Hakk’ın gizli gerçeklerinin, yol erleri ve evliyalar aracılığıyla keşfedilen manevî hakikatlerin ifadesidir. “Kul Himmet'im bu sır evliyanındır” dizesi, gönül gözü açık olanların bu sırları idrak ettiğini gösterir. Sır,

toplum aidiyetini ve inanç pratiğini yansıtan kültürel bir unsurdur.

3.6.31. Taç

Taç, bir üstünlük, seçkinlik ya da ödül sembolü olarak başa takılan çiçek veya yapraklardan oluşan başlık; güç ve yetki simgesi olarak değerli madenden yapılmış ve değerli taşlarla süslenmiş başlık olarak tanımlanır (Çağbayır, 2007, s. 4525). Farsca, süslü başlık anlamında bir kelime. Hükümdarların resmî günlerde, başlarına giydikleri murassa başlık (Cebecioğlu, 2004, s. 620). Bektaşilikte *taç*, önemli bir giysi ve semboldü; özel bir törenle giyilir ve manevi anlamlar taşırdı. *Taç* giymek, Bektaşilikte olgunluğa ulaşmak için yerine getirilmesi gereken yedi farzdan biri olarak kabul edilirdi. Bu nedenle *taç* giymek isteyen kişi, kötü huylardan arınmış ve belli bir olgunluğa erişmiş olmalıydı. Bektaşilikte Elifî *taç*, Edhemî *taç*, Şemsî *taç* ve Hüseyinî *taç* gibi farklı *taç*lar bulunur; bunlar şekil yönünden iki, dört, beş, yedi ve on iki dilimden meydana gelirdi ve tarihî süreç ile ifade ettikleri anlamlar bakımından birbirinden ayrılırdı. Örneğin Elifî *taç* iki dilimliydı ve Hacı Bektaş Velî tarafından giyilmişti; dört dilimli *taç* Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamayı, on iki dilimli *taç* ise On İki İmam'ı temsil eder ve on iki kötü davranıştan kurtulmayı simgelerdi (Maden, 2011, s. 65).

Bektaşilikte özel bir öneme sahip olan *taç*, kubbesi on iki parçalı (dilimli) ve başa oturan alt kenar kısmı (lengeri) dört parçalı beyaz keçe ile yapılmış bir başlıktır. Kızılbaş toplumlarında da baş giysisinin anlamı ve önemi büyüktür. *Taç*, ayrıca “külef” veya “kızıl börk” olarak da adlandırılır. Mürşidin başında bu kızıl *taç* bulunmadığında erkân gerçekleştirilemez. İçeri kurbanında da “görgü” sırasında dedenin başında mutlaka *taç* bulunması gerekmektedir (Gökbel, 2019, s. 838).

Dervişlerin tacı kubbe ve lengerlerindeki dilim ve parça sayılarına göre adlandırılır: on iki dilimli kubbesi ve dört parçalı lengeri olan Hüseyinî *taç*, dört dilimli ve dört parçalı lengeri olan Horasanî ya da Ethemî *taç*, yedi dilimli ve dört parçalı lengeri olan Şemsî *taç* ve dikiş çizgisi elif harfini andıranlar Elifî *taç* olarak bilinir. Dervişlerin tacında sarık bulunmaz; iç astarı, kenarlardan dışa doğru lengerdeki parçaları örtecek biçimde kıvrılarak giyilirken, mürşidin tacında bunun üzerine yeşil bir sarık sarılır; bu

sarık, tacın çevresine üç ya da on iki kez dolandır ve halife babaların sarığının ucu sağ taraftan omuza doğru sarkıtılır. En eski taç olan Elifi taç, Hacı Bektaş Veli ile Anadolu'ya gelmiş, Balım Sultan ise on iki terklı Hüseyinî tacı benimsemiştir. İnanca göre, *taç* giyen dervişin on iki özelliğe sahip olması gerekir: 1) Bilgi sahibi olma, 2) İsyankâr olmama, 3) Nefsine uymama, 4) Gaflette olmayıp can gözü açık olma, 5) Tamah etmeme, 6) Dünyaya bağlanmama, 7) İsteklerden geçme, 8) Şehvetperest olmama, 9) Kibirsiz olma, 10) Kimseye acı ve zarar vermeme, 11) Pinti ve aceleci olmama, 12) Kazaya rıza ile teslim olup vesvese etmeme (Korkmaz, 2013, s. 190). Efe (2023), “Kızılbaş” kelimesi tanımında taç sözcüğüne şu şekilde değinmiştir “Bu yolun mensubu olan İran’daki Safevi şahlarına tâbi bir zümre, başlarına 12 dilimli kızıl taç giydikleri için Sünnîler tarafından Kızılbaş adıyla anılmıştır. Safevi şâhını dinî reis kabul eden Anadolu Alevilerine de Kızılbaş denmiştir. Kızılbaşlık, fikir sistemi teşekkül etmiş bir mezhepten ziyade görenek ve geleneğe dayanan bir inançtır” (s. 153). On iki parçalı tacın ilk kez Balım Sultan tarafından giyildiği söylenir. Taç takan dervişte on iki vasıf aranır: Bilgi sahibi olmak, isyankâr olmamak, nefesine uymamak, gaflette bulunmayıp kalp gözünün açık olması, açgözlü davranmamak, dünyaya bağlı kalmamak, isteklerden vazgeçmek, şehvetperest olmamak, kibirsiz olmak, kimseye acı ve zarar vermemek, pinti ve aceleci olmamak ile kazaya rıza gösterip vesvese etmemektir. İnanca göre taç, beş önemli şahsa inmiştir: Âdem (a.s.), İbrahim (a.s.), Musa (a.s.), Muhammed (s.a.v.) ve Ali (k.v.). Taç büyük bir kutsallığa sahip olarak kabul edilir; bu nedenle “Taç’ın içi sır, dışı nur” denilirdi (Gökbel, 2019, s. 839).

Kırmızı yakuttan kadeh elinde
Saki kevser vardır cennet ilinde
Başında *tacı* var kemer belinde
Sevdikçe sevesim gelir Ali'yi
(Öztelli, 1996, s. 72-73-74).

Yukarıdaki dörtlükte geçen *taç*, Bektaşilikte sadece bir giysi değil, manevî olgunluğun ve tarikat ritüellerinin sembolüdür. “Başında tacı var kemer belinde” dizesi, kişinin olgunluğunu ve tarikat içindeki manevi statüsünü gösterir. *Taç*, toplum kimliğini ve ritüel sürekliliğini yansıtan kültürel bir unsurdur.

3.6.32. Vird

Belli zamanlarda okunması kural olan ermişlerin sözlerinden derlenmiş gülbanklara verilen ad (Korkmaz E., 2016). Alevi-Bektaşilerin belli vakitlerde söyledikleri, ayet, hadis ya da ermişlerin sözlerinden oluşan yakarış ve dualara verilen ad (Gökbel, 2017, s. 914). Arapça, su payı, ordu, gece ibadete ayrılan zaman dilimi, çok sayıda kuş, Kur'an'dan her gün rutin olarak bir cüz okumayı görev haline getirmek, belirli dua veya zikirleri günlük olarak yapmak gibi çeşitli anlamları içeren bir kelimedir (Cebecioğlu, 2004, s. 702).

Tasavvufi geleneklerde *vird*, Allaha yaklaşmak için yapılan dualardır. Kişinin manevi yolculuğu için önemli bir yeri olan *vird* Alevi kültüründe çeşitli ritüellerle de karşımıza çıkmaktadır. Alevi-Bektaşi inançlarında, *vird* çok önemli bir yer tutar. Bu kelime, düzenli olarak okunan özel dualar, zikirler ve manevi okumalarla ilişkilendirilir. Alevi-Bektaşiler, özellikle dergâhlarda yapılan törenlerde, belirli virdlerin okunmasıyla manevi temizlenme ve Allah'a yakınlaşma amacını güderler. *Vird*, bir nevi içsel bir arınma sürecidir ve hem bireysel hem de toplumsal bir anlam taşır.

Ali baktım tulü yaktım kör düne
Sensiz gelen ezberimde *virdime*
Derdimi derman eylesem derdime
Tabip hacet emim var benim
(Aslanoğlu, 1997, s. 94-95).

Kültürdilbilim açısından *vird* kelimesi, dil içerisindeki manevi ve toplumsal yaşamın yansımasıdır. Tasavvufi gelenekte müridin manevi yolculuğu sırasında ilerlemesinde büyük rol oynayan *vird*, kişinin kalbini temizlemeye yönelik bir uygulamadır. Sadece bir uygulama olmayıp, toplumun bir parçası haline gelen *vird*, Kul Himmetin şiirlerinde içsel arınma sürecine işaret eder.

