

Prof. Dr. Erkan Yar

1968 yılında Tunceli'nin Pertek ilçesinde dünyaya geldi. 1985 yılında Pertek İmam-Hatip Lisesi'nden, 1990 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1995 yılında "Kur'an'da Şefa'at" konulu teziyle yüksek lisansını, 1999 yılında "Müslüman Kelamında Ruh-Beden İlişkisi" konulu teziyle doktorasını tamamladı.

1987-1994 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev yaptı. 1992-1993 yılları arasında hükümetler arası burslu öğrenci değişiminden faydalanarak Mısır Arap Cumhuriyeti'nde araştırmalar yaptı. 1995-2000 yılları arasında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim dalında araştırma görevlisi olarak görev yaptı. Aynı fakültede 2000-2002 yılları arasında Yardımcı Doçent, 2002-2007 yılları arasında Doçent ve 2007 yılından itibaren de Profesör olarak görev yapmaktadır.

Yayımlanmış Kitapları

*Kur'an'da Şefa'at*, Elazığ 2003.

*Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, 2000.

*Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, Elazığ 2001.



ADO  
Alevi Düşünce Ocağı

ADO Yayınları - 2  
Alevi - Bektaşî Teolojisi  
Yayına hazırlayan: Erkan Yar

Editör: Bedirhan Toprak

Baskıya hazırlayan: Yeşim Balaban

Baskı: Kenan Ofset  
Davutpaşa Cad. İpek İş Merkezi  
No: 3/ 21 Topkapı / İstanbul  
Sertifika No: 12641

1. baskı: Alevi Vakıfları Federasyonu Yayınları,  
1. baskı: İstanbul, Kasım 2016

ISBN: 978-605-9425-07-0

ADO Alevi Düşünce Ocağı Derneği  
Posta Kutusu 1. PTT Mecidiyeköy - İstanbul  
[www.aleviocagi.org](http://www.aleviocagi.org)  
[mail@aleviocagi.org](mailto:mail@aleviocagi.org)  
[dbermek@gmail.com](mailto:dbermek@gmail.com)

Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında  
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

# ALEVÎ-BEKTAŞÎ TEOLOJİSİ

Erkan Yar



ADO  
Alevî Düşünce Ocakları

## Kısaltmalar

age	: Adı Geçen Eser
agm	: Adı Geçen Makale
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
b.	: İbn/Oğlu
c.	: Cilt
ç.	: Çoğulu
dn.	: Dipnot
h :	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
h.ö.	: Hicretten Önce
İSAM	: İslam Ansiklopedisi Merkezi
Krş.	: Karşılaştırınız
Nşr.	: Neşreden, Yayınlayan
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
tkd.	: Takdim, Sunan
trs.	: Tarihsiz
trc.	: Tercüme Eden
ö.	: Ölüm Tarihi

## İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar	
ÖNSÖZ .....	9
GİRİŞ .....	11

### Bölüm I

#### SistematiK Tanrıbilim Ve Alevi-Bektaşî Teolojisi

1. Tanrıbilimin Yöntemi ve Alevi Bektaşî Teolojisi .....	15
2. SistematiK Tanrıbilimin Bölümleri .....	18

### Bölüm II

#### Alevi-Bektaşî Teolojisinde İsimler ve Nitelemeler

1. İsimler ve Anlamları .....	23
a. Alevilik .....	24
b. Bektaşîlik .....	26
c. Rafizilik .....	26
c. Kızılbaşlık .....	27
d. Ehl-i Beyt .....	31
2. Fırkaları Niteleyici Terimler .....	36
a. Kurtuluşa Eren Fırka/ <i>gurûh-u nâci</i> .....	36
b. Ortodoks ve Heterodoks/Heresy .....	39

### Bölüm III

#### Tanrı/Hak İlmi

1. İmanın Anlamı .....	41
2. Tanrı İnancının Mahiyeti .....	46
3. Tanrı'nın Varlığı .....	52
4. Tanrı'nın Birliği .....	57
5. Tanrı'yı Anmak/Zikr .....	59
6. Tanrı'dan Yardım Dileme .....	61
a. Gülbenk/Dua .....	61
b. Hızır veya Hızır-İlyas .....	63

6. Tanrı'ya İbadet etme .....	67
7. Allah'a Yakınlaşma/Kurban Kesme .....	77

#### Bölüm IV

##### Melek İlmi

a. Meleklerin Doğası .....	81
b. Soyut Bir Varlık Olarak Melek .....	83

#### Bölüm V

##### Vahiy İlmi

1. Vahyin Anlam ve Mahiyeti .....	85
2. Kur'an'ın Önceki Kitapları Neshi .....	88
3. Kur'an Yorumunda İçreklik .....	89
4. Kur'an'ın Yol Göstericiliği .....	90
5. Hurufilik .....	92

#### Bölüm VI

##### İnsan İlmi

1. İnsanın Yaratılışı .....	95
2. İnsanın Fiilleri .....	98
3. İnsanın Eğitimi .....	103
4. Günahlardan Arınma: Tövbe .....	113
5. İnsan Sevgisi .....	115
6. Sosyal Bir Kurum Olarak Musahiplik .....	117

#### Bölüm VII

##### Elçilik İlmi

1. Dinsel Bir Otorite Olarak Elçilik .....	120
2. Otoritenin Rutinleşmesi Olarak İmamet .....	124
3. Ali Tasavvurları .....	130
a. Mitsel Ali .....	130
b. Önder Ali .....	136
4. Dinsel Otorite Olarak Velayet .....	138

Bölüm VII

Diriliş İlmi

a. Devr İnancı .....	152
b. Yeni Bir Varlık Düzleminde Varoluş .....	154

Bölüm IX

Bir Kurum Olarak Dedelik

1. Dedelik Kurumunun Yapısı .....	157
2. Soyun Belgelenmesi ve Onanması .....	161
3. Dedelerin Görevleri .....	165

Bölüm X

Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine

A. Çatışma Teolojisinin Yansımaları .....	172
1. İnanç Alanı .....	172
a. İnkarcılıkla Niteleme/ <i>Tekfir</i> .....	172
b. Lanetleme .....	174
2. Sosyal Alan .....	176
a. Öldürme .....	176
b. Evliliklerin Yasaklanması .....	178
c. Mirasın Yasaklanması .....	181
d. Kestiklerinin Yenilmemesi .....	182
e. Mezarlıkların Ayrışması .....	184
f. Mabetlerin Ayrışması .....	186
B. Uzlaşma Teolojisinin Dinamikleri .....	187
1. Fırkalar Teolojisinden Kur'an Teolojisine .....	187
2. Nakilci Teolojiden Akılcı Teolojiye .....	189
3. Ayrışma Konularından Ortak Paydalara .....	190
4. Durağanlıktan Değişime .....	190
5. Monologdan Diyaloga .....	192
SONUÇ .....	193
KAYNAKÇA .....	195





## ÖNSÖZ

İnsanlığın bilgi ve tecrübe yönünden gelişimine paralel olarak ilahi bildirimlerin de geliştiği söylenebilir. İlahi bildirim nesnesi olan insan, kendi türünün öncelerinin bilgi ve tecrübelerinden hareketle, ekonomik, sosyal, teknolojik, politik vs. gelişmeler sağlamaktadır. Vahyin, bu alanlara ilişkin belirlemeleri, gerçekte genel ilkelerin ötesine gitmemektedir. Bu genel ilkeler, sadece vahiy tarafından belirlenmiş ilkeler olmayıp, aynı zamanda aklın yani insanın ilkeleridir. Bu açıdan bakıldığında dinin, olgun insanın evren algılamasına ait ilkelerin bütünsel açıklaması olduğu söylenebilir.

Her vahiy, özü itibarıyla evrenseldir. Belirli isimlerle anılan vahiylerin evrensellik niteliğini yitirmeleri, vahyin kendisinden değil, indirildiği toplumun vahye karşı tutumunda ortaya çıkmaktadır. Tanrısal sözlerin insanlar açısından kutsallığı ve ona karşı olan bağlılık, beşeri sözlerin tanrısal sözler olarak sunulması olgusunu da beraberinde getirmiş ve buna bağlı olarak da vahyin içerisine beşeri sözler katılmıştır. Son kitap olan Kur'an vahyinin diğer vahiyler gibi beşeri etkilere açık olmaması, insanın onu kendi sözlerinden ayırt ederek koruyacak düzeye erişmesi ile mümkün olmuştur. Fakat Kur'an'ın anlaşılmasının ve olguda uygulanmasındaki önündeki engel, onun ilkelerinin farklı sosyal ve fiziksel ortamlara uygun yorumlanması hususunda karşı duruşun Müslümanlar arasında etkin olarak varlığıdır.

Allah'ın sözü olarak vahiy, insanı konu edinmektedir. Onu anlayacak ve yorumlayacak olan da insandır. İnsanın vahyi incelemeksizin ve onun tarihsel ve güncel olarak sosyal, düşünsel, ekonomik, hukuksal vs. alanlardaki rolünü belirlemeksizin onu ötelemesi, bilimsel bir tavır olarak kabul edilemez. İnsana ait söz konusu alanlarda, insanın ürettiği bilgilerin geçerliliğinin kabul edilmemesi veya genel ilkelerin dışında salt vahyin bilgi kaynağı olarak benim-

senmesi; vahyin indiriliş ve insanın yaratılış amacının kavranılması anlamına gelecektir. İnsanın, vahyi yorumlaması ve çağın ihtiyaçlarına uygun olarak düşünce geliştirmesi, vahiyle olan ilişkisini doğru bir şekilde düzenlemesine bağlıdır. Vahiy, lafızları salt okumak suretiyle sevap kazanılan bir nesne olarak kabul edildiği sürece, onu anlam ve amaç olarak kavramak da mümkün olmamaktadır. Vahyin lafız olarak mucize kabul edilmesi de, insan-vahiy ilişkisinin tutarlı bir biçimde yapılanmasını engellemektedir. Bu bakış açısıyla insan, vahye sadece onda tanrısal işaretler ve olağanüstülükler bulmak amacıyla yaklaşmaktadır. Vahyin doğru anlaşılması, onun amaç ve hedeflerinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Vahyin çağdaş yorumu, geleneksel olarak tarihsel şartlara uygun geliştirilmiş görüş ve yorumların otoritesinden kurtulmakla mümkün olacaktır. Bu anlamda Alevilik, çağdaş bir dinsel yorum geliştirme imkanına ve özelliğine sahip gözükmemektedir. Fakat Aleviliğin bu özellikte çağdaş ve akılcı bir yorum geliştirmesi için, vahiyle olan ilişkisini geliştirmesi kaçınılmazdır.

Bu çalışma; sistematik teoloji konularının Alevî-Bektaşî inanç sistemi çerçevesinde incelendiği bölümlerden oluşmaktadır. Bu inançların, bir sistem içerisinde incelenmesi nedeniyle, sistematik teolojinin bölümleri ve Alevî-Bektaşî sistematik teolojisinin olabirliğinin incelenmesi, diğer bölümlere öncelenmiştir. Bu çalışma sürecince kullanacağımız yöntem, geleneksel kelamcılarının imânî, savunmacı veya dışlayıcı ve diyalektik yöntemlerinden oluşmayacaktır. Çünkü bu yöntemler, tarihsel süreçte çatışma teolojisinin yöntemleri olarak gelişmiştir. Amacımız bu yöntemlerin yerine, uzlaşma teolojisinin yöntemlerini ortaya koymaktır. Bu çalışmanın amacı, inançlı toplumlarda ortaya çıkan çatışmayı uzlaşmaya dönüştürmek olduğundan, yöntem olarak da ötekileştirici yöntemler benimsenmemiştir.

Bu çalışma, tarihsel materyallerle birlikte güncel araştırmalardan oluştuğundan, araştırmam sırasında görüşlerinden faydalandığım herkese teşekkür etmek istiyorum.

Elazığ-2007

## GİRİŞ

Alevilik, günümüzde çeşitli disiplinlerin konusu olarak incelenmeye başlanmıştır. Sosyoloji, kendine özgü inançları benimseyen ve kendisini “Alevi” olarak adlandıran topluluğun yapısını, kurumlarını, diğer gruplarla ilişkilerini inceler. Sosyoloji açısından, belirli inançları ile ayrılan insanların oluşturduğu bir sosyal grup olarak Alevilerin, kendi toplumsal yapısındaki davranış biçimlerini ve diğer topluluklara karşı davranış biçimlerini belirlemek önemlidir. Aleviliğin bir yaşam biçimi olarak kabul edilmesi de, inançların oluşturduğu davranışların yapısı da, bu ilmin alanı içerisinde kabul edilmelidir. Alevilik, özü itibarıyla dinsel metinlerin batini yorumlarını benimsediğinden ve bazı yaklaşımlara göre de tarikat yapılanmasına sahip olduğundan, mistisizmin konusunu oluşturur. Özellikle fıkıh ilminin dışsal yorumlarla oluşturduğu normatif değerlere karşı, Alevilikte gelişen ahlaki değerler ve bireyi eğitme yöntemleri ve araçları, bu disiplin tarafından incelenmelidir. Alevilik; dinsel otorite olarak dedelerin gerçekleştirdiği yargılamalar yönünden, hukuk biliminin incelemeleri içerisinde de yer almaktadır. Siyasal otoritenin denetimi dışında gelişen yargılamalar sonucunda verilen cezaların, sosyal baskı esasına dayalı olarak yürütülmesine ait süreçler de, hukuk bilimi tarafından incelenmelidir. Fakat Aleviliğin belirgin özelliği, hangi temele dayanırsa dayansın bir inanç sistemi olması; diğer bir deyişle onun İslam Dini’nin bir yorumu olmasıdır. Son tahlilde, söz konusu ettiğim diğer disiplinlerin alanına giren yapılar ve davranışları oluşturan inançlar vardır.

Alevilik araştırmalarını önemli kılan güncel birçok etmen vardır. Günümüz Anadolu Aleviliğinin sağlıklı bir biçimde anlaşılması, geleneksel Aleviliğin inanç ve ritüellerinin ortaya konulmasıyla mümkün olabilecektir. Farklı

gelenekleri bünyesinde barındıran Aleviliğin teşekkül süreci ise, Mezhepler Tarihi ilminin incelemelerine konu olmak durumundadır. Aleviliğin tarihsel süreci inanç, ibadet, kültür, ahlak vb. incelenerek günümüz Aleviliğinin tarihsel kökleri ortaya konulmalıdır. Alevilik hakkında güncel tutumların, onun araştırılmasının ötesinden yeniden yazılmasını amaçladığını görülmektedir. Küreselleşmenin bir ürünü olarak farklı coğrafyalardaki çeşitli inanç gruplarını etkileme, dinin siyasallaşmasının bir sonucu olarak dini-siyasal alan yaratma, inanç, düşünce ve ifade özgürlüğünün gelişmesi sonucu Alevilerin farklılıklarıyla birlikte kendilerini ifade etmeleri, bazı dinsel örgütlenmelerin farklı coğrafyalardaki dini gruplar ile kendi inançları arasında ilişki kurmaları ve bir alan yaratma arzuları, başlıca temel etmenlerdir. Bu etmenlere bağlı olarak çoğu kere Alevilik, kendisini bu isimle ifade eden bir topluluğun inançlarının incelenmesinden öte, farklı dinlere ve inanışlara ait bulgulara indirgenmektedir.

İnançların, ana inançlar/*asl* ve talî inançlar/*furu'* bağlamında incelenmesi, ekollerin teolojik sistemlerini belirlemede daha etkili olacaktır. Ana inançlar ile Aleviliğin temel ve önemli, diğer bir deyişle onunla kimlik bulduğu ve diğer ekollerden ayrıştığı inançlarını kast etmekteyim ve bu inançların imanın asılları/*usûl* olarak ele alacağım. Bu anlayış ancak sistematik bir teolojinin çözümlenmesinde etkili olabilir. Bu bakımdan her teoloji, kendi içerisinde çoğu kere de ancak onun taraftarları tarafından kabul edilen bir sisteme sahiptir. Diğer bütün inançlar, o sistemin omurgasını oluşturan inançlarla, az veya çok ilişkilidir. Bu bakımdan Alevilikte, imanın asılları üçtür ve bu üç ilke; Hak, Muhammed ve Ali, diğer bir deyişle uluhiyyet, nübüvvet ve velayettir. Ölümden sonra diriliş inancı, Alevilikte olmasına rağmen, bu inançlar kadar etkin değildir ve sistemin omurgasını oluşturmamaktadır. Bu üç ilkenin tek bir ilke olarak açıklanması durumunda sistem, Allah inancı üzerine inşa edilmiş ve ona bağlı olarak yapılandırılmıştır. Elçi, bu öğretiyi Allah'tan almakta ve veli de elçi ile ilişkisinden ötürü elçiden almaktadır. Fakat tanrıbilim açısından konuyu bir sistem içerisinde incelemek, ancak Alevilik teolojisi için sistematik bir yapı oluşturmakla mümkündür.

Her topluluğun kendisini tanımladığı ve başkalarından ayırt ettiği inanç sistemi vardır. Alevî-Bektaşî teolojisinin olabilirliği konusunda olumsuz yaklaşımlar, bu teolojiyi, diğer resmi teolojilerin içerisinde eritmek arzusunun ortaya çıkmaktadır. Sözelimi, Sönmez Kutlu, "Alevilik-Bektaşilikte var olan nazariye, dört kapı kırk makam olarak bilinen mistik ve ahlaki bir nazariyedir ki bunun itikadi ve siyasi mezheplerin sahip olduğu sistematik teoloji ile

doğrudan ilişkisi yoktur”<sup>1</sup> demektedir. Kutlu’nun söz konusu ettiği, Alevilik-Bektaşiliğin sadece mistik ve ahlaki boyutudur ve bu öğretinin tümü değildir. Başka bir bakış açısına göre de, Alevilik-Bektaşilik gibi İslam’ın bir ölçüde tasavvufi bir kolunu teşkil eden akımın, inançlarından ziyade usul ve erkânı hakkında konuşulabileceği, diğer tarikatların inançlarından bahsedilemeyeceği gibi, bu akımın inançları hakkında da konuşulamayacağı<sup>2</sup> görüşünün tutarlı olmadığını belirtmek gerekir. Bu yaklaşımda da, aynı bakış açısının egemen olduğu görülmektedir. Halbuki tarihsel olarak mezheplerin itikadi ve siyasi görüşlerini tasnif eden eserlerde, teolojinin alt konularındaki herhangi bir düşüncesinden dolayı, fırkaların farklı isimlerle yer aldığı bilinen bir gerçektir. Eğer Alevilik-Bektaşilik, belirli inançlarıyla dahi olsa diğer ekollerden ayrışıyor ise, bu ayrışmanın nedenlerinin ortaya konması gerekmektedir. Sözelimi, varlığın birliği felsefesinin gereği olarak, Tanrı dışındaki diğer varlıkları onun belirmesi/*teayyün* olarak kabul etme, Tanrı’nın zatının sıfatlarının aynısı veya başkası olması gibi inançla ilişkili bir problemten daha önemlidir ve diğerlerinden daha çok ayırt edicidir.

İnanç terimi, her ne kadar sık kullanılsa da anlam evreni değişken kabullere işaret etmektedir. Bu terimin Arapça karşılığı *akâid* ve *imân*, İngilizce karşılığı *belief* ve *faith* terimleridir. Arapça’da ve İngilizcede bu kavramların farklı anlamlarına dair düşünceler olsa da, Türkçedeki “inanç” sözcüğü, iman ve akait kelimelerinin anlamını karşılamak üzere oluşturulmuştur. İman, belirli nesnelere doğrulamayı ifade etmekteyken, inanç bu nesnelere daha güçlü bir bağlılığı da içermektedir. Bu nedenle “Alevilik inançları”, farklılaşmış bir öğretiyi benimseyen topluluğun doğruladıkları ve kabul ettikleri teorik ilkelere gönderme yapmaktadır. Bu durumda inancın alanını, ritüeller değil de bilişsel doğrulamalar oluşturmaktadır. Bununla birlikte, her ritüelin dayandığı bir teorik yapı vardır. Diğer bir deyişle teorik bir yapıya dayanan inanç, insanı eyleme götürmektedir.

İnançları konu alan bir disiplin olarak tanrıbilim, bu inançların mahiyetini, temellerini, delillerini, insanda oluşturduğu davranış biçimlerini konu alır. Alevilik, inançsal alana işaret ettiğinden, Alevilik inançlarının neligini, teolojik, sosyolojik, psikolojik vs. temellerini, bu inançları ispat etmek için ileri sürülen delilleri ve bu delillerin geçerliliğini, inançların oluşturduğu davranış

1 Kutlu, Sönmez, *Alevilik Bektaşilik Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, 30.

2 Üzüm, İlyas, *Günümüz Aleviliği*, İSAM Yayınları, İstanbul 2000, 67.

biçimlerini incelemek, öncelikli olarak teolojinin alanında kabul edilmelidir ve teolojinin alt disiplini olarak da pratik teolojinin konusunu oluşturmaktadır. İslam dünyasında gelişen teoloji, pratik teoloji olmanın ötesinde, teoloji tarihidir. Teoloji, bu ilmin tarihine dönüşünce, teoloji araştırmaları da ancak belirli bir teolojik öğretinin yeniden sunumu; çağdaş bir dille ve terimlerle ifade etmenin ötesine geçememektedir. Halbuki teoloji, belirli dinsel grupların oluştuğu ve geliştikleri dönemin siyasal, sosyal ve dinsel etkilerinden bağımsız, her devirdeki insanın algılama ve kavrama yetkinliğine uygun olarak yeniden biçimlendirilmelidir. Müslüman teolojisi, oluşum sürecinde fırkalar teolojisi olarak gelişmiştir. Bu nedenle de fırkalardan bağımsız bir teoloji, diğer bir deyişle “Kur’an teolojisi” gelişmemiştir. İşte bu çalışmada geliştirmeye çalışacağımız uzlaşma teolojisinin özünü, Kur’an teolojisi oluşturacaktır.

Bu araştırmada, tarihsel kişilerin isimlerinden önce yer alan övgü ve saygı bildiren sözcükler ve dua cümleleri kullanılmayacaktır. Bunun nedeni, farklılaşmış ekollerin benimsedikleri tarihsel kişiler hakkında bu sözcükler ve cümleler; öteki fırkaların önderleri hakkında ise yergi ifade eden sözcükler kullanılmalarıdır. Bu durumda, övgü ve yergi ifade eden sözcüklerin, belirli kişilerle ilişkili olarak kullanılmasına ait nesnel ölçütler ve birliktelik söz konusu değildir. Bilimsel incelemeler, doğası gereği araştırma konusu hakkında önyargısız ve nesnel olmak durumundadır. Bu tür övgü ve yergi sözcüklerinin, muhatapların inanç ve düşünce yönünden homojen bir yapı arz ettiği vaaz ve irşat söylemlerinde kullanılması mümkündür. Karizmatik kişilerin veya din alimlerinin isimlerinin öncesinde övgü sözcüklerinin veya isimlerinden sonra dua cümlelerinin kullanılmasının, dinsel gerekliliği de savunulamaz.<sup>3</sup>

3 İslami yazın geleneğinde ve söylem biçimlerinde yer alan giriş cümlelerinin değerlendirilmesi hakkında bkz. Yar, Erkan, “Sözün Başlangıcı Ya Da Başlangıcın Sözü”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Yıl:4, Sayı:1, Ocak 2006, 73–90.



## Bölüm I

### Sistemantik Tanrıbilim Ve Alevî-Bektaşî Teolojisi

Tanrıbilim araştırmalarında inançları/akait ortaya çıkaran sosyal yapıların çözümlenmesi, bu inançların neliğini ve oluşturduğu davranışları belirlemek açısından zorunludur. Bu incelemeler, sosyolojinin bir alt disiplini olarak inanç sosyolojisi alanında kabul edilebilir. İnanç sosyolojisi, toplumda bilgiyi ortaya çıkaran sosyal yapıları ve süreçleri inceleyen ve bilginin toplum tarafından üretildiği teorisini kabul eden bilgi sosyolojisi, genel olarak dini kurum ve yapıları, dinsel inanç ve toplum ilişkisini, dinin toplumdaki etkilerini inceleyen din sosyolojisinden ayrılmaktadır. İnanç sosyolojisini bilgi sosyolojisinden ayrı bir disiplin olarak kabul etmemiz, bilgi ve inancın neliğindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bilginin doğasını, öznenin nesne ile ilişkisi oluşturur ve bu nedenle de değişkendir. İncanın doğasını ise, insanın kutsal ile ilişkisinden ortaya çıkan doğrulamaları oluşturur. Mircea Elieada'nın dediği gibi, "tarihin dışında, zamanın dışında "saf" dinsel olgu yoktur. En soylu dinsel çağrı, mistik deneylerin en evrenseli, en genelinden insan davranışı, -örneğin dinsel kaygı, ayin, ibadet-, ortaya çıktıkları andan itibaren özelleşmekte ve sınırlanmaktadırlar."<sup>4</sup>

Din sosyolojisi, inançlar hakkında doğru ve yanlış gibi yargılarda bulunmaksızın, var olanın toplumsal etkisini inceler. İnanç sosyolojisi de inançlar hakkında doğru ve yanlış yargılarında bulunmaz, fakat inançları ortaya çıkaran sosyal yapıları inceler. Bu bağlamda inanç sosyolojisi, inançların toplumsal temellerini ve dinamiklerini inceler. Buna bağlı olarak teoloji, incanın kanıt-

4 Elieada, Mircea, *İmgeler Simgeler*, Gece Yayınları, Ankara 1992, 7.

larını dinsel dogmalara ve akla atıfta bulunmak suretiyle oluşturmakta iken, inanç sosyolojisi dinsel dogmalar yerine, toplumsal yapılara ve insana atıfta bulunacaktır. Bunun da ötesinde bu bilim, dinsel dogmaların toplumsal yapılarla ilişkili olup olmadığını, diğer bir deyişle vahyin söz, biçim, üslup, tapınma şekilleri, emir ve yasaklar vs. itibarıyla oluşumunun toplumsal temellerini de belirler. İmanın neligine ilişkin anlayışlar bağlamında bunu örneklendirecek olursak; teoloji ekolleri, imanın zihinsel doğrulama, dil ile açıklama ve organlarla amel olduğu tanımlarından herhangi biri veya hepsi olduğunu kabul etmektedirler. Teoloji, iman terimine ait bu tanımları dinsel dogmalar ve akla uygunluğu açısından inceler. İnanç sosyolojisi ise, iman teriminin anlamını ortaya çıkaran sosyal yapıları ve şartları inceler. Çünkü çeşitli ekollerin iman tanımlarda, imanın salt doğrulama olarak kabul edilmesi, imanın toplumsal alandaki işlevini ötelemek ise; onu zihinsel doğrulama ile birlikte sözlü ifade ve organlarla amel olarak kabul etmek onu toplumsal alana indirgemek demektir. Bu durumda bu tanımları ortaya çıkaran sosyal yapıları ve çıkarları incelemek, onun tanımından çok toplumsal alanında işlevlerini dikkate almak anlamına gelecektir.

### 1. Tanrıbilimin Yöntemi ve Alevi Bektaşî Teolojisi

Tanrıbilimin her ne kadar kendine özgü bir yöntemi mevcut değilse de, Hasan Hanefi, geleneksel teologların yöntemini; imanî, savunmacı ve cedel olarak tasnif etmekte ve bu yöntemlerin günümüz açısından geçersizliğini belirtmektedir.<sup>5</sup> Kalam ilminin, inançların akli delillerini de ortaya koymasından ötürü imanî yöntem, hem bu ilmin yapısına uygun düşmemekte ve hem de bilgiye ulaşma imkanlarının geliştiği günümüzde sorgulayan insanın gereksinimlerine cevap verememektedir. Sorgulama yöntemi, Kur'an tarafından da doğruluğu onanmış bir yöntemdir. Bu durumda her nesneyi imana irca etmek, o nesnenin anlamının buharlaşması ve akli delillerinin oluşmaması anlamına gelmektedir.

Savunmacı yöntem, bir kelamcının delilleri ile birlikte kendi inanç sitemini oluşturması yerine, bir ekolün inançlarının savunması şeklinde tarihsel olarak ortaya çıkmıştır. Bu durumda da inanç, ekollerin inancına ve savunma da bu inançların savunmasına dönüşmektedir. Bu yöntem yerine, inançların olgusal işlevliliğini ortaya koyma ve böylece insan için geçerliliğini belirleme, daha çok önem arz etmektedir. Bir inanç nesnesi, olgusal olarak işlevsel olduğu

5 Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akide İle's-Savra*, Mektebet'u Medbûli, Kahire trs., 1/100-113.



ve insanın yararını koruduğu sürece varlığını devam ettirir. Cedel yöntemi ise, bu sözcüğün düşmanlık şeklindeki sözlük anlamına uygun olarak, ekollerin kendi inançlarının delillerini ortaya koyma ve diğer ekollerin inançlarına ait delilleri çürütme şeklinde gerçekleşmektedir. Günümüz açısından Müslüman teoloji ekollerinin kendi içerisindeki diyalektiği yerine, küreselleşmenin getirdiği bir olgu olarak diğer dinler ve inançların karşısında İslam inançlarının akılcı temellerini oluşturma/*hucet* yöntemini uygulamaları gerekmektedir.<sup>6</sup>

Alevilikle ilgili çalışmalarda, gözardı edilen önemli konulardan birisi, Aleviliğin bir sistematik teolojisinin oluşturulmamış olmasıdır. Yağmur Say'ın da ifade ettiği gibi, Aleviliğin sistematik bir teolojisi bugüne kadar oluşturulmamış, mevcut teoloji ise hem sözlü ve hem de mitolojik bir karakter arz etmekte olup, uzun bir geçmişe dayanan, kendiliğinden doğal olarak işleyen geniş çapta bir senkretizmin ürünüdür.<sup>7</sup> Bunun nedeni hakkında bazı varsayımlarda bulunmak mümkündür. Aleviliğin çeşitli dönemlerde baskı altında tutulması, onun sistemli bir teoloji üretmesini engellemiş, sözlü olarak bazı ilkelerin aktarılmasını ortaya çıkarmıştır. Bu tarihsel dönemlerde, Alevilik inanç ve ibadetlerine çeşitli etkilerin olması da, özgün bir teoloji oluşumunu engellemiş olabilir. İşte Alevilik inançlarındaki bağdaştırıcılığın temeli de buraya dayanmaktadır.

Sistematik Tanrıbilim, öğretisel tanrıbilim/*doctrinal theology* olarak da isimlendirilmekte ve Tanrı'nın varlığı ve alem ile ilişkisinin bütüncül olarak ele alınmasını amaçlamaktadır. Buna bağlı olarak bu isim, dar ve geniş anlamda kullanılma imkanına sahiptir. Geniş anlamda tanrıbilim, bütün dinsel ilimleri içine alır. Çünkü bütün dinsel ilimler, Tanrı'nın varlığı ve alemle olan ilişkisinden ortaya çıkmaktadır. Sözelimi fıkıh ilmi, insanın pratik hayatta kişinin yararına ve zararına olan şeyleri bilmesi olarak tanımlandığında, bu bilgi, akıl ile birlikte vahye de ihtiyaç duymaktadır. Vahiy ise, Tanrı'nın alem ile sözsüz ve sözlü ilişkisi/iletişim anlamındadır. Vahiy hakkında sistematik bir düşünce oluşturmadan, davranışların belirleyicisi olarak kabul etmek mümkün değildir. Tanrıbilim, diğer dinsel disiplinlerden farklı olarak, Tanrı'nın

6 Cedel ve delil/*hucet* sözcükleri Kur'an'da kullanılmaktadır. Sözelimi, "Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin" (Ankebüt 28/46) ayetinde, Kitap ehl-i ile geçerli yöntemlerin kullanılarak tartışılması istenmektedir. İbrahim'in, inkarcı kişi ile diyalogu ise, "Allah, kendisine hükümdarlık verdiği kimsenin Rabbi hakkında İbrahim ile tartışanı görmedin mi?" (Bakara 2/258) ayetinde *cedel* sözcüğü kullanılmış ve delillendirmek anlamına gelen *hacce* fiili ile ifade edilmiştir. Bununla birlikte, diğer ayetlerde de, inanç ve görüşlerin delillerinin/*hucet* yani burhân ortaya konulması istenmektedir. Bu ayetler için bkz. Bakara 2/11; Nisâ 4/165; Enbiyâ 23/24 vd.

7 Say, Yağmur, *Anadolu Alevilerinin Tarihi*, Su Yayınları, İstanbul 2007, 43.

varlığını ve alemle olan ilişkisini teorik olarak incelemektedir. Bu nedenle diğer bütün dinsel ilimler, tanrıbilime ihtiyaç duymaktadır.<sup>8</sup>

Bu ilmin tanrıbilim olarak isimlendirilmesi, geleneksel isimlendirmelerden daha uygundur. Her şeyden önce tanrıbilim isimlendirmesi Türk diline uygun olup, Arap dilindeki diğer isimlerden farklılık arz etmektedir. Genel olarak bilimler, konusuna göre isimlendirilmektedir. Bu ilmin konusu da “Tanrı” ve alemle ilişkisi olduğuna göre, tanrıbilim olarak isimlendirilmesi, ilimlerin isimlendirilmesine ilişkin genelgeçer ilkelere uygunluk ifade eder. Bu durumda sistematik tanrıbilim, Tanrı’nın varlığı ve alemle ilişkisini bir sitem içerisinde inceleyen ilim olarak tanımlanabilir.

İlk dönem kelimelerinde belirgin bir sistematik mevcut değildir. Örneğin Eşari, (ö.330) *İbâne* adlı eserinde, Allah’ın görülmesi konusunu öncelemekte ve Kur’an’ın yaratılmışlığı ve insan fiilleri gibi diğer teoloji konularına yer vermektedir.<sup>9</sup> Bağdâdî’nin (ö.429) *Kitâb’u Usûli’ d-Dîn* adlı eseri, onbeş ana konuda tasnif edilmiştir. Bu konuların ele alınışı, belirli kelimelerin gelişigüzel tartışılmasından ibarettir. Her şeyden önce, sistemin onbeş temel üzerine bina edilmesine ait gerekçeler, kelâmın kendi içsel yapısından kaynaklanmamakta; fıkıh hükümlerinin, kadınların buluş yaşının, hayız süresinin onbeş rakamıyla ifade edilmesi<sup>10</sup> gibi, bazı dışsal olgular referans olarak ortaya konmaktadır. Bu döneme ait eserlerde, tarihsel ve yerel bazı kelimelerin öncelenmiş ve bu problemlere çözümler üretilmiştir.

## 2. Sistematik Tanrıbilimin Bölümleri

Sistematik tanrıbilim, ilk olarak bu ilmi, konuları yönünden bölümlere ayırmak zorundadır. Çünkü bölümlenme, parçadan bütüne gitmek için zorunlu bir yöntemdir. Bu sınıflandırmanın temel amacı, sistematik bir Alevilik teolo-

8 Bu ilmin, geleneksel ismi kelâm olmasına karşın, bu çalışmada Tanrıbilim ve Teoloji isimleri tercih edilmiştir. Tanrıbilim ismini kullanmamızın nedeni, bu ilme kelâm denmesinin ikna edici bir açıklamasının olmayışı ve bu ilim için Türkçe bir sözcük kullanma isteğimizdir. Teoloji de, İngilizceden dilimize geçen bir sözcüktür ve anlaşılabilirlik açısından elverişlidir. Fıkıh ilminin başlangıçtaki tanımının “kişinin yararına/*leyh* ve zararına/*aleyh* olan şeyleri bilmesi” olmasına karşın, sonradan “amelen” sözcüğünün eklenmesi, bu ilme kelâm denmesinin nedenini açıklar niteliktedir. Bu durumda bu ilmi, fıkıh ilminden ayırtırmak için *kelâmen* sözcüğünün eklenmesi muhtemeldir. *Amel* sözcüğü pratik olana işaret etmekte iken, *kelâm* sözcüğü teorik olana işaret etmektedir. Kelâm sözcüğünün anlamları ve dinsel ilimlerin oluşum ve gelişim evrelerindeki anlamları için bkz. Wolfson, Hary Austryn, *The Philosophy of Kalam*, Harvard University Press, England 1976, 1-57; Atay, Kelâm ilminin Türkçe karşılığı olarak Tanrıbilim sözcüğünü kullanmaktadır. Bkz. Atay, Hüseyin, *İslam’ın İnanç Esasları*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1992, 7-11.

9 Eşari, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *al-İbânah an Usûl ad-Diyânah*, trc. Walter C. Klein, American Oriental Society, New Haven 1940.

10 Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, *Kitâb’u Usûli’ d-Dîn*, İstanbul 1928, 2-3.

jisinin imkanını tartışmak ve buna bağlı olarak bir sistem geliştirmektir. Bu nedenle bu çalışmada Alevilik teolojisinin tarihsel gelişiminden çok, güncel inançlar incelenecektir. Bunu yaparken de Aleviliğin doğası ve günümüz insanının din anlayışı dikkate alınacaktır.

Müslüman Tanrıbiliminin konularının bölümlere ayrılmasında iki temel yapılanmanın olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, Mutezile kelimelerine aittir. Bu sistem beş temel prensipten ibarettir. Beş temel prensip de; Tevhit/*et-tevhit*, adalet/*el-adl*, *el-va'd ve'-vaid*, iki derece arasındaki derece/*el-menzilet'u beyne'l-menziletayn*, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak/*emr'u bi'l-maruf ve'n-nahy'u ani'l-munkerden* oluşmaktadır. İkincisi ise, Ehl-i sünnet kelimelerine sistematigi, akliyat ve semiyat olarak iki temel bölümden oluşmaktadır. Akliyat konuları; zat, sıfat, insan fiillerinin yaratılması/*halk'u efali'l-ibad* ve iyilik ve kötülük problemi/*el-husn ve'l-kubh* konularını içine almaktadır. Semiyat konuları ise; elçilik/*en-nübüvve*, diriliş/*el-mead*, isimler ve hükümler/*el-esma ve'l-ahkam* ve siyaset/*imametden* ibarettir. İlk Şii kelimeler Mutezile kelimelerine, sonrakiler ise Ehl-i Sünnet kelimelerine kullanılmaktadırlar. Örneğin, İmamiye Şia'sının önde gelen alimlerinden Tûsî, eserini Mutezile kelimelerine göre telif etmiştir.<sup>11</sup>

Mutezile Tanrıbilimcilerinden Abdulcebbâr, *Muğni* adlı eserinde bir mükellefin dinin asıllarına ait bilmesi gereken şeylerin adalet ve tevhitte,<sup>12</sup> *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din* adlı eserinde tevhit, adalet, peygamberler ve şeriatlardan,<sup>13</sup> *Şerh'u Usuli'l-Hamse* adlı eserinde de yukarıda zikrettiğimiz beş temel prensipten ibaret olduğunu ifade etmektedir.<sup>14</sup> Abdulcebbâr'ın önceki eserlerinde, kelimelerine sistematigi tevhit ve adalet ilkesi kategorisinde zikretmesi,<sup>15</sup> diğer konuların adalet gereği olmasından ötürü, bu ilke içerisinde yer almaları nedeniyledir.

11 Tûsî, Ebu'l-Cafer Muhammed b. Hasan, *el-İktisâd fima Yeteallaku bi'l-l'itkad*, Beyrut 1986.

12 Abdulcebbâr, Muğni adlı eserinde bu tasnifi uyguladığını belirtmektedir. Bkz. Abdulcebbâr, Ebu'l-Hüseyn *Şerh'u Usuli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1988, 123.

13 O, bu eserinde *el-va'd ve'l-void*, *el-esma ve'l-ahkam* ve *el-emr'u bi'l-maruf ve nahyü ani'l-munker* konularına şeriatlar konusu içerisinde yer vermektedir. Abdulcebbâr, Ebu'l-Hüseyn, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, thk. Muhammed Amâre ("Resâil'u Adl ve't-Tevhid" içerisinde, 1/161-253), Kahire trs., 1/162.

14 Abdulcebbâr, bunun nedenini, insanlar arasında bu usullerde çeşitli ihtilafların ortaya çıkması olarak görmektedir. Abdulcebbâr, *Şerh*, 123.

15 Abdulcebbâr bunu şu şekilde açıklamaktadır: "Peygamberlikler ve şeriatlar adalet içerisinde yer almaktadır. Allah peygamber göndermenin ve bizim de ona kulluk etmemizin bizim yararımıza olduğunu bildiği zaman onun peygamber göndermesi ve bizim de ona kulluk etmemiz vacip olur. Adalet konusu, ona vacip olan şeyleri içermektedir. Vad ve void de adalet içerisinde yer almaktadır. Çünkü Allah itaat edenlere sevap vad ettiği ve isyankarlara da ikâb void ettiğine göre, Allah'ın bunu yapması ve va'd ve voidinden dönmemesi gerekir. Allah'ın vadinden dönmemesi ve yalan söylememesi, adalet gereğidir. *el-menzilet'u beyne'l-menziletayn* ilkesi de, adalet kısmı içerisinde yer almaktadır. Abdulcebbâr, *age*, 123.

Ehl-i Sünnet tanrıbilimcilerinden Cüveynî, akâidin asıllarının üçe ayrıldığını belirtmektedir. Bunlardan birincisi akılla idrak edilenler ve vahiy/*semi*' olarak idrakinin takdirine imkan olmayanlar; ikincisi, vahiy ile idrak olunanlar ve akılla idraki takdir olunamayanlar ve üçüncüsü de, hem akıl ve hem de nakil ile idraki uygun olanlardır. Sadece akılla bilinen şeyler, Allah'ın kelamı ve bu kelamın doğru olarak nitelenmesinin gerekliliğinden önce var olan dinsel ilkelere dir. Çünkü semiyat Allah kelamına dayanmaktadır. Sıra olarak kelamın gerekliliğinden önce sabit olan her şeyin vahiy ile idrak edilmesi imkansız olur. Gerçekleşmesi akılda uygun olan şeyin gerçekleşmesi ve var olmasının sabit oluşuna dair hükmün ortaya çıkması ancak vahiy/*sem*' ile olan şeylerdir. Teklif hükümlerinin hepsi bu kısım içinde yer alır. Bunlara ait hükümler ise kötülük, iyilik, vacip, yasak, mendup ve mubahtır. Kavranılması akıl ve nakil ile uygun olanlar ise, aklın işaretlerinin delalet ettiği ve kendisinden önce de Allah kelamı bilgisinin var olması ile tasavvur olunan şeylerdir. Bu kısımda yer alan şeylerin bilinmesi, akla ve vahye/*sem*' ihtiyaç duyar.<sup>16</sup>

Ehl-i Sünnet, -Maturidilik dışta tutulacak olursa- vahiy olmadan kullar için hiçbir düşünce ve eylemin gerekli olmadığını iddia etmektedir. Fiillerin iyi ve kötü olarak belirlenmesinde yetki sahibi tek otorite vahiy olduğu gibi,<sup>17</sup> akıl, yükümlülükler açısından da bir otorite değildir. Bu açıdan bakıldığında iyi/*hasen*, bir fiili yapan için şeriatla övgü olan şey ve kötü/*kabih* de bir fiili yapan için şeriatla yergi olan şey<sup>18</sup> olarak tanımlanmaktadır. Şeriat da, ancak vahiy/*semi*' ile ortaya çıkmaktadır. Eh-i Sünnet kelam sistemi, Allah merkezli/*teocentric* bir sistemdir. Bu sistemde kelam ilmi, Allah'ın zatını ve sıfatlarını konu almakta, insan fiillerini Allah'ın yarattığı ve iyilik/*husn* ve kötülüğün/*kubh* insan tarafından bilinmeyeceğini söylemektedir. Bu ekol içerisinde sistem, delilleri itibarıyla bölümlere ayrılmaktadır. Alevilik açısından ise, asıl olan insandır ve bu nedenle bu teoloji insan merkezli/*antrophocentric* bir teolojidir. Buna bağlı olarak teoloji konularının belirlenmesinde ve sunumunda, insanın yapısı ve varoluş amacını öncелеmek zorunludur.

Vahiy, kelam ilmi içerisinde bir konu olarak yer almalıdır. Geleneksel teolojide vahiy, sadece Allah'ın kelam sıfatı ile ilişkili olarak yer almaktadır. Geleneksel bazı anlayışlara göre kelam ilmi ismini dahi Allah'ın kelam sıfatından almak-

16 Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâtiu'l-Edille fi Usuli'l-İtikâd*, thk. Esad Tamim, Beyrut 1985, 303-304.

17 Bkz. Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammet b. Abdulkereîm, *Kitâb'u Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Basım yeri ve yılı belli değil, 370.

18 Şehristânî, age, 370.

tadır ki burada tartışılan kelamın insan için önemi vs. değil, kelamın yaratılmış olup olmadığıdır. Bu konu, özü itibarıyla belirli çağların tartışmalarının ürünüdür. Günümüz açısından kelamın yaratılmış olup olmamasından ziyade kelamın, insanın gelişmesi ve kalkınmasında ne gibi bir değer ifade edeceğidir. Zat ve sıfatın ayrı konular olarak yer alması, belirli kelam ekollerinin bu konudaki anlayışını yansıtmaktadır. Halbuki sıfatların, zatın aynısı veya başkası olması noktasında, kesin bir görüş ileri sürülmemektedir. Bunun sonucunda üçüncü şikkın imkansızlığı gerçekleşmekte ve zat-sıfat ilişkisi belirgin olarak biçimlenememektedir.

Günümüz teolojisi açısından, tarihsel tartışmaları içeren bu tasnif yerine, zatın fiillerini konu edinen bir teoloji geliştirilmelidir. İsimler ve hükümleri konusunda, isimlerin dünyaya ait nitelikleri ve bu isimlerin kişiye kazandırdığı nitelikler tartışılmamakta, sadece ahiretteki yeri tartışılmaktadır. İmamet konusunun semiyat konuları arasında yer alması, tutarlı değildir. Siyaset, kelam ilminin bir kısmı değil, bağımsız bir ilimdir. İmamların Allah tarafından tayin edildiği fikrini savunan Şia'nın kelam sistematığı içerisinde bu konu yer alabilir ve bu anlayış savunulabilir. Şia kelam sistemi, dinsel otorite ve siyasi otoriteyi bir araya topladığından, bu teoloji açısından imametın bir bölüm olarak yer alması tutarlı olabilir. Abdullatif Harputi, imametın sistematik kelam konuları içerisinde yer almasını gerekçelendirirken, bir kimseye imam olarak inanmanın Ehl-i Sünnet'e göre vacip olmadığını, imamete ait hükümlerin ancak fıkhi konular arasında yer aldığını, imametın Ehl-i Sünnet'e ait kelam kitaplarında yer almasının gerçekte imameti dinsel akaidin bir parçası olarak kabul eden Şia'nın Zeydiyye ve İmamiyye gruplarının görüşlerini reddetme amacına yönelik olduğunu<sup>19</sup> ifade etmektedir.

Diğer teoloji ekollerinin kelam ilminin bölümlerine ilişkin tutumlarındaki bu olumsuzlukları gidermek için, varoluş önceliğini dikkate alarak, sistematik teolojinin bölümlerini şu şekilde belirlemek mümkündür:

1. Allah ilmi: Allah'ın varlığı, sıfatları, isimleri ve fiillerini konu alır. Sistematik bir Tanrı anlayışı, Ehl-i Sünnet teolojisinde olduğu gibi zat ve sıfat ayrımı yapmadan ve Mutezile kelamında olduğu gibi soyutlamacı bir yaklaşım ortaya koymadan, insanın algılamalarına uygun düşünce üretmekle geliştirilebilir.
2. Melek ilmi: Allah-alem ilişkisindeki aracı varlıkları ve nesneleri içerir. Melek kavramının dar alanda kullanımı ile bu kavram, Allah-alem iliş-

19 Harputi, Abdullatif Lütüfi, *Tenkıhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehlî'l-İslâm*, İstanbul h.1330, 361.

kisini sağlayan varlıkları ifade etmektedir. Geniş alandaki kullanımı ile, bu varlıklar ile birlikte Allah-alem ilişkisini sağlayan kanunları da içine alır. Bu durumda ontolojik kanunlar, sosyal kanunlar vs. gibi bu ilişkinin gerçekleşmesini sağlayan kanunlar, bu ilmin içinde yer alır.

3. Vahiy ilmi: Allah-insan arasındaki iletişimi içerir. Bu bölümde, vahiy dışında bilgi anlamına gelen ilham gibi diğer iletişim araçları, insan açısından vahyin pratik değeri, evrenselliği veya tarihselliği, vahyin bağlayıcılığı gibi konular tartışılır.
4. İnsan İlmi: İnsan hakkındaki bilgileri içerir. İnsanın yaratılışı, mahiyeti, fiilleri, isimleri ve dünya görüşü vs. konularını inceler. Dinsel metinlerin, insan hakkında anlatımlarının amaç ve yorumu, bu ilim içerisinde kabul edilmelidir.
5. Elçilik ilmi: Allah'ın iletişimde bulunduğu elçi hakkındaki bilgileri içerir. Peygamberliğin imkanı, peygamberlerin nitelikleri, sözlerinin bağlayıcılığı gibi konuları inceler. Şia'daki imamet ve diğer ekoller tarafından da kabul edilen velayet teorileri, elçilik kurumunun bir devamı olarak kabul edildiğinden, bu ilmin içerisinde yer alır.
6. Diriliş ilmi: İnsanın dünyadaki yaşamından sonra, Tanrı tarafından diriltilmesi, amellerinden ötürü sorgulanması, mükafat ve ceza verilmesi ve özellikle de vahyin bu konudaki anlatımlarını incelemek suretiyle diriliş inancının insanın bu dünyadaki fiillerine katkısını inceler.



## Bölüm II

### Alevî-Bektaşî Teolojisinde İsimler ve Nitelemeler

Alevî-Bektaşî inanç sistemi hakkında kullanılan isimlerin bazıları, bu inanç sistemini kabul edenler tarafından verilmişken, diğer bazıları da bu düşüncenin etkilendiği çeşitli ekollerden alınmıştır. Bu bölümde, Alevî-Bektaşî teolojisi için kullanılan isimleri ve fırkaların isimleri ile birlikte, kendileri veya diğer ekoller tarafından onları nitelemek için kullanılan niteliklere değineceğim.

#### 1. İsimler ve Anlamları

Teolojik öğretilerin isimlendirilmesi ve tanımlanması, düşünce tarihimizdeki önemli sorunlardan biridir. Bu sorunun özünde, herhangi bir fırka için kullanılan isimin veya isimlerin, kimler tarafından ve hangi amaçla verildiği olgusu vardır. Söz konusu öğretiler, tarihsel bir şahsiyetin ismi ile adlandırıldığı gibi, onu diğer öğretilerden ayıran ve farklılaştıran belirgin bir görüş ve eylemi ile de adlandırılmaktadır. İslam düşüncesinin gelişiminin ilk yıllarında öğretiler; Havâric, Mutezile, Şia, Mürcie isimlendirmelerinde olduğu gibi, görüşler ve eylemler esas alınarak yapılmaktayken, sonraki dönemlerde Eşarilik, Maturidilik, Hanbelilik vs. isimlendirmelerinde olduğu gibi, görüşleri benimsenen şahsiyetlerin isimleri ile adlandırılmıştır. Bu durum, eylemin teoriye, düşüncenin bireye dönüştüğüne işaret etmektedir. İsimler, öğretinin tümünü olmasa da, en önemli tanımlayıcı ve belirleyici niteliğini içermektedir. Bu isimler, bu öğretileri benimseyenler tarafından verildiği gibi, farklı ve karşıt gruplar tarafından da verilmektedir.

## a. Alevilik

Ali'nin soyundan gelen ve Ali merkezli din anlayışı üreten bir kimseyi tanımlayan Alevi kelimesi ile, bir düşünceyi veya eğilimi ifade eden Türkçe "lik" ekinin birleşmesinden oluşmuştur. Alevi ise, Ali isminin sonuna, bir şeyin yanlısı ve taraftarı olmak anlamını veren Arapça'da aitlik bildiren "ya" ekinin birleşmesinden meydana gelmiş, Ali kelimesinin sonu "ya" harfiyle bittiğinden, birinci "yâ" harfi, nispetten dolayı "vav" harfine dönüşmüştür. Sözelimi Arapça bir kelime olan "dünya" sözcüğü, "dünyaya ait" anlamı kastedildiğinde "dünyevi" şeklini almaktadır. Bu durumda Alevi kelimesinin, tamamen Arapça gramer kurallarına göre türetilmiş bir kelime olduğu görülmektedir. Osmanlı Türkçesinin, Arap dili etkisinde kalan bir dil olduğu gerçeği dikkate alındığında, Alevilik kelimesinin Arapça dil kurallarına göre türetilmiş olması doğaldır. Bu dilde de, aitlik bildiren "ya" eki kelimenin sonuna gelmekte ve bir düşünceye aitliği ifade etmektedir. Türkçede bir düşünceyi kabul etmeyi ifade eden bir ek olarak "cı" eki kullanılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu terim Türkçe dil kurallarına göre türetilmiş olsaydı "Alici" olarak ifade edilirdi.

Alevilik kelimesinin etimolojisinin bilinmesi, bu kelimeyi farklı köklerden türeterek, ismin anlamını değiştirmekle, ifade ettiği öğretiyi de değiştirmeyi ve farklılaştırmayı hedefleyen anlayışlar açısından önem kazanmaktadır. Bu anlayışlar açısından Alevi kelimesi, Ali kelimesinden değil de alev sözcüğünden türemiştir.<sup>20</sup> Çınar'ın, Alevi kelimesinin alev kelimesinden türediğine dair görüşü, "i" ekinin, Türkçede sonuna geldiği kelimeye aidiyet kazandırması kuralına dayanmaktadır. Bu durumda "Alevi" kelimesi "alev" kelimesinden türetilmiştir. Halbuki alev, ateş veya ışık anlamına gelmemekte, yanan maddelerin türlü biçimlerdeki ışıklı uzantısına denilmektedir.

Sözlük anlamı itibarıyla Alevi, "Ali'ye mensup" "Ali'ye ait" anlamlarına gelmektedir. Bu anlamı itibarıyla Alevî sözcüğü, Anadolu Alevilerini tanımlayan bir isim olmaktan çok, Ali'ye mensubiyet ve bağlılık ifade eden diğer gruplar için de kullanılmaktadır. Alevi sözcüğü, halk arasında "Ali evi" şeklinde de anlaşılmaktadır ki bu anlayış Alevilik öğretisini ifade etmesine rağmen, etimolojik açıdan doğru değildir. Bu tamlama, Ali ve ev sözcüklerinden oluşmaktadır ki Alevi sözcüğünün Türkçe dilbilgisi kurallarına göre üretildiği anlamına

20 Çınar, Erdoğan, *Aleviliğin Gizli Tarihi Demirin Üstünde Karınca İzi*, Çiviyazıları, İstanbul 2004, 30; Faik Bulut, Alevi sözcüğünün, gerçekte Ali'ye nispet edilerek yaygınlık kazanmadığını kanıtlamak için pek çok kanıt sunmaktadır. Bunlar arasında sözcüğün etimolojisine ilişkin olarak, birincisi; ateş alevinin kökünün Farsça/Kürtçe *Alaw* olduğu ve ateşe tapanlar anlamında Alawi sözcüğünün kullanıldığı; diğeri de Sümer metinlerinde geçen ateş ruhunun adı olarak *al* veya *alu* biçimidir. Bulut, Faik, *Ali'siz Alevilik*, Berfin, İstanbul 1998, 480.



gelir. Halbuki bu sözcüğün, terim olarak değil de sözlük anlamı açısından kullanımı, hicri birinci asra kadar gitmektedir.

Alevilik, genel anlamda Ali'yi sevmek ve onun soyunun yani Ehl-i Beyt'in yolundan gitmek olarak tanımlanmaktadır.<sup>21</sup> Fığlalı'ya göre, sözlük anlamının dışında Alevi tabiri, Hz. Ali'yi en üstün sahabe olarak gören ve Hz. Muhammed'den sonra onun halife olması gerektiğini kabul edenler için de Şia ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır.<sup>22</sup> Alevilik, inanç ve ritüelleri yönünden, siyasal bir fırka olarak tanımlanan Şia'dan, Ali ve Ehl-i Beyt sevgi ve saygısı dışında, tamamen farklıdır. Bu nedenle Fığlalı, "özellikle Türk kültüründe Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgi ve saygısı bütün canlılığı ve ihtişamı ile yaşanmasına rağmen, siyasal bir fırka olan "Şia" itibar görmemiş ve taraftar bulamamıştır"<sup>23</sup> demektedir ve bu belirleme tutarlıdır. Sözlük anlamı olarak *teşayyuun* aslı, samimiyetle uymak, din ve velayet yönünden uymak demektir. Allah "*Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi*"<sup>24</sup> buyurmakta, aralarında dostluk ve düşmanlık bulunan gruptan haber verirken bu isimle ayırmakta ve onlardan birisi olan teşeyyuun dostluğu gerektirdiğini belirtmektedir. Aynı şekilde "*Şüphesiz İbrahim de O'nun taraftarlarından idi*."<sup>25</sup> ayetinde de, İbrahim'in dostluk yoluyla Nuh'a uyması ifade edilmektedir.<sup>26</sup>

Fırkaların ve mezheplerin, kişi merkezli isimlendirmelerin daha sonraki dönemlerde geliştiği görülmektedir. İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan fırkaların, görüşlerine dayandığı kişilerin adlarıyla değil de, ekolün belirgin eylem ve görüşüyle isimlendirildikleri görülmektedir. Haricilik, Mutezile, Mürcie, Şia ve Ehl-i Sünnet isimlendirmeleri, bu özelliği taşımaktadır. Genel olarak bu ekollerin görüşlerini ifade eden, fakat bazı görüşleri itibarıyla diğerlerinden farklılaşan ekoller de, kişilerin ismi ile adlandırılmışlardır. İlk dönemde Alevi sözcüğü, Ali'nin yandaşları yani onun yanında yer alanlara işaret etmektedir. Günümüzde de Alevi sözcüğü, pek çok bölgede yaşayan Alevilerin ismi olarak kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Bu nedenle de Anadolu'da yaşayan Ale-

21 Yaman, Ali, *Alevilikte Dedeler ve Ocaklar*, Karacaahmet Sultan Dergahı Yayınları, İstanbul 2004, 50.

22 Fığlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1994, 7.

23 Fığlalı, age, 7.

24 Kasas 28/15.

25 Saffât 37/83.

26 Şeyhu'l-Müfid, Muhammed b. Numân, *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtarât*, Tebriz 1371, 42.

27 Sözgelimi Alevilik, Arap Aleviliği için de kullanılmaktadır. Bkz. Tâvil, Muhammed Emin Gâlip, *Arap Alevilerinin Tarihi Nusayriler*, çev. İsmail Özdemir, Çiviyazıları, İstanbul 2004, 19.

veleri diğerlerinden ayırmak için “Anadolu Aleviliği” ismi kullanılmaktadır. Bu çalışmada da Alevilik ismini, söz konusu Anadolu Aleviliği için kullanacağım.

### b. Bektaşilik

Tarikatların, görüş ve ritüellerin kendisine nispet edildiği karizmatik kişinin ismiyle adlandırılmasına uygun olarak bu tarikat, Hacı Bektâş Velî’ye nispetle Bektaşilik olarak isimlendirilmiştir. Bektaşilik, tamamen bir tarikat yapılanmasında olup, öğretisel olarak da mistik yorumların etkisindedir. Alevilik ve Bektaşiliğin birlikte anılması, Hacı Bektâş Velî’nin ardıllarının Alevilerin yaşadıkları bölgelerdeki dinsel/mistik görüşleri yaymaları nedeniyledir. Hasluck’a göre, “kendi adını taşıyan tarikatın, doktrinleriyle hiçbir ilişkisi yoktur. Bektaşilik adını taşıyan tarikatın gerçek kurucusu, Fazlullah adlı İranlı bir mutasavvıftır ve tarikatın asıl ismi de Hurufilik’tir. Fazlullah’ın ölümünden kısa bir süre sonra, müritleri Hurufi doktrinlerini Kırşehir yakınlarındaki Hacı Bektâş Velî tekkesi mensuplarına Hacı Bektâş Velî’nin gizli fikirleri diye tanıtmışlar, bundan sonra da Hurufiler, Sünni Müslümanların sapıklık ve zındıklık saydıkları kendi doktrinlerini Hacı Bektâş Velî’nin adının koruması altında yaymışlardır.”<sup>28</sup> Fakat Alevilikte, Hurufilik öğretisi, belirleyici bir inanç değildir. Sadece Viranî ve Nesimi gibi bazı Alevi ulularının eserlerinde bu öğreti yer almaktadır. Bununla birlikte, Aleviliğin pratik uygulamaları, Hacı Bektâş Velî’nin mistik görüş ve eğitim yöntemleri ile uygunluk arz etmektedir.

### c. Rafizilik

Osmanlı devleti döneminde, Alevilerin “Râfizi” olarak isimlendirdikleri görülmektedir.<sup>29</sup> Bu isim, sözlük olarak Arap dilinde “bir şeyi terk etmek” anlamındaki *refada* fiilinden türemiş bir isimdir.<sup>30</sup> Fakat tarihsel olarak, “bir şeyi terk etmek” anlamından çok, “bir şeyi reddetmek” anlamında kullanılmıştır. Bir şeyi terk etmek, ondan ayrılmak ve uzaklaşmak şeklindeki bir tutumu ifade ederken, bir şeyi reddetmek onu kabul etmemek ve onu delilleri itibarıyla

28 Hasluck, F. W., *Christianity and Islam Under The Sultans*, The Clarendon Press, London 1929, 1/160; Hasluck, F. W., *Anadolu ve Balkanlarda Bektaşilik*, Anadolu Matbaası, İstanbul 1996, 72; Hasluck, F.W., *Bektaşilik Tetkikleri*, trc. Rağıp Hulusi, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, 55.

29 Refik, Ahmet, *Onaltıncı Asırda Rafizilik*, Sad. Mehmet Yaman, Ufuk Matbaası, İstanbul 1994, 76; Şener, Cemal, *Osmanlı Arşivi’nde Aleviler ve Bektaşiler*, Karacaahmet Sultan Dergahı Yayınları, İstanbul 2002, 41.

30 Şu kullanımlarda bu kelimenin anlamı daha açık olarak ortaya çıkmaktadır. Araplar, bazı insanların evlerini terk etmelerini *el-kavm’u rafadu’n fi buyütihim*, yolculuktan ayrılma anlamında *en-nâs’u erfâdu’n fi’s-sefer*, develeri çobansız olarak salıvermelerini *erfeda’n-nâs’u ibilehum* şeklinde ifade etmektedirler. İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1990, 7/156-157; Zebidî, Muhammed Murteza el-Hüseynî, *Tacu’l-Arûs Min Cevâhiri’l-Kâmus*, thk. Abdülkerim Azbavi, Kuveyt Hükümeti Matbaası, Kuveyt 1979, 18/349-350.

çürütmek anlamına gelir. Bu ismin, ilk defa Zeyd b. Ali, tarafından kullanıldığı belirtilmektedir. Zeyd b. Ali, insanları kendisine biat etmeye çağırırken, biat etmeyi kabul etmeyenler için *Râfida* (ç. *ravâfid*) ismi kullanmış ve “Hariciler Ali’den ayrıldıkları gibi, Rafıziler de benden ayrıldılar” demiştir.<sup>31</sup> Tarihsel olarak bu isim Şia için kullanılmıştır. Eşari, Şiilerin Ebu Bekir ve Ömer’in halifeliklerini reddettikleri için, “reddedenler” anlamında bu ismin kullanıldığını söylerken,<sup>32</sup> Malatî, genel olarak bütün Şia fırkalarını “Râfida” olarak adlandırmaktadır.<sup>33</sup> Bu ismin Aleviler hakkında kullanılması, Safevi devletinin etkisiyle Alevilikte gelişen oniki imam öğretisine dayanmaktadır. Bu ismin, genel olarak Şia hakkında kullanılmasına karşın, Alevilere de bu ekolün bazı inançlarından etkilenmiş olmaları nedeniyle verilmiştir.

### c. Kızılbaşlık

Aleviler, giydikleri kızıl (kırmızı) renkli başlıklardan dolayı bu isimle anılmışlardır. Bu ismin kullanılışı, Şah İsmail tarafından, Safevi devletinin 1499’da kurulmasından sonradır.<sup>34</sup> Bu isim, kimi yazarlarca suçlayıcı ve aşağılayıcı bir anlamda kullanılmaktadır<sup>35</sup> ki bu anlam sözcüğün kendisinde mevcut değildir. Osmanlı yönetiminin, bu terime ahlakdışı, dindışı anlamlar yükleyerek bir psikolojik savaş aracı olarak kullanması sonucunda, Aleviler, bu ismi bırakmak zorunda kalmışlardır.<sup>36</sup> Osmanlı arşiv belgelerinde, Kızılbaş sözcüğünün Safevi devletinin yanlılarını ifade etmesi sebebiyle cezalandırılmalarını isteyen emirler mevcuttur. Bu dönemde, Safevi Devleti Kızılbaş vilayeti<sup>37</sup> ve Yavuz’un, Şah İsmail’e karşı yaptığı savaş da Kızılbaşlarla yapılan savaş olarak isimlendirilmektedir. Buna ek olarak, çocuklara Kızılbaş isminin verilmesi dahi yasaklanmıştır.<sup>38</sup> Safevi devletinin rengi kırmızı olduğu gibi,

31 Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu’t Taberî, Târihu’l-Ümem ve’l-Mulûk*, th. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-Meârif, Mısır trs., 7/181; İbn Esir, Abdolvâhid Şeybanî, *el-Kâmil fi’t-Târih*, thk. Ebi’l-Fida Abdullâh el-Kâdi, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1987, 452.

32 Eşari, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlât’ul-İslâmiyyîn ve İhtilâf’ul-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1990, 1/89.

33 Malatî, Ebu’l-Hasan Muhammed b. Ahmet Abdurrahman eş-Şafii, *et-Tenbih ve’r Red ala Ehli’l Ehva ve’l-Bid’a*, Basım yeri ve yılı mevcut değil, 18.

34 Bkz. Hasluck, *Christianity and Islam*, 1/139.

35 Gülçiçek, Ali Duran, *Alevilik*, Etnograpia Anatolia, Köln 2004, 1/199.

36 Yaman, *Alevilikte Dedeler ve Ocaklar*, 56.

37 Şener, Cemal, *Osmanlı Belgelerinde Aleviler ve Bektaşiler*, Karacaahmet Sultan Dergahı Yayınları, İstanbul 2002, 49.

38 Şener, age, 19.

Abbasi devletinin rengi de siyahtır. Ebu Müslim Horasânî, Emevi devletine karşı isyan başlattığında, o ve yandaşları siyah renk giydikleri için, bu renk Abbasi devletinin rengi olarak sonraki dönemlerde de devam etmiştir.<sup>39</sup>

Belirli dinsel ya da dini-politik inançlara atıfta bulunmak üzere, başa bazı simgelerin konulması, pek çok dinsel toplulukta mevcuttur. İnsan, başa konulan bir nesneyi başlangıçta korunma amacıyla geliştirmiş olabilir. Ancak başa konulan bir nesnenin simge olarak kullanılması daha çok yaygındır. Bu durumda her simgenin, dinsel topluluğa bağlı olanlar tarafından kabullenilmiş atıfları vardır. Bu simgenin, başka şekillerde kullanılmayıp başın üzerine konulması, simgelerin atıfta bulunduğu gerçekliklere verilen değere vurgu yapmak içindir. Soyluluk, güç, iktidar veya egemenliğe atıfta bulunan bir simge olarak tacın başa konulmasının anlamı da budur. Bununla ilişkili olarak, bir kişi veya nesnenin önemini veya ona olan sevgiyi belirtmek için “baş tacı etmek” ifadesi kullanılmaktadır. İslam açısından, ister dinsel ibadet sırasında olsun, isterse günlük yaşamda olsun, başa giyilen herhangi bir dinsel giysi söz konusu değildir. Bazı dinsel topluluklarda, tarihsel ve yerel olarak ortaya çıkan ve tamamen doğa şartlarına bağlı olarak kullanılan sarığın/*imâme* (ç. *amâim*, *imâm*)<sup>40</sup> dinsel bir giysi olarak anlaşılması, diğer dinsel geleneklerdeki dinsel giysi anlayışından etkilenilerek geliştirilmiş olması muhtemeldir. Yahudilikte, başa giyilen dinsel bir giysi olarak kipa/*kippah* (İbranca: *kee-pah*, ç. *kee-pote*) mevcuttur. Bu giysinin bütün zamanlar giyilmesini benimseyen insanlar olduğu gibi, sadece ibadet sırasında giyilmesini benimseyenler de vardır.<sup>41</sup>

Bir simge olarak kullanılan başlıklar, biçim ve renk olarak da, benimsendiği fırkanın anlayışında çeşitli gerçekliklere atıfta bulunmaktadır. Kızılbaşların giydiği bu başlığın oniki dilimden oluşmasının, imamların sayısına işaret ettiğinde şüphe yoktur. Bunun da ötesinde, gökten yedi taç indiği, Adem’in tacının dört, Nuh’un tacının altı, İbrahim’in tacının yedi, Muhammed’in tacının oniki ve Ali’nin tacının da oniki dilimli olduğu kabul edilmektedir.<sup>42</sup> Bu dilimlerin atıfta bulunduğu anlam ise, Adem’in tacındaki dört dilim ateş, su, hava, toprak olarak dört öğedir. Bu tacın, dört unsur ile

39 Bkz. İbn Kesir, Ebi'l-Fidâ İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîri, Dâr'u İhyâu Turâsî'l-Arabî, *Bidâye*, Beyrut 1988, 10/33.

40 Türkçe'de sarık olarak isimlendirilen giysinin Arapçadaki ismi *imâmedir*. Savaş sırasında kullanılan miğfer, kask gibi koruyucu giysiler için de bu isim kullanılmıştır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisân*, 12/424.

41 Yahudilikte bu giysinin kullanılmaya başlanması 12. yüzyıldan itibaren olduğu söylenmektedir. Bu terimin anlamı ve Yahudilikteki anlayışlar hakkında bkz. Eisenberg, Joyce, *JPS Dictionary of Jewish Words*, USA 2001, 79.

42 Buyruk, İmam Cafer Sadık Buyruğu, haz. Fuat Bozkurt, Kapı Yayınları, İstanbul 2005, 113-114.

ilişkilendirilmesi, onun insan türünün ilk bireyi olarak, yaratılış maddelerine gönderme yapmaktadır. Nuh'un tacının altı dilimi, yönere işaret etmektedir. Dolayısıyla bu taç, onun yaptığı geminin suyun yükselmesi ile hareket etmesinden ötürü, onunla yönleri bulmasına atıfta bulunmaktadır. İbrahim'in tacındaki yedi dilim ise, yedi yıldız simgelemektedir. Bu simgesel anlatımda, Kur'an'da İbrahim ile ilgili olarak anlatılan, yıldızlara bakarak onların geçici olmaları nedeniyle ilah olamayacakları çıkarsamasının anlatımına atıfta bulunmaktadır. Muhammed'in tacının, oniki burca işaret etmesi, Kur'an'da anlatılan göklerin sahip oldukları burçlara gönderme yapmaktadır.<sup>43</sup>

Adem ve Nuh'a inen taç beyaz, İbrahim'e inen siyah, Musa'ya inen sarı, İsa'ya inen gök mavisi, Muhammed'e inenin yeşil ve Ali'ye inenin de kırmızı olduğu kabul edilmektedir.<sup>44</sup> Gölpınarlı, "Şia'nın İmamiye mezhebine mensup olan ve Safevi devletini kuran Erdebil sofularının oniki dilimli kızıl taç giydiklerini ve mensuplarının bu tacı kabul ettiklerini biliyoruz ki bu çok eski bir ananın devamı olmalıdır" demektedir.<sup>45</sup> Bu taç, Aleviler tarafından "tâc-ı Haydarî" olarak adlandırılmaktadır ki ilk defa Şeyh Haydar'ın müritlerine giydirilmesinden dolayı bu şekilde isimlendirildiği düşünülmektedir.<sup>46</sup> Osman Eğri, tacın önceden beri Türkler tarafından kullanılagelen bir kıyafet olduğunu, Bektaşî tarikatında iki türlü tacın giyildiğini, bunlardan birisinin, Nakşiler tarafından da giyilen dört terklı "*Edhemi Tac*" ve diğerinin de, oniki terklı "*Hüseyni Tac*" (Elifi Tac) denilen tac olduğunu ve bu tacı giyin kişide de oniki şartın arandığını belirtmektedir.<sup>47</sup>

Alevilerin giydikleri kırmızı başlıktan ötürü Kızılbaş olarak isimlendirilmeleri, olgusal olarak belirli inanç ve düşünce gruplarının kendilerini biçimsel olarak ayırtmalarını gerçeği ile ilintilidir. Tarihsel olduğu gibi güncel olarak da çeşitli dinlere ve ideolojilere mensup insanlar, kendi yandaşlarını simgeleyen simgeler etrafında birleşmektedirler. Hatta bir mezhep içerisindeki farklılaşmış gruplar, kendilerini mezhebin diğer gruplarından ayıran simgeler

43 Bkz. Hicr 15/16; Furkân 25/61; Burûc 85/1.

44 *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, 113.

45 Gölpınarlı, Abdalbaki, "Kızıl-Baş", *İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir 1977, 6/789.

46 Ekinci Mustafa, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, Beyan, İstanbul 2002, 103.

47 Eğri, Osman, *Bektaşilikte Tasavvufi Eğitim*, Horasan Yayınları, İstanbul 2001, 107; Vilayetname'deki anlatımlarda da Ahmet Yesevi'nin tacı "elifi taç" olarak isimlendirilmektedir. *Vilayetname Menâkıb'ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, haz. Abdalbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul trs., 15-16, Ayrıca bkz. Gölpınarlı, Abdalbaki, *Pir Sultan Abdal*, Der Yayınları, İstanbul 1991, 182; Mehmet Eröz de, tacın simgesel atıflarını belirttikten sonra, alt kenarında kapılar olduğunu ve bu parçaların dört kapıyı simgelediğini ifade etmektedir. Bkz. Eröz, Mehmet, *Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşilik*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, 26.

kullanılmaktadırlar. Bu simgeler, çoğu kere grubun düşüncesini yansıtan bazı ilkelere referanslarda bulunmaktadır. Ülkeleri tanıtan ve bağımsızlığını ifade eden simgeler olarak bayrak, taşıdığı renk ve şekillerle ülkenin vatandaşları tarafından kabullenilmiş değerleri ifade ettiği gibi, bir sosyal ve dinsel grubun yandaşları tarafından onanmış referansları taşıyan simgelerin kullanımı, grup elemanlarının iletişimde işlevsellik kazandırmaktadır.

