

ALEVİ VE BEKTAŞİLİKTE TANRI ALGISININ SOSYOLOJİK BOYUTLARI*

Sociological Dimensions of the Conception of God in Alevism-Bektashism

Özcan GÜNGÖR**

Öz

Alevilik söz konusu olduğunda tek bir algı ve bakış açısından bahsetmek pek mümkün değildir. Zira Alevilik isimlendirmesi dahil teorik ve pratik dini uzanımları yer yer mezhebi unsurlar yer yer farklı dini sembollere atıfla açıklanır. Bu durumun oluşmasında en büyük etken bu dini hareketin yaşadığı tarihsel süreçte karşılaştığı meydan okumalara verdiği zor şartlar altındaki cevaplarıdır. Zira siyasal, tarihi, kültürel ve dini anlamda ötekileştirmelere maruz kalan bir dış grup olarak dini kimliğin yapılaşması bu süreçlerden etkilenmiştir. Felsefi olarak üç temel tanrı tasavvurundan bahsedilmektedir. Bu üç temel Tanrı tasavvuru içinde teizm Alevilik bağlamında ele alacağımız teorik çerçeveyi kapsamaktadır. Zira Alevilik İslam içi dini bir yorum olarak teistik karakteristiği net olan bir Tanrı tasavvuruna verili olarak sahiptir. Ancak bu tasavvurun uzanımlarında kimi zaman eserlerde kimi zaman da alanda görüldüğü üzere farklılaşmalar dikkat çekmektedir. Çalışmada salt teolojik veya felsefi bağlamında Alevilikte Tanrı tasavvuru üzerinde durulmayacağı ifade edilmektedir. Ancak çalışma felsefi ve teolojik olarak tanrı tasavvurları tiplendirmesi üzerinden Alevi kültürel kaynakları bağlamında sosyolojik tahliller yapma amacındadır. Bu bağlamda çalışmanın konusu Alevilikte Tanrı tasavvurunun sosyolojik boyutlarını tartışmaktır. Amacı ise Alevilikte Tanrı algısını tarihi ve kültürel kaynaklarıyla değerlendirdikten sonra sosyolojik boyutlarını Vahdet-i Vücut ve vahdet-i mevcut sarkacında Tanrı İnsan, İnsan Tanrı ve insanı olgunlaştırıcı Tanrı tiplendirmeleri bağlamında tartışmaktır. Sonuç olarak yer yer anılan kimi tarihi ve antropolojik sebeplerin Vahdet-i Vücut çizgisini Vahdet-i Mevcut gerçeğine dönüştürdüğü anlatı, kabul ve anlayışların Alevi Tanrı algısında sağlam bir yer tuttuğunu ifade etmek lazımdır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Bektaşilik, Tanrı Algısı, Vahdet-i Vücut, Vahdet-i Mevcut.

Abstract

When it comes to Alevism, it is not possible to talk about a single perception and point of view. It is because, theoretical and practical religious extensions including the name of Alevism are explained with reference to different religious symbols. The biggest factor in the occurrence of this situation is the responses under difficult conditions this religious movement gave to the challenges it faced during its historical process. As an out-group exposed to political, historical, cultural and religious marginalization, the structuralization of religious identity was affected by these processes. Philosophically, there are three basic conceptions of God. Within these three basic God conceptions, theism covers the theoretical framework that we will consider in the context of Alevism. Alevism, as an Islamic religious interpretation, has given a clear theistic characteristic conception of God. However, as it can be seen in the works and sometimes in the field, in the extension of this conception, the variations draw attention. It should be stated that this study will not focus on the concept of God in Alevism in a purely theological or philosophical context. However, the study aims to make sociological analyzes in the context of cultural sources of Alevism through the philosophical and

* Geliş Tarihi: 01.05.2021, Kabul Tarihi: 04.08.2021. DOI: 10.34189/hbv.100.013

** Prof. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Bölümü, ogungor@ybu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0775-023X>

theological typification of god conception. In this context, the subject of the study is to discuss the sociological dimensions of the conceptions of God in Alevism. Its purpose is after evaluating the conception of God in Alevism with its historical and cultural resources, to discuss its sociological dimensions within the pendulum of wahdat al-wujūd and wahdat al-mawjūd in the context of the typifications of God-Human, Human-God and God who matured human. As a conclusion, it is necessary to state that narratives, acceptances and understandings, which have transformed the line of wahdat al-wujūd into the reality of wahdat al-mawjūd by some historical and anthropological reasons, which are sometimes mentioned, have a firm place in the Alevi conception of God.

Keywords: Alevism-Bektashism, The Conception of God, Wahdat al-wujūd, Wahdat al-mawjūd, Perception of God-Human.

1. Giriş

En belirgin özelliği bağdaştırıcı, batını ve büyük grup içerisinde tarihsel varlık mücadelesi vermiş bir yapı olan (Güngör, 2007) Alevilikte¹, Tanrı algısının sosyolojik uzanımlarını ele almanın birkaç açıdan zorluklar içerdiğini belirtmek gerekmektedir. Çünkü Alevilik, 10. asırdan başlayıp günümüzü de içine alan uzun bir zaman dilimini kapsar ve Türkistan'dan Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılan, inanç, kültür ve zihin dünyasına matuf dini bir gruptur. Bununla birlikte Türkiye Aleviliğinin büyük ölçüde soy-boy-oba esaslı aşiret geleneğine dayanan göçebe kültür yapısına sahip oluşunu da göz ardı etmemek gerekir. Alevi ocakları bu yapılanmada Tahtacılar, Çepniler, Hubyarlılar, Keçeçi Babalılar (Üçer, 2009: 61-74; Yaman, 2009: 200) gibi birbirinden bağımsız görünen müstakil hiyerarşiler oluşturmuştur. Bu sosyal yapılar zaman içerisinde resmi otoritenin müdahalesiyle ve merkezi tekkelerinin tahakküm arzularıyla (Faruki, 2003: 186-189) tarihi süreçte Anadolu'da Çelebi Bektaşiliğinin, Balkanlarda ise Babagân Bektaşiliğinin etkisinde kalmışlardır (Sarıkaya, 2017: 10). Ancak modern zamanlara gelindiğinde bu etkileşimlerin çok daha karmaşık bir şekilde yürüdüğünü ifade etmek lazım.

Bunun yanında Alevilik olgusu doğrudan “teolojik sebeplere” bağlı olarak ortaya çıkmış dini bir grup olmadığı için Alevilikte, Tanrı tasavvuru irdelendiğinde bu tasavvurla ilgili bir literatürle karşılaşmak oldukça güçtür. Günümüze intikal eden tarihi veriler ise oldukça sınırlı, metodik olmayan ve hatta aynı metin içinde zıtlıkların bulunabildiği teolojik verilerdir. Ancak biz bu çalışmada verinin teolojikliğine değil bu teolojinin sosyolojik zeminine eğilmeye çalışacağız. Alevilikte Tanrı algısını ele alabilmek için dört ayrı² devre ve bu devrelerin siyasi, kültürel, dini ve toplumsal farklılıklarını her zaman akılda tutmak icap etmektedir.

İlk dönem, Türklerin eski dini inanışları olan Gök Tanrı inancı ve kültürel zihniyetinin şifahi yolla tevarüsü ve yer yer de bu inanca Budizm, Maniheizm ve çeşitli tabiat kültürlerinin İslami anlayışla harmanlanarak sunulduğu evredir. İkinci dönem, 13. Yüzyıldan itibaren Türklerin geniş coğrafyalara yayılmaları ve İslamlaşma sürecinin bir başka evresine geçilmesiyle Hurufî, Kalenderî ve Vefai gibi Bâtını karakterli dini grupların etkin olduğu farklılaşmaların olduğu dönemdir. Üçüncü dönem, 15. yüzyıldan itibaren etkisini göstermeye başlayan ve gittikçe ton rengi Şiiliğe kayan

Safevi propagandasının ve tesirinin etkili olduğu dönemdir. Ve nihayet dördüncü dönem ise; 20. Yüzyılda modernleşme ve pozitivist düşüncenin etkileriyle ortaya çıkan Tanrı algısındaki değişimleri de kapsayan dönemdir.

Bu yönüyle Alevilikte Tanrı tasavvuru çalışılırken kimi zaman Türk geleneksel inanç sisteminin etkileri, kimi zaman Caferilik (On İki İmam Şiiliği), Bâtını ve Hurufi yorumlar ve bu yorumlar eliyle antropomorfik öğreti, kimi zaman tenasüh yoluyla aşırı Şii grupların etkisi (Melikoff, 1993: 23) ve hatta kimi zaman da özellikle geç zamanlarda Marxüst ideolojinin materyalist din yorumları bile önümüze çıkabilecektir. İşte bu durum Alevilikte en temel konulardan bir tanesi olarak karşımıza çıkan senkretizm anlayışından kaynaklanmaktadır,

Bu çalışmada problem, Allah'a iman meselesi özelinde değildir, bilakis teoloji, tarih, gelenek ve etkileşimler bağlamında Alevilikte Tanrı algısının nasıl olduğudur. Bu noktada, Alevi topluluklarında inanç sistemi, homojen bir anlayışı yansıtmaz; bu sistem kişi, zümre, bölge ve coğrafyalara göre farklı yorum ve biçimler kazanır (Üzüm, 2007: 69). Bunun yanında yapılan araştırmalarda da görüleceği üzere Alevi-Bektaşilerde Allah'a inanma oranı çok yüksek çıkmaktadır (Arabacı, 2000: 137; Bozkuş, 1999: 130; Güngör, 2007: 85; Keskin, 2004: 152; Uçar, 2004: 146). Alevi inanç ve öğretisi üzerine yapılan bir başka sosyo-antropolojik araştırmada da Alevi/Bektaşî zümrelerde yine oldukça güçlü bir Allah inancı olduğu ortaya çıkmaktadır (Yıldız, 2003: 84; Aktaş, 1998).

Felsefi olarak üç temel tanrı tasavvurundan bahsedilmektedir. Bu üç temel tanrı tasavvuru içinde teizm Alevilik bağlamında ele alacağımız teorik çerçeveyi kapsamaktadır. Zira Alevilik, İslam içi dini bir yorum olarak teistik karakteristiği net olan bir Tanrı tasavvuruna sahiptir. Ancak bu tasavvurun uzanımlarında kimi zaman eserlerde kimi zaman da alanda görüldüğü üzere farklılaşmalar dikkat çekmektedir.

Çalışmada salt teolojik veya felsefi bağlamda Alevilikte Tanrı tasavvuru üzerinde durulmayacağı ifade edilmiştir. Ancak çalışma felsefi ve teolojik olarak tanrı tasavvurları tipleştirilmesi üzerinden Alevi kültürel kaynakları bağlamında sosyolojik tahliller yapma amacındadır. Bu bağlamda çalışmanın konusu Alevilikte Tanrı tasavvurunun sosyolojik boyutlarını tartışmaktır. Amacı ise Alevilikte Tanrı algısını tarihi ve kültürel kaynaklarıyla değerlendirdikten sonra sosyolojik boyutlarını Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcut sarkacında Tanrı İnsan, İnsan Tanrı ve insanı olgunlaştırıcı Tanrı tipleştirmeleri bağlamında tartışmaktır.