3.6.33. Yol

Yol, karada, havada veya suda bir yerden bir yere ulaşmayı sağlayan hat ya da tariktir; karada insan veya hayvanların geçmesi için açılan ya da kendi kendine oluşmuş yürümeye uygun alan; cadde olarak tanımlanır. *Yol*, ani bir yola çıkmayı, bir yerden başka bir yere gitmek için izlenecek rota veya yerleşim bölgelerini bağlamak amacıyla düzenlenmiş ulaşım şeridini ifade edebilir. Ayrıca, bir yerden başka bir yere gitmek için kat edilmesi gereken mesafe, içinden veya üstünden sınının aktığı oluk ya da kanal, yolculuk, seyahat, gezi gibi anlamlara da sahiptir.

Taşıtlar açısından gidiş sürati veya hız anlamında da kullanılabilir. Sayılardan sonra ise kez, defa, kere, kat veya sefer anlamını taşır. Mecazî olarak yol, bir amaca ulaşmak için başvurulacak çözümü, bir işte izlenen ilke, sistem, yöntem, tarz, adap, erkân, meslek veya kaideyi ifade eder. Sanat alanında bir ustanın ortaya koyduğu ustalık ve teknik ya da tarikat liderinin belirlediği ilke ve temel de *yol* kapsamında değerlendirilebilir. Yol, bir sonuca veya amaca ulaşmak için geçilen aşamalar, izlenen süreç; birinin yaşamını yönlendirmek için izlediği davranış biçimi, takındığı tutum; gaye, uğur, maksat, erek; ahlâkî açıdan olumlu veya olumsuz yaşam biçimi; olması gereken durum ve doğru olduğu kabul edilen davranış biçimi anlamlarını da içerir (Çağbayır, 2007, s. 5350).

Tarikat kelimesinin Türkçesidir (Cebecioğlu, 2004, s. 713). Alevilikte *yol* son derece önemli bir kavramdır. Bu önem, dedelerin ellerinde bulunan şecerelerde de vurgulanmakta olup, “Yol cümleden uludur” şeklinde ifadelendirilmektedir. Dillerde ve nefeslerde “Gönül kalsın, yol kalmasın” şeklinde de dile getirilir. Önemli olan, bireysel istek ve arzular değil, yolun kendisidir; yol doğrultusunda olan her şey mümkündür, aksi hâlde düşkünlük kurumu devreye girer (Gökbel, 2019, s. 929). Alevi inancı mensupları, inançlarını ifade etmek için yol kavramını kullanır; bu kavram, ocak sistemi ve ritüeller de dâhil olmak üzere Aleviliğin tüm öğelerini kapsar. *Yol*, Alevilikte tasavvufi merhaleleri ve hâlleri içeren zorlu bir süreç olarak görülür. Bu süreçle ilgili bilgi ve kurallar herkesle paylaşılmaz; yola katılan taliplere, bu bilgiler sözlü gelenek ve ritüeller aracılığıyla kademeli bir şekilde aktarılır. Bu nedenle, *yolun* Alevi topluluğunda kendine özgü, “sır” olarak nitelendirilen bir dili ve aktarım yöntemi bulunmaktadır (Akın, 2020, s. 99).

Deyim ve Atasözlerinden Örnekler:

Yol göstermek deymi, bir kişiye doğru yolu tarif etmek, rehberlik yapmak veya kılavuzluk etmek anlamında kullanılır. Deyim, bilgi aktarma ve yönlendirme işlevini ön plana çıkarır.

Hasan'ın sevgisi candan ayrılmaz
Hüseyin'i seven *yolda* yorulmaz
Zeynel'abidin'i gören ayrılmaz
Yetiş car günleri Ali, Muhammed
(Öztelli, 1996, s. 97-98)

Alevilikte *yol* çoğu zaman Hakk-Muhammed-Ali yolu olarak anılır. Yalnızca inanç esaslarını değil aynı zamanda ahlaki davranışları ve bütün toplumsal düzeni kapsar. Yani Alevi toplumunda yola girmek ve yoldan düşmek gibi deyimler insanın toplum içerisindeki yerini belirleyen çok köklü kavramdır. Bu bakımdan *yol* kelimesi kültüredilbilim açısından bir metafor işlemi görür.

3.6.34. Zülfıkar

Zülfıkar sözcüğü, hem “omurgalı, iki parçalı, çatal” anlamlarını hem de Hz. Ali'nin kılıcının özel adını ifade etmektedir (Çağbayır, 2007, s. 5507). Türk Dil Kurumu (2025) ise *Zülfıkar*'ı, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye armağan ettiği, ucu ikiye ayrılmış kılıç olarak tanımlamaktadır. Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye hediye ettiği ve onun şahsında efsaneleşen bu kılıç, tarih boyunca güç, iktidar ve hâkimiyetin simgesi olarak değerlendirilmiştir. Zülfıkar'ın Ali'ye verilmesi hem zahirî hem de batınî anlamda onun Hz. Peygamber'in varisi olduğuna işaret eden bir sembol olarak görülmüştür. Bu nedenle kılıç hakkında yüzyıllar boyunca pek çok anlatım ve yorum ortaya çıkmıştır. Türk edebiyatında ise Zülfıkar, Ali'nin atı Döldül ile birlikte sıkça anılmış; kılıcın ikiye ayrılan ucundan birinin ilmi, diğerinin imanı temsil ettiği, kabzasının ise adaletin sembolü olduğu belirtilmiştir (Güneş, 2018, s. 9). Hz. Muhammed'e, Bedir Savaşı sırasında gökten indirildiğine inanılan ve sonrasında Hz. Ali'ye hediye edilen ucu çatallı kılıçtır. Bu kılıç, Ali'nin yiğitliğinin sembolü olarak kabul edilir. *Zülfıkar*, Alevi-Bektaşî şiirinde güç ve

kudreti temsil ederken, tarikat erkânında ise terbiye aracı olarak kullanılan alaca değneğin simgesi sayılır (Gökbel, 2019, s. 944). *Zülfikar* kelimesi, Arapça'da "sahip" anlamındaki zû ile "omurga, boğum" manasına gelen fekâr sözcüklerinin birleşiminden türemiş olup, Hz. Ali'nin iki tarafı keskin ve ortası yivli kılıcının adı olarak bilinmektedir (Öz, 2013, s. 553). *Zülfikar* Alevi-Bektaşî kültüründe ve İslam tarihinde derin bir anlam taşır. Bu kavram hem tarihi hem de manevi bir figür olarak önemli bir yere sahiptir. *Zülfikar*, genellikle Hz. Ali'nin efsanevi kılıcı olarak tanınır ve bu kılıç, birçok kültürde güç, adalet, hakikat ve kahramanlık sembolü olarak kabul edilir.

Alevi-Bektaşî halk edebiyatında ve deyişlerinde *Zülfikar*, genellikle iyi ile kötü arasındaki mücadele, hak ile batılın savaşı ve adaletin üstün gelmesi gibi temalarla ilişkilendirilir. *Zülfikar*, bir anlamda toplumsal adaletin savunucusu olan Hz. Ali'nin simgesidir ve bu kılıcın gösterdiği yol, her zaman hakikatin, doğruyu aramanın ve zalimlere karşı durmanın yoludur.

Musa'nın esasın ejderha eden
İsa'ya ölüyü hem de diriltten
Muhammed aşkına *Zülfikar* çalan
Küfür yerlerini iman eden şah
(Öztelli, 1996, s. 32-33)

Kültürdilbilimsel olarak, *Zülfikar* hem bir nesne hem de bir sembol olarak derin anlamlar taşır. *Zülfikar* kelimesinin kullanımı, dil ve kültür arasındaki etkileşimi gösterir. Bu kılıç, sadece fiziksel bir savaş aracından çok, manevi bir savaşın ve ahlaki mücadelenin simgesidir.

3.7. NEGATİF SEMBOLİZM

Alevi kültürüne ait şiir veya deyişlerde olumsuzluk ifade eden en güçlü kavramlardan bazıları "düşkün", "Yezid" ve "teberra"dır. Bu kavramlar, yalnızca bireysel davranışlara yönelik bir eleştiri ya da tarihsel bir kişiliğin anılması değil; Alevi kültür ve inanç dünyasının kimlik sınırlarını belirleyen ve ahlaki ilkeleri pekiştiren sembollerdir.

Örneğin “düşkün” kavramı yol’dan sapmayı, toplumsal ve manevi bağların kopuşunu temsil ederken; “Yezid” zulmün ve adaletsizliğin evrensel simgesi hâline gelmiştir. Buna karşılık “teberra”, kötülüğe ve zalimliğe karşı durma, hakikate sadakat göstermeyi ifade eder. Dolayısıyla bu üç kavram, Alevi şiirinde olumsuz sembolizmin odak noktaları olarak hem bireysel hem de toplumsal düzlemde önemli işlevler üstlenir.

3.7.1.Düşkün

Alevi-Bektaşî inancına göre “büyük günah” sayılan, dine, inanca, yola, kula karşı yapılan hatalı ve gelenek göreneklere aykırı davranışlarından (cinayet, zina, hırsızlık, suçsuz karısını boşama vb.) dolayı pir ve toplum tarafından cezalandırılarak toplumdaki soyutlanan, ayinlere alınmayan can.