Söz konusu başlık, sosyal ve dinsel bir grubun taraftarlarının birbirlerini dış görünüşleri itibarıyla tanımaları, güven kazanma ve ona göre davranış geliştirme imkanı sağlamaktadır. Bu durumda her sosyal yapı, kendini tanımlayıcı davranış biçimleri geliştirmektedir. Bu davranış biçimleri, düşüncenin dışavurumu olarak değerlendirilebileceği gibi, düşünceyle doğrudan ilişkisi olmayan biçimler açısından da, kişilerin kendi anlaşmaları ile sağladıkları referansları taşımaktadırlar. Şehirleşme olgusu, kitle psikolojisini oluşturduğundan, çoğu kere sosyal ve dinsel gruba ait bu simgeler değişmekte ve kitlenin genel davranış biçimleri kabul edilmektedir. Günümüz Alevileri, tarihsel olarak ortaya çıkmış kızıl başlıklar giymeseler bile, kendileri tarafından referansları kabul edilmiş saç ve sakal olarak biçimlerinin bir simge olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu simgelerin referansları ise, tarihsel bir olaya vurgu yapmakta ve Hz. Hüseyin'in uğradığı haksızlıklardan ötürü içine düştüğü acı durumu temsil etmekte ve onun anısı, kişi ile birlikte varlığını devam ettirmektedir.

Bir fırka olarak Kızılbaşlığın, anlamı üzerinde de bir birlikteliğin olmadığı görülmektedir. Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Kızılbaş, "Şii mezhebinin aşırılarında/*ğulat* olan bir yolun mensubu"<sup>48</sup> olan kimseye denmektedir. Bu tanımda, Kızılbaşlığın aşırı Şia fırkalarından birisi olarak gösterilmesi, ondaki Şia inançları dışında kalan diğer mistik ve yaşam şartlarının sonucunda bir inanç olarak biçimlenen yapıları gözardı etmek anlamına gelmektedir. Sönmez Kutlu'ya göre ise "Kızılbaş kavramını belirleyen en temel unsurlar şunlardır: Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve oniki imama aşırı sevgi besleme ve onları yüceltme, Kerbala şehitlerine bağlılık veya Muharrem Matemi, Osmanlı aleyhtarlığı, Emevilere ve Haricilere lanet, tevellî ve teberri, Şeyh Safi, Şah İsmail ve Erdebil Tekkesi'ne bağlılık, Kızılbaş giymek, Hacı Bektâş Velî'ye bağlılık."<sup>49</sup> Bu tanım da Kızılbaşlığı bir ekol olarak ifade etmekten çok, onun inançlarını içermektedir. Gerçekte bu ifadeler, Kızılbaşlığın bir ekol olarak tanımlanmasındaki zorluğa işaret etmektedir.

48 Gölpınarlı, agm, 6/789.

49 Kutlu, *Alevilik ve Bektaşilik Yazıları*, 24-27.

## d. Ehl-i Beyt

Asıl olarak Arapça bir tamlama olan “ehl-i beyt” terimi, Alevilikte merkezi kavramlardan biridir. Bu kavramın anlam olarak kapsamının çözümlenmesi, tanımın türlerini (fertlerini) içine alan ve başkalarını da dışarıda tutan niteliği nedeniyle önem kazanmaktadır. Çünkü Alevilik ve diğer ekoller arasındaki ayrışma, bu kelimenin kapsamında ortaya çıkmaktadır. “Ehl” kelimesi; bir yer ve kişiye izafet olarak çeşitli anlamlara gelmektedir. Bu kelime bir yere nispet edildiğinde halk anlamına geldiği gibi, bir kişiye nispet edildiğinde ailenin fertleri anlamına gelmektedir.<sup>50</sup> Her iki nispet de, sosyal yapılara işaret etmekte ve sosyal alanları tanımlamaktadır. Kavramlar, belirli zaman ve mekanlarda anlam kaymasına uğramakta ve kavramın asıl anlamı, kullanıldığı zaman ve mekanda açığa çıkmaktadır. İbn Seyde, *ehlu'r recul* kullanımında *ehl* kelimesinin aşirete ve yakın akrabaya işaret ettiğini söylemektedir.<sup>51</sup> Bu kullanımda sözcük, kişi ile ilişkili olması durumunda, onun aşireti olarak feodal yapıya işaret etmektedir. Kur'an'ın dili, ilk muhataplarının dili olduğundan, onların sosyal yapılarını tanımlayan pek çok kavram kullanılmıştır. Sözelimi, *ehl* kelimesi kullanıldığı gibi, aşiret (oymak) kelimesi de kullanılmaktadır ki bu kelime Arapçadan dilimize geçmiştir ve aynı soydan gelen sosyal bir gruba işaret etmektedir.<sup>52</sup> Ehl sözcüğüyle eşanlamda kullanılan diğer bir sözcük de, aile anlamına gelen *âl* kelimesidir.

Bu tamlamada yer alan *beyt* sözcüğü ise, nesnel olarak insanların barınmak için yaptıkları barınak anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda *dâr* sözcüğü de kullanılmaktadır. Bu nedenle Arapça sözlüklerde, *beyt* sözcüğü *dâr* ve *kasr* sözcükleriyle açıklanmaktadır.<sup>53</sup> Ev için *dâr* (ç. *diyâr*) sözcüğünün kullanılması, evin etrafının duvarlarla çevrilmesinden ötürüdür. Bu nedenden ötürü bu sözcük; belde, yurt anlamında da kullanılmaktadır. Dünya yurdu/*ed-daru'd-dünya* ve ahiret yurdu/*ed-dâru'l-âhire* kullanımlarında bu sözcük, insanın yaratılış düzlemlerini ifade etmektedir. Bunlara ilaveten, mesken sözcüğü de ev anlamındadır. Fakat mesken sözcüğünün anlamı, *beyt* sözcüğünün anlamına göre, daha geneldir. *Beyt* sözcüğü, özellikle kıldan yapılan çadır anlamında

50 İbn Manzûr, *Lisân*, 11/30.

51 İbn Manzûr, *age*, 11/30.

52 Şuara 42/214. Bu ayette, aynı soydan gelen insanlara işaret eden “aşiret” sözcüğü yakınlık sıfatı ile birlikte kullanılmış ve peygamberin ilk olarak yakın akrabasına tebliğ etmesi istenmiştir.

53 İbn Manzûr, *Araplar arasında “Baytu'r-racul: dâruh'u ve baytu'h'u: kasruh'u”* şeklindeki kullanımlara yer vermektedir ki bunun anlamı, adamın evi; onun evi ve sarayı demektir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisân*, 2/14.

kullanılmaktadır.<sup>54</sup> Bu sözcük Kur'an'da insanların oturdukları yeri ifade eden genel bir anlamda kullanıldığı gibi, diğer canlıların yuvaları anlamında da kullanılmıştır.<sup>55</sup> Arapçadaki *beyt* sözcüğü bu anlamıyla, İbrancadaki *ohel* sözcüğünün anlamını taşımaktadır. Arapçadaki *ehl* kelimesinin alındığı İbranca'daki *ohel* sözcüğü; barınak, çadır ve ev anlamlarına gelmektedir.<sup>56</sup> Geleneksel Arap yaşam tarzının çadırla ilişkisi düşünüldüğünde, barınakların bu sözcükle ifade edilmesi anlamlıdır. Bu nedenle *beyt* sözcüğü, başlangıçta çadır anlamında kullanılmış, yerleşik yaşam tarzına geçişle birlikte gecelenen yer, barınak anlamında kullanılmıştır. Bu mastarın, kendisinden türediği fiil (*bâte*) "gecelemek" anlamına gelmekte ve bu anlamda da Kur'an'da kullanılmaktadır.<sup>57</sup>

Ehl-i Beyt teriminin anlamı ve içeriği üzerindeki tartışmalar, bu terimin Kur'an'daki kullanımlarında ortaya çıktığından, bu iki sözcüğün Kur'an'daki anlamlarını açıklamak gerekmektedir. *Beyt* sözcüğü, Kur'an'da sözlük anlamına uygun olarak insanların barınak yeri anlamında kullanıldığı gibi, diğer canlıların barınak yeri anlamında da kullanılmaktadır.<sup>58</sup> Bu sözcüğü, Türkçe'de, sosyal bir birimi ifade eden "aile" sözcüğüyle karşılayabiliriz. Ancak bu durumda da aile sözcüğünün içeriği konusundaki farklılıklar, bu terimin Arapçadaki anlamıyla paralellik arz edecektir.<sup>59</sup> Bu sözcük, Kâbe anlamında da kullanılmaktadır ki dinsel metinlerde "Allah'ın evi/*beytullâh*" olarak da ifade edilmektedir. Kabe'nin Allah'ın evi olarak isimlendirilmesi, onun için bir yerin olması anlamında değil, o yerde Allah'ın anılmasından ötürüdür.<sup>60</sup>

54 İsfehâni, Ebi'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed el-Fadl er-Rağıb, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, Karaman Yayınları, İstanbul 1986, 83.

55 *Beyt* sözcüğünün insanların barınakları olarak kullanımı için bkz. İsrâ 17/93; Yusûf 12/23; Hayvan barınağı olarak kullanımı için bkz. Ankebût 29/41.

56 Bu sözcüğün İbranca ve Tevrat'taki anlamları için bkz. Botterweck, Johannes G.- Ringgren, Hemler, *Theological Dictionary of The Old Testament*, USA 1997, 2/118-134.

57 Furkân 25/64; İsfehâni, *beyt* sözcüğünün asıl anlamının insanların geceleri sığınağı anlamında olduğunu söylemektedir. İsfehâni, *Müfredât*, 83.

58 Bkz. Yusûf 12/23; İsrâ 17/93; Nûr 24/61; Ankebût 29/41 vd.

59 Türkçe'de aile sözcüğü, "Evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik" anlamında kullanıldığı gibi toplumbilim açısından "aynı soydan gelen veya aralarında akrabalık ilişkileri bulunan kimselerin tümü" olarak da tanımlanmaktadır. Bkz. Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 1/31; Ehl-i Beyt sözcüğü, İngilizce'de *family* sözcüğü ile ifade edilmektedir. Bkz. Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Beyrut 1968, 1/180.

60 İsfehâni, bu kullanımlardaki evin, Mekke anlamında olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İsfehâni, *Müfredât*, 84; Fakat ayetlerde tavaf edilen yeri tanımlamasından ötürü Kâbe olarak anlaşılması daha uygundur. Nitekim "şu evin Rabb'ine kulluk etsinler" (Kureyş 106/3) ayetinde, "Allah'ın evi" olarak bir kullanım mevcut değil; "evin Rabb'i" şeklinde bir kullanım mevcuttur. Bu iki kullanım arasındaki anlam farklılığı, "Allah'ın evi" tamlamasında literal anlamda mekansal bir izafet söz konusu iken, "evin Rabb'i" tamlamasında Allah'ın Rabb isminin eğiten ve besleyen şeklindeki anlamlarından hareketle O'nun, insanın yaşamı için gerekli maddeleri yaratmasına vurgu yapılmaktadır.



Beyt sözcüğünün doğrudan doğruya Kâbe için kullanıldığı ayetler olduğu gibi,<sup>61</sup> onu niteleyen bir sıfat ile birlikte kullanıldığı da görülmektedir.<sup>62</sup>

Ehl-i Beyt kelimesinin Kur'an'daki anlamı üzerindeki tartışmalar, bu terimin anlamı ile birlikte kapsamında odaklanmaktadır. Bu sözcüğün kullanıldığı, “*Evlerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Salatı yerine getirin, zekâtı verin, Allah’a ve Resulüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor*”<sup>63</sup> ayetindeki anlamı, tartışmanın odak noktasıdır. Bu ayetin öncesinde, elçinin hanımlarına hitap edilerek, onların diğer kadınlar gibi olmadıkları, onların yaptıkları bir kötülüğe karşı iki kat ceza verileceği, Allah ve elçisine itaat ederek iyilik yapanlara da iki kat mükafat verileceği belirtilmiş<sup>64</sup> ve ardından da elçinin hanımlarına ait uyarılar yer almıştır. Bu uyarılar da, onların diğer kadınlar gibi olmadıkları, başkalarını etkileyici konuşmalardan kaçınmaları, güzel söz söylemeleri şeklindedir.<sup>65</sup> Bu ayetin başlangıcında da bu uyarılar, onların evlerinde oturmaları ve cahiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmamaları, salat etmelerini, zekat vermeleri, Allah ve elçisine itaat etmeleri şeklinde sıralanmaktadır. Bu anlatımların dışında, elçinin eşlerine ait herhangi bir yargı, Kur'an'da yer almamaktadır. Bununla birlikte bu yargıların, elçinin hanımlarının eylemlerine ilişkin genel hükümlerin dışında özel bir hüküm içerdiği de söylenemez. Söylem, her ne kadar elçinin hanımları şeklinde başlamış olsa bile, elçinin dinsel ilkeler doğrultusunda toplumu değiştirme ve dönüştürme şeklindeki görevini üstlenen, diğer insanların eşlerinin eylemlerini de kapsamaktadır. Bu anlatımların ardından gelen ev halkı/*ehlu'l-beyt* sözcüğünün içeriğinin belirlenmesi, bu bağlamda önem kazanmaktadır. Ayetteki ehl-i beyt sözcüğü, Şia açısından önem kazandığından, bu ayet “*tathir/temizleme*” ayeti olarak isimlendirilmiştir.

Ev halkı sözcüğü, Kur'an'da bu ayetin dışında da kullanılmaktadır.

61 Enfâl 8/35.

62 Kabe'nin, “beyt” olarak anıldığı ayetlerde, onu niteleyen sıfatlar olarak şen, bakım/*ma'mur* (Tür 52/4.), muharrem, harâm, (Mâide 5/2, 97; İbrâhîm 14/37) kullanılmıştır. Bu ayetlerde ifade edilen *el-beytu'l-ma'mur*'ün, Kâbe'nin hizasında olarak gökteki bir eve işaret ettiği ve o evi günde bin meleğin tavaf ettiği şeklinde anlayışlar mevcuttur. Bu anlayışlar, miraç hadisine dayanmaktadır. Fakat bu şekildeki bir yorumun dinsel dayanakları mevcut değildir. *Beyt* sözcüğünün diğer ayetlerde de Kâbe anlamında kullanılmış olması, bu ayette de o anlamda olduğuna işaret eder. el-Beytu'l-Ma'mûr'ün bu anlamda yorumlanması hakkında bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Suudi Arabistan 2000, 22/454.

63 Ahzâb 33/33.

64 Ahzâb 33/30-31.

65 Ahzâb 33/32.

Firavun'un erkek çocukları öldürmesi uygulamalarından Musa'nın korunması olayının anlatıldığı bağlamda, adına bakımını üstelenmesi ve şefkatle bakımın sağlanması için verildiği aile de "ev halkı/*ehlu'l-beyt*" olarak isimlendirilmiştir.<sup>66</sup> Ayrıca, İbrahim ve eşinin bir çocukla müjdelendiği anlatımda da, meleklerin onun ev halkına şaşkınlıkları, Allah'ın rahmet ve bereketinin onların üzerine olması temennisi anlatımında da İbrahim'in ev halkını ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>67</sup> Sönmez Kutlu, Kur'an'da ehl-i beyt'in teorik çerçevesi hakkında, bu kavramın semantik anlamının belirlenmesinde önemli fonksiyonu olan tevhit, iman, takva ve veli terimlerinden hareketle, bu terimin özsel üstünlük ve ayrıcalık ifade eden bir anlama sahip olmadığını belirtmektedir.<sup>68</sup>

Bu ayette geçen *rics* sözcüğü, Ehl-i Beyt sözcüğünün anlam evrenini belirlemede yardımcı olacaktır. Bu sözcüğün; necâset, azap, şeytanın vesvesesi olduğuna ilişkin görüşler mevcuttur.<sup>69</sup> Bu sözcük, necâset sözcüğüyle açıklanırsa, bu açıklamada necâset, gözle görülen maddi pislikler şeklindeki gerçek anlamında değil de, kötü fiil şeklindeki mecazi anlama atıfta bulunmaktadır. Nitekim "*putperestler necistirler*"<sup>70</sup> ayetinde, müşriklerin fiziksel kirliliği değil, Allah'a ortak koşma şeklindeki inançsal kirliliğine atıf vardır. Bu sözcüğün mastar olarak *neces* şeklinde kullanılmış olması da, onların inançlarındaki kirliliğin açıklığına vurgu yapmak içindir. Bu sözcüğün, azap olarak yorumlanması, kötü fiillerden arınmak suretiyle azaptan korunmak anlamına gelir. Şeytanın vesvesesi olarak yorumlamak ise, kötülüklerin şeytanın etkileri ile oluştuğu inancına bağlı olarak gelişmiştir. Bu sözcük, Kur'an'daki kullanımlarında, gerçek olarak pislikleri ifade ettiği gibi,<sup>71</sup> mecazi anlamda kötü fiilleri de ifade etmekte ve çoğunlukla da fiilleri nitelemek için kullanılmaktadır.<sup>72</sup>

Aleviler, *tathir* ayetinin Ehl-i Beyt hakkında nazil olduğunu kabul etmektedirler.<sup>73</sup> Alevilik teolojisinde, bu ayetteki ev halkı ile beş kişinin kast edildiği kabul edilmektedir ki bu beş kişi de Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz.

66 Kasas 28/12.

67 Hüd 11/73.

68 Kutlu, Sönmez, Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçerisinde Semerelendirilmesi, *İslamiyat*, c. 3 (2000), sayı: 3, 103-108.

69 Makrizî, Takyuddin Ahmet b. Ali, *Mârifet'u mâ Yecibu li'l-Âli'l-Beyti'n-Nebevi mine'l-Hakki alâ men Adâhum*, Kahire 1978, 3.

70 Tevbe 9/28; Hacc 22/30 vd.

71 Enâm 6/145.

72 Bkz. Mâide 5/90.

73 Veli Baba, *Menakibname*, haz. Bedri Noyan, Can Yayınları, İstanbul 1996, 59; Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan, thk Ahmet Habib, *et-Tibyân fi Tefstri'l-Kur'ân*, İhyâu Turâsî'l-Arabî, trs., 8/339.

Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir.<sup>74</sup> Bu teoloji açısından ayetteki genel ifade özelleştirilmektedir. Bu özelleştirme de, yine kendi teolojisinde delil olarak kullanılan hadislerle dayanmaktadır. Bu hadislerle göre, Hz. Muhammed “*bu ayet, ben, Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin olmak üzere beş kişi hakkında nazil olmuştur*” buyurmaktadır.<sup>75</sup> Bununla birlikte bazı rivayetlerde, kendisinin Ehl-i Beyt kapsamı içerisinde olup olmadığını bilmek isteyen Ümmü Seleme ve Vâsile b. Eska'nın, bu terimin anlam alanında değil de, onların peygamberin ehlinden olduğu da yer almaktadır.<sup>76</sup> Bu rivayetlerin en temel özelliği, terimin içeriğinin belirlenmesi olduğu görülmektedir. Bir taraftan, ehl-i beytin kimleri kapsadığı belirlenmekte iken, diğer yandan da Ümmü Seleme gibi elçinin eşlerinin, Vâsile b. Eska' gibi onun sahabelerinin, bu kapsamda yer almadıkları belirtilmektedir. Bununla birlikte bu terimin, elçinin eşlerini,<sup>77</sup> Beni Hâşim soyundan olan herkesi<sup>78</sup> içerisine aldığı görüşleri de vardır.

Ehl-i Sünnet alimlerinden Râzi'nin, bu terimin anlam evreni hakkında çeşitli ihtilaflar olduğunu belirttikten sonra; bu terim onun çocuklarını, eşlerini, Hasan, Hüseyin ve Ali'yi kapsadığı şeklindeki kendi tercih ettiği görüşü belirtip sonra bu tartışmalara girmemesi dikkat çekicidir.<sup>79</sup> Zemaşeri ise, bu ayetin bağlamının onun eşlerinin de Ehl-i Beyt teriminin kapsamında olduğuna açık bir şekilde işaret ettiğini söylemektedir.<sup>80</sup> Fakat bazı alimler, dilbilgisi açısından da sadece onun eşlerinin bu kapsamda yer almadığını, çünkü onun eşlerine özel bir hüküm olsaydı, onlara işaret etmek için dişil çoğul adıl olan *hünnenin* giderilme ve temizleme fiilinin yüklemi olarak gelmesi gerektiğini ifade etmektedirler.<sup>81</sup> Alevilikte, bu ayet indirildiği zaman Hz. Peygamber'in yanında beş kişinin olduğu ve onun bunları kendi abasının altına alarak, sadece onları Ehl-i Beyt kapsamına aldığı kabul edilmektedir. Bu nedenle bu hadis, “kisâ hadisi” olarak isimlendirilmektedir.<sup>82</sup>

74 Veli Baba, *Menakıbnâme*, 59; Tûsî, *Tibyân*, 8/339.

75 Bu hadisin anlamının özelleştirilmesi yönünde değerlendirilmesi hakkında bkz. Veli Baba, *Menakıbnâme*, 59; Tûsî, *Tibyân*, 8/339.

76 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/265; Makrizî, *Marife*, 6; Lane, *Lexicon*, 1/187.

77 Taberî, *age*, 20/265.

78 Makrizî, *Marife*, 17.

79 Râzi, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Mısır 1938, 25/209.

80 Zemaşeri, *Keşşâf*, 3/539.

81 Makrizî, *Marife*, 16.

82 Bazı rivayetlerde, Hz. Muhammed'in evde bulunan kişilerin üzerine kadife veya kumaş örttüğü belirtilmektedir. Fakat genel olarak onların üzerine bir aba örttüğü rivayeti daha çok kabul görmektedir. Bu abayı “Hayber abası” olarak isimlendiren rivayetler de vardır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/263; Makrizî, *Marife*, 6, 14;

Ehl-i Beyt olarak belirlenen bu kişiler ve onların soyundan devam eden seyyit ve şerifler, Alevilik inancına göre özsel ve niteliksel şerefi haizdir.<sup>83</sup> Ehl-i Beyt'in özsel şerefi, onun Hz. Muhammed'in soyundan gelmesinden ötürüdür. Niteliksel şerefi ise, yukarıda söz konusu ettiğimiz kötülüklerden arındırılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

## 2. Fırkaları Niteleyici Terimler

Fırkaların isimlendirilmesi olgusunda olduğu gibi, nitelenmeleri konusundaki tavırlar da, çift yönlü olarak gelişmektedir. Her fırka, bir yandan kendini nitelerken, aynı zamanda ötekini de nitelemektedir.

### a. Kurtuluşa Eren Fırka/*gurûh-u nâci*

Alevi literatürde “*gurûh-u nâci/nâciye*” kavramıyla ifade edilen bu anlayış, Alevilik inançlarını benimseyerek diğerlerinden ayrışan ve bir fırka olarak isimlendirilen topluluğun kurtuluşa ereceği anlayışını ifade eder. Bu terim, diğer dinsel literatürde Arapça olarak “*el-fırkatu'n-nâciye*” olarak isimlendirilmektedir ki *guruh* ve *fırka* sözcükleri aynı olguya işaret etmektedir. Bu isimlendirmelerde, “kurtulan” olarak belirli inançları benimseyen insanların oluşturduğu fırka nitelenmektedir. Bu anlayış, Hz. Peygamber'in söylediği iddia edilen bir hadise dayanmaktadır. Buna göre o, “Yahudiler yetmişbir fırkaya ve Hıristiyanlar da yetmişiki fırkaya ayrıldı. Benim ümmetimin de yetmişüç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan biri hariç diğerleri cehennemdedir” demiş; onların kim olduğu sorulduğunda da o, “Benim ve ashabımın yolunu takip edenlerdir”<sup>84</sup> buyurmuştur. Cennette olacak fırkanın kimliğine ilişkin sorulara Hz. Muhammed'in verdiği cevaplar hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Bunlar da, “Hz. Muhammed ve ashabının yolunu takip edenler”, “cemaat”, “Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat” şeklindedir. Bu hadisin, toplumsal hafızada var olması nedeniyle, her fırka kendisini kurtuluşa eren fırka olarak göstermektedir. Buna bağlı olarak, Alevilikte de, kendi inançlarının ve uygulamalarının insanı kurtuluşa erdireceği inancı hakimdir. Virâni, kurtuluşa eren fırkayı Bektaşilikteki şeriat, tarikat ve marifet makamlarından geçerek hakikat makamına ulaşan kimseler ve veliler olarak tanımlamaktadır.<sup>85</sup>

Bu isimlendirmede kullanılan *nâci* sözcüğü, asıl olarak “bir şeyden ayrılmak” anlamına gelmektedir. Kur'an'daki kullanımları incelendiğinde de,

<sup>83</sup> Veli Baba, *Menakıbnâme*, 59.

<sup>84</sup> Nâşi Ekber, *Mesâilu'l-İmâmiyye*, 20.

<sup>85</sup> Virâni, *Risâle*, 21.

insana zarar veren bir varlıktan kurtulmak anlamına gelmektedir.<sup>86</sup> Bu sözcüğün zıddı ise *helaktır*. Bu durumda bir grubun “kurtulan fırka” olarak isimlendirilmesi, diğerlerinin helak olacağı anlayışını da beraberinde getirmektedir. Kur’an’da kullanılan *fâiz* kelimesi ise, hayırla bir şeyde başarıya ulaşmayı yani insanın kurtuluşunu ifade etmekte ve gerçekte kurtulan fırkayı isimlendirmede daha elverişli olmaktadır. Bu isimlendirmede kurtuluşa erdiren inançlar, genel olarak İslam’ın yani son vahiy ile belirlenmiş asıl inançları ifade etmekte, iktidarın inançlarını veya amentüsünü ifade etmemektedir. Muhalefetin kendi inançlarını kurtarıcı olarak nitelemesi ise, iktidarın karşısında bir duruşu sergilemektedir. Bu bağlamda Kur’an, “*Yahudiler yahut Hıristiyanlar hariç hiç kimse cennete giremeyecek, dediler. Bu onların kuruntusudur. Sen de onlara: Eğer sahiden doğru söylüyorsanız delilinizi getirin, de. Hayır, öyle değil! Kim muhsin olarak özünü Allah’a teslim ederse, onun mükâfatı Rabb’inin katındadır. Artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir*”<sup>87</sup> ayetinde, her ne kadar diğer din mensuplarının tutarsız anlayışlarını örneklendirmiş olsa da, aynı görüşü benimseyen Müslüman fırkaları da içine alır.

Bu sözün, Hz. Muhammed tarafından söylenmiş olmasını olumsuzlayan pek çok delil mevcuttur. Birincisi, Hz. Muhammed’in bilgi kaynakları açısından, bu bilginin onun tarafından verilmiş olması düşünülemez. Onun bilgi kaynakları vahiy, duyu organları ve akli çıkarımlar ile elde ettiği bilgiler ve içerisinde bulunduğu toplumda var olan bilgilerdir. Bu bilgi vahiy içerisinde yer almamakta, aksine kurtuluşa erenin inananlar ve yararlı işler yapanlar olduğu belirtilmektedir. Bu bilgi duyu organlarının ve aklın alanında da değildir. Duyu organları, kendi işlev alanlarındaki gerçeklikleri kavrayabilir ve akıl da somut olaylardan soyut ilkeler ortaya çıkarabilir. Hz. Muhammed’in yaşadığı dönemin toplumsal bilincinde de, bu bilginin var olması düşünülemez. Çünkü bu sözde ifade edilen belirlemeler, Yahudilik ve Hıristiyanlık fırkalarında olduğu gibi, onun ölümünden sonra ortaya çıkan fırkaları içermektedir. İkincisi; bu sözde yer alan belirlemeler, mevcut olguya ait belirlemeler olmayıp, geçmiş ve geleceğe ait bilgilerdir. Yahudi ve Hıristiyan fırkalarının sayısı hakkındaki bilgiler, geçmişe ait bilgiler iken, Müslümanlara ait bilgiler geleceğe ait bilgilerdir. Geçmiş ve gelecek, gaybın anlam evreninde yer aldığından ve Hz. Muhammed’in de gayb hakkındaki bilgisi vahyin bildirmesi ile sınırlı olduğundan, onun bu bilgiye sahip olması düşünülemez. Üçüncüsü; Hz. Muhammed’in

86 İsfehâni, *Müfredât*, 736.

87 Barka 2/111-112.

ölümünden sonra ortaya çıkan her fırka, kendisini kurtuluşa eren fırka olarak tanımlamaktadır. Bu durumda bu hadis, Müslümanların birlikteliğine değil, ayrışmasına neden olmaktadır. Müslümanların fırkalara bölünmesini değil de birlikteliğini amaç edinen bir elçinin, onların ayrışmasına neden olacak bir sözü söylemesi tutarlı değildir.

Kur'an, kurtulan fırkayı belirlemeyi amaç edinmemekte, insanı kurtuluşa erdiren inanç ve eylemlerden bahsetmektedir. Bu belirleme, kurtuluşun bir fırkaya mensubiyetle olmadığı, inanç ve eylem ile olduğu anlayışını geliştireceğinden, toplumsal alanda yararlı eylemlerin oluşmasına katkıda bulunacaktır. Kurtuluşun fırkaların ismi ile anılması ise, sadece o fırkaya bağlılığı geliştirecektir. Kur'an'ın, kurtuluşu getiren inanç ve eylem belirlemeleri ise; iman etmek, hicret etmek, malları ve canları ile cihat etmek, sabretmek, Allah'a ve elçisine itaat etmek, Allah'tan sakınmak<sup>88</sup> vs. şeklindedir. Bu belirlemede yer alan eylemlerin, dönemsel olarak değişmesi mümkündür. Örneğin, Allah'ın elçisi ile birlikte hicret etmek, belirli bir zamanla ilişkilidir ve eylemin değeri ilişkili olduğu zamanda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle de yararlı eylem/*sâlih*, zaman ve mekana göre değişiklik göstermektedir. Günümüz insanının öncelikli sorunlarını dikkate alarak insan hakları ihlallerine karşı hakları koruma, fakirliğe karşı ihtiyaç içerisindeki insanlara yardımda bulunma vs. sosyal eylemler, yararlı eylemler kapsamında değerlendirilmelidir. Çünkü yararlı eylem nitelemesindeki yarar, insan içindir.

Bu inancın oluşumu ve dini temellerinin olup olmaması bir yana, dini ve sosyal alandaki işlevi daha çok önemlidir. Tefsirlerde, yukarıda söz konusu ettiğimiz bu hadisin, genel olarak, dinde parçalanmayı yasaklayan “*Şu dinlerini parça parça edenler ve kendileri de grup grup ayrılmış olanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişğin yoktur. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır. Sonra, yapmakta olduklarını kendilerine haber verecektir*”<sup>89</sup> ayetinin yorumlanması bağlamında yer alması dikkat çekicidir. Fakat asıl olarak bu ifade, dinsel olanda parçalanmayı ve gruplaşmayı yasaklamak için indirilmiştir. Farklı inançları benimseyen gruplar arasında birbirlerini kötileyen ve dışlayan, dinsel bir tanımlama olarak da tekfir eden ve din dışına iten anlayışların gelişmesi, toplumsal yaşamda anlama ve diyalog kurma davranışlarına ket vurmaktadır. İslam düşüncesinin gelişim sürecinde fırkaların oluşmasından ve ayrışmasından sonra, fırkaları kötileyen hadisler üretilmiştir. Bu durumda her fırka bir yandan kendi inanç

88 Bkz. Tevbe 9/20; Müminun 23/111; Nür 24/52; Haşr 59/20; Ahzâb 33/71; Zümer 49/21 vd.

89 En'âm 159.

sistemini kurarken, diğer yandan da öteki inanç sistemleri ile çatışmaktadır. Bu düşünsel çatışmanın temelini ise ötekinin fikirlerini anlama ve kanıtlarını olumsuzlama yerine, ötekini kötüleyici kanıtlar aramak oluşturmaktadır.

Fırkaları niteleyici diğer terimler de, hidayet ve dalalet veya hak ve batıl şeklindedir. Bu nitelemeler sadece teoloji ekolleri hakkında değil, aynı zamanda dinler ve mezheplerin tasnif edilmesinde de kullanılmaktadır. Karşıtlık ilkesine bağlı olarak bu nitelemelerden hidayet, doğru olana ve dalalet de sapkın olana işaret etmektedir. Hak ve batıl terimleri de, aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu durumda doğru ve yanlışın veya hak olanla batıl olanın belirlenmesine ilişkin nesnel ölçütler mevcut olmamakta, herkes kendi inanç ve mezhebini hak, ötekilerini de batıl kabul etmektedir. Buna ilaveten, dinler ve mezheplerle ilgili eserlerde, “bidat ehli” nitelemesinin de çok sık kullanıldığı görülmektedir. Sonradan din anlayışına giren inanç ve eylemleri nitelemek için kullanılan bidat kavramı, her düşüncenin karşıt düşüncüyü nitelemek için kullandığı bir terim haline gelmiştir.

#### b. Ortodoks ve Heterodoks/Heresy

Farklı dinsel ve kültürel alanlarda ortaya çıkmış grupları tanımlamak için üretilen çeşitli kavramların, üretildiği bu dinsel ve kültürel alanlarla aynılığı veya benzerliği bulunmayan alanlarda ortaya çıkan grup ve öğretileri tanımlamak için kullanılması doğru değildir. Ortodoks<sup>90</sup> ve Heterodoks/*heresy*<sup>91</sup> terimlerinin üretildiği evrenlerde, dinsel bir kurum olarak kilise mevcut olduğundan, kilise kendisini Tanrı adına konuşma yetkisi olan tek kurum olarak görmektedir. Mezhepler tarihçileri de, bu terimlerin İslam’la ilişkili olarak ortaya çıkan akımları tanımlamak için kullanılmasına karşı çıkmaktadırlar. Sönmez Kutlu, “farklı grupları tanımlamakta kullanılan *ortodoks* ve *heterodoks* kavramlarıyla İslam düşüncesinde ortaya çıkan siyasi ve itikadi mezhepleri, fıkhi mezhepleri ve tarikatları tasnif etmek, metodolojik açıdan doğru değildir. Çünkü bu iki kavram, teolojik açıdan kendi kültüründe birbirine muhalif ve birbirinin varlığını onaylamayan iki zıt anlayış için kullanılır”<sup>92</sup>

90 *Ortodoksy*, sözcüğü Yunanca’daki *orthodoxia* (doğru anlamına gelen *orthos* ve görüş anlamına gelen *doxa* sözcüklerinin birleşmesinden meydana gelmiştir) sözcüğünden alınmıştır ve doğru inanç anlamına gelmektedir. Bu kelimenin karşılığında *heresy* ve *heterodoksy* terimleri kullanılmaktadır. Bu terim kutsal kitapta olmadığı gibi II. Yüzyıldan önceki Hıristiyan ve seküler yazarlar tarafından da kullanılmamıştır. Aristo’nun eserlerinde *orthodoxien* kelimesi kullanılmıştır. Bkz. Packer, I. James, “Orthodoxy”, *Baker’s Dictionary of Theology*, USA 1988, 389-400.

91 *Heresy* terimi Yunanca’daki *hairesis* sözcüğünden alınmıştır. Bu sözcük, seçimlerine uygun doğuştan gelen yetenek anlamında bir seçimi, yanlış öğretilerin neden olduğu yıkıcı fikirler anlamında bir seçilmiş görüşü, kesin bir düşüncüyü benimseyen bir mezhep veya partiyi ifade etmektedir. Bkz. Farrer, M., R., W., “Heresy”, *Baker’s Dictionary of Theology*, USA 1988, 268.

92 Kutlu, *Alevilik ve Bektaşilik Yazıları*, 65.

demektedir. Kutlu'nun bu kullanıma karşı çıkış nedeni, bu terimlerin tanımladığı anlayışların birbirine karşı tavırları ifade etmesidir. İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan fırkalarda da bu tavrın olduğu pekala görülmektedir. Ethem Ruhi Fığlalı'ya göre de, Ehl-i Sünnet karşılığı olarak "Ortodoks", Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepler, hareketler ve zümreler için "Heterodoks" ve/veya "heretik" (*heretic/ heresey/ heretical*) terimlerinin kullanılması doğru değildir.<sup>93</sup> Fığlalı'nın bu tanımında ise, bu terimlerin resmi olan veya olmayan anlayışları ifade etmeleri dikkate alınmaktadır. Heterodoks sözcüğünün sözlük anlamı, kabul edilmiş dini esaslara aykırı görüşlere inanan ve o şekilde hareket eden; resmi makamlarca belirlenmiş credonun, inanç esaslarının dışında çıkan yani tekfiri hak eden "sapık fırkalara/*heretic sects*" işaret eder.<sup>94</sup>

Hıristiyanlığın dinsel kurumsallaşmasına benzer bir yapılanmanın İslam açısından söz konusu olmaması nedeniyle, Hıristiyanlık ekollerini tanımlamak için oluşturulmuş söz konusu terimlerin, Müslümanlıkta oluşan ekolleri tanımlamak için kullanılması, tutarlı değildir. Bir inancı, dogmalara uygunluğu açısından onayacak kilise benzeri bir kurum, İslam dini açısından gerekli olmadığı gibi, İslam'ın dinsel bir kurumsallaşması da söz konusu değildir. Bir görüşün ve inancın doğru olması, ancak onun akli veya nakli kanıtlarının olmasıyla ilişkilidir. Müslüman topluluklarda, "*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır*"<sup>95</sup> ayetine uygun olarak, iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran bir topluluğun olması, asıl olarak, bununla ilişkili kurumsal bir yapıya işaret etmemektedir. Bu topluluğun görevi, iyi ve kötünün neliğini belirlemek değil, vahiy tarafından belirlenmiş iyi ve kötü fiiller hakkında insanları bilgilendirmektir. Dolayısıyla bu görevin, toplumu kötülüklerden arındırma gibi bir değeri vardır. Bilginin doğruluk değerinin belirlenmesi ise, "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e ve sizden olan uzman kişilere/ulu'l-emr itaat edin*"<sup>96</sup> ayetinde ifade edildiği şekliyle vahiy üzerinde uzmanlaşmış kişilerin yani alimlerin yorumlarına bağlıdır. Bu uzmanlık alanı ise, kurumsal bir yapının ötesinde, bilgisel yeterlilik gerektirmektedir. Bu durumda Alevilik inançlarının "heterodoks" olarak nitelenmesi, dogmatik bir temelin ötesinde sosyolojik bir temele dayanmasından ötürü tutarlı değildir.

93 Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, 109; Fığlalı, Ethem Ruhi, "Alevilik Hakkında Bazı Düşünceler", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu-I*, 28-30 Ekim 2005, Isparta, 24.

94 Fığlalı, *agm*, 24.

95 Âl-u İmrân 3/104.

96 Nisâ 4/59.





### Bölüm III

#### Tanrı/Hak İlmî

Konunun, Hak-Muhammed-Ali olarak değil de Tanrı olarak isimlendirilmesi, Alevî-Bektaşî inanç sisteminde her ne kadar bu üç iman nesnesi birlikte zikredilse de, bu nesnelerin birbirinden bağımsız olarak varlığının kabul edilmesinden ötürüdür. Bu üç iman nesnesinin birlikte zikredilmesi ise; ilahlık, elçilik ve velilik gibi bu teolojinin omurgasını oluşturan ilkelerin özü olarak birlikte açıklanması amacına dönüktür. Alevilik teolojisinin Tanrı ilmi hakkındaki bir diğer özelliği, Mutezile ve Ehl-i Sünnet teolojilerinde olduğu gibi, diyalektik yöntemle gelişen Tanrı'nın zat ve sıfatları hakkında bir teoloji olmaktan çok, Tanrı'nın anılması, yüceltilmesi, övülmesi, korkusu vs. insan-Tanrı ilişkisine ait konuların öncelenmesidir. Bunun anlamı, Alevilikte amacın Tanrı hakkında kapsamlı bir öğreti geliştirmek değil, pratik olarak değer ifade eden konuların ortaya konulmasıdır.

#### 1. İmanın Anlamı

Bir ekolün inançlarının incelenmesi, iman nesnelерinin dayandığı kaynakların belirlenmesinin ötesinde, bu nesnelерin anlam evreninin ve insan fiillerine olumlu ve olumsuz etkilerinin belirlenmesi açısından önemlidir. İmanın nesnelерini içeren *amentü*, inanan öznenin fillini içermekte iken, asıl olan inanılan nesnelерdir. Özü itibarıyla *amentü*, öznenin inandığı tüm nesneleri içermemekte, bu nedenle de ekollere göre özelleşmektedir. “İslam'ın şartları” adlandırmasında olduğu gibi, “imanın şartları” adlandırması da, İslam ve iman sözcükleri arasındaki anlam farklılığından kaynaklanan tarihsel bir adlandırmadır. Bu adlandırmada İslam, pratiğe işaret etmekte iken; iman teorik olana

işaret etmektedir. İslam'ın şartları içerisinde Tanrı'yı birlemenin yer alması, İslam'ı oluşturan diğer nesnelere özü itibarıyla imana dayanmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki dinsel olarak yapılması ve inanılması emredilenler, tarihsel olarak biçimlenen ve neredeyse ekollere göre farklılaşan *amentün*'ün ötesine geçmektedir.

İslam düşüncesinde imanın neliğine ilişkin tartışmaların genel özelliği, salt iman ne olduğunu ve inanan bir kimsede ne tür eylemler ortaya çıkardığını anlama çabasının ötesinde, inanan ve inanmayan insanın ahiretteki durumunun belirlenmesi ile birlikte incelenmiştir. Bu nedenle bu konu, isimler ve hükümler/*el-esmâ ve'l-ahkâm* başlığı altında incelenmiş ve çoğu kere de hükümler hakkındaki öğretiler, isimler hakkındaki öğretilere öncelenmiştir. Bu durum, inanan bir insanın dünya hayatında inancının gereği olarak eylem oluşturmasını engellemiş ve tamamen ahirette kurtulmaya dönük eylem yapması anlayışını doğurmuştur. Buna bağlı olarak "niçin inanıyorum" sorusunun sorulması ve buna ilişkin cevaplar üretilmesinin yolu, büyük ölçüde kapatılmıştır. Halbuki iman, zihnin/*kalb* kararlı ve kesin bir eylemi olduğundan, ondaki yakîn, ancak inanılan nesnenin açık oluşu ve ondan başkasının imkansızlığına da atıfta bulunmaktadır. İmanda şüphe, zan gibi bilgi derecelerinin olmayışı, ondaki açıklıktan ve bir amaca dönük oluştan kaynaklanmaktadır. İman eylemi dünyada gerçekleşince, tamamen dünyaya ait olmaktadır ve sonucu ahiretten önce dünyada ortaya çıkmaktadır. İşte iman ile birlikte yararlı/*sâlih* amel yani insanın dünyadaki yaşamına olumlu katkı yapan ve insana fayda veren amelin zikredilmesi, zihinsel bir eylem olan imanın dışavurumuna atıfta bulunmaktadır.

Alevilikte iman, "dört kapı, kırk makam" sürecinin birincisi olan şeriat kapısının ilk makamıdır.<sup>97</sup> İmanın, şeriat kapısının ilk makamı olması, diğer bütün kapı ve makamların iman ile anlam kazanması ve aynı zamanda da bu evrelerdeki eylemlerin başlangıç noktasının inanmak olmasındandır. İmanın anlamı ise, zihin, dil ve organların ona ilişkin görevlerinin belirlenmesinde açığa çıkmaktadır. Zihin, imanın ilişkili olduğu nesneyi doğrulamak ve yanlışlamak gibi bir görev üstlenir. Dil, insanın diğer düşüncelerinin açıklanmasında olduğu gibi, ancak zihinde olanı ifşa eder ve onu sözcüklerle ve önermelerle ifade eder. İmanın organlardaki işlevi ise, bir eylem olmasıdır.

Hacı Bektâş Velî'nin düşünce sisteminde iman, hakikat olarak kabul edilmekte, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olarak tanımlanmakta ve imanın

97 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, haz. Esat Coşan, Hüseyin Özbay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, 8.

amelden ayrı olduğu ifade edilmektedir.<sup>98</sup> Bu tanıma uygun olarak, dil ile ikrar eden fakat kalbi ile iman etmeyen kafir, kalp ile inanıp da dil ile ikrar etmeyen de münafıktır.<sup>99</sup> İman bu şekilde tanımlanınca özellikle de Haricilik ve Mutezile açısından, imanın vazgeçilmez özelliği olarak görülen organlarla amel, iman tanımının dışında tutulmuştur. Bunun önemi, organlarıyla amel etmeyenlerin imanının geçersizliği ve dolayısıyla bu kişinin kafir veya iman ve küfür arasında bir menzile olarak fasık ismini hak etmeyeceği anlayışını belirlemede ortaya çıkmaktadır. Buna bağlı olarak Alevî-Bektaşî teolojisinde inkar, Tanrı'ya gönülden tanıklık etmemek olarak tanımlanmaktadır.<sup>100</sup> Hacı Bektâş Velî'nin de ifade ettiği gibi, bu iman anlayışı iman ve amel ayrımını içermektedir. Nitekim o, imanın amelden ayrı olduğunu “*muhakkak ki Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz; onun dışındaki günahları dilediği kimseye bağışlar*”<sup>101</sup> ayetiyle kanıtlamaktadır. İmanın neliğine ilişkin bu kabul, imansız ibadetin fayda vermeyeceği gibi, günahın da insanı küfre götürmeyeceği anlayışını ortaya koymaktadır.

Bu teolojide iman-akıl ilişkisi, imanın neliğini anlamada değer kazanmaktadır. Hacı Bektâş Velî'ye göre arifler katında iman, akıl üzeredir ve imanın dil ve gönül üzere olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir.<sup>102</sup> Bu tanımda, imanın rasyonel temellerinin kurulmasının önemine ima edilmektedir. Bu ilişkiyi kanıtlamak için bazı temsiller kullanılmaktadır ve aklın sultan ve ten içerisinde imanın naibi olduğu ve bu nedenle de imana şüphe katmanın zor olduğu ifade edilmektedir. Bu benzetmelerde yer alan imanın hazine, İblis'in imanı çalmaya kalkışan hırsız ve aklın da hazinedar; imanın koyun, aklın çoban ve İblis'in onu yemeye çalışan kurt; imanın süt, aklın bekçi ve İblis'in de onu içmeye çalışan it<sup>103</sup> olduğu analogileri, imana şüphe karıştırmaya çalışan dış etkenlerin olduğu, aklın ise bu etmenlere karşı imanı koruduğunu dillendirmektedir. Sönmez Kutlu, Hacı Bektâş Velî'nin iman anlayışının, Ebu Hanife'ye kadar dayanan, Matûrîdîlerin iman anlayışı ile aynı olduğunu söy-

98 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 8; Krş. *Menâkıb'ı Hazret-i İmâm Cafer Sâdık*, 2; *Buyruk*, hz. Fuat Bozkurt, 12.

99 *Menâkıb'ı Hazret-i İmâm Cafer Sâdık*, 2.

100 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 8.

101 Nisâ 4/48, 116; Bu ayette ifade edilen Allah'ın şirk dışındaki günahları dilediği kimse için bağışlaması, günah işleyen kulun bireysel olarak bağışlanmasını değil, genel bir ilke olarak bağışlanma alanındaki günahları işleyen herkesin bağışlanması anlamındadır.

102 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 8.

103 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 9; Benzer bir analogi için bkz. *Menâkıb'ı Hazret-i İmâm Cafer Sâdık*, 1.

lemektedir.<sup>104</sup> Aynı bakış açısını Abdulkadir Sezgin de dillendirmekte ve Hacı Bektâş Velî'nin, imanın amelden bir cüz olmadığı düşüncesinden hareketle, Bektaşilerin inanç yönünden Matûridî ve amel bakımından da Hanefi olduklarını iddia etmektedir.<sup>105</sup> Fakat bu tanım, sadece Matûridîlere özgü değildir.

İmanın neliğinden sonra iman nesnelere yani imanın geçişli bir eylem olması nedeniyle neye inanılacağını belirleme, iman anlayışlarının bir parçasını oluşturmaktadır. Bu nesnelere *imanın şartları*<sup>106</sup> veya *amentü* olarak kavramsallaştırılmıştır. İmanın nesnelere Allah, melekler, elçiler, kitaplar, diriliş ve kaderden oluşmaktadır.<sup>107</sup> Makâlât'ta kader nesnesinin açılımı olarak yer alan "iyilik ve kötülüğün Allah'tan olduğu" ifadesi, gerçekte Ehl-i Sünnet'in kader anlayışını yansıtmaktadır. Kader inancının açılımı olarak yer alan bu ibare, Ehl-i Sünnet'e göre kaderin anlamını açıklamaktadır. Alevilikte var olan insan fiilleri hakkındaki yaklaşımı ise insan konusunda detaylı bir şekilde açıklamaya çalışacağım.

İmanın neliği ile birlikte, öznenin tutumuna göre iman, taklit ve tahkik kısımlarına ayrılmaktadır. Taklit; başkasına bağlı olduğundan kişinin kendi çabasını ve sorgulamalarını ifade etmemektedir. Tahkik ise, iman nesnelere delilleri ile birlikte inanmaktır. Alevilik açısından taklidi iman sahih değildir.<sup>108</sup> Hacı Bektâş Velî'nin, nefsin evrelerine ilişkin anlayışında da, itminana ermiş nefsin makamı olarak, tahkik ve yakîn gösterilmektedir.<sup>109</sup> Bu durumda geleneksel iman, başkasının telkinlerine dayanmakta iken, araştırma sonucu oluşan tahkiki iman, kişinin kendi ulaştığı bir sonuç olmaktadır.

Bireyler tarafından kabul edilen bazı inançlar dinsel metinlere dayandığı gibi, diğer bazıları da sosyal şartların sonucunda oluşmuş ve dinsel metinlerde dayanakları tespit edilmiştir. Sözelimi, sosyal şartların oluşturduğu inançlardan birisi Alevilikte yer alan sır inancıdır. Alevilik hakkındaki bazı araştırmalarda bu inanç *takiyye* olarak isimlendirilse de,<sup>110</sup> bu inancın Alevi

104 Kutlu, *Alevilik ve Bektaşilik Yazıları*, 37; Bkz. Buyruk, haz. Fuat Bozkurt, 12.

105 Sezgin, *Alevilik Deyince*, 80.

106 Makâlât'ta imanın şartları olarak yer almaktadır. Bkz. Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 8.

107 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 8; Kur'an'a göre iman nesnelere belirlemek için yöntem geliştiren Hüseyin Atay'a göre, kadere inanmak iman esasları arasında yer almamaktadır. Bkz. Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, 29-30; Kur'an'da kadere iman edilmesini emreden bir hüküm bulunmadığı belirlemesi doğrudur. Fakat onun tarafından belirlenen ölçütlere uygun olarak gaybın da bir iman nesnesi olarak kabul edilmesi gerekir. Ancak gayb bir iman nesnesi değil, iman nesnelere ortak niteliğidir.

108 Virânî, *Risâle*, v. 19.

109 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 39; Koca, taklidi ve tahkiki iman arasında, istidlâli imanı da zikreder. Koca, Şevki, *Mürğ-i Dil*, Nazenin Yayıncılık, İstanbul 1999, 79; Fakat bu çeşit bir iman, ayrı bir kategori olarak değil de, tahkiki imanın içerisinde zikredilmesi daha tutarlıdır.

110 Zelyut, Rıza, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Karacaahmet Sultan Dergahı Yayınları, İstanbul 2002, 92.

literatüründeki ve söylemindeki adı sırdır. Sır, kişinin kendi inancını gizlemesidir. Aynı şekilde takiyye de, “*vekaye*” kökünden türetilmiş bir kelime olarak kişinin kendi varlığını koruması anlamına gelir. İlk olarak Hariciler tarafından inanç ilkesi olarak kabul edilen *kitmân* inancı da, bir şeyi görünmeyecek ve bilinmeyecek şekilde gizlemek anlamına gelen “*ketm*” mastarından türetilmiştir ki Haricilerin egemenlik alanlarının dışında kalan alanlarda kendilerini gizlemelerini ifade etmektedir. Farklı ekoller tarafından farklı terimlerle ifade edilen bu inanç, egemenlik alanında geçerli değildir ve iktidarın değil de muhalefetin inancıdır. İktidar ekolleri, doğal olarak kendilerini gizleme ihtiyacı duymadığından ve iktidar imkanlarından faydalanmak için kendilerinin o inancı benimsediklerini açıkladıklarından, bireylerin kendisini gizlemesi söz konusu değildir.

Sosyal şartların ortaya çıkardığı bir inanç olarak gördüğümüz sır inancı hakkında bazı yazarlar, ayetlere atıflarda bulunmaktadır. Buna göre “*Şüphesiz Allah, size, emanetleri ehline vermenizi emreder*”<sup>111</sup> ayetindeki emanet, İslamiyet’in özü hakkındaki bilgi, yani hakikattir. Hakikat sırrını ehil olmaya açarsanız; onu anlamaz ve bunu bozgunculuk olarak, dinsizlik olarak damgalayabilir.<sup>112</sup> Bu bakış açısı, geleneksel olarak da “*havas*” ve “*avam*” şeklindeki bir ayrımın yansımasıdır. *Havas*; bir toplumda bir konu ile ilişkili olarak eğitim görmüş entelektüel insanları ifade etmekte iken; *avam* bu şekildeki bilimsel yeterlilikten uzak insanları ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Bu anlayış açısından bilginin mutlak olarak gizlenmesi gereğinden çok, muhatabın bilgi seviyesinin dikkate alınması amacı güdülmektedir. İnsanlara, bilgi seviyelerinin dikkate alınarak hitap edilmesi, bilginin kabulü ve istenilen davranışı geliştirmesi açısından tutarlı bir tavidir.

Alevilik inancında sır saklamak, yedi farzdan birisidir ve bu farzdan düşenin yani yerine getirmeyenin cezası da belirtilmiştir.<sup>113</sup> Bu inancın kanıtı olarak da, “*İnananlar, inananları bırakıp inkarcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir bağını koparmış olur. Ancak onlardan korunmanız başkadır. Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Çünkü dönüş Allah’adır*”<sup>114</sup> ayetine atıfta bulunmaktadır. Bu ayetin yorumunda bazı alimler, takiyyenin dil ile olabileceğini ve eylem bakımından olmayacağını ifade etmektedirler.<sup>115</sup> Fakat inancı belirten ister söz ve isterse eylem olsun, inanan

111 Nisâ 4/58.

112 Zelyut, *Alevilik*, 92.

113 Bisâtî, *Menâkıbu'l-Esrâr ve Behcetü'l-Esrâr*, (Şeyh Sâfi Buyruğu), 4.

114 Âl-u İmrân 3/28.

115 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/316.

bir insanın yaşam güvenliğini ortadan kaldıracığından, anlamın eyleme değil de söze özelleştirilmesi tutarlı değildir. Bu ayrımı yapan alimler, takiyye ile yasaklanmış fiillerin yapılmasının önüne geçmek istemektedirler. Ayette geçen *dost/veli* edinme ifadesi, inkarcılarla bütün sosyal ilişkilerin kesilmesini değil, söz ve eylem olarak onların yönetiminde olmamayı anlatmaktadır. Bu durumda, inancın ve ona uygun eylemin gizlenmesi, sürekli bir tutum olarak değil, öldürülme tehlikesi durumunda yani özel şartlarda ortaya çıkan bir davranış biçimidir. Bu anlam, “*Kalbi imanla dolu olduğu hâlde zorlanan kimse hariç, inandığıktan sonra Allah’ı inkâr eden ve böylece zihnini küfre açanlara Allah’tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır*”<sup>116</sup> ayetinde de mevcuttur. İnançlı bir insanın, inkar etmesi için zorlanması durumunda, yaşam güvenliğini sağlaması için inanmadığını söylemesine olanak verilmiştir. Allah’ın, sadece insanın açıkladığı sözlerini değil, aynı zamanda zihninde gizlediklerini de bilmesi, kişinin gerçek inancı hakkında bilgi sahibi olmasını da zorunlu kılmaktadır.

Takiyye inancı, pek çok ekolde mevcuttur. Fakat takiyyeye, ancak can güvenliğini sağlamak amacıyla başvurabileceği, inananların yaşadığı topluluklarda takiyyenin geçerli olmadığı görüşleri de vardır. Bu görüşte olanlara göre, takiyyenin bazı şartları vardır. Bunlar da; bu davranışı benimseyen kişinin, inkarcıların yaşadığı bir toplumda olması ve kendi mal ve can güvenliğinin ortadan kalkmasından korkması, imanını ve gerçeği açıkladığında öldürülme tehlikesinin varlığı, adam öldürme, zina, gasp gibi başkasıyla ilişkili bir konuda olmaması ve sadece dinin açıklanmasıyla ilişkili olmasıdır.<sup>117</sup>

## 2. Tanrı İnancının Mahiyeti

Her ne kadar Alevî-Bektaşî teolojisinde Allah’ın varlığını kanıtlamak üzere geliştirilmiş sonradan yaratılma/*hudûs* gibi kozmolojik ve imkan delili gibi felsefi deliller yer almasa da, Tanrı’nın her varlığın varlık nedeni olması şeklindeki inançtan hareketle, nedensellik delilinin varlığı görülmektedir. Nedensellik delili; her varlığın var olmak için bir nedene ihtiyaç duyduğu ilkesinden hareketle, Allah’ın, varlığın nedeni olmasına dayanmaktadır. Bu delil, teoloji ve felsefenin Tanrı’nın varlığı hakkındaki delillerinde olduğu gibi, felsefi bir açıklamaya dayanmayıp, her bilgi seviyesindeki insanın anlayabileceği bir özelliktedir. Kur’an’ın muhatabının insanların geneli olması, Tanrı’nın varlığına ilişkin delillerin de sade ve yalın bir dille sunulmasını gerekli kılmaktadır.

116 Nahl 16/106.

117 Râzî, *Tefsir*, 20/123.

Aleviliğin temel inançlarından birisi olarak yaratıcının “Hak” ismi ile zikredilmesi, makamların sonuncusunun hakikat olması ile ilişkilidir. Bu sözcük, Kur’an’da, Allah’ın ismi olarak kullanıldığı gibi, fiilleri için de kullanılmaktadır.<sup>118</sup> Allah’ın ismi olarak kullanıldığında onun, “hikmetin gerektirdiği bir sebeple bir şeye varlık vermesi”<sup>119</sup> anlamına gelmektedir. Allah’ın fiilleri hakkında kullanıldığı zaman da, “hikmetin gereğine göre var etmek”<sup>120</sup> anlamına gelmektedir. Bu durumda, bir şeyin varlık bulması, hikmetin gerektirdiği bir sebebe bağlıdır. Allah’ın fiillerinin hak olması ise, herhangi bir sebep olmaksızın da gerçekleşen fiillerin hikmete uygun olmasını ifade etmektedir. Örneğin, Allah’ın, sivrisineğin yaratılışını örnek vermesi<sup>121</sup> karşısında inanan insan, bunda bir hikmetin olduğunu düşünmekte iken, inkarcı bir kimse bu örnekle neyin kastedildiği konusunda bir çıkarsamada bulunamamaktadır.

Alevi yazınında, Allah hakkında Hak isminden başka “Tanrı” ve “Çalap” isimleri de çok sık kullanılmaktadır. Bu isimler, asıl olarak Türkçedir. Türkler, hem gök ve hem de Tanrı anlamına gelen “Tengri” sözcüğünü kullanmışlardır. Kaşgarlı Mahmut, Türklerin büyük bir dağ, büyük bir ağaç gibi gözlerine ulu görünen her şeye “tengri” dediklerini aktarmakta ve onların gök için “tengri” kelimesini kullanmalarını inkarcılık olarak tanımlamaktadır.<sup>122</sup> Gök anlamına gelen bir sözcüğün Tanrı’nın ismi olarak da kullanılması, Tanrı’nın gökte olduğu şeklindeki bir anlayıştan, gözlerine büyük görünen dağ ve ağaç gibi nesnelere için kullanılmaları ise, onlar hakkındaki ululuk düşüncesinden ortaya çıkmaktadır. Allah için Tanrı sözcüğünün kullanılması konusundaki karşı tavır, özellikle Kur’an’ın literal yorumlarını önceleyen Ehl-i Sünnet içerisinde yer alan teoloji ekollerinden gelmektedir.

Ehl-i Sünnet’e göre, Allah’ın isimleri, ancak Allah ve elçisi tarafından verilir/*tevkîfî*; Allah ve elçisi tarafından onun hakkında kullanılmayan isimlerin kullanılması uygun değildir.<sup>123</sup> Fakat bu düşünce, Ehl-i Sünnet ekolünün Kur’an’ın, zahiri anlamlarını benimsemesi ve teville karşı olmasından ortaya çıkmaktadır. Halbuki Kur’an’da Allah hakkında kullanılan isimler incelendi-

118 Bakara 2/147; En’âm 6/62, 73, 114, 151 vd.

119 İsfehâni, *Müfredât*, 179.

120 İsfehâni, *age*, 179.

121 Bakara 2/26.

122 Kaşgarlı Mahmut, *Divan-ı Lügat-ı Türk*, çev. Besim Atalay, Ankara 1992, 3/376-377.

123 Eşari, Ebu’l-Hasen, *Kitâbu’l-Luma’ fi’r-Redd’i ala Ehli’z-Zeyği ve’l-Bida’*, thk. Richard McCarty, Beyrut, 1952, 6.

ğinde, bu isimlerin anlamları itibarıyla O'na verildiği görülmektedir. O'nun isimlerinin güzel/*hasen* olmasının<sup>124</sup> anlamı da, bu isimlerinin anlamlarının güzelliğini ifade eder. Anlam ise, ancak olgusal olarak beşeri alanda ortaya çıkar. O'nun işiten/*semi* olması, insanın dış dünyadaki sesleri algılaması için işitme duyu organına sahip olmasındandır. Bu ismi Allah hakkında kullandığımızda, O'nun duaları ve yakarışları işitmesi, insanın sözlerini işitmesini ve hiçbir sesin ondan gizli kalmamasını ifade eder. Dolayısıyla Kur'an'da, Allah dışında onun hakkında kullanılan isimlerin hepsi bir fiilden türemiştir ve olgusal olarak da bir anlama sahiptir. Allah ismi ise, asıl olarak İbranca'daki *El* ve onun türevleri olan *Elim*, *Eloah*, *Elohim* sözcüklerinin Arap dilinde aldığı biçimdir.<sup>125</sup> Bu nedenle de Allah ismi, sadece O'na verilir ve anlamı da bireylerin "O" hakkındaki tasavvurlarına uygun olarak ortaya çıkar. Son tahlilde, Allah hakkında farklı dillerde olumlu anlamlı sözcüklerin kullanılması vahye aykırılık ifade etmediği gibi, bilâşte olumlu Tanrı tasavvurunun oluşması açısından da gereklidir.

Alevilikteki Hak-Muhammed-Ali inancının "üçleme" olarak isimlendirilmesi, bu nesnelere inancın mahiyeti ile çelişmektedir ve bir yanılıdır. Bu sözcük, Alevî-Bektaşî inançları hakkında batılı araştırmacıların kullanımlarında ortaya çıkmaktadır. Sözelimi Hasluck, Kızılbaşlardaki Hak, Muhammed ve Ali inancını, *kizilbash trinity*/Kızılbaş üçlemesi olarak adlandırmakta ve bu üçlemenin Ali, İsa ve Muhammed olduğunu söylemektedir.<sup>126</sup> "Üçleme" kavramı; Arapça'da "*teslis*" ve İngilizce'de "*trinity*" kelimeleriyle karşılır ki İngilizcedeki *trinity* sözcüğünün karşılığı "üçleme" değil, "üçlülük"tir. Hıristiyan teolojisinde Tanrı'nın birliği inancı öğretisel anlamda kabul edilmektedir. Fakat bu terimin yani Tanrı'nın hem "üç/*three*" ve hem de "bir/*unit*" oluşunu açıklamak için geliştirilen teoriler, farklılıklar içermektedir. İlk defa Tertullian tarafından ortaya atılan *trinity* terimi ve üçlemenin biçimlendirilişi, baba ve oğul arasında nedensiz bir hiyerarşi ortaya çıkarması nedeniyle eleştirilmektedir.<sup>127</sup>

124 A'râf 7/180.

125 Tanrı, İngilizce'de God sözcüğü ile ifade edilmektedir. O'nun hakkında Yahudilik ve Hıristiyanlıkta kullanılan isimler için bkz. Theisen, *Lectures*, 24; Hirsch, Emil G., "God", *The Jewish Encyclopedia*, 6/1; Musa İbn Meymûn, Kutsal kitaplarda kullanılan Allah'ın isimlerinin hepsinin fiilden türemiş olduğunu, sadece O'nun "Yahve" isminin türemiş olmadığını söylemektedir. Bkz. İbn Meymûn, Mûsâ, *Dilâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, A.Ü.İ. F. Yayınları, Ankara 1974, 1/153.

126 Hasluck, *Christianity and Islam*, 1/145, Besim Atalay da Alevilikteki bu inancı teslis terimi ile ifade etmektedir. Bkz. Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, 16.

127 Berkhof, *Systematic Theology*, 82; Theisen, *Lectures*, 24.



Hıristiyanlıkta kullanıldığı şekliyle bu terim, tek bir ilahi varlıkta üç ayrı sonsuz varlığı tanımlamaktadır.<sup>128</sup> Alevilik teolojisi açısından ise Hak, Muhammed ve Ali arasında bu şekilde bir ilişki söz konusu değil; bir beşer olarak Muhammed ve Ali sonludur. Henry Theisen, aklın gerçekte Tanrı'nın birliğini gösterdiğini, üçlemenin ise vahiy ile ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>129</sup> Alevilik teolojisinde Hak-Muhammed-Ali'nin bir veya aynı olması, Hıristiyanlıkta olduğu gibi üçlülük ifade etmemekte; varlığın birliği felsefesinin gereği olarak, varlıkların Allah'ın belirmesi olması esasına dayanmaktadır. Nitekim Yemîni, Tanrı'nın birliği olarak isimlendirdiği bir bölümde, hastalanan Ali'nin, Muhammed'in ilaç içmesiyle iyileştiğinin anlatıldığı bir söylenceye yer vermekte, Ali ve Muhammed arasında ruh birliğinden bahsetmektedir.<sup>130</sup>

Alevî-Bektaşî inançları ile Hıristiyan inançları arasında daha güçlü ilişkiler ve etkilenmeler ortaya koymak isteyen bazı yazarlar, Şia'nın Ehl-i Beyt tasavvurunu ve buna bağlı olarak gelişen Alevilikteki tasavvurun, Hıristiyan inançları ile ilişkili olduğunu vurgulamakta ve bu düşüncesini Ali'nin İsa, oniki imamın oniki havari, Hasan ve Hüseyin'in de S. Peter ve S. Paul'a eşdeğer görülmesi ile kanıtlamak istemektedirler.<sup>131</sup> Alevilikteki yukarıda söz konusu ettiğimiz ilahlık, elçilik ve velilik ilkelerinin yapılandırılması Hıristiyan teolojisinden farklı olduğu gibi, imamlar ve havariler arasında da bir ilişki söz konusu değildir. İsa'ya iman eden havariler, onun döneminde yaşamış ve ona iman etmiş kimseler iken, imamlar kalıtımsal olarak dinsel yetkenin kendisinde bulunduğu kişilerdir. Alevilikte Hasan ve Hüseyin, imam olarak kabul edilmektedir. Bu iki tarihsel kişilik Hz. Muhammed devrinden sonra Emevi ve Haşimi mücadelesinin silahlı bir çatışma olarak ortaya çıktığı dönemlerde yaşamışlardır.

Dersim'de 1937 yılında meydana gelen isyandan sonra, Harput Amerikan konsolosluğunun yazdığı raporda da, bu bölgede yaşayan Alevilerin inançları ile Hıristiyanlık inançları arasında ilişki kurulduğu görülmektedir. Bu raporda; Kızılbaşların çoğunluğunun Hıristiyan kökenli oldukları, Antioch bölgesinden göç ederek bu bölgeye yerleşen Assassinler oldukları, Ali inancı ile Hıristiyanlıktaki İsa inancı arasında benzeşmeler olduğu, Kızılbaşların

128 Theisen, *Lectures*, 24.

129 Theisen, *Lectures*, 24; Theisen'in belirttiği gibi, *trinity* terimi asıl olarak kutsal kitapta geçmemektedir. Bu sözcük asıl olarak Yunancadaki formu olan *trias* ilk defa bu Theophilus of Antioch (ö. 181) tarafından, Latincedeki formu olan *trinitas* ise Tertullian (ö. 220) tarafından kullanılmıştır.

130 Yemîni, *Faziletname*, 205-206.

131 Hasluck, *Christianity and Islam*, 2/571.

dinsel teşkilatlanmasının Hıristiyan kilisesinin yapılanmasına benzer olduğu vs. belirlemeler yer almaktadır.<sup>132</sup> Fakat bu raporda, söz konusu dönemdeki misyonerlik faaliyetlerinin başarılı olması amacıyla, Kızılbaşları etnik ve dinsel kimlik yönünden ayırıştırma arzusu açıktır ve bu nedenle de gerçeği yansıtmamaktadır. Bir inancın bir sosyal grupta benimsenmesi, o grupla etnik ve inançsal bağların kurulması, diğer bir deyişle bölgedeki misyonerlik faaliyetlerinin teorik yapısının oluşturulması ile gerçekleştirilmek istenmesinden kaynaklanmaktadır.

Alevilik inançlarında Ali hakkındaki inançların biçimlenişi, Hristiyanlıktaki İsa inancının biçimlenişine benzememektedir. Hıristiyanlık açısından İsa tanrılardan birisi iken; Alevilikte Ali, kendisinden kerametler ortaya çıkan Allah'ın veli kuludur. Bunun da ötesinde, Ali'nin faziletlerinin anlatıldığı eserlerde, Ali'nin tanrılığı fikri yadsınmaktadır. Ali'nin tanrılığı düşüncesini ileri süren Nâsırî Tûsi ile Ali arasında geçen bir olayda, Ali'nin tanrılığı düşüncesi yadsınmaktadır. Söylenceye göre, Ali ile birlikte savaşa çıkan bir grubun içerisinde Tûsî de vardır. Öğlen vakti susuzluktan bitkin düşünce, susuzluklarını gidermek için su aramaktadırlar. Ali, Allah'a yalvarmayı öğütlemektedir. Nasır'a şu tarafa gitmesini ve oradan su getirmesini söyler. Nasır, gösterilen yöne yürüdüğünde bir mağara görür ve o mağaranın içerisinde dupduru su akmaktadır. Suyun üzerinde cevherden bir taht ve bu tahtta da Ali oturmaktadır. Ali'nin elinde maşrapa vardır ve Nasır ondan suyu alıp içer. Ali dışarıda arkadaşları ile birlikte oturmakta iken, hem de orada olması onu şaşırtmıştır. O, oradan suyu alır ve arkadaşlarına verir. Nasır, bu işi aklı ile açıklayamayınca, Ali'nin Tanrı'nın kendisi olduğuna karar verir. Çünkü o, her yerde hazır ve nereye baksa hep o vardır.

İkinci olay da, suyu taşkın olan Fırat'ı geçme esnasında gerçekleşir. Geçit yerini öğrenmek için Ali'nin söylemesi ile Cimcime diye bağırarak Nâsır, binlerce ses duymuş, doğru ismi çağırmasıyla geçidin yerini öğrenmiştir. Nâsır, Ali'nin Tanrı olduğunu, yeri ve göğü onun yarattığını söyleyince, Ali kılıcıyla onu ikiye bölmüştür. Arkadaşlarının ricası üzerine Ali Tanrı'ya yalvarmış ve o tekrar diriltirmiştir. O, tekrar dirildiğinde Ali'nin Tanrı olduğunu söylemesi üzerine, Ali onu tekrar öldürmüştür. Ali'nin duası ile o tekrar diriltirmiştir. Ali, kalbinde bir duygu ile "sen onu öldürme, vadesi gelince biz onu öldürürüz, cezasını o vakit çeksin" şeklinde bir ses işitmektedir. Nâsırî Ali'nin yanından uzaklaşmış ve halkının yanına giderek, onları kendisine inandırmıştır.<sup>133</sup> Aynı

132 Harput Amerikan Konsolosu Esquire Evan E. Young'un 10 Şubat 1908 tarihinde Washington'a gönderdiği rapor. Bkz. Akgül, Suat, *Dersim*, Yaba Yayınları, İstanbul 2004, 32.