Çalışma makro perspektiften dolaylı gözlem tekniğine uygun bir şekilde tarihi, kültürel, teolojik ve sosyolojik veriler eliyle ele alma derindedir. Çalışmaya ilişkin ciddi bir literatür olmasının yanında, literatürde konuya sosyolojik Tanrı tasavvurları bağlamında bakılmaması sebebiyle çalışma, önem ve orijinallik taşımaktadır. Çalışmanın temel iddiası parçacı değil bütüncül, ideolojik değil ontolojik, pragmatist değil işlevsel ve tarihsel bağlamı dikkate alındığında Alevilikte Tanrı algısının senkretiklik içerdiği ancak temelde durduğu noktanın İslam düşünce geleneği içinde Vahdet-i Vücut³ anlayışı içinde değerlendirilebilecek bir tasavvura dayandığıdır.

2. Alevilikte Tanrı Tasavvuruna Dair

Sosyal bilimlerde isim, şekil, sembol, hatıralardan ve tarihin geçmişten getirdiği izlerden dolayı Alevilik içi farklılaşmaları aynı saymak, aynı kategoride düşünmek, bazı yanlışları da beraberinde getirmektedir. Bir dini grup olarak Alevilik, tarihsel, dinsel ve sosyolojik bir olgu olarak ne tarihsel, ne dinsel, ne de sosyolojik yönden sabit bir forma/biçime sahip olmuştur ne de bugünkü Alevilik özellikle şehirleşmeyle kazanmış olduğu görünürlük ve formlar açısından tarihsel kökenleriyle sıkı bir irtibat halindedir (Güngör, 2014: 84). Bu yüzden burada konu edilen kişi ve olguların da değişen dinamik yönlerinin yanında statik değer bazlı yönleri de dikkate alınarak metin inşa edilmiştir.

Dedekargınoğlu (2011: 388)'nin cem töreni bölümlerini anlatırken dikkat çektiği üzere "Tevhit, cemin ana bölümlerinden birisi olup cemin merkezidir. Cemin bu bölümünde Alevi inancının esasları olan 'Varlığın Birliği' ilkesi, sembollerle, müzik, semah ve deyişlerle ortaya konur. Hakk'ı tanımaktır. O tektir. Evreni o yaratmıştır. Her şey ona muhtaçtır. Rahim ve Rahman olan odur. Esirgeyen bağışlayan da odur. Ondan öncesi ve sonrası yoktur. Bunu ikilik olarak görür". Dedekargınoğlu'nun bu anlatımından da anlaşılacağı üzere içkin bir Tanrı anlayışının Alevilikte ağır bastığı anlaşılmaktadır.

2.1. Hacı Bektaş Veli

Tanrı algısı bağlamında tevhit konusu Hacı Bektaş Veli'nin üzerinde durduğu en önemli husustur. Öyle ki Hünkâr, *Makalat*'in dokuzuncu bölümünü sadece tevhit inancına ayırmış, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları konusunu tek tek ele alarak bunları ayetlerle desteklemiştir (Hacı Bektaş Veli, 2007: 110-114). Hünkâr'ın yaklaşımı temel olarak sufi bir anlayışa dayanmaktadır. O, tıpkı sufiler gibi Allah ile insanı dini tecrübe içinde tevhit etmenin yani birleştirmenin yollarını aramaktadır. Dünya hayatında Allah ile varlığın sırrını yakalamak ve tevhide ulaşmak en büyük amaçtır (Teber, 2008: 62).

Anlaşıldığı üzere Hacı Bektaş Veli Allah Teala'yı zorunlu varlık olarak nitelemiş ve O'nun yokluğunun düşünülemediğini (Hacı Bektaş Veli, 1996: 85; 2007: 71) belirtmiştir. Hacı Bektaş Veli (2007: 44, 68), *Makalat*'in başında Allah'tan söz ederken O'nun kainatın hâkimi, ulu ve yüce olduğunu, ortağı ve benzeri bulunmadığını ve varlığında şüphe olmadığını belirtmiştir. En'am suresinin 59. ayetine atıfla; gaybın anahtarlarının Allah'ın ilminde olduğunu, O'nun karada ve denizde ne varsa her şeyi bildiğini ifade eder. Hacı Bektaş Veli Allah'ın uluhiyetinde, otoritesinde, mülkünde, tasarruflarında kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamayacağını zikrederek belirtir.

Hacı Bektaş Veli yüce Allah'ın zahiri ve batinî yönü olduğunu, zahirinin bu dünya, batinin ise öteki dünya olduğunu, ancak sonunda bu dünyanın harap olacağını belirterek, Allah'ın varlığını, rahmetini ve diğer sıfatlarını anlamının nasıl mümkün olacağını şöyle ifade eder:

“Ulu ve yüce olan Tanrı, güzel kulunu kendi rahmeti ile yad edip buyurur ki: Ey kullarım gözünüzü açın, görün, işitin. Zevali olmayan ezeli Tanrı özet olarak şöyle buyurur: Ey İbret alan kullarım! Eğer beni dilerseniz yere bakarak nakışlı yaygımı, döşememi; göğe bakarak süslediğim gökleri; meleklerle bakarak sırrımı, dağlara bakarak büyüklüğümü, denizlere bakara ambarımı, kıyamete bakarak heybetimi, cennete bakarak nimetimi, büyüklüğüme bakarak güçlülüğümü, Kur’ân’a bakarak emirlerimi, kullarıma bakarak nasıl yarattığımı, göklerdeki delillere bakarak şanımlı, evliyalara bakarak hazinelerimi görün”(Hacı Bektaş Veli, 2007: 89).

Hacı Bektaş Veli, insanın Tanrı’ya erişebileceğini hatta O’nun dostu olabileceğini söyler ve şöyle ifade eder:

“Kul, Çalab Tanrıya kırk makam da ulaşarak dost olur. O kırk makamın onu şeriat içinde, onu tarikat içinde, onu marifet içinde ve onu hakikat içindedir” (Hacı Bektaş Veli, 2007: 68).

Daha sonra bu makamları ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir. İlk makam olarak da Allah’a inanmayı şart koşarak, Rahman’ın aslı imandır der ve

“Hani Rabbin (ezelde) ademoğullarının sulblerinden zürriyetlerini çıkarıp aldı da onları nefislerine şahit tutarak ben sizin Rabbiniz değil miyim? buyurdu, onlar da: Evet, dediler [...]

Ayetiyle Allah’a imanın insanın dünyaya gelmeden verilen bir ahd olduğu buna bağlı olarak da insanın fitratında Allah’ı bilmenin var ve zorunlu olduğunu vurgular (Hacı Bektaş Veli, 2007: 68)

Hacı Bektaş Veli, Allah’ı bulmayı, yani mekân ve Allah’ı bilme olgularını açıklarken vahdet-i vücüt anlayışının izlerini taşıyan şu ifadeleri kullanır:

“Yüce Allah’ı nasıl buldunuz?” diye sorulsa, şöyle cevap verilir: “Allah’ı kendimizde bildik, kendi özümüzü de Allah bildik” diyerek bu görüşünü; “nefsini bilen, Rabbin bilir.”

Hadisini anımsatarak izah eder (Hacı Bektaş Veli, 2007: 55).

Görüldüğü kadarıyla Hacı Bektaş Veli’nin Tanrı algısı, tevhit esaslı vahdet-i vücüt maksatlı ve ancak Tanrının aşkınlığı ile içkinliğinin net olarak yerli yerinde durduğu ılımlı teşbih veya tenzih teorisi çerçevesinde değerlendirilebilecek bir bakış açısına sahiptir.

2.2. Buyruk

Buyruklarda,

“her akıl ve balığ olan kişinin Allah’ın varlığı, birliği ve Hz. Muhammed’in peygamberliğine inanmasının farz-ı ayın”

olduğu; bir başka versiyonunda kelime-i şهادetin,

“Tanrı’dan başka tapılacak olmadığına, Hz. Muhammed’in Tanrı’nın elçisi olduğuna ve Hz. Ali’nin de Allah’ın velisi olduğuna inanmak”, “İster pir, ister talip, ister muhip olanların

Hakkı zikirden uzaklaşmamaları gerekir. Zikr-i Hak tevhiddir”, “Evvel sünnet: Sufi dilin kelime-i tevhiden ayrılmaya”, “Daima Allah’ın kelamı dilden gitmemeli. Kelime-i tevhid kalbinden gitmemeli” (Buyruk, 2018: 176, 178, 192, 193)

şeklinde söylenmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Buyruklarda kullanılan bazı ayetleri şu şekilde sıralayabiliriz;

-Neml suresi 27/30 “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla”

-Bakara, 2/255; Al-i İmran, 3/2 “Allah, ondan başka Tanrı yoktur; O, hayydir, kayyumdur.”

-En’am, 6/1; İbrahim, 14/19; Nahl, 16/3; Furkan, 25/59; Ankebut, 29/61; Rum, 30/22; Lokman, 31/25; Yasin, 36/81; Mü’min, 40/57; Zuhuruf, 43/9; Tegabün, 64/3 “Gökleri ve yeri yaratan” (Allah)

-Şura, 42/11 “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”

-A’raf, 7/172 “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”

-Talak, 65/3 “Kim Allah’a güvenirse, O, ona yeter. Şüphesiz Allah, emrini yerinigetirendir. Allah her şey için bir ölçü koymuştur.”

-Kehf, 18/110 “Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın” (Buyruk, 2018: 190, 191).

Görüldüğü üzere *Buyruk*’ta Allah’ın birliği ve O’ndan başka ilahın olmadığı açıkça vurgulanır (Buyruk, 2018: 178, 192, 193).

Buyruk’ta İslam düşüncesindeki teistik tevhidi Tanrı algısı yanında, Allah’ın Hz. Ali’den başka insan suretinde görüleceğine dair örnekler de mevcuttur. Tanrı, Kıyamet günü, karin günü ve kuşluk vakti olmak üzere üç zamanda “bakire kız” suretiyle görünmüştür (Buyruk, 2018: 76). Bundan başka, “Tanrı sofı kullarına yedi yüzle gözükür.” ifadesi de *Buyruk*’ta yer almaktadır (Buyruk, 2018: 147).

2.3. Hak-Muhammed-Ali Kavramsallaştırması

Alevilikte Tanrı algısının en belirgin şeklini “Hak-Muhammed-Ali” anlayışında bulmak mümkündür. Öyle ki bu anlayış Yaman (2004: 60) tarafından Aleviliğin “Hakk-Muhammed-Ali yolu” olduğu şeklinde ifadesini bulmaktadır. Bu inanç Alevilikte temel Tanrı algısını belirleyen ilke olduğu kadar farklı değerlendirmelere konu olması yoluyla da girift bir üçlemedir. Bu üçlemede yer alan Hak, Muhammed ve Ali’nin farklı anlamlara konu edildiği görülecektir. Öyle ki bu üçlemenin Balım Sultan tarafından Alevi inancına sokulmuş olduğu iddiasının (Ocak, 1992: 375) yanında Teber, (2008: 141) Hak-Muhammed-Ali üçlemesini Fazlullah Hurufi’nin⁴ *Cavidanname* adlı eseri eliyle Aleviliğe girdiğini ifade etmiştir. Diğer taraftan bu üçleme anlayışını Hristiyanlıkla bağdaştırarak dikkat çeken Alevi yazar Kaleli’ye (1996: 20) karşı çıkan

Noyan (1998: 341) ve Dedekarginoğlu (2011: 388), bu üçlemenin Hristiyanlıkla alakasız olduğunu, konunun İslam tasavvuf geleneğindeki uluhiyet-nübüvvet-velayet bağlamında değerlendirilebileceğini ifade ettikleri görülmektedir. Sonuçta Hak-Muhammed-Ali anlayışına verilen anlamlara bakıldığında Tanrılaştırılan İnsan anlayışından İnsanlaştırılan Tanrı'ya ve İnsan-ı kâmil hale getiren Tanrı'ya kadar bu tür anlayışları bulmak mümkündür.