Düşkünlük kurumu, Alevi-Bektaşî toplumlarında ahlaki düzeni koruyan ve adaletin sağlanmasına aracılık eden önemli bir sosyal mekanizma olarak işlev görür. Bu kurum, yolun gereklerini yerine getirmeyen bireylere yönelik çeşitli yaptırımları kapsamaktadır. Alevi-Bektaşî inancında kutsal kabul edilen ahlaki ilkelere uymayan kişilere, toplum düzenini ve birlikteliğini korumak amacıyla farklı cezalar uygulanır. Toplumsal huzuru bozan veya cemaatin iç işleyişini sekteye uğratan üyeler, dedeler tarafından cem törenlerine kabul edilmeme gibi sosyal ve ekonomik yaptırımlarla karşı karşıya bırakılabilmektedir (Coşkun, 2018, s. 148).

Korkmaz (2016), *düşkünlük* kavramını farklı boyutlarıyla ele almaktadır. Ona göre yol terbiyesine ve yol ilkelerine aykırı davranan suçlu kimse *düşkün* olarak tanımlanır. Düşkün edilmek, suç işleyen tarikat yolcusuna, yol erine düşkün meydanı açılarak verilen cezayı ifade eder. Benzer şekilde, düşkün görmek de suçlu duruma düşen kişinin yol erine düşkün meydanı açılarak cezalandırılmasıdır. Düşkün kaldırılmak, düşkünlük durumunun yine düşkün meydanı aracılığıyla sona erdirilmesidir. Bu bağlamda düşkün meydanı, bir kimsenin düşkün edilmesi veya düşkünlüğünün kaldırılması için gerçekleştirilen toplu toplantı ya da törendir. Ayrıca düşkün ocağı, ağır suç işleyen kişilerin ön soruşturmanın ardından cezalarının kesinleştirilmesi amacıyla gönderildikleri üst ocaktır ve düşkünlük konularına dair nihai karar mercii işlevi

görmektedir. Son olarak, düşküne çıkarmak, kişinin düşkün edilmesi anlamına gelmektedir (s. 78). Bu terim, tasavvufi açıdan şeriata uygun davranmayan kişi için kullanılır. Şeriata aykırı iş yapan mürit, mürşidi tarafından yoldan düşkün edilir. Düşküne, yol (tarikât)dan uzaklaştırıldığı için, "yolsuz" da denir (Cebecioğlu, 2004, s. 176).

Alevilik ve Bektaşilikte, yol adabına aykırı davranan ya da suç işleyen kimselere düşkün adı verilir. *Düşkün* olan kişi tarikattan uzaklaştırıldığı için “yolsuz” olarak da anılır. Bu durum için “yolsuzluk etmek” veya “yolsuz olmak” tabirleri kullanılır. Düşkün sayılan kişiler cem törenlerine kabul edilmez; ağır suç işleyenler ise toplumdan dışlanır. Ancak düşkünlük, işlenen suçun niteliğine bağlı olarak belli bir süre sonra kaldırılabilir. Burada esas ölçüt, kişinin hatasından dönmesi ve toplumun da bu değişimi kabul ederek düşkünlüğün kaldırılmasına onay vermesidir. Bu süreçte dede hakemlik yapar (Gökbel, 2019, s. 244).

Düşkünlük yalnızca bireyin kendisini değil, aynı evde yaşadığı ya da ortak kazanç sağladığı kişileri de kapsar. Bu durumda olan kişi, ailesinden en küçüğünden en büyüğüne kadar herkes için *düşkün* sayılır. Ancak kişi, bu duruma düşmeden önce babasından ya da kardeşlerinden ayrılmış ve ayrı bir hane ile kazanca sahip olmuşsa onlara düşkünlük yansımaz. Benzer şekilde, çocukları arasında evlilik nedeniyle evi ayıran kız ya da bağımsız yaşayan oğul varsa, onların sorumluluğu söz konusu değildir. Yani aynı hanede ve kazançta olmayanlar, düşkünlükten etkilenmez ve cezalandırılmaz (Özbilgin, 2011, s. 412). *Düşkünlük* suçunun derecesine göre, “düşkün” olan kişi “düşkün kaldırma erkânı” ile kaldırılabilir, yani tekrar tarikata kabul edilebilir (Günşen, 2007, s. 338).

Mürşidimsin mürvet eyle coşkuna
Çağıranda imdat eyle *düşküne*
Kerbelâ’da yatan Hüseyin aşkına
Umarız şefaât senden ya Ali
(Öztelli, 1996, s. 61).

Düşkün kelimesi, Alevi-Bektaşî kültürü ve Tasavvufî inançlarda önemli bir yere sahiptir ve kültürdilbilim çerçevesinden bakıldığında, derin manevî ve toplumsal anlamlar içerir. *Düşkün*, bir kişinin toplumla uyumsuzluğu, manevî bir hataya düşmesi

veya toplumdan dışlanması anlamında kullanılır.

3.7.2. Teberra

Teberra, Alevi kültüründe özellikle Kerbela hadisesi sonrasında anlam kazanmıştır. Hz. Hüseyin’e ve Ehl-i Beyte yaşatılan zulüm, Alevi kültüründe muhabbet ve lanet temalarıyla dile getirilmiştir. Burada dil, yalnızca tarihsel bir olayı hatırlatmakla kalmaz; aynı zamanda kültür ve tarihi canlı tutan bir aracı haline gelir.

Teberra, Arapçada tefauul vezninden, “berâe” kökünden türeyen ve aslında teberra biçiminde kullanılan bir mastardır. Sözlükte “hastalıktan kurtulmak, şifa bulmak; hoşlanılmayan kimseyle ilgiyi kesmek, ondan uzak durmak” anlamlarını taşıyan ber’ (bür’, bürû’) kökünden gelir. Aynı manaya gelen teberri (teberrü’) kavramının karşıtı ise, “sevmek, sevgiyle bağlanmak” anlamındaki velâyet kökünden türeyen tevellîdir. Bu iki kavram genellikle tevella–teberra şeklinde birlikte kullanılır (Dedekargınoğlu, 2020, s. 171). Emevîlerin ikinci hükümdarı Yezid, onun soyundan gelenler ve taraftarlarını sevmemek için kullanılan uygun bir tabirdir. Arapça aslı teberrü olup “beri olmak, sevmemek, yüz çevirmek ve uzaklaşmak” anlamına gelir. Sofiyye, özellikle de Bektaşiler, Hz. Ali ve evlatlarını sevmeyi ifade eden tevellâ ile onlardan uzak durmayı anlatan teberra kavramlarına büyük önem atfetmişlerdir (Pakalın, 1993, s. 430).

Alevi kültüründe sıkça karşılaştığımız *teberra* kavramını örnek üzerinden açıklamak yerinde olacaktır. *Teberra*, Alevilik-Bektaşiliğin temellerinden biridir ve Ehlibeyt’e, Ehlibeyt soyundan gelenlere ve onları sevenlere karşı olumsuz davranışları sevmeme; onları sevenlerle yakınlık kurmama ilkesini içerir. Aynı şekilde, ilk üç halifeye ve onları takdir edenlere karşı da sevgi göstermeme, tikslenme ve nefret duymayı kapsar. Tarih boyunca *teberra*, yalnızca bireylere karşı nefret ifade etmekten öteye geçerek, baskı, aşağılanma ve sömürüye karşı bir direniş ve mücadele anlayışına dönüşmüştür (Korkmaz, 2013, s. 133).

Yüz çevirmek, uzak durmak ve düşman bilmek anlamına gelen *teberra*, Alevilik ve Bektaşiliğin temel ilkelerinden biridir. Hz. Muhammed’e, Ehlibeyt ve onların soyundan gelenlere ya da bu kişileri sevenlere düşmanlık edenlere, kötülük yapanlara karşı sevmeme, onlardan uzak durma ve gerektiğinde lanetleme esasına dayanır. Bunun karşıtı ise tevellâdır. Mürit tarikata kabul edilirken, şeyhin dostunu dost, düşmanını

düşman bileceğine dair söz verir; bu durum tevella ve teberra kavramlarıyla açıklanır. Alevilik ve Bektaşilikte, Peygamber’e, Ehlibeyte veya peygamber soyuna kastedenler, karşı çıkanlar sevilmez; onlardan mutlak bağlılık beklenir. Bu nedenle, hayatında bir kez bile olsa Peygamber’e karşı gelenler teberra kapsamın dâhil edilmiştir. Bunların bir kısmı lanetlenirken, bir kısmı için Allah ve Resulünün emirlerine karşı geldikleri gerekçesiyle “âsi” nitelemesi yapılır (Gökbel, 2019, s. 859).

Cebrail der: Zülfikar'ı kınına at
Gözün açtı baktı bir safça avret
Teberra okudu eyledi lâ'net
Dine dönmez misin kâfir leşken
(Öztelli, 1996, s. 248-249-250).

Kültürdibilimsel açıdan, Alevi deyiş ve nefeslerinde sıklıkla karşılaşılan “Yezid’e lanet” söylemleri, *teberranın* dildeki sembolik yansımasıdır. Bu söylemler ile bir toplum kendini tanımlamış olur. Şiirde de *teberra* sözünden sonra gelen “eyledi lanet” fiili ile kâfire karşı olan sevmeme duygusunu anlatma amacıyla kullanılmıştır. *Teberra* kavramı da tıpkı “Yezid” gibi olumsuz anlamda kullanılarak kültürü dile yansımıştır.