133 Yemini, *Faziletname*, 138-141.

şekilde Hz. Ali'nin, kendisinin tanrılığı düşüncesini kabul edenleri ateşe attığı da aktarılmaktadır.<sup>134</sup>

Bu anlatımda, her ne kadar Ali'nin tanrılığı düşüncesini açıklayan Nasiri'yi öldürdüğü anlatılmakta ise de, Ali'ye bazı tanrısal niteliklerin verildiği de görülmektedir. Aynı anda iki ayrı mekanda bulunmanın imkansızlığı gibi aklın açık ilkelerine aykırı olarak onun iki ayrı mekanda bulunması, bakılan her yerde onun görülmesi gibi insanüstü nitelikler ona verilmektedir. Fakat bu tanrısal erki gerektiren olaylar, Ali'nin kendi fiilleri olarak değil de, onun kerametleri olarak kabul edilmektedir. Keramet fiilinin sahibi de, olayın kendisinde gerçekleştiği veli kul değil de Allah kabul edildiğinden, bunlar tanrısal nitelikler olarak kabul edilmemiştir. Nusayriler, ruhani varlıkların insan biçiminde ortaya çıktıklarını; iyilik tarafında Cebrail'in ve kötülük tarafında da şeytanın, bazı insanların biçiminde ortaya çıktığını, Allah'ın da bazı kişilerin biçimlerinde ortaya çıktığına inanmaktadırlar ki bu kişiler de Ali ve ondan sonra da onun çocuklarıdır.<sup>135</sup> Bu düşünceleri nedeniyle Nusayriler, aşırı Şia fırkaları arasında kabul edilmektedir.<sup>136</sup> Tanrı'nın insan biçiminde ortaya çıkması ile birlikte, varlıkları yaratma gibi tanrısal erklerin Ali'ye atfedildiği de görülmektedir. Söz konusu söylencede, Ali'nin tanrılığı düşüncesinden ötürü Nasiri'nin Ali tarafından öldürülmesi, Ali'nin, kendisine Tanrı'nın kerametler verilen bir veli kulu olarak kabul edilmesi, Alevilikte Ali'nin tanrılığı düşüncesinin yadsındığını göstermektedir.

Genel olarak tasavvufi yorumlarda ve özel olarak da Alevilikte kişinin kendini bilmesi, Tanrı'yı bilmesinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu düşünce, kutsi hadis olarak aktarılan "*kendini bilen, Rabb'ini bilir*" sözüne atıfta bulunularak oluşturulmaktadır.<sup>137</sup> Bu sözün, genel olarak varlık bilgisi ve Tanrı bilgisi olarak değil de, özel olarak insanın kendisi hakkındaki bilgisi ve Tanrı bilgisi olarak biçimlenmesi, insanın kendisi hakkındaki bilgisinin diğer bütün varlıkların bilgisinden önce gelmesindedir. Hacı Bektâş Velî, bu hadisi şu şekilde açıklamaktadır: "Kim Rabb'ini yaratıcılıkla bildi ise, ancak o nefsini kulluk ile bildi. Kim kendi nefsini yoksulluk ile bildi ise, ancak o Tanrı'sını varlığıyla bildi. Kim nefsini kusurda buldu ise, ancak o Tanrı'sını saygı duyarak bildi. Kim nefsini yüceltme ile bildi ise, ancak o Tanrı'sını ululama ile bildi. Kim

<sup>134</sup> Ahmet Rifat, *Miratu'l-Mekâsıd*, 14.

<sup>135</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/192-193.

<sup>136</sup> Şehristânî, *age*, 1/192.

<sup>137</sup> Bu hadisin, "*kim kendisini bilmezse, Rabb'im da bilmez*" şeklinde rivayetleri de mevcuttur. Bkz. *Menâkıb'ı Hazret-i İmâm Cafer Sâdık*, 2.

nefsini yok olma ile bildi ise, ancak o Tanrı'sını sonsuzlukla bildi."<sup>138</sup> Virani de, bir kimse kendi nefsinden gafil olursa, Hak'tan da gafil olur"<sup>139</sup> demektedir ki bu açıklama, bilmek fiilinin karşıtı olan gaflet sözcüğünün kullanılması suretiyle bir şeyin karşıt anlamının kullanılması ile açıklanmasıdır. Hadis olarak gelenekte yer alan bu sözün açıklanmasında Hacı Bektâş Veli'nin, insanın kendisini bilmesi ile insanın kendi niteliklerini bilmesi ve insanın nitelendiği sıfatların zıtlarının Tanrı'ya atfedilmesi gerektiğini söylediği görülmektedir. Sıfatlar, noksanlık ve olgunluk sıfatları olarak ayrıldığında, bütün olgunluk nitelikleri Tanrı'ya verilmekte ve noksanlık sıfatları ise insana ve diğer varlıklara verilmektedir.

### 3. Tanrı'nın Varlığı

Varlık konusu, felsefenin temel konusu olduğu gibi, teolojinin de temel konusudur. Teolojide, Tanrı'nın varlığı hakkındaki öğretilerle ilişkili olarak diğer varlıkların neliği hakkında da öğretiler gelişmiş, varlığın başlangıç ve sonu/*mebde ve meâd*, kelimelerin bazı tanımlarında yer almıştır. Bununla birlikte, Tanrı-varlık/alem ilişkisi de teolojik olarak çözümlenmesi gerekli bir konu olarak kabul edilmiştir. İslam kelimelerinde varlık teorisi/*ontology* her ne kadar bu ilmin bir bölümünü oluşturmasa da, bilgi teorisi/*epistemology* gibi o da bu ilmin giriş konuları arasında yer almaktadır. Fakat bilgi teorisi, varlığın da bilgi ile ilişkili olmasından ötürü varlık teorisinden önce gelmektedir.

Varlık teriminin anlamı hakkında her ne kadar görüş birlikteliği olmasa da, neliği/*mahiyet* olan her şeyi ifade eder. Bu terimin zıddı olan yokluk/*ademi-yet* ise, neliğin olmamasıdır. Varlık, felsefi ve dinsel metinlerde üç çeşit olarak kategorize edildiği gibi, mistik düşüncede de bu şekilde sınıflandırılmaktadır. Bunlar da; zorunlu varlık/*vacibu'l-vucud*, olabirli varlık/*mümkinu'l-vucud* ve olamaz varlık/*mümteni'u'l-vucuddur*.<sup>140</sup> Filozoflar, bu varlık kategorisine dayalı olarak geliştirdikleri ve *imkan delili* olarak isimlendirdikleri bu delili, Tanrı'nın varlığının delillerinden birisi olarak kullanmaktadırlar. Bu delil, her ne kadar filozofların delili olsa da, teologlar ve mutasavvıflar tarafından da kullanılmaktadır.

Bu kategoride zorunlu varlık, mümkün varlıkların yokluk alanından varlık alanına geçmesi veya varlık bulması için gereklidir ve bu nedenle zorun-

138 Hacı Bektâş Veli, *Fevâid*, 56.

139 Virânî, *Risâle*, v.7.

140 Tanrı'nın varlığının "mutlak varlık" olarak tanımlanması hakkında bkz. Şeyh Bedrettin, *Varidât*, 103.

lu varlık, mümkün varlık için bir varlığı yokluğa yeğleyen/*müreccih* olmaktadır. Zorunlu varlık, var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymadığından ve varlığı zorunlu olduğundan, onun yokluğu düşünülemez. Çünkü onun yokluğunun düşünülmesi, olabilirli varlığın varoluşunu imkansız kılar. Onun öncesiz/*kadîm* ve sonrasız/*bakî* nitelikleri, zorunlu varlığın temel nitelikleri arasında yer almaktadır. Mümkün varlık ise, kendisi için varlık ve yokluk gerekli olduğundan, onun için öncelik ve sonralık geçerlidir.

Teolojik olarak, sadece Tanrı-alem ilişkisinin ontolojik açıklaması sorun oluşturmamakta, bütün soyut varlıkların yoğunluklu nesnelere ontolojik ilişkisi tartışılmaktadır. Tanrı'nın, alem ile ontolojik ilişkisine ait inanç ve görüşleri, şu şekilde belirlemek mümkündür:

a. Başkalık/*Ğayriyyet*: Sözlük olarak başkalık, gramatik açıdan istisna edatı olarak kullanıldığı gibi, olumsuzluk bildiren edat olarak da kullanılır.<sup>141</sup> Terim olarak ise, Başkalık, Tanrı'nın aleme ilişkin her nitelikten soyutlanması anlayışını içermektedir. Soyutlamacı görüş, asıl olarak Mutezile tarafından ortaya konulmuştur. Mutezile'nin soyutlama/*tenzih* anlayışı, Tanrı hakkında konuşurken, "Tanrı cisim değildir", "Tanrı cevher değildir" vs. olumsuz önermeler kullanmayı gerektirmektedir. Mutezile'nin, Tanrı hakkında olumsuz önermeler ile konuşma anlayışının, bazı Ehl-i Sünnet ekolleri tarafından da kabul edilmesine rağmen, Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki ayrışma, yorum yönteminde ortaya çıkmaktadır. Bu yöntemin sonucu olarak Ehl-i Sünnet, Kur'an ve hadislerde Allah hakkında haber verilen el, yüz, gelme vs. sıfatları, literal anlamlarıyla kabul etmekte ve Allah hakkında bunların niteliksiz ve benzetmesiz olarak imkanını kabul etmektedir.

b. Girişkenlik/*Hulûl*: Sözlük olarak hulûl, bir nesnenin diğer bir nesnede yer edinmesi ve ona inişini ifade eder.<sup>142</sup> Hulûl inancı, aşırı Şia fırkalarında ve bazı tasavvuf ekollerinde ortaya çıkmıştır. Ebu Müslim Horâsâni döneminde ortaya çıkan Rezzâmiyye fırkası, imametini, Ali'den sonra oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye geçtiğini ve vasiyet yoluyla onun soyundan devam ettiğini söylemekte ve Ebu Müslim'in de, bu ekolden olduğu rivayet edilmektedir. Bu ekol mensupları, Allah'ın ruhunun, Ebu Müslim'e geçtiğini iddia etmişlerdir.<sup>143</sup> Bu inancı benimseyenler, mezhepler tarihi kaynaklarında genel olarak Hulûliye

141 İbn Manzûr, *Lisân*, 5/39-40.

142 Bu sözcüğün, yer ismi olarak kullanılması durumunda mahal, bir nesnenin diğer bir nesnede yer edinmesi anlamına gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisân*, 11/163.

143 Şehristânî, *Milel*, 1/152.

ismiyle anılmaktadırlar. Şehristânî'nin rivayetlerinde, Hıristiyan ekolleri arasında, Allah ve Mesih arasında hulûl ve ittihât dışında bir ilişkinin olduğu ve Allah'ın Mesih'in kendisi olduğu görüşünü kabul edenlerin bulunduğu görülmektedir.<sup>144</sup>

c. Birleşiklik/*İttihât*: Sözlük ve terim olarak birleşiklik, fiziksel olarak farklı iki nesnenin, birleşerek tek bir nesne olmasıdır. Bu birleşiklik, cinste olursa *mücâneset*, türde olursa *mümâselet*, özellikte/*hassa* olursa *müşâkele*, nitelikte olursa benzeşme/*müşâbehet*, nicelikte olursa eşitlik/*müsâvât*, taraflarda olursa *mutâbâkât*, izafette olursa *münâsebete* işaret etmektedir.<sup>145</sup> Bu durumda ittihât sözcüğünün göreceli anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Bu anlamda, varlıktaki ikilik ortadan kalkmakta ve iki nesnenin birleşiminden tek bir nesne oluşmaktadır. Bu inancı benimseyenler de, mezhepler tarihi kaynaklarında genel olarak İttihâdiyye ismiyle anılmaktadırlar.

d. Birlik/Vahdet: Sözlük olarak vahdet, zat ve sıfatları itibarıyla bir olmak, hiçbir şekilde parçayı kabul etmeyen varlık anlamındadır.<sup>146</sup> Mistik düşüncede, varlığın birliği/*vahdetu'l-vucûd* anlayışının egemen olduğu görülmektedir. Bu anlayış, mistik bir düşünce olarak Alevilikte de mevcuttur. İslam dünyasında bu düşüncenin en önemli temsilcisi, her ne kadar isim onun tarafından değil de, öğrencisi Sadrettin Konevî tarafından konulmuş olsa da, Muhyiddin İbn Arabî (ö.638/1240)dir. Varlığın birliği anlayışına göre, O'ndan başka varlık yoktur/*lâ mevcûde illâ hüve*<sup>147</sup> ki O, mistik düşüncede bir adıl olmaktan çıkmış, sadece Allah'a işaret eden bir adıl halini almıştır. Bu anlayış açısından alem, bir olan gerçek varlığın belirmesinden/*teayyün* ibarettir, ki varlık düzlemlerinin çeşitli mertebelerde ortaya çıkışını anlatan varlık hiyerarşisine ait mertebelerde bu durum açık olarak ortaya çıkmaktadır. Mutasavvıflardan, Alevilik açısından da önemli şahsiyetlerden biri olan Hallâc'ın, "ben hakım" demesi, Bistamî'nin "yüce olan şanımlı tesbih ederim" demesi,<sup>148</sup> bu düşüncenin söyleme dönüşmüş şeklidir. Şevki Koca, "Mansur'un "*ene'l-hak*" demesi şayet ruhu cihetiyle ise, bu doğrudur, eğer şahıs cihetiyle denilse küfürdür" demektedir. Çünkü ona göre şahıs mukayyettir, Hak ise kayıttan münezzehtir.<sup>149</sup>

144 Şehristânî, *Milel*, 2/245.

145 İsfehâni, *Müfredât*, 808; Cürçânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Tarifât*, Basım yeri ve yılı mevcut değil, 8; Lane, *Lexicon*, 8/2928.

146 İbn Manzûr, *Lisân*, 3/449; İsfehâni, *Müfredât*, 808.

147 İbn Arabî, bu ilkeyi zata işaret ederek dişil zamiri ile "*lâ mevcûde illâ hiye*" olarak biçimlendirmektedir. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhat*, 2/56.

148 Bkz. Gazâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 109.

149 Koca, *Mürg-i Dil*, 9.

Fakat Hallâc'ın öldürülmesindeki asıl etkenin, kendi sözlerinden çok, onun sözlerinin anlamını kavrayamayan bağlıları tarafından, ona ilahlık atfedilmesi olduğu söylenebilir.<sup>150</sup>

Varlığın birliği felsefesinin kendisine nispet edildiği İbn Arabî'nin varlık hiyerarşisi şu mertebelerden oluşur:

- a. Belirsizlik (la taayyün, ehadiyyet, mutlak vücut) Mertebesi: Mutlak vücut mertebesi, vücudun ıtlak kaydından bile beri olduğu ve her türlü sıfat, isim, suret, fiil ve kayıttan münezzehe bulunduğu bir mertebedir. Zaten buradaki mutlaklık, her türlü nitelikten soyutlanmışlık anlamına gelmektedir.<sup>151</sup> Mutlak varlık/*vucud*, mutlak yokluk/*adem* karşılığı olarak kullanılmakta; mutlak varlık salt hayır, mutlak yokluk ise salt kötülük olan varlıktır.<sup>152</sup>
- b. İlk Belirme (ilk teayyün, ceberrut âlemi, ilk cevher, ilk akıl, hakikât-ı Muhammediye, vahidiyet) Mertebesi: Bu mertebeye, Allah'ın zat ve sıfatını, bütün varlığı bazısını bazısından ayırmaksızın toplu olarak bilmesidir.<sup>153</sup> Mutlak vücûd açısından bakıldığında, bu mertebeye var oluşun başlangıcıdır. Varlıklar açısından da yaratma fiili, bu evreden sonra gerçekleşmektedir.<sup>154</sup> Konevî de; birlik, mebdeyyet, varlığa etki yaratma fiil v.b. şeylerin Hak'ka nispetinin ancak teayyün itibarıyla olduğunu söylemektedir.<sup>155</sup>
- c. İkinci Belirme (ikinci teayyün, âlem-i melekût, âlem-i emr, mertebeye vahidiyet) Mertebesi: Vahdetin Vahidiyet, Hakikat-i Muhammediye'nin Hakikat-i İnsaniyye halini aldığı ve Zat'ın sıfat ve isimlerinin icabi olan bütün Küllî ve cüzi manalarını detaylı olarak bildiği ve birbirinden ayırdığı makamdır.<sup>156</sup>
- d. Ruhlar Âlemi Mertebesi: Mutlak Zat'ın ilim mertebesinden bir derece daha yoğunlaşmasıdır. Yani ayân-i sâbitedeki "ilmî suretler" in ruhlar

150 Bağlılarının ona ilahlık atfetmeleri hakkında bkz. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmet ez-Zahiri, *el-Fasl fi Milel ve'l Ehva ve'n Nihal*, Beyrut 1986, 2/74.

151 Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i vücûd ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, 20; Konevî, mutlaklığı itibarıyla Hak'ka hiçbir isim ve sıfatın nispet edilemeyeceğini veya onun hakkında olumlu ve olumsuz hiçbir hüküm ile hakkında hüküm verilemeyeceğini söylemektedir. Sıfatların, isimlerin ve hükümlerin ona verilmesi ancak teayyünleri itibarıyladır. Konevî, *Vahdet-i vücûd ve Esasları*, 40.

152 İbn Arabî, *Fütûhat*, 2/576.

153 Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, 21.

154 İbn Arabî, *Fütûhat*, 1/119.

155 Konevî, age, 10.

156 İbn Arabî, *Fütûhat*, 1/54; Ertuğrul, *Vahdet-i vücûd ve İbn Arabî*, 22.

- mertebesine inmesidir. İlmi suretler bu makamda kendilerini, emsallerini ve Hak'k kavramış birer basit cevher olarak zuhur etmektedirler.<sup>157</sup>
- e. Misâl Âlemi Mertebesi: Ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında yer alan misal âlemi, Mutlak Hakikat'ın parçalanma, ayrılma, yarılma ve birleşme kabul etmeyen suretler ve şekiller ile hariçte zuhurudur.<sup>158</sup> Bu mertebede her bir ruhun, cisimler âleminde bürüneceği suretin bir benzerine büründüğü mertebedir.
- f. Şehâdet Âlemi (cisimler âlemi) Mertebesi: Bu mertebe, Mutlak zatın cüzlere ayrılabilen, bölünen, yarılan ve bitişebilen cisimlerin suretleriyle zuhur ve tecelli mertebesidir. Onun için değişen, parçalanan ve kaybolan bu kevnî objeler ve nesnelere âlemine "kevn ve fesad âlemi" denilmektedir. Bu âlemdekiler, duylara hitap ettiğinden "his ve şehadet âlemi" de denilmiştir.<sup>159</sup>
- g. Olgun İnsan (insân-i kâmil, mertebe-i câmia) Mertebesi: Zuhur mertebelerinin en sonuncusu olan bu mertebe, la taayün mertebesi dışında bütün mertebelerin hakikatlerini kendinde toplar. Hz. Muhammed'in "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı" sözünün anlamı, olgun insan içindir. Bu mertebeden daha üstün bir varlık mertebesi olarak melekler vardır.<sup>160</sup> Cismani ve ruhani, vahdet ve vahidiyet mertebesinin cümlesini kendisinde toplayan en hayırlı tecelli, en son örtü insandır. Her mertebe bir ilâhî ismin mazharı olmasına karşın insan-i kâmil mertebesi "ilahi suret" üzere yaratıldığından, bütün isimleri bir araya getiren Allah isminin mazharıdır. Bu sebeptendir ki insan, hakkın bütün isim ve sıfatlarıyla tam olarak tecelli edebileceği bir ayna mesabesinde. Zuhûra tecelli, en mükemmel şekilde İnsan-ı Kâmil'de gerçekleşmiştir.<sup>161</sup>

Kur'an'ın zahiri anlamlarını önceleme ilkesine bağlı yorum yapanlar, varlığın birliği öğretisine karşı çıkarken, temel hareket noktaları, Kur'an'da açıklanan Tanrı'nın yaratma sıfatının bu öğretilerde gerçek olarak değil, taayünleri itibarıyla verilmiş olmasıdır. Bu yorumcuların, gerçekte varlık için varlık/*mevcût* ismini değil de, yaratılmış/*mahlûk* ismini kullanmaları gerekmektedir. Bir tür olarak insanın, varlık veya yaratılmış olarak adlandırılması arasında-

157 Ertuğrul, *Vahdet-i vücûd ve İbn Arabî*, 23.

158 Ertuğrul, *age*, 24.

159 İbn Arabî, *Fütûhat*, 1/116.

160 İbn Arabî, *age*, 2/104; "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı" sözü her ne kadar hadis olarak aktarılsa da, asıl olarak Tevrat'ın bir ayetidir. Bkz. Yaratılış 1:27.

161 İbn Arabî'deki varlık mertebeleri hakkında bkz. Ertuğrul, 20-26.



ki ayırım, varlık sözcüğünün ondaki oluşa işaret etmesine karşın, yaratılmış sözcüğünün Tanrı'nın yaratma sıfatına gönderme yapmasıdır. Her ne kadar varlık sözcüğü de, bir failin etkisiyle varlık bulmuş bir nesneyi ifade etse de, Kur'an'da, Tanrı'nın varlıkla ilişkili bu nitelikteki bir fiiline atıf mevcut değildir.

Tanrı'nın sıfatları olduğunu kabul eden teologlar, Kur'an'da Tanrı hakkında kullanılmamasına rağmen, O'nun, "vucûd" sıfatının olduğunu kabul etmektedirler. Varlığın, Tanrı'dan vücut bulması, diğer bir deyişle Tanrı'nın taayyünü için, Tanrı zorunlu olarak var olmalıdır. Hatta Çamuroğlu, "eğer Tanrı olmasaydı, Alevi onu yarattı"<sup>162</sup> derken, Alevilik düşüncesi açısından, Tanrı'nın var olmasının zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Alevilik, diğer adlarıyla Bektaşilik ve Kızılbaşlık, her şeyden önce "insanı ve hayatı sevmek" demektir. Bu sevginin temelinde Hak-Muhammed-Ali, başka bir tanımla; Tanrı-İnsan-Doğa üçlemesi vardır. Üçler arasında öзде hiçbir ayrılık yoktur. Yaratılan, Yaradan'ın görünüş alanına çıkışıdır.<sup>163</sup>

#### 4. Tanrı'nın Birliği

Daha önce belirttiğimiz gibi, Alevilikteki üçlü ile Hıristiyanlıktaki "üçleme" inancı arasında bir ilişkinin olmadığına tevhit anlayışı da işaret etmektedir. Tevhit; Allah'ı birlemek demektir ve "*lâ ilâhe illallâh/ Allah'tan başka ilah yoktur*" cümlesinde açıklandığı şekilde, ondan başka hiçbir ilah tanımamaktır. Alevilik teolojisindeki üç sünnetten birincisi, dilden birleme/*tevhit* kelimesini bırakmamaktır.<sup>164</sup> Hacı Bektâş Veli'nin, besmelenin yorumunu yaptığı eserinde de, birleme cümlesinin anlam ve önemi açıklanmaktadır.<sup>165</sup> Tevhidin farzlar içerisinde değil de sünnetler içerisinde yer alması, sünnet ve farz kavramlarının hukuksal olarak ifade ettiği Hz. Muhammed'in söz, fiil ve onamalarına dayanan veya Allah'ın kesin olarak emrettiği şeyler anlamında olmayıp; lügat olarak ifade ettikleri bir şeyi adet haline getirmek ve bir şeyin zorunluluk ifade etmesi anlamındadır. Dolayısıyla Allah'ı birlemenin sünnetler içerisinde yer alması, onu anmanın bir davranış olarak benimsenmesi anlamındadır. Birlik sıfatının karşıtı olarak çokluk yer aldığından, birden çok ilah kabul etmek veya bazı tanrısal fiilleri Allah dışındaki varlıklara vermek, *şirk* olarak isimlendirilmektedir.

162 Çamuroğlu, Reha, *Değişen koşullarda Alevilik*, Doğan Kitap, İstanbul 2000, 127.

163 Gülçiçek, *Alevilik*, 1/14

164 Şeyh Sâfi Buyruğu, 3; Yaman, *Alevilik*, 294.

165 Hacı Bektâş Veli, *Besmele Tefsiri*, 65.

Tanrı'nın birliğini konu alan İhlas suresi, pek çok Alevi ereninin nefeslerinde ve buyruklarda konu edilmektedir.<sup>166</sup> İhlas suresi, ana tema olarak Tanrı'nın birliğini konu aldığından, bu surenin Tevhit suresi olarak isimlendirilmesi, bu temayı ifade etmesi açısından daha uygun olur. Allah'ın niteliklerinin yer aldığı İhlas suresinde, onun birliği, diğer niteliklerinden önce açıklanmış, diğer nitelikler, *birlik* niteliğini pekiştirici olarak sunulmuştur. Bu surede, bilinmeyen bir varlığa işaret etmek için kullanılan "O" adılı<sup>167</sup> ile Allah'a işaret edilmiş ve onun tek/bir olduğu belirtilmiştir. "O"nun daha belirgin bir açılımı olarak, O'ndan başka bir varlığa isim olarak verilmeyen "Allah" olduğu belirtilmiş, Allah'ın da hiçbir şeye ihtiyaç duymayan dolgun bir kaya/*samed* olduğu vurgulanmıştır. Başka bir şeye ihtiyaç duymak niteliğinin varlığı ile birlikte birlik bozulmakta ve çokluk oluşmaktadır. Doğurma ve doğurulma, kendisi için üremenin gerekli olduğu canlı varlıklar için geçerli olduğundan, üreme ile birlik, çokluğa dönüşmektedir. Üreme, bir varlık türünün birden çok sayıda ferdini meydana getirmektir. Üreyen varlıklar kendi denklerini meydana getirdikleri halde, O, tek olduğundan, başka bir varlığın O'nun dengi olması da söz konusu değildir. Bu nedenle bu niteliklerin karşılığı olan, başka bir varlığa ihtiyaç duymak, üremek ve denklik gibi nitelikler, birliğin karşıtı olarak çokluğu meydana getirmektedir.

Tanrı düşüncesinin olgunluğu açısından "O"ndan başkasına kulluk etmemek ve zihinsel olarak eğilim göstermemek, Virâni'nin görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. O, "hak birdir, mabud birdir, maksud birdir. Hak'tan başka birini mabud edinen *"her mabud, maksuttur ve her maksut da mabuddur"* hadisine göre her hangi bir nesneye kast eden için o nesne onun mabudu olur"<sup>168</sup> derken, tek olan bir ilaha inanmanın gerekliliğini ve ondan başka varlıklara tanrısal eylemleri yüklemenin tevhide ortadan kaldıracağını açıklamaktadır. Hacı Bektâş Velî'ye göre, her şeyde onun tek olduğunu kanıtlayan bir işaret vardır.<sup>169</sup> Birliğe vurgu yapan bu işaret, varlıktaki düzende ortaya çıkmakta ve kelamcıların, Allah'ın birliğini kanıtlamak üzere Kur'an'ın *"yerde ve göklerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, onların düzeni bozulurdu"*<sup>170</sup> ayetinden aldıkları ve

166 Örneğin, Harabi'nin bir nefesinde, İhlas suresindeki her bir nitelik bir beyitte işlenmektedir. Bu nefes için bkz. Bozçalı, Mahmut, *Alevi Bektâşi Nefeslerinde Dini Muhteva*, Horasan Yayınları, İstanbul 2005, 99; *Menâkıb'ı Hazret-i İmâm Cafer Sâdik*, 14.

167 Arapça'da, gaip eril şahsa işaret eden "hû" zamirinin karşılığı olarak yer alan bu adıl, Mutasavvıflarca Allah'ın en büyük, en şerefli adı olarak kabul edilmektedir. Bkz. Gölpinarlı, *Pir Sultan Abdal*, 186.

168 Virâni, *Risâle*, v.2.

169 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 2.

170 Enbiya 21/22

engelleme/*temanu*' delili olarak isimlendirdikleri delili çağrıştırmaktadır. Çünkü varlıktaki düzen, Tanrı'nın varlığı ile birlikte birliğinin de en açık delilidir.

##### 5. Tanrı'yı Anmak/Zikir

Teoloji ekolleri, Allah'ın sıfatlarının zatının aynısı veya başkası olduğu tartışmasında odaklaşmış oldukları halde, tasavvufta bu tartışma önemli bir yer tutmamakta; Allah'ı anmak, bu tartışmalara öncelenmektedir. Allah'ı anma fiili ile ilişkili olarak kullanılan *zikr*, *tesbih* ve *tefekür* eylemleri mistik düşüncede önem kazanmakta, bu fiiller insanı arındıran ve yücelten fiiller olarak kabul görmektedir. Anmak, Arapça *zikr* terimiyle ifade edilmektedir. Bu terim, sözlük olarak anmak ve hatırlamak anlamına gelmektedir. Terim olarak ise, Allah'ın isimlerini sözlü olarak ifade etmek anlamına gelmektedir. Düşünme (tefekür) ise, Allah'ın zatını değil de, yarattığı varlıklara etki eden onun fiillerindeki hikmeti kavramaya çalışmaktır. Düşünme bir konuda olur ki bu da, yaratılan varlıkların düşünülmesi ile onları yaratan Allah'ı hatırlamaktır. Hacı Bektâş Velî, düşüncenin Tanrı'nın zatı ile değil de, nimetleri ve yarattığı varlıklar ile olduğunu, yaratıcı hakkında akıl yürütmenin en aşağı evresinde beceriksizlik göstermenin akıl yürütme (idrak) ile aynı olduğunu ifade etmektedir.<sup>171</sup> Alevî-Bektaşî düşüncesinde, Allah'ı isimleriyle anmak, önemli fiillerden birisi olarak kabul edilmektedir. Hacı Bektâş Velî, Allah'ı anmanın üç çeşidinin olduğunu, bunların da dil ile anmak, kalp ile anmak ve sır ile anmak olduğunu söylemektedir.<sup>172</sup>

Tefekürün de Alevî-Bektaşî inancında önemli bir yeri vardır. Hacı Bektâş Velî, “bir saat düşünme, bir yıl boyunca yapılan ibadetten hayırlıdır” şeklindeki bir hadise atıfta bulunarak, insanın kendi yokluğu kuşkusuyla düşünceli geçen bir saati, kendi varlığı içinde geçen bir yıllık ibadetine yeğdir” demekte ve “*unuttuğun zaman Tanrı'yı an*”<sup>173</sup> ayetini de, bu bağlamda zikretmektedir.<sup>174</sup> Düşünmenin, ibadetten bu derece üstün olması, düşüncenin insanı Tanrı'nın varlığını ve yüceliğini bilmeye götürmesindedir. İbadet ise, ancak Tanrı bilgisinden sonra değer kazanmaktadır.

171 Hacı Bektâş Velî, *Fevâid*, 44.

172 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 4; Alevilikle ilgili kitapların girişlerinde, Allah'ın isim ve sıfatlarının zikredilmesi suretiyle hamd, elçisine nitelikleri ile birlikte salat ve selam gibi tümceler yer almaktadır. Sözgelimi bkz. Cafer Sadık, *Fütüvvetnâme*, 2a.

173 Kehf 18/24.

174 Hacı Bektâş Velî, *Fevâid*, 33.

Anma eylemi, bir şeyin zihinde veya dilde ortaya çıkmasıdır<sup>175</sup> ki o şey, zihinde bilgi ve dilde de söz olarak varlık bulur. Mistik düşüncedeki Allah'tan başka her şeyden uzaklaşma düşüncesi, organların Allah ile ilişkili olarak eylemlerini gerekli kılmaktadır. Kur'an'da, Allah'ı isimleri ile anma eyleminin istenildiği görülmektedir. Nitekim *"En güzel isimler Allah'ındır. O'nu o güzel isimleriyle çağırın ve O'nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklardır"*<sup>176</sup> ayetinde, Allah ismi ile birlikte diğer isimlerin de Allah için kullanılmasının uygunluğuna ve aynı zamanda insanın kendi durumuna uygun düşen bir ismiyle onu çağırmasına işaret edilmiştir. Bağışlanmak isteyen bir insanın Allah'ın "rahîm", "ğafûr", "tevvâb" isimlerini kullanması, kişinin eylemine uygun düşecektir. Anma eylemi diğer bir şekilde de, insanda doğru eylem bilincini oluşturmayı hedeflemektedir. Örneğin, *"Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar"*<sup>177</sup> ayetinde, insanın çalışma, dinlenme ve uyumak için uzanma eylemleri sırasında Allah'ı anması istenmektedir. Bunun anlamı, insanın günlük hayatını ilahi ve insani ilkeler doğrultusunda biçimlendirmesidir.

Bir eylem biçimi olarak Allah'ı tesbih etme, dar anlamda O'nu anmaya ve noksanlıklardan soyutlamaya<sup>178</sup> işaret ettiği gibi, geniş anlamda ilahi ilkelere uygun davranış geliştirmeyi îma etmektedir. Bu bağlamda, *"Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tesbih ederler. Her şey O'nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız"*<sup>179</sup> ayetinde yer, gökler ve içerisindekilerin Allah'ı tesbih ettikleri bildirilmektedir. Bu ayette yer alan yer, yedi gök ve içerisindekiler ile yaratılmış bütün varlıklara işaret edildiğinde şüphe yoktur. İnsan dışındaki diğer varlıkların Allah'ı tesbih etmeleri, ancak onların kendileri için yaratılmış fiziksel kanunlara uymaları ile açıklanabilir. Bu anlamı, *"Göklerde ve yerde kim varsa, isteyerek veya zoraki olarak kendileri de gölgeleri de sabah akşam Allah'a boyun eğer"*<sup>180</sup> ayetindeki uymak ve boyun eğmek

175 İsfehâni, *Müfredât*, 259.

176 A'râf 7/180. Krş. İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; Haşr 59/24.

177 Al-u İmrân 3/119.

178 *Tesbih* sözcüğü, sözlük olarak, bir şeyin suda veya havada hızlı bir şekilde geçmesini ifade etmektedir. Gezegenlerin kendi yörüngelerindeki hareketlerini ifade etmek için "her biri bir yörüngede yüzmektedir" (Enbiyâ 21/33; Yâsîn 36/40); Hızlı bir şekilde atın koşmasını anlatmak için "And olsun hızlı bir şekilde koşanlara" (Nâziât 79/3) ve hızlı bir şekilde eyleme yönelmek için "*Çünkü gündüz, senin uzun süre uğraşacağıın şeyler vardır*" (Müzzemmil 73/7) denilmektedir. Bu sözcüğün anlamları için bkz. İsfehâni, *Müfredât*, 324.

179 İsrâ 17/44

180 Ra'd 13/15.

anlamındaki *secde* sözcüğü de desteklemektedir. Bu durumda, insanın Allah'ı tesbih etmesi, insan tarafından da doğruluğu ve yararlılığı bilinen ilkelere uyması olarak yorumlanabilir.

İnsanın “düşünen varlık” olarak yaratılması, varlık ve olayların nelikliğini düşünmesini gerektirmektedir ki bu eylem biçimi *tefekkür* sözcüğü ile ifade edilmektedir. Tefekkür, “eşyanın gerçekliğine ulaşmak amacıyla yapılan inceleme ve araştırma”<sup>181</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan düşünme, ancak bir konuda olur. Kur'an, hakkında düşünülmesini istediği konuları ilahi sözler,<sup>182</sup> varlığın yaratılışı,<sup>183</sup> nesnelere yaratılış amacı,<sup>184</sup> insanın kendisi,<sup>185</sup> tabiat olayları<sup>186</sup> vs. şeklinde belirlemektedir. Bu anlamıyla tefekkür, insanın yeryüzünde yaratılış amacını da açıklamaktadır. Kur'an, düşünme eyleminin öneminden ötürü insandan düşünmesini; olayların ve varlıkların neden ve sonuçlarını çözümlemesini istemektedir. Varlık ve olayların çözümlenmesinden sonra, teoriler ve kanunlar üretmek mümkün olacaktır.

## 6. Tanrı'dan Yardım Dileme

Allah'tan yardım dileme olgusunun ortaya çıkışı, kulun isteğini doğrudan Allah'a iletmesi anlamındadır. Bu olgu, dua terimi ile ifade edilmektedir. Allah'ın kula yardımını ise, doğrudan olduğu gibi, Alevilik inançları açısından başka bir varlığın aracılığı ile de olmaktadır.

### a. Gülbenk/Dua

Yaratıcıya dua etme eylemi, kutsal dinlerin inanç yapısı içerisinde önemli bir yer tutar. Dua sözcüğü, çağırma anlamına gelen “deâ” fiilinin mastarıdır ve “çağrı” anlamındadır. İbadet dili Arapça ve Farsçanın etkisinde geliştiğinden, pek çok dinsel eylem bu dillerdeki kelimelerle ifade edilmektedir. Alevilik literatüründe dua, “gülbenk” sözcüğü ile ifade edilir. Gülbenk, tertip edilmiş secili dualara denmektedir.<sup>187</sup> Alevî-Bektaşî erkânında, doğrudan doğruya

181 İsfehâni, *Müfredât*, 578.

182 Bakara 2/219, 266; Yûnus 10/24 vd.

183 Kur'an'da varlıkların en büyüklerine işaret etmek için yer ve gökler kullanılmaktadır. Kendisine işaret edilen bu varlıklar, büyüklüklerinden ötürü düşünmenin nesnesi olarak yer almaktadır. Bu nedenle, genel olarak varlığın yaratılışı hakkında düşünmenin istendiği söylenebilir. Bu ayetler için bkz. Âl-u İmrân 3/91.

184 Âl-u İmrân 3/91.

185 Rûm 31/8, 21.

186 Câsiye 45/13.

187 Gölpinarlı, *Pir Sultan Abdal*, 184.

dua ifadeleri kullanıldığı gibi, diğer ibadetlerin içerisinde de dua ifadeleri yer almaktadır. Gülbenklerin bitiminde de, “amin” sözcüğü yerine, “Allah Allah” sözcüğü kullanılmaktadır. Amin sözcüğü Arapça bir kelime olmayıp, duaların sonunda “öyle olsun” anlamında kullanılmaktadır. “Allah Allah” ise, aynı şekilde Tanrı’nın ismi anılmak suretiyle duaların kabul edilmesi için bir temennidir.

Alevilikte en sık kullanılan dua cümleleri, “Yetiş yâ Muhammed”, “yetiş yâ Ali”, “yâ Muhammed”, “yâ Ali” gibi ifadelerdir. Ali’nin ihtiyaç anında yardıma çağrılması, bir söylenceye dayanmaktadır. Buna göre, Uhud Savaşı’nda inkarcıların saldırılarından korunmak için Hz. Muhammed bir çukura düştü ve oradan çıkamadı. Cebrail geldi ve Ali’yi çağırmasını söyledi. Peygamber “Ali dağın arkasındadır işitmez” deyince Cebrail “işitir” dedi. Allah’ın elçisi dua etti ve “yetiş yâ Ali” dedi. Ali işitti ve geldi. Peygamberi inkarcılardan ve kuyudan kurtardı.<sup>188</sup> Diğer bir söylenceye göre de, Hz. Muhammed Şam seferine giden Ali’yi yolundan döndürdü. Şam’da İslam askerleri ve inkarcılar savaşa girdiler. İslam komutanları Halit ile amcası Abbas Peygamber’e geldiler. Zaferden ümidini kesip ağlayarak “Ey Allah’ın elçisi! Ali’yi çağır. Askerde güç kalmadı. Yenildiler artık” dediler. O sırada Ali Medine’de bir hurma ağacının üzerinde ve Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin de ağacın altındaydılar. Allah’ın elçisi “yâ Ali” diye çağırırdı. Hz. Ali “lebbeyk yâ Resulallah” diyerek cevap verdi. Hz. Ali anında Şam’da hazır oldu. İslam askerini kurtardı.”<sup>189</sup>

Bu söylenceler, Alevilikteki Hz. Muhammed ve Hz. Ali’yi yardıma çağırma eyleminin dinsel temelleri bağlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte bu eylemi, dinsel temellerine vurgu yaparak açıklamak yerine, insan psikolojisine göre açıklamak daha tutarlı bir yöntem olabilir. Bu da, kişilerin ihtiyaç anında sevgi ve saygı duyduğu kişilerin isimlerini anmasından kaynaklanmaktadır.

Alevilikte, Allah’tan ayrı olarak Hz. Muhammed ve Hz. Ali gibi insanların isimlerinin anılarak onlardan yardım istenilmesi, insana tanrısal erklerin verilmesi olarak algılanmamalıdır. Gülbenklerin dinsel kaynakları olarak söz konusu söylencelerin literal yorumlanmaları neticesinde bu fikre ulaşmak mümkün olsa bile, psikolojik açıklaması sonucunda bu yoruma ulaşmak mümkün değildir. Bir insanın, ihtiyaç duyduğu anda diğer bir insanı yardıma çağırması, yardıma çağrılan kişinin kendi gücüyle sınırlı olduğundan, insanın gücünün üstünde bir eylemin gerekli olduğu bu şekildeki bir çağrıya karşılık vermesinin, akılcı ve olgusal bakış açılarıyla imkansız olduğu bilinmektedir.

188 Kızıllöz, Mehmet, *Gülbenk Alevilikte Dua*, Ayyıldız Yayınları, Ankara 1997, 15.

189 Kızıllöz, *Gülbenk*, 15.

## b. Hızır veya Hızır-İlyas

Hızır-İlyas inancı, pek çok İslami ekolde mevcuttur. İnancın bir yansıması olarak da dilimizde “Hızır gibi yetişmek”, “kul sıkışmayınca Hızır yetişmez” gibi deyimler kullanılmaktadır. Bu inanca göre, yaşam suyu */ab-ı hayat* içen Hızır ve İlyas ölümsüzdür ve farklı toplumsal algılamalarla birlikte, asıl olarak, Tanrı tarafından onlara, sıkıntı içerisindeki insanlara yardımcı olma ve bolluk-bereket verme görevi verilmiştir. Hızır ve İlyas birlikte anılmalarına rağmen, ayrı varlıklar olarak kabul edilmektedir. İkisinin ayrı varlıklar olarak kabul edilmesi durumunda da Hızır karada, İlyas da denizde görev yürütmektedir.<sup>190</sup> Ahmet Yaşar Ocak, görev taksiminde Hızır’ın denizde ve İlyas’ın da karada hizmet gördüğünü belirtmekte ve şifahi veya yazılı efsane ve menkıbelere bakıldığında, bu görev taksiminin her zaman sabit kalmadığı ve ara sıra da olsa yer değiştirdiğini, yani Hızır’ın karada ve İlyas’ın denizlerde görev yürüttüğünün ifade edildiğini<sup>191</sup> söylemektedir.

Allah’ın izni ile sıkıntı içerisindeki insanlara yardım eden ölümsüz varlıkların, karada ve denizde hizmet etmeleri olarak biçimlenmesi, insanların ulaşım yolları ile ilişkilidir. İnsanlığın teknik gelişimine paralel olarak ulaşım yolları da gelişmiş ve günümüzde hava yolu ulaşımı mümkün hale gelmiştir. Bu inançlar, tarihsel olarak insanların uygulamalarına göre ortaya çıktığından, havada sıkıntı içerisindeki insanlara yardımcı olacak bir varlık, bir inanç olarak benimsenmemiştir. Kur’an’da da, bu tarihsel uygulamalar dikkate alınarak, insanların ulaşım yollarının kara ve deniz olarak yer aldığı ve sıkıntılarının da bu alanlarla ilişkili olduğu anlatılmıştır.<sup>192</sup>

Bu inanç, asıl olarak Hızır-İlyas inancı şeklindeyken, halk arasında “hıdırellez” şeklinde telaffuz edilmektedir. Eskiden *Ruz-i Hızır* (Hızır Günü) de denilen Hıdırellez, halk arasındaki yaygın inançlara göre, Hızır ile İlyas’ın bir araya geldiği günün hatırasına kutlanmaktadır.<sup>193</sup> Bu inanca bağlı olarak, Hızır’ın kendilerine yardımcı olduğuna ve uluların Hızır ile görüşmelerine dair pek çok söylence vardır. Hacı Bektâş Velî, çok zamanları Hızır ile buluşmaktadır. Bu buluşmalarının birinde Kayseri’nin yukarı taraflarında Saklan Kalesi yakınlarında Hızır ile birlikte bir bostana girerler. Orada gezinirken bostancıyı görürler. Onlar buraya bahar mevsiminde geldiklerinden, bostanlar

190 Yaman, *Alevilik*, 277; Çem, *Dersim’de Alevilik*, 24.

191 Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır*, 123; *Vilayetname*’de anlatılan bir menkıbede Hızır denizde yardıma ihtiyaç duyan insanlara da yardıma gitmektedir. Bkz. *Vilayetname*, 75.

192 Yûnus 10/33; İbrahim 14/32; Nahl 16/14 vd.

193 Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır*, 141.

henüz kavun vermemiştir. Hünkâr, bostancıdan kendilerine kavun getirmelerini ister. Bostancı ise Tanrı izin verirse bitsin, olsun da ondan sonra yeriz der. Hünkâr, bostancıdan diktiği yeri dolaşmasını ister. Bostancı, bostan ektiği yere gittiğinde kokmakta olan olgunlaşmış üç kavun görür.<sup>194</sup>

Aleviler, şubat ayının ortalarında üç gün “Hızır orucu” tutmaktadırlar ki bu oruç kaynak itibarıyla Hz. Ali ve Hz. Fatma’nın bu günlerde oruç tutmalarına dayandırılmaktadır. Buna göre, Hz. Ali ve Hz. Fatma, oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in hastalıktan şifa bulmaları için üç gün oruç adamışlar, oruca başlamışlardır. Birinci gün iftar edecekleri zaman kapıya aç bir yoksul gelmiş ve onlardan yiyecek istemiştir. Onlar, o günkü yiyeceklerini ona verirler. İkinci gün iftar vaktinde bir yetim kapıya gelir ve o gün de yiyeceklerini ona verirler. Üçüncü gün iftar edecekleri vakit ise, yiyeceklerini bir tutsağa bağışlamışlardır. Üç gün iftar etmeksizin aç kalmışlar, buna rağmen adaklarını yerine getirmişlerdir. Aleviler, onlara üç gün boyunca yoksul, yetim ve tutsak kıyafetinde gelenin Hızır Nebi olduğuna ve Hızır orucunun bu nedenle tutulduğuna inanırlar.<sup>195</sup> Alevilikteki bu inancın temeli, görüldüğü gibi İslam öncesi bir zamana değil, bizzat Hz. Ali ve Hz. Fatma’nın uygulamalarına dayanmaktadır. Hızır orucu ile birlikte, dualarda “Yetiş Ya Hızır” gibi söyleyişler, Allah’tan başka bir varlığı yardıma çağırarak veya ondan yardım istemek anlamına gelmemektedir. Bu inanç açısından Hızır, Allah’ın ona özel bir görev vermesi nedeniyle bu görevi yürütmektedir. Dolayısıyla ihtiyaç içerisindeki insanlara yardımcı olan ve bolluk-bereket veren bizzat Allah’ın kendisidir.

Hızır inancını kabul edenler, bu inancı Kur’an’a atıfta bulunarak açıklamaktadırlar. Atıfta bulunulan ayetlerin birinde Musa<sup>196</sup> ve genç adamın<sup>197</sup> rastladıkları bir kişi ile aralarındaki olay anlatılmaktadır. Musa ve genç adam,

194 *Vilayetname*, 22; *Vilayetname*’de, Hacı Bektâş Veli’nin Hayder isminde kellik hastalığı olan birinin başına elini sürdüğünde onun saçları bittiği ve o kişi bunu yapanın Hızır veya İlyas olabileceğini söylediği anlatılmaktadır. (s.11) Diğer bir söylencede de, Hızır’ın kendisinin Hünkâr’a geldiği bildirilmektedir. Bu söylencede Hızır, güzel yüzlü, tatlı sözlü, Alevi saçlı, yeşil elbiseli bir aziz olarak yer almakta Karadeniz’de batmakta olan bir gemideki insanları kurtarma görevini yerine getirmektedir. (s.75)

195 Yaman, *Alevilik*, 272.

196 Râzî’nin de ifade ettiği gibi yorumcuların çoğunluğu bu kıssada ana karakter olarak yer alan Mûsa’nın, Allah’ın İsrail oğullarına elçi olarak gönderdiği Mûsa olduğu görüşündedirler. Bununla birlikte, İbn Abbas’a dayandırılan bir görüşe göre de bu kişi, Mûsa peygamberden önce yine elçi olarak gönderilen Mûsa b. Mişâ’dır. Bkz. Râzî, *et-Tefsiru’l-Kebîr*, 21/144. Bu görüş tutarlı delillere dayanmamaktadır. Kur’an’ın bütünlüğü içerisinde “Mûsa” ismi, Allah’ın gönderdiği bir elçiye işaret etmektedir. Eğer farklı bir elçiye işaret etmiş olsaydı, onun ayrırt edici bir niteliğinin zikredilmesi gerekirdi.

197 Bu kişinin kimliği hakkında tefsirlerde çeşitli rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlere göre bu kişi Yuşâ b. Nûn, Yuşâ’nın kardeşi veya Musa’nın kölesidir. Bu görüşler içerisinde bu kişinin Musa’nın kölesi olduğu görüşü daha tutarlı gözükmektedir. Râzî, Arapların köleler için “fetâ” ve cariyeler için de “fetât” sözcüklerini kullandıklarına dair deliller sunmaktadır. Bkz. Râzî, *et-Tefsiru’l-Kebîr*, 21/144.



Allah tarafından kurtuluş ve ilim verilmiş olarak nitelenen bir kula rastlamışlardır. Musa, ona öğretilen ilimden kendisine öğretmesi için onunla birlikte yolculuk etmek üzere ondan izin ister ve o da Musa'nın sabredemeyeceğini söyler. Bu kul, Musa'nın sabredemeyecek olmasının nedeni olarak, olayların içyüzünü bilmemesini göstermektedir. Musa, sabırlı olacağını ve yapacağı hiçbir işte ona karşı gelmeyeceğini söyledikten sonra, bu kişi ile arkadaş olmak konusunda anlaşılır. Musa ile birlikte bir gemiye binerler ve o kişi gemiyi deler ve Musa onun bu yaptığı işin geminin içindekilerin boğulmasına neden olacağından kötü bir iş olduğunu söyler. Bu kişi, Musa'ya sabırlı olamayacağı konusundaki sözünü hatırlatır ve Musa da sabırlı olacağına dair tekrar söz verir. Yürüyüşleri sırasında genç bir erkeğe rastlarlar. O kişi bu çocuğu öldürür ve Musa yaptığı işin haksız yere birini öldürmek anlamına geldiğinden kötü bir iş olduğunu söyler. Bir beldeye gittiklerinde yöre halkından yiyecek ve kendilerini misafir etmelerini isterler ve yöre halkı bundan sakınır. Alim kul, o yörede yıkılmak üzere olan bir duvarı doğrultuverir. Musa, yaptığı bu işten dolayı ücret alabileceğini söyler. Alim kul, Musa'ya, onun sabredemeyerek bilmek istediği olayların içyüzünü açıklar. Gemiye delmesinin nedeni, sağlam gemilere el koyan bir hükümdarın, yoksul insanların gemisine el koymaması; oğlan çocuğunun öldürülmesinin nedeni, inanmış olan anne ve babasını azgınlık ve küfre zorlaması; yöre halkı kendilerini misafir etmekten kaçındıkları halde, yıkılmak üzere olan bir duvarı doğrultmasının nedeni ise iki yetim çocuğa babaları tarafından bırakılmış defineyi ergenlik çağına erdiklerinde çıkarmalarıdır.<sup>198</sup>

Kur'an'da anlatılan bu olayın yorumlanmasında, bu kulun kimliği ve yaptığı işlerin içyüzüne ilişkin belirlemeler yoruma etki edecektir. Bu kul, "Allah tarafından rahmet verilmiş" ve "O'nun katından ilim öğretilmiş" bir kişi olarak tanımlanmaktadır. Kur'an yorumcuları, bu kişinin ismini Hızır olarak belirlemektedirler.<sup>199</sup> Kur'an'da, vahyin kendisi rahmet olarak isimlendirildiği gibi,<sup>200</sup> Allah tarafından kendisine rahmet verilen insanlar da elçi olarak tanımlanmaktadır.<sup>201</sup> Vahyin rahmet olarak isimlendirilmesi, onun insana kurtuluşun yollarını göstermesindedir. Rahmet kelimesi ile ilişkili olarak, inananların kurtuluşu erecekleri,<sup>202</sup> inananların kendilerine Allah'ın katından

198 Kehf 18/60-82.

199 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/63; Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 21/145-146.

200 Yunûs 10/57; Hûd 11/9, 17, 28.

201 Hûd 11/63.

202 Bakara 2/157; Âl-u İmrân 3/107; Tevbe 6/161 vd.

kurtuluş verilmesi için dua ettikleri,<sup>203</sup> bazı fiillerin insanı kurtuluşa götürceği<sup>204</sup> vs. açıklanmaktadır. Bu anlatımlarda kurtuluşun “Allah’ın katından” olarak nitelenmesi, Allah’ın fiili sonucunda kurtuluşun gerçekleşmesindedir. Kur’an’ın diğer anlatımlarında da Allah tarafından kurtuluşun verildiği kişiler, kurtuluşun yollarını gösteren vahiy indirilmesinden ötürü “elçiler” olarak açıklanmaktadır.

Bu kulun, Allah’ın insanlara gönderdiği bir elçi olduğuna, bu kişinin gerçekleştirdiği olayların içyüzünü açıklarken, “bu olayları kendi görüşüme göre yapmadım” sözü de işaret etmektedir. Allah’ın elçileri, O’nun emirlerini uyguladıklarından, bir kimsenin hangi fiilleri işlediğinde öldürüleceğini de, Allah’ın kendisine indirdiği vahyin belirlemelerine göre yapmaktadırlar. Bu kişi tarafından öldürülen çocuk, gelecekte anne ve babasını azgınlık ve inkara zorlayacağı nedeniyle değil; öldürüldüğü andan önce bu fiilini gerçekleştirdiği için öldürülmüştür. Arapça *ğulâm* sözcüğü, ergenlik çağına erişmemiş çocuk anlamında değil, ergenlik çağına eren genç anlamındadır.<sup>205</sup> Dolayısıyla bu genç, kendi inançsal kimliğinden dolayı değil de, başkalarını azgınlık ve inkara zorlamasından ötürü öldürülmüştür. Zorlama fiilinin şimdiki zaman kipinde kullanılması, bu fiilin o anda işlendiğine delalet etmektedir.

Kur’an’da bu kıssanın anlatılmasının nedenini, bu kıssanın ana temasını ortaya koymakla tespit edebiliriz. Bu ana tema, insanlara sıkıntı anında yardım eden beşeri suretteki veya insanlar tarafından insan biçimci bir tarzda biçimlendirilmiş bir varlığın olduğunu bildirmek değildir. Çünkü bu anlatımlarda, bu kişinin kimliği ve özellikleri hakkında herhangi bir bilgi verilmemekte; fiilleri hakkında bilgi verilmektedir. Bu kişinin yaptığı eylemler ve bu eylemlerin içyüzüne ilişkin açıklamaları, insanlarla ilişkili olarak ilahi emirlerin uygulanmasından ibarettir. Fakat bu anlatımda, eylemleri gerçekleştiren kişiyle ilgili anlatımlardan çok, bir elçi olarak Hz. Musa’nın beşeri niteliklerinin açığa vurulması önemsenmektedir. Gerçekleşen her olayın ardından onun, verdiği sözü yerine getirmeyerek, olayların içyüzünü öğrenme isteği, tamamen beşeri bir niteliktir.

Bu kıssanın kaynağının Gılgamış destanı, İskender Efsanesi ve Yahudi efsanesi olduğuna dair görüşler olmakla birlikte,<sup>206</sup> vahyin indiği dönemde bu

203 Âl-u İmrân 3/8.

204 Âl-u İmrân 3/157; Nisâ 4/175

205 İbn Manzûr, *Lisân*, 12/439.

206 Bu kıssa hakkında incelemede bulunan Ocak, bu kıssanın kaynağı hakkında bu görüşlere yer vermektedir. Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır*, 141.

kıssanın Araplar arasında bilindiğine şüphe yoktur. Kur'an'ın anlattığı kıssalar, genel olarak, vahiy gelmeden önce de Araplar arasında bilinen kıssalardan oluşmaktadır. Ocak'ın da ifade ettiği gibi, Kur'an, tarihi bir olayı anlatmak için değil, bir mesaj vermek için bu kıssayı kullanmıştır.<sup>207</sup> Fakat Ocak'a göre bu kıssada verilen mesaj, ilahi takdirin sırrını insan aklının kavrayamayacağıdır. Bununla birlikte, gerçekte bu kıssada ilahi belirlemelerin insan tarafından kavranamayacağı ilkesi değil, olayların nedenleri konusunda bilgi sahibi olmayan bir elçinin, bu nedenler konusunda bilgi sahibi olan diğer bir elçinin bilgilendirmesine ihtiyaç duyduğudur. Bu nedenle de kıssada, Allah'ın kendi katından ilim verdiği kişinin davranışlarından çok, Musa'nın davranışlarının çözümlenmesi önemlidir.

İnsanın, ihtiyaç sahibi bir varlık olduğuna şüphe yoktur. Onun, sıkıntı anında çağırdığı ve yardım istediği varlık, gerçekte Tanrı'nın kendisidir. Kur'an da, Allah'ın insana yakın olduğunu ve onu çağıranların çağrısına icabet edeceğini bildirmektedir.<sup>208</sup> Nitekim *“De ki: Karanın ve denizin tehlikelerinden sizi kim kurtarır ki? O'na gizli ve boyun eğip yalvararak «Eğer bizi bundan kurtarırsan and olsun şükredenlerden olacağız» diye dua edersiniz”*<sup>209</sup> ayetinde, insanın karşılaştığı tehlikelerden ötürü doğrudan Tanrı'ya yalvarması istenmektedir. Aynı şekilde, *“Allah'tan başka çağırıp sığındığımız şeylerin hepsi, hiç şüphe yok ki tıpkı sizler gibi yaratılmış varlıklardır: eğer doğru sözlü kimselerdenseniz, haydi onları çağırın da dualarınıza icabet etsinler!”*<sup>210</sup> ayetinde de Allah'tan başka çağrılan varlıkların, insanlar gibi Tanrı'ya muhtaç varlıklar oldukları ifade edilmiştir. Bu anlatımlarda, insanların kendilerini tehlikelerden kurtarmak için yalvardıkları ve kendisine sığındıkları varlıkların, onların tapındıkları ve ilah olarak kabul ettikleri varlıklar olduğuna şüphe yoktur. Fakat Hızır-İlyas inancında, bu varlıklar Allah'tan aldıkları bilgi ve onun izni ile ihtiyaç içerisindeki insanlara yardımcı olmaktadır.

## 6. Tanrı'ya İbadet etme

Aleviler, belirli vakitlerde, belirli bedensel hareketlerle yerine getirilen salat ibadetine karşı çıkmamakta; fakat kendi ibadetlerinin cem olduğunu belirtmektedirler. Sözlük olarak cem, “toplanmak” anlamına gelmektedir ve

<sup>207</sup> Ocak, age, 59.

<sup>208</sup> Bakara 2/186.

<sup>209</sup> Enâm 6/63.

<sup>210</sup> A'râf 7/194.

asıl olarak Alevi inancını benimsemiş insanların bir araya toplanmalarını ifade etmektedir. Cemler, zaman ve mekana bağlı olmayıp, insanların ihtiyaçlarına göre yapılmaktadır.

Cem ibadeti, dinsel otorite olarak dede tarafından yürütülür ve belirli kurallar yerine getirilir. Cem ibadetinde bu kurallarının yerine getirildiği hizmetler oniki olarak belirlenmiştir ki bu belirlemede hizmetlerin sayısının oniki imamın sayısına eşit olduğu dikkate alınmaktadır. Cemdeki oniki hizmet sahipleri ve görevleri şu şekildedir: Dede, cem törenini yönetir. Rehber, cemde görgüsü yapılanlara yardımcı olur. Gözcü, cemde düzeni sağlar. Çerağcı, çerağı (mumu) yakar, meydanın aydınlanmasını sağlar. Zakir, saz çalarak deyişler söyler. Süpürgeci, her hizmetin sonunda, süpürge çalma görevini yerine getirir. Sakka, su dağıtır, lokmalar yendikten sonra temizlik için ibrik, leğen, havlu getirir. Sofracı, kurban ve yemek işlerine bakar. Pervane, cem evine gelenler ve gidenlerle ilgilenir. Peyik, cem yapılacağını herkese haber verir. İznikçi, cem evinin temizliğine bakar. Kapıcı, cem yapılan yerin kapısında bekler.<sup>211</sup> Bu hizmeti sunanların hepsi, cem sırasında kendi tercümanlarını okurlar ve dede tarafından kendilerine dua verilir.<sup>212</sup> Bu hizmetlerden bazıları cem ibadetinin yapılışı ve düzeni açısından gerekli olduğu gibi, bazıları da bu ibadetin çeşitli dönemlerde yasaklanmasından ötürü, insanları uyarmak içindir.

Bütün dinlerde, bedensel olarak yapılan ibadetlerin zamanı, insanların kullandığı zaman birimine göre düzenlenmiştir. Cem ise, güneş veya ayın hareketlerine göre belirlenmiş bir zamanda yapılmamakta, dinsel ve sosyal ihtiyaçların ortaya çıktığı bir zamana yapılmaktadır. İbadet, insanın Allah'ın emirlerine uygun olarak yapılan bütün eylemleri içerdiğinden, sadece belirli hareketlere özgü kılınmaz. Önemli olan, ibadet olarak yapılan eylemin, amaç ve hedefidir. Özellikle tarihsel süreçte cem, insanlar arasındaki sorunların giderilmesi gibi bir amacı da yerine getirdiğinden, toplumsal düzenin sağlanmasında da rol oynamıştır. Toplumsal düzen, hakların yerine getirilmesi ve buna ait ilkelerin uygulanması ile sağlandığından, cemlerde dedelerin, toplumdaki haksızlıkların giderilmesi ve huzurun sağlanmasına önemli katkıların olduğu görülmektedir.

Cemlerde mum yakılması uygulaması, mumun ışık/nûr veren bir nesne olmasından kaynaklanmaktadır. Tarihsel süreçte, bu düşüncüyü benimseyen insanlar, kendi yerel ve tarihsel aydınlatma araçlarını (çerağ, fanûs, kandil) kullanmışlardır. Günümüzdeki biçimiyle mum veya geleneksel olarak kandil

211 Bkz. Üzüm, İlyas, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İSAM, İstanbul 2007, 151-157.

212 Yaman, *Alevilikte Cem*, 23-25.

simgesinin, yine iyi ve doğru yolu göstermenin simgesi olarak ışığın/*nûr* kaynağı olmasındandır. Karanlık/*zulmet* kötülüğü simgelemekte iken, aydınlık/*nûr* iyiliği simgelemektedir.

Bu simgesel anlatım, “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacaktır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir”<sup>213</sup> ayetinde de vardır. Nitekim dede, cemde çerağ (delil) uyandırırken bu ayeti okumaktadır. Bu ayette yer alan *mişkât*; kandil veya lambanın (aydınlama aracı) konulduğu veya üzerinde taşındığı nesnenin adıdır.<sup>214</sup> Misbâh; aydınlatmayı sağlayan lamba (sirâc sözcüğü de aynı manada kullanılmaktadır),<sup>215</sup> zücâce; ışığı dış etkilere karşı koruyan koruyucu cam,<sup>216</sup> zeyt ise; yanması dolayısıyla lambanın ışık vermesini sağlayan yağdır.<sup>217</sup> Allah’ın göklerin ve yerin nuru olması, onlara varlık vermesi ve kanunları idare etmesi anlamındadır.<sup>218</sup> Fitolin, duvarda oyukta bulunan yağ çekmesi ve tutuşmasının ardından, bu yağın doğuya ve batıya ait olmayan zeytinden üretildiği ifade edilmektedir. Bu anlatımdaki doğuya ve batıya ait olmamak; ona ait mekanın olmaması ve aşkın olmasıdır. Allah’ın dilediği kimseye nurunu iletmesi ise, insanlar arasında seçtiği elçiye atıfta bulunmaktadır.

Cemlerde, tövbe ve bağışlanma/*istiğfar* dualarının yapılması, dedenin bilerek ve bilmeyerek yapılan günahlardan ötürü Tanrı’dan bağışlanma isteğini içeren dua ile birlikte, tövbe “düvazı” okunmaktadır.<sup>219</sup> İnsanın günah işleyen bir varlık olarak, günahlarından pişmanlık duyması ve sonraki yaşamında da kötülükler yapmamak üzere kararlılık göstermesi, toplumsal düzeni sağlamak açısından gereklidir. Fakat günahlardan ötürü tövbe, topluluk içeri-

213 Nûr 24/35.

214 İbn Manzûr, *Lisân*, 14/441.

215 Bu anlamda gökteki yıldızlar da geceleyin ışık verdiğinden, gök lambaları/*mesâbihu’s-sema* olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Fussilet 41/12; Mülk 67/5.

216 İbn Manzûr, *Lisân*, 2/287.

217 Zemaşeri, zeytinlerin en güzelinin Şam’da yetiştiğinden hareketle, buradaki zeytin ile orada yetişen zeytinlerin kastedildiğini söylemektedir. Zemaşeri, *Keşşâf*, 3/241.

218 Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 19/178; Taberî’nin naklettiği diğer bir görüşe göre de, burada göklerin ve yerin ışığı kastedilmiştir. Nur kelimesi Kur’an’da, insanları aydınlatan ve onlara doğruyu gösteren ilkeler anlamında vahiy için de kullanılmaktadır. Bkz. Mâide 5/15, 44, 36 (Bu ayetlerde Kur’an, Tevrat ve İncil için de, *nur* sözcüğü kullanılmıştır); Enâm 6/91; A’râf 7/157.

219 Yaman, *Alevilikte Cem*, 50–51.

sinde yapılan, aynı zamanda da zaman ve mekanla ilişkili olmayıp bireysel bir eylemdir. Farklı inançsal kimliklere sahip gruplarda da, belirli günlerde “iman” ve “nikah”ın tazelenmesi gibi, dinsel olarak tutarsız eylem biçimleri gözük-mektedir. Halk arasında değer gören bu eylemler, kişinin dinden veya imandan çıktığına gönderme yapan pek çok söz ve eylemin teolojik alanda kabul edilme-siyle ihtiyaç haline gelmektedir. Söz konusu dinselendirilmiş eylemlerin yapıl-masından önce de, tövbe edilmekte ve bağışlanma isteğinde bulunulmaktadır. Halbuki ister iman ve isterse nikah olsun bilinçli eylemler olduğundan, onları geçersiz kılan bilinçli bir eylemle yok olurlar.

Alevilikte, Hz. Hüseyin’in şehit edilmesinin yası, bütün cemlerde belirli ritüeller olarak ortaya çıkmaktadır. Cemdeki hizmetlerden birisi olarak sakka suyu hizmetindeki asıl amaç; inancı, yiğitliği ve dürüstlüğü simgeleyen Hz. Hüseyin’i sevgiyle anmak; kötülüğü, haksızlığı, zulmü, vahşeti, alçaklığı sim-geleyen Yezid ve zihniyetini lanetlemektir.<sup>220</sup>

Cemdeki ritüellerden birisi de, cemin başlangıcında mum yakmak ve bitiminde de mumların söndürülmesidir. Cemlerde Hak, Muhammed ve Ali’yi temsilen mum yakılır. Genel olarak bütün dinlerde ve inançlarda, kutsala dönük yapılan ibadetlerin simgesel öğeler taşıdığı görülmektedir. Mum, etrafını aydınlatan ve insanlara ışık sunan bir aydınlatma aracıdır. Simgeler dün-yasında ise, sözleri ve fiilleri ile etrafını aydınlatan varlıklar için kullanılmak-tadır. Mumun kendisi simgeler alanında bir değer taşımamakta, verdiği ışık/*nûr* simgesel alanda bir değer taşımaktadır. Zerdüştlükteki ışık ve karanlık inancının, yaratıcı erkleri kendilerinde bulundurmalarından ötürü, Alevilikte-ki ibadet esnasında mum yakılmasıyla bir ilişkisi bulunmamaktadır. Alevilikte mum; Allah, Muhammed ve Ali’nin söz ve fiillerinin ışığında aydınlanmak gibi bir olguyu simgelemektedir. Bu anlamda, Kur’an’da da Allah’ın nuru, ilk muhataplarının kullandığı aydınlatma aracı olan kandile benzetilerek açıklan-maktadır.<sup>221</sup>

Cem ibadeti sırasında mum yakılması eylemi, eylemin yapıldığı top-luluklardaki mum yakma eyleminin simgesel değerinin bilinmediği veya kasıtlı olarak bu toplulukları kötüleme isteğinden dolayı hakaret amacıyla “mum söndü” yapılması olarak anlaşılmaktadır. Hatta bu deyim, evrensel olarak hiçbir toplulukta görülmeyecek nitelikte cinsel sapkınlıkları ifade eden bir anlamda kullanılmaktadır. Bu kötüleme eylemi, genel olarak bir grubun diğerini her türlü aracı kullanarak kötülemesi eylemlerinin bir yansımasıdır.

<sup>220</sup> Yaman, *Alevilikte Cem*, 71.

<sup>221</sup> Nûr 24/35.

Gazâlî'nin, dönemin halifesinin emriyle yazdığı ve Batınilerin görüşlerini kendi inançsal kimliğiyle değerlendirdiği eserinde, bu suçlamaları Batıniler hakkında yaptığı görülmektedir. O, "Babekilerden bir grubun, kadın ve erkekli toplandıkları, mumları ve ışıkları söndürdükten sonra kadınların üzerine atıldıkları, herkesin ele geçirdiği kadının kendisine avlanma yoluyla helal olduğu inancında oldukları söylenmektedir"<sup>222</sup> derken, söylentileri gerçek olgular olarak değerlendirmekte ve onları kötölemek amacıyla bilimsellikten tamamen uzaklaşmaktadır. Alevilikte, yargılama sırasında başkasının namusuna saldırıda bulunanlara verilen cezalar ve o kişinin düşkün ilan edilmesi uygulaması dikkate alındığında, bu şekildeki söylemlerin, kötöleme amaçlı olmaktan öteye gitmediği görülmektedir. Bu şekildeki kötöleyici söylemlere karşın, Alevilerin bunu olumsuzlayan görüşleri de bu bağlamda ortaya çıkmaktadır.<sup>223</sup>

Alevilikteki kırklar meclisi anlatımı, miraç olayı ile bağlantılıdır. Kırklar meclisi Aleviliğin felsefesini ve toplum anlayışını ifade etmekte ve aynı zamanda da cemlerde "miraçlama" bölümü bulunmakta, Alevilik inançlarının açıklandığı Buyruk'un da ilk bölümünü oluşturmaktadır. Cemlerde okunan miraçlamalar; Şah Hatâyî, Kul Himmet, Feyzullah Çelebi gibi Alevi ulularına aittir. Buna ilaveten, Alevi nefeslerinde de Hz. Muhammed'in miraca çıkışı anlatılmaktadır.<sup>224</sup>

Alevilikteki kırklar meclisi anlatımı, miraç olayı ile ilintili olduğundan, miraç olayının çözümlemesi kaçınılmazdır. Bununla birlikte bu olayın ayrıntılarından çok, çeşitli inançlardaki biçimlenişi ve oynadığı rol daha önemlidir. Miraç, yükselmek ve yücelmek anlamına "arc" kök fiilinden türemiş bir kelimedir. Fakat bu yükselmenin, fiziksel ve manevi bir yükselme olması önemlidir. Aynı şekilde iniş ve düşüşü ifade eden kelimelerin, fiziksel ve manevi düşüşü ifade etmeleri de önemlidir. Çünkü bu anlamda *ref'*, *suud*, *alâ* sözcükleri de aynı anlama gelmektedir. Bu kelimelerin anlam farklılığı olayı anlamamıza yardımcı olacaktır. Her ne kadar sözlüklerde "arece" fiilinin *irtefa*, *alâ* anlamlarına geldiği belirtilse de,<sup>225</sup> *alâ* sözcüğü manevi bir yükselmeyi ifade etmektedir. Buna karşın *ref'* sözcüğü de fiziksel ve manevi bir yükselişi ifade etmektedir. Nitekim İsa'nın *ref'* edilmesini anlatan ayette, *ref'* fiziksel yükselişi değil de manevi

222 Gazâlî, *Fedâih*, 15.

223 Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, 36.

224 Bu inanç, Ahi Ali Baba'nın nefesinde yer almaktadır. Ruhullah, *Bektaşî Nefesleri*, 32.

225 İbn Manzûr, *Lisan*, 2/321-322.

yükselişi açıklamaktadır.<sup>226</sup> Aynı şekilde iniş ve düşüş ifade eden *suûd* ve *hubût* sözcükleri de, anlamları açısından farklılaşmakta ve fiziksel ve manevi inişe işaret etmektedir. Miraç sözcüğü, alet ismi olduğundan, yükselmeyi sağlayan alet anlamına gelmekte ve insanı yukarı çıkaran araç anlamını ifade etmektedir.

Alevilikteki miraç ve kırklar meclisi inancının biçimlenişi, Buyruk'ta anlatılmaktadır. Bu anlatım ana hatlarıyla şu şekildedir: "Hz. Muhammed bir sabah miraca giderken yoluna bir aslan çıktı ve üzerine kükrerken yüzüğünü ağzına vermesini söyleyen bir ses işitti. Hz. Muhammed denileni yaptı ve aslan sakinleşti. Muhammed yoluna devam etti ve göğün en üst katına erişti. Orada Allah ile görüştü ve doksan bin kelimelik şeriat olarak insanlara açıkladı ve altmış bini de sır olarak Ali'de kaldı. Hz. Muhammed'e cennette bal, süt ve elma olmak üzere seçilmiş yiyeceklerden oluşan yiyecek sunuldu. Allah için de cennet ürünü olarak insanlara gönderdi.

Hz. Muhammed, miraçtan dönerken yeryüzünde bir kubbe gördü ve içerde birilerinin sohbet ettiklerini anladı. İçeri girmek istedi ve kapıya vurunca içeriden niçin geldiği soruldu. Hz. Muhammed, kendisinin peygamber olduğunu ve onları görmek istediğini söyledi. İçeriden kendilerinin içine peygamberin giremeyeceği ifade edilerek, elçilik görevini ümmetine yapması söylendi. Hz. Muhammed oradan ayrılırken Allah tarafından o meclise gitmesi emredildi. O, tekrar peygamber olduğunu ve içeri girmek istediğini söylediğinde, aynı şekilde reddedildi. Allah tarafından, onun tekrar meclise girmesi emredildiğinde kendisinin peygamber değil de yoksulların hizmetlisi olduğunu söyledi ve içeri alındı. İçeride yirmi ikisi erkek ve on yedisi dişi olmak üzere otuz dokuz kişi vardı. Hz. Muhammed, onların büyüğünün ve küçüğünün kim olduğunu sordu ve bu soruya, ulularının da ulu ve küçüklerinin de ulu olduğu şeklinde cevap aldı. Hz. Muhammed, birisinin eksik ve onun kim olduğunu sordu. Onun Selmân olduğu, onun gerekli şeyleri toplamak üzere dışarı çıktığı ve onu da orada bilmesi söylendi. Bunun üzerine Hz. Muhammed bunu kendisine göstermelerini istedi ve kırklardan birisi Hz. Ali'nin koluna bıçakla vurduğunda hepsinin kolundan kan akmaya başladı ve o anda dışarıdan da bir damla kan oraya damladı. O kan Selmân'ın kanıydı. O sırada kırklardan biri Hz. Ali'nin kolunu bağladı ve hepsinin kanı durdu. O sırada Selmân da devşirmeden dönmüş ve bir üzüm tanesi getirmişti.