Kültürel kaynaklar itibarıyla Allah-Muhammed-Ali şeklindeki söyleme Hacı Bektâş Veli'nin eserlerinde rastlanmamaktadır. Diğer yandan bu üçlemenin Hristiyanlıktaki üçlemeyle ilişkisini kurmak isteyenler bulunmaktadır. Ancak Bedri Noyan (1985: 54), her ne kadar şekilsel temelde Hristiyanlıktaki teslis inancı gibi Alevilikte üçlü bir tasnif varsa da içerik ve yüklenilen manalar yönüyle bu üçlemenin teslis inancıyla hiç bir benzerlik taşımadığı kanaatinde olup konuyla ilgili gerekçelerini şöyle sıralar:

Hz. Muhammed ve Hz. Ali, ayrı ve bilinen belli anne ve babalardan dünyaya gelmiştir. Kendileri ne gökten indiklerini ne de sonradan ortaya çıkacaklarını ifade etmemişlerdir. Aksine her ikisi de kendilerinin birer kul olduklarını her zaman tekrarlamışlardır. Ayrıca İslamiyet'te uluhiyet-nübüvvet-velayet diye bir üçleme vardır. Alevilikte söz konusu üçlemenin bu bağlamda değerlendirilmesi daha doğru bir yaklaşım olur.

Hak-Muhammed-Ali inancısını açıklayan üç temel teoriden bahsedilebilir. Buna göre;

1-Hak, her şeyi yaratan, kudret ve güç sahibi Allah'ı; Muhammed, O'nun son peygamberini; Ali ise velayet makamının piri ve Allah'ın aslanı olan kişiyi ifade eder. Görüldüğü üzere üçlü söylem İslam düşünce geleneğinde kabul edilen uluhiyet-nübüvvet-velayet şeklinde formüle edilen üçlü temel akide şeklinde bir yorumun konusu olmuştur (Dedekarginoğlu, 211: 388).

Alevilerdeki Hak-Muhammed-Ali anlayışının sufi gelenekteki Nur-u Muhammedi ve Meşşai İslam filozoflarının anlayışlarına benzerliği dikkat çekmektedir. Sünni anlayışta altı olarak bilinen iman esasları bazen uluhiyet, nübüvvet ve sem'iyyat/ahiret karşılığı olmak üzere usul-i selase/üç ilke şeklinde özetlenir.

Alevilikte Hz. Muhammed'le Hz. Ali'nin aynı nurdan yaratıldığına dair yaklaşımlar, genetik koda/soya dayalı "Evlad-ı Resul" geleneğinin meşru zeminini hazırlama çabası olarak yorumlanabilir. Nitekim bu görüşün, arkaik bir değer taşıyan Alevi kaynaklarında, dini açıdan temellendirilmesi için şu rivayete başvurulur: Bir gün Hz. Peygamber Hz. Ali'ye: "Ey Ali, etin etim, kanın kanım, cismin cismim, ruhun ruhumdur", buyurmuştur. Dikkat edilirse bu rivayet, sufi gelenekteki Nur-u Muhammediye anlayışıyla paralellik arz eder.

2) Üçlü temel akide görüşüne göre, Hak, Allah'tır; Muhammed-Ali ise birbirlerinin aynısı olup ruh ve beden açısından bir olarak kabul edilmektedir. Aralarında bir fark yoktur. Alevi-Bektaşî düşüncesinde insanın Tanrı mazharı olarak kabul edilmesinin bu düşüncede önemli bir payı vardır (Gölpınarlı, 1992: 125-128).

Bu düşüncede, İslam tasavvufunun bel kemiğini oluşturan mürşit-mürîd ilişkisine benzer bir ilişkinin Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasında da kurulduğu görülmektedir. Benzer şekilde Hz. Musa ile Hz. Hızır arasındaki ilişkide olduğu gibi Hz. Ali Hızır konumunda yer yer Hz. Peygamberi irşat eder pozisyonda yer almaktadır. Burada nübüvvet geleneğinin velayet geleneğinden daha alta görülmesi kimi tasavvufî kaynaklarda Hz. Hızır'ın durumuyla ilişkilendirildiği bilinmektedir (Ocak, 1999: 397). Hz. Ali'ye ilişkin mitolojik, efsanevi ve kozmik bir anlatı bütün Alevi topluluklarında görülmektedir.

3) Hak-Muhammed-Ali birbirinden farklı olamayan, bir hakikatin değişik tezahürleri olarak kabul edilmektedir. Hatta çoğu zaman bunlar mahiyet itibarıyla iç içe olup aralarında bir hulul vardır. Bu anlayış, bilhassa Nusayrî Alevilerindeki uzanımların etkileşimleriyle birlikte Türk Aleviliğine de geçtiği düşünülmektedir. Bunun yanında Hurufiliğin Alevilikteki izlerinin ozanlar yoluyla Alevilerde Tanrı algısına etki ettiği ve bu etkinin sonucunda Hz. Ali'nin uluhiyetine varan anlayışların kültürel ve sözlü gelenekte yer bulduğu bilinmektedir.

2.4. Miraç

Alevilik literatüründe, Hz. Ali'nin kimi yerlerde Hz. Muhammed'den üstünlüğü kimi yerlerde de ilahlılığını işaret eden miraç hadisesi, Alevilikteki Tanrı tasavvuru açısından önemlidir. Hatta Alevilikteki *Miraçnameler* bu yolculuğu farklı varyantlarıyla anlatan bir gelenektir. Bu mitolojik anlatının hemen hemen bütün Alevilerde kabul edildiği, bilindiği ve çok az farkla anlatıldığı görülmektedir. Bu mitolojik anlatıda, Hz. Muhammed Cebrail ile Miraç'a yükselirken, onların önüne aniden bir aslan çıkar ve aslan Hz. Muhammed'den yüzüğünü ister, o da yüzüğünü çıkararak aslanın ağzına atar ve yoluna devam eder. Bir mesafeden sonra Cebrail onu yalnız bırakmak zorunda kalır ve sonra Hz. Muhammed, Allah'la mülaki olur. Tanrı, Hz. Muhammed'le konuşurken sofraya gelir, yemek yenirken perdenin arkasında duran Tanrı, perdenin arkasından elini uzattığında Hz. Muhammed yüzüğü onun elinde görür. Perdeyi kaldıran Hz. Muhammed, karşısında Hz. Ali'yi görür. Ali yüzüğünü ona geri verir, perdeyi kaldırdığında karşısında Hz. Ali'yi gören Hz. Muhammed, şaşırır ve “senin bir anne ve babadan doğduğunu görmeseydim sana Tanrı derdim” (Ünlüsoy, 2015b: 174) ifadeleriyle şaşkınlığını dile getirir.⁵

Bu miraç olayının bir başka anlatısında ise Hz. Muhammed ile Allah-u Teala doksan bin kelimeli konuştu, Allah seslendiğinde ses Ali'nin sesiydi, “Ya Ali sen misin?” dedi. Hz. Peygamber, “Ben Ali değilim” cevabını aldı. “Ben Tanrı'yım, ancak hitabımı senin en sevdiğin kimsenin sesiyle yapıyorum” denildi. Yemek geldi ve yemekle birlikte şarap da ikram edildi. Önce Peygamber süt, elma, bal ve

şaraptan oluşan sofradan şarap hariç diğerlerinden aldı ve şarabı almadı ancak sonra istediğinde şarabın kırklara verildiği söylendi. O da miraç dönüşü kırklara mecburen uğradı, bir nevi kırkların adresi miraçtan verildi. Kırkların kapısında önce birkaç kez orada Peygambere ihtiyaç olmaması yüzünden içeri alınmayan Peygamber, en sonunda kapıda kendisinin “yoktan var olmuş bir yoksul oğlu, yoksulların hizmetkârı” sıfatlarını söylediğinde içeri alınır. Kırklar meclisinde ise Ali’nin parmağında aslana kaptırdığı yüzüğü görür (Dedekargınoğlu, 2012: 206-212).

Dikkat edildiği gibi bu anlatıda Tanrının insanlaştırılmasının yanında, insanın da Tanrılaştırıldığı görülmektedir. Bu anlatı her ne kadar mitolojik bir hadise olarak, temel eserlerde yer bulsa dahi (Buyruk, 2018: 21-23; 33, 240) sosyolojik anlatı ve kolektif bilinçte derin bir şekilde yer almaktadır. Diğer yandan Hz. Musa ve Hz. Hızır ilişkisinin bir örneğini bu rivayetlerde yer bulduğunu söylemek mümkündür.

3. Çağdaş Dönem

Alevi toplumunda Tanrı tasavvurlarına temel metinlerde olmasa bile yer yer sözlü geleneğin ürünleri olan nefes, anlatı ve vurguları farklı manalara gelebilecek şekilde ifade eden Alevi ozanlarının söylemlerinde rastlamak mümkündür. Bunun en temel sebebi Aleviliğin senkretik yapısıdır desek mübalağa etmiş olmayız. Zira Budizm, Manihaizm, Hristiyanlık ve İslam’ın inanç sistemlerinin sözel bir yolla alınması ve nakledilmesi böylesi kaymalara zemin hazırlamış görünmektedir (Ocak, 1996).

Nitekim Rıza Zelyut (1993: 128-129) da hemen hemen aynı inanç biçimini dile getirir. Alevilikte, genel anlamda Sünnilerde olduğu gibi Allah’ın birliği anlamındaki Allah inancının aynı, fakat sıfatlar konusundaki yorumunun farklı olduğunu söyler. Zaten İslam teolojisindeki “zat-sıfat” ilişkisinin varlığı konusunda bütün dini ve felsefi akımlar arasında bir görüş birlikteliği vardır.

Diğer taraftan yapılan alan çalışmasında Tokat Alevilerinin Tanrı algısında, Hz. Ali’ye ilahlık atfeden ifadelerle rastlanıldığı görülmektedir. Sıfat ve isim itibarıyla değil de Zat-ı ilahi yönüyle “Allah’ın Hz. Ali’ de tezahür etmesi” inancı, özellikle Tokat yöresinde yaşayan ve kendilerine Sıraçlar denilen Alevi zümrelerde çok yaygındır (Üçer, 2010: 243). Ancak Hz. Ali’nin ilahlığının batında olduğu zahirde ise onun anası/babası belli olan bir kul olduğu ifade edilmektedir. Bu inançtaki zahir-batın ilişkisi Şii İsmailî anlayışı çağırıştırır görünmektedir (Üçer, 2010: 248). Şii geleneğinde zahir- bâtın ayrımı net olarak yapılarak asıl ve üstün olanın batın gerçeği olduğu kabul edilir.