3.7.3. Yezid

Ar. yezîd (şeytan) mecaz: (Sövgü için) kendisinden nefret edilen kimseye söylenen söz (Çağbayır, 2007, s. 5313). Emevi saltanatını kuran Muaviye’nin oğlu olan *Yezid’in* hükümdarlığı sırasında, Hz. Muhammed’in torunu Hz. Hüseyin, maiyetindekilerle birlikte şehit edilmiştir. Bu olay nedeniyle yalnızca Alevi-Bektaşiler değil, tüm Anadolu halkı da nefret edilen, düzenbaz ve hilekâr kimseler için *Yezid* sıfatını kullanagelmıştır. Ayrıca, kimi Alevilerin Sünniler için bu tabiri kullandıkları görülmektedir (Gökbel, 2019, s. 926). *Yezid* tarihsel olarak, Emevi hükümdarı Yezid bin Muaviye’dir ve İslam tarihinde özellikle Kerbela olayıyla tanınır. Yezid, Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi emrini veren kişidir. Bu olay, İslam dünyasında önemli bir kırılma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olaydan dolayı sadece Alevi toplumu değil, tüm Anadolu halkı tarafından kötü, hilekâr ve nefret edilen kişiler için “Yezid” sıfatı kullanılmıştır.

İri yapılı, av meraklısı, cesur ve oldukça cömert olan *Yezid*, idari alanda babası Muaviye'nin politikalarını devam ettirmiş, valilerini ve diğer devlet adamlarını yerlerinde bırakmış, onlara geniş yetkiler vermiştir. Zamanının çoğunu şair ve musikişinaslarla bir arada oyun ve eğlence meclislerinde geçirmiş, içki içen ilk halife olması nedeniyle “el-humûr” (sarhoş) lakabıyla anılmıştır. Kendi döneminde gerçekleşen ve etkileri günümüze kadar süren Kerbela Vakası, Harre Savaşı ve Mekke kuşatması gibi icraatları nedeniyle Müslümanların hâfızasında İslâm tarihinin en kötü isimlerinden biri olarak yer almış, bazı çevreler tarafından tekfir edilip lânetlenebileceği ileri sürülmüştür (Kılıç, 2013, s. 513-514). *Yezid*, yönetimi babasından devraldığında hilafet, onun şahsında saltanata dönüşmüş; İslam tarihinde ise Hz. Hüseyin ve beraberindeki 72 kişiyi Kerbela’da günlerce aç ve susuz bırakarak şehit etmesiyle anılmıştır. Bu olay, *Yezid*’in hilafeti dönemindeki en önemli gelişme olarak kaydedilmiş ve günden bugüne zulmün ve kötülüğün sembolü hâline gelmiştir. Bu sebeple Alevi ve Şiîler, *Yezid*’i lanetlenecek kişiler arasında ilk sırada görmüş, yalnızca *Yezid*’e değil, onun tarafını tutanlara da lanet okumayı ihmal etmemişlerdir (Dedekargınoğlu, 2011, s. 386). Kültürdilbilim bağlamında *Yezid* kelimesinin kullanımı, dilin toplumsal değerler üzerindeki etkisini açıkça gösterir. *Yezid*’in sürekli olumsuz bir figür olarak anılması, toplum hafızasında zulmün ve adaletsizliği hatırlatır.

*Yezidin yanında söyleyemedim
İnip aşk deryasın boylayamadım
Arttı yaram merhem eyleyemedim
Ayn-cemde oturan erenler mürvet
(Aslanoğlu, 1997, s. 140)*

Kul Himmet’in şiirlerinde kültürdilbilim açısından *Yezid* kelimesi, dilde bir figürden çok daha fazlasını ifade eder. *Yezid* toplumsal hafızda kötülükle özdeşleşen bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda *Yezid* kelimesi dilin toplumsal ve kültürel değerlerle şekillendiğini ve geçmişin izlerinin günümüze nasıl yansıdığını gösterir.

SONUÇ

Çalışmada, toplam 69 kelime tespit edilmiştir. Ancak bu kelimeler, metinde rastgele seçilmemiş; yalnızca kültürdilbilimi açısından anlam değişimine uğramış ve kültürün taşıyıcısı niteliği taşıyan sözcükler incelemeye alınmıştır. Dolayısıyla çalışmada ele alınan bütün kelimeler, kültürdilbilim unsuru olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle çalışma, mevcut literatürdeki örneklerden farklıdır. Pek çok araştırmada metinlerde yer alan tüm kelimeler kültürel unsur olarak kabul edilmekte; oysa bu tezde yalnızca gerçek anlamda kültürel değer taşıyan ve anlam bakımından dönüşüme uğramış kelimeler seçilmiştir. Bu yönüyle araştırma, kültürdilbilimi alanında niteliksel derinliği niceliksel çokluğa tercih eden bir yaklaşım benimsemiştir. Tespit edilen sözcüklerin bir kısmı Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlüğünde yer almakta, bir kısmı ise Türkiye Türkçesinde bulunmayan fakat Alevi-Bektaşî inanç çevresi, eski Türk kültürü, destan geleneği ve yazıtlar aracılığıyla kültüre kazandırılmış kelimelerdir. Sözcüklerin varsa Türk Dil Kurumu'ndaki anlamları, bulunmuyorsa Esat Korkmaz'ın Etimolojik Kızılbaşlık Sözlüğü, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, ayrıca Dede Korkut Kitabı ve Türk destan metinleri gibi kaynaklardaki anlamları temel alınmıştır. Ayrıca, kelimelerin varsa atasözleri ve deyimlerdeki kullanımlarına da yer verilmiş; bu kapsamda her bir sözcüğün halk bilincinde taşıdığı çağrışım, sembolik değer ve inançsal boyut dikkate alınmıştır. Böylelikle kelimelerin hem sözlük anlamları hem de kültür içerisindeki çağrışımsal ve sembolik alanları karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgular sonucunda, ele alınan tüm sözcüklerin anlam genişlemesi, daralması, sembolleşmesi veya mecazlaşması yönünde değişim gösterdiği belirlenmiştir. Çalışmaya dâhil edilen hiçbir kelime, kültürel dönüşümden bağımsız değildir. Bu durum, kültürün dil üzerindeki biçimlendirici etkisini somut olarak kanıtlar niteliktedir.

- *Ak* kavramı, temel anlamı dışında mecaz anlamda da kullanılmıştır. Türkiye Türkçesinde de benzer örneklerine rastlanmaktadır. Bu kavramın anlam genişlemesi ve mecazlaşma yoluyla Alevi-Bektaşî kültüründe değer kazandığı tespit edilmiştir.

- *Al* (kırmızı) kavramı, Türk kültüründe köklü bir yere sahip olup kültürel bir sembol olarak şiirde mecaz anlamda kullanılmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesi ve mecazlaşma yoluyla Alevi-Bektaşî kültüründe değer kazandığı tespit edilmiştir.

- *Yeşil* kavramı Türkiye Türkçesinde yalnızca bir renk iken, İslamiyet ve Alevi-Bektaşî kültüründe kutsallığı temsil etmektedir. Şiirde Hızır’la birlikte verilerek onu sembolize etmiştir. Bu kavramda anlam genişlemesi ve sembolleşme tespit edilmiştir.
- *Kara* (siyah) kavramı, sözlükte bir renk olarak geçse de kültür içinde Hz. Fatıma’yı temsil edecek biçimde kullanılmıştır. Bu kavramda sembolik anlam genişlemesi tespit edilmiştir.
- *Ali aba* kavramı, Türkiye Türkçesinde bulunmamakla birlikte, Ehlibeyti sembolize ederek beşleri temsil eden bir sembol olarak karşımıza çıkar. Bu ifadede yeni sembolik anlam kazanımı tespit edilmiştir.
- *Dört* sayısı, Türkiye Türkçesinde yalnızca sayısal bir kavramdır; ancak Alevi-Bektaşî kültüründe “dört kapı kırk makam” öğretisine işaret eden sembolik bir değere sahiptir. *Dört* kavramında kültürel anlam genişlemesi tespit edilmiştir.
- *Kırk* sayısı, Türk kültüründe yer edinmiş bir kavramdır. Alevi-Bektaşî inancında ise “Kırklar Meclisi”ne gönderme yaparak simgesel bir anlam taşır. *Kırk* kavramında sembolik anlam genişlemesi tespit edilmiştir.
- *On Dört Masum* ifadesi, Türkiye Türkçesinde yer almamakla birlikte Alevi-Bektaşî inancında sembolik bir unsurdur. Şiirde de bu kültürel bağlamla kullanılmıştır. Bu ifadede anlam genişlemesi ve sembolik terimleşme tespit edilmiştir.
- *On İki İmam* ifadesi, Türkiye Türkçesinde sayısal bir kavramı karşılamakla birlikte, şiirde imamları temsil eden sembolik bir anlamda kullanılmıştır. Bu ifadede sayıdan özel dinî kavrama geçiş (anlam genişlemesi) tespit edilmiştir.
- *On sekiz bin âlem* ifadesi, sözlüklerde yer almaz; şiirde Tanrı’nın kudretini ve yaratımın büyüklüğünü temsil eden mecaz bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu ifadede mecazlaşma ve soyut anlam genişlemesi tespit edilmiştir.
- *Üç* sayısı, Türk kültüründe destan geleneğinde yer alır. Şiirde ise Allah-Muhammed-Ali birliğini sembolize etmektedir. Bu sayıda kültürel ve dinî anlam genişlemesi tespit edilmiştir.
- *Yedi* sayısı, Türkiye Türkçesinde tespit edilebilmekle birlikte, Alevi-Bektaşî kültüründe “Gayb Erenleri”ni işaret eder. Şiirde “Yediler” biçiminde kullanılmıştır. Bu sayıda sembolik anlam genişlemesi tespit edilmiştir.
- *Aslan* kavramı, Hz. Ali’nin yiğitliğini sembolize etmek için mecazi bir anlam kazanarak yalnızca hayvan adı olmasının ötesine geçmiştir. Aslan kavramı bu

yönüyle anlam genişlemesine uğramıştır.