Kırklar, bu üzümü getirip Hz. Muhammed'in önüne koydular ve onu

<sup>226</sup> Her ne kadar Müslüman alimler Hıristiyanlığın İsa'nın yükselişi teorilerini doğrularcasına bu ayeti onun ölmediği ve yükseltildiği şeklinde yorumlasalar da, burada anlatılan İsa'nın ona saldırıda bulunan insanların elinden kurtarılması, yani manevi olarak yükseltilmesidir.



paylaştırmasını istediler. Hz. Muhammed zorda kalınca Allah, Cebrail'e cennetten bir tabak getirmesini ve Hz. Muhammed'in de, üzümü onun içerisinde ezip şerbet yapmasını ve kırklara içirmesini söyledi. Kırklar, Hz. Muhammed'in ne yapacağını seyretmekte iken, onun önünde bir tabak belirdi ve o üzümü ezip şerbet yaparak onlara verdi. Kırklar bu şerbeti içtiklerinde sarhoş oldular ve Allah'ın adını anarak semaha başladılar. Hz. Muhammed de onlarla birlikte semah yaptı. Bu sırada Hz. Muhammed'in imamesi düştü ve kırk parçaya bölündü. Kırklardan her biri bu parçaları aldılar ve etek yapıp bağladılar. Sonra Hz. Muhammed, onlara, pirlere kim olduğunu sordu ve pirlere Hz. Ali olduğu cevabını aldı. Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin de orada olduğunu anlayınca, onun yanına gitti ve ona saygı gösterdi. Bu sırada Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin parmağında miraca giderken aslanın ağzına attığı yüzüğü gördü."<sup>227</sup>

Miraç olayı, Ehl-i Sünnet'te de önemsenmekte ve bu olay, çeşitli hadis kaynaklarına atıfta bulunularak bir inanç olarak biçimlenmektedir. Farklı ekollerin miraç anlayışlarını karşılaştırabilmek için, Sünnilikteki miraç anlatımına da yer vermek istiyorum. Sünnilikte miraç olayı anlatımı, genel hatlarıyla şu şekildedir: "Bir gece Cebrail gelip Hz. Muhammed'in göğsünü yarararak kalbini yerinden çıkardı ve onun kalbini iman ve hikmet ile doldurduktan sonra tekrar yerine koydu. Binek olarak katırdan küçük ve eşekten büyük olan Burak geldi. Hz. Muhammed, Burak'a binerek Kudüs'teki Mescid-i Aksa'ya geldi ve oradan da göğe yükseldi. Göğün birinci katından yedinci katına kadar çeşitli peygamberlerle görüştü ve oradan da Allah'ın huzuruna çıktı. Orada kendisine, içerisinde içki süt ve bal olan tabaklar sunuldu. O sütü aldı ve onun kendisinin ve ümmetinin üzere olduğu fitrat olduğu söylendi. Orada, elli namaz farz kılındı ve dönüşünde Hz. Musa'ya rastladı. Hz. Musa, onun ümmetinin gücünün yetmeyeceği gerekçesiyle elli namazı indirmesi amacıyla Allah'ın huzuruna gitmesi için onu yönlendirdi. Hz. Musa'nın yönlendirmeleri sonucunda, namaz beş namaza indirildi."<sup>228</sup> Miraç olayının anlatıldığı diğer rivayetlerde, Hz. Muhammed'in, Beytü'l-Makdis'e geldiğinde daha miraca çıkmadan orada içerisinde İbrahim, Musa ve İsa'nın olduğu peygamberlerden

227 Bkz. *Buyruk*, Haz. Fuat Bozkurt, 7-11; *Buyruk*, Haz. Safer AYTEKİN, 7-10, Bu anlatım genel olarak Alevilik hakkındaki diğer eserlerde ve Alevi ulularının deyişlerinde de yer almaktadır. Bkz. Kaleli, *Alevilik Aklidir*, 13-20, 20-24.

228 İbn Sa'd'ın *Tabakat*'inde, bu gece salat farz kılındığı belirtilmesine rağmen, Hz. Muhammed ve Hz. Musa arasındaki diyalog yer almamaktadır. İbn Sa'd, *Tabakat*, 1/181; Bu rivayetin aynısı, Alevilik literatüründe de yer almaktadır. Bkz. *Menâkıb'î Hazret-i İmâm Cafer Sâdık*, 5.

oluşan bir topluluğa namaz kıldırıldığı da aktarılmaktadır.<sup>229</sup>

Kur'an'da, gece yürüyüşü anlamına gelen "isra" olayı anlatılmakta ve Allah'ın birtakım işaretlerini göstermek için Hz. Muhammed'i, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya geceleyin yürüttüğü belirtilmektedir.<sup>230</sup> Hadislerde anlatılan miraç olayını ise açıklamamakta; aksine onun göğe yükselmesi ve okunan bir kitap getirmesi şeklindeki putperestlerin isteklerine onun bir beşer olduğu şeklinde cevap vermesi istenmektedir.<sup>231</sup> Kur'an'ın bu anlatımında yer alan uzak mescit/*mescidu'l-aksa* olarak kullanılan ifadenin, Müslümanlar arasında sonraları Beytu'l-Makdis'in ismi olarak kullanılan Mescid-i Aksâ'ya işaret etmediği, Hz. Muhammed'in tebliğinin tarihsel gelişimi içerisinde, Mekke'de Mescid-i Harâm'dan farklı bir yerde edindiği bir mescide işaret etmesi mümkündür. Fakat bu yerin tespiti konusunda elimizde veriler olmadığını da belirtmemiz gerekmektedir. Hz. Muhammed'in yaşamöyküsünü anlatan eserlerdeki onun hayatını olağanüstü gösterme şeklindeki egemen anlayış, Kur'an'da anlatılan bu olayın olağanüstü nitelikli yorumlanmasını da beraberinde getirmiştir. İsrâ olayını anlatan Kur'an ayetinde, gece yürüyüşünün Mescid-i Haram'dan başladığı ve Mescid-i Aksâ'da son bulduğu belirtilmiştir. Bunun kanıtı, yürüyüşün başlangıcını ifade eden yerin, başlangıç ifade eden "min/...den" harf-i ceri ile başlaması ve bitişi ifade eden yerin de "ilâ/...e" harf-i ceri ile başlamasıdır. Dolayısıyla bu yolculuğun, mekansal olarak başlangıç ve bitiş noktaları açıklanmıştır.

Görüldüğü gibi miraç olayının, Kur'an'dan kanıtları mevcut değildir. Aksine, diğer ayetlerde bu yükselişi yadsıyan anlatımlar mevcuttur. Allah'ın insan türüne elçi olarak gönderdiği elçilerin, ondan vahiy alma dışında beşeri niteliklere sahip olduğunu anlatan ifadeler olduğu gibi, "Dediler ki: "Yerden bize bir pınar fışkırtmadıkça; yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olup aralarından şarıl şarıl ırmaklar akıtmadıkça; yahut iddia ettiğin gibi, gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe; yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmediğimiz; yahut altından bir evin olmadıkça; ya da göğe çıkmadıkça sana asla inanmayacağız. Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmedikçe göğe çıktığına da inanacak değiliz." De ki: "Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resûl olarak gönderilen

229 Şamanizm'deki şamanın göğe çıkışı anlatımlarında da şaman göğün katlarından geçerek beşinci katta Yayutşi (Yüce Yaratıcı) ile görüşmekte ve ondan geleceğe ait bazı sırlar almaktadır. Bu yükseliş, daha önce kurban edilen atın/*pûra* ruhunun üzerinde gerçekleşmektedir. Bkz. Eliade, Mircea, *Şamanizm*, trc. İsmet Birkan, İmge Kitabevi, İstanbul 1999, 222-232.

230 İsrâ 17/1.

231 İsrâ 17/93.

*bir beşerim*<sup>232</sup> ayetinde de açık bir şekilde inkarcıların diğer olağanüstü olaylar gerçekleştirmesi istekleriyle birlikte, yükselme ve Tanrı'dan bir kitap getirme isteklerine olumsuz cevap verildiği görülmektedir. İnkarcıların elçiden bu isteklerinde, onların kültürlerinde var olan önceki elçilere ve dinsel otoritelere ait mitosların etkili olduğu görülmektedir. Musa'nın, asasını vurmasıyla yerden bir pınar fışkırması ve yine onun kavminin, ondan Allah'ı kendilerine göstermesini istemeleri, tarihsel süreçte söz konusu ettiğimiz yükselme mitoslarının, bu isteklerin oluşmasında etkili olduğu söylenebilir.

Sünnilikte kabul edilen miraç anlatımını, anlatımın amaç ve temasını vurgulamak açısından, şu noktalarda değerlendirmek mümkündür:

Birincisi; Sünnilikte anlatılan miraç olayı, hadislerde açıklanmaktadır. İsrâ olayına göre daha olağanüstü bir özellik arz eden miraç olayının, Kur'an'da anlatılmaması dikkat çekicidir.

İkincisi; Hz. Muhammed'in miraca çıkmadan önce kalbinin yerinden çıkarılması ve içerisinde iman ve hikmetle doldurulması anlatımı, onun miraç yolculuğuna hazırlanması olarak kabul edilecek olsa bile, fiziksel bir olaya işaret etmektedir. Nitekim onun çocukluk yıllarında da aynı uygulamanın gerçekleştiğine dair anlatımlar mevcuttur. Hâlbuki Kur'an'da Hz. Muhammed'in göğsünün açıldığını/*şarhu's-sadr* ifade eden anlatım fiziksel bir olaya değil; belini büken yükünün ondan kaldırılması ve şanınin yüceltilmesi şeklinde onun zihinsel olarak ferahlatılması anlamına gelmektedir. Nitekim bunun karşıtı olarak göğsün daraltılmasını/*dayyiku's-sadr* ifade eden anlatımlar da mevcuttur ki bu ifade insanın zihinsel sıkıntılarına işaret etmektedir.

Üçüncüsü; Hz. Muhammed'e miraçta elli namaz farz kılınmasından sonra namazın beş namaz olarak farz kılınmasının anlatıldığı kısımda, Hz. Musa'ya verilen görev dikkat çekicidir. Kur'an'da "*Allah, bir kimseye ancak gücünün yettiğini yükler*"<sup>233</sup> buyurulmasına rağmen, Allah'ın insanların gücünün yetmediği bir şeyle onları sorumlu tutması düşünülemez. Allah'ın yarattığı ve Hz. Muhammed'in gönderildiği insanların gücünün yeterliliği konusunda bilgisiz olması da düşünülemez. Burada Hz. Musa'ya bir rol verilmesi, ancak israiliyatın etkisi olarak açıklanabilir.

Dördüncüsü; miraçta Hz. Muhammed'e verildiği söylenen beş vakit namaz emri, Bakara suresinin son iki ayeti ve Allah'a ortak koşmadan ölenlerin cennetle müjdelendiği anlatımları, miraçtan önce bildirilmişti. Salat

232 İsrâ 17/90-93.

233 Bakara 2/285.

ibadeti Hz. Muhammed'e vahiy olarak bildirilmeden önce olguda var olduğu gibi, miraçtan önce Hz. Muhammed ve ona iman edenler salat etmekteydiler. Bununla birlikte beş vakit namaz emrini ifade eden bir ayetin miraç sırasında vahy edilmemiş olduğu da görülmektedir. Bakara suresinin son iki ayeti, Bakara suresinin medenî bir sure olması ve bu iki ayetin gerek üslup ve gerekse anlam bakımından mekkî surelerin değil de medenî surelerin özelliğini taşıması nedeniyle miraç gecesi değil, Medine'de nazil olmuştur. Allah'a ortak koşmayanların kurtuluşu ereceği ilkesi ise vahyin başlangıç aşamasında belirlenmiş bir ilkedir.

Buyruk'larda ve diğer Alevi kaynaklarında anlatılan, genel hatlarıyla yer verdiğimiz kırklar meclisi inancı, Aleviliğin felsefesini ve dünya görüşünü yansıtmaktadır. Bununla birlikte, kırklar meclisi olayının, miraç olayı ile ilişkilendirilmesinin belirli bir amacının olması kaçınılmazdır. Çünkü kırklar meclisi, Hz. Muhammed'in miraçtan dönüşünde dünyada bir mekanda gerçekleşmiştir. Buna ek olarak, kırklar meclisi anlatımında, Hz. Muhammed'in miraca çıktığında önüne bir aslanın çıkması ve onun da yüzüğü aslanın ağzına atmasıyla engellenmenin kaldırıldığı yer almakta; daha sonra da bu yüzüğün Hz. Ali'nin yüzüğü olduğu görülmektedir. Bu nedenle kırklar meclisi anlatımı miraç anlatımından arındırılrsa bile, özelliğini yitirmemektedir. Kırklar meclisi anlatımının miraç ile ilişkilendirilmesiyle, toplumsal bilinçte var olan bir olaya referansta bulunarak, anlatımın etki gücünün artırılması amaçlanmış olabilir. Bununla birlikte, Alevilikteki cem ibadeti, Hz. Muhammed'in miraç dönüşünde kırklar ile yaptığı ceme dayanmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre de beş vakit namaz miraçta farz kılınmıştır.

Farklı inanç evrenindeki miraç olayının karşılaştırılmasında şu noktaların belirlenmesi önem arz etmektedir. Alevilikteki miraç olayının anlatımında, cennette Hz. Muhammed'e süt, bal ve elmadan oluşan bir yemek verildiği belirtilmekte ve bu yiyeceklerin insan açısından yararlarına dikkat çekilmektedir. Sünnilikteki anlatımda ise *Beytu'l-Ma'mur*'da ona bal, süt ve içki sunulduğu, onun bunlardan birini tercih etmesinin istenildiği, onun da sütü seçtiği ve bunun da yaratılışa uygun olduğu ifade edilmektedir. Fakat her iki inanç evrenindeki anlatımlarda da ona belirlenmiş yiyeceklerden oluşan yemeğin sunulmasının amaçları göz ardı edilmektedir. Alevilikte kırklar meclisi anlatımı, her ne kadar olağanüstü nitelikleri kendisinde bulundursa bile, mucize olarak sunulmamakta; kırklar meclisinin kanıtı olarak sunulmaktadır. Buna karşın Sünnilikte bu olay, Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderildiğinin kanıtı anlamında mucize olarak sunulmaktadır.

Miraç olayının tarihsel gerçekliğini dikkate almaksızın bu olayın Alevi inanç sistemindeki yeri ve önemi, miraç anlatımının amacını da yansıtmaktadır. Hz. Muhammed'in kırklar meclisine girmesi için elçilik kimliğini kullanması fakat bu kimlikle içeri alınmaması, bir beşer ve yoksulların hizmetkârı olarak meclise alınması, meclisi oluşturan insanlarla aynı niteliklere bürünmesi anlamındadır. Bu anlayış, toplumsal yaşamda da benliğin ve ayırt edici niteliklerin öne çıkarılması yerine, benliğin kırılması ve fertlerin aynı niteliklere sahip olması gerekliliğini doğurmaktadır. Bu anlatımda yer alan kırklardan birinin vücudundan kan çıkmasıyla diğerlerinin de vücudundan kan çıkması, toplumsal sorunlardan bir bütün olarak etkilenmeye işaret etmekte ve diğer fertlerin sorunlarıyla ilgilenmeyi bir görev olarak belirlemektedir. Bu anlatımda öncelenen bir diğer ilke de paylaşımdır. Bir üzüm tanesinin şerbet edilerek kırk kişiye paylaşılması, ürünleri toplumu oluşturan fertler arasında eşit bir şekilde paylaşılmanın gerekliliğini açıklamaktadır. Bununla birlikte kırklar meclisini oluşturan bireylerin cinsiyetleri, Alevilikte kadına verilen değeri ve cemlerde kadın ve erkek ayrımının yapılmaması ilkesini açıklamaktadır.

#### 7. Allah'a Yakınlaşma/Kurban Kesme

İnsanın, Allah'ın rızasını kazanmak, ona yaklaşmak veya işlediği bir kötülükten ötürü tövbesinin bağışlanması için,<sup>234</sup> kendisine ait bir nesneyi harcaması olarak tanımlanabilecek kurban eylemi, bu ibadetin "yaklaşmak" şeklindeki amacının isim olarak belirlenmesiyle oluşmuştur.<sup>235</sup> Bu amaç, "Onların ne etleri Allah'a ulaşır, ne de kanları; lakin O'na ulaşan, yalnızca sizin O'na karşı gösterdiğiniz saygıdır. İşte bu amaçla, onları sizin yararınıza sunuyoruz ki size ulaşma yolunu gösterdiği için O'nun yüceliğini saygıyla anasınız. Öyleyse, o iyilik yapanları müjdele"<sup>236</sup> ayetinde de açıklanmıştır. İnsanın yaşamındaki temel gereksinimleri beslenme, üreme ve korunma olduğundan, Allah, onun bu gereksinimlerini giderecek nesnelere de yaratmıştır. İnsanlık tarihinde kurbanın asıl amacı, kendilerine çeşitli eylemlerin verildiği tanrıların zararından korunmak ve yararlarını çekmek olduğu halde, Kur'an, bu amaç yerine onun toplumsal yararlarını öne çıkarmaktadır. Bu nedenle de bu ayetin öncesindeki anlatımlarda, kendisine verilmiş olan nesnelere harcayanlar övülmekte, hayvanların putların adına değil de Allah'ın adına boğazlanması gerektiğini

234 Şeyh Sâfi Buyruğu, 1.

235 Kurbân sözcüğünün mastarı olduğu "karube", zaman veya mekan olarak yakınlığı ifade eder. Bu fiilin mastarı olarak kurbân ise, kendisiyle Allah'a yaklaşılacak şey demektir. İbn Manzûr, *Lisân*, 2/662-664.

236 Hacc 22/37.

belirlemek için Allah'ın adının anılması gerekliliği belirlenmekte, isteyen ve istemeyen yoksullara kesilen hayvanın etinin verilmesi istenmektedir.<sup>237</sup> Bu anlatımlarda, kurban ile ilgili olarak belirlenen ilkeler, Allah'tan başka varlıklar adına kurbanın kesilmemesi ve kesilen kurbanın etinin ihtiyaç sahibine verilmesidir. Bu ise kurban ibadetinin dinsel ve sosyal yönüne vurgu yapmaktır.

Kurban ibadetinin biçimi ve kurban edilecek nesnelere, dinlerin ve toplumların inanç ve uygulamalarında farklılık arz etmektedir. Yahudi geleneğinde Tanrı'ya yapılan sunular; yakmalık sunular, tahıl sunusu, esenlik sunusu, günah sunusu, suç sunusu gibi kısımlara ayrılmakta, kâhinlerin sunu yapma kuralları belirlenmekte, Tanrı'nın kokusundan hoşnut olacağı gerekçeyle kesilen kurbanların iç yağlarının yakılması istenmekte, kurban edilecek hayvanların ve sunulacak diğer nesnelere özellikleri ayrıntılı bir şekilde yer almaktadır.<sup>238</sup> Yahudilikte, kurban hakkında çeşitleri, özellikleri, zamanı, nesnelere vs. ayrıntılı açıklamalara rağmen, Kur'an'da ayrıntılı açıklamalar yer almamaktadır. Kurban ibadetinin kaynağı olarak, Hz. İbrahim'in oğlunu Tanrı'ya kurban etmesi gösterilmektedir ki Tevrat'a göre onun kurban etmesi emredilen oğlu, hür kadından doğan İshak,<sup>239</sup> Kur'an'da kurban edilecek çocuğun ismi geçmemesine rağmen Müslümanları geleneğine göre İsmail'dir.<sup>240</sup> Tevrat'ın anlatımlarında Hz. İbrahim oğlu İshak'ı kurban etmesi için bizzat Tanrı'dan emir almaktadır. Kur'an'ın anlatımlarında ise Hz. İbrahim'in, gördüğü bir rüya üzerine oğlunu kurban etme emrini rüyasında aldığı açıklanmaktadır.<sup>241</sup>

Kur'an'ın, İbrahim'in oğlunu kurban etmesini anlatan bu ifadelerin yorumlanmasında, bazı teolojik sorunlar mevcuttur. Bunlardan biri, bu anlatımlarında yer alan *menâm* sözcüğünün rüya olarak anlaşılması durumunda, elçilere rüya yoluyla vahiy indirilmesinin kabul edilmesidir. Bazı teologlar bu sözcüğün "rüya" anlamından hareketle elçilere rüyada vahiy edilmesi görüşünü benimsemekte ve buna bağlı olarak da rüyayı vahyin bir çeşidi olarak kabul

237 Hacc 22/35-36.

238 Levililer, 1:1-17, 2:1-16, 3:1-17, 4:1-35, 5:1-19, 9:1-24.

239 Yaratılış 22:2.

240 Tefsirlerde, kurban edilmesi emredilen Hz. İbrahim'in çocuğunun isminin İshak veya İsmail olduğuna dair görüşler de yer almaktadır. Bu kişinin İsmail olduğunu söyleyenler, başka bir ayetteki "*Biz ona İshak'ı, iyilerden bir peygamber olarak müjdeledik*" (Saffât 37/112) ayetini delil getirmektedirler. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/72-73; Râzî, *Tefsir*, 26/152.

241 Saffât 37/102; Kurban olgusunu Hz. İbrahim ile ilişkili olarak inceleyen Kanter, Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmesinin asıl olarak onun yaşadığı dönemde var olan insan kurbanı eyleminden kaynaklandığını, Hz. İbrahim ile birlikte kurban ibadetinin bir evrim geçirdiğini söylemektedir. Bkz. İkinci, Özden Kanter, "Hz. İbrahim ve Kurban", *Kelam Araştırmaları*, 9:1, (2011).

etmektedirler.<sup>242</sup> Kur'an'ın diğer ifadelerinde, Allah tarafından elçinin zihnine indirilen vahyin, onun zihninde eksiksiz ve belirgin olarak yerleştirilmesinin gereği belirtilmektedir.<sup>243</sup> Bu gereklilik, vahyin indirildiği insan zihninin bilinç halinde olması ile sağlanmaktadır. Rüya ise, insan organizmasının bir parçası olarak zihnin bilinçsizlik halidir. Diğerisi ise, Allah tarafından verilen bir emrin uygulanması sırasında kaldırılmasının/*nesh* imkanı ile ilgilidir ki bu sorun bu anlatımla ilgili olduğu gibi, genel olarak Kur'an'ın bütünlüğü ile ilgili olarak diğer hükümlerdeki nesh ile de ilgilidir. Belirli bir dönemde indirilen ve toplamı bir isimle anılan bir bildirim, bazı şartlara bağlı olarak değişmesi sonucunda, onun hükmünün kaldırılması anlamında nesh olgusu, Kur'an tarafından doğrulanmaktadır.<sup>244</sup>

Alevilikte kurban, sadece kanlı kurbanlardan oluşmamakta, kansız kurbanlar da sunulmaktadır. Kanlı kurbanlar, hayvan yani kan akıtmak suretiyle sunulan kurbanları, kansız kurbanlar ise, yiyecek ve içecek olarak sunulan kurbanları ifade etmektedir. Cem ayinlerde, ceme katılanların kendi imkanları ölçüsünde getirdikleri yiyecekler, dede tarafından dua okunduktan sonra katılımcılara dağıtılmaktadır. İnsanın Tanrı'ya kurban olarak sunulması, İbrahim'den önceki dinsel geleneklerde var olmasına rağmen, sonraki dönemlerde hayvanlar kurban olarak sunulmuştur. Kurbanlar, *içeri kurbanları* ve *dışarı kurbanları* olarak tasnif edilmektedir ki içeri kurbanları ayinlerde kesilen kurbanları, dışarı kurbanları ise ayinlerin dışında kesilen kurbanları ifade etmektedir.<sup>245</sup> İçeri kurbanları görgü kurbanı, matem (aşure) kurbanı, düşkün kaldırma kurbanı, Abdal Musa (birlik) kurbanı, dardan indirme kurbanı olarak kısımlandırılmaktadır. Dışarı kurbanları ise; adak kurbanı, kurban bayramı kurbanı, Hızır orucu kurbanı, Sultan Nevruz bayramı kurbanı, Hıdrellez bayramı kurbanından oluşmaktadır.<sup>246</sup> Kurbanın bu çeşitliliği, Alevilikte bu ibadetin önemsendiğini göstermektedir. Kurban ibadeti, Tanrı'nın rızasını kazanmak için yapıldığı gibi, diğer taraftan da paylaşımı ve sosyal yardımlaşmayı gerçekleştirmektedir.

Alevilikte, okunan "lokma gülbenk"lerinde "lokmalarınız, kurbanla-

242 Râzi, *Tefsir*, 26/153.

243 Hz. Peygamber, vahiy esnasında aceleci davranarak vahyi zihnine yerleştirmek için çaba sarf etmesi nedeniyle Allah tarafından uyarılmakta; dilini hareket ettirmemesi, vahyi onun zihninde toplanmasının ve açıklanmasının Allah'a ait olduğu belirtilmiştir. Kıyâmet, 75/16-19.

244 Bakara 2/106.

245 Cenksu, Üçer, "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevilerin Temel İslami İbadetlere Yaklaşımları", *Dinbilimleri*, c.5, s.2, 2005, 168.

246 Yaman, *Alevilik*, 280-282.

rınız ulu dergâha yazılmış ola” ifadesi, dardan indirme kurbanında kesilen kurbanların kabulü için yapılan dua ve diğer kurbanlardan sonra, kurbanların Allah tarafından kabul edilmesi için bir duayı anlatmaktadır. Allah’ın, kurallarına uygun olarak yerine getirilen ibadetleri kabul etmesi, hak ediş kanunları/*istihkâk* ve Allah’ın adaleti gereğidir. Bununla birlikte, kulun, kurban ve diğer ibadetlerin kabul edilmesi için yaptığı dualar, ibadetindeki samimiyetini anlatmak açısından dır. Okumuş, “Aleviler, Kurban Bayramı’nda genel olarak toplumun kurban inancını paylaşırlar, yani İbrahim-İsmail örneğinde somutlaştırılan ve Allah yolunda en kıymetli varlığını feda edebilmeyi sembolize eden bir kurban anlayışıyla kurban keserler” demektedir.<sup>247</sup>

---

247 Okumuş, Ejder, “Alevilerde Kurban Bayramı Kurbanı: Söz Vermek”, *D.Ü.İ.F. Dergisi*, c.VII, s.1, 2005, 6.





## Bölüm IV

### Melek İlmi

Bu ilim, Allah-alem arasındaki ilişkiyi sağlayan varlıklar hakkındaki inançları içermektedir. Melek inancı, Kur'an'da iman nesnesi olarak açıklandığı<sup>248</sup> gibi, Aleviliğin de temel inançlarından biridir. Meleklerle inancın, Kur'an'da yer alması nedeniyle, Müslüman fırkalar arasında bir iman nesnesi olarak belirlenmesinde herhangi bir farklılık mevcut değildir. Farklılık, meleklerin ontolojik mahiyetini açıklamada ortaya çıkmaktadır.

#### a. Meleklerin Doğası

Bir varlık olarak melek, soyut tözlerin varlıklarını kabul edenler tarafından *soyut töz/cevheru'n-mucerredu'n*, soyut tözlerin varlıklarını kabul etmeyenler tarafından da yoğunluklu *cisim/cismu'n-latif* olarak kabul edilmiştir. Fakat her iki durumda da, melek terimi kendine özgü mahiyeti olan bir varlık kategorisine işaret etmektedir. Alevilikte, diğer teoloji konularının sistemli bir yapılandırılması mevcut olmadığı gibi, meleğin mahiyetine ilişkin sistemli bir açıklama da mevcut değildir.

Soyut varlıklar hakkında Şeyh Bedrettin'in (ö.1420) görüşleri genel olarak diğerlerinden ayrıştığı gibi, melek hakkındaki görüşleri de ayrışmaktadır. Ona göre insanı Hak'ka götüren her şey melek, Hak'tan özge bir nesneye götüren de iblistir, şeytandır. Bu nedenle insan, melekler ve şeytanlarla doludur. Cin

<sup>248</sup> Bakara 2/285; Nisâ 4/136.

de, melek ve şeytan arasında bir varlıktır.<sup>249</sup> O, melek ve diğer soyut varlıklar hakkındaki görüşünü, yağmur örneği ile şu şekilde açıklamaktadır: “Her yağmur damlası yeryüzüne, her bir toprağa bir nedenle düşer, her damlayı yağmur meleği yeryüzüne düşürür. Damlanın düşme nedenlerinden her biri bir melektir. Her damlaya melek dersen, nedenin tümü hakkında doğru demiş olursun. Her damla için melekler desen de, bütünün parçalarını belirtmiş olursun. Bu, bir suretin adlandırılmasından başka bir şey değildir.”<sup>250</sup> Onun bu görüşlerinden, meleklerin varlığını yadsımadığı, fakat melekleri tabiat kanunları olarak yorumladığı anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak çeşitli görevler yüklenen bu varlıklar, tabiattaki kurulu düzen olarak anlaşılmakta, bu durumda da Cebrael, vahyin Allah’tan insan zihnine inişine ait vahiy kanunlarını; Mikail, iklim kanunlarını; Azrail, ölüm kanunlarını; İsrail de dünyadaki düzenin bozulması ve yeni bir yaratılış düzleminin oluşmasına ilişkin kanunları ifade etmektedir.

Buna benzer bir yaklaşım, Şevki Koca tarafından ileri sürülmektedir. Ona göre, melek sözcüğü kuvvet manasındadır, bu varlık bir melek varlığından yani “kuvvetullah”dan, meleklerle iman da, bu kainat varlığının yalnız ve yalnız kudret ve kudretullahtan ibarettir.<sup>251</sup> Koca, bu görüşünü Kur’an’dan ayetlere atıfta bulunarak da açıklamaktadır. Bu atıflar, “*Melekleri de, Rablerini hamd ile tesbih edip yücelterek Arş’ın etrafını kuşatmış hâlde görürsün. Artık kulların arasında adaletle hüküm verilmiş ve “Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur” denilmiştir*”,<sup>252</sup> ve “*İnsanı önünden ve ardından takip eden melekler vardır. Allah’ın emriyle onu korurlar*”<sup>253</sup> şeklindedir.<sup>254</sup> Bu bakış açısıyla, birinci ayette anlatılan, meleklerin arşın etrafında Allah’ı hamd ile yüceltmeleri, onun koyduğu evren kanunlarının üzerinde Allah’ın mutlak otoritesine; ikinci ayette ifade edilen, meleklerin insanı koruması da, onun korunmasına ilişkin kanunlara işaret eder. İkinci ayetin devamındaki “*Şüphesiz ki bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez*” ifadesi de, bu bağlamda

249 Şeyh Bedrettin, *Varidât*, 90; Nejat Birdoğan, Şeyh Bedrettin’in bir Alevi olmadığını, onun İslami ilimleri öğrenen, bilimler arasında oranlama yapabilecek düzeyde dürüst, namuslu ve zeki bir bilgin olduğunu, ondan sonra oluşan Bedreddiniler gurubunun Alevilerin içine karıştıklarını ve eridiklerini söylemektedir. Bkz. Birdoğan, Nejat, *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin, İstanbul 1995, 120; Gerçekten de, Şeyh Bedrettin’in tanrıbilim konularına yer verdiği *Varidât* adlı eserinde, Aleviliğin temel inançlarına ait herhangi bir düşünceye rastlanılmamaktadır. Fakat onun vahdet-i vücud öğretisini savunduğu görülmektedir.

250 Şeyh Bedrettin, *Varidât*, 90.

251 Koca, *Mürg-i Dil*, 46.

252 Zümer 39/75.

253 Ra’d 13/11.

254 Koca, *Mürg-i Dil*, 46-47.

toplumların değişimi için Tanrı tarafından oluşturulmuş değişmez kanunların olduğuna gönderme yapmaktadır. Buna bağlı olarak toplumların yükselişi ve çöküşü, Tanrı'nın doğrudan müdahalesi ile değil, onların ekonomik, sosyal, siyasal vs. alanlardaki ahlaki ilkelere bağlı kalmasıylaadır.

Melekleri, tabiat güçleri olarak kabul edenler, melek ile dört öge arasında ilişki kurmaktadırlar. Şeyh Bedrettin'e göre, gök güçleri, hava, su, toprak ve ateş gibi dört ana öge ve benzeri güçler bizzat meleklerdir.<sup>255</sup> Meleklerin tabiat kanunları olarak yorumlanması, insanın evrendeki düzeni ve nedenleri anlamasına paralel gelişmesi olarak değerlendirilebilir. İlk insandan itibaren, insanın çabası ve gerçekte onun yaratılış amaçlarından biri de, bilgi üretmektir. Evrende tekrar eden olayların gözlemlenmesi, onlardaki düzeni kavramamıza yardımcı olduğu gibi, teknik gelişmeler de, kainat ve ondaki düzeni anlamamıza yardımcı olmaktadır.

#### b. Soyut Bir Varlık Olarak Melek

Alevilik teolojisinde, Kur'an'da ismi geçen melekler ve onlar için belirlenen görevlerin, bu anlatımlara uygun olarak yer aldığı da görülmektedir. Meleği ayrı bir varlık türü olarak kabul edenler açısından, çeşitli isimlerle anılan bu varlıklar kendilerine özgü fiilleri yerine getirmek üzere görevlendirilmişlerdir. Meleklerin isimleri Kur'an'da geçmesine rağmen, sadece vahiyle ilişkili olarak Cebrâil'in vahiy indirme şeklinde görev tanımlaması yapılmaktadır. Diğer ismi geçen meleklerle ait görev tanımlamaları her ne kadar Kur'an'da yer almasa da, çeşitli fırkalara ait teolojilerde mevcuttur. Sözelimi, bir melek olarak Cebrâil'in vahiy indirdiği, Aleviliğin temel kaynaklarında yer aldığı gibi,<sup>256</sup> dünyanın sonu ve yeniden yaratılış için sura üfleyen bir melek olarak da, İsrâfil yer almaktadır. Hacı Bektâş Velî, Kur'an'daki sura üflenmesi anlatımını, İsrâfil adlı melek ile ilişkilendirerek, bu meleğin üç defa sura üfleyeceğini ve her üflemede ortaya çıkacak olayları, diğer teolojilerde olduğu şekilde anlatmaktadır.<sup>257</sup>

Tunceli'deki halk inançlarında, soyut varlıklarla ilgili olarak, cinlerin yiyecek çalmalarını veya ilişmelerini engellemek için üstünün örtülmesi uygulaması yaygındır. Cinlerin insanların can ve mal güvenliğine zarar verebileceğine de inanılmaktadır. Diğer topluluklarda olduğu gibi, zihinsel özür

<sup>255</sup> Şeyh Bedrettin, *Varidât*, 103.

<sup>256</sup> *Menâkib'i Hazret-i İmâm Cafer Sâdık*, 2; Cafer Sadık, *Fütüvvetname*, 36a.

<sup>257</sup> Hacı Bektâş Velî, *Besmele Tefsiri*, 84-85; Divân-ı İbrâhîm Edhem, 37; Aynı şekilde bkz. Üçer, Cenksu, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara Okulu, Ankara 2005, 265-268.

veya felç gibi hastalıklar da cinlerle ilişkilendirilmektedir.<sup>258</sup> Cinlerle ilişkili olarak ortaya çıkan bu inançlar ve buna bağlı olarak geliştirilen uygulamaların, İslam öncesi temelleri vardır. Cahiliye döneminde buna benzer inançlar yer aldığı gibi, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da buna benzer inançlar mevcuttur. Nedenleri ve tedavileri bilinmeyen hastalıkların ve davranış bozukluklarının, soyut bir varlık olarak cinlerle ilişkilendirilmesi, her hastalığın bir nedeninin olması gerektiği anlayışının bir ürünüdür. Hastalıkların nedenlerinin bilinmemesinin nedeni olarak da soyut varlıklar gösterilmiştir. Kur'an açısından, soyut varlıkların insan bedenini veya diğer canlı varlıkların bedenlerini kullanmaları söz konusu olmadığından, bu düşüncelerin tutarlılığı savunulamaz. Günümüzde Psikiyatri ilminin gelişmesiyle, bu hastalıkların nedenlerini ve tedavilerini belirlemede ilerlemelerin sağlandığı görülmektedir.

---

258 Bkz. Çem, *Dersim'de Alevilik*, 22.



## Bölüm V

### Vahiy İlmi

Bir teistin, Allah'ın insana vahy etmesi ve ona kendi sözlerini iletmesini kabul etmesi, onun inancının gereğidir. Sözlük olarak vahiy, kitap manasına geldiği gibi, işaret, yazmak, göndermek, ilham, gizli söz ve başkasına ilka edilen şey anlamlarına gelmektedir. Vahiy, hız manasına da gelmektedir. İsfehânî, “vahyin aslı, hızlı işaret demektir. Hızı içermesi açısından *emru'n-vahyu'n* denilmektedir. Bu nedenle vahiy semboller ve tariz yoluyla söylemek, bileşimlerden arındırılmış bir söz, organlarla işaret ve yazma yoluyla olmaktadır”<sup>259</sup> demektedir.

#### 1. Vahyin Anlam ve Mahiyeti

Terim olarak vahiy, Allah'ın aleme dönük yaratma/*halk* ve düzenleme/*emr* fiillerinden, emrin gereği olarak varlıktaki düzenle ilgili her türlü eylemini ifade eder. Bu düzenlemeler, arılara vahy edilmesinde olduğu şekliyle, varlıklara özgü yaratılış nitelikleri olarak gerçekleştiği gibi, Allah'ın insan türünden birini seçerek sözlerini onun zihninde yaratması olarak da gerçekleşir. Sözlü vahyin beşeri dilde ifadesi kitap olarak isimlendirildiğinden, imanın nesnesi olarak vahiy değil de, kitap yer almaktadır.<sup>260</sup> Allah-insan iletişiminin biçimlerinin açıklandığı “*Allah, bir insanla ancak vahiyle, perde arkasından ya da bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahy etmek suretiyle konuşur*”<sup>261</sup> ayetinde ifade edildiği şekilde, kitap olarak isimlendirilen sözlü iletişim, vahyin sadece bir çeşididir.

259 İsfehânî, *Müfredât*, 809.

260 Bakara 2/177, 185; Nisâ 4/136 vd.

261 Şûrâ 42/51; Bu ayette ifade edilen iletişim biçimlerinin sezgisel dil, örtülü dil, sözlü dil olarak isimlendirilmesi ve bununla ilişkili olarak belirlediğim vahiy kuramı hakkında bkz. Yar, Erkan, “Allah-İnsan Arasındaki İletişimin İmkânı ve Dili”, *Tabula Rasa*, Yıl: 2, Sayı: 5, Mayıs-Ağustos 2002.

Bir iman nesnesi olarak kitap, tanrısal sözlerin oluşturduğu bir bütündür. Kur'an'da da kitaplara iman edilmesi, inanan insan yani mümin olmanın vazgeçilmez şartı olarak belirtilmiştir.<sup>262</sup> Fakat kitap inancı, salt Allah'ın insana vahy ettiğini kabul etmek anlamına gelmemektedir. Bir düşünce veya öğreti açısından, onun vahyin ilkelerine uygunluğu ve onlar için kanıt olması da önemlidir. Bu konuyu kitaplar ilmi değil de vahiy ilmi olarak isimlendirmemiz, vahyin somut bir nesne olarak çeşitli isimlerle anılan kitap şeklinde ortaya çıkmış olmasındandır. Kitap, son tahlilde, Allah'ın insanla sözlü iletişim kurmasına yani vahye dayanmaktadır.

Bir iman nesnesi olarak kitap, Allah'ın insan türünden seçtiği birinin zihninde, anlaması ve anlatması için kendi dilinde anlamlı sözler yaratmasının olabilirliğini ve elçilerin insana bu sözleri iletmesini doğrulamak anlamına da gelmektedir. Alevilikte, elçilere levha, suhuf veya kitap indirildiği kesin olarak kabul edilmektedir.<sup>263</sup> Bu kabulde bunların vahiy olarak değil de levha, suhuf ve kitap olarak isimlendirilmesi, vahiy olmaları yönünden farklı oluşları anlamına gelmemekte; vahyin duyusal alana bu isimlerle çıkmasıdır. Vahyin, yazı maddesi olarak levhaya yazılması ve bu şekilde Kur'an'da yer alması, sahifeler olarak isimlendirilen vahyin belirli konularla sınırlı oluşu, kitap olarak isimlendirilenlerin ise bütüncül olarak ilkeleri içermesi yönündendir.

Allah'ın, Hz. Muhammed'e indirdiği bildirim Kur'an olarak isimlendirilmiştir. Hacı Bektâş Velî, Kur'an'ı "aşıktan maşuka bir mektup" olarak tanımlamakta ve onun, Allah kelamı olduğunu ifade etmektedir.<sup>264</sup> Allah-insan arasındaki ilişkinin, aşık-maşuk ilişkisi olarak tanımlanması, Tanrı'nın insana karşı sevgi ve şefkat ile vahy ettiği anlamına gelmektedir. Allah'ın her eyleminde bir neden olduğundan, O'nun insana vahy etme fiilinin de bir nedeni olmalıdır. Hacı Bektâş Velî'ye göre, "Allah Kur'an'ı okumak ve amel etmek üzere göndermiştir. Kur'an'a karşı bu görevlerini yerine getirmeyenler de "*benim kitabımdan yüz çeviren kişinin geçimi dar olur ve kıyamet günü de onu kör olarak haşrederiz*"<sup>265</sup> ayetindeki tehditten kurtulamaz.<sup>266</sup> Hacı Bektâş Velî'nin bu ifadesinde, okumak ile onun anlaşılmasını kast ettiği açıktır. Çünkü amel etmek, onun anlaşılması ile ilişkilidir. Bu nedenle de Alevilik inançları açısından Hz.

262 Bakara 2/177; Nisâ 47/136 vd.

263 Kendisine kitap verilen elçilerden başka kendisine suhuf verilen elçiler Adem, Şit, İdris, İbrâhim olarak kabul edilmektedir. Bkz. *Menâkib'î Hazret-i İmâm Cafer Sâdik*, 1; Koca, *Mürg-i Dil*, 11.

264 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 20.

265 İsrâ 17/97.

266 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 21.

Ali, Kur'an'ı yorumlayan/*tevil* ilk otoritedir.<sup>267</sup> Buyruk'ta da Allah'ın insanlara kitap göndermesi ile İblis'in yolu ve doğru yolu bildirdiği ifade edilmektedir.<sup>268</sup> Hatâi de, Kur'an'ın Allah tarafından insana yol gösterici/*delil* olarak verildiğini ve onun furkân olarak isimlendirilmesinin de, küfrü ortadan kaldırmasıyla olduğunu söylemektedir.<sup>269</sup>

Bir düşüncenin açıklanmasında kullanılan deliller, akli ve nakli olarak kısımlandırılmaktadır. Bu kısımlandırmada, akli delilleri nakli delillere öncelikle, aklın insan türünün her bireyinde mevcut olması, bilgi aracı olarak zaman ve mekana bağlı olmayışıdır. Buna karşın nakil, Allah'ın insanlar arasından birini seçmesi ve ona vahiy indirilmesine bağlı olduğu gibi, insanlar tarafından değiştirilmeye de elverişlidir. Onun sözlerinin değişmemesi ise, ancak insanların yazma ve ezberleme gibi onu koruyan yöntemler geliştirmeleri ile mümkün olmuştur. Hacı Bektâş Veli'nin, tarikat usullerini açıkladığı eserlerinde, Kur'an ayetlerine göndermeler mevcut olduğu gibi, Alevilik inanç ve erkânının açıklandığı Buyruk'larda da, inançların ve erkânın dinsel temelleri bağlamında Kur'an ayetlerine çok sayıda atıf mevcuttur.

Cemlerde, ibadet esnasında çok sayıda ayet okunmaktadır. Bu nedenle Eğri, "pek çok ayet, cem erkânında uygulanan oniki hizmetin teolojik temelini oluşturur"<sup>270</sup> derken, Kur'an'ın dinsel ritüelin bir parçası olmasına dikkat çekmektedir. Bu durum da, Alevilik inançlarının ve erkânının, tamamen Kur'an ayetlerinden ortaya çıkarıldığını veya en azından onun kanıt olarak kullanılmasına özen gösterildiğini söylemek mümkündür. Buyruk'ta da, sözleri Kur'an'a uymayan aşığın sözlerine itibar edilmeyeceği, ayetsiz ve kitapsız söz söyleyip nasihat eden pirin söylediği sözlerin geçerli olmadığı ve söylenen sözün mutlaka Kur'an'a uyması gerektiği belirtildikten sonra, Kur'an'ın mihenk taşı olduğu ve üstatların da sarraf olduğu vurgulanmaktadır.<sup>271</sup> Dua, gülbenk ve tercümanlarda, bunlarla olgusal olarak ilişkili Kur'an ayetleri okunmaktadır. Bu açıdan Alevilik, diğer ekollerle farklılaşmamaktadır. Fakat farklılaşma, Kur'an ayetlerinin yorumlanmasında yani insanı ilgilendiren anlamın oluşmasında ortaya çıkmaktadır.

267 Virâni, *Risâle*, 21.

268 *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, 149.

269 *Şah İsmail Hatâi'nin Eserleri*, 2/9.

270 Eğri, Osman, "Alevi-Bektaşî Geleneğinde Kur'an Tasavvuru", *İslami İlimler Dergisi*, Cilt: 2, Sayı:1, Çorum 2007, 184.

271 *Buyruk* (Fuat Bozkurt), 35.

## 2. Kur'an'ın Önceki Kitapları Neshi

Alevî-Bektaşî inanç sistemi açısından Kur'an, kendinden önceki kitapları *nesh* etmiştir. Sözlük olarak nesh, bir şeyi iptal ederek yerine başka bir şeyi ikame etmek anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak bir kitabı aynıyla çoğaltma/*istinsah* sözcüğü ile ifade edildiği gibi, bir nesnenin başka bir nesne ile değiştirilmesi de *nesh* sözcüğüyle ifade edilmiştir. Terim olarak ise, bir ayetin kendinden önce indirilen diğer bir ayetteki hükmü ortadan kaldırması anlamına gelmekte ve önceki hükmü ortadan kaldıran ayet *nâsîh*, hükmü ortadan kaldırılan ayet de *mensûh* olarak isimlendirilmektedir. Bu sistem içerisinde Kur'an'dan önce gönderilen diğer kitaplar da, Kur'an'da belirtildiği gibi inanç nesnesi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla nesh, Tevrat, Zebur, İncil olarak isimlendirilen kutsal kitapların da Allah tarafından gönderildiği inancından sonra ortaya çıkmaktadır.<sup>272</sup> Kur'an, kitap olarak kendisinden önceki diğer kitapları nesh ettiği gibi, onunla ilkeleri biçimlenen İslam dini de, kendisinden önceki dinlerin ilkelerini geçersiz kılmaktadır. Bu nedenle de gönderilen din, kendinden önceki dinlerin hükümlerini ortadan kaldıran olarak tanımlanmaktadır.<sup>273</sup>

Alevî-Bektaşî inanç sisteminde olduğu şekliyle Kur'an, kendisinden önceki bildirimlerin yani kitapların nesh edildiğini bildirmektedir. Bu hüküm, “Biz herhangi bir ayetin hükmünü kaldırır veya unutturursak, yerine daha hayırlısını veya aynısını getiririz”<sup>274</sup> ayetinde yer almaktadır. Bu ayette yer alan “ayet” sözcüğü, belirli bir dönemde ve elçiyle ilişkili olan vahyin bir ifadesi anlamında olmayıp bir bildirim kendisinden önce indirilmiş diğer bildirimleri ifade etmektedir. Çünkü ayet sözcüğünde bildirim anlamı da mevcuttur. Bu anlam da, bir hükmün beşeri gelişmelere paralel olarak değiştirilmesi veya insanlar tarafından uygulanmasının terk edilmesi, ondan uygulama olarak daha elverişlisinin veya zaman ve mekana bağlı olmayan bir ilke ise benzerinin indirilmesidir. Kur'an'ın kendi bütünlüğü içerisinde neshin geçerli olduğunu kabul eden ekoller, sadece sonradan indirilen ayetin daha önce indirilen ayetin hükmünü ortadan kaldırması olarak değil, aynı zamanda hadisin, ayetteki bir hükmü ortadan kaldırması şeklinde olduğunu da söylemektedirler. Bunun da ötesinde, bazı nesh teorilerinde yargının var olduğu fakat metnin kaldırıldığı veya metnin var olduğu fakat yargının kaldırıldığı şeklinde tasnifler de söz

272 Dört kitaba imanın gerekliliği için bkz. *Buyruk* (Fuat Bozkurt), 120.

273 *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, 150; Hüsenî, Mirzâ Muhammed Nakî Tâcir, *Kitâb'ü Mustetâb'ü Kenzu'l-Mesâib* (Kumru), İstanbul h.1325, 25.

274 Bakara 2/106.



konusu edilmektedir. Fakat Alevilikteki nesh anlayışı, Kur'an'ın kendi içerisinde değil de, kendisinden önceki kitapların hükmünü ortadan kaldırılması şeklinde oluşmuştur.

### 3. Kur'an Yorumunda İçreklik

Alevî-Bektaşî düşüncesi ile diğer ekoller arasındaki ayrışma konularından birisi de, ayetlerin dışrak/zâhiri anlamları yerine içrek/batini anlamlarının olduğunun kabul edilmesidir. Sözcük olarak *zahr*, insanın boyun kemiğinden kuyruk sokumu kemiğine kadar olan sırt kısmına, *batn* ise; sırtın karşıtı olarak insanın göğüs ve mide bölgesini ifade eder. Bu sözcükler, insan organizmasında ifade ettikleri anlamdan hareketle epistemolojik alanda da kullanılmışlardır. Bu alanda zahir ve batın sözcüklerinin anlamı değişmemesine rağmen, fırkaların Kur'an yorumlarında etkili olmaktadır. Ehl-i Sünnet ekolü, genel olarak ayetlerin dışrak anlamlarını incelemekte ve delil olması durumunda içrek anlamın kabul edilebileceğini söylemektedirler. Bu nedenle Ehl-i Sünnet, genel özelliği itibarıyla zahiridir. Her ne kadar, bu ekol içerisinde yer alan, Ebu Davut Zâhiri tarafından kurulan ve İbn Hazm tarafından sistematik hale getirilen Zahirilik ismiyle anılan bir ekol olsa da, Ehl-i Sünnet genel özelliği itibarıyla ayetlerin ve hadislerin dışrak anlamlarını önceleyen bir yönetime sahiptir.

Nassları dışrak anlamlarıyla kabul edenler açısından, onun tevili söz konusu değildir. Çünkü anlam, lafzın bizzat kendisinde mevcuttur. Tevil ise, ancak dışrak anlamların ötesinde bir anlamı ortaya koymaktır. Bu nedenle de Ehl-i Sünnet açısından tevil, bir yöntem olarak benimsenmemektedir. Bu ikisi arasındaki ayrım, "*Bir de Yahudiler, "Allah'ın eli bağlıdır" dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir"*<sup>275</sup> ayetinin anlamlandırılmasında ortaya çıkmaktadır. Zahirî yöntemi belirleyen ekoller açısından ayette Allah hakkında el sözcüğünün kullanılması, onun insan eline benzemeyen ve nasıllığı bilinmeyen elinin olduğu anlamına gelmektedir. Tevili geçerli bir yöntem olarak benimseyenler açısından, bu ayetteki el kelimesi, açık ve kapalı niteliğine göre cömertlik ve cimrilik anlamına gelmektedir. Bu yoruma göre, Allah'ın eli yoktur.

Kur'an'ın anlamının ortaya konulmasında izlenen tevil yöntemi taraftarları ve karşıtları aynı ayete atıfta bulunmaktadırlar. Söz konusu "*O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun*

275 Mâide 4/64.

*olmadık yorumlarını yapmak için, müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun yorumunu ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir*<sup>276</sup> ayetinde ifade edilen, ayetlerin bir kısmının muhkem ve bir kısmının da müteşâbih olması, muhkem ayetlerin anlamının insanların geneli tarafından bilinmesine karşın, müteşâbih ayetlerin anlamının kimler tarafından bilineceği tartışmalı olmasıdır. Kur'an'ın noktalaması ve işaretlemesinin Hz. Muhammed'in vefatından sonra yapıldığı bilinmektedir. Onun vefatından sonra oluşan teoloji ekollerinden bazıları, kendi yorum anlayışlarına uygun olarak müteşâbih ayetlerin anlamının Allah tarafından bilindiği gibi, ilimde derinleşmiş olanlar tarafından da bileceğini söylediklerinden, ayetin okunuşunda bir durak işareti olmadığını benimsemektedirler. Bununla birlikte müteşâbih ayetlerin anlamlarının sadece Allah tarafından bilinebileceğini kabul eden ekoller ise, ayette yer alan "Allah bilir" ifadesinden sonra, duraklama işaretinin olduğunu kabul ederler.

İsmaililer, yorum yöntemleri itibarıyla ayetlerin batini anlamlarını kabul ettiklerinden Batıniler ismiyle de anılmaktadırlar. Alevilik de, genel özellikleri itibarıyla batını bir ekoldür. Bunun göstergesi olarak, surelerin başında yer alan ve kesik harfler/*hurûf-u mukattaa* olarak isimlendirilen ayetlerin anlamları olduğunu söylemektedirler. İktidar ve muhalefet inançları açısından da, iktidardaki ekoller ayetlerin zahiri anlamlarından yana eğilim göstermektedirler. Çünkü iktidar açısından, ayetlerin toplumun yönetilmesi bağlamında bir yargı ifade etmesi önemlidir. Farklı anlamlar yüklenebilen ayetlerden, herkesin uyacağı ilkeler ortaya koymak mümkün değildir. Muhalefette olanlar ise ayetin zahiri anlamının ötesinde, kendi inançlarının ayetlerle ortaya konulması ve toplulukları iktidara karşı harekete geçirmek için batini anlamlara eğilim göstermişlerdir.

#### 4. Kur'an'ın Yol Göstericiliği

Kitap inancının yansımaları olarak, ayetlerin hastalıkların sağaltılmasında araç olarak kullanılması olgusu ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar bu olgu, sadece Kur'an ayetlerinin okunması olarak değil de, Allah'ın isimlerinin okunması, şeytanın kötülüklerinden Allah'a sığınma, elçilerin, meleklerin veya dinsel otoritelerin aracılığıyla iyileşme isteme şeklinde ortaya çıksa da, bu uygulamanın en temel nesnesi vahiydir. Bu bakış açısına göre, "tıp bilgisi doğrudur ve onun hakkındaki bilgi akıl ve vahiy ile sabittir. Bu bilgiyi de alimler, elçilerden

<sup>276</sup> Âl-u İmrân 3/7; Bu ayeti, müteşâbih ayetlerin anlamını Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir şeklinde anlamlandırmamız; Kur'an'ın anlaşılması için indirilen bir kitap olduğunu belirleyen ayetlere uygun olarak, anlamı sadece Allah tarafından bilinen bir ayetin indirilmesinde bir amacın olmaması görüşümüze dayanmaktadır.

aldılar. Hastalıkların gerçekliğine ait bilgiye ancak vahiy ile ulaşılabilirdi gibi, bunları da yardım olmadan bilmenin yolu yoktur. Bu da ancak gizlilikler alemi hakkındaki vahiyle sabit olur.”<sup>277</sup> Bununla birlikte, Kur’an, arının bal yapabilecek özellikte yaratıldığını/*vahy* bildirdikten sonra, onun yaptığı balın insanlar için şifa/yarar olduğunu<sup>278</sup> belirtilmektedir. Bu kullanım insan bilgisindeki balın yararından hareketle yaratıcının evrendeki varlıkları insan için yarattığı ilkesini vurgulamak içindir.

Kur’an’ın hastalıkların sağaltılmasında bir araç olarak geçerliliğini ve etkinliğini kabul edenler, Kur’an’dan ayetlere atıfta bulunmaktadır. Bu atıflar, “*Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifâ ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet geldi*”,<sup>279</sup> “*Biz Kur’an’dan, müminler için şifa ve rahmet olacak şeyler indiriyoruz. Zalimlerin ise Kur’an, ancak zararını artırır*”<sup>280</sup> ve “*Eğer biz onu başka dilde bir Kur’an yapsaydık onlar mutlaka, “Onun ayetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?” derlerdi. De ki: “O, inananlar için bir hidayet ve şifâdır*”<sup>281</sup> şeklindedir.<sup>282</sup> Gerçekte bu ayetlerde kullanılan şifa sözcüğünün, hastalıkları iyileştiren ilaç anlamında olmadığına, bu anlatımların bağlamları işaret etmektedir. İlk ayetin, “ey insanlar” hitabıyla bütün insanları kapsayan bir ifade ile başlaması, sadece inananlar için değil, aynı zamanda bütün insanlar için Kur’an’ın bir öğüt olduğu ve düşünsel yol göstericiliğine vurgu yapmaktadır. Fakat onun bir rehber ve kurtarıcı olması, ancak ona inananlar için geçerli olduğundan, önderlik ve kurtarıcılık inananlara özelleştirilmiştir. Diğer ayetlerde de, onun şifa oluşunun inanan insanlar için olduğunun vurgulanması, vahyin insan için davranışsal olarak yol göstericiliğine işaret etmektedir. Çünkü son ayette de, onun yol göstericiliğinin insanların anlamasına bağlı olduğu vurgulanmaktadır. Buna ilaveten, Kur’an’ın diğer anlatımlarında da, onun indirilmesinin amacının insana doğru eylem belirlemek olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla Kur’an’ın, sağlığı bozan hastalıkları sağaltmak için kullanılması, her şeyden önce onun indiriliş amacından bir sapma olarak değerlendirilmelidir.

277 İbn Sâbûr, ez-Ziyâat, *Tıbbu Eimme*, el-Mektebetu'l-Haydariyye, Nefec 1965, 6.

278 Nahl 69-70.

279 Yûnus 10/57.

280 İsrâ 17/87.

281 Fussilet 41/44.

282 İbn Sâbûr, age, 6.

### 5. Hurufilik

Hurufilik terimi, Arapça harf sözcüğünün çoğulu olan huruf sözcüğünden türetilmiştir. Harf, dildeki bir sesi gösterdiğinden tek başına bir anlam ifade etmez. Bir dildeki harflerin şekilleri, o dili kullanan insanların ortak kabulüyle oluşmaktadır. Bu nedenle de, harflerin şekilleri dillere göre değişiklik göstermektedir. Hurufilik, harflerden dinsel anlamlar üreten ekole verilen bir isimdir. Bu tanımda, Hurufiliği bir yorum/*tevil* ekolu olarak nitelemememiz, harflerden anlam üretme ile yorum arasındaki farklılığa dayanmaktadır. Hurufilikte harflere, bir ses olmasının ötesinde anlamlar yüklenmektedir. Tevil ise, sözcük ve tümceler kendi anlamlarını bağlam ve düşünsel bütünlüğü dikkate alarak yorum geliştirmenin adıdır. Bu yorum, sözcüğün etimolojik, epistemolojik ve semantik anlamlarıyla birlikte, insan tarafından algılanışını dikkate almayı gerektir.

Hurufilik ekolünün güncel yansıması, şifreciliktir. Hurufilik ve Şifrecilik arasında sadece amaç yönünden farklılıklar mevcuttur. Hurufilikte, kendi amaç ve hedeflerine uygun olarak dogmalardan inanç ilkeleri üretme; Şifrecilikte ise, diğer din mensuplarının kendi kutsal kitaplarında bir mucize olarak belirledikleri rakamsal ilişkilerden hareketle, Kur'an'da da bu ilişkilerin varlığını kanıtlamaya çalışma eğilimi vardır. Kur'an'ı bir bütün olarak dikkate almayan anlayışlar açısından da, Kur'an'ın bir harfini okuyanın da sevap kazanacağı anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu okuma biçiminde bu eylem, metinden anlam ve dolayısıyla eylem çıkarma amacından uzaklaşmakta, o harfin Kur'an'ın harfi olmasıyla okuma değer kazanmaktadır. Halbuki Kur'an'ın oluştuğu harfler, insanın ürettiği harflerin ötesinde bir şey değildir.

Hurufiliğin, Aleviliğe etki eden önemli temsilcilerinden biri Fazlullah Hurufî'dir. Asıl adı, Şihabuddin Fazlullah Astarabâdî olmasına rağmen, Hurufilik görüşlerinden dolayı bu ismi almıştır. İbn Hacer, onun ismini Fazlullah b. Ebî Muhammed Tebrîzî olarak verir ve başlangıçta ittihâdiyye ekolünden iken, sonraları Hurufilik ekolünü kurduğunu belirtir. Nesimi'den önce o da h. 804 yılında öldürülmüş ve bedeni yakılmıştır.<sup>283</sup> Onun, Osmanlıcaya tercüme edilen Cavidanname adlı eserinde, bu ekolün temel görüşleri açıklanmaktadır. Onun bu eserinde izlediği yöntem, Kur'an ayetleri veya hadisleri zikretmek suretiyle onlarda yer alan harf ve harf sayılarının anlamlarından hareketle dinsel bilgi geliştirmektir. Sözelimi, abdestin farzlarını bildiren ayette yer alan yıkanması gerekli organlar ve hadislerde belirtilen yıkanması gerekli organlar, Hurufi yaklaşımla şu şekilde yorumlanmaktadır: "Abdest emerindeki

<sup>283</sup> İbn Hacer, age, 3/614.

yıkayınız ayetiyle yüz, eller ve ayakların yıkanması olarak dört organa ilaveten, sünnetle de ağız ve burnun yıkanması ve kulakların mesh edilmesi emredilmiştir. İki el, 30 mafsaldır. Dirseklerle birlikte 32 eder. İki ayak da 28 mafsaldır. Ayaklardaki çıkıklarla birlikte 32 eder. Yüzde de 32 çizgi vardır. Dolayısıyla abdest ayetinden kasıt Adem'in yüzünü müşahede etmektir.<sup>284</sup> Hurufiler, Arap dilindeki harflerin sayısının 28, Fars Dilindeki sayısının 32 olmasından hareketle, Kur'an'ın Arapça ve Cavidân'ın da Farsça yazılmış olmasını, bu kitaptaki bilgilerin Allah tarafından sır olarak bildirildiğini söylemektedirler.

Alevilerin yedi ulu ozanından olan Nesîmî (ö.1417), kendi döneminde Hurufilerin lideri olarak tanıtılmaktadır. İbn Hacer'e göre, Hurufilerin lideri olan Nesîmî, Halep'te iskan etmiş ve pek çok taraftar toplamıştır. Halife bu olaylardan haberdar olduğunda, onun öldürülmesini emretmiştir. Bunun üzerine sonra boynu kesilmiş, derisi yüzülmüş ve asılmıştır. Onun, Hurufiliğin oluşmasında etkisi, bu ekolün sonraları Nesimiyye/Nesimilik olarak isimlendirilmesinde açığa çıkmaktadır.<sup>285</sup> Onun öldürülmesinden sonra, bu bölgedeki şeriflerin tutumları dikkat çekicidir. İbn Hacer, onun taraftarlarından bazısının şeriflerin otoritelerine sızdığını ve şeriflerin o taraftarlardan birinin elinde bulunan Nesîmî'ye ait bir kitabı yaktıklarını söylemektedir.<sup>286</sup> Aynı şekilde Şam ve Antakya'dan gelen bazı kişiler, Nesîmî'nin fikirlerinin kendi bölgelerinde yayıldığını söylemleri üzerine, onlara, bu kişilere karşı hareket etmelerini bildiren resmi belgeler verilmiştir.<sup>287</sup> Bu durum, onun fikirlerinin o dönemdeki Ehl-i Beyt arasında itibar görmediğini açığa koymaktadır.

Virani, Hurufilik temelinde oniki imam inancını şu şekilde açıklamaktadır: "Allah, insanı dört farklı nesnenin bileşiminden yarattı. Bu yaratılış, "biz insanı çamurun özünden yarattık"<sup>288</sup> ayetinde açıklanmaktadır ki çamur ile su, hava, ateş ve toprak ifade edilmektedir. Allah, Adem'i sudan, havadan, ateşten ve yelden yarattı. Bütün kerametlerini ve hidayetlerini Adem'e bildirdi. Kendi zatını, sıfatlarını, cemalini ve kemalini ona bildirdi. İlk önce onu dört öge ile yarattı. Bu dört unsur karşılığında dört ruh verdi. Bu dört ruh karşılığında dört ruhani yer verdi. Bu dört yer üzerine, dört vekil koydu. Dört vekile dört alem

284 Hurûfî, Fadlullah, *Cavidanname*, 26.

285 İbn Hacer, Askalâni, *İnbâu'l-Ğumer ve Ebnâu'l-Ömer*, trs. 3/653.

286 İbn Hacer, age. 3/653.

287 İbn Hacer, age, 3/653.

288 Müminun 23/12; Virânî'nin Risâle'sinde bu ayet iki ayrı yerde "lakad halakna'l-insâne min sulâleti'n min tînin ve min nârin ve min hevâin" şeklinde yer almaktadır. Bkz. *Virâni, Risâle*, v. 19. diğ er bir risâlesinde de bu ayet dört unsur ile açıklanmıştır. Virânî, *Risâle*, 27. Ayetin aslında insanın ateşten ve havadan yaratıldığı ibareleri mevcut değildir.

verdi. Dört alemin karşılığında dört melek koydu. Dört melek üzerine, dört güç koydu. Dört gücün karşılığında, dört kitap ve dört kitabın karşılığında harf verdi. O dört harfin üzerine oniki nokta koydu. İşte o oniki nota sayısında, oniki imam vardır.”<sup>289</sup>

Alevî-Bektaşî düşüncesine sızan Hurufilik nedeniyle bazı yazarlar, bu tarikatın görüşleriyle Hurufiliği özdeşleştirme tutumunu benimsemişlerdir. Sözelimi, İshak Hoca, Fadlullah Hurufî'nin eseri Câvidân ve onun ardılları tarafından yazılan aynı içerikte beş eserdeki görüşleri, Bektaşîlik adı altında eleştirmektedir. O, bu görüşlere dayanarak Bektaşîlerin İslam ehlerinden olmadığına karar vermektedir.<sup>290</sup> Hâlbuki Alevî-Bektaşî düşüncesinin Hurufilikle sonradan bazı ilişkilendirmeler dışında bağı mevcut değildir.<sup>291</sup> Hacı Bektâş Velî'nin öğretisi mistik bir öğreti olduğu halde Hurufilik temelli bir öğreti değildir. Alevilerin kabul ettikleri Buyruk'larda da, Hurufilik mevcut değildir. Bu nedenle Alevî-Bektaşî düşüncesinin Hurufilikle özdeşleştirilmesine Alevilerin önde gelen alimleri ve önderleri de karşı çıkmaktadırlar. Sözelimi, Münci Baba'ya göre, Câvidân denilen kitap, Bektaşîlikle kesin olarak alaka ve bağlantısı olmayan ve o kitap yüzünden kafir sayılarak Timurleng'in oğlu Mirzâ Celaleddin Miranşah tarafından idam edilen Fadlullah Hurufî adındaki Horasanlı bir din alimi tarafından yazılmış bir kitaptır.<sup>292</sup>

289 Virânî, Risâle, 29.

290 İshak Hoca, *Kâşifu'l-Esrâr*, 2-3; Bu görüşler asıl olarak Fadlullah Tebrizi tarafından ortaya atılmış ve daha sonra da Nesimî tarafından geliştirilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *İnbâ*, 3/614.

291 Ali Aga Varlık, Hurufiliği Alevi-Bektaşîliğin temel ilkelerden kabul etmektedir. Varlık, Ali Aga, *Allah Hedef Can Nokta*, Can Yayınları, İstanbul 1997, 48.

292 Münci Baba, *Tarikât-ı Bektaşîyye-i Aleviyye*, TDV Yayınları, Ankara 1995, 15.



## Bölüm VI

### İnsan İlmi

Teolojik olarak insan konusunun incelenmesi, insanın yaratılışı ile başlamaktadır. Gerek Mutezile ve gerekse Ehl-i Sünnet teolojisinde insanı inceleyen bağımsız bir konunun olmaması, bu teolojilerin Tanrı merkezli bir öğreti olmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki bütün ilimleri insan üretmekte, Tanrı'yı insan bilmekte ve diğer inanç ilkeleri de insanın doğası doğrultusunda biçimlenmektedir. Düşünerek Allah'ı bulan ve ona iman eden insan olduğundan, Teolojinin başlangıç noktası insan olmalıdır. Vahyin amacı insanın dünyadaki varlığını devam ettirmesi ve eylemde bulunması için yöntem belirlemek olduğundan, teolojinin bitiş noktası da insandır. Evren, yaratan bir varlığın (insan) yaratma eylemine olanak verecek biçimde Allah tarafından düzenlenince, yaratmanın asıl nedenin insan olduğu söylenebilir. Çünkü onu bilen ve onun fiilinin gereği olarak yaratmak suretiyle onun yaratmasının uygunluğunu ortaya çıkaran insandır.

#### 1. İnsanın Yaratılışı

İnsan konusunun incelenmesi, insanın yaratılışı ile başlamaktadır. Mistik düşüncedeki varlığın birliği öğretisine göre de ikinci belirme ve ruhlar alemi evrelerinde, yaratma ve başkalık ortaya çıkmaktadır. Alevilik açısından ilk insanın yaratılması, Adem'in cennette yaratılması ile başlamıştır. Hacı Bektâş Velî, Allah'ın Adem'i dört türlü nesneden yarattığını ve dört bölüğe ayırdığını, bu nesnelerin de toprak, su, ateş ve yel olduğunu söylemektedir.<sup>293</sup>

293 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 2; Aynı şekilde bkz. Cafer Sadık, *Fütüvvetname*, 35/a.; Cebbar Kulu, *Risâle*, 90.

Yemini'nin Faziletname'sinde ise bu dört unsur, insanın ateşe, suya, rüzgara ve toprağa egemen olması olarak yer almaktadır.<sup>294</sup>

Tasavvufta gelişen dört öge/*el-anâsıru'l-erbaa* anlayışına göre, maddelerin aslılarını oluşturan dört nesne vardır ki bunlar da; hava, su, toprak ve ateştir. Yunan felsefinde de varlığın ilk maddesi veya ilk prensibinin (*arce*) bu maddeler olduğunu ileri süren filozoflar vardır. Thales'e (İ.Ö. 624-545) göre evreni oluşturan varlıklar, kendisi canlı ve bütün varlıkların şekillerini alan tabii bir kuvvet olan sudan meydana gelmiştir. Anaximandros'a (İ.Ö. 620-547) göre ise bu asıl madde belirli bir şey olmayıp, sonuna kadar harcanmayan belirsiz bir maddedir (*apeiron*). Anaximenes'e (İ.Ö. 588-524) göre varlığın asıl elementi, maddenin her yerini kuşatan *havadır*. Herakleitos (İ.Ö. 535-475) ilk prensibin *ateş* olduğunu söylemektedir. Sonraki dönemde Democritus'un (İ.Ö. 460-371) ilk maddenin ne herhangi bir öge ve ne de akıl olduğu, dört öge olduğu; basit varlıkların dört unsurdan bir defada meydana geldikleri ve bileşik varlıkların da daimi ve bir varlıktan diğer bir varlığa geçici olarak yaratıldığı<sup>295</sup> düşüncesi gelmektedir.

Bu yaratılış maddeleri Kur'an'da çeşitli varlıkların maddesi olarak geçmektedir. Şeytanın ateşten yaratıldığı,<sup>296</sup> insanın topraktan yaratıldığı<sup>297</sup> ve her varlığın su ile canlı kılındığı<sup>298</sup> açıklanmıştır. Meleğin yaratıldığı madde, gelenekte nur olarak kabul edilmişse de, bu, vahiy tarafından açıklanmamıştır. Cinlerin de saf ateşten yaratıldığı<sup>299</sup> açıklaması dikkate alındığında, geleneksel teologların kabulüne göre yoğunluksuz madde veya soyut cevher olan melek, cin, şeytan gibi varlıkların yaratılış maddelerinin ateş olduğu açıklanmış olmaktadır. Işığın kaynağının ateş olduğu ve şeytanın da bir melek olduğu inancı kabul edilecek olursa, meleğin de ateşten yaratıldığı kabul edilmiş olur. İnsanın yaratıldığı madde her ne kadar toprak olarak açıklanmakta ise de başka ayetlerde toprağın çeşitli evrelerine de işaret edilmektedir. Bu evreler toprak/*turâb*,<sup>300</sup> çamur/

294 Yemini, *Faziletname*, 22.

295 Bkz. Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF Yayınları, Ankara 1977, 24-41; Fuzûli, *Matlaw'l-İtikad*, 15.

296 Şeytan, Adem'e secde etmememe nedenini onun topraktan yaratılması ve kendisinin ateşten yaratılması ilkesine dayandırmaktadır. Bununla birlikte Kur'an'da, şeytanın dumansız ateşten yaratıldığı da anlatılmaktadır. Bkz. A'râf 7/12; Hicr 15/27; İsrâ 17/61.

297 Âl-u İmrân 3/59; Kehf 18/37 vd.

298 Hicr 15/27.

299 Bundan başka, cinlerin saf ateşten yaratıldığı açıklanmıştır. Rahmân 55/15.

300 Ademin topraktan yaratıldığını açıklayan ayetler için bkz. Âl-u İmrân 3/59; Aynı şekilde insan türünün diğer fertlerinin de topraktan yaratıldığı açıklanmıştır. Kehf 18/37; Hacc 22/5; Fâtır 35/11 vd.