Tokat yöresi Alevilerinin Tanrı algısını andıran başka bir form, Şii-İsmailî bakışın zahir- bâtın dikotomisi bağlamında Konya-Ereğli Alevilerinde de görülmektedir. Onlara göre Hz. Ali’nin insan görünümünde Allah olduğu, ancak bunun bir sır olduğu ve bilinemeyeceği ifade edilmektedir (Taşgın, 2002: 57). Diğer yandan Sivas-Divriği Alevilerinin de Hz. Ali’nin sırrının anlaşılamayacağını, bu sırda göre O’nun ilahlığını

iddia ettikleri görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ali'nin sırlığından kasıt Aleviler arasında onun ilah olarak kabul edilmesidir (Gökdemir, 2011: 33). Taşğın (2002: 55 vd) Hz. Ali'nin sır olduğu kabulünü değerlendirirken; Hz. Ali'nin ilahlığını açıklamaktan çekindikleri ve bilhassa kendi dışındakilere anlatılmaması gereken bir sır olduğu için bu tür söylemlerin tedbiren yasaklandığını ifade etmektedir. Çünkü Alevilere göre bu, ulaşılmaması gereken bir seviye olup herkesin bunu anlayabilmesi mümkün değildir. Bu nedenle onlar bu konun tedrici olarak anlatılmasını uygun görürler.

Tahtacılar arasında da Tanrının insanlaştırıldığı metaforlar görülmektedir. Örneğin Tanrı'nın Musa peygamberi insan kılığında ziyaret ettiğine, Miraç olayında Hz. Muhammed ile yemek yediğine ve Tanrı'nın gökyüzünün yedinci katında perde arkasında bir taht üzerinde insan şeklinde göründüğüne inandıkları ifade edilmektedir (Yörükkan, 2002).

Ancak yapılan bir çalışmada Cem dergisinin bütün sayıları incelenmiş ve oradaki yazarların ifadelerinden hareketle Alevilerin tek Tanrı'ya inandıkları, en ufak bir tereddüte yer bırakmayacak şekilde inançlarının kuvvetli ve samimi olduğu, onlara göre yegâne gerçeğin Tanrı olduğu ancak O'nun dışında görünen tüm varlıkların sadece O'nun bir görüntüsünden ibaret olduğuna dair Vahdet-i Vücutcu bir anlayış dile getirilmektedir (Demir-Şanlı, 2017: 54 vd.).

4. Tanrı Tasavvurunun Sosyolojik Uzanımları: İnsan Tanrı, Tanrı İnsan Geçişkenliğinde Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcut

Tanrı tasavvuruna dair kutsal olan bilgi (vahiy, ilham, heber vb.) kutsaldan öğrenildiği kadar aynı zamanda toplum tarafından da kurgulanan bir gerçektir. Toplum kendi özlemlerini, travmalarını, amaçlarını ve korkularını bazen farkında olmadan Tanrı tasavvuru ile yansıtmaktadır (Evkuran, 2007: 51). Bu bağlamda “Tanrı fikri kültürün şifresidir, fakat aynı zamanda o, insanın temel isteklerini karşılar. Kutsal, sempatinin ve bir arada yaşamanın güçlerini olduğu kadar, kavuşma ve düşmanlığın karanlık güçlerini harekete geçirir. Bilinçli ve aklileştirilmiş anlamlar, akla uygun derin amaçları devam ettirir” (Gusdorf, 2000: 33) şeklinde değerlendirilmiştir. Alevi Tanrı algısında İnsan-Tanrı birliğine sık vurgu yapıldığı görülür. Genel bir bakışla her ne kadar bu vurgunun vahdet-i vücut anlayışından kaynaklandığı söylenebilirse de zaman zaman bu konularda kavram ve algıların karıştırıldığı da görülmektedir. Bunun yanında asli kaynaklarda insana bu dünyada insan-ı kâmil olmanın yolları gösterilir ve Tanrı'nın sevgisi esas olarak öncelenir. Alevilikte mana ve içeriğe ilişkin Tanrı algısı kimi yerde içten bazen de yüzeysel bir hal alabilmektedir. Bu durumda dinin Kitap ve Sünnet ile mukayyed temel emirlerine karşı duyarsızlık veya bu emirleri hafife alma sık rastlanan bir Alevi tutumu olarak ortaya çıkmaktadır.

Aleviliğin Tanrı algısında, Allah'ın tüm isim ve sıfatlarının insanda görünür olduğu kabulünden dolayı insana büyük kıymet verilir. Bu anlayıştan hareketle, bilhassa kendisinden bir öz taşıdığı için insanın Tanrı'dan korkmasına gerek yoktur,

zira insan, O'nun bir parçası olarak kabul edilir. Dolayısıyla Tanrı; konuşulabilir, bazen yargılanabilir, hatta kimi zaman kendisiyle senli-benli olunabilir bir varlık olarak algılanır. Nefeslerde Allah'ın bu yönlerine ilişkin anlatılar yoğun olarak bulunabilmektedir (Fıglalı, 1991: 280-281; Üzüm, 1997: 75-76).

Bütün bu düşünceler ışığında Alevi Tanrı inancının temellerini, aşağıdaki dört ana başlıkta tasnif etmek mümkündür:

4.1. Tanrının İnsan Olması (Tanrı İnsan): İnsanın Tanrı Karşısında Aşırı Kutsallaştırılması

Tanrı'nın insan olarak tasavvuru, ilk defa destan formunda Greklerde karşımıza çıkmaktadır. Hristiyanlığın Tanrı ilan ettiği Hz. İsa imgesi, daha önce Grek mitolojisinde Zeus arka planı ile varlığını sürdürür. Antropolojik bilincin Tanrı imgesi, modern dönemde bilim haline geldi ama bu durum her zaman var olan gerçekliktir. İlk çağ filozoflarından Ksenophanes'in ifadeleriyle insan benliğinden bir Tanrı icat etmeyi şöyle eleştirir:

“Fakat eğer öküzlerin veya aslanların elleri olsaydı, bunlar da insanlar gibi resim yapmasını veya çalışmasını bilselerdi, öküzler öküzlere, atlar atlara benzeyen Tanrılar yapacaklardı, onlara kendi şekillerini vereceklerdi” (Arslan, 1995: 87).

Son yıllarda insan Tanrı modelinin uzanımları olarak Alevilikteki Tanrı algısının insanileştirildiği, bilimselleştirildiği ve en önemlisi Tanrı algısının insan aklının ve iradesinin özgürlüğü temelinde nitelendirildiği görülmektedir. Burada vahdet-i mevcut üzerinden her türlü farklılığın dışında her şeyi eşit gören doğa-evren ve insanın da varlıkların birliği çerçevesinde panteizme varan anlayışlar görülmektedir. Bu anlayış, tabiat olarak bütün varlığın Tanrı olduğu üzerinde durmaktadır. Tanrı kavramı, bazen alemin kendisi bazen de insan olarak algılanmıştır. Tanrı'nın bütünlük içinde insan olarak anlaşıldığı zamanlarda ise karşımıza Hz. Ali çıkmaktadır. Fakat bu anlayış, vahdet-i vücutla yakın teması da dikkate alındığında yeni olsa da Aleviler için varlıktaki her şeyin bir canı/ruhu olduğu inancını pekiştirdiği gibi doğaya ilişkin yaklaşımlarına da etki etmiş benzemektedir.

Günümüze geldiğinde ise, Alevilikte Tanrının insanlaştırılması olgusu ister vahdet-i vücut isterse de mevcut anlayış çerçevesinde düşünülün bu anlayışın ciddi bir protest anlayış içerdiği ve Alevileri protest tutuma ittiği düşünülmektedir. Öyle ki Alevilerin Sünni diye adlandırılan büyük grup içinde yanlış anlamaya müsait Tanrı tasavvurunu gizli ve bazen açıkça savunarak tavrı geliştirme pratikleri onları daha protest yapmışa benzetmektedir. Bu anlayışta en çok Nesimi'nin derisinin yüzülmesi ve Pir Sultan'ın görüş ve düşüncelerinden vazgeçmeyerek canını vermesi olayları yüceltilir ve bu olaylar sık sık anılır. İşte bu durum neticesinde Tanrı'dan bir parça taşıyan ve bir sonraki adımda Tanrılaşan insan-Tanrı birlikteliği bu protest tavrıyla bütünlüğe görünmektedir.

Ocak, (2003: 260) Alevilikte Tanrı algısındaki geçişliliğin Vahdet-i Vücut'tan Vahdet-i Mevcut'a evrilişini heterodoks din telakkisindeki kaymalar noktasında değerlendirerek Vahdet-i Mevcut anlayışının, Vahdet-i Vücut inancının ayarı kaçmış bir hali olarak değerlendirir. Buna göre teorik olarak her ne kadar Türk Aleviliğindeki Tanrı algısı Vahdet-i Vücut olarak ifade edilse de pratikteki anlatı ve mitolojik unsurlar bu anlayışın Vahdet-i Mevcut olduğunu işaret etmektedir.

Çamuroğlu'nun (1992: 92) düşüncesine göre, Alevi Bektaşi Allah tasavvuru, Ortodoks dinsel anlayışların Allah tasavvurundan tamamen farklıdır. Bu anlayışın kavramsal içeriğini Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcut düşünceleri doldurur. Çamuroğlu'nun da vurguladığı üzere genel manada Vahdet-i Vücut anlayışına bağlı Allah tasavvuru tüm Alevi Bektaşi kesimlere damgasını vurmuş ve rengini vermiştir. Bunu bireysel anlamda kişilerin tutum ve davranışlarında görebileceğimiz gibi, en eski ve en yeni Alevi kaynaklarında da bulmamız mümkündür.

Her şeyden önce vurgulanması gereken husus; Aleviliğin dinsel bağlanma ve Tanrı'ya yönelme konusuna kişi temelinde baktığıdır. Aleviliğe göre gizli bir hazine olan Tanrı bilinmeyi sevdiği için âlem var olmuştur. Yani sevgi, var oluşun kökeni ve nedenidir. Dolayısıyla Tanrı'ya sevgiyle varılır. Bu, sevgiyi başlı başına bir ibadet kılmaktadır. Sevgi, toplumdaki topluma değil kişiden kişiye değişen bir kuvvete sahiptir (Çamuroğlu, 2008: 37).

Nitekim bunun çarpıcı bir örneğini, Kaygusuz Abdal (XIV-XV. yüzyıl)' da görüyoruz. O, bazı şiirlerinde coşup taşar ve Allah ile senli-benli olur. Uzun şiirin bir bölümü olarak;

Anan yoktur baban yoktur sen benzersin niçe Tanrı
 Kıldan köprü yaratmışsın gelsin kulum geçsin deyi
 Hele biz şöyle duralun yiğit isen geçe Tanrı
 Garip killun yaratmışın derde mihnete katmışın
 Anı aleme atmışın sen çıkmışsın uca Tanrı
 Kaygusuz Abdal yaradan, gel içegör şu cur'adan
 Kaldır perdeyi aradan gezelim bilece Tanrı' (Gölpınarlı, 1963: 213)

Alevilere ait edebi metinlerinde örneği bol olan bu türden yaklaşımlarda Tanrı ile samimi bir dertleşme ve O'na sıkıntılarını dökme söz konusudur. Tanrının kimi zaman dost, kimi zaman sorgulanan, kimi zaman da hata yapan gibi değerlendirildiği bu tür şiirlerde Tanrı algısının izlerini görmek mümkün görünmektedir. Ancak bu şekildeki Tanrı algısının gelenekte şathiye türünden olduğunu belirtmek lazım. Buna göre şathiye⁶ anlayışında Tanrı, insanı sürekli helal-haram çizgisinde gözetleyerek kaydeden bir varlık değildir. Tanrı, dünyadaki tüm güzelliklerin yaratıcı olup,

güzelliklerin tümü de onun yansımasıdır. O, af ve merhametiyle önde olan bir Tanrıdır (Yıldız, 2010: 409).