- *Düldül* kavramı, Hz. Ali'nin atı olarak özel isim niteliği taşıırken, çalışmada sadakat sembolü olarak anlam genişlemesine uğramıştır. Bu kelime somut varlıktan soyut sembole geçiş yoluyla anlam genişlemesi tespit edilmiştir.

- *Geyik* kavramı, sözlük anlamı dışında “don değiştirme” motifiyle ilişkilendirilerek sembolik bir değer kazanmıştır. Bu kelime belirgin bir anlam genişlemesi ve kültürel mecazlaşma tespit edilmiştir.

- *Turna kuşu*, temel anlamının ötesine geçerek halk ve Alevi kültüründe Hz. Ali'ye işaret eden bir sembol haline gelmiştir. Bu kelime sembolleşme ve anlam genişlemesi tespit edilmiştir.

- *Dede* kavramı, Türkiye Türkçesinde akrabalık ünvanı olarak geçse de Alevi-Bektaşî kültüründe manevi önderi temsil edecek şekilde sembolik anlam kazanmıştır. Bu kelime anlam genişlemesi ve soyutlaşma tespit edilmiştir.

- *Dost* kavram, Türkiye Türkçesinde yakınlık ifade ederken, kültür içerisinde “hak muhabbeti”ni ve birlik anlayışını temsil eden sembolik bir kelimeye dönüşmüştür.

- *Eren* kavramı, eski Türkçede de tanıklanan bir sözcüktür. Kültür içerisinde “veli” anlamını kazanmış, şiirde toplumsal bir önderi temsil edecek şekilde kullanılmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Güruh-ı Naci* ifadesi, Türkiye Türkçesinde yer almamakla birlikte, kültür içerisinde temiz bir nesli ve toplumsal kimliği sembolize eden bir kavramdır. Bu ifadenin sembolleştiği tespit edilmiştir.

- *Haydar* kavramı, Arapça kökenli olup Hz. Ali'ye atfedilen bir sıfattır. “Aslan” anlamına gelmekte ve şiirde kahramanlık, yiğitlik sembolü olarak kullanılmıştır. Bu kelimenin sembolleştiği tespit edilmiştir.

- *Hızır* kavramı, Arapça kökenli olup Türkiye Türkçesinde de yer almaktadır. Şiirde “Yetiş ya Hızır” kalıbıyla bir deyim şeklinde kullanılarak ilahi yardımı sembolize etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Kanber* kavramı, Hz. Ali'nin hizmetkârının adı iken zamanla sadakat ve bağlılık sembolü haline gelmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Kemberbest* kavramı, Türkiye Türkçesinde yer almaz. Kemer bağlayan anlamından yola çıkarak mecazi biçimde teslimiyeti ve inanç bağlılığını temsil etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Musahip* kavramı, Türkiye Türkçesinde bulunmaz; kültürel olarak manevi kardeşliği ve yola girenlerin birlikteliğini ifade eder. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Pir* kavramı, Türkiye Türkçesinde yer almakla birlikte, Alevi-Bektaşî kültüründe “yol gösterici” anlamında kullanılmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Rehber* kavramı, Türkiye Türkçesinde “yol gösterici” anlamında yer alır; ancak şiirde topluluğun manevi lideri anlamında kullanılmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Serçeşme* kavramı, Türkiye Türkçesinde bulunmamakla birlikte “suyun kaynağı” anlamına gelir. Kültürde ve şiirde Hacı Bektaş Veli’yi temsil eden sembolik bir kavram olarak yer almıştır. Bu kelimenin sembolleştiği tespit edilmiştir.

- *Şah* kavramı, Türkiye Türkçesinde hükümdar anlamındadır; ancak şiirde “Şahı Merdan” ifadesinde Hz. Ali’yi temsil etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu kelimenin sembolleştiği tespit edilmiştir.

- *Talip* kavramı, Türkiye Türkçesindeki “isteyen, arzu eden” anlamının ötesine geçerek yola girmek isteyen kimseleri ifade etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Bal* kavramı, Türkiye Türkçesindeki tatlı madde anlamının dışında, şiirde saflığı ve bilgeliği temsil eden sembolik bir değer kazanmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Elma* kavramı, Türkiye Türkçesindeki temel anlamının ötesinde mitolojik bir simgeye dönüşmüş, Âdem ile Havva kıssasından bağımsız biçimde “Lokma” kavramıyla anılmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Can* kavramı, Türkiye Türkçesinde “ruh” anlamında yer almakla birlikte, Alevi kültüründe her bireyi ifade eden, toplum bilincini güçlendiren bir kavrama dönüşmüştür. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Câr* kavramı, Türkiye Türkçesindeki temel anlamının ötesine geçerek

Alevi-Bektaşî geleneğinde arınma hizmeti ve süpürge ritüeliyle ilişkilendirilmiş, böylece manevî temizlikle bağlantılı yeni bir kullanım kazanmıştır. Şiirlerde ise sözcüğün soyut bir arınma kavramına yönelerek metaforik bir anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Cem* kavramı, Türkiye Türkçesinde “toplanma” anlamındadır; ancak şiirde bu anlamdan çıkarak “ibadet edilen kutsal meclis”i temsil etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Çerağ* kavramı, Türkiye Türkçesinde “ışık, lamba” anlamındadır; kültürel olarak ise Hakk’ın nurunu, manevi aydınlığı sembolize etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Dâr* kavramı, Türkiye Türkçesinde “direk” anlamındadır; ancak kültür içerisinde Hallacı Mansur’la ilişkilendirilmiş, duruş ve teslimiyet sembolü haline gelmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Delil* kavramı, Türkiye Türkçesinde “kanıt” anlamında kullanılır; ancak şiirde çerağla benzer biçimde ilahi nuru, Hakk’ın yolunu aydınlatan ışığı temsil etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Dem* kavramı, Türkiye Türkçesinde birçok anlama sahip olmakla birlikte şiirde “an, zaman” anlamında kullanılmıştır. Bu kavramın anlam daralmasına uğradığı tespit edilmiştir.

- *Dolu* kavramı, Türkiye Türkçesinde birçok farklı anlama sahipken, şiirde “Kırklar Meclisi’nde içilen üzüm suyu” anlamında kullanılmıştır. Bu kavramın anlam daralmasına uğradığı tespit edilmiştir.

- *Don* kavramı, Türkiye Türkçesinde “giysi” anlamında iken, şiirde “don değiştirme” inancıyla ilişkilendirilmiş ve dönüşümü ifade eden sembolik bir kavram haline gelmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Edep erkân* ifadesi, Türkiye Türkçesinde birlikte kullanılmaz; şiirde ise Alevi-Bektaşî yolunun ahlaki ve manevi düzenini temsil etmiştir. Bu tamlamanın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Eyvallah* ifadesi, Türkiye Türkçesinde “kabul etmek, razı olmak” anlamındadır; kültürel olarak ise teslimiyeti ve gönüllü kabullenışı simgeleyen bir nitelik kazanmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Gülbank* kavramı, Türkiye Türkçesinde “dua” anlamında kullanılır; kültür