*tîn*,<sup>301</sup> kurumuş balçık/*salsâl*<sup>302</sup> olarak belirtilmiştir. Toprağın çamura dönüşmesi ona suyun karışması ile mümkün olması gibi, onun kuruması da ateş ve hava ile mümkün olmaktadır. Kur'an'ın, insan yaratılışının biyolojik yönünü açıklamak gibi amacı olmadığından, insanların bilgisindeki maddeleri kullandığı açıktır.

Tevrat'ın etkisi ile gelişen ve mitosa dönüşen, ilk insanın cennette yaratıldığı anlayışının diğer ekollerde kabul edildiği gibi Alevilikte de kabul edildiği görülmektedir. Bu anlayışa göre, Adem ve Havva cennette buğday yiyip günahkar oldukları zaman, başlarından taçları, arkalarından hulleleri alınıp cennetten sürüldüler.<sup>303</sup> Her ne kadar, Kur'an'da bu yaratılışın anlatıldığı pasajlarda cennet sözcüğü dünyadaki bir bahçeye işaret etse de, İslam öncesi geleneklerin etkisiyle, dünyadaki bir bahçe yerine, onun cennette yaratıldığı teorisi gelişmiştir. Cennetten kovulmaya neden olan ağacın nelığı konusunda da farklı görüşlerin ortaya çıkması, bu görüşlerin üretildiği toplumların tarımsal ürünlerinin çeşitliliğine ve önemine indirgenebilir. Bazılarına göre de, Allah ve elçisi bu ağacın türünü belirtmediği için, bu ağacın türü konusunda bizim bilgimiz yoktur.<sup>304</sup> Bu ağacın türünü belirleyenler ise, onun buğday, üzüm veya incir olabileceğini söyleseler de,<sup>305</sup> Alevilikte Adem ve eşinin buğday yedikleri anlayışı ağırlıktadır. Gerçekte burada Adem ve Hava'nın dünyada bir bahçede yaratıldıktan sonra yedikleri ağacın türünden çok, insan bedenindeki etkisi önemlidir. Çünkü Kur'an, ağacın türünü açıklamamış fakat insan bedenindeki etkisini öneminden ötürü açıklamıştır. Ağaçtan yemeleri ile birlikte, avret yerlerinin gözükmemesi ve cennet yapraklarıyla avret yerlerini örtmeleri, cinsellik bilgisine sahip olmaları ve üremeleri anlamındadır. Üreme eyleminden sonra, türün fertleri çoğalmış ve böylece bahçedeki yiyecek, giyecek, içecek ve barınak imkanlarından mahrum kalmışlardır.

Alevilik inanç ve davranış sisteminin özünü, insanı kötülüklerden arındırmak suretiyle olgun insan yaratmak oluşturmaktadır. İnsan-ı kamil, kendisini arındırmak suretiyle ilahi iradenin hedeflediği insanı ifade etmektedir. Bu nedenle de insanın kötü eylemlerinin kaynağı olarak görülen nefsin eğitilmesi, diğer mistik düşüncelerde olduğu gibi, bu düşüncede de öncelenmektedir. Şeyh

301 Adem'in çamurdan yaratıldığını anlatan ayetler için bkz. A'râf 7/12; Aynı şekilde insan türünün diğer fertlerinin de çamurdan yaratıldığı açıklanmıştır. Enâm 6/2, İnsanın yaratıldığı çamur ise süzölmüş/*sülâle* ve yapışkan/*lâzib* olarak nitelenmiştir. Mü'minun 23/12; Saffat 37/11.

302 Hicr 15/26, 28, 33; Rahmân 55/14; İsfehâni, *salsalın* asıl anlamının kuru bir şeyden sesin yankı yapması olduğunu ve kurumuş çamurun da *salsal* olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. İsfehâni, *Müfredât*, 419.

303 *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, 136.

304 Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 1/521.

305 Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 1/516.

Bedrettin, “Seni hakka yetiren her şey melektir, rahmandır. Hak’tan özge bir nesneye sürükleyen de iblistir, şeytandır. Ne ki seni Tanrı’ya yöneltir, o melektir. Ne ki seni etinin zevkine iter, o şeytandır. Sen, meleklerle ve şeytanlarla dolusun. Vücudunda hangisi güçlüyse, onun kulusun”<sup>306</sup> derken, insanın yaratılışında iyilik ve kötülük yapma potansiyelinden söz etmektedir. Bu belirleme, “*insana ve yaptıklarına and olsun. Ona kötülük ve iyilik verilmiştir*”<sup>307</sup> ayetinde ifade edilmiştir. İnsanı kendi yaratılışında var olan kötülük yapma eğiliminden uzaklaştırmak ve iyilik yapmaya yöneltmek, ancak insanın eğitilmesi ile mümkün olmaktadır.

## 2. İnsanın Fiilleri

Teoloji literatüründe “insan fiillerinin yaratılması” olarak isimlendirilen konu, insan fiillerinin kendisi veya Tanrı tarafından yaratıldığı sorununu incelemektedir. Bu konunun, insan fiillerinin yaratılması olarak isimlendirilmesi bile, gerçekte bu incelemelerde insan fiillerini açıklamayı değil de, fiillerin yaratıcısının belirlenmesinin amaç edinildiğini göstermektedir. Halbuki bu konu, “insan fiillerinin yaratılması” olarak değil de, “insanın fiilleri” veya “insanın sorumluluğu” olarak isimlendirilebilirdi. Bununla birlikte bu konu, insan fiillerinin Allah’ın önceden belirlemelerine göre veya insanın kendisinin fiillerini belirlemelerine göre, genel olarak kader ismiyle anılmaktadır.

Tarihsel olarak, insan fiilleri konusunda iki temel eğilimin var olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, insan fiillerinin Allah tarafından önceden belirlendiği ve yaratıldığı görüşüdür. İkincisi ise insanın kendi fiillerini kendisinin yarattığı ve bu nedenle de fiillerinin iyilik ve kötülüğünden sorumlu olduğudur. İnsan fiilleri ile ilgili bir diğer açıklama olan Eşari’nin geliştirdiği *kesb* anlayışı ise, insanın kendi fiillerini kendisiyle herhangi bir şekilde ilişkilendirmek anlayışıyla oluşturulduğu halde, sonuç itibarıyla *cebr* anlayışından farklı değildir. Kader sözcüğü sözlük anlamında insan fiillerinin Allah tarafından önceden belirlenmesi anlamında kullanılmasa da, terim olarak bu anlamda kullanılmıştır. Sözlük olarak bu kelime, düzen anlamına gelmektedir. Bu anlamda da, Allah’ın, varlığı bir düzene göre yaratmasını ifade eder ve bu anlamda Kur’an’da da kullanılmaktadır.<sup>308</sup>

Kur’an tarafından açıklanan iman nesnelere arasında, kaderin iman nesnesi olarak yer aldığı herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Kader inancı ve

306 Şeyh Bedrettin, *Varidat*, 90.

307 Şems 91/7.

308 Fussilet 41/10; Şûrâ 42/12 vd.

özellikle de insan fiillerinin Allah'ın önceden belirlemelerine göre gerçekleştiği şeklinde açıklanan kader anlayışının, siyasal etkenlerle geliştiği söylenebilir. Bu şekildeki bir kader inancı *cebr* olarak isimlendirilmektedir ki bu inanç Emeviler tarafından kendi kararlarının toplumsal alanda etkisini arttırmak için kullanılmıştır. Şevki Koca, *cebr*, makbul ve merdud *cebr* olmak üzere iki kısma ayırmakta; kabul edilebilir *cebr*, iman sahibinin ilahi emirlerin tümüne sarılıp yasakları terk ettikten sonra, kendisine özel bir güç ispat etmeden önce işleri Hak'tan bilmesi; reddedilen *cebr* ise, kulun bütün kötülükleri işlemesi ve bunları Allah'tan bilmesi olarak açıklamaktadır.<sup>309</sup> Fakat *cebr*in iki kısma ayrılması suretiyle insandaki gücü ve fiil yaratma yetkinliğini ortadan kaldıran *Cebriye*'nin savunduğu anlayıştan uzaklaşmak mümkün değildir. Çünkü insan fiillerini açıklamada önemli olan, fiilden önce fiil için gerekli olan gücün insanda var olup olmadığını belirlemektir. Koca'nın bu açıklamasında ise, fiilden önce fiile ilişkin gücün insanda olmadığı kabul edilmektedir.

Caferilik mezhebinin görüşlerini açıkladığı eserinde Hemadâni de, *cebr* inancı ile bu inancın ortaya çıktığı siyasal ve sosyal olaylar arasında ilişki kurmaktadır. Ona göre, insan fiillerinin gerçekte Allah'ın fiilleri olduğu ve insanın bu fiiller için bir araç konumunda olması anlamında *cebr*, Caferi mezhebine göre Kur'an'ın hükmü ile batıldır. *Cebr* düşüncesi Yezid zamanında güçlendi. O, bu propaganda ve inanç ile Hz. Hüseyin'in ve öteki Kerbelâ şehitlerinin öldürülmesini Allah'a isnat etmek istiyordu. Bu suretle maksadı kendisini ve İmam Hasan ve yüzlerce salih insanı öldüren babası Muaviye'yi tebrîe etmek ve temize çıkarmak idi.<sup>310</sup> Emeviler döneminde Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra mescitte minbere çıkan Ubeydullah b. Ziyâd şöyle demektedir: "Gerçeği ve gerçek ehlini ortaya çıkaran, onları galip kılan, müminlerin emiri Yezid'i ve taraftarlarını zafere ulaştıran, yalancı oğlu yalancı Hüseyin b. Ali ve yandaşlarını öldüren Allah'a hamd olsun."<sup>311</sup> Görüldüğü gibi İbn Ziyâd, hem kendi yengisini ve hem de Hz. Hüseyin'in öldürülmesini, Allah'ın bir fiili olarak görmekte ve ona hamd etmektedir.

Neşşar'ın da belirttiği gibi, Muhammet b. Hanefiyye siyasal olaylardan uzaklaşmış ve Medine'de bir okul kurmuştur. Onun kurduğu bu okulda o ders verdiği gibi kendisinden sonra da öğrencileri Ebu Hâşim ve Hasan da ders vermişlerdir. Bu okulda, Kaderiyye ismi ile anılan ekol ortaya çıkmıştır. Bu ekol, insan

309 Koca, *Mürğ-i Dil*, 253.

310 Hamedani, *İslam'da Caferi Mezhebi*, 66.

311 Taberî, *Tarih*, 3/337.

fiillerinin Allah'ın önceden belirlediği kadere göre gerçekleştiği düşüncesini reddetmekteydi.<sup>312</sup> Kaynaklar Muhammed b. Hanefiyye hakkında onun ilim ve ahlak sahibi olduğunu, onun oğullarından Ebû Hâşim ve Hasan'ın onun kurduğu okulda ders verdiklerini, onun oğullarından Hasan b. Muhammed'in de *irca* öğretisini ilk defa ortaya atan kişi olduğunu zikretmektedir.<sup>313</sup> Bu nedenle, İslam düşüncesinin oluşum dönemlerinde ortaya çıkan, Kaderiyye'den sonra Mutezile, Mürcie'den sonra da Ehl-i Sünnet ekollerinin düşünsel temelleri, İbn Hanefiyye'nin çocuklarının öncülüğünde oluşmuştur.

Ehl-i Sünnet'in amentüsünde yer alan diğer inançları açıklayıcı bir ibare yer almamasına rağmen, kader inancının hemen ardından kaderin hayrının ve şerrinin de Allah'tan olduğu belirtilmektedir. Mutezili düşüncenin tarihsel süreçteki gelişiminin anlatıldığı Mutezili tabakat kitaplarında da, bu düşüncenin sahabe döneminde Ali; Tabiin döneminde Hasan, Hüseyin ve Muhammed b. Hanefiyye; ondan sonraki dönemde de Muhammed b. Hanefiyye'nin oğulları Ebû Hâşim ve Hasan tarafından kabul edildiği belirtilmektedir. Bu kaynaklara göre Muhammed Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim Mutezile'nin kurucusu Vasıl b. Ata'nın hocasıdır.<sup>314</sup> İnsanın fiillerindeki özgürlüğünü savunan Kaderiyye'nin kurucularından Ğaylan Dımeşki, ilmi Muhammed b. Hanefiyye'nin diğer oğlu Hasan'dan almıştır.<sup>315</sup>

Alevi literatüründe insanın fiillerinde özgürlüğü inancı egemendir. Bu görüşün sistemli açıklaması Hüsniye<sup>316</sup> adlı eserde yer almaktadır. Bu anlatımlarda fayda ve zararın hayır ve şerrin Allah'ın kaza ve kaderi ile olduğu ve rızasıyla olmadığı anlayışı, küfür olarak nitelenmektedir ve bir hakimin hükmünde rıza göstermemesinin imkansız olduğu açıklanmaktadır.<sup>317</sup> İnsan

312 Neşşar, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi*, 1/231.

313 İbn Sa'd, *Tabakat*, 5/92; İrca öğretisi, büyük günah işleyen inançlı bir kimsenin ahiretteki durumu hakkında bir görüş belirtmeyerek, bu konudaki görüşü erteleyenlere verilen isimdir.

314 Abdulcebbâr, *Tabakatu'l-Mutezile*, 214-215.

315 Abdulcebbâr, age, 226.

316 Alevi yazın içerisinde kabul edilen Hüsniye adlı eser, Şia'nın insan fiilleri hakkındaki görüşlerini içermektedir. Bu görüşler, ilk olarak Mutezile tarafından sistemli olarak savunulan insanın fiil özgürlüğü temelinde geliştirilmiştir. Bu esere ismi verilen Hüsniye, iflas eden ve malı tükenen bir tüccarın, efendisi olduğu kölenin adıdır. Hüsniye, Harun Reşid döneminde halifenin huzurunda meşhur alimlerle yaptığı bir tartışmada üstün gelmiş, efendisi onun vasıtasıyla para kazanmıştır. Hüsniye, kendi din ve mezhebini, nebilerin sonuncusu ve Ehl-i Beyt'in din ve mezhebi olarak tanımlamaktadır. (8,9) O, bu tartışmada Bağdat alimlerini susturmuş ve o dönemde Basra'da beş yüz alime ders vermekte olan İbrahim Halid tartışma için Bağdat'a çağırılmıştır. (10) Eserde İbrahim Halid meşhur bir din alimi olarak tanıtılmaktadır ki tarihsel kaynaklar bu isimde meşhur bir alim hakkında bilgi vermemektedirler. Bkz. *Hüsniye*. Bununla birlikte bu eser Aleviliğin temel eserleri arasında kabul edilmektedir. Bkz. Yaman, Ali, *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*, Karacaahmet Sultan Dergahı Yayınları, İstanbul 2004, 72; Hüsniye adlı bu eser hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Üzüm, İlyas, "Hüsniye", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, 19/34-35.

317 Hüsniye, 21.

fiillerini Allah'ın yarattığını iddia eden ekoller tarafından delil olarak gösterilen şu ayetlerin insanın eylem özgürlüğü lehinde yorumlandığı görülmektedir. “*De ki hepsi Allah'tandır*”<sup>318</sup> ve “*O, her şeyin yaratıcısıdır*”<sup>319</sup> ayeti, zahiri olarak yorumlanacak olursa, bütün şeylerin yaratıcısı ve failinin Allah olması gerekir. Bu ise İblis'in mezhebidir. Bilinmelidir ki “*küllün*” lafzı Kur'an'da “bazı” manasına da gelmektedir. Nitekim Hz. İbrahim kıssasında, “*onlardan her birini bütün dağların başına koy*” buyrulmaktadır. Alimler bilirler ki bunun söylendiği yerde Kaf dağı ve Elvend dağı yoktu. Fakat o civardaki dağlar kast edilmiştir. Belkis olayının anlatımında da, “*kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadın*”<sup>320</sup> buyrulmuştur. Bu da gösteriyor ki bahsedilen yerde patlıcan, şalgam ve zerdali yoktu. O halde “kül” bir şeyin hakikatte noksan olmamasının ifadesidir. Allah yer ve gök gibi varlıkların yaratıcısı olduğu gibi, inkar, fesat, zulüm, günahlar ve bunların benzeri olan şeyleri yaratmaktan münezzehtir.<sup>321</sup>

Söz konusu ettiğimiz bu eserde, insanın fiil özgürlüğünün, Kur'an ayetlerine atıfta bulunularak açıklanması yöntemi benimsenmiştir. Bu açıklamalarda, cebr anlayışının lehinde yorumlanan ayetler, özgürlükçü anlayışa uygun olarak yorumlanmaktadır. Sözelimi, insan fiillerinin önceden Allah tarafından belirlendiği savını desteklemek için delil olarak gösterilen, “*Allah dilediğini saptırır ve dilediğini doğruya ulaştırır*”<sup>322</sup> ayeti, “küfür ve günah işlemekle Allah'ın mahzul edeceği kul, kendi isteği ile dalalette olur”<sup>323</sup> şeklinde açıklanmaktadır. Hidayet hakkında ise, “*Eğer dileseydik, herkese hidayet verirdik*”<sup>324</sup> ayetinin, doğruya yönlendirmenin nedenin Tanrı olarak gösterilmesi de olumsuzlanmakta ve “bu ayetteki hidayet, iki manadadır ki bunlardan biri irşat ve beyan, diğeri de lütuf ve ihsandır. Allah akıl, güç ve kudret gibi şeyleri kafirlere de ihsan buyurmuştur”<sup>325</sup> denilmektedir. Dolayısıyla insan fiillerinin iyi/hidayet ve kötü/dalalet şeklindeki yönelişi, Tanrı'nın önceden bireye göre yaptığı belirlemelerine göre değil, iyi ve kötü yönelimlerinin ilkelerinin belirlenmesi şeklindedir.

---

318 Nisâ 4/78

319 En'âm 78

320 Neml 27/23.

321 Hüsniye, 23.

322 Enâm 6/39

323 Hüsniye, 24.

324 Secde 32/7

325 Hüsniye, 23.

İnsanın fiil özgürlüğünün dinsel temellerinin oluşturulması karşısında ileri sürülen ve insanın eylem yetkinliğinin olumsuzlandığı şeklinde yorumlanan, “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinde de perde vardır”<sup>326</sup> ayeti, “Allah elçisini gönderdiğinde, filan kulu imana davet etme, onun iman getirmeye kudreti yoktur. Zira onların kalpleri ve kulakları mühürlenmiştir diye Allah’ın elçisini uyarması gerekirdi. O takdirde Allah’ın elçisinin dahi kimseyi imana davet etmemesi gerekirdi. Halbuki Allah’ın kafire de hidayet ettiği açıktır”<sup>327</sup> şeklinde yorumlanmaktadır. Bu anlatım, Allah’ın, insanın düşünme organı ve duyu organlarının doğrudan müdahale ile işlevsiz kılınmasını değil; insanın kendisini gerçeğe kapaması, gerçeği duymaması ve görmemesi gibi tamamen kendi eylem alanındaki fiillerini tanımlamaktadır.

İnsan fiillerinin failinin Allah olarak belirlenmesinden sonra, yaratma/ *halk* fiili Kur’an’daki anlam evrenine götürülmek suretiyle insandan alınmak istenmektedir. Buna kanıt olarak atıfta bulunulan, “Allah sizi ve amellerinizi/ *imal ettiklerinizi yarattı*”<sup>328</sup> ayeti, kendi bağlamından uzaklaştırılarak insanın yaratıcı olarak tanımlanması olumsuzlanmaktadır. Buna karşın, bu ayetin öncesindeki “*yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?*” ifadesi, onların kendi elleriyle yaptıkları putlara tapındıklarını açıklamaktadır. Bu durumda Hz. İbrahim onlara “halbuki sizi de tapınmak için ürettiğiniz şeyleri de Allah yaratmıştır” demiştir. Dolayısıyla buradaki “mâ, mâ-i mevsüledir”<sup>329</sup> şeklindeki açıklama, bununla insanın kendi eylemlerini değil de, ürettiği maddeleri yaratmasını ifade etmektedir. Yaratma fiilinin insana nispet edilmesi ve buna bağlı olarak da “yaratılmış yaratıcı” olarak tanımlanması, gerçekte, Allah’ı yüceltmek anlamına gelmektedir. Çünkü bu anlayışta Allah, kendisi fiiller yaratan bir varlığın yaratıcısı olarak tanımlanmakta ve onun yaratmasının olgunluğuna işaret edilmektedir.

Alevilik teolojisinde insanın eylemlerinde özgürlüğü Kur’an ayetleri ile ispatlandığı gibi, akli olarak da ispatlanmaktadır. Buna göre “küfre razı olmak icma ile haramdır ve Allah’ın kaza ve kaderine razı olmak ise vaciptir. Küfür Allah’ın kaza ve kaderi ile olduğu takdirde küfre razı olmak da vacip olur. Bu ise tam anlamıyla küfürdür.”<sup>330</sup> Aynı şekilde, “bütün kötülüklerin Allah’ın yaz-

326 Bakara 2/7.

327 Hüsniye, 25.

328 Saffât 37/96.

329 Hüsniye, 225-26.

330 Hüsniye, 28.

masına bağlanması durumunda hadlerin ve cezaların iptal edilmesi gerekir. Çünkü işlenen bütün kötülükler Allah'ın kaza ve kaderine bağlanmıştır. Bunlar engellenecek olursa kaza ve kadere muhalefet edilmiş olunur.”<sup>331</sup>

Alevilikteki kader anlayışını Hüsniye adlı eserden hareketle belirlerken, bu eseri, Alevileri Şiileştirmek üzere yazılmış olduğu iddialarının ötesinde değerlendirdiğimizi belirtmek gerekir. Bu anlayışın, Şia'da olması –ki bu anlayış asıl olarak Mutezile tarafından geliştirilmiştir- Aleviler tarafından savunulmayacağı anlamına gelmemektedir. Bu iddialar doğru olsa bile, bu eserin Aleviler tarafından benimsenmiş olması, onların, insan fiilleri konusunda özgürlükçü bakış açısını kabul ettiklerine işaret etmektedir. Kader konusu inanç sosyolojisi açısından incelendiğinde, cebri ve kaderci bakış açılarını üreten ve kabullenen kitlelerin aynı özelliklere sahip olmadığı görülmektedir. Allah'ın insan fiillerini yarattığı şeklindeki cebri anlayış, iktidarın inancı; insanın kendi fiillerini yarattığı şeklindeki özgürlükçü anlayış muhalefetin inancıdır. Çünkü iktidar, kendi fiillerinin failini Allah göstermek suretiyle kendi siyasetini meşrulaştırmakta; muhalefet de iktidarı elde etmek için ihtiyaç duyduğu gücü, Tanrı'ya dua etmek suretiyle değil, insanlardaki fiil yetkinliğini harekete geçirmekle elde etmektedir. Aleviliğin, tarihsel süreçte genel olarak muhalefet hareketi olarak kaldığı düşünüldüğünde, özgürlükçü bakış açısını benimsemiş olduğu daha gerçekçi gözükmektedir.

### 3. İnsanın Eğitimi

Alevi ahlak sistemi açısından insanın davranışlarını denetim altına alması ve davranışların istenilen şekilde düzenlenmesi önem arz etmektedir. Bu ahlak sistemi, “eline, beline, diline sahip ol” şeklinde ifade edilmektedir. Bu ifade de yer alan üç organ olan el, bel ve dil toplumu ahlaki olarak iyileştiren/*islâh* veya yozlaştıran/*ifsâd* şekilde kullanılması mümkün olan organlardır. Bu organlardan el hırsızlık, yankesicilik, darp, adam öldürme vs. pek çok kötülüğün aracıdır. Bel, Tanrı tarafından üremesi için insana verilmiş cinselliği ifade etmektedir ki olumsuz olarak cinsel yozlaşmaların aracıdır. Dil ise iletişimi sağlayan bir organ olarak yalan, gıybet, kötü söz söylemek gibi pek çok kötülüğün aracı olabilir. Bu organlara sahip olmak yani denetlemek, onların istenilen yararlı fiiller için kullanılması anlamındadır. Bu durumda organların olumlu ve olumsuz olarak kullanılması söz konusudur. Olumlu kullanım, organların yaratılış amacına uygun olarak kullanılması, olumsuz kullanım ise kötü fiil-

331 Hüsniye, 28.

lerin aracı olarak kullanılmasıdır. El, insanın iş görmesi, dil diğer insanlarla iletişim kurması ve cinsellik de insanın üremesi yoluyla kendi soyunu devam ettirmesi için insan organizmasında yaratılmıştır. Bu ilkenin farklı bir yorumuna göre de el, vatan ve toprak anlamındaki “il” demektir ve ele sahip olmak, vatanına sahip çıkmaktır. Dil, toplumun kullandığı dil demektir ve dile sahip olmak anadilin yaşatılması ve korunması anlamına gelir. Bel ise, soy demektir ve bele sahip olmak da soyun korunması anlamındadır.<sup>332</sup>

Alevilikteki bu ilkeyi, kendi ahlak sisteminin bir ürünü olarak görmeyip, İslam öncesi bazı dinsel geleneklerle ilişkilendirmek tutarlı değildir. Gülçiçek, “Eline, beline, diline sahip ol” sözü ile Anakharis’in diline, midene ve duygularına hakim ol sözü kıyaslanabilir<sup>333</sup> ve “Alevilikteki “eline, beline, diline sahip ol”, başka bir deyimle elini tek tut, dilini pek tut, belini berk tut” ahlak prensipleri eşit üretim ve eşit üleşime dayanan Maniheizmdeki “ağzın mührü, elin mührü, kalbin mührü” ahlak prensibiyle özdeşir<sup>334</sup> demektir. Xemgin de “Tanrı Ahura Mazda yolunda ilerleyebilmek ve insanlara yararlı olabilmek, sevap yaparak cennete girebilmek için en önce kendi bedeni içinde ve yapısında var olan bu kötü olgulara karşı mücadele ederek, savaşını kendi bedenindeki nefsinde kazanması gereklidir. Bu giderek “nefsini öldürme” şeklinde değerlendirilmektedir. Bunu başarabilmek için, Mazda dini inancı ve Zerdüşst öğretisinde değişik temel kuralların yanında, “iyiyi düşün, iyiyi söyle, iyiyi yap” ilkesi de getirilmiştir. Bu ilke, süreç içerisinde değişime uğrayarak günümüz Aleviliğinde “eline, diline ve beline hakim ol” şeklinde işlenmektedir. Bu da Alevilikteki temel kurallardan biridir. Bu konuda pek çok Alevi deyişi vardır<sup>335</sup> demektir.

Bu ilkelerin İslam öncesi geleneklerde olması, onların İslam’ın ilkeleri olarak değil de o geleneklerle ilişkilendirilmesini gerektirmemektedir. Çünkü; A. Hz. Muhammed’in “*Müslüman, elinden ve dilinden inananların güvende olduğu kimsedir*” şeklinde hadisi rivayet edildiği gibi, bu ifade Hz. Ali’nin sözü olarak da rivayet edilmektedir. İster hadis ve isterse Hz. Ali’nin sözü olarak rivayet edilsin, bu sözün Müslümanların sözlü ve yazılı geleneğindeki etkin varlığı açıktır. B. Bu ilkenin, herhangi bir dinsel geleneğe dayandırılmaksızın, bir kişi veya toplum tarafından biçimlendirilmesi ve bu şekilde ifade edilmesi de müm-

332 Erseven, İlhan Cem, *Alevilerde Semah*, Ant Yayınları, İstanbul 1996, 48.

333 Gülçiçek, *Alevilik*, 1/15.

334 Gülçiçek, *Alevilik*, 1/131.

335 Xemgin, E, *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşst Öğretisi*, 17; Alevilikteki bu ilke ile Zerdüştlükteki ilke arasında ilişki kuran diğer eserler için bkz. Bulut, Faik, *Ali’siz Alevilik*, 466.



kündür. İnsanın; biliş, duygulanım ve eylem yapısından hareketle, bu unsurlardan ortaya çıkan kötülüklerin giderilmesi ve bunların eğitilmesi dikkate alınarak “iyi düşünce, iyi duygu ve iyi eylem” şeklinde bir ilkenin, herhangi bir dinsel geleneğe gönderme yapılmaksızın oluşturulması mümkündür. C. Toplumsal düzenin sağlanması için gerekli olan genel ilkeler, gerçekte bizzat insan tarafından oluşturulmuştur. Bu nedenle bu ilkeler, belirli bir dinsel öğretinin veya geleneğin özgün üretimi olarak kabul edilemezler. D. “Eline, beline, diline sahip ol” ilkesiyle hedeflenen, zararlı davranışların engellenmesi ve yararlı davranışların geliştirilmesi, Kur’an’ın bütünlüğü içerisinde mevcuttur. Elin kaynaklık ettiği hırsızlık, yankesicilik, adam öldürme, şiddet uygulama vs.; belden ortaya çıkan cinselliğin meşru olmayan yönlerde kullanılması (zina, cinsel sapkınlık vs.); dilin aracılık ettiği kötü söz söyleme, gıybet, koğuculuk vs. eylemler, Kur’an tarafından da yasaklanmıştır. Dolayısıyla bu ilkenin, Kur’an bütünlüğünden hareketle oluşturulmuş olduğu söylenebilir. Belki de bu ilkeyi, kapsayıcı bir biçimde, zihnin eğitimi veya “insan olmak” olarak ifade etmek mümkündür.

Tasavvuf<sup>336</sup> terminolojisinde yer alan insanın eğitimi ile ilişkili bir terim olarak zühd, dünyayı terk etmek olarak tanımlanmaktadır. Hacı Bektâş Velî, “dünyayı terk etmek bütün ibadetlerin, dünyayı sevmek bütün günahların başıdır” demektedir.<sup>337</sup> Ona göre takva da, “Allah’tan başka her şeyi terk etmektir.”<sup>338</sup> Dünyayı terk etme düşüncesi ve bunun eylem olarak ortaya çıkışı, insanın yeryüzünde yaratılış amacının ötelenmesi anlamına gelmemektedir. Burada dünya, insanın eylemlerini gerçekleştirdiği alan yani yeryüzü anlamında olmayıp, insanın kötü isteklerine ve eylemlerine vurgu yapmak üzere mecazi bir kullanımdır. Nitekim “*Onlar, ahireti verip dünya hayatını satın alan kimselerdir. Artık bunlardan azap hiç hafifletilmez. Onlara yardım da edilmez*”<sup>339</sup> ayetinde “dünya hayatı” bu anlamda Kur’an’da da kullanılmıştır. Bunun karşılığında ahiret hayatı da, yararlı amellere gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla dünya sözcüğü, insanın yaşaması için elverişli olarak yaratılan ve *arz* olarak ifade edilen sözcükten farklı anlama gelmektedir. *Arz* sözcüğü, bir insanın yaşadığı gezegene ve fiziksel olayların nesnesine işaret etmekte iken, *dünyâ*

336 Tasavvuf sözcüğünün hangi kökten türediğine ait görüş birlikteliği olmasa da, bu sözcük Müslümanların kullandıkları dillerde yer almaktadır. Bu sözcük İngilizce’de *mysticism* olarak yer almaktadır ki Nicholson bu sözcüğün Yunanca’dan batı dillerine geçtiğini söylemektedir. Bkz. Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Routledge, London 1914, 3.

337 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 10.

338 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 10.

339 Bakara 2/86; Krş. Âl-u İmrân 145; Nisâ 4/74-77; A’raf 7/152 vd.

sözcüğü olumsuz anlamda ahlaki alana işaret etmektedir ki bunun karşıtı da hayırlı olandır.<sup>340</sup>

Alevi eğitim yöntemlerinde, diğeri mistik ekollerde olduğu gibi, mucâhede önemli bir yer tutmaktadır. Hacı Bektâş Velî, mucâhedeyi “nefs ve şeytanla savaş” olarak tanımlamakta ve “Nefsini hiçbir isteğine kavuşturmalı, muradına erdirmemeli ki şeytan ona nüfuz edecek yol bulamamalı ve o reddedilmiş olmalıdır” demektedir.<sup>341</sup> Bu tanımda nefis, kötülüğü emreden bir güç olarak, içsel bir nedeni ifade etmekte iken, şeytan da kötülüğü emreden dışsal neden olarak görülmelidir. Bu durumda insanın kötülüklerden arınması, sadece kendi özündeki kötülük isteğini engellemesi ile değil, aynı zamanda ister insan olsun isterse özel bir görevle yaratılmış bir varlık olsun, bütün dışsal etkileri engellemesi, insan eğitiminin temelini oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak mucâhede, “az yemek, az konuşmak, az uyumak, benliğini yok etmek (fena) ve fakirlik”<sup>342</sup> gibi, kötülüğün ortaya çıkmasını engelleyecek bedensel bir eğitimi gerektirmektedir. Mistik düşüncedeki bu ilkeleri, bedensel gereksinimleri ve sosyal ilişkileri ortadan kaldırmak olarak anlamak tutarlı değildir. Az ve çok, miktar belirten sıfatlar olarak görecelidir. Belki de bu ilkenin; yeterli beslenme, gereksiz konuşmama, yeterli uyuma, Tanrı’ya olan ihtiyacını bilme şeklinde de ifade edilmesi, insanın yeryüzündeki görev tanımlamasına daha uygun düşecektir.

Alevî-Bektaşî düşüncesinde insanın eğitimi, nefis eğitimi olarak biçimlendirilmiştir. Hacı Bektâş Velî, “Allah’a ulaşmak üç çeşittir. Birincisi hayvansal davranışlardan kurtulmak, o da nefsi arındırmaktır. İkincisi, Yüce Allah’tan başkasından kopmaktır, o da kalbi temizlemektir. Üçüncüsü; maddi sıfatlardan kurtulmaktır, o da ruhu yüceltmektir. Buna göre, talibin nefsinin arındırması, kalbini temizlemesi ve ruhunu yüceltmesi şarttır”<sup>343</sup> demektedir. Bu anlatımda, insanda kötülüklerin kaynağı olarak nefsin arındırılması, düşüncenin organı olarak kalbin/zihin Allah’ı düşünmek suretiyle, diğeri düşüncelerden temizlenmesi ve soyut bir cevher olarak da ruhun maddi suretlerden kurtarılması sonucu yüceltilmesi hedeflenmektedir. Bu anlayış, insanın bütün organlarını Allah’tan başka her şeyden uzaklaştırması şeklindeki genel sufi anlayışın bir uzantısıdır.

340 Dünya sözcüğü, yakınlık anlamındaki *dünüvv* kökünden; semâ ise, yükseklik anlamındaki *sümüvv* kökünden türemiştir. Dünya, bir sıfat olarak büyüğün karşıtı olarak küçük anlamında kullanıldığı gibi, iyiliğin karşıtı olarak kötülük anlamında da kullanılmaktadır. Bu sözcüklerin anlamları için bkz. İsfehâni, *Müfredât*, 17, 238–239.

341 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 21.

342 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 16.

343 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 2.

Tasavvufun amaçları arasında yer alan kalbin temizlenmesi, insan zihninin kötülüklerden arındırılması anlamındadır. Kalp sözcüğü, dil açısından, fiil olarak gerçek anlamda bir şeyi değiştirmek, bir şeyi bir yönden diğer bir yönde değiştirmek anlamlarına gelmekteyken,<sup>344</sup> isim olarak, göğüs ön duvarı arkasında, orta kısımda iki akciğer arasında yer alan, kas dokusundan oluşan ve temel işlevi kanı pompalamak olan yaşamsal organın adıdır. Bir organ olarak kalp için, insanın görmesinden gizlendiği için *cinân* sözcüğü de kullanılmaktadır.<sup>345</sup> Fiilden türemiş bir isim olarak *mikleb*, ekin ekmek için toprağın sürülmesine yarayan alete denilmektedir.<sup>346</sup> Bu anlamıyla kalp, ondaki hastalıkları ve iyileştirmesini konu alan tıp ilminin konusu olduğu gibi, yapısı ve işlevlerini konu alan biyoloji ilminin de konusudur. Kalbi insan beyni olarak anlamak çağdaş bilgilerimizin ortaya çıkardığı bir tanım ise de, geleneksel olarak da kalbin insanın zihinsel yaşamını ifade eden anlamıyla birlikte fiziksel bir organ olarak da bilinmekteydi.<sup>347</sup> Yaşamsal bir organ olması ve insanın varlığının devamı için kendisine duyulan ihtiyaç nedeniyle, bu sözcük, bir şeyin özü anlamında mecazi olarak da kullanılmaktadır.

Kur'an'ın, insan organlarına yaptığı atıflar incelendiğinde, bedenin iç organlarına hiçbir atfın yapılmadığı görülmektedir. El, ayak, göz, kulak, yüz vs. dış organlara yapılan atıflar da, birkaç istisna dışında mecazi olarak kullanılmıştır. Bunun nedeni, onun ilk muhataplarının iç organların işlevleri hakkındaki bilgisizliği ve Kur'an'ın organların işlevinden çok genel ahlaki ilkelerden bahseden amacıdır. Bunun tek istisnası, insanın düşünen organına verilen bir isim olarak kalbe yapılan atıftır. Bu atıfta da, bu organın biyolojik yapısı hakkında bilgi verilmesi amaçlanmamış, düşünme işlevine vurgu yapılmıştır. Müfessirler ve dilciler, “*Şüphesiz ki bunda kalbi olan ve hazır oluşla kulak veren kimse için elbette bir öğüt vardır*”<sup>348</sup> ayetinde yer alan kalp kelimesinin anlamının, “akıl” anlamında olduğunu söylemektedirler.<sup>349</sup> İsfehâni ise bu ayetteki kalp kelimesinin bilgi ve anlayış anlamında olduğunu söylemektedir.<sup>350</sup> İşte tasavvuftaki kalp, düşüncenin organı olan ve Kur'an'da da bu anlamda kullanılan beyin anlamına gelmektedir.

344 İbn Manzûr, *Lisân*, 1/685; İsfehâni, *Müfredât*, 620.

345 İbn Manzûr, *Lisân*, 13/93.

346 İbn Manzûr, *Lisân*, 1/688.

347 Curcâni, *Ta'rifât*, 178.

348 Kâf 50/37.

349 İbn Manzûr, *Lisân*, 1/687.

350 İsfehâni, *Müfredât*, 620.

İnsanın eğitimi, tasavvuf literatüründe hadis olarak aktarılan “ölmeden önce ölünüz” ilkesi gereği yürütülmektedir. Bu ilke, insanın kendisini muhasebe etmesi, yargılanmadan önce kendisini yargılaması anlamındadır. Bu söylemdeki birinci olarak kullanılan ölüm, insanın organizma bütünlüğünün dağılması veya Alevî-Bektaşî terminolojisindeki “Hak’ka yürümek” anlamında olduğu halde, ikinci olarak kullanılan ölüm ise, insanın kötü sıfatlardan arınması anlamındadır. Kötü sıfatlardan arınmak da, ancak insanın kendi niteliklerini bilmesi ile olur. İnsanın kendisini sorgulaması/hesaba çekme veya iç denetim uygulaması, bu kötü sıfatları bilmesi için gereklidir. Bu ilke de, “hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz” şeklinde başka bir hadiste yer almaktadır.

Alevî-Bektaşî düşüncesinde insanın eğitimi, “dört kapı kırk makam” olarak isimlendirilen, davranış evrelerinden geçip olgun insan olarak Tanrı’ya erişme yolunda gerekli ilkeleri açıklamaktadır. Hacı Bektâş Velî, “Kul, Tanrı’ya kırk makamda erer, ulaşır, dost olur” demektedir ve bu ilkeleri “Makâlât” adlı eserinde açıklamaktadır. Bununla birlikte bu kapı ve makamlar, bazı farklılıklarla birlikte, Hacı Bektâş Velî’den önce Ahmet Yesevî tarafından dile getirilmiştir.<sup>351</sup> Bu belirlemede yer alan *kapı* ve *makam* kelimelerinden, kapı bir alana girişi, makam ise o alan içerisindeki görevleri belirlemektedir. Dört kapı; şeriat, tarikat, marifet ve hakikatten oluşmaktadır. Şeriat sözcüğü her ne kadar kanun koymak anlamına gelen *şeraa* sözcüğünden türetilmiş olsa da, bu eğitimde, bir kimlik olarak İslam’ı benimseme eylemlerini içermektedir. Hacı Bektâş Velî’nin, “ulu kapı” olarak tanımladığı bu kapıda, Kur’an tarafından açıklanan emir ve yasaklardan bazıları yer almasına rağmen, asıl olarak Kur’an tarafından açıklanan ilkelere bağlılık hedeflenmektedir. Nitekim Hacı Bektâş Velî, “Çalap (c.c.) her çeşit nesnenin varlığını ‘yaş ve kuru apaçık bir kitaptadır’<sup>352</sup> ayetinde ifade edildiği şekilde yad etti” demektedir.<sup>353</sup> Bu ayet, Kur’an’ın, genel olarak insanın kavradığı tüm bilgileri değil de, sadece vahiyle açıklanmasına gereksinim duyulan bilgileri kapsadığı şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda şeriat makamının, dinsel olarak belirlenen ilkelere uymayı ifade ettiği söylenebilir.

Şeriat<sup>354</sup> kapısı; iman nesnelерinin doğrulanması anlamında “iman”

351 Yesevî, Ahmet, *Yesevî’nin Fakr-nâmesi*, Haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, c.XXII, İstanbul, 1977, 45-120.

352 En’âm 6/59.

353 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 2; Ayrıca bkz. *Şeyh Sâfi Buyruğu*, 2; Cebbâr Kulu, *Risâle*, 19; Koca, *Mürğ-i Dil*, 14-17

354 Şeriat sözcüğü, hayvanların ağzıyla su almasını ve suya iniş yerlerini ifade etmektedir. Allah’ın insanlar için farz kıldığı ritüellerin şeriat sözcüğü ile ifade edilmesi, suya giden yollar gibi Allah’a giden yolların da var olması anlamındadır. Bazılarına göre de bu sözcük denizin kıyısı anlamına geldiğinden, denize kıydan girilmesi ve çıkılması nedeniyle dine de onunla girilmesi ve çıkılması anlamında ameller için kullanılmıştır. Bkz İbn Manzûr, *Lisan*, 8/175-176.

ile başlamaktadır. Diğer ilkeler, inanma olgusundan sonra gerçekleşebileceğinden, inanmak diğer bütün fiillerden önce gelmektedir. İman eden bir insan, dinsel olarak gerekli olan eylemlerin teorik yapısını bilmek zorunda olduğundan, doğrulamanın ardından ilim öğrenmek, onun görevleri arasında yer almaktadır. Bu kapıda namaz, oruç, gücü yeten için hac ve zekat, düşmana karşı gelmek ve cünüplükten temizlenmek ilkeleri yer almaktadır. Bunlara ek olarak bu kapıda özellikle sosyal ilişkilerin düzenlenmesi hakkında helal kazanmak, nikah kıymak suretiyle yasal olmayan ilişkilerden uzak durmak, hayız ve loğusalıkta cinsel ilişkiden kaçınmak, insanlara şefkat göstermek, iyiliği emretmek ve kötülükten kaçınmak gibi ilkeler yer almaktadır. Genel olarak şeriat kapısının, İslam'ın iman, ibadet ve muamelat alanlarındaki emir ve yasaklarını içerdiği görülmektedir.<sup>355</sup>

Tarikat<sup>356</sup> kapısı; mistik öğretilerin sistemli bir açıklamasını içermektedir. Tarikat, tasavvufi düşüncenin kurumsal yapılanmasına işaret etmektedir. Tasavvuf ve tarikat sözcükleri arasında etimolojik olarak bir ilişkinin olması muhtemeldir. Sözcük olarak *tark* dövme anlamına gelmekte ve *yünün/suff* dövülmesini ifade etmektedir. Bu nedenle Arap dilinde *yünün* bir çubukla çırpılmasını ifade etmek için "*turike's-suf'u bi'l kadib'i*" denilmektedir.<sup>357</sup> Bu kullanımda tasavvuf sözcüğünün türediği *yün/suf* ve tarikat sözcüğünün türediği *tark* arasında bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bu ilişki de, *yünün* dövülerek ıslah edilmesi gibi, *sufinin* de eğitilerek terbiye edilmesidir. Tarikat yapılanması, bireyin tarikatın öğretilerine ve liderine bağlılığı ile gerçekleşmektedir. Tarikatlar, öğreti olarak ayrıştığı gibi, dış görünüş olarak da ayrıştığından, saçın tıraş edilmesi ve tarikat elbiselerinin giyilmesi, bu makamda gereklidir. Tasavvuf, Allah dışındaki her nesneden uzaklaşmayı hedeflediğinden, tarikatların mistik davranışları önemseydiği görülmektedir. Bu durumda insanın nefsin arzularından arınmak için, bedensel ve düşünsel olarak Allah'a yönelmesi gerekmektedir. Şeriat makamında olduğu gibi, tarikat makamında da insan sevgisi gerekli eylemlerden biridir.<sup>358</sup>

355 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 11-12. Ayrıca bkz. Şeyh Sâfi Buyruğu, 2; Koca, *Mürğ-i Dil*, 14-17; Cafer Sadık, *Fütüvvetname*, 15a.

356 Tarikat sözcüğü, asıl olarak *vurma/darb* anlamındaki *tark* sözcüğünden türemiştir. Gidilen yol anlamında da kullanılmaktadır. İbn Manzûr, *Lisan*, 10/216-217.

357 İbn Manzûr, *Lisan*, 10/216-217.

358 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 13-16.

Marifet<sup>359</sup> kapısı; diğer kapılardan farklı olarak, tarikat yapısı içerisinde giren bir insanın psikolojik hallerini ifade etmektedir. Edep, korku, perhizkârlık, kanaat, cömertlik, ilim, miskinlik, marifet ve kendini bilmek bu kapının makamlarıdır.<sup>360</sup> Hacı Bektâş Velî'nin ifade ettiği gibi, bu makamın sonunda kişi kendini bilmektedir.<sup>361</sup>

Hakikat<sup>362</sup> Kapısı; toprak olmak, yetmiş iki milleti ayıplamamak, yapabileceğin hiçbir iyiliği esirgememek, dünyadaki her varlığın kendisinden güvende olması, yaratılış sebebi olan Muhammedî Nur'u bulmak, Gerçeği gizlememek, seyr-i sulûk etmek, sır, münacat ve Çalâp Tanrı'ya ulaşmaktır.<sup>363</sup>

Bireyin, bu makamlarda seyri, bir önceki makamlarda kendisi için gerekli olan eylemleri terk etmesi anlamına gelmemekte; aksine her makamda iken bir önceki makama ait fiilleri yapması ile gerçekleşmektedir. Bu durumda, bu makamlar arasında bir önceki makamı kapsama açısından bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Virânî bu ilişkiyi Hz. Ali'ye atıfta bulunarak şu şekilde açıklamaktadır: “Şeriat bir sudur. O şeriat suyundan yutmayan Müslüman olmaz. Tarikat bir ateştir. O ateşte yanmayan pişmez. Marifet bir yeldir. O esmeyince sular akamaz ve ateş yanmaz. Hakikat bir topraktır. Bu üç parçaya müvekkildir. Eğer müvekkil olmazsa insan beşeriyetten arınmayıp, mâsivayı terk etmeyip özünü ruh-u izâfiye eristiremez”<sup>364</sup>

Alevilik-Bektaşilikte insan eğitiminin olgun insan oluşturmak için düzenlendiği görülmektedir. Bu ilkelerden birisi musibetler karşısında sabır etmektir ki bu ilke “*Ki onların başına bir musibet gelince, ‘Doğrusu biz Allah’a aitiz ve muhakkak O’na döneceğiz!’ derler*”<sup>365</sup> ayetine dayandırılmaktadır. Ancak bu ayet, bazı tasavvuf çevrelerinde kadercî bir bakış açısıyla anlaşılmaktadır. Bu

359 Her ne kadar dilciler, irfanı, ilim olarak açıklasalar da, ilim ve irfan arasında farklılıklar mevcuttur. Bkz. İbn Manzûr, *Lisan*, 9/239-237. Terim olarak marifet, bir şeyi etkisinden ötürü düşünme ve inceleme yoluyla kavramaktır ve zıddı da inkardır. İsfehânî, *Müfredât*, 495; İlim bir şeyin mahiyeti ile ilişkili iken, marifet tasavvuf terminolojisinde Allah tarafından insana verilen bilgi için kullanılmaktadır. Bâkîllânî, “bir şeyin nelîğini bilmek/marife” şeklindeki ilim tanımında, ilmi marife olarak açıklamıştır. Bkz. Bâkîllânî, Ebu Bekr b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbu’t-Temhidu’l-Evâil ve Talhisu’d-Delâil*, tkk. İmadu’d-Dîn Ahmed Hayadar, Beyrut 1978, 25. Ancak sufinin keşf ve ilham ile elde ettiği bilgi, insanın duyu organları, haber ve akıl ile elde ettiği bilgiden ayrılmaktadır.

360 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 17. Ayrıca bkz. Koca, *Mürg-i Dil*, 14-17

361 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 17.

362 Dil açısından hakikât, inkarı mümkün olmayacak şekilde var olan şey demektir. Terminolojik olarak ise, olguya uygun yargı anlamına gelmekte ve bu anlamda söz, inanç ve dinler hakkında kullanılmaktadır. Cürçânî, *Ta’rifât*, 89.

363 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 17. Ayrıca bkz. Koca, *Mürg-i Dil*, 14-17

364 Virânî, *Risâle*, 21.

365 Bakara 2/156.

bakış açısına göre, Allah denemek için insana belalar vermektedir. Bu kaderci bakış açısı bu anlamdaki hadislerle de desteklenmektedir. Bu hadisler, “Allah bir kimseyi sevdiğinde ona bela verir” hadisidir.<sup>366</sup> Fuzuli de bütün semavi kitapların özü olarak aktardığı, “*Bir kimse severse veya sevilirse, ona bela akar*” sözünde ifade edilen bela ile Tanrı’nın sevgisi arasında bir ilişki kurmaktadır.<sup>367</sup> Söz konusu ayetteki ifade, Allah’ın bir insana bela ve musibet vermesi ve ona verilen musibet nedeniyle denenmesi olarak değil de, insanın karşılaştığı musibetler karşısındaki tavrına göre denenmesi şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla Tanrı, salt tavrını görmek nedeniyle insana bir musibet vermemektedir.

Alevî-Bektaşî düşüncesinde nefsin mertebeleri anlayışı, bireyin mistik eğitiminin bir parçasıdır. Bu durumda insanda kötülüğün emredicisi olarak nefis, çeşitli mertebelerden geçer. Alevilikte bu mertebeler *nefs-i emmâre*, *nefs-i levvâme*, *nefs-i mülhime*, *nefs-i mutmainne* olarak sınıflandırmaktadırlar.<sup>368</sup> Bu terimlerin anlamları, Alevî-Bektaşî düşüncesinde insanın eğitime ilişkin amaç ve hedefleri de açıklamaktadır. Nefs-i emmâre; kötülüğü emreden nefstir. Bu terim ve anlamı “*Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis kötülüğü emreder*”<sup>369</sup> ayetine dayandırılmaktadır. Nefsin bu mertebesinde kendisinden on haslet ortaya çıkmaktadır ki onlar da; cehalet, öfke, cimrilik, düşmanlık, küsmek, kin beslemek, kibir, haset, küfür ve nifaktır.<sup>370</sup> Nefsin bu mertebesinden ortaya çıkan davranış biçimleri ve nitelikler, olumsuz bir anlam içermektedir. Bu on niteliğin, genel olarak sosyal düzeni bozan ve insanlar arasında bozgunculuk yaratan nitelikler olduğu açıktır. Nefs eğitilmek suretiyle bu mertebeden bir üst mertebe olan nefis-i levvâmeye yükseldiğinde, ondan ortaya çıkan on haslet ise; züht, takva, tevazu, kulluk, zekat, oruç, hac, umre, humus (kazancın beşte birini devlet harcamaları için vermek) ve cihattır.<sup>371</sup> Nefs-i levvâme mertebesi ise, “*kıyamet gününe yemin ederim ki kınayan nefse yemin ederim ki*”<sup>372</sup> ayetine dayandırılmaktadır. Nefs bu mertebede, olumsuz niteliklerini olumlu yöne çevirmiştir. Nefs olumsuz niteliklerden arınınca, insanda eylem ortaya çıkarmaktadır. Bu eylemler de, genel olarak Kur’an tarafından yapılması emredilen eylemlerdir.

366 Fuzuli, *Hadikatu's Sueda*, 11.

367 Fuzuli, *Hadikatu's Sueda*, 11.

368 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 36-39; Virâni, *Risâle*, 37.

369 Yûsuf 12/53.

370 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 36.

371 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 36-37.

372 Kıyâme 75/1-2.

Nefs, mülhime evresinde iyilik ve kötülük yapma yetkinliğine sahiptir. Nefsin bu özelliği, “*Sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene*”<sup>373</sup> ayetine atıfta bulunularak belirlenmektedir. Bu evrede ortaya çıkan makamlar ise; akıl, bilgi, vahiy, ilham, hayır, mal, fazilet, cömertlik, iyilik ve ihsandır.<sup>374</sup> Bu evrede nefis kötülük yapma yetkinliğine de sahip iken, kötülüklere eğilimli değildir. Nefs bu evreden sonra mutmainne evresine girmektedir ki bu da “*Ey huzur içinde olan nefis! O senden, sen de Ondan hoşnut olarak Rabb’ine dön. Ey nefis! iyi kullarının arasına gir, cennetime gir*”<sup>375</sup> ayetine atıfta bulunularak kabul edilmektedir. Nefs bu evresinde; fakirlik, sabretmek, adil olmak, insafı olmak, ilim, rıza, tahkik, kesin olarak bilmek/*yakîn*, ahit ve vefa özellikleri ile anılmaktadır.<sup>376</sup>

Alevî-Bektaşî tasavvufi eğitim sisteminde kabul edilen nefsin evreleri hakkındaki bu görüşler, genel olarak diğer tasavvuf ekollerinde de mevcuttur. İyilik ve kötülük problemi konusunda da etraflıca değerlendireceğimiz gibi, tasavvufi düşüncede kötülüklerin kaynağı olarak nefis kabul edilmektedir. Buna bağlı olarak, insanın eğitimi de nefsin eğitimi olarak ele alınmakta ve eğitim sistemi nefsin kötülüklerden arındırılması olarak yapılandırılmaktadır. Nefsin bu evreleri, Kur’an ayetlerine atıf yapılarak belirlenmiştir. Ancak, bu ayetlerdeki nefis sözcüğünün, kötülüklerin kaynağı olarak insanın bir parçasına işaret etmesinin ötesinde, genel olarak insana işaret etmesi de mümkündür. Sözelimi mülhime niteliği ile anılan nefis, aslında doğrudan doğruya bir bütün olarak insana işaret etmekte ve bu özellikle de insanın iyilik ve kötülük yapabilen varlık olduğuna gönderme yapmaktadır. Çünkü ilham sözcüğü, bir varlığın doğasında yani yaratılış niteliklerinde/*fitrat* var olan özelliklere işaret eden bir sözcüktür. Bu konuyu, nefsin eğitimi olarak değil de insanın eğitimi olarak isimlendirmemiz de bu nedenden kaynaklanmaktadır. İnsan eğitiminin her evresindeki davranışları ve niteliklerinin Kur’an tarafından övülen davranış ve nitelikler olması gibi, bunlar aynı zamanda akıl tarafından da övülen davranışlar ve niteliklerdir. Bu özelliğinden dolayı, Alevî-Bektaşî düşünce sisteminde insanın eğitiminin asıl amacının, insanda Kur’an ahlakını diğer bir deyişle Tanrısal ahlakı oluşturmak olduğu görülmektedir.

Nefs anlayışında incelenmesi gereken bir diğer konu da, Alevî-Bektaşî tasavvuf öğretisinin her evresinde nefsin yaratılış öğelerinden birisiyle ilişki-

373 Şems 91/8.

374 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 37.

375 Mutmainne 89/28-30.

376 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 38.



lendirilmesidir. Kötülüğü emreden aşamasında nefis ateş ögesiyle, kınayan nefis hava/rüzgar ögesiyle, kendisine iyilik ve kötülük yetisi verilmiş nefis su ögesiyle ve mutmainne niteliğine sahip nefis de toprak ögesiyle ilişkilendirilmiştir.<sup>377</sup> Nefis ile yaratılış ögeleri arasında kurulan bu analogik bağ, ateşin sıcaklığı ve yakıcılığı, havanın soğukluğu ve kuruluğu ile birlikte onun insan için fayda ve zararı kendisinde bulundurması, suyun temizlik, kirlilik, gınahtan sakınma, iyi fiil yapma ve itaat için temsil olarak kullanılması ve toprağın da soğuk ve kuru olmakla birlikte ezeli ve ebedi olgunlukları kendisinde bulundurmasına dayanmaktadır. Mutmainne evresinde nefsin toprak ile ilişkilendirilmesi ve bu nefsin de peygamber ve velilerin nefsi olarak kabul edilmesi,<sup>378</sup> olgun insan modeli olarak elçi ve velilerin kabul edildiğine işaret etmektedir. İşte Hz. Ali'nin "toprağın babası/*ebu't-turab*" olarak anılması da, bu nedene dayanmaktadır.

#### 4. Günahlardan Arınma: Tövbe

Sözlük olarak, dönmek ve yönelmek anlamlarına gelen tövbe (Ar. tevbe),<sup>379</sup> terim olarak, bir kimsenin işlediği gınahtan pişmanlık duyması ve gelecekte de o günahı işlememe konusunda kararlılık göstermesi anlamına gelmektedir. Bir kimsenin bir günahı işlediği süreçte ondan pişmanlık duyması düşünülemezden, bu eylem geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlarda pişmanlık, eylemsizlik ve kararlılık olmak üzere ortaya çıkar. Tövbenin gerekliliği, insanın iyilik ve kötülük yapabilen varlık olmasından ötürüdür. Kötü eylemler toplumsal düzeni bozacağından, insanı arındırmak ve yararlı eylemler yapmaya yönlendirmek toplumsal düzeni sağlamada etkili olacaktır. Bu durumda tövbenin Allah tarafından kabul edilmesi, kişiyi arındırmak suretiyle topluma kazandırmak anlamına gelmektedir. Kötü fiil yapan insan tövbe eylemi ile arınıp Allah'a yöneldiği gibi, Allah da onun tövbesini kabul etmekte ve onu günahından ötürü bağışlamaktadır. Allah'ın kulun tövbesini kabul etmesi, bu sözcüğün anlamına uygun olarak bağışlamak suretiyle ona dönmesi anlamındadır.

Tövbe eylemi Kur'an'da birkaç şekilde konu edilmektedir. İlk olarak; Allah'ın tövbeleri kabul etmesi anlamında *tevvâb* ismi kullanılmaktadır.<sup>380</sup>

377 Hacı Bektâş Veli, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 36-39; Virâni, Risâle, 37.

378 Hacı Bektâş Veli, age, 36-39.

379 İbn Manzûr, *Lisan*, 1/233.

380 Allah için kullanılan tevvâb ismiyle birlikte rahim ismi de kullanılmaktadır. Bkz. Bakara 2/37, 54, 128; Nisâ 4/16, 64; Tevbe 9/104, 118 vd. Buna ilaveten Allah'ın kullarının tövbesini kabul edeceği bildirilmektedir. Bkz. Tevbe 9/104.

Tanrı-insan ilişkisi bağlamında insanın Tanrı'ya dönük eylemlerine karşılık gelen tanrısal fiiller vardır. İnsanın çağrısına (dua) karşılık olarak Allah'ın duaya icabet etmesi ve kulun tövbesine karşılık bağışlama eylemi bu ilişkiyi açıklamaktadır. İkinci olarak; Allah insandan günahlarından ötürü tövbe etmesini istemektedir.<sup>381</sup> Bu eylemin tanrısal emir olarak yer alması, eylemin insan açısından önemine işaret eder. Üçüncü olarak da, kötülük yaptıktan sonra Allah'a yönelenlerin tövbelerinin kabul edildiğine dair tarihsel örnekler verilmektedir.<sup>382</sup> Bu eylemle ilişkin olarak tarihsel örneklerin verilmesi, Kur'an'ın genel anlatım tarzıyla uyumluluk içermektedir. Kötü eylemlerin yaygınlık kazanmasından ötürü toplumsal çöküşlerin ve yok oluşların anlatılması, bir eylem olarak tövbenin benimsenmesine katkıda bulunacaktır.

Tasavvufun temel hedefi, insanı kötülükten arındırmak olduğundan, tasavvufi eğitimin başlangıcı tövbedir ve kişinin işlediği kötülüklerden arınarak Bektaşiliğe girmesi bu tarikat açısından gerekli görülmektedir. Bu nedenle de Bektaşiliğe göre tarikatın ilk makamı pîrden el alıp tövbe etmektir.<sup>383</sup> Bununla birlikte Hacı Bektâş Velî'nin düşüncesinde kulun tövbesinde samimi olması gerekir ki o bunu "*samimi bir dönüfle Allah'a tövbe ediniz*"<sup>384</sup> ayetine dayandırmaktadır.<sup>385</sup> O, "kul kötü halden dönünce tövbe veren Allah'ın kendisidir" sözünü, "*tövbe etmeleri için Allah onlara döndü*"<sup>386</sup> ayetine atıfta bulunarak söylemektedir. Bu durumda tövbenin kabul edileceğine dair vahyin bildirimini, insanda ona yönelme ve bağışlanma duygusunu geliştirmektedir. Bununla birlikte Hacı Bektâş Velî'ye göre tövbede tereddüt ve şüphe olmamalıdır.<sup>387</sup> Tövbenin bu özelliği, kötü eylemlerden ötürü pişman olmanın ve gelecekte de o kötü eylemi yapmama kararlılığının kesinliğine ve gerçekliliğine vurgu yapmak içindir.

381 Bakara 2/54; Hüd 11/90; Nür 24/31 vd.

382 Adem, yasaklandığı ağaçtan yemesinin ardından Allah'a yönelmiştir. Bakara 2/37.

383 Hacı Bektâş Velî Velî, *Makâlât*, 13.

384 Tahrîm 66/8.

385 Hacı Bektâş Velî Velî, *Makâlât*, 13.

386 Tevbe 9/118. Bu ayetin tercümesini bu şekilde yapmamız, "tâbe" fiilinin "alâ" harf-i ceri ile kullanılması durumunda Allah'ın tövbeleri kabul etmesi anlamına gelmesindedir. Kulun Allah'a tövbe etmesini ifade için aynı fiil "ilâ" harf-i ceri ile kullanılmaktadır. Allah'ın kullarının tövbesini kabul etmesi aynı fiil ile karşılanmakta ve sadece cer harfi değişmektedir. Bu ayetin öncesinde, Allah'ın savaş sırasında zorluk anında Hz. Muhammed'e uyan ensar ve muhacirden olanların tövbelerini kabul ettiğini bildirmektedir. Savaşa katılmamak için gerekçeler ileri sürenler arasında bulunan bazı kimseler, bu davranışlarından ötürü zihinsel rahatsızlık duymuşlar; Allah da onların tövbe etmelerini ve onların bu tövbelerini kabul edeceğini açıklamıştır. Bu ayetin bu şekildeki bir yorumu için bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2634-2635.

387 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 13.

## 5. İnsan Sevgisi

Alevilikteki insan sevgisi, Aleviliğin temeli olan üç sünnet, yedi farz ilkesinde açığa çıkmaktadır. Bu öğretilerde sünnet ve farz terimleri, terminolojik anlamlarının ötesinde bir anlamda kullanılmaktadır. Sünnet terimi, Hz. Muhammed'in söz, fiil ve onamaları ve farz teriminin de vahiy yani Kur'an tarafından belirlenmiş ilkeler anlamında kullanılmamaktadır. Bununla birlikte, farz ve vacip terimlerinin anlamları konusunda birliktelik söz konusu değildir. Sünnet, kelimesinin sözlük anlamına uygun olarak bir şeyi adet haline getirmek anlamında ve farz da daha çok yola ait ilkeler anlamında kullanılmaktadır. Bu ilkelerin yerine getirilmesi zorunlu olduğu gibi, terk edilmesi durumunda da kişi, düşkün ilan edilmektedir.<sup>388</sup> Bu sünnetlerden ilki olan, dilde birleme/*tevhit* sözünün terk edilmemesi, daha önce de açıkladığımız gibi, asıl olarak Tanrı'yı anmak suretiyle kötülüklerden uzaklaşmaya işaret etmektedir. Kötülük, başkasıyla ilişkili olduğundan, anma, başkasına kötülük yapmamak anlamını da taşır. Başkasının haklarına saygı duymak ve insanın ilk olarak kendi zihnini düşmanlık, kin, kibir, kıskançlık, hırs vs. duygulardan arındırmasıyla mümkündür. Bu nedenle ikinci sünnet, zihnin bu duygulardan arındırılması olarak yer almaktadır.<sup>389</sup> Bunun ardından başkasıyla fiziksel bir çatışmaya girmemek de, uyulması gerekli bir ilkedir.

Alevilik yolunda uyulması gerekli farzlar arasında da, sosyal ilişkileri düzenleyen ilkeler mevcuttur. Bu ilkelerden birisi olan, gybet etmemek, yalan yere yemin etmemek ve yalan söylememek, bireylerin haklarına saygı göstermek suretiyle toplumsal düzeni sağlamak amacına dönüktür.

Aleviliğin, insan sevgisi ve haklara saygı ilkesiyle paradoks oluşturan bir ilke olarak *tevellî* ve *teberrî* inancı, Şah İsmail Hatâi'nin etkisiyle Şia inançlarının Alevilik içerisinde yer almasından sonra gelişmiştir. Bu terimler, Ehl-i Beyt inancını benimseyenleri sevmek ve dost edinmek, Ehl-i Beyt inancını benimsemeyenleri sevmemek ve onlardan uzaklaşmayı ifade etmektedir. Etimolojik olarak *tevellâ*, dost edinmek anlamına gelen *vela* fiilinden, *teberrâ* ise uzaklaşmak anlamına gelen *berie* fiilinden türemiştir.<sup>390</sup> Bu inanç, kendi inancını benimseyenleri dost edinmek yoluyla içselleştirmeyi, inancına karşı olanları da ötekileştirmeyi açıklamaktadır. Bu ilke, bir cemaatin ve topluluğun, cemaat yapısını güçlendirdiğinden ve topluluk bilinci verdiğinden, sosyal şartların oluşturduğu bir inançtır ve sosyal ilişkiler ağını da tanımlamaktadır.

388 Şeyh Sâfi Buyruğu, 2.

389 Şeyh Sâfi Buyruğu, 4.

390 İbn Manzûr, *Lisân*, 14/406-407, 1/31-32.

Kur'an ayetleri incelendiğinde dostluk ve sevginin üst inançsal kimlik olan Müslümanlık hakkında kabul edildiği görülmektedir. Allah inananların dostu ve inananlar da birbirlerinin dostu olarak nitelendiği gibi, inkarcıların dostu şeytan ve inkarcılar da birbirinin dostudur. Fakat bu sözcüklerin kullanıldığı ve bir davranış biçimi olarak belirlendiği ayetlerin genel çözümlemesinde, dost edinme ve uzaklaşmanın, inançlardan daha çok, fiiller ile ilişkili olduğu görülmektedir. İnsanın etkileyen ve etkilenen varlık olduğu dikkate alındığında, başkalarının düşünce ve eylemlerinden etkilenmesi doğal karşılandığından, iyi ve yararlı fiiller ve onları yapanlar benimsenmeli, kötü ve zararlı fiiller ve onları yapanlardan uzaklaşılmalıdır. Bununla birlikte bu terimler, diğer dinlere mensup insanlar ve ülkelerle ekonomik, sosyal, siyasi, stratejik ilişkilerin kesilmesi ve inanan toplulukların yalnızlığa itilmesi anlamına gelmemektedir.

Müslümanlık içerisinde ekollerin ve düşüncelerin farklılaşması sürecinde dost edinme ve uzaklaşma şeklindeki davranış biçimi, başka dinler yerine aynı dini benimseyen farklı teolojilere ve ekollere yönelmiştir. Bu davranış biçimi, ileride söz konusu edeceğimiz, Müslümanlar arasında diyalogun geliştirilmesi süreçlerini de engellemektedir. Reha Çamuroğlu, "XVI. yüzyıldan önceki nefeslerde, örneğin, *teberra*, yani, İmam Ali'ye uymayanlardan yüz çevirme gibi bir ilkeye ya da Oniki İmam (*duvazdeh imam*) ve Hüseyin'in Kerbela'da şehit düşmesi gibi temalara rastlamak neredeyse imkansızdır. Görünüşe göre, tasavvuf mirası ile tarihsel açıdan daha yakın zamana dayanan imamet teorisi arasında bir karara varmamış olan Alevilik, Safevi telkinlerinin başlamasından yaklaşık 400 yıl sonra, yeni yeni ortaya çıkan yazın geleneğinin getirdiği kısıtlamalar dolayısıyla, bu seçimi yapmak zorunda kalacaktır"<sup>391</sup> demektedir.

İnsanın, Allah'ın konuşan sözü/*kelâmullah-ı nâtik* olarak tanımlanması da, insana verilen değeri açıklamaktadır. Bu bakış açısı, doğasına/*fitrat* uygun olarak düşünen ve eylem yapan insanın, Allah'ın kutsal kitabında belirlediği ilkeleri bizzat kendisinin üretebileceğini de îma etmektedir. Gülçiçek, Aleviliğin tanınmış şairlerden Edip Harabi'nin (ö.1917) anlamlı dizeleriyle ifade ettiği gibi insanın, Hakk'ın bir mukaddes kitabı olduğunu, Hacı Bektâş Velî'nin de, "okunacak en büyük kitap insandır" dediğini<sup>392</sup> söylemektedir.

391 Çamuroğlu, *Değişen Koşullarda Alevilik*, 22-23.

392 Gülçiçek, *Alevilik*, 1/16.

## 6. Sosyal Bir Kurum Olarak Musahiplik

Musahiplik kavramı karşılıklı dost edinmeyi ifade eden “*sâhabe*” fiilinden türemiş bir kelimedir ki aralarında dostluk kurulan kişilerden her birine *musahip* denilmektedir. Bu ilişki “Ahiret kardeşliği” ve “din kardeşliği” olarak da adlandırılmaktadır. Fakat bu olguyu ifade etmek için yine Arapça olan “*uhuvvet*” sözcüğünün kullanılmaması ve “*musâhabe*” sözcüğünün kullanılması, bir dine inananların kardeşliğini ifade eden *uhuvvet* kelimesine karşılık,<sup>393</sup> bu sözcüğün kuralları belirlenmiş daha özel bir ilişkiye işaret etmesi içindir. Dostluk ifade eden bir diğer kelime de “veli” kelimesidir ki “*inananlar birbirinin velisidir*”<sup>394</sup> ayetinde açıklanmıştır ve inanan insanların birbirlerini koruma ve gözetlemekle sorumlu oldukları bildirilmiştir.

Musahiplik, “aralarında kan bağı bulunmayan iki kişinin arasında belirli yükümlülükler ve sorumluluklar doğrultusunda kurulan ilişki” olarak tanımlanabilir. Musahiplik için evli olma şartının konulduğu görülmektedir<sup>395</sup> ki bu şart, herkesin kendi akran ve emsali ile musahip olması ilkesinin gereği olarak var olmaktadır. Musahiplikteki akran ve emsal olma ilkesi, bilgi, adalet, tarikat içerisindeki konum, inançsal birliktelik, etnik birliktelik, iş sahibi olmak, aynı beldede oturmak vs. alanlarda uygulanmaktadır. Aynı şekilde yükümlülüklerin ve yasakların belirli oluşu da, Alevi inançlarının gereği olarak önceden belirlenmiş yükümlülüklerle ve yasaklara işaret etmesi içindir. Bu durumda kardeşlik olgusu farklı biçimlerde oluşmaktadır. Kardeş sözcüğü, aynı anne babadan doğmuş kişileri ifade eden bir kelimedir ve anne ve babadan birinin değişmesi durumunda kardeşler öz ve üvey olarak isimlendirilmektedir.

Alevilikteki musahiplik inancı ve uygulaması, “*Onlar ki inanıp hicret ettiler ve mallarıyla canlarıyla Allah yolunda savaştılar ve onlar ki barındırıp yarımda bulundular, işte bunlar, birbirlerinin dostudurlar. İnkâr edip küfre sapanlar ise birbirlerinin dostudurlar. Eğer böyle yapmazsanız yeryüzünde bir fitne ve büyük bir fesat meydana gelir*”<sup>396</sup> ayetine dayandırılmaktadır. Alevilik inanç ve pratiklerinin biçimlenmesinde İslamî temel önemsendiğinden, bu uygulamanın temeli

393 İnananların kardeşliği ilkesi “*inananlar kardeştir*” ayetinde açıklanmıştır. Bu ifadedeki kardeşliğin, kan bağıyla oluşan kardeşliğe işaret etmediği, kardeşler arasındaki yakınlık yönünün bütün inananlar için mecazi olarak kullanıldığı açıktır. Arapça’da kardeşlik ifade eden pek çok kavram bulunmaktadır. Uhuvet sözcüğü, gerçek anlamda kan bağıyla oluşan yakınlığı ifade eder. Refakat sözcüğü de belirli bir zaman dilimindeki fiziksel birlikteliği ifade eder.

394 Tevbe 9/71.

395 Buyruk (Fuat Bozkurt), 72; Pehlivan, Battal, *Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah*, 23.

396 Enfal 8/ 72-73.

olarak Hz. Muhammed'in Medine'ye göç etmesinden sonra Müslümanları birbirine musahip yapmasına vurgu yapılır.<sup>397</sup> Hatta musahiplik, Kur'an ayetlerine vurgu yapılarak farz kılınmış bir ibadet olarak kabul edilmektedir.<sup>398</sup> Buna rağmen Mélikof, musahiplik adetinin kökeninin çok eski olduğunu, İran-Hindî'nin *Havista'sı* ile benzerlikler taşıdığını, Karahanlılar döneminde Orta Asya'da belirli biçimlerde görüldüğünü ve son olarak da Ahilerin törenlerinde yer aldığını<sup>399</sup> ileri sürmekte, Alevilikte vurgu yapılan söz konusu İslamî temelle değinmemektedir.