Aleviler, tasavvuf müktesebatında yer alan bazı yaklaşımlardan devraldıkları vahdeti vücut anlayışla, Tanrıyı evrenin her yerinde gören bir inanca sahiptir (Dedekargınoğlu, 2010: 330). Vahdet-i Vücut'taki varlık bilgisi, Vahdet-i Mevcut'da varlığın birliği anlayışına evrilmektedir. Buna göre Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir; bütün var olanların birliğidir ve bu var oluşun başı ve sonu yoktur. Bu, İslam'ın temel inançlarından olan "yaratılış"ı aykırıdır. Yaratmak ve yaratılmak bu inançta yok olmuştur. Alevilikteki Şathiye geleneğinde bir anlamda varlığın bilgisi anlamındaki Vahdet-i Mevcut anlayışından esintiler taşıdığı iddia edilmektedir.

Alevilikte bu varlıkların birliği anlayışı onlar nezdinde şekli hafife almaya itmiş benzemektedir. Nitekim onlar yer yer Tanrı'ya ibadet etmek, O'nu ta'zim etmek ve O'na ulaşmak için şekilsel ibadetlere gerek olmadığını düşündüklerini beyan ederler. Onlara göre esas olan şekil değil özdür, öz ise varlığın birliğidir. Bu anlayışın Tanrı'yla olan ilişkisinin "eşitler arasında birinci" gibi düşünilerek otorite ve egemenlik ilkesi öncelenmeyip sevgiyle içten bağlılık temelli dostluk olduğu sözel olarak ifade edilmektedir.

Bu anlayışta, parça bütün ilişkisi içinde Tanrı'dan bir parça olan insanın bütünden korkması değil naz makamında ve dostluk aşamasında onunla daha içten, istenilen mekân ve zamanda ilişkisi, tazimi söz konusudur. O her yerdedir ve her yerde ondan yardım istenebilir. O'nun gerçek mekânı insanın da en sırlı ve saklı olduğu kişinin gönlüdür. Bu nedenle insanın diğer insanlarla olan dostluğu, insanların birbirlerini ziyaret etmesi ve birbirleriyle muhabbet etmesi, Kabe'yi ziyaret etmek karşılığı (Gönül Kabe'si) olarak nitelendirilmektedir. Yine Alevilerin sosyal ilişkilerinde oldukça dikkatli davranmaları, komşu hakkı, cem törenlerine küs gidilmemesi, "ahiret kardeşliği" gibi olgulardaki hassasiyetlerin bu düşünceden kaynaklandığı iddia edilebilir.

Vahdet-i Vücut anlayışından kaynaklı görüşe göre yeryüzünde var olan her şey, Allah'ın hayali bir görüntüsü, ondan yansıyan bir aynadır. Alevilikte insan-ı kâmil ile Tanrı insan tasavvuru arasındaki sarkaçta Tanrı, daha çok Allah'ın sevgi, merhamet ve bağışlaması ile bir dost gibi görünür. Hatta bazen onunla kurulan diyaloglar şaşırtıcı şekilde senli-benli bile olabilir. O'na yaklaşılar, O'nunla manen konuşulur ve hatta O'nunla bazen bir insan gibi diyaloglar geliştirilir. Bu anlayışta Tanrı, insanın nazını çekebilecek bir dostu benzediği gibi insanın sorununu yakinen dinleyen, senli-benli konuşulabilen dost bir varlıktır (Yeşilyurt, 2003: 20). Allah'a naz makamı her Alevi için değil, Allah katında belli mesafe kat edebilmişlerin makamıdır. Bu yüzden insan kemale erdikçe Allah'ın dostu mertebesine ulaşır ve dost olarak Allah'la olan ilişkiler daha da artan bir nitelik kazanır (Fıglalı, 1994: 281-282).

Alevi kültürel kaynaklarında; “Aşkın Tanrı” anlayışı soyutlama niteliği itibarıyla belirli oranda kabul görürken, daha çok “İçkin Tanrı” imgesinin kaynaklarda bahsedildiği gibi toplumsal alandaki yansımaları da buna uygun geliştiği görülmektedir. Bu durumda aşkınlığın uzaklığı gibi değilse de Tanrı, yüce makamından daha aşağı bir makam olarak dünyalaştırılmış, insanileştirilmiş ve bir yönüyle de yarattıklarında tezahür eden veya hulul eden ama bir şekilde onlarla ortak özellikler paylaşan bir Tanrı algısına dönüşmüştür. Alevilikteki bu somuta dayalı ve içkin niteliğiyle Tanrı, “gizli”likten kurtarıldığı gibi görünür ve insani sıfatlarıyla da toplumsal alanda bilinir olmuştur. Tanrı’nın bu algılama biçiminin zamanla onu sıradanlaştırarak kutsal niteliği ve başkaca sıfatlarını geride bıraktığı da görülmektedir. Form dışı kurumsallaşan dini yapısıyla Alevilikte Tanrı algısı bu içkinlikte yer yer dini teolojinin sınırlarını zorlar görünmektedir.

Öte yandan Alevi Tanrı algısında “gizli”likten kurtarılan Tanrı’nın ilahi varlığının artık insana benzeyen sıfatları öne çıkmış ve böylece antropomorfik (insan biçimli) suretler meydana gelmiştir. Bu durum yer yer Hz. Ali’ye ilahlık izafe edilmiş onun temsil ve sembollerde en güçlü varlıklarla özdeşleştirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Vahdet-i vücud anlayışında tabiattaki harikuladeliçler Tanrı’nın sıfatları içerisinde düşünülür. Tanrı’nın yeryüzündeki sıfatları olan her türlü eşya bu yüzden değerli görülür, onlara hürmet edilir. Her şeyde Tanrı’nın güzelliği ve tecelligahı aranır ve görülür. Artık bu felsefeyi benimsemiş insan,

“nereye bakarsa Tanrı’nın yüzünü görür; gökteki her yıldızdan Tanrı ışıır onun üzerine; tarladaki her çiçekten Tanrı bakar ona, her dürüst yüzde Tanrı gülümser ona, her tatlı sesle Tanrı konuşur onunla; tüm çevresinde Tanrı vardır, sadece Tanrı. Eğer gözlerini içine çevirip yüreğine bakarsa harfi harfine Tanrı’nın yüreğini okuyabilir” (Birge, 1991: 128).

Bu inançtaki bir Alevi için tabiattaki her şeyin bir canı vardır, muhteremdir ve onlar Tanrı’nın hatırlatıcısı konumundadırlar. Can kavramında herhangi bir cinsiyet ifadesi yoktur. Alevi inancında tenin, canın elbisesi olarak algılandığı görülmektedir (Bahadır, 2004: 14). Çünkü Tanrı kendi nuru ve güzelliğini varlığa vermiştir. Tanrının ölümsüz olması gibi ruhun da ölümsüz olduğu ve kimi zaman ruhun bedenle karıştırılarak tenasühe varan anlayışların da türediği vakıdır. Varlık Âleminde tıpkı taşların, dağların ve ağaçların ayrı birer ruhları olduğuna göre bunların her biri bir can taşıyarak değerli görülür. Aleviliğe göre ruh ve madde birbirinden ayrılmaz ve ruh, maddeyi bütüne, birliğe yani Tanrısal öze bağlayan unsurdur (Çamuroğlu, 2005: 112). Tanrı’nın insana ruhundan ve sıfatlarından vermesi anlayışını desteklemek amacıyla Alevi topluluklar arasında Kur’an’daki

“Rabb’in meleklere demişti ki: Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman, derhal ona secdeye kapanın” (Sad, 38. 71-72)

gibi ayetler de sık sık kullanılır. Burada insanı oluşturan ve insana kutsallık kazandıran şey, bu tanrısal öz yani, tanrısal zerre olan nefestir (Yıldız, 2010: 410).

Alevilikteki varlığı bir bütün olarak değerlendiren Tanrı algısı, yaratan ve yaratılan olarak varlığı ikiye ayırmadan yaratan ve yaratılanı bir öz olarak kabul etmektedir. Tanrının varlığı, insan cemalinde topluma yansıtılır. Böylece insan Tanrı'ya mekân olur (Aytaç, 2006: 180). Korkmaz'ın da dikkat çektiği gibi bu birlikten sonra ikilik kalmadığı gibi doğada görülenler Tanrı'nın tecellisidir ve ancak onunla vardır. Bir "yaratma" değil bir "belirme" durumu vardır. Maddesel dünya tanrısal varlığın görünümüdür (Korkmaz, 2014: 180). Alevilikteki tanrı algısını Korkmaz (2014: 181) da vahdet-i mevcut olarak yorumlar. Bu düşünce varlığın birliği anlamında kullanıldığı gibi varlığın dışında maddesiz, varlıksız bir var bulunmayı düşünmek olanaksızdır, tanrı her zaman maddeyle, varlıkla var bulunanla vardır. Bu düşünce Tanrı ve evreni bir olarak kabul ettiği için Panteist bir anlayıştır.

Ancak buradan hareketle vahdet-i vücut ile vahdet-i mevcut arasında fark olduğunu belirtmek lazım. Tasavvuf geleneğinde de vahdet-i vücut anlayışı bulunmakla birlikte aradaki ince çizgi önemlidir (Münci Baba, 1995: 8). Vahdet-i Vücut anlayışında Allah'ın zati merkeze konulup diğer varlıklar onun tezahürü sayılırken; Vahdet-i Mevcut açısından ise âlem merkeze alınarak alemin ilahlaştırıldığı ve aşkın tanrı inancının reddedildiği görülmektedir.

Hakk'ın tecellisinin insanın yüzünde görülmesi durumunda insanla ilişkisi dahi insani olarak vurgulandığı gibi, Tanrı'yı aşırı tenzih dolayısıyla Tanrı'nın insandan uzaklaştığı ve bu yüzden insanın aşkın bir varlığı anlamakta zorluk çekeceği dile getirilmektedir. Alevilikte Tanrı'nın bu yönüyle insanileştirildiği durumlarda akıl ile algılanan, gönül ile kucaklaşılabilen, içe doğan, korkulan değil sevilen ve iyilik veren bir varlık bütünlüğünün mevcudiyeti Tanrıtanımazlığa da engel olacağı iddia edilmektedir (Yaman, 2001: 352).