dairelerinde ise özellikle inanç toplulukları içinde söylenen kutsal dua anlamına gelmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Hizmet* kavramı, Türkiye Türkçesinde dünyevi bir iş anlamındayken, kültür içerisinde manevi bir sorumluluğu ve ibadeti ifade eden sembolik bir değer kazanmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Hû* kavramı, Allah'ı temsil eden bir nida olarak kullanılmış, tevhit inancını ve birliği simgeleyen kutsal bir sözcük haline gelmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Hırka* kavramı, Türkiye Türkçesinde “dervişlerin giydiği giysi” anlamında yer almakla birlikte, şiirde koruyuculuğu ve teslimiyeti sembolize etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *İkrar* kavramı, Türkiye Türkçesindeki “söz verme, kabul etme” anlamının ötesine geçerek Alevi-Bektaşî yoluna girenlerin verdiği bağlayıcı sözü ifade etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Kerbela* kavramı, özel isim olmakla birlikte, kültür içinde bir mekânı aşarak acı, direniş ve teslimiyetin sembolü haline gelmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Kurban* kavramı, Türkiye Türkçesinde “Allah'a sunulan adak” anlamındayken, kültür içerisinde nefsin feda edilmesi ve teslimiyet anlamını kazanmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Lokma* kavramı, Türkiye Türkçesinde “yiyecek parçası” anlamındadır; kültür içerisinde “lokma geleneği” kavramıyla birleşerek paylaşım ve birlik sembolü haline gelmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Meydan* kavramı, Türkiye Türkçesinde “açık alan” anlamında yer alır; ancak kültür içerisinde “Kırklar Meydanı”na atıfta bulunarak manevi bir mekânı ifade etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Muhabbet* kavramı, Türkiye Türkçesinde “sevgi, dostluk” anlamındadır; kültür içerisinde ise Tanrı'ya duyulan ilahi bağlılığı ve gönül birliğini temsil etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Mum* kavramı, Türkiye Türkçesinde “ışık kaynağı” anlamındadır; şiirde ise Allah aşkını ve yanarak yok olma metaforunu temsil eden sembolik bir değer kazanmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Niyaz* kavramı, Türkiye Türkçesinde “yalvarma, yakarma” anlamındadır; ancak Alevi inancında bu anlamdan çıkarak bir ibadet biçimini ifade etmektedir. İnsanın Tanrı’nın nurundan yaratıldığı anlayışından hareketle, insana yönelen niyazın Allah’a yönelmiş sayıldığı bir sembolik anlam kazanmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Ocak* kavramı, Türkiye Türkçesinde “ateş yakılan yer” anlamına gelirken, Alevi-Bektaşî kültüründe soy, gelenek ve inanç sistemiyle özdeşleşen bir kavrama dönüşmüştür. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Pervane* kavramı, sözlükteki anlamının ötesine geçerek Alevi-Bektaşî kültüründe mumun etrafında dönen ve aşk uğruna yanmayı göze alan âşık tipinin metaforu hâline gelmiştir. Şiirde ise sözcüğün bu kültürel arka plan doğrultusunda somut bir canlıdan ilahî aşka yönelen sembolik bir varlığa dönüşerek metaforik bir anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Post* kavramı, Türkiye Türkçesinde “deri” anlamına gelmekteyken, Alevi-Bektaşî kültüründe “on iki post” kavramı ile ilişkilendirilmiş, manevi liderliği ve yetkiyi temsil eden bir sembol haline gelmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Saz* kavramı, Türk Dil Kurumu’nda “çalgı” olarak tanımlanır; ancak Alevi-Bektaşî kültüründe “telli Kur’an” olarak adlandırılır ve sadece bir müzik aleti değil, inanç ve maneviyatın sembolü olarak değerlendirilir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Secde* kavramı, Türkiye Türkçesinde “yalvarma, eğilme” anlamında yer almakla birlikte, Alevi kültüründe Vahdet-i Vücut anlayışıyla daha derin bir anlam kazanmıştır. Şiirde “İmam Bakır’a secde kılındı” ifadesinde görüldüğü üzere secde, insan üzerinden Allah’a yönelişi temsil eden sembolik bir ibadet biçimine dönüşmüştür. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Semah* kavramı, güncel sözlükte Alevi-Bektaşî inancına özgü bir ibadet biçimi olarak yer alır. Şiirde “semah eyledi” ifadesiyle kullanılmış, toplum bilincini ve inanç birliğini sembolize etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Sır* kavramı, Türkiye Türkçesinde “giz, saklı bilgi” anlamında kullanılırken, Alevi-Bektaşî kültüründe topluluğa ait birliği ve manevi bağlılığı temsil

eden bir kavrama dönüşmüştür. “Sırlamak” gibi deyimlerde de kültürel derinliğiyle varlığını sürdürmüştür. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Taç* kavramı, Türkiye Türkçesinde “başlık, taç” anlamında yer alır; Alevi-Bektaşî kültüründe ise dervişlerin manevi olgunluğunu ve statüsünü simgeleyen başlığa verilen addır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Vird* kavramı, Türkiye Türkçesinde yer almamakla birlikte, kültür çevresinde belirli zamanlarda okunan duaları ifade eder. Şiirde “ezberimde virdimde” biçiminde geçerek bireysel arınma ve maneviyatı temsil etmiştir. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Yol* kavramı, Türkiye Türkçesinde “gidilen güzergâh” anlamındadır; Alevi-Bektaşî inancında ise tarikatı, manevi disiplini ve erkân düzenini temsil eder. Şiirde “yolda yorulmaz” ifadesiyle inançsal bir bağlılık olarak kullanılmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Zülfikar* kavramı, Türkiye Türkçesinde Hz. Ali’nin kılıcını ifade eder. Ancak kültür içerisinde yalnızca bir savaş aracı değil, adalet, cesaret ve hak mücadelesinin sembolü olarak kullanılmıştır. Bu kavramın anlam genişlemesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Düşkün* kavramı, Türkiye Türkçesinde “zayıf, çaresiz” anlamında yer alır; ancak Alevi-Bektaşî kültüründe yol terbiyesinden uzaklaşmış, büyük günah işlemiş kimseleri tanımlamak için kullanılır. Şiirde “imdat ile düşkün ne” ifadesinde geçtiği üzere, bu sözcük olumsuz bir anlam kazanarak toplumsal dışlanmayı ve pişmanlığı sembolize etmektedir. Bu kavramın anlam kötüleşmesine uğradığı tespit edilmiştir.

- *Teberra* kavramı, Türkiye Türkçesinde bulunmamakla birlikte, Alevi-Bektaşî inancında “yüz çevirmek, uzak durmak” anlamında kullanılır. Şiirde sembolik olarak ayrışmayı ve kötülükten uzak durmayı temsil eden bir kavrama dönüşmüştür.

- *Yezid* kavramı, tarihsel olarak Hz. Hüseyin’in Kerbela’da şehit edilmesine sebep olan kişinin adıdır; ancak zamanla kültür içerisinde “kötülük yapan, zalim kişi” anlamına dönüşmüştür. Günümüzde de bu anlamıyla kullanılmaya devam eden sözcük, olumsuz çağrışımıyla toplumsal bellekte yer edinmiştir. Bu kavramın anlam kötüleşmesine uğradığı tespit edilmiştir.

Çalışmada, toplam 69 konsept sözcük tespit edilmiştir. Ancak bu sözcükler, metinde rastgele seçilmemiş; yalnızca kültürdilbilim açısından anlam değişimine uğramış ve kültürün taşıyıcısı niteliği taşıyan sözcükler incelemeye alınmıştır. Dolayısıyla çalışmada ele alınan bütün sözcükler, kültürdilbilimi unsuru olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle çalışma, mevcut literatürdeki örneklerden farklıdır. Pek çok araştırmada metinlerde yer alan tüm kelimeler kültürel unsur olarak kabul edilmekte; oysa bu tezde yalnızca gerçek anlamda kültürel değer taşıyan ve anlam bakımından dönüşüme uğramış kavramlar seçilmiştir. Bu yönüyle araştırma, kültürdilbilim alanında niteliksel derinliği niceliksel çokluğa tercih eden bir yaklaşım benimsemiştir. Tespit edilen sözcüklerin bir kısmı Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlüğünde yer almakta, bir kısmı ise Türkiye Türkçesinde bulunmayan; fakat Alevi-Bektaşî inanç çevresi, eski Türk kültürü, destan geleneği ve yazıtlar aracılığıyla kültüre kazandırılmış sözcüklerdir. Bu sözcüklerin varsa Türk Dil Kurumu'ndaki anlamları, bulunmuyorsa Esat Korkmaz'ın Etimolojik Kızılbaşlık Sözlüğü, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, ayrıca Dede Korkut Kitabı ve Türk destan metinleri gibi kaynaklardaki anlamları temel alınmıştır. Ayrıca, kavramların varsa atasözleri ve deyimlerdeki kullanımlarına da yer verilmiş; bu kapsamda her bir sözcüğün halk bilincinde taşıdığı çağrışım, sembolik değer ve inançsal boyut dikkate alınmıştır. Böylelikle kavramların hem sözlük anlamları hem de kültür içerisindeki çağrışımsal ve sembolik alanları karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgular sonucunda, ele alınan tüm sözcüklerin anlam genişlemesi, daralması, sembolleşmesi veya mecazlaşması yönünde değişim gösterdiği belirlenmiştir. Çalışmaya dâhil edilen hiçbir kavram, kültürel dönüşümden bağımsız değildir. Bu durum, kültürün dil üzerindeki biçimlendirici etkisini somut olarak kanıtlar niteliktedir.