Hz. Muhammed, Medine'ye göç ettikten sonra, göçmenler ve yardım edenler arasında kardeşlik ilişkisi kurmuştur. Bu ilişki onların birbirine eşit oldukları ve öldükleri zaman da miraslarını alacakları üzerine inşa edilmişti. Göçmenlerin ve yardım edenlerin sayısının her bir taraftan kırk beş veya elli kişi olduğuna ilişkin rivayetler vardır. Bedir savaşından sonra da *"Daha sonra iman edip hicret eden ve sizinle birlikte cihat edenlere gelince, işte onlar da sizdendir. Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha lâyıktırlar. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir"*<sup>400</sup> ayetiyle mirasın sadece kan bağıyla ilişkili olduğu belirtilmiş ve kardeşlik anlaşmasında yer alan miras hakkı geçersiz kılınmıştır.<sup>401</sup> Musahiplik ilk olarak Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi musahip yapmasıyla başlamış ve bu nedenle de Alevilik erkânı içerisinde yer almıştır. Buna göre, Hz. Muhammed sahabelerini birbiriyle ile musahip yaptığında Hz. Ali kendisinin kiminle musahip olacağını sormuş ve Hz. Muhammed de onun kendisi için Hz. Musa'ya göre Hz. Harun menzilesinde olduğunu bildirmiş ve onu kendisine musahip yapmıştır.<sup>402</sup> Alevilikte, pirin önünde kardeş olanların, kırklar ile kardeş oldukları belirtilmekte ve bunun nedeni olarak da kırkların kardeş olması gösterilmektedir.<sup>403</sup>

Bu kurumun, Allah'ın elçisinin döneminde sosyal koşulların gereği olarak ortaya çıkmış olması gibi, Alevilikte de aynı koşulların etkisiyle oluştuğu söylenebilir. Bu bağlamda, Mélikof'un "köken olarak göçebe, yarı-göçebe ya da

397 Tur, Seyit Derviş, *Erkânname*, Can Yayınları, İstanbul 2002, 422-423.

398 Tur, *Erkânname*, 422.

399 Mélikof, Iréne, *Uyur İdik Uyardılar*, trc. Turan Alptekin, Cem Yayınları, İstanbul 1994, 98.

400 Enfâl 8/75.

401 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/204-205.

402 Veli Baba, *Menakıbnâme*, 223.

403 *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, 70.

toprağa yeni yerleştirilmiş cemiyetlere has, sosyal nitelikli bir kurum olarak göz önüne alınmalıdır<sup>404</sup> şeklindeki yargısı tutarlı gözükmektedir. Musahiplerin birbirlerine karşı yükümlülüklerine bakıldığında, onların, zorunlu sosyal yardımlaşma ilkesine bağlı kalmayı içerdiği görülmektedir.

---

404 Mélikof, *Uyur İdik*, 124.



## Bölüm VII

### Elçilik İlmi

Kutsal dinlerin temel inançlarından olan elçilik, asıl itibarıyla Allah'ın iletilerini insana bildirmek için onların arasından seçtiği birine vahyetmesini doğrulamak anlamındadır. Dolayısıyla bir iman nesnesi olarak elçilik, Allah-insan iletişiminin olduğunu ve bu iletişimin de beşeri alanda somut bir nesne olarak gerçekleştiğini doğrulamak anlamına gelmektedir. Bu doğrulamadan sonra, bir teistin, Allah'ın insana elçi göndermesinin gerekliliği veya olabirliği konusundaki yargısı, onun Allah inancının biçimine göre değişmektedir. Teoloji ekollerinin bir sorun olarak çözümlenmeye çalıştığı bu kurumun gerekliliği veya olabirliği; bu ekollerin kendi teolojik sistemlerinin gereği bir yargıya ulaşma çabasıdır. Alevilikte, Allah'ın peygamber göndermesinin olabirliği, olmazlığı ve gerekliliğine ait tartışmalar yer almamakta; Allah'ın Hz. Muhammed'i insanlara elçi olarak gönderdiği doğrulanmaktadır. Bununla birlikte, "Allah'ın yeryüzünü nebi veya vâsisiz bırakmadığı" öğretisi, elçilik kurumunun gerekli görüldüğünü açıklamaktadır.

#### 1. Dinsel Bir Otorite Olarak Elçilik

Elçilik öğretisinin yapılandırılması, gerçekte velayet öğretisini temellendirmek için kaçınılmazdır. Velayet, elçilik ile ilişkilidir. Bu ilişki Şia açısından kaçınılmaz olduğu gibi, Alevilik teolojisi açısından da kaçınılmazdır. Genel olarak tasavvufta da, "nur-u Muhammedî" anlayışı kabul edilmektedir. İbn Arabî'de ruhsal yaratılış, Muhammedî gerçeklik/*el-hakikâtu'l-Muhammediyye* ile başlamaktadır.<sup>405</sup> Yeminî de Hz. Muhammed'in yaratılışının başlangıcını, "Tanrı Adem'i yarattı ve yeryüzüne halife kıldı. Alnına kutsal bir ışık koydu.

<sup>405</sup> İbn Arabî, *el-Futûhatu'l-Mekkiyye*, Dâr'u Sadr, Beyrut trs., 1/118.



Ey Adem! Bu ışık sevgili peygamberinin nurudur, sana emanettir. Bu emanetin değerini bil dedi<sup>406</sup> sözüyle, Adem'in yaratılışına kadar götürmektedir. Diğer tasavvufi öğretilerde olduğu gibi, Alevi kaynaklarında da alemin Hz. Muhammed'in nuru nedeniyle yaratıldığına çok sık vurgu yapılmaktadır.<sup>407</sup> Tasavvuf alanında ve özellikle de varlığın birliği felsefesinde gelişen bu anlayış, hadis olarak rivayet edilen “*sen olmasaydın, alemleri yaratmazdım*” şeklindeki bir söylenceye de dayandırılmaktadır. Adem'de ortaya çıkan bu nur, onun zürriyeti ile devam etmiş ve Abdulmuttalib'te ikiye bölünmüştür. Nübüvvet nuru Muhammed'e verilmiş ve velayet nuru da Ali'ye verilmiştir.<sup>408</sup>

Ahmet Rıfat, Hz. Muhammed'in bütün varlıklardan önce yaratıldığını ve ona hakikatlerin hakikati denildiğini, Allah'a ulaşmanın başka yoldan mümkün olmadığını, Muhammedi nurun ilim aleminden ruhlar alemine çıktığında, hakikat makamından yaratılış makamına teayyün bulunduğunun kelime-i tevhit ile sabit olduğunu ifade etmektedir.<sup>409</sup> Bu anlayış, “*Adem çamur ve su arasında iken ben peygamberdim*” şeklinde bir hadise de dayandırılmaktadır.<sup>410</sup> Fakat Muhammedi Nur'un ilk önce yaratıldığı inancı ve gerekse ilk peygamber olan Adem'den önce onun peygamber olduğu inancı, Hz. Muhammed'i yaratılış ve elçilik bakımından diğer varlıklara ve elçilere öncelemek anlamına gelmektedir. Çamuroğlu'na göre, Muhammed ve Ali zaman ve mekan olarak belirli bir tarihsel kişiliğe değil, Bektaşiliğin Muhammed Ali'si bu tarihsel kişilerin adlarını edinmiş ve kendilerini bu adlarla sembol olarak tanımlayan bir ilke edinmiştir ve Bektaşilik açısından Muhammed ve Ali, öncesiz bir modelin adıdır.<sup>411</sup>

Allah, ilk olarak Hz. Muhammed'in nurunu yaratmıştır. Allah'ın ilk olarak yarattığı nesneye ait inançlar, zamansal önceliğin üstünlüğü gerektirdiği savıyla geliştirilmiştir. Mistik düşüncedeki ilk yaratılan nesne hakkındaki anlayışlar, felsefede olduğu gibi diğer bütün varlıklara kaynaklık eden bir nesne anlayışına dayanmamaktadır. Bu açıdan gerek mistik düşüncedeki ve teolojideki ilk yaratılan nesne hakkındaki inançlar, epistemik açıdan önemszenmiştir. Bu inançlar açısından, Allah ilk olarak Muhammed'in nurunu yaratmış,

406 Yemîni, *Faziletname*, 32.

407 Yemîni, *Faziletname*, 32.

408 Yemîni, *Faziletname*, 32; Aynı şekilde bkz. Hatâi, bu nitelemeyi hem Hz. Muhammed ve hem de Hz. Ali için kullanmaktadır. Bkz. Hatâi, *Şah İsmail Hatâi'nin Eserleri*, 2/19, 23;

409 Ahmet Rıfat, *Miratu'l-Mekâsîd*, 4.

410 Ahmet Rıfat, *Miratu'l-Mekâsîd*, 4.

411 Çamuroğlu, Reha, *Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*, Om Deneme, İstanbul 1999, 72.

Adem yaratıldığında da ona nurun neliğini sormuş ve onun Hz. Muhammed'in nuru olduğu kendisine bildirilmiştir.<sup>412</sup> İlk yaratılan nesne hakkında, mistik ve teolojik olarak bir birlikteliğin olduğu söylenemez. Bu nesnenin kalem,<sup>413</sup> akıl, karanlık ve aydınlık,<sup>414</sup> arş, Kabe<sup>415</sup> veya bütün bunların toplamı<sup>416</sup> olduğuna dair görüşler de mevcuttur. Bu nesnenin kalem olduğu görüşü, varlık yaratılmadan önce varlığın kaderinin ezelde yazılması anlayışı sonucu gelişmiş, kıyamete kadar olacak olayları yani varlığın özellikle de insanın kaderini yazmak için kalem yaratılması gerekliliğinde odaklaşmaktadır. Bu nedenle bu anlayış, daha çok kader öğretisini kabul eden ekoller tarafından tercih edilmiştir. Özgürlükçü teolojiler açısından, kalem yerine ilk yaratılan varlık olarak aklın kabul edilmesi, insanın eylem özgürlüğünü onun özgür iradesine, yani aklın eylemine dayandırmak içindir. Arşın, ilk yaratılan nesne olarak kabul edilmesi, literal yorum yöntemini benimseyen teolojiler açısından önem kazanmakta ve Allah istiva etmek için kendisine bir arş yaratmaktadır. Çünkü bu teolojilere göre arş, Allah'ın kendisine istiva ettiği bir nesnedir.

Ekollerin elçilik tasavvurları açısından, elçinin niteliklerinin söylem içerisinde ne şekilde yer aldığı önem kazanmaktadır. Bu söylemlerde Hz. Muhammed'in elçi olması nedeniyle kazandığı genel olarak elçiliğe ait nitelikler yer almamakta ve daha çok onun diğer elçilerden ayırt edici nitelikleri yer almaktadır. Bu nitelikler de onun, nebilerin sonuncusu/*hâteme'n-nebiyyîn*, elçilerin efendisi/*seyyidu'l-murselîn*, "insanların ve cinlerin elçisi olması/*resûlu's-sekaleyn*", yaratılmışların en şerefli/*eşrefu'l-mahlûkât* nitelikleridir.<sup>417</sup> Diğer bir bakış açısına göre de, Musa İsrail milletine, İsa Nasıra milletine gönderilmişken, Muhammed on sekiz bin aleme elçi olarak gönderilmiştir. Her varlık ise bir aleme oluşturmaktadır.<sup>418</sup>

Dinsel söylemlerde, onun Allah'ın elçisi Muhammed veya Abdullah'ın oğlu Muhammed olması yerine, farklılaşan bu nitelikleri başka kişilere değil de, çoğu kere sadece ona özgü kılınmaktadır. Bu nedenle de bu nitelikler, çeşitli nedenlerle camilerde okunan salat ve selamın da ayrılmaz sözcükleri olmak-

412 Yemîni, *Faziletname*, 32.

413 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/526.

414 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/433.

415 Taberî bu görüşü Mucahid'e atfetmektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/21.

416 Koca, *Mürg-i Dil*, 11.

417 Bkz. Hüsenî, *Kenzu'l-Mesâib*, 25; Menâkib'i Hazret-i İmâm Cafer Sâdık, 17,18; Hatâî, *Şah İsmail Hatâî'nin Eserleri*, 2/18-21;

418 Koca, *Mürg-i Dil*, 11.

tadır. Bu nitelikler, her ne kadar Kur'an ayetlerine atıfta bulunularak belirlenmişse de, onun elçilerin sonuncusu olması, ona indirilen vahyin son vahiy olmasına dayanmaktadır. Onun elçilerin efendisi olarak nitelenmesi, kişinin kendi değerlerini diğerlerinden üstün görme gibi psikolojik bir temele dayanmaktadır. Onun insanlara ve cinlere gönderildiği anlayışı ise, diğer elçilerin insan türüne gönderilmesine karşın onun, farklı varlık türlerine gönderildiği şeklindeki elçiler arasında üstünlük araçları yaratma anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat onun, insan türüne gönderilen bir elçi olarak aynı türden seçilmiş olması, vahyin dilinin elçinin diliyle indirilmiş olması gibi gerekçeler, aslında onun sadece insan türüne gönderilen bir elçi olduğu gerçeğini pekiştirmektedir. Bütün bunların karşısında, Kur'an açısından elçilere inanma gerekli görüldüğü gibi, elçiler arasında ayırım yapmama da gerekli görülmüştür.

Alevilik açısından, elçilerin en önemli niteliği korunmuşluk/*ismet* niteliğidir. Elçilerin günahlardan korunmuşluğu niteliği, diğer teoloji ekolleri tarafından da kabul edilmektedir. İmamiye ekolüne göre, bütün elçiler elçilik görevlerinden önce ve sonra büyük günahlardan korunmuşlardır. Onların elçilik görevlerinden önce kasıtsız olarak ve yapana hafiflik vermeyen küçük günahlar işlemeleri caizdir.<sup>419</sup> İmamet ve velayet öğretilerini kabul eden ekoller açısından elçinin korunmuşluk niteliği, imamların ve velilerin onun makamını temsil etmesinden ötürü daha çok önem kazanmaktadır.

Elçilik otoritesinin doğrulayıcısı olarak geleneksel anlamda tabiat kanunlarını bozan olaylar olarak mucize kabul edilmektedir. Alevilikte bu mucizelerin diğer ekollerle paralel olarak açıklanması yapıldığı gibi, bunların yorumlandığı da görülmektedir. Bu mucizelerin literal yorumuna göre, Musa zamanında "göz boyayıcılık" yaygın olduğundan Musa'ya verilen mucize onların bu fiillerini ortadan kaldırmıştır. Onun mucizesi olarak inkarcıların içi cıva dolu ve deriden imal ettikleri yılanları, güneşin tesiriyle kıpraştığı esnada elindeki asayı ejderha (evren) eyledi. Bütün yılanları o evren yedi. İsa zamanında büyücülük ileri derecede olduğundan, ona verilen mucizeler hastalıkların iyileştirilmesi şeklindedir. Muhammed zamanında şiirsel atışma ileri derecede olduğundan, onlar da Kur'an ayetleri karşısında ellerindeki şiirleri yırttılar.<sup>420</sup> Bir yoruma göre ise, Musa'nın esasından kasıt, badem ağacından yapılmış sopa değil, tevhitir. Yine İsa'nın duasından kasıt da, tevhitir.<sup>421</sup> Hz. Muhammed'e

419 Şeyhu'l-Müfid, *Evâil*, 68-69.

420 Koca, *Mürğ-i Dil*, 31

421 Koca, *Mürğ-i Dil*, 31

atfedilen duyuşal mucizelerle ilişki olarak da, geleneksel anlamda kabul edilen olağanüstülükler, Alevilikte de mevcuttur.<sup>422</sup> Şii imamet anlayışında imamlar nass ve tayin yoluyla belirlenmesine karşın, imamların Allah tarafından imam olarak görevlendirildiklerine yani doğrulayıcıları anlamında mucizelerin ortaya çıktığı da kabul edilmektedir.<sup>423</sup>

## 2. Otoritenin Rutinleşmesi Olarak İmamet

Alevilikteki imamet anlayışı, oniki imam Şia'sın etkisinde gelişmiştir. İmamiye Şia'sı, imametın Peygamber'den sonra Haşım Oğullarında olduğu, özellikle de Ali, Hasan ve Hüseyin'de, onlardan sonra da Hasan'ın çocuklarında değil de, dünyanın sonunda kadar Hüseyin'in çocuklarında olduğu düşüncesindedirler.<sup>424</sup> Bu inanç, imamların isimleri değişse de, bütün Şii fırkalarda mevcuttur. Sezgin, "Caferilere göre nübüvvet yani peygamberlik, imametden daha aşağı bir mertebe olarak kabul edilmektedir"<sup>425</sup> derken, gerçeği ifade etmemektedir. Çünkü imamet görevi, nübüvvetin yerine geçmek üzere oluşturulmuştur. Bu anlayışın Aleviliğin imamet öğretisinde de olduğu görülmektedir. Bununla birlikte imamet, kişinin kendi eylemleri ile hak edişi olmayıp, Allah'ın vergisidir/*tafaddul*.<sup>426</sup>

İmamlar dinsel bilgilerini, elçiler gibi Allah'ın kendilerine vahy etmesi ile elde etmektedirler. Hatta Şia içerisinde imamların bütün sanatları ve ana dilinin dışındaki bütün dilleri bilmesinin imametın şartı olup olmadığı konusunda tartışmalar mevcuttur.<sup>427</sup> Bu bakış açısıyla imamların bilgi edinme araçları, diğer insanların bilgi edinme yolları olan beş duyu, doğru haber ve aklın ötesine geçmektedir. Bunun da ötesinde, İmamiye içerisinde imametın gereklerinden olarak görülmesi bile, imamların başkalarının zihninden geçenleri bildiği, gelecekte olacak olayları önceden haber verdiği ve gaybı bildiği görüşleri konusunda Şeyhu'l-Müfid, imamların başkasının zihninden geçenleri bilmesinin Allah'ın bir lütfu olarak olanaklı olduğunu, fakat gaybı sadece Allah'ın bilmesinden ötürü imam için imkansız olduğunu söylemektedir.<sup>428</sup> İmamiye'nin imamet teorisi açısından, her ne kadar gayb alanı sadece

422 Hatâi, *Şah İsmail Hatâi'nin Eserleri*, 2/20.

423 Şeyhu'l-Müfid, *Evâil*, 87.

424 Şeyhu'l-Müfid, *Evâil*, 48.

425 Sezgin, *Alevilik Deyince*, 77.

426 Şeyhu'l-Müfid, *Evâil*, 73.

427 Şeyhu'l-Müfid, *Evâil*, 76.

428 Şeyhu'l-Müfid, *Evâil*, 77.

Allah'ın bildiği alan olarak kabul edilse de, imamın, gayb alanı olan bireylerin zihindeki bilgi ve düşünceleri bilmesi nedeniyle gayb alanını bilmesi olarak kabul edilmelidir. İmamların gaybı bilemeyeceği görüşü, Kur'an'ın Allah'tan başka kimsenin gaybı bilemeyeceğini bildiren ayetlerine atfen, yani açık nass olmasından ötürü imkansız kabul edilse de, insanların zihinlerindeki ancak Allah'ın bileceğini bildiren anlatımlar da bulunmaktadır.<sup>429</sup> Fakat zihinlerde olanların gerçekleşen yani var olan bilgiler olmasından ötürü, var olan bir şeyi bilmek anlamında imamların insanların zihinlerindeki bilebilecekleri kabul edilmektedir.

İmamet öğretisi açısından Allah, imamlara vahy ettiği gibi, tasavvufi öğretilerde de velinin Allah'tan bilgi aldığı kabul edilmekte ve bu olgu, ilham terimi ile ifade edilmektedir. Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* adlı eserinin girişinde, bağlılarını aydınlatmak için verdiği nasihatler hakkında, “bu nasihatler, iyi kulları gayrete getirmek ve günahkarlara doğru yolu göstermek için ilâhî alemden ilham edilmiştir”<sup>430</sup> demektedir. Şeyh Bedrettin'in, eserinin ismini tanrısal esin anlamına gelen “varidât” olarak belirlemesi de, bu anlayışa işaret etmektedir. Bununla birlikte bu anlayış muta-savvıfların çoğunluğunun eserlerinde yer almaktadır.

Aleviliğe göre imamlar masumdurlar. Masum; lügatte “korunmuş” demektir. Terminolojik olarak ise, Allah'ın günah mümkün olmaz ve muhal olur derecesinden kulunu korumasına denir.<sup>431</sup> Aslında ismet sıfatının terim anlamında çeşitli ekoller arasında ayrışma söz konusu değildir. Ayrışma, korunmuşluk sıfatına kimlerin sahip olacağı konusundadır. Bu konuda teoloji fırkaları arasında farklılıklar mevcuttur. Bu konudaki görüşler; A. Şi'a'ya göre korunmuşluk niteliğine sahip varlıklar elçiler, melekler ve oniki imamdır.<sup>432</sup> B. Ehl-i Sünnet'e göre korunmuşluk niteliğine sahip varlıklar elçiler ve meleklerdir. C. Çağdaş ıslahatçı hareketler açısından, insan türünde korunmuşluk niteliğine sahip fertler mevcut değildir. Bütün insanlar günah işleme potansiyeli olan varlıklar olarak yaratılmıştır. Bu nedenle de “*ben de sizin gibi bir beşerim, ancak bana vahy olunur*”<sup>433</sup> ayetine atıfta bulunularak, elçilerin korunmuşluk niteliği yerine, vahyin korunmuşluk niteliğine sahip olduğu kabul edilmektedir.

429 Şeyhu'l-Müfid, age, 77.

430 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât*, 1.

431 Veli Baba, *Menakıbnâme*, 26

432 Tûsî, *Tibyân*, 8/340.

433 Kehf 18/110; İbrâhîm 14/11 vd.

Hz. Ali velayetin kaynağı olduğu gibi, aynı zamanda da imamların ilkidir. Veli Baba, Rafızilerin ve Şia'nın oniki imamın korunmuşluğu öğretisini kabul ettiklerini ve onların bu inançlarının dine dokunur meselelerden olmadığını ve bu yönden de onların masum olduğunu söylemekte bir sakınca olmadığını ve belki de risâlet hanedanına bir saygı olduğunu söylemektedir.<sup>434</sup> Veli baba'nın bu görüşlerinde önemli olan, imamların korunmuşluğu öğretisinin dinin asıl ilkelerinden birisi olmadığı ve Hz. Peygamber'in soyuna saygı anlamına geldiğinin belirtilmesidir. İmamiye'nin imamların korunmuşluğu öğretisi, imamların hükümlerin uygulanması, cezaların yerine getirilmesi, dinin korunması ve insanları ahlaki ilkelere bağlılıklarının sağlanması görevlerini yürütme konusunda elçilerin makamına geçtikleri görüşüne dayanmaktadır. Bu nedenle de elçiler için uygun olan nitelikler, imamlar için de uygun, uygun olmayanlar imamlar için de uygun değildir.<sup>435</sup>

İmamların korunmuşluğu öğretisinin Şia içerisinde dinsel metinlere gönderme yapılarak savunulduğu da görülmektedir. Buna göre, Ehl-i Beyt teriminin anlamını irdelerken zikrettiğimiz tathîr ayetinde onların korunmuşluğu da açıklanmıştır. İlk olarak, bu anlatımda onlardan kötülüklerin giderildiği açıklanmıştır ki bunun anlamı onların masum olduklarıdır. İkinci olarak, ayetteki *rics* sözcüğü şer, noksanlık ve hatayı ifade eder. Korunmuşluğun olmaması durumunda genel olarak şer ve noksanlığın onlar açısından geçerli olduğu anlamı ortaya çıkar. Onlardan kötülüğün giderilmesi, onların söz, fiil ve inançta isabet ettiklerini gösterir. Ayette, temizlenme ifade eden tathîr sözcüğünün pekiştirme anlamında mastarının yer alması da, korunmuşluk niteliğine vurgu yapmaktadır.<sup>436</sup> Kur'an'dan ortaya çıkarılan bu kanıtların, bizzat bu anlatımların bağlamı incelendiğinde tutarlı olmadığı görülecektir. Çünkü onlardan kötülüklerin giderilmesi için, onların yapmaları gerekli eylemler yani emir ve yasaklar bu ayette belirtilmiştir. Bu durum, onların da insanın genel nitelikleri dışında tanrısal bir eylem olarak korunmuşluk ile donatılmadığının göstergesidir.

Korunmuşluk sıfatının açıklanmasında insan dışındaki diğer varlık kategorilerindeki varlıkları kapsayacak bir tanım geliştirmek aslında tutarlı değildir. Bir varlık kategorisi olarak melek inancına sahip ekoller açısından melekler mahiyetleri itibarıyla günah işleme yetkinliği olmayan varlıklardır.

434 Veli Baba, *Menakıbname*, 23.

435 Şeyhu'l-Müfid, *Evâil*, 74.

436 Markîzi, *Marife*, 20.

Dolayısıyla kendisinde günah işleme yetkinliği olmayan bir varlığa korunmuşluk niteliğinin verilmesi uygun değildir. Korunmuşluk sıfatının, dışarıdan bir gücün yani Allah'ın yaratılış kanunlarını bozarak bazı insanlardaki günah işleme niteliğini kaldırması ve onu koruması olarak değil de, Allah'ın bazı kullarının kendilerinin dinsel eylemleri nedeniyle kazandıkları bir nitelik olarak kabul etmek daha tutarlı olacaktır. Korunmuşluğun bu şekilde anlaşılması, çeşitli dinsel otoritelerin mutlak günahsız olarak anlaşılması, belki onların emirlerinin sorgulanmaksızın kabul edilmesi gibi bağlularına dönük bir amacı içermesi mümkündür.

Alevilikteki imamet düşüncesinin kaynağını, oniki imam Şia'sı oluşturduğundan, imamların korunmuşluğu öğretisinin kanıtlanması bu ekol açısından önemlidir. Tûsî, imamların korunmuşluğunun kötülükleri işlemekten ve dinen gerekli eylemleri yapmamakla ilişkili olduğunu belirterek, imam korunmuş olmadığı takdirde başka bir korunmuş imama ihtiyaç olacağını, onun da korunmuş olmadığı durumda sonsuza kadar imama ihtiyaç olacağını söylemekte ve bu nedenle de ilk imamın korunmuş olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.<sup>437</sup> İmamların korunmuşluğu öğretisinin akli olarak bu şekilde açıklanmasının ötesinde, korunmuşluğun imamın otoritesini sağlamlaştırmak ve bağlularının bağlılıklarını güçlendirmek gibi sosyal bir nedene indirgemek daha tutarlı olabilir. Dolayısıyla imam, kötülüklerden sakınmak ve dinsel olarak gerekli eylemleri yapmak için gerekli olan korunmuşluk niteliğini, Tanrı tarafından verilmiş bir nitelik olarak değil de, mensup olduğu ailenin veya sosyal yapının özelliklerinden yani asıl olarak eğitimden almaktadır. Buna bağlı olarak korunmuşluk niteliği, sakınımlık niteliğine dönüşmektedir. Bu ikisi arasındaki ayrım, korunmuşluğun ilahi bir eyleme dayanmasına karşın, sakınımlılığın insani bir eyleme dayanmasıdır.

İmamlar için gerekli olan üstünlük niteliğini Tûsî, onun Allah katındaki sevabının ve açık faziletlerinin otoritesinin geçerli olduğu insanların hepsinden çok olması olarak açıklamakta ve bu imamların üstünlüğü niteliğini korunmuşluk niteliklerine dayandırmaktadır.<sup>438</sup> Bu görüşe göre, imamların faziletleri kendi fiilleri ile kazandıkları fazilet olmamakta ve Allah tarafından verilmiş olmaktadır. Fakat söz konusu ettiğimiz korunmuşluk niteliği sakınımlık niteliğine dönüştüğünde, üstünlük niteliği de kişinin kendi kazandığı bir nitelik olmaktadır. Üstünlük niteliğini belirleyen, kişinin dinsel olarak

437 Tûsî, *İktisad*, 305.

438 Tûsî, *İktisad*, 307.

belirlenmiş veya aklın belirlediği iyilik ve kötülükleri yapma ve terk etme fiillerini gerçekleştirmesidir. İmamın dinsel alanda hüccet olarak kabul edilmesi, dinsel gerekleri uygulayan birisi olarak elbette onun ilk olarak kendisinin dinsel gereklere bağlı olmasını gerektirmektedir.

Şii imamet öğretisinde, Allah'ın imamlara elçilerde olduğu gibi vahy ettiği kabul edilmektedir.<sup>439</sup> Bu öğretilerde vahiy, bu sözcüğün anlamları arasında yer alan, Allah'ın bal arısına vahy etmesinde olduğu gibi varlığın yaratılış amacına uygun yetilerle donatılması anlamında değil; terim olarak ifade ettiği Allah'ın insan ile sözlü konuşması ve insanın zihnine bir ileti indirmesi anlamındadır. Allah'ın imamlara vahy ettiği görüşü, olanaklılığı yönünün ötesinde, kendisine indirilen iletinin insan yaşamı için gerekliliği ve elçilere indirilen vahiyden genel ilkeler bağlamında ne gibi farklılıklar içerdiği yani iletinin içeriği yönünden de tartışılması gerekmektedir. Onlara indirilen bilginin kaynağı Allah olduğuna göre, bu bilginin elçilere indirilen iletiden farklı ilkeleri içermesi gerekecektir.

İmamın bir niteliği olarak alim olması, insanları yönetmesi ve onların çıkarlarını gözetmesi içindir.<sup>440</sup> İmamlar için bilginliğin gerekli görülmesi, dinsel emirleri toplumda uygulaması içindir. Bu uygulama, yönetimin gereklerinden olan uygulama ilkelerini bilme ve toplumun ihtiyaçlarını bilmekle mümkün olur. Bilgi ise, Allah tarafından imama verilmiş bir özellik değil, imamın kendi öğrenmesi ile ilişkilidir. Yönetim işi, yönetimin kurallarını ve yönetilenlerin ihtiyaçlarını bilmeyi gerektirdiğinden, ihtiyaçlar ve şartlar değişkenlik arz etmektedir. İmamın dinsel kuralları bilmesi ise, görevli olduğu bu kuralları uygulamasına dayanmaktadır.

İmamet inancının ve bu inanca bağlı olarak geliştirilen imamın nitelikleri anlayışının dinsel temellerinin ötesinde, toplumsal ya da örgütsel temelleri itibarıyla incelenmesi daha tutarlı bir yöntem olacaktır. Bu inancın, genel olarak muhalefet hareketleri içerisinde olması, muhalefet hareketlerinin psikolojisini yansıtmaktadır. Toplulukları, karşıt bir tavır olarak yapılandırmak ancak bazı niteliklere sahip bir önderin varlığı ile olanaklıdır. Emeviler ve Abbasiler döneminde, Ali taraftarlarının değişik isimler ve ekoller etrafında iktidara karşı bir hareket içerisinde oldukları görülmektedir. Bu hareketlerin, karizmatik kişiliği olan bir önder tarafından yönetilmesi, örgütsel davranışların sistemli hale getirilmesi açısından zorunludur. İmamların korunmuşluğu inancı, bu otoriteye kayıtsız şartsız bağlılığı içerdiğinden, otoritenin sözlerinin grubu

439 Şeyhu'l-Müfid, *Evâil*, 78.

440 Tûsî, *İktisad*, 310.



oluşturan üyeler tarafından sorgulanmasına engel olmaktadır. Sözün gücü ve bağlayıcılığı da, karizmanın gücünde ve bağlayıcılığındadır. İster Mesih, ister mehdi ve isterse gaip imam olsun bir kurtarıcının geleceği inancı, grubun gelecekte iktidarı ele geçireceği ve kendi dinsel ilkeleri doğrultusunda insanları kurtaracağına kesin olarak inanma ve dolayısıyla üyelerinin sistemli hareketlerini devam ettirme amacını taşımaktadır.

Aleviliği sahiplenmek ve aleviler arasında taban bulma arzusundaki bazı siyasal ve ideolojik yapılar, salt tarihsel bazı örneklerden hareketle Aleviliği nitelemektedirler. Bu bağlamda Alevilik; Marksizm, Sosyalizm, liberalizm gibi ideolojilerle ilişkilendirilmektedir. İslam'ın modern dünyada ortaya çıkan çeşitli ideolojilerle ilişkilendirilmesi ve Liberal İslam, Marksist İslam, İslami Sol gibi sıfatlarla nitelenmesi, kuşatıcı ve kurtarıcı nitelikteki mesajının, belirli ve önceden belirlenmiş siyasal, ekonomik, örgütsel vs. amaçlar doğrultusunda yani bireysel ve grupsal çıkarlar uğruna kullanılması anlamına gelecektir. İslam tarafından onanmış siyasal bir sistem olmadığı gibi, ekonomik bir sistem de mevcut değildir. Allah'ın elçisinin, bir elçi olmasının yanında toplumu yönetmesi, o günkü kabile sisteminin uygulaması olan erdemli ve karizmatik bir kişinin yönetimi şeklindeki uygulamasından başka bir şey değildir. Aslında bu yapı, ondan sonraki siyasal otoriteler tarafından da devam ettirilmiştir. Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesi ve ardından kendisi hayattayken oğlu Yezid'i halife tayin etmesi ve biat almasından sonra gerçekleşen saltanat sisteminin, İslami bir yönetim biçimi olarak tanımlanması doğru olmadığı gibi, Emeviler, Abbasiler ve Osmanlı Devleti'nde uygulanan hilafet sisteminin de İslami bir yönetim olarak tanımlanması doğru değildir.

Kur'an siyasal sistemlerin biçimini belirlemediği gibi, belirli siyasal sistemlerin tarafında yer alması da düşünülemez. Kur'an siyasal sistemleri belirlemek yerine, aklın kabul ettiği yönetimde eşitlik, adalet, insan hakları, özgürlük vs. ilkeleri gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Kişinin kazandığı maldan toplumsal ihtiyaçlara bağlı olarak değişen oranlarda zekat vermesini emreden İslam'ın bu özelliğinden hareketle İslami Sosyalizmden bahsedilemeyeceği gibi, Peygamberin ticaretle uğraşması ve mülkiyet haklarını korumasından hareketle onun kapitalizmi desteklediği de söylenemez. Hz. Muhammed gönderildiği toplumun ticari ve ekonomik uygulamalarına müdahale etmediği gibi, onun tarafından belirlenmiş ekonomik bir modelden de söz edilemez. Fakat Kur'an yetimlere, kimsesizlere, yolda kalmışlara yardım edilmesini emrederek, toplumsal huzuru sağlamak istemektedir. Hatta Kur'an'ın emrettiği bu ilkeleri sağlamak üzere kurum ve kuruluşların oluşturulması da onun

toplumsal öğretisine karşı olmadığı gibi, onun amacını gerçekleştirmek üzere kurulan birlikleri desteklediği de söylenebilir.

Ehl-i Sünnet ekolü, bir yandan Şia'nın imamet anlayışını eleştirirken diğer yandan da kendi siyasal sistemini kurma yolunu benimsemiştir. Siyasal otoritelerin desteğini almak için, mevcut siyasal sistemi her dönemde destekleyen ve onun yasallığı yönünde dinsel kanıtlar oluşturulmuştur. Şia'nın geliştirdiği dinsel ve siyasal otoritenin birlikteliği ve onların hakkında nass olduğu anlayışı, imamet teorisinin kelimelerin bir konusunu oluşturmuştur. Bununla birlikte bu konu, teolojinin bir konusu olmayıp, siyaset ilminin bir konusudur.

Günümüzde Aleviliğin imamet teorisi ekseninde gelişmediği görülmekte ve doğrusu bu eksenle bir düşünce geliştirmek pek de gerçekçi görünmemektedir. Velayet eksenindeki bir yapılanma da, mistik düşüncenin olgusal olandan değil de aşkın ile ilişkiden ortaya çıkması nedeniyle, küreselleşme sürecinden günümüz insanının yapısına uygun olduğu da söylenemez. Çamuroğlu, "Alevilik sözlü geleneğe dayandığı sürece birbirine zıt pek çok dini fikri barındırabiliyordu. Bunun en çarpıcı örneği, 'imamet' teorisine karşı 'velayet' teorisidir. İmamet teorisini destekleyen bir karar, hiç şüphesiz Aleviliği Şia'ya yaklaştıracaktır. Şu anda velayet teorisinin desteklenme olasılığı daha gerçekçi görünmektedir"<sup>441</sup> derken, soruna bu iki teorinin siyasal iktidar konusundaki görüşleri ve sonuçları bakımından yaklaşmaktadır. Alevilik inancına göre Hz. Muhammed ve Hz. Ali, bir/aynı nurdan yaratılmıştır.<sup>442</sup>

### 3. Ali Tasavvurları

Alevilikteki Ali inancı, iki yönlü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi mitsel Ali, diğeri de Alevi toplumunun yol göstericisi olarak algılanan önder Ali'dir.

#### a. Mitsel Ali

Dinlerin temel amacı, insanın insanlığı ve Tanrı'nın da Tanrılığı fikrini toplumlarda yerleştirmektir. Kişileri, davranışların yönlendiricisi ve öğretilerin kaynağı olarak kabul etmeyen ekollerde, yüceleştirme olgusu ortaya çıkmakta, bu durumda da kahramanlar üretilmektedir. İslam öncesi kültürlerde insanın yüceleştirilmesi olgusu çeşitli düzeylerde ortaya çıkmaktadır.

<sup>441</sup> Çamuroğlu, *Değişen Koşullarda Alevilik*, 22.

<sup>442</sup> Virâni, *Risâle*, 39. Nefeslerde de bir nurdan yaratılış inancı yer almaktadır. Bkz. Cemâli Baba'ya ait bir nefes, Ruhullah, Derviş, *Bektaşî Nefesleri*, 59.

Yahudilikte Musa ve Hıristiyanlıkta İsa, bir elçi olmanın ötesinde yüceleştirilmiş kişiliklerdir. Özellikle de Hıristiyanlıktaki İsa inancı ve anlayışı, insanın yüceleştirilmesi ve tanrısal erklerle donatılmasının en belirgin örneğini oluşturmaktadır. İsa, Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara öğretmek için insanlar arasından seçilmiş beşer elçi iken, Hıristiyan inançlarında onun beşeri nitelikleri ortadan kaldırılmış ve tanrısal erkelerle donatılmıştır. Önceki elçilerin ve dinsel kişiliklerin yüceleştirilmesi olgusu, bazı teoloji ekollerinin Hz. Muhammed anlayışında da ortaya çıkmaktadır. Kur'an, Hz. Muhammed'in vahiy öncesi yaşamında onun yetimliğine; gerek kendisine vahiy indirilmeden ve gerekse de kendisine vahiy indirildikten sonra tamamen bir beşer olduğuna vurgu yapmaktadır. Kur'an'ın diğer vurgusu da, onun bir beşer yani insan türünün bir ferdi olarak Allah'ın ona vahy ettiğidir.

Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra Şia içerisinde Hz. Ali hakkındaki inançlara bakıldığında, onun diri olduğu ve ölmediği ve asası ile Arapları idare ettiğine inanan Sebiyye olarak isimlendirilen bir grubun varlığı görülmektedir.<sup>443</sup> Malatî, bu grubun Hz. Ali'yi yaratıcı ilah kabul ettiklerini, onun için ölümün uygun olmadığına inandıklarını, onu diri ve ölümsüz olarak kabul ettiklerini belirtmekte ve kendi döneminde de bu grubun varlığından söz etmektedir.<sup>444</sup> Bu fırkadan bazı insanlar da, onun öldüğünü fakat kıyametten önce diriltileceğini, onunla birlikte kabirlerindeki insanların da deccal ile savaşmak için diriltileceğini ve onun dünya üzerinde adaleti hakim kılacağına inanmaktadırlar.<sup>445</sup> Bu grup, Abdullah b. Sebe'ye nispet edildiğinden bu şekilde isimlendirilmiştir. Bu inancı benimseyenler, Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın ölmediği ve göğe yükseltildiği inancı gibi, onun da ölmediği ve yükseltildiğini kabul etmişlerdir. Bu şekildeki bir inancın Muhammed b. Hanefiyye taraftarları –ki bunlar Keysaniyye olarak isimlendirilmektedir- arasında da var olduğu görülmektedir. Onun taraftarlarından bazıları İbn Hanefiyye'nin ölmediği ve Mekke ve Medine arasındaki Radvâ dağında gizlendiği, onun çıkışına kadar sağ tarafında bir aslan ve sol tarafında da bir kaplanın onu korumak için görevlendirildiğini ileri sürmektedirler.<sup>446</sup>

443 Nâşi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâmiyye*, 22.

444 Malatî, Sebiyyenin bu inancı ile birlikte, onlardan olan bir grubun da Ali'nin ölmediği ve bulutların içerisinde olduğuna inandıklarını belirtmektedir. Malatî, *er-Red*, 18.

445 Malatî, *er-Red*, 18-19.

446 Nâşi el-Ekber eserinde Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini anlatan şiirlere de yer vermektedir. Fakat onun ölmediği ve gizlendiği görüşü Keysaniyye'nin tümünün görüşü değildir. Onlardan bazıları da onun öldüğünü ve imametinin oğlu Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye'ye geçtiğine inanmaktadırlar. Sonraları Keysaniyye içerisinde Abdullah b. Muaviye'nin de diri olduğu ve ölmediği, İsfehân dağında olduğu, Hz. Muhammed'in geleceğini ve yeryüzünü adaletle dolduracağını müjdelediği ümmetin mehdisi olduğu inancını benimseyenler olduğu da nakledilmektedir. Nâşi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâmiyye*, 26, 37.

Canlı bir varlık olarak insanın ölümü, gerek insanın kendi bilgisi ve gerekse ilahi bildirimlerin konusunu oluşturmakta iken, bazı kişilerin ölmediği ve yükseltildiği öğretisi yine dinsel kanıtlara vurgu yapılarak kabul edilmektedir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra Ebu Bekir ve Ömer arasında geçen bir diyalog, onun ölmediği ve yükseltildiği noktasında tartışmaların ortaya çıktığını göstermektedir. Ömer, Hz. Muhammed'in ölmediği ve Hz. İsa gibi yükseltildiğini söylerken, Ebu Bekir, Hz. Muhammed'den önceki elçilerin öldüğünü bildiren ayeti okuyarak ona cevap vermektedir.<sup>447</sup> Bu rivayetin, söz konusu sahabelerin Hz. Muhammed'e olan sevgi ve bağlılıklarını ifade etmek üzere sonraki dönemlerde de ortaya atılmış olması muhtemeldir. Çünkü diğer rivayetlerde Ebu Bekir ve Ömer'in, Hz. Muhammed'in vefatından hemen sonra hilafet tartışmalarının içerisinde yer aldıkları görülmektedir.

Yemini'nin, Ali'nin faziletlerini konu alan eserinde, onun faziletlerinin ilki olarak onun doğumundaki olağanüstülükler anlatılmaktadır. Ebu Talip, üç oğlu ve bir kızı varken fakir düşmüş ve onları beslemeleri için kardeşlerine vermişti. Ali'nin annesi Fatma, Peygamberden bir oğul için dua etmesini istedi. Peygamber de bir oğul sahibi olması için Tanrı'ya iman etmesi ve onun birliğine tanıklık etmesini istedi. Ali'nin annesi, Kabe'de putlara yalvararak evlat istemiş, fakat istediği evlada kavuşamamıştır. Hz. Muhammed ondan kurbanını putlar adına değil de, Allah adına kesmesini istemiştir. Fatma kendisine söylenenleri yerine getirmiş ve o anda hamile kalmıştı. Hamileliğinin üçüncü ayında annesi Kabe'ye gittiğinde, onun putlara tapınmasını engellemek için annesinin böğrüne vurur ve annesi de putlara tapınmasını engellerdi. Evine putperest birisi gelse annesi yerinden kalkmaya yeltenmezdi. Fakat Muhammed Ebu Talip'in evine gelse çocuk anne karnında neşelenir ve annesini hemen ayağa kaldırırdı. Peygamberin sözünü işittiğinde, anne karnında selamını alırdı. Annesi uykuda iken Ali, Muhammed ile konuşurdu. Bu konuşmalardan birine de Ebu Talip tanıklık etmiştir. Ramazan ayının onikinci Cuma günü büyük imam dünyaya geldi. Doğum sırasında annesi Kabe'de idi. Oğlan doğar doğmaz iki eliyle yüzünü kapamış ve Haceru'l-Esved'e dönüp secde etmişti. Putların tümü çığlık atıp yıkıldılar ve Kabe ışıklara boğuldu. Annesi, kendisinde kan ve loğusalık belirtileri olmadığını görünce hayretler içerisinde kalmıştı. Annesi çocuğu Hz. Muhammed'e götürdüğünde, o daha önce gayptan onun doğumunu haber almıştı. O daha beşikte iken sözler söyledi, kerametler gösterdi.<sup>448</sup>

447 Taberî, *Târih*, 3/200-201.

448 Yemini, *Faziletname*, 35-43.

Ali'nin doğumu hakkında anlatılan bu olaylar, onun doğumunun diğer insanların doğumundan farklı olduğunu belirten öğeleri içermektedir. Bu öğeleri oluşturan bilgisel ve kültürel bir zemin vardır. Bu zemin, vahyin geçmiş insanlara ait anlatımlarına da etki ettiği söylenebilir. Zerdüştlük kaynaklı olarak anlatılan Zerdüş'tün bakire doğum sonucu dünyaya geldiği ve İsa'nın babasız yani bakire doğum sonucu dünyaya geldiği inançları, vahyin indiği coğrafyada canlı olarak varlığını korumaktaydı. Bu nedenle de Kur'an, İsa'nın bakire doğum sonucu dünyaya geldiği şeklindeki Hıristiyanlık inancını anlatmış, bu olayın gerçekliği ile ilgilenmemiştir. Hz. Muhammed'in doğumu esnasında gerçekleşen olaylara bakıldığında, onun doğumu sırasında lohasa kanının olmayışı, Kabe'deki putların yıkılması ve yıllardır yanmakta olan ateşin sönmesi anlatımları da kültürel ortamın bir ürünüdür. Hz. Ali'nin daha çocuk iken konuşması, aynı şekilde Hıristiyanlık inancının İsa'nın beşikte iken konuşması algılamasına benzer şekilde anlatılmaktadır ki Kur'an'da da bu inanç yer almaktadır.<sup>449</sup> Kur'an'ın bu olayı, Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki inançları bağlamında anlatmış olması muhtemeldir.

Ali hakkında anlatılan, onun beşikte iken büyücülerin önderini öldürmesi olayı, yine aynı kültürel ortamda başkalarıyla ilişkili olarak mevcuttur. Bu anlatıma göre Sahir adındaki putperest bir büyücü dilediği yerde ve dilediği biçimde görünürdü. Elçinin baş düşmanı Ebu Cehil aciz ve alçalmış bir durumda idi. Bu durumda olan Ebu Cehil, bu büyücüden Hz. Muhammed'in vahyi tebliğ etmesi sonucunda fonksiyonlarını yitiren putlar konusunda ondan yardım istedi. Bir de oğlan doğdu ki bu oğlan büyüdüğünde başımıza işler açacak dedi. Ebu Cehil'in bu sözleri, büyücüyü çileden çıkardı. Büyücü, ejderha kılığına girerek Hz. Muhammed'i yutacaktı. Büyücü Ebu Talip'in evine vardığında Ali beşikte yatıyordu. İçeri girip Ali'nin yüzünü gördüğünde, onu öldürmek istedi. Ali, onun çenesini sıkıca tuttu ve kuyruğuna kadar ikiye ayırdı ve bu yarattığı öldürdü. Hz. Muhammed oraya geldiğinde Ali, bunu yapanın kendisi olmadığını ve bu olayları Allah'ın yaptığını söyledi.<sup>450</sup>

Yahudilikte Hz. Musa'nın mucizeleri genel olarak büyücülere karşı onların büyülerini geçersiz kılma noktasında odaklaşmıştır. Bu anlatımlar, Yahudilikte kabul edildiği şekilde Kur'an'da da yer almaktadır.<sup>451</sup> Fakat Kur'an'ın bu anlatımlara yer vermesi, bu anlatımların gerçekliğini belirtmek için değil,

449 Âl-u İmrân 3/46; Mâide 5/110.

450 Yemîni, *Faziletname*, 44-45.

451 Bakara 2/60; A'râf 7/160; Şuara 26/63.

Hız. Muhammed'in Medine'ye hicretinden sonra vahyin tebliğı için Kutsal Kitap geleneginden gelen insanlardan bir zemin yaratmak amacına dönüktür. Ali'nin bu olayların faili olarak kendisini değil de Allah'ı göstermesi, mucize/keramet<sup>452</sup> olayının kişinin kendisinin değil de Allah'ın fiili olması anlayışına dayanmaktadır. Ali hakkında anlatılan gerek doğmadan önce putlara ve putperestlere kaşı tutumu ve gerekse ejderha kılığına giren putperest büyücüyü öldürmesi anlatımlarında, onun putlara tapınmanın anlamsızlığı ve yanlışlığı hakkındaki düşüncesini etkili kılmak amacını taşıdığı görülmektedir. Hız. Ali'nin genç yaşta Müslüman olması ve yaşamı boyunca hiç puta tapınmaması nedeniyle "Allah onun yüzünü ağartsın/*kerremallah'u vecheh*" şeklinde övgü bildiren tümce ile anılması, onun bu özelliğinin kitleler tarafından önemsendiğine işaret etmektedir.

Ali'nin yüceleştirilmesi olgusunun en belirgin olarak ortaya çıktığı alan, onun kahramanlıklarını anlatan cenknamelerdir. Yukarıda sözünü ettiğimiz Yemini'nin Faziletname'si de cenkname türü eserler arasında yer alır. Hız. Ali, Hız. Hüseyin ve Muhammed Hanefiyye'ye ait bu cenkleri, edebiyat açısından tarihsel roman türünün bir örneğı olarak değerlendirmek daha tutarlıdır. Dolayısıyla bu tür eserleri tarihsel bilgi değeri açısından incelemek yerine, bu eserlerin toplumsal işlevlerini çözümlmek ve bu işlevlerde odaklaşmak daha doğru bir yöntem olacaktır. Bu tür yazınların, ortam ve karakterlerinin tarihsel olay ve ortama uygunluğu aranmamalıdır. Bu nedenle bu yazınlarda tarih biliminin olayların neden ve sonuçlarını yer ve zaman göstererek incelemesinden farklı olarak, yer ve zamanın gerçekliği veya en azından ilişkiliği ile birlikte, olayın anlatım biçiminin olağanüstü temaları içerdiği görülmektedir.

Dinsel alanın ve karizmatik şahsiyetlerin dışındaki olay ve kişilerin anlatıldığı bu tür eserlerde yazarın amacı, kitleler tarafından bilinmekte ve kavranmakta iken; söz konusu olaylar dinle veya karizmatik kişilerle ilişkili olduğunda kitleler tarafından bu amaç ötelenmektedir. Olayların anlatımındaki olağanüstülükler, bu karizmatik kişiye karşı duyulan sevgi ve bağlılık ile gerçek anlatımlar olarak kabul edilmektedir. Bu yazınların bu olumsuz yanı ile birlikte, tarihsel kişileri ve olayları toplumsal bilinçte canlı tutmak, olayları ilgi çekici üslupla sunmak, tarihsel kahramanların öykülerini anlatmak suretiyle onları savaşlarda kahramanlıklara hazırlamak açısından olumlu bir işlev de üstelenmektedirler. Aynı şekilde, kitlelerin eğitim düzeyi ve tarihsel olayların ve kahramanların bu tarzda anlatılması, anlatımın etkisini arttırmaktadır.

452 Velilerin doğrulayıcılarının isimlendirilmesi keramet terimi ile yapıldığı gibi mucize terimi ile de yapılmaktadır. Alevi literatüründe de, onlarda gerçekleşen olağanüstü olaylar mucize ve keramet terimleri ile ifade edilmektedir. Bkz. Yemini, *Faziletname*, 133.

Hız. Ali cenknamelerinde, onun Allah yolunda yaptığı savaşları anlatmaktadır. Bu savaşların anlatımlarında, onunla Hız. Peygamber arasındaki ilişkiye dikkat çekilmekte ve Hız. Muhammed övgüyle anılmaktadır. Onun yaptığı savaşlar, putperestlere ve inkarcılara karşı yapılmıştır. Bu savaşlar da, daha çok Hayber Kalesi'nin<sup>453</sup> ve Kan Kalesi'nin fetihleri konu edilmektedir. Anlatımların temel argümanları arasında Hız. Ali, Tanrı tarafından kendisine verilen Zülfikar'la kafirlerle savaşmakta ve üstün gelmektedir. Mekke'nin Fethi sırasında Ali ordunun komutanlığını yapmaktadır. Ebu Cehil'i o öldürmüş ve Ebu Süfyân da korkusundan inanmadığı halde iman etmiş gözükmüştür.

Hız. Ali'nin kahramanlığı onun savaşlarda kılıç ile üstün gelmesi nedeniyle kılıcı ile anılmaktadır. Bu kabullerde kılıç, tarihsel bir savaş aracı olarak gücü ve kahramanlığı simgelemektedir. Günümüzde Hız. Ali'nin resimleri ile birlikte kılıcı da, Alevilerin bir simgesi haline gelmiştir. Hız. Ali'nin kılıcına *Zülfikâr* denmiştir ki *fekar sahibi* demektir. *Fekar* ise, lügatte eğe kemiğine denmekte ve bu kılıç da çatal olmakla eğe kemiğinde benzediğinden bu şekilde isimlendirilmektedir.<sup>454</sup> Bu kılıcı tanımlamak için Hız. Muhammed'in "*Ali'den başka yiğit, Zülfikâr'dan başka kılıç yoktur*"<sup>455</sup> sözü, Alevi kaynaklarında aktarılmaktadır. Bu kılıcın Ali'ye verilmesi konusunda iki görüş vardır. Bir görüşe göre, Zülfikâr, Hız. Muhammed Uhud savaşında yaralanıp yere düştüğünde onun çağırısı ile gelip ilahi bir bağış olarak verilmiştir. Bir görüşe göre de Hendek Savaşı'nda Amr b. Abdûd ile dövüşürken verilmiştir.<sup>456</sup> Ali cenknamelerinde, onun savaşları sırasında kullandığı bir binek olarak da *düldül* yer almaktadır. *Düldül*; Mukavkıs tarafından Afır isimli eşek ile birlikte Hız. Muhammed'e hediye edilen dişi katırdır. Bu katırın, Muaviye dönemine kadar yaşadığı söylenmektedir.<sup>457</sup>

453 Hayber; Medine ve şam arasında Yahudilerin yerleştiği bir yer ismidir. Bu şehrin yedi kalesi vardır. Hayber sözcüğü İbranca'da kale anlamına gelmektedir. Bu kalelerin hepsi, çoğul olarak *hayâbir* olarak isimlendirilmektedir. Hız. Muhammed, bu kalelerin hepsini hicretin yedinci yılında fethetmiştir. Bu fetihlerin hicretin sekizinci yılında yapıldığı da söylenmektedir. Bkz. Hamevî, *Mucemu'l-Buldân*, 3/695.

454 Veli Baba, *Menakıbname*, 26.

455 Veli Baba, *Menakıbname*, 26; Virânî, *Risâle*, 41; *Kitâbu'd-Dâr*, 57.

456 Veli Baba, *Menakıbname*, 239-40; Hız. Muhammed'in silahlarının isim ve özellikleri hakkındaki söylencelere göre, Zülfikar isimli bu kılıcın Bedir savaşında, Münebbih b. Haccâc'ın veya başka birinin iken ganimet olarak elde edildiği yer almaktadır. Beni Kaynuka gazasında da çeşitli isimlerle anılan kılıçlar ganimet olarak kalmış ve Hız. Muhammed bunları kullanmıştır. Taberî, *Tarih*, 3/177; İbn Esir, *el-Kâmil*, 2/181.

457 Hicretin yedinci senesinde Mukavkıs, Hatip b. Ebi Bultea ile Mariye, onun kız kardeşi Sirin, Düldül isimli katırını, Yafur isimli eşeği ve bir örtüyü hediye olarak göndermiştir. Düldül isimli bu katırın, Müslümanların gördüğü ilk katır olduğu da söylenmektedir. Bkz. Taberî, *Tarih*, 3/174; İbn Esir, *Kâmil*, 2/180; Hız. Muhammed, kendisine Ferve b. Umre tarafından hediye edilen ve Fidde olarak isimlendirilen diğer katırını da Ebu Bekir'e hediye etmiştir. İbn Esir, *Kâmil*, 2/180.

Alevilikte, Ali sevgisi ve Allah'ın elçisiyle ilişkisini anlatmak için pek çok hadis rivayet edilmektedir. *“Ali sevgisi iyiliktir. Onunla birlikte hiçbir kötülük zarar vermez. Ali'ye kin beslemek ise kötülüktür. Onunla birlikte hiçbir iyilik fayda vermez”* hadisinde olduğu gibi Ali sevgisi; *“Ali'yi anmak ibadettir”* hadisinde olduğu gibi onu hatırlamak; *“Ali'ye bakmak ibadettir”* hadisinde ise ona bakmak övülmüştür. Hz. Ali'ye karşı yapılan muhalefetin, lanet okuma ve kötüleme şeklinde ortaya çıkan çeşitli biçimleri dikkate alındığında, bu hadislerin, onu sevmek şeklinde toplumsal tepkiyi anlatması açısından değerlendirmek daha tutarlıdır. Hz. Ali'nin Hz. Muhammed ile ilişkisinin mecazi anlatımları olarak da, *“Ben kimin mevlasıysam Ali onun mevlasıdır”* hadisinde onu dost edinmek; *“Bana göre Ali, bedenime göre başım gibidir”* hadisinde onun peygamberden ayrı düşünülemeyeceği; *“Ali, dünya ve ahirette benim kardeşimdir”* hadisinde din kardeşliği yanında onun Hz. Muhammed ile daha özel nitelikli yakınlığı –ki Hz. Muhammed ashabını birbiriyle kardeş ettiğinde, Ali'yi de kendisine musahip yapmıştır-;<sup>458</sup> *“Ali'yi seven beni sevmiştir, ona kin besleyen bana kin beslemiştir”* hadisinde onun sevgisi ve Hz. Muhammed sevgisi; *“İnsanlar çeşitli ağaçlardır. Ben ve Ali tek bir ağaçtanız”* hadisinde, Hz. Ali ve Hz. Muhammed arasındaki ahlaki benzerlik konu edinilmiştir. Bu hadislerin ortak teması ise, onun Allah'ın elçisiyle olan ilişkisinin vurgulanması suretiyle, dinsel otoritesinin kurulmasıdır. Bununla birlikte, *“Ali Kur'an ile birlikte ve Kur'an da Ali ile birlikte dir. Havz'ın başına varıncaya kadar onlar birbirlerinden ayrılmazlar”* hadisinde de, onun Kur'an'a bağlılığı belirtilmiştir. Bu vurgu, onun söz ve eylemlerinin kaynağı konusundaki belirlemeleri içermektedir.<sup>459</sup>

#### b. Önder Ali

Alevilik inancını benimsemiş insanlar için Ali'nin örnekliliği tartışılmaz bir olgudur. Bu formdaki Ali, insan davranışlarının örneği olarak olgun insan/ insan-ı kâmil olarak kabul edilmektedir. Yaman, *“Alevî-Bektaşî inancında insan-ı kâmil, Ali'dir. Ali, müminlere yani gerçeği bilenlere kılavuz olur. Her nereye bakılırsa, göze Ali görünür. Ali merttir, Ali yiğittir, Ali cömerttir. Eğer Alevi de Ali gibi olmak dilerse, mert, yiğit, cömert ve dürüst olmalıdır”*<sup>460</sup> derken, Ali'nin olgun insan olarak Alevi toplumunun olgun nitelikleri benimsemedeki örnekliliğine işaret etmektedir.

458 Veli Baba, *Menakıbnâme*, 26.

459 Bu hadisler, Alevi literatüründe yer aldığı gibi, diğer Şîa ekollerinde de yer almaktadır. Bkz. Tâvil, *Nusayrilik*, 71-74.

460 Yaman, *Alevilik*, 14.



Alevilikte, Ali'ye Esed ve Haydar ismi de verilmiştir.<sup>461</sup> Ali'ye, aslan anlamındaki bu isimlerin verilmesinin nedeni, onun kahramanlıklarıdır. Onun kün-yeleri ise, Ebu't-Turâb, Ebu'l-Hasan, Ebu'l-Hüseyin ve Ebu Muhammed'dir.<sup>462</sup> Kendi eylemlerinden ötürü kazandığı çok sayıda lakabı zikredilmektedir<sup>463</sup> ki bu lakaplarındaki eylemleri daha çok onun kahramanlığı ve yoksullara karşı yardım ediciliğinde yoğunlaşmaktadır. On yaşında iken Müslüman olmuştur ve erkeklerden ilk Müslüman olan kişidir.<sup>464</sup>

Kişilerin örnekliği veya örnek davranışların etkili bir anlatım biçimine bürünmesi için, onun karizmatik bir şahsiyetle ilişkilendirilmesi olgusu sonucu ortaya çıkmaktadır. Dinsel metinlerdeki iyi fiillerin ve niteliklerin anlatımı doğrudan doğruya fiil ve niteliğin emredilmesi veya övülmesi şekliyle yer aldığı gibi, çoğu kere de bu davranış örnek olarak toplumsal bilinçte kabul görmüş kişilerle ilişkilendirilerek anlatılmaktadır. Bu nedenle de bir fiil ve niteliğin tarihsel bir kişilikle ilişkilendirilmesi, anlatım biçiminde, bu ilişkinin ve olayın gerçekliği önem arz etmemektedir. Önemli olan, fiil ve niteliğin bireyler tarafından benimsenmesini sağlamak amacıyla yardımcı anlatım tekniklerini kullanılmaktır. Bu yaklaşımın Kur'an tarafından uygulandığı da görülmektedir. Elçilerde "güzel örnek" olduğunu bildiren söylemler olduğu gibi,<sup>465</sup> iyi davranışların belirli kişilerle -ki bu kişiler toplumsal benimsenmişlikleri dolayısıyla çoğunlukla elçilerdir- ilişkilendirilerek de anlatılmaktadır. Sözgelimi, Kur'an'ın "bahçe sahibi kardeşler" anlatımında olay ve kişilere nispet edilen söylemlerin gerçekliği düşünülmezsizin, yoksulları gözetmek iyi fiilinin kurgusal bir anlatımı olarak değerlendirmek gerekmektedir. Birinci anlatım biçiminde fiil ve nitelik doğrudan emir biçiminde anlatılmışken, ikinci anlatım biçiminde fiil ve nitelik haber biçiminde anlatılmıştır.

Alevi inancında ve şiirlerinde öne çıkan ve Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin yardıma çağırılmasını anlatan "yetiş ya Muhammed", "yetiş ya Ali" gibi ifadeler, literal olarak anlaşılabilir Muhammed veya Ali'nin yardıma çağırıldığı anlamına gelmemektedir. Bu şekilde yardım talep edilen kişinin belirli bir konudaki yardımının imkansızlığı, bu ifadeleri kullananlar tarafından bilinmektedir. Bu şekilde talepte bulunan insanların, yardım isteğinde bulunduk-

461 Havârizmî, *Menâkıb*, 37.

462 Havârizmî, *Menâkıb*, 38.

463 Havârizmî, *Menâkıb*, 40-45.

464 Havârizmî, *Menâkıb*, 51-60. Bu eserde, Hz. Ali'nin Müslüman oluşu hakkında pek çok rivayet mevcuttur.

465 Ahzâb 33/21; Mümtehine 60/4,6.

ları insanlara tanrısal erkleri verdikleri de düşünülmemelidir. Muhammed ve Ali odaklı bir düşüncede bunun anlamı, ihtiyaç anında sevilen varlığı yanında bulma arzudur. Fütüvvetname'de yer alan bir söylencede de, Allah'ın elçisi, ona biat etmenin Allah'a biat etmek anlamında olduğunu bildiren ayeti<sup>466</sup> ve elçisine biat etmeyi emreden ayeti okuduktan sonra, Ali'nin dört özelliğini belirtmektedir. Bunlar da; Allah'ın emirlerine saygı, Allah'ın yarattığı varlıklara şefkat, dünyada imamet ve ahirette şefaattir.<sup>467</sup>

Tarihsel ve güncel olarak, Aleviler, Ali'yi davranışların modeli olarak kabul etmişlerdir. Bu bakış açısıyla o, bir modeldir. Bununla birlikte Ali, yaşadığı dönemin ekonomik, sosyal, günlük yaşam vs. alanlarında Arapların kendine özgü ve dönemsel araçlarla ilişkilendirilmemekte yani onun biçimsel örnekliği yerine davranışsal örnekliği kabul edilmiştir. Başkasıyla ilişkili olarak örneklik, Kur'an'da *usve* sözcüğü ile ifade edilmektedir ve bunu açıklayan iyi niteliğiyle birlikte yer almaktadır. Çünkü örneklik iyi bir konuda olduğu gibi, kötü bir konuda da olmaktadır. Bu sözcük, sözlük olarak, yaraların sağaltılması anlamına gelmektedir.<sup>468</sup> Bu sözcük sözlük anlamından hareketle kendisinde davranışsal veya eylemsel noksanlık olan bir insanın, bu yönleri itibarıyla olgun olan bir kimsenin özelliklerini alması anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla örnek alan kişi, kendisinde herkes tarafından duyularla algılanan bir kötü özellikten, örnek aldığı kişinin iyi özellikleri ile kurtulmaktadır. Müslümanlar arasında güncel olarak da ortaya çıkan, Allah'ın elçisini veya tarihsel karizmatik kişileri düşünsel olduğu gibi biçimsel önder olarak da kabul etme anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkan, onların yaşadıkları dönemde geçerli olan giyim, kuşam, biçim vs. konularda onları model almak, insandaki değişim ve gelişim dinamiklerini görmezlikten gelmek anlamını taşımaktadır. İşte Aleviliğin en önemli özelliği bu noktada ortaya çıkmaktadır ki o da, değişim ve gelişimden yana tavır almaktır.

#### 4. Dinsel Otorite Olarak Velayet

Velayeti imametten ayrı olarak ele almamız, imametın Şia'nın inançları arasında yer almasına karşın, velayetin Alevî-Bektaşî düşünce sisteminde yer almasıdır. İmamet, siyasal ve dinsel bir yetke iken, velayet daha çok dinsel bir yetke olarak yapılanmış ve bu yapıyla tarihsel süreçte varlığını devam ettir-

466 Feth 48/10.

467 Cafer Sâdık, *Fütüvvetname*, 15a.

468 İbn Manzûr, *Lisân*, 14/34; İsfehâni, *Müfredât*, 20.

miştir. İmamet teorisi açısından dünyanın işlerinin yönetimi söz konusu iken, velayet teorisi açısından insanın zihin ve fiil olarak arınmışlığı temel hedeftir.

Kur'an, vahyin nitelikleri ve topluma anlatılması yöntemlerine ait pek çok belirlemeler yaptığı halde, vahyin anlatıma ve denetimine ait kurumsal biçimlendirmelerde bulunmamaktadır. Vahyin toplumla ilişkili olarak nitelikleri anlaşılabilirlik ve uygulanabilirlik, tebliğcinin niteliği olarak toplumsal yapıları ve bireyleri çözümlene, dil ve anlatım nesnesi olarak uygun söylem geliştirme vs. anlatılmakta iken, tebliği yürütecek kurumsal yapılanmalar ve denetleme mekanizmalarından söz etmemektedir. Vahyin topluma anlatılması işi bireysel olarak her inananın görevi iken, denetleme ise toplumsal edimdir. Bu bağlamda, inananlar arasından oluşturulması istenen iyiliği emredici ve kötülükten sakındırıcı bir grup, tebliğin kurumsallaştırılmasını değil, tebliği bilen insanların toplumun içerisinde var olması anlamındadır. Çünkü tebliğ, bir eğitim ve öğretim faaliyeti olduğundan ancak uzmanlar tarafından yerine getirilebilir. Emrin ve yasakların denetimi, ancak siyasal ve hukuksal otoriteler tarafından yerine getirilebileceğinden, değişken olan bu kuramsal yapılar hakkında herhangi bir hüküm yer almamaktadır.

Hz. Muhammed'e vahyin gelmeye başlaması ile birlikte, tebliğ yöntemi de çoğunlukla vahiy tarafından belirlenmiştir. Bu yöntemlerin en önemlisi, vahye uygun toplumsal zemin yaratmaktır. Kan bağı veya evlilik yoluyla oluşan akrabalık, kişiler arasındaki yakınlığa dayandığından, "yakın akrabaları uyar"<sup>469</sup> ayetiyle vahyin tebliğ edileceği toplumsal bir zeminin oluşumu sağlanmıştır.

Bektaşiliğin bir tarikat olarak Alevilik üzerindeki etkisi sonucunda, Ali'nin imamet ve velayeti ile birlikte, tasavvufi önderlerin de velayetleri kabul edilmiştir. Tarikat yapılanması içerisinde velayet kurumu, velilerden ortaya çıkan olağanüstü nitelikteki olaylar ile anılmaktadır. Hacı Bektâş Velî, velilerden kerametlerin ortaya çıkışını kabul etmektedir. Buna ilaveten velilerden ortaya çıkan olaylar ile diğer insanlardan ortaya çıkan aynı nitelikteki olayları ayırt etmek de, mistik düşünce açısından gerekli görülmektedir. O, "Mucize ve kerametler, manada başka olsalar bile görünüş itibarıyla büyüye benzemektedirler. Büyücülerin yaptıkları görünüşte mucizeye çok benzer. Fakat evliyanın bilgilerinin ve kerametlerinin kendilerinde bulunduğunu söylerlerse de bu sözleri hiçbir gerçeği yansıtmaz"<sup>470</sup> derken, keramet ve büyü arasındaki benzeşmeyi kabul etmektedir. Elçilerin doğrulayıcıları olarak mucizeyi gerekli gören

469 Şuara 26/214.

470 Hacı Bektâş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye*, 32.

teologlar da, aynı şekilde mucize ve büyü arasındaki farklılıkları açıklamak zorunda kalmışlardır.

Tasavvufi öğretilerde, velilerin kerametleri ve bu kerametleri teolojik olarak meşrulaştırma gayreti önce gelir. Her ne kadar velilerin doğrulayıcıları veya Tanrı'nın onlara ikramı olarak Allah katından kendilerine verilen olağanüstü olaylar "keramet" kavramıyla ifade edilmiş olsa da, bununla ifade edilen olgu, Tanrı'nın tabiat kanunlarını bozması sonucu insanların bilgi ve tecrübesinde olmayan bir olayı yaratması olarak tanımlanmaktadır. Bu olayın nedenini velinin doğrulanması olarak belirlemiş olsak da, velilere atfedilen olağanüstü olayların toplumsal bilinçte ve söylemede ortaya çıkması çeşitli nedenlere dayanmaktadır.

Veliler hakkında anlatılan olağanüstü olaylar, genel olarak menâkıb ve vilayetnâme türü eserlerde yer almaktadır. Bir kahraman ve ulu kişi hakkında yazılan eserler, iki kategoride toplanabilir. Bunlardan biri *menâkıb* ve diğeri de *mesâlib* türü eserlerdir. Menkabe sözcüğü, kadınların yüzüne örttüğü örtüden/*nikâb* türemiş bir sözcüktür ve bir kimsenin yaptığı iyi eylemlere işaret eder.<sup>471</sup> Bu kelimenin çoğulu olan menâkıb ise, bir kimsenin iyi özelliklerini ve eylemlerini anlatan literatürün ismi olarak kullanılmıştır. Bu anlamıyla bu tür eserlerde gerçekte, kişi gizlenmekte ve genel olarak onun hakkında olağanüstü ve övünç duyulan özellikleri ve eylemleri anlatılmaktadır. Meslabe sözcüğünün türediği *sulb*, ayıp ve noksanlık anlamına geldiği gibi, bu noksanlıkları açıklamak anlamında da kullanılmaktadır.<sup>472</sup> Mesâlib ise, bir kimsenin noksanlık ve ayıplarını içeren literatür için kullanılmaktadır. Bu anlamıyla bu tür eserler bir kimsenin yaşamöyküsünü anlatan biyografi eserlerinden farklılık arz etmektedir. Menakıb türü eserler bir kişinin taraftarları tarafından yazıldığı gibi, bir kişi hakkındaki mesâlib eserleri de muhalifleri tarafından yazılmıştır. Söz konusu alan tasavvuf olunca, ariflerin ve velilerin ancak iyi özellikleri ve eylemleri anlatılmakta ve bu nedenle de ariflerin menkıbeleri/*menâkıbu'l-ârifin* geleneği oluşmaktadır.<sup>473</sup>

Kişileri nitelemede mitolojik unsurların kullanılması ve bunların kendi kahramanlarıyla ilişkilendirilmesi olgusuna çeşitli iç ve dış faktörlerin etki etmesi mümkündür. İç faktörler olarak farklılaşmış bir inanç kitlesinin,

471 İbn Manzûr, *Lisân*, 2/267.

472 İbn Manzûr, *age*, 2/241.

473 Tasavvuf alanında bu tür eserlerden en çok kullanılanı ve meşhur olanı Eflâkî'nin, "Menâkıbu'l-Ârifin" adlı eseridir. Bkz. Eflâkî, Ahmet, *Ariflerin Menkıbeleri*, trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1989. Bununla birlikte İbn Nedîm'in *Fihrist* adlı eserinde, *menâkıb* ve *mesâlib* türünde kişi, kabile, siyasal otoriteler vs. hakkında yazılmış çok sayıda eserin ismi geçmektedir. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, Beyrut, 1994.

Tanrı'nın fiili olarak meydana gelen mucizeleri kendi kahramanlarıyla ilişkilendirmeleri, onun üstünlüğü ve karizmatik kişiliği lehinde bir olgudur. Bu olayların aklileştirilmesi, bunların sıradan ve olağan olaylar olarak kabul edilmesi anlamına gelir ki dinsel alanda aklileştirmeden daha çok olağanüstüleştirme olgusu geçerlidir. Çünkü olağan olaylar, insanın veya onun bilgi ve tecrübesinde yer alan olaylar iken, olağan üstü her olay, Tanrı'nın fiilidir.