Burada ortaya çıkan farklılığın temelinde Bâtînî bir tasavvufi anlayışın etkili olduğu dikkat çekmektedir. Bu tasavvufi yaklaşıma göre, doğa ve evren Tanrı'nın kısmen de olsa bir yansımasıdır. Yeryüzünde var olan her şey, Allah'ın hayali bir görüntüsüdür. Kötü insan şeytanın; iyi insan ise Allah'ın bir zerresidir. Burada insanın kutsal niteliği, Tanrı'ya ulaşabilmek ve gerçek insan olabilmek için bireyin tanınması, ön plana çıkarılmıştır. İnsanın kendisini bilebilmesi ve bulabilmesi, şart koşulmuştur. Çünkü Tanrı'yı bilmeyen kendisini; kendisini bilmeyen de Tanrı'yı bilemez. Kendisini tanıyan insan, Tanrı'yı kendi içinde bulacak, böylece kendisinin büyük olduğunu görecektir, bu büyüklüğünde alçak gönüllükten, yardımlaşmaktan ve doğruluktan geçtiğini görüp kendisini küçülterek büyüklüğünü ortaya koyacaktır (Oytan, 1970: 34).

Şu da var ki, teşbih fikrinin insan zihninin çalışma sistematiğiyle de ilgisi bulunmaktadır. İnsan zihni, mutlak ve aşkın bir varlık olarak Tanrı fikrini kavramakta zorluk çekmektedir (Evkuran, 2007: 53). Teşbihsiz bir Tanrı tasavvuru için soyutlama niteliği gelişmiş bir zihin ve kültür seviyesi gereklidir. Bilhassa daha çok somut düzeyde düşünme yetisi olan insanların Tanrı tasavvurlarında Tanrı'yı yanlarında

daha çok görmek, fiillerinde hissetmek ve mesajlarında da kendilerinden semboller görmek isteyecekleri bellidir. Tanrı'nın tenzihe dayalı insandan uzak olduğu ve olması gerektiği düşüncesi kavranması güç soyut nitelikli bir durumdur. Öyle ki "Aşkın Tanrı" anlayışı biraz da soyut, uzakta, ulaşılmaz ve ilişki kurması da zor bir Tanrı olarak algılanır. Saf aşkınlığa dayalı bir Tanrı tasavvurunun belirli süre sonra insan bilincinde dünyevi ve dini olarak ayıracak kompartımanlar oluşturacağı düşünülmektedir. İnsanın Tanrı'yla iletişime geçerken rahat ve kendisi gibi olduğunu düşünmesi, Tanrı tasavvuruyla kendi varlık tasavvuru arasındaki bağıntıya işaret eder niteliktedir.

Sonuç olarak Nur-u Muhammed-Ali'den insana dönüşen vahdet-i vücüt yorumu R. Zelyut'un ifadelerinde daha açıktır:

"Alevi felsefesinde insani biçim, Tanrısal biçimin sembolüdür. Bu nedenle Tanrısal olanı yüklenmeye en layık olan varlık insandır. Tanrısalılığı açığa çıkarma, onun görevidir, onun omuzlarındadır. Bu nedenle Alevilikte insan;

- a. Tanrı'nın sembolüdür
- b. İnsanın kalbi Tanrı'nın evidir. Bu nedenle insan gerçek kibledir.
- c. İnsan Tanrısal bilgiyle donatıldığı için kutsaldır.
- d. Kutsal olup günah basamağını geride bıraktığı için masumdur.
- e. Kurallar ve yaptırımlardan oluşan dış manevi dünyadan ebedi gerçeklerin hüküm sürdüğü iç hakikat basamağına yöneldiği için kural ve bağlardan bağımsız kılınmıştır." (Zelyut, 1992: 56-57).

4.2. İnsanın Tanrılaştırılması (İnsan Tanrı): Hz. Ali'nin Uluhiyeti

İnsan bilinci, kendine benzeyen ve kendisini yansıtan tutumlar içindedir. İnsan, ben bilincini merkeze alarak hareket etmesiyle beraber benliğinin icadı olan bir Tanrı tasavvuru inşa edebilmektedir. Beşerî özellikleriyle doğuran, evlat sahibi olan, baba olan bir Tanrı. K. Kerim'de insanın bu antropolojik yönüne vurgu yaparak tevhide dikkat çeken ayetler mevcuttur (Yusuf, 39-40).

Şifahi kültür bağlamında özellikle tenasüh ve hululü çağrıştıran Vahdet-i Vücutçu nefes ve deyişler, zamanla sadece zahiri ile anlaşılıp Hz. Ali'yi Tanrıyla özdeşleştiren, Tanrı yerine koyan ve Tanrı gibi gören algılara dönüşmüştür. Bu açıdan Alevî gelenekte zaman zaman duyulan "Alemi var eden, Sultan Ali'dir" gibi sözlerden kastın Hz. Ali'nin Allah olması değil bilakis batını ve biraz da ileri bir yorum olduğu (Üçer, 2010: 248) zira Hz. Ali'nin anne-babası belli bir insan olduğu dile getirilmektedir.

Burada örnek olarak Pir Sultan Abdal (XVI. yüzyıl)'ın şu şiiri verilebilir:

“Gafil kaldır şu gönlünden gümanı

Bu mülkün sahibi Ali değil mi

Yaratmıştır on sekiz bin alemleri

Rızıkların veren Ali değil mi

Vücudum fer’idir zuhura gelen

Muhammed’dir Şah’ın kudretin bilen

Adem’e tecelli eyleyip gelen Adı ism-i a’zam şah-ı Merdan’ın”

Her ne kadar Üçer (2010: 248), Pir Sultan’ın sözlerini vahdet-i vücud anlayışı içinde değerlendirirse de metnin bağlamının öyle olmadığı ve aşırı Bâtini bir yorumla Ali’nin farklı yönlerine mitolojik olarak vurgular yaptığı ortadadır.

Hız. Ali’ye Tanrılık sıfatlarının atfedilmesi konusunda Alevilerin derin bilgilerinin olmadığı ancak tarihi ve dini mottoları tekrar ettikleri de görülmektedir. Üzüm (1997: 74) bu durumu aşırı sevginin abartılı zahiri yönlerinden kaynaklandığını ifade ederken; Sarıkaya da bu tür kabullerin yanlış okumalardan, tasavvufi terminolojiye hakim olmayan, seçmeci ve genellemeci bakış açısından kaynaklandığını ifade etmektedir (Sarıkaya, 2009: 70).

Öyle görünüyor ki, bu yorumlardaki farklılığı doğuran sebeplerden birisi hiç şüphesiz üzerinde çalışılan metnin kısmi olarak ele alınması ya da kişiler üzerindeki parçacı, seçmeci yaklaşım tarzıdır. Yani araştırmacı önceden belirlediği hipotezi ispatlamak üzere ilgili malzemeyi bütünüyle değerlendirmekten kaçınarak veya metnin tamamına bakmadan işine geldiği kadarını kullanarak öngördüğü ve varmak istediği sonuçlara ulaşmaktadır. *Şerhu Hutbeti’l Beyan* adlı eser ve Nad-ı Ali duası üzerinden Alevilerin Hız. Ali’nin Tanrılığını kabul ettiklerine dair Birge’nin iddiaları (Birge, 1937: 142-145; Sarıkaya, 2009) bu konuda tipik bir örnektir.

Bunun yanında Şah Kulu Dergâhı son postnişini Mehmet Ali Hilmi Dede Baba’ya göre Tanrı, Ali’nin şahsında, insan niteliği içinde gözlere açılır. Varlık adı altında toplanan her şey Ali olarak değerlendirilir.

Ayine tuttum yüzüme / Ali göründü gözüme

Nazar eyledim özüme / Ali göründü gözüme

Ali evvel Ali zahir / Ali batın Ali zahir

Ali tayip Ali tahir / Ali göründü gözüme

Bu deyişten de görüleceği üzere Ali bütün varlıkların özü, yaratıcısı, başı ve sonu gibi Kur’an’da Allah’a hamledilen sıfatların sahibidir. Bir yönüyle Ali, Tanrı’nın kendisidir. Kainatı yaratan ve insanı koruyan Yüce bir varlık olarak Ali dikkate

alınır. Hilmi Dede, Tanrıyı insanlaştırarak ona bir değer kazandırma gayretinde görülmektedir. Hilmi Dede'nin Tanrı algısı, tıpkı ilkçağ felsefi dinlerinde olduğu gibi -onların bütün Tanrıları- insan kılıklı ve insan duyusludur. Bu haliyle insan inandığı tanrıyı kendi düşüncesine göre yaratmış ve ona kendi biçimini vermiştir (Eyüboğlu, 1995: 106-107).

Alevi ve Bektaşî düşüncesinde insanın Tanrı mazharı olarak kabul edilmesinin bu anlayışta önemli payı vardır. Bu bakış açısı Hz. Ali'yi insan-üstü bir kişiliğe çıkarmakla kalmamış, ademperestlik anlamında artık sığınılacak tek melce', insan suretinde Allah'ın yeryüzünde bedenleşmesi sonucuna kadar götürmüştür (Gölpınarlı, 1992: 125-128; Birdoğan, 1995: 372-74).

Bir başka Alevi ozan Virani ise Allah'ın sıfatlarını Hz. Ali'ye verdiği mısralarında mitolojik bir Ali portresi çizer:

Evvel O' dur, Ahir O'dur Ali Ali Ali Ali

Batın O' dur, Zahir O'dur Ali Ali Ali Ali

Tayyib O' dur, Tahir O' dur Ali Ali Ali Ali

Batın O' dur Zahir O'dur Ali Ali Ali Ali (Virani, 1998: 30-32).

Aleviliğin teolojisinde böyle bir inancın ortaya çıkmasında “Hak benî Adem' dedir” deyişi etkili olmuştur. Bu deyişin açılımı; insan, Allah'ın sıfatlarını taşır (Pehlivan, 1995: 77-100). Hiçbir zaman bu sıfatlar ontolojik anlamda Allah'ın sıfatlarıyla örtüşmez. Nasıl ki Allah'ın isimleri varlıkta tecelli ediyorsa, insan da bu varlığın bir parçasını oluşturduğuna göre, o halde insanda sıfat ve isimlerin kendisinde tecelli ettiği bir varlıktır. Ancak bunu yeterince anlayamayan bazı kimseler, ikilem içine düşmüş bir taraftan Allah'a inandıklarını ifade ederken, bir taraftan da insanı tanrılaştırmak gibi çelişkili anlayışlara düşmüşlerdir (Üzüm, 1997: 72). Bu anlayış Mansur'un “enel hak” ifadesiyle yandaşlık içerir. Öyle ki bu durum Alevilikte, Tanrıyı insanlaştıran, insanı Tanrılaştıran kompleks bir kişisel tecrübe olarak görülmektedir.

Allah'la insan arasındaki ontolojik farklılık dikkate alınsaydı böyle bir sonuca gidilmezdi. Öyle görülmektedir ki, Hz. Ali'yi yarı Tanrı bir kimliğe büründüren bu tasavvur, biraz da rengini Batını/Hurufî içerikleri ağır basan irfanî unsurlardan almıştır. Bu durumda olgunlaşan ve ilahi aşkla dolan insanın Tanrılaştığı kabul edilmektedir.

4.3. İnsanı Olgunlaştırıcı Tanrı (Rab Tanrı): Kâmil İnsan Olma Süreci

Kızılbaşlar'ın bir kısmı, Erdebil tekkesine bağlı bir geleneğin takipçileridir. Öte yandan tasavvuf kültürünün en önemli temsilcilerinden biri olan Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik içinde varlıklar arasında insan, insanlar arasında da insan-ı kâmil önemli bir konuma sahiptir. Bektaşî öğretisine göre; insan, yaratıcıya başta olmak üzere, canlı cansız tüm varlıklara karşı hoşgörülü, sorumlu, Allah'a inanan, ibadet yükümlülüğü olan, sosyal bir varlıktır.