Sonuç olarak, *Kul Himmet'in Şiirlerinde Kültürdilbilim İncelemesi* adlı çalışma göstermiştir ki dil yalnızca bir iletişim aracı değil; kültürün varlık alanıdır. İncelenen kavramlarda tespit edilen anlam değişimleri, Türk kültüründe özellikle Kul Himmet'in içinde bulunduğu Alevi-Bektaşî inanç sistemi başta olmak üzere inanç, sembol ve değer dünyasının dili nasıl dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır.

KAYNAKLAR

- Ağca, F. (2019). Uygur harfli Oğuz Kağan destanı. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.
- Aksan, D. (1987). Her yönüyle dil: Ana çizgileriyle dilbilim. TDK Yayınları.
- Akın, B. (2017). Alevilikte “ocak”: Kavramsal çerçeveye ve tarihî arka plana yeni bir bakış. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 17(2), 239–264.
- Akın, B. (2020). Alevilikte “niyaz” kavramı ve niyaz merkezli ritüeller. TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırma Dergisi.
- Akın, B. (2020). Kopuzdan “Telli Kur‘an”a Türklerde Kutsal Sazın Kültürel Serüveni. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 20(1), 135-162.
- Akşit, M. A. (2020). Dost; anlamı, dost olma özelliği; hekim insan temelinde insanlığın dostudur. Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yenidoğan Dergisi, 5(1), 60– 93.
- Alkan, E. (2005). Sayılar ve hayvan simgeleriyle Alevi mitolojisi. Kaynak Yayınları.
- Amirova, N. (2014). Dilbilimde Özgün Bir Yaklaşım: Kültürdilbilim (Çev. Ü. Dohman). Kültür Dilbilim Temel Kavramlar ve Sorunlar, 24-32.
- Apaydın, H. Yunus (2013). Velâyet. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi, c.43, 15-19, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Armağan, S. (2022). Ana ve anne sözcükleri üzerine kültürdilbilim incelemesi. Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 17(1), 38–53.
- Armutlu, S. (2010). Şem‘u Pervâne. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sem-u-pervane> (Erişim tarihi: 09.08.2025).
- Aslanoğlu. İ. (1997). Kul Himmet. Ekin Yayıncılık.
- Atalay, B. (1985). Divanü Lûgat-it-Türk tercümesi. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atalay, B. (2015). Cumhuriyet devrinin tarikat araştırması: Bektaşilik ve edebiyatı. Ötüken.
- Aydın, E. (2018). Orhon yazıtları. Bilge Kültür Sanat.
- Aytaş, G. (2013). Alevilik kavramı etrafında bazı tespit ve değerlendirmeler. Türk Kültürü

- ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 56, 15–28.
- Beydili, C. (2003). Türk mitolojisi: Ansiklopedik sözlük. Yurt Kitap-Yayın.
- Boratav, P. N. (2012). Türk mitolojisi. Bilgesu Yayınları.
- Bozkurt, F. (2013). Ocaklara ve “Buyruk” kitaplarına göre çeşitli Alevi gelenekleri. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 63, 385–410.
- Cebecioğlu, E. (2004). Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü. Ağaç Kitabevi.
- Coşkun, G. (2022). Alevilikte cem ve semah’ın kaynağı olarak görülen mirac hadisesi ve Kırklar cemi. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 103, 187–203.
- Coşkun, H. (2018). “Alevi/Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu “Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği””. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 85, 43-62.
- Coşkun, H. (2018). Tokatlı Alevi dedelerinin düşkünlük anlayışına sosyolojik bir bakış. Turkish Studies, 13-25.
- Çağbayır, Y. (2007). Ötüken Türkçe Sözlük I. Ötüken Neşriyat.
- Çağbayır, Y. (2007). Ötüken Türkçe Sözlük II. Ötüken Neşriyat.
- Çağlayan, A. (2013). "Alevilikte Niyaz ya da Secde." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi.
- Çandır, M. (2013). Türk Şiirinde Nazire Geleneği ve Kul Himmet’in Şiirlerinde Nazirecilik. Celal Bayar Üniversitesi Cbü Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 11 Sayı: 2
- Çınar, A. A. (2020). Alevilerde Hızır kültü ve ritüelleri. Milli Folklor, 16(126), 63–74.
- Çoruhlu, Y. (2002). Türk mitolojisinin ana hatları. Kabalcı Yayınevi.
- Dedekargınoğlu, H. (2011). Alevilikteki tanım ve terimler. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 60, 379–394.
- Dedekargınoğlu, H. (2013). Dünkü ve bugünkü Alevilik. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 56, 325–348.
- Dedekargınoğlu, H. (2020). Alevilikte Tevellâ ve Teberrâ Kavramları. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 93, 163-192.
- Demircioğlu, A. (2020). Alevi ve Bektaşî sözlü kültüründeki değer kavramları. Türk

- Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 94, 11–36.
- Demirdağ, M. F. (2017). Alevi–Bektaşî şiirinde kuş mitolojisi. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 2, 12–18.
- Devellioğlu, F. (1999). *Osmanlıca–Türkçe ansiklopedik lûgat*. Aydın Kitabevi.
- Ergin, Muharrem (1984), *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi Yayınları.
- Dönmez, M. B. (2013). Türk inançsal halk danslarının figürlerine göstergebilimsel bir bakış: Alevi semah figürlerinin anlamları. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 4(7), 75–79.
- Dönmez, M., Çelik, H., Armağan, E. (2018). Alevilik–Bektaşilikte dâr. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*.
- Duman, O. (2018). Çorum türkülerinde Alevi–Bektaşî unsurları. *TÜRK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1(12), 341–351.
- Durbilmez, B. (2022). “Türk Kültüründe ve Fütüvvet-Nâmelerde Dört Sayısı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 52, 71-85.
- Durmuş, İ. (2021). Türk kültür çevresinde at. *Asya Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 1–12.
- Dursun, A. (2020). Hallâc-ı Mansur’un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi. *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*(8), 63-102.
- Dursun, Ç., Hança, B. B. (2022). Alevi inancında hayvan simgeselliği: Kul Himmet örneği. *Asya Studies*, 6(19), 107–114.
- Dursun, Ç. (2017). *Kul Himmet şiirlerinde mitik unsurlar* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.
- Efe, K. (2023). Sözlüklerdeki Alevî–Bektaşî söz varlığı. *Ahmet Yesevi Dergisi*, 1, 143–200.
- Ekici, P. D. M. (2016). Türk kültüründe “al” renk. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16(2), 103–107.
- Erçavuş, D. (2021). Klasik Fars Şiirinde Hallâc-I Mansûr. *Kesit Akademi Dergisi*, 7(26), 507-539.
- Erdem Kük, D. G. (2025). Alevi Cemlerinde Tövbe Ritüelinin Yapısal-İşlevsel Önemi.

Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 9(2), 778-793.

Erdem, D. G. (2021). Alevi inanç sisteminde “dâr” kavramının etrafında oluşan anlam alanı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 97, 165–176.

Ergin, M. (2009). *Türk dil bilgisi*. Bayrak Yayınları.

Ergun P. (2011). Alevilik Bektaşilikteki Tavşan İnancının Mitolojik Kökleri Üzerine. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*.

Ersal, M. (2011). Alevi inanç sistemindeki ritüelik özel terimler: Musahiplik. *Turkish Studies*, 6(1). Gazetesi Kültür Yayınları.

Genç, R. (1997). Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı-Kırmızı- Yeşil. 9(27), 1075-1110.

Gökbel, A. (2019). *Ansiklopedik Alevi–Bektaşî terimleri sözlüğü*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Gölpınarlı, A. (2004). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İnkılâp*.

Gül, İ. (2017). Alevi–Bektaşî cemlerinde erkân ve süreklilik: Herne Cemevi örneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 82, 25–41.

Gül, İ. (2021). Alevi inancında can, ruh kavramı ve nefsin eğitimi. *Folklor/Edebiyat*, 27(105), 211–227.

Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü I (A–N)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü II (O–Z)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gültekin İ. (2012). “Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali’ye Dair Unsurların Kullanımına Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* / 2012 / 62.

Gümüşoğlu, D. (2011). “Bektaşilik ve Alevilikte Hırkanın Önemi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60 (December 2011), 395-410.

Günay, U. (2018). *Türkiye’de âşık tarzı şiir geleneği ve rüya motifi*. Akçağ Yayınları.

Harmancı, H. (2024). *Alevi olmak*. Öteki Yayınları.