Teoloji literatüründe, insandan ortaya çıkan adetin zıddına olayların elçilerden ortaya çıkması durumunda "mucize", velilerden ortaya çıkması durumunda da "keramet" terimiyle ifade edilmektedir. Mucize terimi, olay karşısında muhatapların güçsüzlüğüne gönderme yapmakta iken, keramet terimi, Allah'ın kişiye ikramına gönderme yapmaktadır. Gerçekte, ortaya çıkan olay aynı özelliklere sahiptir ve ayrı terimlerle ifade edilmesi elçilerde ortaya çıkan olağanüstü olaylar ile velilerde ortaya çıkan olağanüstü olayları birbirinden ayırmak içindir. Bunun yanında, bu ayrımın gerekçeleri arasında mucize terimiyle inkarcıların güçsüzlüğüne, keramet terimiyle de Allah'ın karizmatik kişiye ihsanına vurgu yapılma arzusu olması olasıdır. Aynı özellikteki olayların, bu ayrım dikkate alınmaksızın mucize terimiyle ifade edildiği de görülmektedir.

Mistik düşüncede keramet, Allah vergisi olarak kabul edilmektedir. Hacı Bektâş Velî, Horasan pîrlerine nişan göstermesi esnasında, kerametlerin kendilerinden ortaya çıkışına şaşılmaması gerektiğini ve onların Tanrı vergisi/nasibi olduğunu bildirmektedir.<sup>474</sup> Fakat Hacı Bektâş Velî'nin eserlerinde, kerametlerin gizlenmesi ilkesi yer aldığı gibi, diğer alevi dini önderleri de kerametın ötesinde doğal olandaki tanrısal eylemlere dikkat çekmektedirler. Buna bağlı olarak Alevilikte dinsel otoritenin doğrulayıcıları olarak keramet, teorik olarak kabul edilse bile pratik olarak değer verilmediği söylenebilir. Örneğin, Şeyh Bedreddin Konya'ya geldiğinde, Karamanoğlu'nun (Bey II, ö.1423) onu sarayına çağırıp onaziyafet vermesinden sonra ondan keramet göstermesini istemiş ve dış dünyadaki ağaçların, suyun, pınarların topraktan çıkmasını örnek vererek, dünyanın insanın gücü ile açıklanamayacak kerametlerle dolu olduğunu açıklamıştır.<sup>475</sup> Bununla birlikte, Alevli topluluklarda keramet -halk daha çok mucize kelimesini kullanmaktadır- yaygın olarak anlatılmaktadır. Hatta ocaklar ve aşiretler, nispet edildiği kişinin adı ve gerçekleştirdiği mucizeler ile anılmaktadır. Berhicân; kuzuya can veren anlamında bir ocak için

<sup>474</sup> *Vilayetname*, 7.

<sup>475</sup> Gülççek, *Alevilik*, 1/175.

kullanıldığı gibi Ahu İçen de, zehir içtiği halde zehirlenmeyen bir kişiye işaret etmektedir.

Bu mitosları, farklı şekilde kategorize etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, zarar veren dış bir nesnenin, kişi için zararsız hale getirilmesi olgusudur. Bu mitosta ateşin yakıcı, bıçağın kesici, silahın öldürücü vs. niteliklerinin geçersiz kılınması olgusu vardır. İkinci tür tezahür şekli ise karizmatik kişiliğin dış dünyadaki bir nesneye etki etmesidir. Bu tür mitoslarda ise hastalıkların iyileştirilmesi, yiyeceklerin çoğaltılması, kemiklerden diriltme, fırında yanmama, cansızlara canlılara özgü fiilleri yaptırma olgularının işlendiği görülmektedir. Bazı söylencelerde, tarikat ulularının doğumlarında olağanüstülükler yer almaktadır ki bu olaylar kişinin kendi fiili olmadığından onların kerametleri olarak değerlendirilmemiştir.<sup>476</sup>

Bu genel kısımlandırmadan sonra, Alevi ulularına ilişkin anlatılan kerametleri, diğer tasavvufi öğretiler ile çeşitli dinlere ait teolojilerde elçiler ve diğer karizmatik kişiler hakkında anlatılan keramet veya mucizelerle karşılaştırmak suretiyle şu şekilde sıralamak mümkündür:<sup>477</sup>

A. Yok olanın var edilmesi veya var olanın yok edilmesi: Bu tür kerametlerde, varlığı olmayan bir nesne var etmek veya var olan bir nesnenin yok edilmesi söz konusudur. Canlı bir varlığın onun isteğine bağlı olarak öldürülmesi veya ölen bir varlığın diriltilmesi de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Kur'an'da "öldüren" ve "dirilten" olarak isimlerinin işaret ettiği ve bu isimlerin gereği olarak "öldürme" ve "diriltme" fiillerinin faili de Tanrı olarak gösterilmektedir. Tanrı'ya özel olan bu fiiller, yine ona özel olmakla birlikte velinin elinde ortaya çıkmaktadır. Bu kerametlerde ve mucizelerde Tanrı'nın canlı varlıklar için belirlediği canlılık/hayat ve ölüm kanunlarına aykırılık söz konusudur. Kemiklerden diriltme söylenceleriyle siddhaların efsanelerini anlatan Tibetçe metindeki güvercinin tüylerinden yeniden canlandırılması olayı ve Ehl-i Hak efsanelerinde anlatılan kemiklerden diriltme olayı arasında bir ilişki kurulmakta ve buna bağlı olarak Alevilikte boğazlanan hayvanların kemikleri-

476 Vilayetname'deki, "O gece sultan İbrahim, Hatem Hatun'a yaklaştı. Tanrı kudreti Hatem Hatun gebe kaldı. Müddeti tamam olunca dünyaya bir oğlan geldi ki, yüzü ayın ön dördüne benziyordu. Pek sevindiler, mübarek adını "Bektaş" koydular. Bu doğum hakkında rivayet çoktur. Derler ki, gebelik müddeti bitince Hatem Hatun döşeginde yatarken rüyasında, kolayca bir oğlan doğurduğunu gördü. Uyanınca baktı ki gerçekten de bir çocuk doğurmuş. Fakat ne ağrısı var, ne acısı, ne de bir damlacık kan." *Vilayetname*, 4.

477 Bu mucize ve kerametlerin kategorize edilmesi ve rivayetler hakkında, çok sayıda yazın bulmak mümkündür. Fakat bu kısımda şu kaynaklara referanslarda bulunacağım. Kureyşizâde, Muhammed Fevzi, *Nihâyetu'l-İktidâr li'l-Evliyâ'i'l-Kibâr*, İstanbul trs.

nin parçalanmaması inancının etkin olduğu belirtilmektedir.<sup>478</sup> Mehmet Eröz de, “Güney Besarabya ve Kuzey Dobruca’da oturan Gagavuz’lar bir menkıbesinde, Adem’in, oğullarına eş bulmak için, hayvan kemiklerini bir araya topladığı ve onlara can vermesi için Tanrı’ya yakardığını” belirtir.<sup>479</sup>

Kur’an’da, ahiretteki dirilişin mahiyetini öğrenmek isteyen inkarcıların, çürümüş kemikleri kimin dirilteceği şeklindeki bir soruya, onları ilk defa yaratan Allah’ın dirilteceği belirtilmesi, ahiretteki yeniden yaratılışın aynı kemiklerden olacağına işaret etmemektedir. Ölen bir insanın, çürümüş bedenlerinden arta kalan kemikler olduğundan, kemikler ile insana işaret edilmekte, fakat yeniden yaratılışın dünyadaki asli bedenle olacağı olgusu ileri sürülmemektedir. Bununla birlikte, Hz. İsa’nın topraktan kuş şeklinde bir varlık yapması ve ona üflemesi/emir vermesi ile canlandığı açıklanmaktadır.<sup>480</sup> Bu anlatımda, İsa o varlığa ait bir nesneyi kullanmamakta, toprağı kullanmaktadır. Kemiklerden yeniden doğuş inancının en belirgin şekilde Şamanizm’de yer aldığı görülmektedir.<sup>481</sup>

Ölüleri diriltme mucizesi Hıristiyanlıktan önce de bilinmektedir. Yahudi kültüründe Hz. İlyas’ın ölüleri dirilttiğine ilişkin söylenceler mevcuttur.<sup>482</sup> Kur’an, Hz. İsa’nın ölüleri dirilttiğini belirtmektedir.<sup>483</sup> Hallac-ı Mansur hakkında onun ölüleri dirilttiği kerameti anlatıldığı gibi,<sup>484</sup> Hacı Bektâş Velî’nin de, öldürülen bir çocuğı dirilttiği ve dirilen çocuğun kendisini öldüren çocukla öpüştüğü rivayet edilmektedir.<sup>485</sup> Ölülerin diriltilmesi mucizesinin, Abdulkadir Geylani, Beyazid-i Bistamî ve Molla Câmî’nin elinden ortaya çıktığı da söylenmektedir.<sup>486</sup>

B. Görünenin gizlenmesi veya gizlinin görünür kılınması: Bir nesnenin duyu organlarından birisi olan görme duyusu ile kavranılması onun görünürlüğü, kavranamaması ise onun gizliliğini ifade etmektedir. Görünme veya gizli

478 Bruinnessen, Martin Van, *Türklük, Kürtlük, Alevilik*, trc. Hakan Yurdakul, İstanbul 2001, 153; Eröz de, eski Türklerde kurban kemiğinin kırılmaması inancından söz etmektedir. Bkz. Eröz, *Eski Türk Dini*, 45-46.

479 Eröz, *Eski Türk Dini*, 45.

480 Mâide 5/110; Bu mucizenin yer aldığı eserler için bkz. Hüsenî, *Kenzu'l-Mesâib*, 15.

481 Eliade, *Şamanizm*, 191-196.

482 Wendy, *Miracles*, 52-53.

483 Bu mucize lafzi olarak “ölüleri çıkarmak” olarak yer almaktadır. Bu ifade, ölüleri kabirden çıkarmak veya ölüleri hayata çıkarmak şeklinde anlaşılabilir. Bkz. Mâide 5/110; Kur’an’ın bu belirlemesinin yer aldığı diğer eserler için bkz. *Kitâbu’l-Dâr*, 74.

484 İbn Esir, Hallâc hakkında bu tür kerametlerin olduğunu bildirmektedir. Bkz. İbn Esir, *Kâmil*, 7/4.

485 *Vilayetname*, 66.

486 Koca, *Mürg-i Dil*, 31.

olma, nesnenin kendi nitelikleri ile birlikte, onu idrak eden öznenin niteliklerine de bağlıdır.

C. Dualarının kabul edilmesi: Bir velinin herhangi bir konudaki duasının arada zaman aşımı olmaksızın Allah tarafından yerine getirilmesi, olağanüstü bir olaydır. Bu kişinin duasının kabul edilmesi, Tanrı tarafından konulmuş duaların kabul edilmesine ilişkin uygunluğu (dua nesnesinin olabirliği, dua eden kişinin samimiyeti, kainatın ve sosyal düzenin işleyişine aykırı olmaması vs.) ilkesi ortadan kalkmakta ve bu nedenle o kişinin Tanrı katındaki değerini göstermektedir. Hacı Bektâş Velî, kırk gün mağarada kalıp orada çile çıkardıktan sonra kafirlerin aydın günlerini karartması için Allah'a dua etmiş ve inkarcılar bu süre içerisinde güneşi görememişler ve karanlıkta kalmışlar,<sup>487</sup> onun duasıyla inkarcıların ışıkları ve ateşleri yanmaz olmuş,<sup>488</sup> onun duasıyla ırmakları ve suları kurumuş, onların imana gelmeleri ve yine onun duasıyla suları akmaya başlamıştır.<sup>489</sup>

D. Aynı anda iki ayrı mekanda olmak: Bu kerametler, aklın "bir nesne aynı anda iki mekanda bulunmaz" ilkesine aykırılık ifade etmektedir. Yemîni'nin Hz. Ali hakkında anlattığı olaylarda, bu keramet yer almaktadır.

E. Uzak mesafeyi kısa bir zamanda almak: Belirli iki yer arasındaki arayı olağan bir şekilde kat etmek, insanın bir araç kullanması veya yaya olarak yürümesiyle mümkündür. Her ne kadar günümüzde ulaşım araçları gelişmiş olsa ve uzak mesafeleri geçmiş insanların tecrübelerine kıyasla daha kısa bir zaman diliminde almak mümkün olsa da, bu olguda ulaşım aracı kullanılmış olduğundan bunun olağanüstü bir özellik taşıması söz konusu değildir. Bununla ilgili söylencelerde, benzer yapılar dikkat çekicidir. Tunceli yöresinde anlatılan söylenceye göre, efendisi hac ziyareti için Mekke'ye giden Munzur, hanımının yaptığı helvayı Kâbe'ye götürmüş, efendisi orada namaz sonunda selam verdiğiğinde Munzur'u karşısında görmüştür.<sup>490</sup>

F. Hayvanlarla konuşma: Konuşma eyleminin olağan biçimi, insanın kendi türleri arasında seslerin kullanılması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, hayvanların, bitkilerin ve cansız varlıkların Allah'ın isimlerini anmalarının bu kişiler tarafından işitildiği de, bu kısım kerametlerden kabul edilmelidir. İnsan dışındaki diğer varlıkların Allah'ı tesbih ettikle-

<sup>487</sup> *Vilayetname*, 11.

<sup>488</sup> *Vilayetname*, 10.

<sup>489</sup> *Vilayetname*, 10-11.

<sup>490</sup> Bu söylence günümüzde anlatıldığı gibi, önceki eserlerde de mevcuttur. Bkz. Ulug, Neşit, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1939, 81.



ri anlayışı, “Her şey O’nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız”<sup>491</sup> ayetine gönderme yapılarak kabul edilmektedir.<sup>492</sup> Buna ilaveten, yerde ve gökte olan bütün varlıkların Allah’ı tesbih ettikleri, pek çok bağlamda anlatılmaktadır.<sup>493</sup> Fakat bu anlatımlarda yerde ve gökte bulunan varlıkların, sözlü olarak Allah ismini veya Tanrı’nın diğer isimlerini anmaları şeklinde olduğu, anlatımlarda açık olarak ortaya çıkmamaktadır. Bu varlıkların tesbihlerinin, onların Allah’ın kendileri için yarattığı düzene uymaları olarak anlaşılabilir. Hayvanlarla konuşma kerametlerinin tarihsel bir temeli olarak, Hz. Süleyman’ın karıncalarla konuşması anlatımı verilebilir.<sup>494</sup> Hayvanlarla konuşma kerameti, tasavvufta son derece yaygın bir keramet olarak anlatılmaktadır.<sup>495</sup>

G. Yiyecek ve içecek var etme veya çoğaltma: Bu eylemler, kişinin doğrudan bir neden olmaksızın yiyecek ve içecek var etmesi veya az olan yiyecek ve içeceği çok sayıda insana yetecek kadar çoğalmasındır. Kur’an’da anlatılan Musa’nın asası ile taşla vurması sonucu oniki kaynağın ortaya çıkması,<sup>496</sup> İsrailoğullarına gökten bildircin eti ve helva indirilmesi,<sup>497</sup> havarilerin Hz. İsa’dan Allah’ın gökten bir sofrayı indirmesini istemeleri ve Allah’ın indirmesi<sup>498</sup> anlatımları, bu tür kerametlerin oluşmasında etkili olabilir. Kadıncık Ana’nın köyün genç kızlarını çağırması ve bir avuç unla kırk gün ekmek pişirmeleri, bu süre sonunda unun tükenmemesi ve Hacı Bektâş Velî’nin hamuru alıp dört parçaya bölmesi ile pişirilen bazlamalar sonucunda unun tükenmesi, bu bağlamda anlatılmaktadır.<sup>499</sup> Yiyeceklerle alakalı keramet anlatılarında kışın yaz meyveleri ve yazın da kış meyveleri var etmek olayına da çok sayıda atıf vardır.<sup>500</sup>

H. Denizde yürümek veya havada uçmak: Yürümenin doğal biçimi olarak ayakların kullanılması ile karada yer değiştirmenin aksine, deniz üzerinde aynı biçimde yürümek ifade edilmektedir. Uçmak ise kuşların kanatlar

491 İsrâ 17/44

492 Muhammed Fevzi, Kureyşizâde, *Nihâyetu’l-İktidâr li’l-Evliyâi’l-Kibâr*, 6.

493 Bkz. Ra’d 13/13; Nûr 24/41; Haşr 59/24; Cuma 62/1; Teğabûn 64/1.

494 Neml 27/18.

495 Mevalana’nın kurbağalar ve öküz ile konuşması hakkında bkz. Bkz. Eflâkî, *Menâkib*, 1/187-188.

496 Bakara 2/60; Arâf 7/160.

497 Arâf 7/160.

498 Mâide 5/112-114.

499 Diğer veliler hakkında anlatılan bu tür kerametler için bkz. Eflâkî, *Menâkib*, 1/194-195.

500 İbn Esir, Hallâc hakkında bu tür kerametlerin olduğunu bildirmektedir. Bkz. İbn Esir, *Tarih*, 7/4.

yardımıyla havada hareket etmelerini yer değiştirmelerini ifade etmektedir. İnsanların havada uçmaları ise, herhangi bir araç kullanmaksızın gerçekleşmesi durumunda olağanüstü nitelik kazanmaktadır.

I. Hastalıkları sağaltma: Sağaltma mucizesi, genel olarak diğer dinlerde ve İslam ile ilişkili olarak da diğer ekollerde de mevcuttur. Her şeyden önce Hz. Muhammed'in hastalıkları iyileştirdiği mucizesi diğer ekoller tarafından da kabul edilmektedir. Fakat karizmatik bir kişinin hastalıkları iyileştirmesinden kasıt, onun iyileştirici maddeler veya araçlar kullanarak hastalıkları tedavi etmesi yani hekim görevi üstlenmesi anlamında değildir. Bu tür olaylarda sağaltma, bu kişinin karizmatik özelliklerinde ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamberin tedavi yöntemlerinin anlatıldığı eserlerde (et-tıbbu'n-nebevi), onun hastalıklar için kullandığı ilaçlara ve sağaltma için okuduğu ayetlere/dualara yer verilmesi<sup>501</sup> veya Şia literatüründe imamların hastalıkların iyileştirmesinde kullandıkları nesnelere yer verilmesi -ki bu tür eserler imamların tıbbı/*tıbbu'l-eimme* olarak isimlendirilmektedir-<sup>502</sup> bir mucize olarak değerlendirilmektedir. Sağaltma mucizeleri, Hz. İsa'dan önce bilindiği gibi, onun mucizeleri olarak da anlatılmaktadır. İsa'dan öncesine ait Pythagoras (İ.Ö. 582-500), Empedokles (İ.Ö. 484-424) ve Roma krallarının sağaltma mucizeleri gösterdikleri rivayet edilmektedir.<sup>503</sup> İncil'de ve Hıristiyan teolojisinde anlatıldığı şekilde Hz. İsa'nın mucizeleri, çeşitli hastalıkların iyileştirilmesi olarak yer almaktadır.<sup>504</sup> Kur'an'da da İsa'nın mucizeleri arasında, körleri ve alacaları sağaltma mucizesi zikredilmektedir.<sup>505</sup>

İ. Ateşin Yakıcılığını etkisiz kılma: Bir keramet olarak fıırında yanmama veya ateş üzerinde yürüme, ateşin yakıcı özelliğinin etkisiz kılınması anlamında gelmektedir. Bu keramet, Ağuçan ocağı ile ilgili anlatılmaktadır.<sup>506</sup> Bu keramet tarihsel anlatımı ise, inkarcılar tarafından İbrahim'in ateşe atılması ve ateşin etki etmemesidir.<sup>507</sup>

501 Örneğın bks. İbn Kayyim, el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n-Nebevi*, tsh. Abdülgâni Abdülhâlık, Dâru'l-Fıkr, Beyrut trs.

502 İbn Sâbûr, eserini "*Tıbbu Eimme*" olarak isimlendirilmiştir. İbn Sâbûr, *ez-Ziyât, Tıbb'u Eimme*, el-Mektebetu'l-Haydariyye, Necef 1965.

503 Cotter, *Miracles*, 37-48.

504 Cotter, *Miracles*, 37-48; Bks. Markos 1:29-31, 1: 40-45, 2:1-12, 3:1-6, 5:21-43; Matta 8:1-13; Luka 17:11-19; Yuhanna 2:6-11, 4:46-54, 9:1-41.

505 Mâide 5/110.

506 Çem, Munzur, *Dersim'de Alevilik*, Peri Yayınları, İstanbul 1999, 162.

507 Enbiya 21/68-69. Bu olayın mucize olarak yorumlanması hakkında bks. Hüseni, *Kenzu'l-Mesâib*, 15; Bununla birlikte bu olayda ateşin ona zarar vermemesi, olağanüstü bir şekilde kendi özelliklerini yitirmesi olarak değil, yağmurun yağması gibi ateşi söndüren bir olayın meydana gelmesi şeklinde de açıklanabilir.

J. Cansız varlıklara canlılara özgü fiiller yaptırma olgularının çeşitli velilerle ilişkilendirilerek kabul edildiği görülmektedir. Tunceli’de, bu tür keramet, duvarın yürütülmesi söylencelerinde yer almaktadır.

K. Gaybı bilme: Kur’an’da, mutlak gaybın ancak Allah tarafından bilinebileceği hükmü yer almakta iken,<sup>508</sup> bu tür kerametlerde Allah gaybı veli kullarına bildirmektedir. Bu tür kerametlerin en yaygın şekli, diğer insanların zihinlerinde olan bilgileri bilmek ve haber vermektir. Hallâc hakkında onun insanların evlerinde yedikleri yemekleri bildiği ve onların zihinlerinden geçenleri haber verdiği anlatılmaktadır.<sup>509</sup> Vilayetname’de Ahmet Yesevi’nin, Allah tarafından Peygambere ve onun tarafından sırasıyla Bektaşî silsilesinde yer alan imamlara ve velilere ve en sonunda da Ahmet Yesevi’ye verilen kutsal emanetlerin (taç, hırka, çerağ, sofrâ, alem ve seccade) ondan sonra kime verileceğine dair halifelerin isteğinden sonra, doksan dokuzbin halifesine namaz kıldırmasının ardından onların gönüllerinden geçeni bilmesine ilişkin bir söylence yer almaktadır.<sup>510</sup>

L. Darı üzerinde namaz kılma: Bu kerametlerde, yerel unsurların kullanıldığı görülmektedir. Yerel bir bitki ve onun besin olarak kullanılan tohumu olarak darı, tarım toplumlarında bilinmektedir. Hacı Bektâş Veli hakkındaki söylencelerde onun darı üzerinde tek bir tanesini dahi yerinden kıpırdatmadan namaz kıldığı anlatılmaktadır.<sup>511</sup>

Tasavvufi düşüncedeki veliler hakkında bazı inançların, olduğu da görülmektedir. Bir veliye bağlıları tarafından verilen bu yetkeler ve görevler, onlara olan bağlılığı arttırmaktadır. Tasavvufun velayet yapılandırmasında *kutb*,<sup>512</sup> karizmatik kişiliği itibarıyla derecesi büyük bir veliye işaret eder. Hacı Bektâş Velî, “kutb, evliyaların padişahıdır. Diğer evliyaların devleti ve yaptıkları işler, her ne kadar büyük bir görkem taşısa da, kutbun azameti karşısında az kalır. Onların görkemi kutbu etkilemez, çünkü kutbun görkemi yüz bin kere büyüktür” demektedir. *Buyruk*’ta da çerağ duasında Alî’nin,

508 En’âm 6/59; Yûnus 10/24; Ra’d 13/9; Neml 27/65.

509 İbn Esir, Hallâc hakkında bu tür kerametlerin olduğunu bildirmektedir. Bkz. İbn Esir, *Kâmil*, 7/4.

510 *Vilayetname*, 15-16.

511 *Vilayetname*, 11.

512 Bu sözcüğün asıl anlamı, toplamaktır. Bu anlamda, insanın kaşlarını çatması, yani bakışlarını bir yerde toplamasını ifade eder. İnsandaki bütün özelliklerin toplamı anlamında, mizaç için de kullanılır. Bu anlamda Türkçe’de, Arapça asıllı olarak mezcetmek sözcüğü kullanılmaktadır. Fakat tasavvufta kullanılan *kutb* sözcüğü, iki değirmen taşının altta bulunan ve sabit taşın ortasında bulunan sabit demir mili ifade etmektedir. Bundan hareketle astronomide, kutup yıldızı ve Küçük Ayı yıldızlarının arasında feleğin onun ekseninde döndüğü küçük, beyaz ve sabit bir yıldızın ismi olarak kullanılmıştır. İbn Manzûr, *Lisân*, 1/682.

“velilerin kutbu” olarak anıldığı görülmektedir.<sup>513</sup> *Makâlât*'ta Hacı Bektâş Velî'nin sözlerinin girişinde “alemin kutbu” şeklinde nitelermeler mevcuttur. Buna benzer bir düşünce de, Şia ekolleri içerisinde ortaya çıkmıştır ki bu görüş *tevfîz* terimiyle ifade edilmektedir. Hemedânî, bu düşünceyi batıl inançlar arasında kabul etmekte ve şöyle demektedir: “Batıl inanışlardan biri de tefviz inancıdır. Bunun iki anlamı vardır. Birinci manası şudur: Rabbül-alemin olan Allah, bütün kainatı yarattıktan sonra kainatın ve bütün hadiselerin idaresini nebilere veya imamlara tefviz etmiş, onlara havale etmiş, onların uhdesine bırakmıştır. Kendisinin esasen ve haddizatında bu cereyanlarla bir işi yoktur ve karışmamaktadır.”<sup>514</sup> Bu ikinci anlamıyla tefviz, deist Tanrı anlayışını ifade etmektedir. Çünkü teizm ve deizm arasındaki ayrım, Allah'ın aleme müdahalesini kabul edip etmemesi şeklinde ortaya çıkar. Tasavvuftaki kutb anlayışının dinsel temeli mevcut değildir. Bu anlayışın tarikatlar arasındaki üstünlük mücadelesinin bir sonucu olarak oluşmuş olması mümkündür.

Tasavvufi öğretileri kabul ederek, tarikat önderine bağlıklarını bildiren insanlarda, velilerle ilişkili olarak en çok *vesile* eylemi ortaya çıkmaktadır. Arapça bir kavram olarak vesile, araç veya kendisiyle başkasına yaklaşılacak şey<sup>515</sup> anlamına geldiğinden, bu olguyu Türkçede aracılık sözcüğü ile ifade edebiliriz. Bu olgu, etkin bir biçimde tasavvuf düşüncesi ve tarikat pratiği içerisinde yerleşmiştir. Buna bağlı olarak, tarikat şeyhleri ve önderleri yaşamları sırasında ve ölümlerinden sonra Allah'a ulaşmanın aracısı olarak kabul edilmişlerdir. Bu durumda mürşit kendi yaşantısı sırasında müritlerine, irşat ile birlikte aracılık görevini de üstlenmekte veya tarikat geleneği içerisinde tarikatın önceki önderleri vesile kabul edilmektedir. Tunceli'de, Aleviler seyyitlerin türbelerine Perşembe günü gider ve o gece orada uyur, takip eden Cuma günü ise türbede kurbanlarını keserler ve dileklerinin kabul edilmesi için seyyitlerin aracılığını kullanırlar. Bu uygulama, dâra durarak Hakk'a yürüyen bir kimsenin günahlarının bağışlanması için yapılan dualarda da görülmektedir. Sözelimi bu amaçla yapılan bir duada, “dünya ve ahiretin efendisi Muhammed Mustafa'nın ve mertlerin şahı Aliyyu'l-Murteza'nın senin katındaki hatırları için işimizi kolaylaştır” ifadesi yer almaktadır.<sup>516</sup>

513 *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, 199.

514 Hemadani, Ahmed Sabri, *İslam'da Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*, Kadıoğlu Matbaası, Ankara 1983, 67.

515 *Curcânî, Ta'rifât*, 252.

516 *Kitabu'd-Dâr*, 42; Başka gülbenglerde de; on iki imam, önceki elçiler, melekler, Şeyh Sâfi, Hatâyî'nin vs. Allah katındaki hakkı ve hatırları, duaların kabul edilmesinin aracı olarak kullanılmaktadır. Bkz. *Kitabu'd-Dâr*, 62-70.

Mistik düşüncede vesile olgusunu delillendirmek için, vesile edinmeyi ihtiva eden “Allah’a vesile arayın”<sup>517</sup> ayeti delil olarak kullanılmaktadır. Bu ayette ifade edilen vesilenin, insanı Allah’a yaklaştıracak ibadet ve eylemler olarak anlaşılması mümkündür. Fakat Peygamber ile vesileyi isteyen bazı hadislerin anlaşılmasında, problemler mevcuttur. Bu bağlamda bazı alimler, ona vesilenin manasının, onun duası ve şefaati olduğunu söylemektedirler. Bu konuda İbn Teymiyye şöyle demektedir: “Te vessül lafzı, Müslümanların ittifakıyla iki manaya delalet eder: Birincisi; imanın ve İslam’ın aslı olan, ona iman ve ona itaat etmektir. İkincisi ise; Onun duası ve şefaattir”<sup>518</sup> Peygamber’e tevessülün, onun duası ve şefaati olduğunu gösterir -hadisler dışında- bir delil bulmak mümkün değildir. Çünkü Allah’ın vesileyi emrettiği ayetlerin hükmü, sadece belirli bir devirde yaşayan insanlarla ilgili olmayıp, ondan sonra yaşayan tüm Müslümanları da içermekte ve süreklilik arz etmektedir. Yukarıdaki yorum, Peygamber döneminde yaşayan insanlar için imkan dahilinde olsa bile, daha sonraki asırlarda yaşayan insanlar için bir gerçekliliği yoktur. Çünkü ölümünden sora onun, insanlar için dua etmesi ve kendinden sonra yaşayacak insanların günahlarının bağışlanması için Allah’ın huzurunda şefaet etmesi mümkün değildir. Diğer taraftan, Peygamber’in ve insanların Allah’a yalvarmalarını ve diğer insanların günahlarının bağışlanması için dua etmelerini ifade eden kavramlar mevcuttur. Bunlar da dua ve şefaet kavramlarıdır. Peygamber’e vesileyi, bu iki kavramın ifade ettiği alana çekmek, doğru bir yaklaşım sayılamaz. Peygamber ile tevessül; onun tebliğ ettiği Kur’an’ın emirlerine uygun olarak yapılan ve insanı Allah’ın rızasına ulaştıracak fiilleri kapsamaktadır.

Allah’a vesile aranmasını emreden ayetler, bu şekilde anlaşılabilceği gibi, diğer anlatımlarda ortaya çıkan Allah’a aracılığı reddeden anlatımlarla birlikte, Allah’ın insana yakın oluşunu anlatan ayetler de mevcuttur. Kur’an’ın Tanrı hakkındaki anlatımlarında Allah’ın kullarının ihtiyaçları hakkında bilgi sahibi olduğunu bildiren sıfatlara da sahiptir.

Genel olarak tarikatlarda veli olarak isimlendirilen kişiler, Alevilikte seyyit olarak isimlendirildiklerinden, seyyitlerin türbeleri, insanlar tarafından vesile amacıyla ziyaret edilmektedir. Türbelerin, isteklerin çeşitliğine bağlı olarak ziyaret edilmesi olgusu sadece Aleviler arasında görülmemekte, aynı şekilde diğer ekollerin de teolojik öğretilerinde ve bu öğretiye bağlı halk

517 Mâide 5/35. Krş. İsrâ 17/57.

518 İbn Teymiyye, *et-Tavassul ve'l-Vesile*, 48; İbn Teymiyye, bu eserinde, Kur’an’ın genel prensipleri çerçevesinde uygun olan tevessülü izah ederek, Allah ile kul arasına bir vasıtanın girmesinin yanlışlıkları üzerinde durmaktadır.

inançlarında çok sık görülmektedir. Türbe ziyaretinin amaçları, hastalıklardan şifa bulmak, çocuk sahibi olmak, evliliklerde mutlu olmak, borçlardan kurtulmak gibi, tamamen insani ihtiyaçlara dayanmaktadır. Buna bağlı olarak bazı türbelerin belirli bir isteğe bağlı olarak ziyaret edilmesi ve türbelerle ilişkili olarak da özelleşmesi olgusu ortaya çıkmıştır. Hozat'ın Bargini köyündeki Ağuçan ziyareti, genel olarak çocuğu olmayanların; Pertek'teki Sultan Hıdır türbesi erkek çocuk sahibi olmak isteyenlerin; Nazimiye'nin Büyük Köy köyünde bulunan Kureşan türbesi de hastalıklardan şifa bulmak amacıyla ziyaret edilmektedir.<sup>519</sup> Bu uygulamalarda atalar kültü, seyyitlerin ölümlerinden sonra da yaşadıkları inancına bağlı olarak yürütülmektedir.

Bu uygulamalarda ortaya çıkan atalar kültü ile birlikte, diğer bazı kültürlerin varlığı da Aleviler arasında mevcuttur. Kült kavramı, kendisinden yarar ve zarar gelebileceğine inanılan bir nesne ve insanın yarısını elde etmek ve zararını da uzaklaştırmak için yapılan ritüellere işaret eder.<sup>520</sup> Bu yapıyla kült, nesnelerin bilişsel doğrulanmasını ifade eden iman ve inanç kavramlarından farklı anlamlar içermektedir. Bir şeye inanmak ve inanç nesnesi olarak kabul etmek, bu şeyin varlığı ve doğruluğu hakkında kanıtlar ortaya koymak ve bu kanıtların bilgi değerini bilmekle mümkün iken, kült olarak nitelenen nesne ve bireylerle ilişkili yarar ve zararın elde edilmesi ve uzaklaştırılması söz konusudur.

Kültlerle ilgili yarar ve zarar anlayışı, kutsallık niteliğinden de farklıdır. Bir nesnenin kutsanması, bir dinin dogmalarında onun Tanrı tarafından temizliğinin vurgulanması anlamındadır.<sup>521</sup> Bu bağlamda Kur'an'da, varlıklar hakkında *kuds* ve *mukaddes* kelimeleri kullanılmakta ve o nesneye ait davranış biçimleri belirlenmektedir.<sup>522</sup> Dinlerin temel amaçlarından biri de, insanlar arasında yarar ve zarar inancına dayalı olarak geliştirilmiş kültlere inancı ortadan kaldırmaktır. Bu nedenle, pagan toplulukların inandıkları putlar kendilerinden yarar ve zarar gelmeyen varlıklar özsel nitelikleri vurgulanmış, yarar ve zarar vermek ise ilah olmanın niteliği olarak belirtilmiştir. Tanrı, insan için yararlı olanı istediğinden ve ona zarar vermeyeceğinden, bu anlatımlarda zarar vermenin de yer alması, kişi hakkında olumlu ve olumsuz etki edebilme gücüne işaret etmesindedir.

519 Bu türbelere yapılan ziyaretlerin bu ve benzeri amaçları hakkında bkz. Danık, *Tunceli Mezartaşları*, 34-44.

520 Ocak, *Alevi-Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 113.

521 *Kuds* sözcüğü, Allah'ın bir şeyi temiz kılması anlamındadır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisân*, 6/168.

522 Kur'an'da bu sözcük, meleklerin Allah'ı takdis etmesi (Bakara 2/30) ve Cebrail'in niteliği (Bakara 2/87, 253; Mâide 5/110; Nahl 16/102) olarak kullanılmaktadır.

Alevilikte var olan tabiat kültlerini Ocak, eski Türk inançları kaynaklı inanç motifleri olarak görmektedir.<sup>523</sup> Dağ ve tepeler, yeryüzünün jeolojik süreçlerde oluşmuş yüzey nesnelere olmasına rağmen, çeşitli toplumlar tarafından bazı yüceleştirici nitelikler atfedilmektedir. Yeryüzünün biçimsel özellikleri itibarıyla dağ, ova, vadi vs. tanımlanması ve bunlara tanımlayıcı ve belirleyici isimler verilmesi, insanın varlıkları tanımlayan ve özelliklerini belirleyen niteliklerinden birisidir. Kur'an, dağ ve tepelerin evrenin kozmolojik düzeni açısından önemine ve buralarda belirli dönemlerde yaşam barınakları yapmaları gibi insanları için yararlarına vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte Sina Dağı, Arafat Dağı, Arafat'ta bulunan Adem ve Havva'nın bulunduğu tepe olarak kabul edilen tepe, Hira Dağı çeşitli dinsel metinlerde yer almaktadır.

Belirli elementlerin birleşmesi sonucu oluşan taş ve kaya, elementlerin niteliklerinin bilgisine sahip olmayan toplumların verdiği genel isimlendirmelerdir. Dinsel metinlerde Allah'ın hiçbir şeye ihtiyaç duymaması sıfatını/*samed* açıklamak için kullanıldığı gibi, insanın taş ve kayanın katılığı benzetme için kullanması nedeniyle, katılık da mecazi olarak taş ve kayanın katılığına benzetilerek anlatılmaktadır. Hac ibadetinin temel görevlerinden birisi olarak yapılması gerekli tavafın başlangıcı olarak Kâbe'nin duvarına yerleştirilen siyah taş, neredeyse insanların ondan yarar bekledikleri bir nesne haline gelmiştir.

<sup>523</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, *Alevi-Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 113.



## Bölüm VIII

### Diriliş İlmî

İnsanların dünyadaki yaşamlarından sonra tekrar diriltilmeleri ve işledikleri fiillerden sorgulanmaları, ilahi dinlerin temel inançlarından biridir. İmanın asıllarının üç olduğunu söyleyenlere göre de, üç asıldan biri ahirette yeniden diriliştir. Bu inancın temel hedefi, insanı dünyadaki varoluşunda erdemli ve ilkeli bir yaşam sürmesini sağlamaktır.

#### a. Devr İnancı

Alevilikte *devr* inancından söz eden düşünürler olmakla birlikte, bu inanç diriliş inancı kadar etkili değildir. Devr inancının işlendiği eserlere *devriye* denilmektedir. Bu sözcük, Arapça *devr* (ç. *edvâr*) sözcüğünden alınmıştır ve Türkçe olarak döngü sözcüğü, bu oluşu doğru bir şekilde ifade etmektedir. Genel olarak Tasavvufi öğretilerde ve özel olarak da Alevilikte *devr*, varlığın Allah'tan ortaya çıkışını ve tekrar ona dönüşünü açıklayan bir oluş teorisi. Bu teori, varlıkların var oluşu hakkında yaratılış teorisinden farklı bir teori. Yaratılış teorisi açısından nesnelere var oluşu ve yokluk alanından varlık alanına geçmesi, Tanrı'nın yaratma eylemi ile açıklanmaktadır. Döngü anlayışında ise insan ruhu, bitki, hayvan ve insan olmak üzere, çeşitli bedenlere enkarne olmaktadır.

Pek çok Alevi ereninin, *devr* inancını anlatan eserlerine rastlanılmaktadır. Bu eserlerde, mutlak varlık olan Allah'tan, iniş/*nuzûl* ve çıkış/*suûd* evreleri anlatılmaktadır. Şîrî Baba'nın devriyesinde, daha dünya var olmadan Allah ile birlikte olan, hava, su, toprak, ateş olmak üzere dört unsurdan var olan, insanların en hayırlısı ile dünyaya gelen, Adem'in sulbünden çocukları olarak ortaya çıkan, diğer elçiler olarak fiillerde bulunan insan anlatılmaktadır. Ali,



Hasan, Hacı Bektâş Velî gibi Alevi ulularının bedenlerinde beliren de, yine aynı kişidir. Bu kişi, bazen bitki bazen hayvan ve bazen de insan bedeninde var olmaktadır.<sup>524</sup>

Alevi ulularından Fuzûlî, tenasühe inananların devr anlayışından bahsetmekte ve bu düşüncenin yanlış olduğunu belirtmektedir. Bu düşünceye göre, kainat dairevi bir hareketle dönmektedir. Ulvi varlıklar dönmekte ve süfli varlıklara etki etmektedir. Süfli varlıklar da, sonsuz olarak devretmektedir. Sınırlı olarak var olan ruhlar da, aynı şekilde farklı bedenler arasında dolaşmaktadırlar. Her zamanda bir devir sonlanır ve yeni bir devir başlar. Bu devirler de, sonsuz olarak birbirini takip eder.<sup>525</sup> Fuzûlî, bu görüşün yanlış ve tutarsız olduğunu, onların bu görüşlerine göre devirlerin olgunluğa ulaşma makamının mertebeleri olması, olgunluğa ulaşmanın mümkün olması, bu mümkün oluşun da kesin olarak sonsuz olmamayı gerektirdiği<sup>526</sup> şeklinde açıklamaktadır.

Şia'nın Keysaniyye grubunda *edvâr* inancının olduğu anlatılmaktadır ki bu kelime *devr* kelimesinin çoğuludur. Bu inanca göre Allah, birbiri ardından gelen yedi ademler yarattı. İlk adem yeryüzünde elli sene kaldı. Onlar yaşadılar ve öldüler. Onların ruhları nesh oldu. Elli bin yıl geçtikten sonra itaat eden meleklerle çevrildiler ve dünya semasına yükseltildiler. İsyan edenler ise kötü bir yaratılışa çevrildikten sonra yerin altına indirildiler. Onlar bu görüşlerine "Yurtlarında gezip dolaştıkları nice nesilleri helâk etmiş olmamız, onlar için yol gösterici olmadı mı? Şüphesiz bunda ibretler vardır. Hâlâ duymayacaklar mı?"<sup>527</sup> ayetini delil göstermektedirler. Yeraltında yaşayan karıncalar ve böcekler, Allah'ın önceki kavimlerden helak ettiği, ruhlarını nesh ettiği ve ruhlarını bu bedenlere nesh ettiği kimselerdir. Sonra Allah yeni bir Adem yaratır. İlk Adem'de olduğu gibi onlar çoğalır ve iyilik yapanlar ikinci kat semaya yükseltilir ve kötülük yapanlar da ikinci kat yere indirilir. Böylece yedi devir tamamlanır ve kulluk son bulur.<sup>528</sup>

524 Ruhullah, Derviş, *Bektaşî Nefesleri*, 9-13; Edip Harabi'nin bir nefesinde de, daha "ol" emri söylenmeden varlık bulan ve diğer elçilerde ortaya çıkan insan anlatılmaktadır. Ruhullah, age, 35-36.

525 Fuzûlî, *Matlau'l-İtikad*, 26; Eröz, Tasavvuftaki devriye görüşünün eski Türk inancı tesiri altında kaldığını belirtmektedir. Bkz. Eröz, *Eski Türk Dini*, 68.

526 Fuzûlî, age, 26.

527 Secde 32/26.

528 Naşi el-Ekber, *Mesilu'l-İmâmiyye*, 39.

## b. Yeni Bir Varlık Düzleminde Varoluş

Alevilikte, diriliş inancının döngü inancına göre çok daha güçlü olduğunu belirten öğeler, hem düşünce düzeyinde ve hem ritüellerde kullanılan terimlerdir. Diriliş ifade eden öğretiler mevcut olduğu gibi, diriliş hakkında Kur'an'da kullanılan terimlere de çok sık vurgular yapılmaktadır. Bazen de, eserlerin girişindeki Allah'a hamd tümcelerinde, onun varlıkları yoktan var etme ve ölmüş olanları yeniden diriltme fiillerine göndermeler vardır.<sup>529</sup> İnsanların diriliş evresini anlatan kıyamet günü/*ruz-i kıyâmet* anlayışı, Alevi deyişlerinde çok sık kullanılan bir terimdir.<sup>530</sup> Hz. Muhammed ve imamların, ahiretteki kurtarıcılığının benimsenmesi, diriliş inancını destekleyen önemli öğelerden biridir. Bu kurtarıcılık, teolojik olarak şefaath kavramı ile ifade edilmektedir. Elçilik otoritesi olarak elçilere, Şia ve Alevilikteki imamet otoritesi olarak imamlara ve velayet otoritesi olarak velilere verilen şefaath görevi, son tahlilde, inanan günahkârların cehennem azabından kurtarılmasını ifade eder. Bu dinsel otoriteler hakkında bu inancın benimsenmesi, dinsel otoritenin bağlılarının bağlılıklarını artırmakta güçlü bir rol üstlenmektedir. Sözcük olarak şefaath, bir kimseyi yanına alarak onunla iki kişi olmaktır. Terim olarak ise, ahirette günahkar bir kimseyi yanına alarak, Tanrı'dan onun bağışlanmasını istemektir.

Hz. Muhammed'in ve imamların ahirette günahkarlar için şefaathçi olacağı inancı, cem ayinlerinde çok sık dile getirildiği gibi, inançların teorik yapılandırılmasında da yer almaktadır. Yeminî, diğer elçilerin kendi ümmetlerinin kurtuluşunu Hz. Muhammed'den umduklarını ve onun şefaath madeninin kamil insanı olduğunu ifade etmektedir.<sup>531</sup> Pratik olarak da, Alevilikte dualardaki temel ve önemli argümanlardan birisi, inançsal olarak önemli şahsiyetlerin şefaathine/kurtarıcılığına ulaşmak için dua etmektir. Lokma gül-benginde "ondört masumu pak, onyeddi kemerbest ve kırklar şefaathçiniz ola" şeklinde dua edilmektedir. Dedelerin cemlerde yaptıkları dinsel konuşmalarında, Alevi ulularının ahirette şefaathçi olacakları inancı anlatıldığı gibi, dedenin her hizmet sahibi için verdiği duada da, hizmetlerinden ötürü şefaath bulmaları dilenmektedir.<sup>532</sup>

Alevilerin soylarının Hz. Muhammed'e ulaştığını belgeleyen şecerelerde de, onun ve ailesinin kıyamet gününde şefaathçi olacağını bildiren hadisler yer

529 *Kitâb'u Dâr* (Anonim), haz., Osman Eğri, 37.

530 Örneğin bkz. Virânî, *Risâle*, 30.

531 Yeminî, *Faziletname*, 62, 72, 133.

532 Bu dualar için bkz. Yaman, *Alevilikte Cem*, 23.

almaktadır. Bu belgelerde yer alan hadisler, genel olarak, “bütün soy ve nesepler kıyamet günü kesilir. Benim soy ve nesebim hariç. Bunların ikisi kıyamet günü gelir ve sahiplerine şefaata ederler” ve “Kıyamet günü dört kişiye şefaata ederim: Züriyeti-me ikramda bulunan (onlara değer veren), onların ihtiyaçlarını karşılayan, işlerinde onlar için çaba gösteren ve kalbi ve diliyle onları sevenlere” şeklindedir.<sup>533</sup> Cabbar Kulu da, risalesinin girişinde, Hz. Muhammed’i, alemlerin Rabb’inin habibi, Arasât gününde günahkarların şefaataçisi, elçilerin sonuncusu gibi nitelikleriyle anmaktadır.<sup>534</sup>

Alevilikteki şefaata anlayışı, ahiret gününde Hz. Peygamber’in kendi ümmetinden büyük günah sahiplerine şefaataçi olacağı şeklinde biçimlenmektedir. Nitekim Ali tarafından yapılan bir rivayette O, “Ey Allah’ın elçisi! Mahşerde insanların hepsi senden şefaata umarlar” demiş ve Allah’ın elçisi de, “Ey Ali! Zerremiktarı imanı olsa ve üzerinde kul hakkı olmasa, ben ona şefaata ederim”<sup>535</sup> şeklinde cevap verdiği aktarılmaktadır. Daha önce söz konusu ettiğimiz gibi, Alevilik teolojisi açısından ameller imandan bir parça olarak kabul edilmediğinden, Allah’ın elçisi büyük günah sahipleri için şefaataçi olabilmektedir. Bununla birlikte, imamların kendileri için şefaataçi olacağı inancı da, şefaata anlayışının önemli bir ögesini oluşturmaktadır. Alevilikteki şefaata inancı, bu inancı kabul eden diğer ekollerden farklılık arz etmese de, şefaataçilerin kimliği farklılık arz etmektedir. Şefaata inancı, cemlerdeki görevlilerin tümün sözlerinde ortaya çıkmaktadır. Bu inanca göre ahirette, Alevi önderleri günahkar Aleviler için kurtarıcı olacaklardır. Bununla birlikte erkeklerin şefaataçilerinin Hüseyin ve kadınların şefaataçilerinin de Fatma olduğu kabul edilmektedir.<sup>536</sup>

İmamların ahiret gününde şefaataçi olmaları inancı, Şii fırkalarda da görülmektedir. İmamiye’nin şefaata anlayışına göre, Hz. Muhammed kendi ümmetinden, Ali ve imamlar da kendi şiasından büyük günah sahibi olanlar için şefaata edecekler; onların şefaati ile günahkarların çoğunluğu kurtulacaktır.<sup>537</sup> Şefaata inancının daha geniş bir alanda geçerli olduğu ve Ben-i Hâşim’den herkesi kapsadığı da rivayet edilmektedir.<sup>538</sup> Alevilikteki şefaata anlayışı, İmamiye’nin görüşü ile birliktelik arz ettiği gibi, Hz. Muhammed’in ahiret

533 Bu hadislerin yer aldığı şecereler için bkz. Ahmet Yesevi evlatlarına ait soy şecerelerinin yer aldığı Mahmut Doğanoglu’na ait belge.

534 Cabbar Kulu, *Risâle*, 20.

535 Cabbar Kulu, *Risâle*, 30.

536 Yaman, *Alevilikte Cem*, 17.

537 Şeyhu’l-Müfid, *Evâil*, 54.

538 Markizî, *Marife*, 36.

gününde kendi ümmetinden büyük günah sahiplerine şefaathetmesi inancı açısından Mürcie ve Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle de birliktelik arz etmektedir. Fakat Şia dışındaki diğer ekoller, imamların şefaathetinden söz etmezler; ancak alimler ve dinsel otoritelerin şefaathetinden söz etmektedirler. Bu ekollerin şefaathet anlayışı, günahlarından ötürü cehenneme giden inananlar için geçerlidir. Büyük günah işleyen inanan bir kimseden mümin kimliğini kaldıran ve kafir veya fasık kabul eden Mutezile ve Haricilik açısından ise, bu kişi cehennem hak ettiğinden, ebedi olarak orada kalacaktır. Bu ekoller açısından şefaathet, sadece cennette mertebelerin yükseltilmesi şeklinde olacaktır.

Dirilişin mahiyetini açıklama, Kur'an'daki cennet ve cehennem anlatımlarını gerçek ve simgesel yorumlamakla ilişkilidir. Hacı Bektâş Velî'nin görüşlerinde, inanan bir kimsenin cennette köşkler, gılman, vildan gibi varlıklara ulaşacağı ifade edilmektedir.<sup>539</sup> Aynı şekilde, yargılamadaki adaletin simgesel anlatımları olarak kabul ettiğim,<sup>540</sup> terazi, kitapların verilmesi, yakın akrabaların birbirinden uzaklaşması, inkarcıların zincire vurulması anlatımlarını, Hacı Bektâş Velî'nin gerçek anlatımlar olarak kabul ettiği de görülmektedir.<sup>541</sup> Kur'an'ın literal anlamlarını asıl kabul eden ve bu metot doğrultusunda ayetleri yorumlayanlara göre, Kur'an'da cennet ve cehennem hakkında anlatılanlar, gerçek anlamlarıyla kabul edilmek zorundadır. Bu anlayışa karşılık, felsefi ve mistik düşüncelerde, bu anlatımlarda yer alan nesnelere simgesel olarak yorumlanması daha tutarlıdır. Şeyh Bedrettin, "kitaplarda bildirilen ve dillerde dolaşan cennet, huri, köşkler, ağaçlar, yemişler, kevserler, eziyet, ateş ve benzerlerinin anlamları, öyle açık ve seçik anlamlardan değildir. Bunların ancak seçkin ermişlere ayan olan derin anlamları vardır"<sup>542</sup> derken, bu nesnelere görünen anlamların ötesinde bazı gerçekliklere işaret ettiğini söylemektedir.

539 Hacı Bektâş Velî, *Besmele Tefsiri*, 82, 137.

540 Yar, Erkan, "Kur'an'ın Ahiret Hakkındaki Anlatımlarında Simgesellik", *İslamiyat*, c.10, s.1, Ocak 2007.

541 Hacı Bektâş Velî, *Besmele Tefsiri*, 86.

542 Şeyh Bedrettin, *Varidat*, 87; Kanuni Sultan Süleyman döneminde Sofyalı Bali Efendi padişaha verdiği raporda da, onun cennet ve cehennem hakkındaki söz konusu fikrileri yer almaktadır. Bkz. Refik, *On Altıncı Asırda Rafizilik*, 15-16.



## Bölüm IX

### Bir Kurum Olarak Dedelik

Düşünce tarihimizde, bir düşüncenin Hz. Muhammed'e kadar ulaştığını gösteren, silsileler mevcuttur. Bir ekolün düşünce ve tutumlarının Hz. Muhammed'e dayandığını gösteren bu silsileler incelendiğinde, neredeyse her düşüncenin ona dayandığı görülmektedir. Bir ekolün düşüncenin her dönemdeki temsilcilerinin yer aldığı tabakât türü eserlerde, her ekol kendi düşüncesini ona kadar götürmeye çaba sarf etmektedir. Bu tür eserlerde belirtilen görüşlerin Hz. Muhammed'e dayanması, onun söz, fiil ve onamalarını konu alan hadis ilminde, hadislerin Hz. Muhammed'e ravi zinciri ile ulaşmasından farklı bir durumu içermektedir. Hadis, ona ait söz, eylem ve tutumları ifade etmesinden ötürü, hadislerin doğruluğu da ancak ona dayanması ile mümkün olmaktadır. Düşüncenin ona dayandırılmasındaki amaç ise, bu düşüncenin doğruluğu ile birlikte, onun kutsallığının îma edilmesidir. Farklı düşüncelerin Hz. Muhammed'e kadar götürülmesi sonucunda da o, bu farklı düşüncelerin kaynağı konumuna gelmektedir. Mistik düşünce içerisinde, bir tarikatın uygulamalarının silsile yoluyla Hz. Muhammed'e dayanması da önem arz etmektedir. Teorik ve pratik olarak, Hz. Muhammed'e bir yol ile varmayan bir tarikat, mevcut değildir.

#### 1. Dedelik Kurumunun Yapısı

Dil açısından gerçek anlamında kan bağı ile kurulan bir ilişki olarak, kişinin babasının babası anlamını ifade eden “dede” kavramı, gerçek anlamının dışında “saygınlık” ve “yaşlılık” ifadesi olarak da kullanılmaktadır. Bu anlamlar, diğer tarikatlarda dinsel önderi ifade etmek için kullanılan şeyh sözcüğünde de mevcuttur. Alevilikte dede sözcüğünün kullanılması, dinsel

otoriteyi tanımlayan ve aynı şekilde söz konusu saygınlık niteliklerini kendisinde bulunduran kişi için Türkçe bir sözcük kullanma isteğinden kaynaklanmaktadır. Kan bağı ile oluşan diğer ilişkileri ifade eden baba, kardeş, bacı, ağabey vs. tüm kavramların, gerçek anlamıyla da bağıntısını koparmadan gerçek anlamının dışında kullanıldığı görülmektedir. Örneğin baba kelimesi, gerçek anlamıyla birlikte, bir düşüncenin önderi anlamında da kullanılmaktadır. Kur'an'da da baba sözcüğünün, söz konusu anlamda kullanıldığı pek çok ayet bulunmaktadır.<sup>543</sup> Kardeş sözcüğü de gerçek anlamında kan bağıyla oluşan bir ilişkiyi ifade ettiği gibi, iki kişi arasındaki duygusal, düşünsel yakınlığı da ifade eder. Bu sözcük, edebi Türkçe'de "baba, dede, cet, ihtiyar, amca ve dayı" anlamlarında kullanılmıştır. Zaman içerisinde ise "dede" sözcüğü Anadolu'da "ata" ve "baba" sözcükleri gibi ulusal efsane kahramanları ve din uluları için kullanılır hale gelmiştir<sup>544</sup> demektedir. Bununla birlikte Türkçe dışındaki dillerdeki karşılığı da, halk arasında kullanılmaktadır. Aleviler zaman zaman "dede" ile aynı anlamda olmak üzere "pir", "mürşid", "sercem" ve "seyyid" sözcüklerini de kullanmaktadırlar.<sup>545</sup>

Soyları, Hz. Muhammed'e varan aileler için "ocakzade" sözcüğünün kullanılmasıyla, diğer dinlerdeki ateş kültü arasında bir ilişki kurmak mümkün değildir. Ocak sözcüğü ateşin konulduğu ve yakıldığı yer anlamında kullanıldığı gibi, aile anlamında da kullanılmaktadır. Bektaşilikteki ocak anlayışının oluşmasıyla ateşin kutsallığı arasında ilişki kurmak ve ateşin kutsallığı olgusunu ateşin bir tanrı olarak kutlandığı dönemlerdeki köklü kalıntılara<sup>546</sup> indirgemek, bu anlayış içerisindeki ocak kültürünü açıklar nitelikte değildir. Ateş kültürünün neredeyse bütün kültürlerde olması, onun, insan yaşamı için öneminden kaynaklanmaktadır.

Ocak sözcüğünün mecazi anlamda aile anlamında kullanılması, Türkçe'ye özgü değildir. Arapça'da ocak yani ateşin içerisinde tutuşturulduğu yer anlamında *mavkid*, *kânun*, *atîme* (ç. *atâim*) sözcükleri kullanılmaktadır. *Mavkid* sözcüğü, ateş anlamındaki *vukûd* sözcüğünden yer ismi olarak türetilmiş bir sözcüktür ve mecazi anlamda aile için kullanılmamaktadır. *Kânun* sözcüğü ise içerisinde bir şey saklanan nesne anlamındaki *kin* sözcüğünden türemiştir. Kılıcın saklandığı nesneye *kin* (Türkçe'de kın) dendiği gibi, insan-

543 Baba sözcüğünün, Kur'an'da gerçek ve mecazi olarak kullanımı için bkz. Bakara 2/170, 200; Mâide 5/104; Tevbe 9/23; Nûr 24/31 vd.

544 Yaman, *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*, 81.

545 Yaman, *age*, 81.

546 Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Anadolu İnançları*, Toplumsal Değişim Yayınları, İstanbul 1987, 82-86.

ları yağmurdan koruyan anlamında ev ve sığınak için de *kin* (ç. *eknân, ekinne*) sözcüğü kullanılmıştır.<sup>547</sup> Bu durumda bir sözcüğün asıl anlamından mecazi anlama geçişinde zorunlu olarak var olması gereken ilişki bu sözcükte mevcuttur. O da, ateşin konulduğu yer ateşi koruduğu gibi, evin de insanı korumasıdır. Dedelerin mensup oldukları ailenin, ocak olarak isimlendirilmesinin de bu ilişkiden ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Çünkü bu aile, insanları kötülüğe düşmekten korumakta ve insanların iyi fiilleri için bir sığınak olmaktadır.

Dinsel bir otoritenin oluşması, yetkenin kurallarına uygun olarak bağlularının olmasına dayalı olduğundan, dedelik otoritesinin bağluları olmaktadır ki bu kişilere *tâlib* denilmektedir. Sözlük olarak, bir şeyi isteyen anlamına gelen bu kelime, terim olarak bir dedeye bağlılığı içerir ve bağlının fiilini tanımlar. Nitekim bazı tarikatlarda da, bu terimler doğru bilgi ve eyleme götüren anlamında *mürşîd* ve bunu isteyen anlamında *mürîd* kavramlarıyla ifade edilmektedir. Alevilikte, diğer tarikatlardan farklı olarak talip, zorunlu olarak bir dedeye bağlı olan kişiyi ifade etmektedir. Diğer bir deyişle diğer tarikatlarda kişi istediğine bağlanmakta iken, Alevilikte bu bağlılık önceden belirlenmekte ve kişinin babası ve ataları hangi ocağın talibiye, kendisi de o ocağın talibi olmakta ve başka ocağa bağlılık gösterememektedir.<sup>548</sup> Clarke'e göre, "dede-talip bağının gücü, bireysel dedenin karizmasına ve otoritesine, her toplumun kendi iç yapısına göre değişebilir, fakat bu ilişki -göksel olarak belirlenmiş seçkinler (dedeler) ve onlara tabi kitleler (talipler)- Alevi sosyal yapısının çekirdeğini oluşturur."<sup>549</sup>

Dinsel otoritenin belirlenmesine ilişkin kurallar, genel olarak kalıtımsaldır. Şia'nın imamet anlayışında imamların ve Alevilikte dedelerin soy olarak Hz. Muhammed'e kadar ulaşması anlayışının İslam öncesi temelleri mevcuttur.<sup>550</sup> Dinsel otoritenin kalıtımsal olarak devam etmesi, kutsal dinlerin dışında da mevcuttur. Sözelimi Mircea Eliade, bir kişiye Şamanlık güçlerinin bağlanmasının iki yolla olduğunu, birisinin Şamanlık "mesleğinin" kalıtımsal aktarımı ve diğerinin de kendiliğinden gelen bir "iç çağrı" ya da "seçilme" ile olduğunu ifade etmektedir.<sup>551</sup>

547 Bkz. İbn Manzûr, *Lisân*, 13/362.

548 Clarke, *agm*, 131.

549 Clarke, *agm*, 131.

550 Ramazan Altıntaş, Alevi geleneğinde dedelik bakımından olmazsa olmaz koşul olarak kabul edilen evlad-ı rasûl olma zorunluluğunun Safevi propagandası ile başladığını ve bugünkü şeklini aldığını belirtmektedir. Bkz. Altıntaş, Ramazan, "Alevi-Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu", *Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu*, İsparta 2005, 103.

551 Eliade, *Şamanizm*, 31.

Alevilik açısından dede, Alevilik inançlarını benimsemiş, dinsel ve sosyal görevleri yerine getiren karizmatik kişiliği olan dinsel yetke olarak tanımlanabilir. Bu tanımda yer alan inanç kelimesinin Alevilik ile özelleştirilmesi, onu diğer ekollerin inançlarından ayırtırmak içindir. Dedenin görevleri sadece dinsel olanla sınırlı olmadığından ve sosyal görevleri de içinde aldığından, görev alanlarının belirlenmesi açısından bu ayırım vurgulanmıştır. Dedenin karizmatik kişiliği ise, onun tabiatüstü bir güçle ilişkisini tanımlamaktadır ki dede kavramının diğer bazı tanımlarında “yarı kutsal” veya “kutsal” niteliğine yer verilmektedir.<sup>552</sup> Dedeliğin dinsel bir yetke olması ise yaptırım ve yasaklama hakkı ve gücü olmasından kaynaklanmaktadır. Dedenin sosyal görevleri olmasına rağmen bu tanımda yetkenin niteliği olarak yer almaması, bu görevin dinsel yetkeliğe bağlı olarak ortaya çıkmasındandır.

Alevilik yapılanması içerisinde dedeler çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Bu kısımlar da, Hacı Bektâş Velî'nin soyundan gelen Çelebiler, soyları oniki imama kadar zincirleme olarak devam eden ocakzadeler ve Hacı Bektâş Velî'nin yolunu izleyenlerden gelen yol evlatlarıdır.<sup>553</sup> Dedeliğin bu tasnifinde, soyun ve yolun dikkate alındığı görülmektedir ki bunlardan biri kan bağıını ve diğeri de düşünce bağıını tanımlamaktadır. Dedeliğin soya bağlı olarak yürümesi, dedelik yetkesinin bilgisel/zihinsel ve bedensel yeterliliği gerektirmesi nedeniyle, bazı durumlarda noksanlıklar ortaya çıkarmaktadır. Bu noksanlık, siyasal yetkenin kalıtsal olarak devam ettiği saltanat ve hilafet gibi siyasal sistemler açısından da akıllı olmak ve ergen olmak konularında çözülmesi gerekli bir sorun olmuştur. Dedenin, inançların bilgisine sahip olma ve ibadetleri kurallarına uygun olarak yönetme gibi dinsel görevleri ve yargılama gibi sosyal görevi gereği, bilgisel ve bedensel yeterliğe sahip olması, onun görevinin özelliğinden kaynaklanmaktadır.

Dedenin bilgisel olgunluğunu sağlayacak örgün eğitim kurumları olmadığından, dedeliğin soydan gelene değil de yoldan gidene verilmesi, bilgi ve tecrübe olarak gelişen günümüz Alevi bireylerinin dedeye bağlılık gücünü arttıracaktır. Diğer bir deyişle taliplerin yetkeye bağlılığı, dedenin taliplerin ihtiyaçlarını karşıladığı ve cevap verdiği sürece devam edecek ve bağlılığın gücü artacaktır. Çünkü dinsel otorite olarak dedenin, otoritesini toplumun bütün kesimlerine uygulayabilmesi için hiyerarşi oluşturulmuştur. Bu hiyerarşi de mürşit, pir, rehber ve talipden oluşmaktadır. Talip, imam soyuna kan bağı ile bağlı olmayan kişiye denmektedir.

552 Clarke, *agm*, 128.

553 Clarke, Gloria L., “Ocakzade Dedelerin Geleneksel ve Güncel Durumu”, *Folklor/Edebiyat*, 2002/2, 128.



## 2. Soyun Belgelenmesi ve Onanması

Alevilikte ocaklar bir soy kütüğü ile Hz. Muhammed'e kadar dayanmakta ve bu nedenle ocaklardan gelen dedeler ocakzade olarak isimlendirilmektedir. Dedelerde bulunan şecerelerde, o ocağın silsilesinin Hz. Muhammed'e kadar dayandığını gösteren onaylı isimler listesi bulunmaktadır. Özellikle de Ehl-i Beyt soyundan olan kimselerin ellerindeki belgelerin onanması ve soyun devamının temini için *nâkibu'l-eşraflık* kurumunun işlevsel olarak varlığını devam ettirmesi, elçinin soyundan gelenleri belirlemede bir etken olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu kurum, Osmanlı Devleti döneminde kurulmuş ve illerde de teşkilatlanması yapılmıştır. Hz. Muhammed'in soyundan gelenlerin tespit edilmesi ve haklarının verilmesi görevini yürüten bu kurumun önemi, devletlerin seyyit ve şeriflere özel olarak vergiden muaflık, padişahlara ilk önce onların biat etmeleri, suç işlediklerinde özel yöntemlerle cezalandırılmaları gibi düzenlemeler yapılmasından ötürüdür. Günümüzde bu şecerelerden bazılarına ulaşmak mümkün iken, bazı şecereler de halk arasında şecerenin evden çıkması durumunda mutlaka bir belanın ortaya çıkacağı endişeyle gizlenmektedir.

Bu kurum, ilk olarak Abbasiler döneminde oluşturulmuştur. Fatımiler bu kurumu *nakibu't-tâlibiyyîn* veya *aleviyyîn* olarak isimlendirmişlerdir ve ilk defa Memlükler (1270-1517) döneminde *nâkibu'l-eşraf* olarak isimlendirilmiş;<sup>554</sup> daha sonra Osmanlı Devleti döneminde de adla anılmıştır. Farklı devletlerde kurumun isimlendirilmesi farklılık arz etse bile, devletlerin kurumsal yapılanması içerisinde bu kuruma verilmiş görevler aynıdır. Bu da, şerefli soyların, onlara denk olmayanlara ve şeref yönünden de onlara eşit olmayanlara karşı yönetim tarafından korunmasıdır.<sup>555</sup> Bu kurumun oluşturulmasında dinsel gereklilikten çok siyasal amaçların etkili olduğu söylenebilir. Bir yapılanmanın, dinsel gereklilik olarak ortaya çıkması, onun ancak dinsel metne dayanması ile gerçekleşir. Örneğin, bir kurum olarak dinsel bilginin insanlara ulaştırılması ve toplumda iyiliklerin emredilmesi ve kötülüklerin engellenmesi yani sosyal düzenin değerlere bağlı olarak biçimlendirilmesi için kurumların oluşturulması, dinsel bir metne dayanmaktadır.<sup>556</sup>

Nikâbet kurumunun oluşturulması için atıfta bulunan herhangi bir

554 Winter, Michael, *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, London 1992, 187; Nikâbet sözcüğü, araştırmak ve incelemek anlamında gelen *nakabe* kökünden türemiştir. Nakib, bir kavim hakkındaki haberleri bilen ve onların durumlarını teftiş eden kimse demektir. İbn Manzûr, *Lisân*, 1/796.

555 Mâverdi, Muhammed b. Habîb, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Mısır, 1973, 96.

556 Âlû İmrân 3/104, 110; A'râf 7/157 vd.

Kur'an ayeti bulunmamakta ve sadece "soylarınızı biliniz ki yakınlarınızla ilişkilerinizi /sıla-a rahm devam ettiresiniz. Soy bakımından yakınlık olsa da ilişkiler kesilince yakınlık gerçekleşmez. Soy bakımından uzaklık olsa da ilişkiler kurulunca da uzaklık olmaz"<sup>557</sup> hadisine dayanmaktadır. Bununla birlikte bu hadiste, yakınlığın soy bakımından değil de, ilişkiler bakımından tanımlandığı görülmektedir. Aynı şekilde, "Ey insanlar! Şüphesiz ki biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır"<sup>558</sup> ayetinde, insanın bir tür olarak bir erkek ve dişiden yaratıldığı, yani aynı varoluş kanunlarına uygun olarak varlık alanına çıktığı, boylara ve kabilelere ayrılmasının da mensubiyet yönünden bir kimlik oluşturduğu açıklanmaktadır.

Geleneksel anlamdaki sosyal yapılanmaların söz konusu ayette yer alması, onların olgusal değerler olmasının ötesinde bir anlamı yoktur. Geleneksel olarak boy ve oymak şeklindeki belirleme, güncel olarak devlet teşkilatlanması içerisinde vatandaşlık şeklinde yapılanmaktadır. Fakat burada önemli olan, etnik kimliğin özsel veya göreceli bir şeref, dolayısıyla üstünlük ifade edip etmeyeceğidir. Söz konusu ayette, üstünlüğün etnik kimliğe dayalı olarak oluşturulması yerine, eylemin niteliğine göre olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir. Ayrıca, çağdaş Alevi düşüncesinde sınıf ayrımcılığının reddedildiği ve bireylerin eşitliği anlayışının benimsediği görülmektedir. Bu anlayış, aslında Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği bir sosyal yapıyı ifade etmektedir.

Nikâbet kurumunun üç şekilde gerçekleştiği görülmektedir. Bunlar da, yönetim alanındaki bütün işleri yöneten halife, karar verme yetkisi bulunan vezir veya belirli bölgelere atanan yönetici atamalarında olduğu gibi halifenin yetkilendirdiği bir kimse ve bu yönetimi kendisinde bulduran genel bir nakibin bu görevi yürütmesi için özel bir nakip vekil tayin etmesi şeklindedir.<sup>559</sup> Nikâbet kurumunun bu şekilde oluşturulan merkez ve teşkilat yapılanmasıyla birlikte, kurumun işleyişi Talibiler, Abbasiler gibi belirli soylara bir nakip atanması, bu görevlinin de bu soya mensup olanlar arasından en faziletli, sözü geçerli bir evi/beyt seçmesi, bu seçilen ailenin de diğerlerini bu yönetim altında birleştirilmesi şeklindedir.<sup>560</sup> Nikâbet kurumunun bu işleyişi, bu kurumun oluşturulmasındaki siyasal amaçları da ele vermektedir. Merkezi yönetim,

557 Mâverdi, age, 96; Bu hadis, şecerelerin başlangıcında da yer almaktadır. Örneğin bkz. Mahmut Doğanoglu'na ait belge.

558 Hucûrât 49/13; Bu ayet, şecerelerde de yer almaktadır. Örneğin bkz. Mahmut Doğanoglu'na ait secere.

559 Mâverdi, age, 98.

560 Mâverdi, age, 98.

kendi otoritesini ve yönetimini sağlayabilmek için belirli bir soyun içerisinde etkili bir aileyi atamakta ve böylece o soyu kendi yetkesine bağlamaktadır. Bu ilişkilendirme de özellikle Abbasiler döneminde Ehl-i Beyt'ten olmaları itibarıyla İsmaililer ve Osmanlı Devleti döneminde de Alevilerin, denetim altında tutulmasının amaçlamış olabileceğini gösterir.

Bu kuruma verilen görevler, kurumun oluşturulmasının amacını da belirlemektedir. Mâverdî, bu kurumun görevlerini şu şekilde belirlemektedir. A. Nesebin doğruluğu için o soydan olmadığı halde o soy içerisinde kendisini gösterenler veya o soydan olduğu halde soyun dışında tutulanları belirlemek. B. soyun bilinmesi ve oymakların ayırt edilmesi için, onları yazmak. C. Bu soydan doğan erkek ve kadınları ve aynı zamanda ölenleri bilmek ve onları belirlemek. D. Onların soylarının, şerefine uygun ahlaki ilkeleri benimsemelerini sağlamak. E. Onları, toplumsal olarak küçültücü kabul edilen davranışlardan ve kötü isteklerden engellemek. F. Onları, günah işlemekten ve yasak kılınan fiilleri yapmaktan uzaklaştırmak. G. Onların, şereflerinden ötürü diğer insanlara hegemonya kurmalarını ve neseplerinden ötürü onlar üzerinde baskı kurmalarını önlemek. H. Fey ve ganimetlerden Allah'ın gerekli gördüğü kadarının onlara verilmesini ve bunların da kendi aralarında belirlenen ölçülere göre paylaşımını sağlamak. I. Onların kadınlarının şerefleri itibarıyla, kendi denkleleriyle evlenmelerini sağlamak.<sup>561</sup>

Abbasiler döneminde, seyyitlere yargılama, mülkiyet ve sosyal davranışları yönünden ayrıcalıklar tanındığı görülmektedir. Onların yargılanmaları için özel hukuk ve yargılama usulleri geliştirilmiş, devlet gelirlerinden onlara paylar verilmiş ve onlar için özel davranış biçimleri belirlenmiştir. Yönetimler tarafından verilen bu ayrıcalıklar nedeniyle seyyit ve şerif olmadığı halde kendisinin seyyit ve şerif olduğunu iddia eden kimselere karşı tedbirler de, bu düzenlemelerin içerisinde yer almaktadır. Bu düzenlemeleri ihtiyacın ortaya çıkardığı düşünülünce, kendi soyları itibarıyla diğer insanlar üzerinde egemenlik kurma girişimlerinin olduğu da görülmektedir. Bazı durumlarda da, Ehl-i Beyt'ten olanlardan bazılarının, kendilerinin ahirette diğer insanlar gibi sorgulanmayacakları ve her durumda cennete girecekleri iddialarına karşılık, bu iddiada bulunanların ve bu nedenle de ibadetleri yerine getirmeyenlerin zındık oldukları ve öldürülmelerinin gerekli olduğuna dair fetvalar verilmiştir.<sup>562</sup> Söz konusu göstergeler, bu düzenlemelerin, belirli bir soydan olanların,

561 Mâverdî, age, 96-97.

562 Yüksel, Hasan-Köksal, M. Fatih, *Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nâkibuleşraflar*, Sivas 1998.

kendi özgür iradeleriyle eylemde bulunma özgürlüklerini kısıtladığı da görülmektedir.