Hacı Bektaş Veli düşüncesinin ulaştığı son noktada insan-ı kâmil, Allah'ın kendisini akıl, bilgi ve gönül ile donattığı insandır. Gönül insanı olan kâmil insan, her şeyden önce, iç dünyası kirlerden arınmış insandır. Ona göre Allah'a ulaşmanın yolu, “dört kapı, kırk makam⁷” yaşamaktır. Bu süreç, insan olma sürecidir. Bu insanın vardığı son aşama ise “insan-ı kâmil” aşamasıdır. Ona göre, Hak, evini ve gönlünü temiz tutana mihman olmaktadır (Hacı Bektaş Veli, 2007: 68; Bal, 2009:187).

Hayrı Allah'tan şerri insandan bilen Alevi anlayışı, şerri Allah'a izafe etmenin O'nu küçültmek, kötülecek anlamına geleceğini kötü şeylerin Allah'ın eseri olamayacağını ifade ederler. Buradan hareketle yapılan kötülük ve zulümler karşısında sorumlu olarak insanı gören Alevilik anlayışı, bu durumda Tanrı'yı değil insanın hırs ve egemenlik mücadelesine mağlup olması sebebiyle insanı sorumlu tutarak bu duruma rahatlıkla başkaldırabilmektedirler (Zelyut, 1992: 98). Bilhassa yönetici insanlardan gelecek şerli işlere karşı Alevilerin potansiyel olarak kötülüğün faili olarak insanı sorumlu tutup onlardan hesap sorma geleneği biraz da bu anlamıyla ilgili görünmektedir

İnsan-ı kâmil mertebesine erişen insanın gönlüne, evrene sığmayan Allah sığar ve bu aşamadaki insan “Kur'an-ı Nâtik” olarak kabul edilir. Kutsi hadis olarak nakledilen “yere göğe sığmadım da kulumun gönlüne sığımdım” rivayeti Alevi çevrelerde sık sık dile getirilir. Buradan da anlaşıldığı gibi inanan insanın kalbi Allah'ın evi ve hazinesi olup burası çok kıymetlidir. Kâinatın hulasası olarak Tanrı'nın en yakın olduğu onun da Tanrı'ya en yakın varlık oluşu böylece anlamlandırılmaktadır (Keçeli-Yalçın, 1996: 99). İnsanın özündeki cevher bütün güzelliğiyle ortaya çıkınca bu Tanrısal bir hal ve kavrayış olacaktır. Olgunlaşan insan böylelikle Tanrı'nın gören gözü, tutan eli, söyleyen dili olacaktır. Bunun için sık sık Alevi gelenekte kullanılan söz olarak “Ben bir insanı sevdim mi, onun gözü, kulağı, eli, ayağı olurum” ifadeleri kullanılmaktadır (Keçeli, Yalçın, 1996: 105)

Alevilik-Bektaşilik inancında kâmil insan, artık “var oluş ötesi” bir varlık durumuna gelmiş demektir. İnsan-ı kâmil olmak için de, “can” denen bostanı marifet suyu ile beslemeli. Tövbe kökünü istiğfar yaprağı ile karıştırıp tevhit tokmağı ile gönül havanında iyice dövecek, sabır tenceresinde gözyaşı ile yoğuracak, aşk ateşi ile pişirip, kanaat kaşığı ile yiyecek” insana insan denmektedir (Tur, 2002)

Tanrı, “küntükenz” (Yıldırım, 2000: 98-99) sırrına binaen bilinmek ister. Bu bilinmek isteğini isim ve sıfatlarının tecellisiyle gerçekleştirir ve vahdetten kesrete çıkar. Yani, Tanrı âlem-i manâ'dan âlem-i surete belli mertebelerle tecelli etmiştir. Bu tecellinin en alt mertebesinde zübde-i âlem (âlemin özü) olarak insan vardır. İnsan Tanrı'dan gelen nüzulünü (inişini), Tanrı'ya 'uruc ederek (yükselerek), yani nefisini kötülüklerden arındırıp iyi huylarla donatarak tamamlar (Sarıkaya, 2017: 11). Tanrı'nın tecellisi olan sıfatlarla sıfatlanır ve insan-ı kâmil mertebesine ulaşır hakikat makamına erer. Bu iniş ve çıkış seferine “devir” denilir ve bir çeşit manevi gelişimdir, bu yüzden bu anlayış tenasüh ile karıştırılmamalıdır.

Hakk'ın yere göğe sığmayıp mü'min kulunun kalbine sığıdığı Tanrısal bütün vasıfların tecelligâhı insan-ı kâmilidir. Kamil insan olma sürecinde Alevilikte Tanrı, kendi özünde bulunan güzelliklere duyduğu sevgisi onu görünür olmaya yöneltmiştir. Bu bir aşk konusudur. Bu yüzden yaratılışın temelinde aşk vardır ve evrende olup biten ne varsa bu aşkın ürünü olarak kabul edilir. Yaşamın anlamı ve yaşama nedeni sevgi ve aşk olarak varlık koşuludur. İnsanın yaratılması da Yüce Yaratıcının bilinmek istemesi sebebiyledir. Tanrı'nın varlığının bilinmesi insanda var ettiği aşkla mümkündür. İnsana potansiyel olarak yerleştirilen bu sevgi ve aşk sayesinde yaratıcı bilinecek ve insan onu arayacaktır (Keçeli-Yalçın, 1996: 100-101). Alevi kişi, Tanrı'ya sevecek, onu sevdiği için insanı sevecek ve her parçasında Tanrı'dan iz bulunan doğayı sevecek ki huzura erebilsin.

“Kutsal Sevgili” olarak Tanrı, bütün iyilik ve güzellikleri kapsayandır. Bu Tanrı kötülüğü (şerri) insan için yaratmamış, insan için hep iyilik ve hayrı istemiştir. Tanrı'dan kötülük gelmeyeceğinden ondan korkulmasına gerek yoktur. Korku iman eden ve seven kişinin şiarı olamaz. Çünkü korku kaçma alameti ve insanların uzaklaşma vesilesidir. İçinde sevgi ve aşk bulunan insanın gönlüne dünya kiri girmeyecektir (Keçeli, Yalçın, 1996: 102). Bu hale gelen gönülde ihtiras, kin, nefret ve düşmanlık kalmayacaktır. Çünkü o gönül tanrı nazargâhidir.

5. Sonuç

Zamanın ve mekânın anlambilimsel kodlanması ihtiyacının izlerini Aleviliğin Tanrı tasavvurunda görmek mümkündür. Zira yaşanan siyasal farklılık ve gerginlikler, ortaya çıkan mağduriyetler ve nihayet toplumun ekseriyetiyle girilen rekabette kullanılabilir argümanların zorluğu, yetersizliği, bilgiye ulaşmada yaşanan zorluk ve yetersizlikler Alevilikteki Tanrı tasavvurundaki farklılıkları ortaya çıkarmışa benzemektedir.

Alevilikte Tanrı algısı, genel anlamda İslam'ın tevhit anlayışının dışında değildir. Ancak bu algılayışı etkileyen sosyolojik süreçler, Tanrı algısında bazı tasavvufi öğelerin yanında İslam'ın temel inancına uygun olmayacak teşbih, temsil ve cisimleştirmelerin de literatür ve alan yazınında yer aldığını ifade etmek lazım. Alevilikte Tanrı algısının Kur'an'a tam manasıyla muvafık olanından Hz. Ali'nin ilahlaştırılması, oradan da Allah'ın Ali'de bedenleşmesine kadar ama en çok da yüzeysel bir Vahdet-i Vücut anlayışı içinde düşünülebileceği ifade edilebilir.

Ülkemizde genel olarak Alevilerin Allah'ın varlığına, birliğine, büyüklüğüne ve sıfatlarına inandıklarını görmekteyiz. Ancak Alevi kültüründeki Tanrı anlayışı ile İslâm'ın genel Allah anlayışı arasında yorum farklılığı olduğu da görülmektedir. Genel İslam anlayışında tasavvufi bağlamda Tanrı'ya ancak aşk ve sevgi ile ulaşılacağı ve Tanrı ile insanın birleşmesi özne ile nesnenin birleşme içinde bağımsızlıklarını korudukları sürece mümkün olabileceği belirtilmektedir.

Alevilik teolojisi, senkretik bir teolojidir. Orta Asya'dan Balkanlar'a, X. yüzyıldan zamanımıza kadar uzanan çok geniş bir zaman ve mekân boyutunda, bütün bu mekanların inanç ve kültürlerinden izler ala ala, tabii olarak kendiliğinden gelişmiş bağdaştırmacı (senkretik) bir teolojidir. Diğer taraftan Alevilik teolojisi, işlenmiş, kitabi, sistematik bir teoloji olmayıp, mitolojik ve şifahi bir teolojidir. Belki hepsinden önemlisi Alevilik teolojisi, açık ve net kavramlar kullanmayan, sembolist ve koyu mistik bir teolojidir, kavramlarını birtakım sembollerle ifade eder. Çünkü yaklaşık bütün tarihi boyunca Alevilik, kendini serbest ve açıkça ifade imkânından yoksun kalmış veya bırakılmış, gizlenmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple pek çok konu, cemaat dışındakilerin anlayamayacakları terimlerle ifadelendirilmiştir.

Alevilikte Tanrı algısına dönük çalışmalarda görülmüştür ki Alevi kültürel kaynakları parça parça değerlendirilecek olunursa, hem felsefi hem Kelâmî anlamda Tanrı tasavvurlarının her çeşidine rastlamak mümkündür. Oysa Tanrı algısı bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu algının düzenli yaratma fiili, yüceliği, teklifi, her şeye gücü yeter yegâne varlık oluşu, rızık verme, hidayet kaynağı olma, adalet ve rahmetin sahibi olma gibi bir bütünlük teşkil ettiği görülmektedir. Diğer taraftan parçacı olarak yaklaşıldığında belirsiz, soğuk, kaprisli ve hatta bazı insanları yanlış yola saptıran, bazılarını dilediği gibi cennete ve cehenneme atan bir Tanrı tasavvuruyla da karşılaşmak mümkündür. Bilhassa modern zaman Alevi yazınında daha da ileri inkarlarla da karşılaşmak mümkündür.

Teorik çerçevede değerlendirildiğinde Hz. Ali'nin tanrısallığına şiirlerde Vahdet-i Vücut çerçevesinde rahatlıkla rastlanırken çağdaş Alevi yazarların yorum ve yazılarında Alevilikte Tanrı algısında rahatlıkla farklı konular gündeme gelmektedir. Buna göre, Tanrı ile insan birbirinden uzak değildir. Bir kişi Hak ile hak olduktan sonra Allah'a eşdeğerdir ve insan-ı kâmil, Tanrı'nın kendisidir. Hz. Ali de insan-ı kâmil olarak görüldüğünden ona Tanrı denilmektedir. Bu bir yönüyle Durkheimvari toplumun kendini tanımlamasına sürecine doğru da evrilmektedir. Tanrı insan kavramı, Tanrı'nın insan bedenine geçerek var olması anlayışına dayanır. Bu görüş, reenkarnasyon temelinde hareket eder. Tanrı, insan bedenine geçer ve insan bedeninde yeniden kendisini yaşatır. Hristiyanlığın Tanrı inancının ana çıkış noktası da budur.