- Gündüz, T.İ. (t.y.). Şah (Hükümdar). TDV İslâm Ansiklopedisi.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/sah-hukumdar> (Erişim tarihi: 09.08.2025).
- Güner, Ahmet. (Trh). 5 Kitapta Tarikatler, Mezhepler ve Alevilik. İstanbul: Milliyet
- Güneş, H. (2018). Zülfikar: Efsanevi bir kılıcın tarihi serüveni. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 86, 9–20.
- Günşen, A. (2007). Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşılık Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış. Journal of Turkish Studies.
- Güray, Cenk-Şimsek, Erdem. (2011). “Alevilik ve Etkileşim İçine Girdiği Kültürel Yapılar Açısından ‘Pervane’ Kavramının İrdelenmesi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 60, 159-180.
- Güvenç, A. Özgür. (2009). “Kırk Sayısının Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kullanımı Üzerine Bir İnceleme”. A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. Sayı: 4.
- Haşimi, A. (2021). Türkiye Türkçesinde Kullanılan Arapça Kelime Grupları ve Cümleler Hakkında Bazı Değerlendirmeler. Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 5(1), 591-618.
<https://doi.org/10.34083/Akaded.892246>
- Işık, C. (2011). Alevi-Bektaşî Geleneğinde Muhabbet: Ruhsal Bir Bilgi Ortamı. Milli Folklor, 23(89).
- Kahraman Ç. A. (2016). Bozkır Kültür Çevresinde Geyik Mitleri. Route Education And Social Science Journal, 9, P. 191-200. Doi: 10.17121/Ressjournal.491.
- Kaplan, İ., ve Sorumlusu, A. E. (2016). Alevi inancının temelleri. Erişim Tarihi, 17, 2020.
- Kara Kütükçü, N. (2022). Sezai Karakoç’un “Köşe” Şiirinin Kültürdilbilim Açısından İncelenmesi. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 12 (1), 261-282.
- Karaağaç, G. (2012). Türkçenin ses bilgisi. Kesit Yayınları. Konyalı, H. (1951). Arslan ve Türkler. Tarih Hazinesi.
- Keleş, R. (2017). “Yedi Ulu Ozan’ın ‘Yedi’ Sembolizmi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 83, 49-79.
- Keskin, A. (2020). Millî Kültür Dil-Dünya Görüşünün Yansıması Olarak Hitaplar. Karadeniz Araştırmaları, XVII/67: 763-797.

- Koç, A. (2015). Gürûh-ı Naci'nin saçlı bacıları: Alevî-Bektaşî inanç sisteminde kadın olmak. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(12), 126–145.
- Korkmaz, E. (2013). *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu* (4. bs.). Anahtar Kitaplar.
- Korkmaz, E. (2016). *Etimolojik Kızılbaşlık sözlüğü*. Demos Yayınları. Korkmaz, Z. (1992). *Gramer terimleri sözlüğü*. TDK Yayınları.
- Kozan, O. (Ed.). (2014). *Kültürdilbilim Temel Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Levend, A. S. (2017). *Divan edebiyatı: Kelimeler ve remizler, mazmunlar ve mefhumlar*. Dergâh Yayınları.
- Maden, F. (2011). Bektaşilikte giysi ve sembol olarak tâc. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60, 65–84.
- Mélikoff, I. (2021). *Uyur idik uyardılar*. Demos Yayınları. Ocak, A. Y. (2025). *Bektaşilik. Timaş Tarih*
- Mirzaoglu-Sivaci, F. G. (2005). Türkülerde mitolojik unsurlar. *Türkbilig*, (10), 34–53.
- Nas, E. (2011). vd. “Tokat Nebiköy Yöresel Kadın-Erkek Giyiminde Alevilikteki Üçleme, Dört Kapı-Kırk Makam ve On İki İmam Kavramlarının Yansımaları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, 245-264.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Öz, M. (t.y.). *Zülfikâr*. TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Özbilgin, Z. (2011). Alevilikte düşkünlük. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60, 411–414.
- Özcan, H. (2005). Uluslararası Bektaşilik, and I. Alevilik Sempozyumu. “Alevî Bektaşî Şiirinde Âdâb ve Erkân.” *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu*, İsparta: Tübitak.
- Özdemir, A. R. (2020). Alevî-Bektaşî yolunda dört kapının makamları. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 13(2), 713–742.
- Özdemir, A. R. (2021). Dört kapı kavramının kaynakları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 97, 83–94.

- Özdemir, A. R. (2022). Alevi-Bektaşî yolunda ikrar kavramının kuramsal çerçevesi. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 12, 174–200.
- Özdemir, C. (2018). Alevi-Bektaşî kültüründe “lokma” geleneği. IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildirileri, 247–264.
- Öztelli, C. (1996). Pir Sultan’ın dostları. Özgür Yayınları.
- Öztürk, Ş. (2019). Türk kültüründe aslan. *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 18-39.
- Pakalın, M. Z. (2004). Osmanlı tarih terimleri ve deyimleri sözlüğü (3 cilt). MEB Yayınları.
- Pala, İ. (t.y.). Kırk. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kirk> (Erişim tarihi: 09.08.2025).
- Parlatır, İ. (2016). Osmanlı Türkçesi Sözlüğü, Yargı Basımevi. Uğurlu, R. A. (2005). Cem (4. bs.). Cem Vakfı Cep Kitapları Dizisi.
- Rençber, F. (2012). Alevi geleneğinde “cem evinin” tarihsel kökeni. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(3), 73–86.
- Sakaoğlu, S. (2023). Akın, Bülent (2020). Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kırklar. İstanbul: Kitabevi Yayınları. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 7(1), 747-757. <https://doi.org/10.34083/akaded.1259072>
- Saluk, R. G. (2018). HZ. Ali cenknâmeleri ve bir metin: “Esed ile Şâh-ı Merdân cengi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 85, 71–85.
- Sevin, S. (2014). “Adaklı İlçesi/Karer Bölgesi’ndeki Sütlüce Köyü Babamansur Kür Hüseyin Dergâhın Postnişi Pir Selçuk Sevin Dede’nin Sunum Bildirisidir”, Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu, C.I., Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl, S. 38-58.
- Şahin, Hanifi. (2016) “Seyyid Alizâde’nin Hızırnâme’si Bağlamında Alevi Düşüncesinde Hızır İnancı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 80, 31-50.
- Şenyurt, G. (2020). Derviş Muhammed Yemînî’nin Fazîletnâmesi’nde On İki İmam’ın Yeri. *Journal of International Social Research*, 13(71).
- Şişman, B., ve Şahin, M. (2024) Modern Hayata Geçiş Sürecinde Alevi Mitolojisi. Doktora

Tezi.

Tanyu, H. (1982). Fatma Anamız (Fadime Anamız) ve el ile ilgili inançlar üzerine kısa bir araştırma. II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV: Gelenek-Görenek ve İnançlar (s. 479–495).

Temizkan, M. (2014). Türk Kültüründe ve Alevî-Bektaşî İnancında Turna. Millî Folklor, 26(101).

Tietze, A. (2016). Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Birinci Cilt. Türkiye Bilimler Akademisi.

Tietze, A. (2016). Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Dördüncü Cilt. Türkiye Bilimler Akademisi.

Tietze, A. (2016). Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati İkinci Cilt. Ankara Bilimler Akademisi.

Tietze, A. (2016). Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Üçüncü Cilt. Türkiye Bilimler Akademisi.

Tietze, A. (2018). Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati Beşinci Cilt. Türkiye Bilimler Akademisi.

Toker, İ. (2009). Renk simgeciligi ve din: Türk kültür yapısı içinde ak-kara renk karşıtlığı ve bu karşıtlığın modern Türk söylemindeki tezahürleri üzerine. Ankara Üniversitesi.

Turan, F. A. (2010). Şaman ritüellerinden Alevi semahlarına esrarlı yolculuk. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 56, 153–162.

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük.

Uluç, Tahir (2001). Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek ve Giydirmek, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Uludağ, S. (t.y.). Dede (Tarikat). TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dede-tarikat> (Erişim tarihi: 09.08.2025).

Uludağ, S. (t.y.). Eren(ler). TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/erenler> (Erişim tarihi: 09.08.2025).

Uludağ, S. (t.y.). Hızır: Tasavvuf ve halk inancı. TDV İslâm Ansiklopedisi.

URL-1 <https://lugatim.com/s/ser%C3%A7e%C5%9Fme> (Erişim Tarihi:21.10.2025).

Üçer, C. (2005). Geleneksel Alevilikte ibadet hayatı ve Alevilerin temel İslami ibadetlere yaklaşımları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2, 161–189.

Ünal Kılıç, M. (t.y.). Yezîd I. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yezid-i> (Erişim tarihi: 09.08.2025).

Yaman, A. (2004). Alevilikte dedelik ve ocaklar: Dedelik kurumu ekseninde değişim sürecinde Alevilik. *Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları*.

Yaman, A. (2007). Alevilik & Kızılbaşlık tarihi. *Nokta Kitap*.

Yaman, A. (2011) “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60 (December 2011), 43-64.

Yaman, H. (2023). Türkçede “Kuyu” Sözcüğü Üzerine Kültürdilbilimsel Bir İnceleme. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (12), 658-667.

Yardımcı, M. (2002). “Aşıkların Dilinde ve Telinde Pir-Mürşit-Rehber Kavramları.” *Folklor Edebiyat Dergisi* (S. 30) Alevilik Özel Sayısı-II.

Yıldırım E. (Aralık 2018). Alevilik Araştırmaları Dergisi, Hakemli Dergi Kış/Winter 2018, Sayı/Issue 16, Issn 2146-4421 Ankara.

Yılmaz, H. (2020). Alevi Sünni Diyalogu: Teolojik, Sosyolojik ve Eğitsel Bir Değerlendirme. *Ankara*.