İnsan Tanrı anlayışında insan merkeze alınır ve Tanrı'ya insan varlığının ürünü muamelesi yapılır. Tanrı'dan gelen insan değil, insandan doğan Tanrı'dır. Modern antropolojik bilinç ve bazı tarihselci yaklaşımlar buna dayanır. Bu teze göre insan bilinci Tanrı'yı meydana getirir. Post-modern dönemde hakikatin çoğullaştığı ortamda insan Tanrı modeli öne çıkar. İnsan, bütün bireyselliği, narsizmi ve üstün insan olma cüretkarlığı ile Tanrı haline gelir.

Alevi kültürel kaynaklarında Tanrı'nın insanı olgunlaştıran Rab olduğu vurgusu güçlü bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Her ne kadar o kaynaklardan materyalist Tanrı algısı da türetilse dahi tarihen tutundukları ontoloji zayıf görünmektedir. Alevilikte insana yakın, merhameti ve sevgisiyle varlığı kuşatan, bağışlayıcı, affedici ve sadece

iyiliğin kaynağı olan Tanrı düşüncesi güçlü bir İslami yorumla desteklenmektedir. Ancak yer yer anılan kimi tarihi ve antropolojik sebeplerin Vahdet-i Vücut çizgisini Vahdet-i Mevcut gerçeğine dönüştürdüğü anlatı, kabul ve anlayışların da Alevi Tanrı algısında sağlam bir yer tuttuğunu ifade etmek lazım.

Sonnotlar

¹ Dini grup formlarının oluşum ve yapısallaşım sürecinde yaşadıkları çatışma ve bunun doğasının dini grubun teşekkülünde etkileri için bkz. (Sarıkaya, 2020)

² Üzüm (2007) bu tarihlendirmeyi üç aşama olarak yapmaktadır. Ancak modern dönem anlayışının artık daha çok gündem belirleme gücü sebebiyle bu tasnife dahil edilmesi gerekliliği görülmektedir.

³ Vahdet-i vücud anlayışı, Tanrı'yı zati itibarıyla aşkın, isim ve sıfatları yönüyle içkin kabul eden, Allah'tan başka hiçbir gerçek varlık kabul etmeyen, bütün varlıkları mutlak varlığın isim ve sıfatlarının görüntüsü ve tecellisi olarak kabul ederek hakiki varlığa nazaran onların ezeli ve ebedi yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi bir ekoldür. Bazı mutasavvıflara göre tevhidin en son ve en mükemmel halidir. Geniş bilgi için bkz., (Yılmaz, 2019; 131-135; Konevi, 2002, s. 9-106; Gölpınarlı, 1985, s. 40-56; Fırlı, 1994, s. 217-225; 279-284)

⁴ Hurufî etkinin Alevilikteki yeri konusunda bkz. (Eröz, 1990: s.242-249).

⁵ Konuya ilişkin yakın zamanlarda yapılan çalışmalarda Miraç hadisesinin Alevilerinkolektif bilinçaltında yer aldığı ve bu durumun daha çok Hz. Ali'nin gizli üstünlüğünü gösterdiği görülmektedir. Ayrıntılı okumalar için bkz. (Ünlüsoy, 2015b: 169-175).

⁶ Şathiyye (çoğulu şatahât/şathiyyât) süfîninsekr, vecd, cezbe, galebe, inbisat, istiğrak, cem, fenâ ve tevhîd-i zâti gibi kendini kontrol edemediği tasavvufî haller içinde söylediği sözlerdir. Bu sözler zahiren dine uygun görünmese de sufi gelenekte pek çok mutasavvufun bu geleneğe uygun şiir ve hallerinin olduğu bilinmektedir. Belirli noktalarda hoş karşılanması gerektiğine dair bakış açısı da mevcuttur (Uludağ, 2010; Yılmaz, 2005)

⁷ Türk tasavvuf geleneği içinde bir terbiye, olgunlaşma ve hak yolunun yolcusu olma süreci genellikle dört kapı kırk makam bağlamında sistemleştirilmiştir. Ayrıntı için bkz. (Güzel, 2007)

Kaynaklar

Aktaş, Ali. (1998). “Dünyadaki ve Türkiye’deki Alevilerin Toplumbilimsel Açından Çözümlemesi”, *Köprü Dergisi*, Bahar 68, S. 62. Erişim tarihi: 10.07.2021. <https://www.koprudergisi.com/bahar-1998/dunyadaki-ve-turkiyedeki-alevili-gin-toplumbilimsel-acidan-cozumlenmesi/>]

Arabacı, Fazlı. (2000). *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*. Samsun: Etüt Yayınları.

Arslan, Ahmet. (1995). *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.

Aytaç, Pakize. (2006). “Malum-ü Meçhul Olan İnsan”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 13 (40), s. 177-197.

Bahadır, İbrahim. (2004). “Alevi-Bektaşî İnançına Göre Kadın”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, X (32), s. 13-28.

Bal, Hüseyin. (2009). “Hacı Bektaş Veli ve Hak Dini Anlayışı”, *800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, Nevşehir: 17-18 Ağustos, 2009, s. 169-188.

Birge, J. Kingsley. (1991). *Bektaşilik Tarihi*. Çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları.

- Bozkuş, Metin. (1999). “Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Buyruk. (2018). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. Haz. Fuat Bozkurt. İstanbul: Salon Yayınları.
- Çamuroğlu, Reha. (2005). *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. (2010). “Dünkü ve Bugünkü Alevilik”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56, s. 327-348.
- . (2011). “Alevilikteki Tanım ve Terimler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60, s. 379-394.
- . (2012). *Dede Garkın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Demir, C. Ahmet ve Şanlı, Yaşar. (2017). “Cem Dergisi’nin Sunumuyla Alevilikte İnançlar”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10 (1), s. 51-76.
- Eröz, Mehmet. (1990). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Evkuran, Mehmet. (2007). “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, *İslâmî İlimler Dergisi*, II, Kur’an Özel Sayısı: 2, s. 45-62.
- Eyüboğlu, İsmet Z. (1995). *Türk Şiirinde Tanrıya Kafa Tutanlar*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Faruki, Süreyya. (2003). *Anadolu’da Bektaşilik*. Çev. N. Barın. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Fırlalı, E. Ruhi. (1994). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Gökdemir, İbrahim. (2011). “Divriği Yöresinde Yaşayan Alevilerde Dini Hayat ve Yaygın Halk İnançları”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1963). *Alevi-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- . (1985). *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Gusdorf, Georges. (2000). *İnsan ve Tanrı*. Çev. Z. Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Güngör, Özcan. (2007). *Araftaki Kimlik: Aleviler-Bektaşiler*. Ankara: Akasya Yayınları.
- . (2014). Aleviliğin Caferilikle İlişkisinin Sosyolojik İçerik Analizi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 71, s. 83-109.
- Güzel, Abdurrahman. (2007). “Ahmed Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal’da Dört Kapı Kırk Makam”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 41, s. 19-159.

- Hacı Bektaş Veli. (1996). *Kitabu'l-Fevaid*, Haz. Baki Öz, İstanbul.
- Hacı Bektaş Veli. (2007). *Makalat*, Haz. A. Yılmaz-M. Akkuş-A. Öztürk. Ankara: TDV Yayınları.
- Kaleli, Lütfi. (1996). *Binbir Çiçek Mozaïği Alevilik*. İstanbul: Can Yayınları.
- Keçeli, Şakir ve Yalçın, Aziz. (1996). *Alevilik Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Ankara: Ardıç Yayınları.
- Keskin, Y. Mustafa. (2004). *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Konevi, Sadreddin. (2002). *Vahdet-i Vücut ve Esasları*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Korkmaz, Esat. (2014). *Alevi Felsefesi*. İstanbul: Pencere Yayınları.
- Melikoff, Irene. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları.
- Münci Baba. (1995). *Tarikat-ı Aliye-i Bektaşiyye*, Haz. Ahmet Gürtaş. Ankara: TDV Yayınları.
- Noyan, Bedri. (1998). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1999). “Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 385-398.
- . (2003). *Türkler, Türkiye ve İslâm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . (1992). “Bektâşilik”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. V. İstanbul: TDV Yay., s. 373-379.
- . (1996). *Türkiye’de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oytan, M. Tevfik. (1970). *Bektaşiliğin İç Yüzü*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Sarıkaya, M. Emin. (2020). Sosyal Çatışma ve Din: Matürîdî Düşüncede İzdüşümlerine Dair Bir İnceleme. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı*. 16 (2), s. 356-369.
- Sarıkaya, M. Saffet. (2009). “Bektaşî ve Alevilerde Hz. Ali’nin Tanrılaştırılması İddialarına Dair Bir Değerlendirilme”, *Hazret-i Ali -Sempozyum Bildirileri-*, 24-25 Ekim 2007, s. 55-73.
- . (2017). “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 82, s. 9-23.

- Taşğın, Ahmet. (2002). “Alevi İnanıcı: Bir Alan Araştırmasının Sonuçları”. *Folklor/ Edebiyat, Alevilik Özel Sayısı-II*, VIII (30). s. 53-84.
- Tatlılıoğlu, Kasım. (2014). “Alevi/Bektaşî Öğretisinde İnsan-ı Kamil Anlayışı ve Ahlak Gelişimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.
- Teber, Ö. Faruk. (2008). *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınevi.
- Uçar, Ramazan. (2004). “Günümüzde Alevilik-Bektâşîlik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Abdal Musa Tekkesi Örneği)”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Uludağ, Süleyman. (2010). “Şathiye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. c. 38. İstanbul: TDV Yay., s. 370-371.
- Üçer, Cenksu. (2010). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- . (2009). “Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülahazalar”, *Dini Araştırmalar*, 33, s. 63-88
- Ünlüsoy, Kamile. (2015a). *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII-XVI. yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- . (2015b). “2000 Yılı ve Sonrasında Yapılan Alan Araştırmaları Bağlamında Günümüz Anadolu Aleviliğinin Hz. Ali Tasavvurları”, *EKEV Akademi Dergisi*, 19 (63), s. 167-194.
- Üzüm, İlyas. (1997). *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- . (2007). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, TDV Yayınları: İstanbul
- Yaman, Ali. (2004). *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür ve Tanıtım Derneği Yayınları.
- Yaman, Mehmet. (2001). *Alevilik İnanç, Edep, Erkan*. İstanbul: Garipdede Türbesi Derneği Yayınları.
- Yeşilyurt, Temel. (2003). “Alevi-Bektaşîliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyât*, VI (3), s. 13-30.
- Yıldırım, Ahmet. (2000). *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldız, Harun. (2003). *Amasya Yöresi Alevileri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

- . (2010). “Türkiye Aleviliği’nin İnanç ve Ahlakî Değerleri”. Edit: H. İbrahim Bulut, *Anadolu’da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, s. 405-456.
- Yılmaz, Ömer. (2019). *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- . (2005). *İbrahim Kurani Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Yörükan, Y. Ziya. (2002). *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Zelyut, Rıza. (1992). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Yön Yayıncılık.