Osmanlı devleti döneminde de, devlet teşkilatlanması içerisinde bu kurum devam etmiştir.<sup>563</sup> Osmanlı Devleti'nde bu kurum, 1400 yılında Yıldırım Beyazıt döneminde kurulmuştur. Fatih bu kurumu kaldırmış fakat daha sonra II. Beyazıt döneminde yeniden kurulmuştur.<sup>564</sup> Ehl-i Beyt'ten olanlara verilen özel statü, vergi muafiyetleri, toplumun diğer fertlerinin bunlara karşı kin ve düşmanlık beslemesine de neden olmuş, yönetimler bu düşmanlıklara karşı onları koruma altına almışlardır.<sup>565</sup> Abbasiler döneminde, *eşref* terimi bütün ehl-i beyti, (örneğin, Hz. Ali'nin ikinci eşinden olan Muhammed el-Hanefiyye ve Haşimileri) ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>566</sup> Yüksel, "XII. Yüzyıldan itibaren, Hz. Hasan soyundan gelenlere "şerif" ve Hz. Hüseyin soyundan gelenlere de "seyyit" demenin yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Seyyit sülalesinden biri, diğer bir şerifle veya bir şerif soylu bir seyyit soylu ile evlendiğinde doğan çocuğa "seyyit şerif" denildiği Saltukname'deki tarihi kayıtlardan anlaşılmaktadır"<sup>567</sup> demektedir. Fakat Ehl-i Beyt içerisinde Hz. Hasan soyundan gelenlerin şerif ve Hz. Hüseyin soyundan gelenlerin seyyit olarak isimlendirmesi ve muhtemelen imametini Hz. Hüseyin'in soyundan gelmesi nedeniyle onun soyundan gelenleri ayırt etmek içindir. Şerif (ç.eşrâf) sözcüğü, sözlük olarak soydan gelen fazilet ve üstünlük anlamındayken;<sup>568</sup> *seyyid* (ç. *sâda*) kelimesi yönetmek anlamına gelmektedir.<sup>569</sup> Dolayısıyla imamet yani yönetim, Hz. Hüseyin'in soyuna özgü kılındığından, onlar bu terimle anılmışlardır.

Nakiplerin denetlediği ve onayladığı ailelerin soy ağaçlarının yer aldığı ve *şecere* olarak isimlendirilen bu belgeler, günümüzde Alevi dedelerinde mevcuttur. *Şecere* (ç. *şecer*, *aşcâr*, *şecerât*) kelimesi bir varlığın türünü bildirmekte

563 Osmanlı Devleti'nde nâkibu'l-eşrâf olarak görev yapanların hayat öyküleri ve görev yaptıkları tarihler konusunda ayrıntılı bilgiler için bkz. Ahmet Rifat, *Devhatu'n-Nukebâ*, Haz. Hasan Yüksel-M. Fatih Köksal, Sivas 1998.

564 Birdoğan, *Alevilik*, 225.

565 Yüksel-Köksal, age, 7-12.

566 Winter, *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, 180.

567 Yüksel-Köksal, age, 6.

568 İbn Manzûr, *Lisân*, 9/169; Asım Efendi, *Kamus*, 1/626.

569 İbn Manzûr, seyyit sözcüğünün terbiye eden, kral, şerif, faziletli, yumuşak huylu, önder manalarına geldiğini ve aslının da *sâde* fiili olduğunu söylemektedir. İbn Manzûr, *Lisân*, 3/227; Asım Efendi, şerif kelimesinin asıl anlamının yükseklik olduğunu, bir yerin yüksek olduğunu ifade etmek için *mekânü'n bihi şerefü'n* denildiği, aslında ve soyunda yücelik ve üstünlük olmayanın şeref sahibi olamayacağını belirtmektedir. Asım Efendi, *Kamus*, 3/197.

ve “ağaç” anlamına gelmektedir.<sup>570</sup> Ağacın gövdesinden dallarının oluşması gibi, bir baba ve anneden dünyaya gelen ve çoğalan insanları ifade etmek için de şecere sözcüğü kullanılmıştır. Dilin etimolojik kökeninin insanların gözlemlediği tabiat olduğu gerçeğinden hareketle, tabiattaki bir olguyu anlatmak için kullanılan sözcüklerin, sosyal olgular için kullanılması genel bir eğilimdir. Türkçede de bu sözcük, bir kişinin veya ailenin uzak atasından başlayarak bütün kollarını belirten çizelge anlamında kullanılmıştır.<sup>571</sup> Bu olguyu ifade etmek için Arapça asıllı bir sözcük olan *silsile* sözcüğü de kullanılmaktadır ki “bilinen en eski atalardan yaşayan torunlara kadar aile sırası” olarak tanımlanmaktadır.<sup>572</sup>

Şecereler, Allah’a hamd, Hz. Muhammed’e ve ailesine övgü ile başlamakta, soyları bilmenin gerekliliği anlamında yorumlanan ayet ve hadisler yer almaktadır. Genel olarak şecerelerde, nikâbet kurumun dinsel dayanağını oluşturmak için kullanılan yukarıda söz konusu ettiğimiz insan türünün kabile ve oymaklara ayrıldığını bildiren ayet ve soyları bilmenin önemini anlatan hadis yer almaktadır. Bu belgelerde dinsel metinlerin yer alması, soyları belgeleme olgusunun dinsel bir temele dayandığını göstermek içindir. Bununla birlikte, Hz. Muhammed’e varan soyların bilinmesinin ayrıca önemi de vurgulanmaktadır. Ehl-i Beyt’e karşı sevgi ve saygı ile birlikte, onların kıyamet gününde şefaatçi olacaklarını bildiren hadislerle de şecerelerde yer verilmesi, bu soydan gelenlerin toplumsal sevgi ve saygı beklentilerini de ima etmektedir.

### 3. Dedelerin Görevleri

Dinsel bir otorite olarak dedelerin görevleri, diğer dinsel otoritelerden farklı değildir. Tarihsel olarak dinsel otoritelere verilmiş görevler, dinsel ritüellerin uygulanması, hastalıkların iyileştirilmesi ve suçluların yargılanmasıdır. Ali Yaman, Aleviliğin temel ilkelerinin yazılı olduğu buyruk kitaplarından, çeşitli araştırmalardan ve Aleviler arasında günümüze kadar sürmüş bulunan uygulamadan anlaşıldığı üzere dedenin sahip olduğu işlevleri şu şekilde sıralamaktadır:

1. Sosyal ve dinsel bakımdan topluma önderlik etme ve davranışlarıyla, yaşantısıyla örnek olma
2. Toplumu irşat (aydınlatma) ve bilgilendirme

<sup>570</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, 4/394.

<sup>571</sup> Bkz. *Türkçe Sözlük*, 2/1375.

<sup>572</sup> Bkz. *Türkçe Sözlük*, 2/1309.

3. Toplumda birliği ve dayanışmayı sağlama
4. Sosyal ve dinsel törenleri (cem, cenaze, evlenme törenleri vb.) yönetme
5. Adaleti sağlama, suçluları düşkün etme
6. İnancı ve gelenekleri uygulamak ve aktarma
7. Kutsal güçleri nedeniyle maddi-manevi sorunu olanların, hastaların başvuru yeri olma.”<sup>573</sup>

Bu görevlerden sosyal bakımdan önderlik, asıl olarak onun karizmatik özelliğinden ortaya çıkmaktadır ki bu özellik dedenin mistik ve ahlaki liderliğine işaret eder. Dedenin, karizmatik kişiliği ile birlikte dinsel bilgi sahibi oluşu, dinsel bilginin diğer insanlara ulaştırılmasını gerekli kılmaktadır.<sup>574</sup> Çünkü her din ve mezhebin, kendi ilkelerinin yaygınlaşması için diğerlerine ulaştırılmasına ilişkin bir eylemi ifade eden yapılanması mevcuttur. Hz. Muhammed'e inen vahyin insanlara duyurulması için ilk inen ayetlerin bu olguya yani emirlerin insanlara ulaştırılmasına/*tebliğ* dikkat çekmesi bundan kaynaklanmaktadır. Çünkü dinsel emirler, bilginin ilk alıcısının zatı için hükümler içermekten çok, insanlara doğru olanı göstermek gibi sosyal bir amacı içermektedir. Dedelerin bu görevlerinin *irşat* sözcüğü ile ifade edilmesi de, onların ancak toplum için yararlı olan eylemlere onları götürmelerini açıklamaktadır.

Dedelerin görevlerine ilişkin bu değerlendirmeler, söz konusu ettiğimiz dinsel ritüellerin uygulanması, hastalıkların iyileştirilmesi ve suçluların cezalandırılması temel görevlerinin bir parçasıdır. İbadetlerin uygulanması görevi, genel olarak dinlerde, bağlıların toplu ibadet etme öğretilerinden kaynaklanmaktadır. Alevilikte cem, bu öğretiyi benimseyenlerin toplu olarak gerçekleştirdiği bir ibadet olduğu gibi; bir ibadet olarak bazı salatların da toplu olarak yapılması da emredilmektedir. Toplu ibadet etmenin sosyal yararları bir yana, asıl olarak bir öğreti, bağlılarının ortak kimlik ve varoluş olgusudur. Gerçekte insanın her eylemi, kutsalla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili iken, biçimleri dinsel metinlerle belirlenmiş fiziksel hareketler olarak ritüellerin gerekli görülmesi, aşkın varlıkla ilişkili olarak görüle bile, son tahlilde insanla ilişkilidir. Amaç ve hedef, sosyal düzenin sağlanmasıdır.

Dinsel otoritelerin bir görevi olarak ortaya çıkan hastalıkların sağaltılması, hastalıkları oluşturan nedenlerin ve iyileştiren ilaçların bilinmediği

<sup>573</sup> Yaman, *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*, 83-84.

<sup>574</sup> Dedelerin, dinsel ilimlerde derinleşmiş olmaları, hem görevlerini yürütmeleri açısından ve hem de toplumu aydınlatmaları açısından önemlidir. Buyruklarda ve diğer Alevilik yazınlarında dedenin bu özellikte biri olması gerektiği belirtilmiştir. Bkz. Cebbâr Kulu, *Risâle*, 22.

dönemlerde dinsel otoritelerin görevleri arasında kabul edilmiştir. Tunceli'deki seyyitlerin bu görevleri, geçen yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir.<sup>575</sup> Tıp biliminin gelişmesinden sonra, dinsel otoritelerin bu görevleri, hastalıkların tanı ve tedavisinde uzman kişiler olarak doktorlar tarafından yürütülmektedir. İsa'nın mucizeleri olarak ona sağaltma mucizelerinin verilmesi veya farklı bir yorumla bağlılarının onun karizmatik nitelikler yükleyerek ona sağaltıcı mucizeler vermeleri, dinsel otoritelerin bu görevlerini belirlemekte ve tarihsel köklerine işaret etmektedir. Hastalıkları sağaltmak için de dinsel metinlerin kullanılması, neredeyse dinsel geleneklerin ortak tutumdur. Bu uygulamada dinsel metinler, mutlak varlığın sözleri olarak davranış ve tutum oluşturmada, insana fiziksel olarak rahatsızlık veren bir hastalığın giderilmesinin aracı olmaktadır. Bu uygulamaları benimseyen din anlayışları açısından, Kur'an'ın "şifa" ve "rahmet" niteliklerinin anlatılması, hastalıkların şifası olarak anlaşılmaktadır. Hâlbuki bu olguyu anlatan ayetlerin bütünsel incelenmesinde, Kur'an'ın bireysel ve toplumsal davranış bozukları için bir çözüm olduğu, işte bu nedenle sadece kendisine iman edenler için bir şifa olduğuna vurgu yapıldığı görülecektir.

Geleneksel olarak din adamlarının her alandaki otoritesi, günümüzde, zorunlu olarak sadece dinsel alanla sınırlı hale gelmiştir. Bu sınırlılık, insanın bilimsel olarak ilerlemesi sonucunda çeşitli konularda uzmanlık alanları yaratmasından kaynaklanmaktadır. Bu sınırlamanın gerekliliği, suların temizliği konusunda "temiz" olanı belirlemede de etkisini göstermiştir. Sözelimi, insan suya, yaşamsal içecek ve temizlik aracı olarak ihtiyaç duymaktadır. Onun bu ihtiyacına bağlı olarak su "içilebilir" ve "temizleyici" özelliklerine sahip olarak yaratılmıştır. Fıkıh kitaplarında "sular" konusunun dini ibadetler konusundan önce zikredilmesi, fakihlerin suyu temizleyiciliği açısından ele aldıklarını göstermektedir. Fakihler, temizleyici olarak kullanılabilir suları belirlemede genel olarak renk, tat ve koku olarak belirlemişlerdir. Temiz ve kirli su arasındaki ayırım da, her insanda var olan görme, tatma ve koklama duyuları dikkate alınarak renk, tat ve kokunun değişip değişmemesi ile belirlenmiştir. Fakat fakihlerin içilebilir veya temizleyici suların bu özelliklerini, kendi dönemlerindeki mevcut su kaynaklarını dikkate alarak belirledikleri bir gerçektir. Bu dönemlerde de sular, kaynak suları ve durağan sular olarak gözeler, göletler, nehirler, denizlerden vs. oluşmaktaydı. Günümüzde suyun kirliliğine ait bu ölçütlerin kullanılması, suyu içilebilir ve kullanılabilir olarak belirlemede

575 Ulug, Naşit, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1939, 103.

yeterli değildir. Kimyasal maddelerin suya karışması durumunda, suyun bu özelliklerini değiştirmedeği halde içilmesi ve kullanılması durumunda insana zarar vermektedir. Bu nedenle de suyun moleküler özelliklerini inceleyen ve aynı zamanda da onu tahlil ederek içilebilir ve kullanılabilir olarak belirleyen, bilimsel organlara ihtiyaç kaçınılmaz hale gelmiştir. Suyla ilişkili olan abdest, yıkanma/*ğusl* bir ibadet olarak dini ilimlerin alanında iken, bunları yapmak için araç olan suyun temizliği konusu tamamen bilimsel bir alana girmektedir. Bu durumda suların temizliği konusu, dini ilimlerin alanından çıkmış ve bir zorunluluk olarak uzmanlık alanına girmiştir.

Geleneksel dinsel otoriteler, yargılama görevini kendi alanlarında kabul etmiş ve suçların cezalandırılması görevini de yürütmüşlerdir. Bu dönemlerde, yargılama ve cezalandırma için gerekli örgütlenmelerin olmayışı, dinsel otoritenin görev alanını da genişletmiş, dinsel otoritenin din ile kazandığı yetkinlik yargılama alanına da genişlemiştir. Siyasal otoritenin olmadığı toplumlarda yargılamayı feodal yapının hiyerarşik en üst yöneticisi veya onun yetkilendirdiği kişi yapmaktaydı. Fakat toplumun dinsel kimliği nedeniyle dinsel otoriteye bağlılıklarını ifade etmeleri, otoritenin kararlarına uymalarını da içermektedir. Alevilikte, dedelerinin yargılama biçimleri, suçluları cezalandırmaları ve cezaların toplum tarafından uygulanması, dinsel otoritelerin yargılama ve cezalandırma yetkilerini ortaya koymada bir örnektir. Bu durumda belirli yöntemlere göre yapılandırılan siyasal otoritenin, yasama görevinden sonra yine bu görevle ilişkili olarak görev ve yetkileri belirlenmiş yargı organları oluşturması kaçınılmazdır. Yargılamada suçun kesinliği ve suça uygun cezanın belirlenmesi, yargılama usulleri ve ceza kanunlarını bilen uzmanlarca yapmak zorundadır. Suç zaman ve mekana bağlı olarak değiştiği gibi, insanlığın gelişmesine paralel olarak da değişmektedir. Günümüzde bilişim sistemlerinin gelişmesi, bilişim suçlarının ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir. Bilişim suçlarının tanımlanması ve bu alanda suç olarak kabul edilen fiillerin belirlenmesi önemli olduğu kadar, suçluların tespiti de önemlidir. Bu tespit ise, ancak bilişim alanında uzman ve bilgili kişilerle ve organlarla yapılabilecektir.

Kur'an'ın, adam öldürme, hırsızlık, zina vb. fiilleri suç olarak tanımladığı ve fiilleri yapanlara dünyada verilecek cezalara ait belirlemeleri mevcuttur. Vahyin suç olarak tanımladığı fiiller, genel olarak insanın da kötü gördüğü ve suç olarak belirlediği fiillerdir.<sup>576</sup> Bu fiillere karşı dünyada verilen cezalar ise, vahyin indiği dönemde bilinen cezalardır. Sözgelimi, "Allah'a ve Elçisine savaş

<sup>576</sup> Bu ve benzeri fiiller Alevilikte de suç olarak kabul edilmektedir. Bkz. Çetin, İsmail, *Alevilerde Halk Mahkemeleri*, Alev Yayınları, Basım Yeri ve Yılı Mevcut Değil, 135-138.



*açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürül-  
meleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o  
yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onla-  
ra büyük bir azap vardır*<sup>577</sup> ayetinde suç fiilleri ve bu fiilleri yapanlara dünyada  
verilecek cezalar belirlenmiştir. Bu suç fiilleri, Allah ve elçisine savaş açmak  
ve yeryüzünde fesat çıkarmaktır. Fakat bu iki suç da, tanımlanmış ve belirli  
fiillere işaret etmemektedir. Yorumcular, bu ayetin Hz. Muhammed dönemin-  
de, antlaşmayı bozarak yol kesen bir grup hakkında indiğini belirtse de,<sup>578</sup>  
ayetin metninde yol kesicilik suçu belirtilmemiştir. Bazı otokrat yönetimlerce  
bu eylemin kendi yönetimlerine karşı yapılan başkaldırı eylemlerini anlattığı  
şekilde yorumlanması mümkün olduğu gibi, siyasal iktidarı elinde bulunduran  
bir mezhebin, kendi görüşünden olmayan kişileri de bu kapsamda değerlendirmesi  
mümkündür. Aynı şekilde yeryüzünde fesat çıkarmak suçu da, tanımlan-  
mamış bir eyleme işaret etmektedir. Yeryüzünde fesat çıkarma eylemi, sosyal  
düzeni bozmaya işaret ettiği gibi, fesat çıkarma eyleminin, günümüzde gelişen  
ontolojik düzeni bozma eylemi için de geçerli olduğu düşünülebilir. Özellikle  
insanın gerçekleştirdiği ozon tabakasını yıpratıcı kimyasal maddeler üretme,  
canlı varlıkların genetik şifrelerini değiştirme, nükleer denemeler vs. eylemler,  
evrendeki ontolojik düzeni bozmaktadır.

Söz konusu ayette ifade edilen suçlar, farklı yorumlara imkan verdiği  
gibi, bu eylemlere verilecek cezalar da, tarihsel ceza uygulamalarını içere-  
mektedir. Öldürme, idam, el ve ayakların çapraz kesilmesi ve sürgün, çeşitli  
toplumlarda uygulanan ceza şekilleridir. Kur'an, haksız yere adam öldüren  
bir kimsenin kısas olarak öldürülmesini ve bunun da önceki peygamberlerin  
şeriatında olduğunu bildirmektedir.<sup>579</sup> Ancak Kur'an, "Ey iman edenler! Öldürü-  
lenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı  
kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi tarafından affedilirse, aklın ve dinin  
gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden  
bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap  
vardır"<sup>580</sup> ayetinde affın da geçerli bir ilke olduğunu belirtmiştir.

Dedelerin yargılama görevlerinden daha önemli olan şey, bu yargılama  
sonucunda verilen cezaların mahiyetidir. Çeşitli devlet otoritelerinin, yargı-

577 Mâide 5/33.

578 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/243-247; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/627.

579 Bakara 2/178, 179, 194; Mâide 5/45.

580 Bakara 2/178.

lama kurumlarını oluşturmaları ve yönetimin temel gereği olarak suçluları cezalandırmaları, yönetimin vazgeçilmez gereklerindedir ve otoritenin temel göstergelerindedir. Bu yetkelerin oluşturduğu yargılama sistemlerinde uygulanan yöntemler, suçların belirlenmesi ve uygun cezaların verilmesi olgusunun, siyasal alanda kabul edilmemiş olması ve dinsel nitelikler kazanması, belirli dönemlerde oluşturulan hukukun “İslam hukuku” olarak isimlendirilmesi olgusunu ortaya çıkarmıştır. Tarihsel dönemlerde oluşan bu hukukun “şeriat” olarak isimlendirilmesi ve çoğu kere de bununla tarihsel olan bu sistemlere vurgu yapılması, doğru bir isimlendirme değildir. Gerçekte bu sistemlerin, ilişkili olduğu dönem ve devletlere bağlı olarak “Emevi Hukuku”, “Abbasi Hukuku”, “Osmanlı Hukuku” şeklinde yapılması daha uygundur. İşte, dedelerin uyguladıkları hukukun, siyasal otoritelerin uyguladıkları hukuktan tamamen ayrı bir alanda gerçekleşmesinin nedeni, bu otoritenin uyguladıkları hukukun, mezhepsel unsurları içermesidir.



## Bölüm X

### Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine

Bir dine mensup kişiler arasında ortaya çıkan gruplaşmalar ve fırkalaşmaların nedenlerini belirlemek ve bu nedenleri ortadan kaldırmak, dinsel temel öğretilerde birleştirmek suretiyle olgun insanlardan oluşan toplumsal yapı inşa etmek, günümüz teolojisinin görevidir. Tarihsel ve güncel olarak Müslümanların din anlayışları incelendiğinde, gerçekte bir dinin teolojisi varken, fırkalaşmalar sonucunda fırkalar teolojisinin oluştuğu görülmektedir. Bununla birlikte, insanın olduğu her yerde farklılaşmaların olması, insanın doğasında vardır. Din anlayışı, insanın elçiye vahy edilen bir metni ve varlığı okuması sonucunda oluşmaktadır. İnsanın bu iki okuması, Allah'ın alemle ilişkili yaratma/*halk* ve düzenleme/*emr* gibi iki fiiliyle ilişkilidir. İnsanın bu incelemeleri sonucunda geliştireceği veya geliştirmesi istenen düşünce ve yargı, insan yaşamının yeryüzünde devam etmesi için zorunludur.

Allah'ın insana vahiy indirmesinin amacı, fırkalaşmayı engellemek ve inanan insanları belirli ilkeler etrafında birleştirmektir. Bu ilkeler, insan aklının temel ilkeleridir ki akılla kastettiğimiz bireysel akıl değil, kolektif akıldır. Müslümanlar arasında ortaya çıkan farklılaşmalara dayalı çatışmaların boyutları, çoğu kere farklı din mensuplarıyla yaşadıkları çatışmanın da ötesine geçmiştir. Bu davranış tarihsel olarak ortaya çıktığı gibi, güncel olarak da yaşanmaktadır. İnsan türünün yeryüzünde varoluşunu ortadan kaldıran çatışmaları engellemek, ancak insanın eğitimi ile mümkün olacaktır. Çatışma, asıl olarak insanın yeryüzündeki yaratılışında ona verilen görevde ortaya çıkmaktadır. İnsan türünün yapısındaki egemenlik kurma dürtüsü, onun türün diğer fertleri ile çatışmasını ortaya çıkarmaktadır. Dinin temel amacı, insanda

var olan çatışma ve egemenlik kurma dürtülerini eğitmek suretiyle uzlaşma kültürünü yaratmaktadır.

#### A. Çatışma Teolojisinin Yansımaları

Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan farklılaşmaların, başlangıçta inanç alanında olduğu ve inanca bağlı olarak da sosyal hayatta yansdığı görülmektedir.

#### 1. İnanç Alanı

##### a. İnkarcılıkla Niteleme/*Tekfir*

Çatışma teolojisinin en belirgin olarak üretildiği alan, ötekilerin kafir olduklarını ilan etme; yani dinin dışına itmektir. Bu olgu, teolojik olarak *tekfir* terimi ile ifade edilmektedir ve asıl olarak bir inançsal kimliği tanımlayan küfür sözcüğünden türetilmiştir. Bir kimsenin, Tanrı'nın varlığını veya iman nesnelere reddetmesi/*küfür* kişinin kendi tavrı iken, tekfir, başka bir insanın onun hakkındaki belirlemesini ifade etmektedir. Bu terimi, inananlar hakkında ilk olarak kullanan Haricilerdir. Harici düşünce ve davranışların olduğu döneme kadar bu terim inanmayan insanlara işaret etmek üzere kullanılmakta iken o dönemden sonra kendisini mümin olarak tanımlayan insanlar için de kullanılmıştır.

Hariciler tarafından siyasal amaçların aracı olarak üretilen bu terimin, iman-amel ilişkisi bağlamında teorik yapısı da oluşturulmuştur. Buna göre asıl olarak tekfiri gerektiren eylem, Tanrı tarafından yasaklanmış eylemi yapmak veya Tanrı tarafından emredilmiş bir eylemi terk etmektir. Her ne kadar bu anlayış, Mutezile tarafından yumuşatılmış olsa da, büyük günah işleyen bir kimsenin fasık olarak kabul edilmesi nedeniyle, yine de onu dinin dışına itmek anlamına gelmektedir. Mutezile'nin iman tanımının Haricilerin iman tanımından farkı sosyal alanda onlara karşı takınılacak tavrı belirlemede etkili olmakta, bu kişinin ahiretteki durumu açısından bir değişiklik oluşturmamaktadır. Büyük günah işleyen inançlı bir kimseyi teorik olarak inkarcılıkla nitelemeyen Mürcie ve Ehl-i Sünnet gibi teoloji ekolleri, pratikte buna bağlı kalmamışlardır. Başka mezheplerin öğretilerini benimseyen veya kendi mezhepsel görüşlerini benimsemeyen kişiler hakkında inkar nitelemesini, Ehl-i Sünnet alimleri genel olarak kullandıkları gibi,<sup>581</sup> en belirgin olarak kullanan Gazâlî'dir (ö.505). Gazâlî'nin tekfir ettiği iki kesim, filozoflar ve Batınilerdir.

581 Bağdâdi, *Usûl*, 329.

Gazâlî'nin filozofları tekfir etmesi düşünsel nedenlere dayanmakta iken, Batınileri tekfir etmesi siyasal nedenlere dayanmaktadır. Aleviliğin de batini bir ekol olması nedeniyle, burada sadece onun Batıniler hakkındaki tekfir nitelermelerine yer vereceğiz.

Gazâlî, Batınilerin görüşlerini inceledikten sonra, onların kendi ölçütlerine göre tekfiri hak ettikleri inançlarına yer vermektedir. Gazâlî, şu görüşlerinden ötürü onların tekfir edileceğini söylemektedir: Birincisi: Kendileri gibi inanmayan bir kimsenin kanını helal saymayanlar tekfir edilemez. Batıniler ise, kendileri gibi inanmayanları tekfir ettikleri, mallarını gasp etmeyi ve kanlarını akıtmayı helal saydıkları için, tekfiri hak etmişlerdir.<sup>582</sup> Onun bu görüşü, salt imanından dolayı bir Müslüman'ı inkarcılıkla nitelemek ve onun kanını ve malını helal saymanın, tekfiri gerektirmesine dayanmaktadır. İkincisi: Bir kimse, Hz. Muhammed tarafından övülmüş olduğunu bilerek bir sahabeyi tekfir ederse, o kişi icmaya muhalefetinden değil, Hz. Peygamberi yalanlamasından ötürü kafir sayılır.<sup>583</sup> Üçüncüsü: "İmamet, Ebu Bekir ve Ömer'in değil, Ali'nin hakkıydı" diyen ve icmaya muhalefet eden bir kimse tekfir edilemez. Çünkü icmanın delil olmadığını söyleyenler olduğu gibi, icmaya muhalefet de küfrü gerektirmez. Hz. Muhammed'in sözlerini yalanladığı için icma ile kafir olur.<sup>584</sup> Dördüncüsü: Eğer bir kimse diriliş, cennet, ceheennem, duyusal tatların vs. varlığını inkar etmeyip, mükafat ve cezanın ruhsal olacağını, tatların asıl olarak ruhsal olduğu ve Kur'an'da tatların duyusal olarak anlatılmasının avamın anlaması için olduğunu söylerse kafir olur. Çünkü şeriat sahibi, bu terimlerle onların gerçek olduğunu söylemiştir. O ise, bunları tevil etmemiş, yalanlamıştır.<sup>585</sup> O, bununla filozofların ölümden sonra diriliş konusundaki görüşüne de gönderme yapmaktadır. Fakat onun, Kur'an'ın bu anlatımlarının gerçek/hakikat anlatımlar olduğuna dair yargısının, dinsel bir temeli mevcut değildir.

İster tarihsel ve isterse güncel olsun, inanç gruplarının diğerine karşı dışlayıcı nitelermelerinden en önemlisi, onların kafir olduklarını söyleme yani tekfir etmektir. Alevilik hakkında eser yazan İshak Hoca, eserinin yazılış amacını şu şekilde açıklamaktadır: "İslam ehlini sapıtmakla uğraşan grupların başlıcası Bektaşilik grubudur. Hâlbuki bunların söz ve fiillerinden İslam

<sup>582</sup> Gazâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 151.

<sup>583</sup> Gazâlî, age, 148.

<sup>584</sup> Gazâlî, age, 148-149.

<sup>585</sup> Gazâlî, age, 91-96.

ehlinden olmadıkları bilinmekte ise de, 1208 tarihinde bütünüyle açığa vuruldular... Bunların hallerini ve kitaplarındaki inkarcılıklarını iman ehline haber vermek için bir risale yazmak şüphesiz ki farz-ı kifayedir.<sup>586</sup> Batılı yazarların, Anadolu'da yaşayan Sünnileri Müslüman olarak isimlendirmeleri ve Kızılbaşları da Müslümanlardan ayrı olarak zikretmeleri de, İslam'ın bir yorumu olan Alevilik hakkında tutarlı değildir. Sözelimi, Vital Cuinet, Mamuratu'l-Azîz vilayetine bağlı Dersim'in nüfusunu Müslümanlar, Kürtler, Kızılbaşlar olarak tasnif etmiştir.<sup>587</sup>

Bir kimsenin inancı hakkında karar verme yetkisi, insana ait değildir. Onun kafir olarak nitelenmesi, ancak kendisinin kafir olduğunu açıklaması veya açık bir şekilde inkarcılık belirten eylemleri yapmasıyla mümkündür. Kur'an'ın, "Ey iman edenler! Allah yolunda sefere çıktığınız zaman, gerekli araştırmayı yapın. Size selâm veren kimseye, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek, "Sen mümin değilsin" demeyin. Allah katında pek çok ganimetler vardır"<sup>588</sup> ayetinde, her ne kadar özel bir durumla ilişkili olarak kendisini inançlı olarak tanıtan bir kimsenin ganimet elde etmek için öldürülmeme ilkesini belirlemiş ise de, bu ilkeyi genelleştirmek suretiyle bir kimseyi inkarcılıkla nitelemenin yasaklandığı şekilde anlamak mümkündür. Hadis olarak rivayet edilen, birinin inkarcılıkla nitelenmesi durumunda, onun gerçek anlamda inkarcı olmaması durumunda inkarcılığın kişinin kendisine dönmesi sözünün Hz. Muhammed'e ait olup olmaması bir yana, Müslüman topluluklardaki tekfir geleneğinin çokluğunu ve bunu engellemenin gerekliliğini de îma etmektedir.

#### b. Lanetleme

Lanet (ç. *liân*, *leânât*) sözcüğü, sözlük olarak kovmak ve hayırdan uzaklaştırmak anlamına gelmektedir.<sup>589</sup> Kur'an'da lanet, Allah tarafından yaratılan insanın üstün özelliklerini kabullenmeyen İblis,<sup>590</sup> inkarcılar ve putperestler veya onların kötü fiilleri hakkında kullanılmakta,<sup>591</sup> inananlar veya inandığı halde günah işleyenler hakkında kullanılmamaktadır. Bu durumda lanet sözcüğü, kendisinden uzak olunması gerekli bir kimseyi tanımlar ve kötüleme

586 İshak Hoca, *Kâşifu'l-Esrâr ve Dâfiu'l-Esrâr*, Basım yeri ve yılı mevcut değil, 2-3; İshak Hoca'nın bu eseri hakkında değerlendirmeler için bkz. Say, *Anadolu Alevilerinin Tarihi*, 66-67.

587 Cuinet, Vital, *La Turquie d'Asie*, Paris 1982, 2/322.

588 Nisâ 4/94.

589 İbn Manzûr, *Lisân*, 13/387.

590 Sad 38/78.

591 Bakara 2/88, 89, 159, 161; Âl-u İmrân 3/61, 87; Ahzâb 33/64 vd.

ifade eder. Kur'an'ın lanet hakkındaki bu tavrına rağmen, Müslümanlar arasında farklı ekollere mensup inananların lanetlendiği görülmektedir. Bununla birlikte, bu olgu, sadece bir fırkanın diğerine lanet okuması olarak değil, fırkaların karşılıklı birbirlerine lanet okumaları şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Müslümanların tarihinde diğer mezheplere mensup kişileri lanetleme olgusu, özellikle de camilerde cuma ve bayram hutbelerinde ortaya çıkmıştır. Bu söylemlerin konu olarak dinsel alandan çıkarılıp tamamen siyasal söylemler olarak geliştirilmesi, siyasal tavırların ve düşüncelerin hutbelere taşınması olgusunu da beraberinde getirmiştir. Muaviye, Cuma ve bayram hutbelerinde Ali'ye lanet okuma geleneğini başlatmış ve bu gelenek Ömer b. Abdülaziz döneminde kaldırılmıştır.<sup>592</sup> Emeviler döneminde, hutbelerde Ehl-i Beyt'e lanet okuma geleneği, sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Horasan'da, bu gelenek, Ehl-i Beyt ile ilişkili olarak sürdürüldüğü gibi, Eşarîlere de lanet okuma uygulaması yapılmıştır. Tuğrul Bey'in veziri, Şafiî mezhebi aleyhinde taassup sahibi olan Kundurî (ö.457), hutbelerde Rafızîlere lanet okunmasını onadığı gibi, Eşarîlere de lanet okutmuştur. Bu dönemde Horasan'da bulunan Cüveynî ve Ebu'l-Kâsım Kuşeyri gibi Eşarî alimleri, bu nedenle yurtlarını terk etmek zorunda kalmışlardır. Bu kişiler Nizamulmülk'ün yönetimi sırasında yurtlarına geri dönmüşler ve itibar görmüşlerdir.<sup>593</sup>

Minberlerden lanet okuma uygulaması, minberlerde dua okuma şeklinde karşıt bir geleneğin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Abbasiler döneminde, hutbelerin sonunda başta dönemin halifesi olmak üzere, Abbasi halifelerine dua etme geleneğinin varlığı görülmektedir. Günümüzde de hutbelerin sonunda dört halife, Ehl-i Beyt, Hz. Muhammed'in ashabına dua etme, bir gelenek olarak varlığını sürdürmektedir. Aynı şekilde, camilere Allah, elçisi, dört halife, Hasan ve Hüseyin'in isimlerinin bulunduğu süsleme levhalarının asılması, dinsel bir gereklilikten değil, dört halifenin hilafet sıralamasının onanması ve Ehl-i Beyt'i temsilen Hasan ve Hüseyin'in isimlerinin yer alması ise Osmanlı Devleti döneminde uzlaşma kültürünün geliştirilmesi şeklinde bir amaca işaret etmektedir. Bu dönemde bir sanat eseri olarak camilerin süslemesinde kullanılan levhalarda yer alan ayetler ve isimlerin atıfta bulunduğu anlamlar mevcuttur. Bu nedenle bu yazıları "süsleme yazıları" olarak isimlendirmek yerine "inanç yazıları" olarak isimlendirmek daha doğrudur. Mescitlerin inşa edilmesini öven ayetin bu yazı levhalarında yer alması ile mescit inşa etme

592 Yâkûbî, Vehb b. Vâdih, *Târihu'l-Ya' kubî*, Dâru's-Sadr, Beyrut trs., 2/223, 305.

593 Bkz. İbn Esîr, *Kâmil*, 8/481.

eyleminin önemini belirtmesi gibi bir anlamı vardır. Hutbelerde lanet okuma veya dua etme geleneklerinden her ikisi de, siyasal tavırları yansıttığı gibi, camilerdeki inanç yazılarında yer alan isimler de siyasal tavırları içermektedir.

Çeşitli mezheplere mensup insanları kötüleme ve lanetleme olgusunun bir diğer yansıması da, onlara ait eserlerin yasaklanması ya da kötü niteliklemeyle anılmasıdır. Hoca Saadettin'in eserinde yer verdiği bir öykü, bu tutumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu rivayete göre, alimlerden biri bir zamanlar Manisa yaylağına çıkmıştı. Zamanın Kur'an okuyucularının ileri gelenlerinden biri ziyarete gelip karşısına oturunca gönül durağına pis bir koku erişti. İmama dedi ki sende pis bir koku geliyor nedenini bir düşün. O da kalkıp her yanını yokladı. Bir şey bulamayıp tekrar otururken koynundan bir risale düştü. Molla "Ol risale nedir diye" diye sorunca, "Şeyh Bedreddin'in Varidat'ıdır" dedi. Alıp baktığında şer'i şerife aykırı çok sözlerin derlendiğini görünce, ol pis kokular bu inkarcı Varidat'ın imiş deyip imama yakmasını buyurdu. Ama imamdan karşı çıkmak gibi bir davranışta olmak isteğini sezindi. Bunun üzerine, "eğer bunu yok etmezsen zarara uğrayacağın bellidir" dedi. O sırada uzaktan yangın çıktığı görüldü. İmam oraya bakınca, "eyvah bu ateş benim evimde" diyerek aceleyle ve üzüntü içinde evine koştu ve o risaleyi evini yakan ateş içine fırlatıp attı.<sup>594</sup>

## 2. Sosyal Alan

İnanç ekollerinin ayrışması sosyal olarak bir arada yaşaması gereken topluluklar arasında ötekileştirici bazı uygulamaları da beraberinde getirmektedir. Bu uygulamalar da daha çok mirasın engellenmesi, evlilik bağının engellenmesi, kestikleri hayvanların yenilmemesi, mezarlıklara gömülmenin engellenmesi vs.'dir. İlk dönem düşünce ekolleri arasında gelişen bu uygulamalar, sonraları devam etmiş ve günümüze kadar gelmiştir.

### a. Öldürme

İnsanların farklı bir düşünceyi savunduğu ya da dillendirdiği veya ege-men mezhepsel kimliğin dışında diğer bir mezhebe veya inanca bağlı olmasından ötürü öldürülmesi olgusu, yukarıda söz konusu ettiğimiz inançlarından ötürü ötekileştirilen ve kafir olarak tanımlanan insanların öldürülmesiyle ilişkilidir. Hallâc'ın öldürülmesine ait gerekçeler ve öldürülme biçimi, bu öldürme olaylarının tarihsel örneği olarak dikkate değerdir. Hallâc'ın öldürülmesi hakkındaki anlatımlarda, onun başlangıçta kendisinden pek çok keramet

594 Hoca Saadettin Efendi, *Tâcu't-Tevârih*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, 5/130.



ortaya çıkan bir sufi olduğundan söz edilmektedir. Onun hakkında, bağlıları tarafından söylenen ilah olduğu, Allah'ın ona hulûl ettiği, İsa gibi göğe yükseltildiği, sihirbaz olduğu vs. söylenceleri ihtilaflıdır. Horasan'dan Irak'a ve oradan da Mekke'ye gelmiş, bir yıl süresince bir hücrede inzivaya çekilmiş, daha sonra da Bağdat'a dönmüştür. Kadılar ve fahiklerden oluşan bir grup tarafından yargılanmış ve sonunda ondaki bir kitapta yazılı olan, hac etmek isteyip de imkan bulamayan bir kimsenin, evinin bir odasını temizledikten sonra hac mevsiminde orayı tavaf etmesinin hac sayılabileceğine ilişkin ifadesinden ötürü, hakkında öldürme kararı verilmiştir. Halifenin öldürme izni vermesinden sonra dövülmüş, elleri ve ayakları sırasıyla çapraz olarak kesilmiş ve kafası kesildikten sonra ateşe atılmıştır. Yanan bedeninden kalan külleri Dicle nehrine atılmış ve kafası Horasan'da bulunan bağlılarına gönderilmiştir.<sup>595</sup> Hallâc'ın bu şekilde acımasızca öldürülmesi, günümüzde de Alevilik erkânında "Mansur darı" olarak yer almaktadır.<sup>596</sup>

Gazâlî'nin, inkarcılar hakkında dört şeyin geçerli olduğu kanısından hareketle, Batıniler hakkında uygulanacak hükümleri belirlemesi, farklı düşüncedeki insanlara yaklaşım tarzını göstermektedir. Ona göre, "gerçek anlamda inkarcılar hakkında şu dört şeyden birini uygulama konusunda seçme hakkı vardır. Bunlar da; karşılıksız salıverme/*menn*, karşılıklı salıverme/*fidye*, köleleştirme ve öldürmedir. Ancak dinlerinden dönenler hakkında bunlardan birini seçme hakkı mevcut olmayıp onların cezası ya tekrar İslam'a dönmeleri veya öldürülmeledir. Kafir oldukları konusunda karar verilen Batınilerin hükmü de budur."<sup>597</sup> O, sadece bu inançları kabul edilenlerin öldürülmesini değil, aynı zamanda onların kadınlarının ve çocuklarının da öldürülmesinin gerekliliğini savunmaktadır. Kadınlar hakkında, onların eşlerinin inançlarını benimsemiş olmalarını, çocuklar hakkında ise ergenlik çağına geldiklerinde onlara İslam'ı benimsemelerinin teklif edilmesi ve kabul etmedikleri takdirde öldürülmeledirinin gerekliliğini ileri sürmektedir.<sup>598</sup>

Gazâlî'nin kafirler hakkındaki karşılıksız veya fidye karşılığı salıverme yargısı, Kur'an'da savaş sırasında kafirler için belirlenen bir hükümden<sup>599</sup> alınmıştır. Savaş sırasında esir alınan insanların köleleştirilmesi uygulaması

595 Bkz. İbn Esîr, *Kâmil*, 7/4.

596 *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt, 75.

597 Gazâlî, *Fedaihu'l-Bâtiniyye*, 151; aynı şekilde bkz. Bağdâdi, *Usûl*, 329.

598 Gazâlî, age, 157; Bağdâdi, age, 329.

599 Muhammed 47/4.

ise asıl olarak Kur'an'a değil, dönemin savaş esirleri konusundaki uluslararası hukukuna dayanmaktadır. Kur'an, kölelik kurumunu o dönemin şartlarına bağlı olarak kabul etmiş olsa bile, onun asıl amacının kölelerin özgürleştirilmesi olduğu görülmektedir. Sözgelimi, çeşitli suçların cezasından kurtulmak için bir köle azat edilmesi emri,<sup>600</sup> onun bu amacını ortaya koymaktadır. Kur'an'ın insan anlayışında, insanın özgürlüğü temel kabuldür. Öldürme ise savaş sırasında iki tarafın birbirini öldürmeye kast etmelerinden dolayıdır. Müşriklerin buldukları veya yakalandıkları yerde öldürülmelerini emreden<sup>601</sup> ayetler de, onların savaş sırasında öldürülmeleri hakkındadır. Bu bakış açısıyla Gazâli, Kur'an'da savaş sırasında inkarcılar için uygulanacak hükümleri, farklı din anlayışı mensupları için de uygulanmasını kabul etmiş olmaktadır. Fakat bu uygulamanın haklı nedenleri mevcut değildir.

Kur'an açısından, insanın öldürülmesinin haklı temel iki nedeni vardır. Bunlar da, başka bir kimseyi haksız yere öldürme ve yeryüzünde bozgunculuk yapmaktır.<sup>602</sup> Bozgunculuk/*fesât* terimi, her ne kadar sosyal düzeni ifade etse de, günümüzde olgusal olarak ortaya çıkan fiziksel kanunların bozulmasını da içine alabilir. Bu durumda, hem sosyal hayatta bozgunculuk yapmak ve hem de kainatın kozmolojik düzenini bozmak, öldürülme için haklı nedenler olmaktadır. Kur'an'ın belirlediği bu cezalar, İslam'dan önce de mevcuttur. Nitekim *"bundan dolayı İsrailoğullarına şunu yazdık: "Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini yaşatırsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır"*<sup>603</sup> ayetinde, kısasın İslam öncesi geleneklerde de var olduğuna işaret edilmiştir. Bu belirlemelerin temel amacı, can güvenliğinin sağlanmasıdır. Bu durumda, can güvenliğinin sağlanması şeklindeki asıl amaç, mümkün olduğu takdirde farklı cezalarla da gerçekleştirilebilir.

#### b. Evliliklerin Yasaklanması

Evlilik insan türünün devamını sağlayan, üremenin sosyal, ahlaki ve hukuksal yönden meşruluk kazanması temelinde kadın ve erkek arasında kurulan bir bağıdır. Canlı varlık türlerinin çoğalması ve varlık türünün devamı-

600 Kur'an, hata ile inanan bir insanın öldürülmesi, bilinçli yapılan yemin ve bir boşanma çeşidi olan zihardan dönenler hakkında, köle azat etmeyi emretmektedir. Bkz. Nisâ 4/92; Mâide 5/89; Mûcadele 58/3.

601 Bakara 2/191; Nisâ 4/89, 91.

602 Bakara 2/178, 217; Nisâ 4/92.

603 Mâide 5/32; Kısasta, özgürlük ve kölelik, cinsiyet gibi özelliklerde denkleğin gözetilmesi de emredilmektedir. Bkz. Baka 2/178.

nın sağlanması, o varlık türünün üremeyi sağlayıcı üreme organları ile donatılmasını gerekli kılmaktadır ve her canlı varlık türünün kendi türüne özgü üreme biçimleri gelişmiştir. İnsan dışındaki diğer varlık türlerinde de üreme ve çoğalmanın bazı ilkelerinin olduğu gözlemlenmektedir. İnsanın dünyadaki görevi ve varlık amacı dikkate alındığında, evlenmenin bazı ilke ve kurallarının olması kaçınılmazdır.

Dinsel metinlerde evlilik ve boşanmaya ait bazı düzenlemelerinin yer alması, evlenme ve boşanma ilkelerinin belirlenmesinin dinin alanında olduğuna işaret etmemektedir. Evlenme ve boşanma ilkelerinin dinsel metinlerde yer alması, bunları düzenleyen hukuksal yapının toplumlarda oluşmaması ve dinin ilkelerinin kutsal bir varlıktan ortaya çıkması nedeniyle bireylerin daha üstün bağlılık göstermeleriyle ilişkilidir. Dinin asıl amacı, ahlaki ilkeler ve bu ilkeleri sağlayıcı ritüeller ortaya koymak suretiyle, sosyal düzeni sağlamaktır. Evlilik ve boşanma erkek ve kadın nikahlanmasını ve ayrılmasını ifade eden bir sözleşme olunca, bu sözleşmenin ilkelerinin belirlenmesi ve uygulanması bazı sorumluluklar yüklediğinden, bu sorumlulukların yerine getirilmesi ancak hukuk tarafından sağlanabilir. Bu sözleşmenin temel ilkeleri, evliliğin ve boşanmanın tarafların kabulü ve özgür iradeleriyle gerçekleştiğinin açıklanmasıdır.

Hukuk kurallarının yerleşmediği toplumlarda, dinsel otoritelerin bu sözleşmeyi onamaları veya geçersiz kılmaları, dinsel otoriteye toplumsal olarak verilmiş bir görev olup dinsel olarak verilmiş bir görev değildir. Alevi toplumlarında dinsel otorite olarak dedelerin, Sünni topluluklarda kendi din adamlarının nikah sözleşmelerini kıymaları, sosyal olarak dinsel otoriteye verilen bu görevin bir icrası durumundadır. Nikah sözleşmesine yasallık kazandırmak, dinsel otoritenin görevleri arasında kabul edilince, geçmişte ve günümüzde dinsel otoritenin kısıdığı “dini nikah” ve siyasal otoritenin kısıdığı “resmi nikah” ikiliğini de doğurmaktadır. Nikah sözleşmesinin feshi durumunda da, dinsel otorite işlevsiz kalmaktadır. Halbuki evlilik sözleşmesi olarak nikah ve bu sözleşmenin fesh edilmesi olarak boşanmanın ilkelerinin belirlenmesi ve onanması; sözleşmenin akdi ve feshi ile ilgili sosyal ve ekonomik sorumluluklarının düzenlenmesi, siyasal otoritenin görevleri arasında yer almaktadır ve hatta bununla ilgili uluslararası hukuk oluşturulmuştur.

Evliklerin kurulması anlamına gelen nikah kıyım işleminde, mezhep imamlarının içtihadı veya buyruğunun zikredilmesi, farklılaşmanın ve ayrışmanın temel göstergelerinden birisi haline gelmektedir. Farklı mezheplere mensup insanların nikahlanması, mensup olunan mezhebin imamının içti-

hadı veya buyruğu ile kısılması, dinsel olarak yerine getirilmesi gerekli bir emir değildir. Alevilikte nikah, imam Cafer-i Sâdık buyruğu üzere kısılmakta ve nikah kıyma esnasında da belirtilmektedir.<sup>604</sup> Bununla birlikte nikahın hangi imamın içtihadı üzere kısılacağı, farklı dinsel düşüncelere sahip çiftlerin nikâhlanmalarında sorun oluşturmaktadır. Nikâhlanmanın Allah'ın emri olması ve Hz. Muhammed'in uygulamalarında yer almasının nikâh esnasında belirtilmesinin, nikâhın şartları arasında yer almaması bir yana, nikâhın kısılması herhangi bir mezhep imamının içtihadına da gerek duymamaktadır.

Evlenmenin gerçekleşmesi için nikâhlanmanın iki temel ve vazgeçilmez şartı vardır ki bu şartlar genel olarak diğer dinlerde ve anlayışlarda kabul edilmiştir. Bunlar da evlenecek kişilerin evlilik olgusunun kendi kararlarıyla verdiklerini açıklamaları ve evliliğin duyurulmasıdır. Bu iki şartın dışındaki uygulamalar, toplumların örfüne ve ekollerin uygulamalarına göre farklılık içermektedir. Bununla birlikte, bu şartlar dışındaki diğer uygulamalar, nikahın vazgeçilmez şartları ve uygulamaları arasında yer almamaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, nikâhlanmanın dinsel değil de hukuksal olması, buna bağlı olarak nikahlama olgusunu dinsel otoritenin değil de hukuksal otoritenin görevleri arasında yer alması; hukuksal otoritenin de vatandaşlar arasında din, mezhep vs. ayrılıkları gözetmesinin imkansızlığı nedeniyle, nikahın belirli bir imamın içtihadı olarak kısılması sorununu da pratik olarak ortadan kaldıracaktır.

Kur'an'da evliliğin kadın ve erkeğin birbirini sevmesi temelinde geliştirilmesi, insanın yaratılış nitelikleri ile uyumaktadır. *"Hoşlandığınız kadınlarla evleniniz"*<sup>605</sup> ilkesi, evlenmede baskıyı yasakladığı gibi, evliliğin sevgi temelinde kurulmasını önermektedir. Kur'an'da kan bağı nedeniyle evlenmeyi yasaklayan hükümler olmakla birlikte, inanca bağlı olarak evlenmenin yasaklandığı sadece Allah'a ortak koşan müşriklere ait bir hüküm olarak yer almaktadır. *"İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin. Beğenseniz bile, putperest bir kadından, imanlı bir cariye kesinlikle daha iyidir. İman etmedikçe putperest erkekleri de evlendirmeyin. Beğenseniz bile, putperest bir kişiden inanmış bir köle kesinlikle daha iyidir. Onlar cehenneme çağırır. Allah ise izni ile cennete ve mağfirete çağırır."*

604 Bkz. Yaman, *Alevilik*, 330.

605 Nisâ 4/3; Bu ayette, evlenme emrini bildirmek için eril zamirinin kullanılması, evlenmenin sadece erkeğin kadından hoşlanması anlamını içermemektedir. Arap dilinin kuralları ve aynı zamanda erkek egemen toplumsal yapı nedeniyle eril zamirleri kullanılmaktadır ki Kur'an'ın diğer anlatımlarında da bu yapı mevcuttur. Nitekim diğer bir ayette de evlilikte sevgi ve hoşlanmanın kadın için de olduğu belirtilmiştir. Bkz. Bakara 2/221.

*Allah, düşünüp anlaşımlar diye ayetlerini insanlara açıklar*<sup>606</sup> ayetinde, inanan kadın ve erkeklerin putperest erkek ve kadınlarla evlenmesi yasaklanmıştır. Bununla birlikte bu yasaklamanın nedeni de ayette açıklanmıştır ki bu neden, eşlerin birbirini inanç noktasında etkilemeleridir. Fakat geleneksel toplumlardaki kadının evlendiği erkeğin inançlarını kabul etme şeklindeki toplumsal bilinç, günümüz toplumlarında farklı inançları kabul eden insanların birlikte yaşama uygulamasına bırakmıştır. Bu nedenle ayette ifade edilen bu ilkenin tarihsel olduğu düşünülmelidir.

Evlilikte kadın ve erkeğin denkliği/*küfiet* problemi fıkıh kitaplarında konu edinilmiş ve çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bununla birlikte erkek ve kadının denkliği sorunu, bazen etnik temelde ve bazen de kültürel ve inançsal temelde işlenmiştir. Özellikle Arapların diğer toplumlardan üstün olduğu teziyle, Arap kadınlarının acem erkeklerle evlenmesi yasaklanmıştır ve bu uygulama günümüz bazı Arap devletlerinde devam ettirilmektedir. Fakat üstünlük temelli olarak evliliklerin yasaklanması, *“sizi milletler ve kabileler olarak yarattık ki tanışasınız. Allah’a göre sizin en hayırlınız, en çok sakınmanızdır”*<sup>607</sup> ayetinde reddedilmiştir. Alevilerin, farklı inançsal kimlikteki insanlarla evlenmeleri konusunda yasakçı ve özgürlükçü olmak üzere iki bakış açısı vardır. Yasakçı bakış açısını ileri sürenler, inanç ve kültür farklılığının neden olduğu boşanmaları gerekçe göstermektedirler. Özgürlükçü bakış açısını benimseyenler ise bu evlilikler için inançsal engellerin olmadığı, inanç ve kültür farklılığının tolere edilebileceğini düşünmektedirler.<sup>608</sup>

### c. Mirasın Yasaklanması

Bir kimseye ölen bir kimseden kalan her türlü nesneyi ifade eden mirasın dağıtılmasında bırakım hukuksal düzenlemelerin olması kaçınılmazdır. Mirasın kan bağıyla yakınlık esasına bağlı olarak paylaşılması, genel olarak dünya üzerinde kabul edilen bir anlayıştır. Mirastan pay alacakların ve oranların belirlenmesinin ise mirasın oluşuna katkıları dikkate alarak zaman ve mekana göre değişmesi mümkündür. Kur’an’da miras hakkındaki genel ilke, bu oranların düzenlenmesinin ötesinde yakınların mirastan mahrum edilemeyecekleriyle ilişkilidir. Kur’an’ın miras hakkındaki etraflı açıklamalarının olgusal bir değeri vardır. Bu olgusal değer de, herhangi bir ilkesel nedene bağlı

606 Bakara 2/221.

607 Hucûrât 49/13.

608 Zelyut, Rıza, *Aleviler Ne Yapmalı*, Yön Yayıncılık, İstanbul 1993, 33; Çem, *Dersim’de Alevilik*, 20.

kalınmaksızın, bazı kimselerin mirastan engellenmeleridir. Örneğin kadınlara verilen payların erkeklere verilen payların yarısı olması emri, mirastan mahrum edilen kadına pay verilmesinin gerekliliğini ifade etmek içindir. Bu nedenle de günümüzde kadın ve erkek arasında mirasın eşit olarak paylaşılması, Tanrı'nın nihai amaçlarıyla uygunluk arz etmektedir.

Mirasın paylaşılması ve bazı kimselerin mirastan mahrum edilmesiyle ilişkili olarak burada hukuk ilminin alanına giren konularda incelemelerde bulunmak, konumuzun sınırları dışındadır. Bizi ilgilendiren, miras sisteminin oluşturulmasında ve uygulanmasında dinsel ve mezhepsel kimliğe bağlı olarak gelişen anlayışlardır. Mirasın kan bağına ve yakınlığa dayalı olarak dağıtılması Kur'an'ın pek çok ayetinde ifade edilmiştir.<sup>609</sup> Miras hakkındaki düzenlemeler içerisinde kimlerin mirastan engelleneceğine ilişkin yargılar yer almamaktadır. Çeşitli dönemlerde gelişen hukuk anlayışlarının bir ürünü olarak, farklı dinlerden ve mezheplerden olan insanların, mirastan engellenmelerine ilişkin kararlarının dinsel bir temeli mevcut değildir. Bir kimsenin miras için babasını veya yakınına öldürmesi nedeniyle mirastan engellenmesi, haksız yere adam öldürmenin yasaklanması gibi bir nedene dayanmaktadır.

Gazâlî, Batınîleri inançlarından ötürü mürted olarak niteledikten sonra, öldükleri zaman birbirlerine ve kendi inançlarından olmayan kişilere miras bırakamayacaklarını, inananlar ve inkarcılar arasında verasetin kesilmiş olması ilkesine dayandırmaktadır.<sup>610</sup> Bu şekildeki bir ilke, Kur'an'a dayanmadığı gibi, "De ki: "Allah'ın, kulları için yarattığı zîneti ve temiz rızıkı kim haram kılmış?"<sup>611</sup> ayetiyle aykırılık içermektedir. Miras hakkı kan bağı ve yakınlığa dayalı olarak elde edildiğinden, farklı din ve mezhep mensuplarının mirastan engellenmesi dinsel bir tutum olarak değerlendirilemez. Miras hakkını elde edebilmek için, mezhep değiştirmenin söz konusu olduğu da görülmektedir. Örneğin, Eşarî'nin daha önce Mutezili iken sonradan Hadis Tarafdarlarının yanında yer almasının nedenlerinden birisinin de yakınlarından kendisine bırakılan mirası almak olduğu söylenmektedir.<sup>612</sup>

#### d. Kestiklerinin Yenilmemesi

Hayvanların boğazlanması olgusu, amaca bağlı olarak değişiklik gös-

609 Nisâ 4/7, 33, 176.

610 Gazâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 151

611 A'râf 7/32.

612 Ehvâzi, Ebû Ali el-Hasen b. Ali b. İbrâhîm, *Mesâlib'u İbn Ebi Bişr*, Nşr. Michel Allard, Bulletin D'études Orientales, c. XXIII, Damas 1970, 165.

termektedir. Bu amaç, Tanrı adına boğazlama ve beslenme için boğazlamadır. Tanrı adına boğazlanan hayvanlarda, hayvanın onun adına boğazlanması ve başka bir varlık adına boğazlanmaması, Tanrı inancının doğruluğu açısından gereklidir. Çünkü bir varlığa saygı için insanın kendisine ait bir nesneyi bağışlaması, bağışlanan varlığa tanrısal nitelikler vermek anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak, Tanrı adına boğazlanan hayvanların etinin yenilebileceği, Allah'tan başka varlıklar adına boğazlanan hayvanların yenilemeyeceği ilkesi, "Üzerine Allah adı anılmayanlardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fasıklıktır. Bir de şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için mutlaka fısıldarlar. Onlara boyun eğerseniz şüphesiz siz de Allah'a ortak koşmuş olursunuz"<sup>613</sup> ayetinde açıklanmıştır. Bazı yorumcular, kendilerine bir kitap indirilmiş topluluklara mensup insanların boğazladığı hayvanların yenilebileceğini,<sup>614</sup> putperestlerin bilinçli olarak putlar adına kestikleri hayvanların yenilemeyeceğini belirtmektedirler.<sup>615</sup>

Bazı fakihler, bu ayetin genel bir hüküm içermesi nedeniyle, besmelesiz yenilen ve içilen her şeyin haram olduğu görüşünü ileri sürerek,<sup>616</sup> kendi mezhepsel taassubunu ortaya koymaktadırlar. Çünkü diğer fakihler, bu ayette ifade edilenin hayvanların boğazlanması sırasında besmele söylenmesi olgusuna özel olduğunu söylemektedirler ki<sup>617</sup> bu görüş bağlamsal ve Kur'an bütünlüğü açısından tutarlıdır.

Bu ayetin bağlamı, Allah adına boğazlanan yani ona adanan hayvanların yenilebileceği, başka varlıklara adananların ise yenilemeyeceğini açıklamaktadır.<sup>618</sup> Devamında ise, zorda kalanların başkası adına adanan hayvanların etinden yiyebilecekleri belirtilmektedir.<sup>619</sup> Bu ayette ise, başka varlıklar adına boğazlanan hayvanların yenilmesi, fasıklık olarak tanımlanmaktadır ki Kur'an bütünlüğü içerisinde bu terim inkar anlamında kullanılmaktadır. Bundan başka, "Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilene haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçü-

613 En'am 6/121.

614 Sözelimi, "Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir" (Mâide 5/5) ayetinde bu ilke açıklanmıştır.

615 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/79-80.

616 Râzi, *Tefsîru'l-Kebîr*, 13/168.

617 Râzi, age, 13/168.

618 En'am 6/118.

619 En'am 6/119.

*sünü aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur*<sup>620</sup> ayetinde de, başka varlıklara adanan hayvanların yenilemeyeceği ilkesi, leş, kan ve domuz eti ile birlikte zikredilmektedir. Bu nedenle Kur'an, hayvanların boğazlanması sırasında Tanrı'nın adının anılmasını emretmektedir. Av hayvanlarının avlanılmasına ait ilkeleri anlatan, "*Sana soruyorlar: Kendileri için helâl kılınan ne? De ki sizin için bütün pâk nimetler helâl kılındı, alıştırarak ve Allah'ın size öğrettiğinden öğreterek yetiştirdiğiniz avcı hayvanların da size tutuverdiklerinden yiyin ve üzerine «besmele» çekin ve Allah'tan korkun, çünkü Allah'ın muhasebesi çok süratlidir*"<sup>621</sup> ayetinde besmele çekilmesinin emredilmesi, vurulan hayvanları, yenilmesi yasaklanmış leşten ayırmak içindir. Bu durumda, bu ayetlerin genel olarak kesilen bütün hayvanların kesimi sırasında besmele söylenmesi emrini içermeyeceği; Allah'tan başkasına adanan hayvanların etlerinin yenilemeyeceği ilkesini belirlediği söylenebilir.

Beslenme amacıyla kesilen hayvanların boğazlanması esnasında ise besmele okumak gerekli bir eylem olarak görülmemiştir. Bu tür kesimlerde asıl olan sağlık ve temizlik şartlarının yerine getirilmiş olmasıdır. Çünkü bir hayvanın kesilmesi, onun yasaklanmış olan leşten ayrılması içindir. Çünkü bir ilke olarak yenilen ve yenilmeyen arasındaki ayırım, onun temizliği ile ilişkilidir. "*Bu gün size temiz ve hoş şeyler helâl kılındı*" ayetinde, temiz olan her yiyeceğin helal olduğu belirtilmiştir. Kur'an'ın kitap ehlinin boğazladığı hayvanların yenilmesine izin vermesi, fakat Müslümanlar içerisinde farklı mezhepsel kimliğe ait insanların boğazladıklarının yenilmesinin yasaklanması düşünülemez. Dolayısıyla, İslam'ın bir yorumu olarak Alevilik inançlarını benimseyen insanların kestiklerinin yenilmeyeceği ilkesi, Kur'an açısından tutarlı değildir. Bu şekildeki bir tavır, başkalarını ötekileştirmek amacından başka bir amaca hizmet etmeyecektir.

#### e. Mezarlıkların Ayrışması

Ölen insanların gömüldüğü yer anlamına gelen mezarlık sözcüğü, asıl olarak ölünün arkasından, diğer insanların onun defn edildiği yeri ziyaret davranışları esas alınarak yapılmış bir isimlendirmedir. Mezarların toplu olarak bulunduğu yere "mezarlık" denildiği gibi, Arapçadaki kabir sözcüğünden türetilerek kabristan da denilmektedir. Arap dilinde ölünün defnedildiği yere kabir (kabr ç. *kubûr*), kabirlerin toplu olarak bulunduğu yere de makber (ç.

620 Bakara 2/173; Krş. Mâide 5/3; Nahl 16/115.

621 Mâide 5/4; Krş. A'râf 7/32, 157; Enfâl 8/26 vd.



*mekâbir*) denilmektedir.<sup>622</sup> Türkçede ölülerin defnedildiği yere, ziyaret edilen yer anlamında mezarlık isminin verilmesi, bu yerlerin insanlar tarafından çok sık ziyaret edilmesini teşvik etmek ve bu uygulamanın sıklığına ve önemine vurgu yapmak içindir. Bu anlayış, atalar kültünü de doğuran temel dinamiktir.

İlahi dinlerde, genel olarak, ölülerin toprağa defnedilmesi uygulaması, ilk insanın topraktan yaratılması ve diğer insanların da bedensel olarak topraktaki öğelerden oluşması nedeniyle, olumlu bir uygulamadır. Bazı dinlerde görülen ölülerin yakılması ve küllerinin kutsal nehre atılması uygulaması, ancak o dinin kutsal metinlerinin gereği olarak kabul edildiği sürece benimsemektedir. Fakat ölülerin toprağa defnedilmesi, topraktan gelen insanın ona dönüşünü ifade ettiğinden, doğru ve açıklanabilir bir nedene sahiptir.

Ölü için yapılan dinsel ritüeller olarak cenazenin yıkanması, kefenlenmesi ve namazının kılınması, teolojik öğretilerin uygulamaları açısından farklılık arz etmemektedir. Bu uygulamalardan, ölen bir inananın namazının kılınması Kur'an'da yer almakta iken, onun yıkanması ve kefenlenmesi dinsel bir gelenek olarak varlığını sürdürmektedir. Bütün bu uygulamaların teorik yapısı ve nedeni, gerek dinsel ve gerekse akılcı olarak açıklanabilmektedir. Bu uygulamalarda Alevi farklılaşması ortaya çıkmamaktadır. Bununla birlikte, inançsal kimliğe bağlı olarak kimlerin cenaze namazının kılınacağı ve namaz öncesinde ölünün mezhepsel kimliğine insanların tanıklığı, ayrışmanın temel noktasını oluşturmaktadır.

Günümüzde, camilerde ölünün namazının kılınması için kişinin inançsal ve mezhepsel kimliğine toplumun tanıklığı uygulamasının, sadece inançsal kimliğe tanıklık kısmı dinsel metinlere dayanmaktadır. Çünkü Kur'an, Allah'ı inkar eden ve şirk koşan insanların kabirlerinde durmayı yani namazlarının kılınmasını yasaklamaktadır.<sup>623</sup> Ölünün mezhepsel kimliğine toplumun tanıklığı uygulaması ise, dinsel metinlere uygunluğu şöyle dursun, inanan insanlar arasında ayrımcılık üretmesinden ötürü dinin amaçlarına aykırılık içermektedir. Mezhepsel farklılaşmaların gelişmesinden sonra ortaya çıkan mezhep taassubu olgusu, ölünün namazının kılınması için kendi mezhebinden olmayı gerekli görmektedir. Bu bağlamda, camilerde Alevi inancını benimsemiş insanların namazlarının kılınmaması uygulaması, Alevi yazarlar tarafından da kınanmaktadır.<sup>624</sup>

622 İbn Manzûr, *Lisân*, 5/68.

623 Tevbe 9/144.

624 Bkz. Yaman, *Alevilik*, 339.

Mezhepsel kimliğe bağlı olarak mezarlıkların ayrışması olgusu, güncel olarak mevcut değildir. Bunu bir ayrışma nedeni olarak dikkate almamız, tarihsel olarak bu olgunun ortaya çıkmış olmasındandır. Sözgelimi, Osmanlı dönemine ait 1567 tarihli bir belgede, Işık taifesinin diğer görüş ve eylemleri ile birlikte, Müslüman mezarlıklarına “Yezidlerin kabirleridir” deyip, kendi ölüleri için ayrı mezarlık yaptıkları nedeniyle tutuklanmaları istenmektedir.<sup>625</sup> Mezarlıkların dinsel kimliğe bağlı olarak ayrışması geleneği, tarihin çok eski dönemlerinden itibaren mevcuttur. Yahudilerin gömüldüğü mezarlığın “Yahudi mezarlığı”, Hıristiyanların gömüldüğü mezarlığın “Hıristiyan mezarlığı” ve Müslümanların gömüldüğü mezarlığın da “Müslüman mezarlığı” olarak adlandırılması, dinsel kimliğe bağlı olarak bir ayrışmanın sonucudur. Olgusal olarak da, bu ayrışmanın var olduğu görülmektedir. Dinsel kimliğe bağlı olarak mezarlıkların ayrışması, söz konusu dinlerin ölümler hakkındaki uygulamalarındaki farklılıklar ve diğer dinlerin mensupları için bağışlanma dilemeyi yasaklayan teolojik görüşler nedeniyle, pratik olarak bir değer ifade etmektedir. Aile mezarlığı olgusunun günümüzde yaygınlaşması da, duygusal bir nedene bağlı olduğu gibi, bu şekildeki pratik bir nedene de dayanmaktadır. Mezhepsel kimliğe bağlı olarak ayrışma ise bu şekildeki pratik veya teolojik bir nedene bağlanamaz.

Halife Osman’ın öldürülmesinden sonra Cennetü’l-Baki denilen o dönemdeki Müslüman mezarlığına defnedilmemesi ve Yahudi mezarlığına defnedilmesi, gerçekte bu ayrışmanın tarihsel uygulamasına işaret etmektedir.

#### f. Mabetlerin Ayrışması

Dinlerin mutlak varlığa tapınma biçimleri hakkındaki ilkeleri, ibadet kavramı ile ifade edilmektedir. Bu kavram yaratıcının emirlerine uygun olarak yapılan tüm eylemleri içerse de, daha çok dinsel ritüeller anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle de dinler; inanç, ibadet ve diğerleriyle ilişkilere (muamelât) ait hükümleri içermektedir. İslam söz konusu olduğunda, ibadetlerin herhangi bir yerde yapılması mümkün olsa da, secde edilen yer anlamında mescit (ç. *mesâcid*) dinsel ritüellerden biri olan salatın gerçekleştirildiği mekanlar olarak tarihsel süreçte ve günümüzde var olmuştur.

Kur’an’da, mescitlerin yapılması eyleminin övüldüğü<sup>626</sup> ve bazı mescitlerin isimleri zikredildiği<sup>627</sup> gibi, Hz. Muhammed’in döneminde de mescit inşa etme uygulaması mevcuttur. Hz. Muhammed, Mekke’den Medine’ye hicreti

<sup>625</sup> Bu belge için bkz. Refik, *On Altıncı Asırda Rafizilik*, 59.

<sup>626</sup> Bakara 2/114; Tevbe 9/17, 18;

<sup>627</sup> Bakara 2/144, 149, 150, 191, 196, 217 vd.

sırasında mescit inşa ettiği gibi (Kubâ Mescidi), Medine'ye vardığında da ilk iş olarak bir mescit (Nebi Mescidi) inşa etmiştir. Bu mescidin inşası, salat ibadeti-nin yerine getirilmesi işlevini yerine getirdiği gibi, inananların diğer din mensuplarına ve topluluklara karşı birlikteliğinin göstergesi de olmuştur. Buna ilaveten, mescitler toplumların sosyal ihtiyaçlarının karşılandığı mekanlar olarak da varlıklarını devam ettirmişlerdir. Mescit ismi, sonraları câmi ismine dönüşmüştür ki Alevilikteki cem ve cami, kök itibarıyla toplanmak anlamına gelen aynı fiilden türemiştir. Cem, toplanma fiilinin kendisine, cami ise bir araya toplanan mekana gönderme yapmaktadır.

Alevilikteki cem ayini ve bu ayinin yapıldığı mekan olarak cem evi, namaz ve caminin alternatifi değildir. Alevilerin namaz kılmamaları ve camiye gitmemeleri, namaz ibadeti-nin farz oluşuna ve camiye gitmenin gerekliliğine inanmadıkları anlamına gelmemektedir.<sup>628</sup> Alevilikte salat eylemi niyaz olarak yorumlanmaktadır. Anadolu Alevilerinin büyük kesiminin namaz kılmamaları ve camiye gitmemeleri, tarihsel süreçte çeşitli siyasal otoritelerin, camilerde Ehl-i Beyt'i kötüleyen hutbeler okutmaları ve camilerin Ehl-i Beyt karşıtı propaganda aracı olarak kullanılması nedenine dayanmaktadır. Hatta namaz için camiye giden insanların, Ehl-i Beyt'e yapılan lanetleri dinlememek için Cuma namazını kıldıktan sonra camiye terk etmelerini önlemek amacıyla, Muaviye tarafından hutbe ve namaz sıralamasının değiştirildiği bir gerçektir.<sup>629</sup> Camilerin bir dinin mensuplarını farklı mezhep ve cemaat farklılıklarını dikkate almadan toplayan bir mekan olarak işlevini yerine getirmesi, bu mekanların siyasallaştırılmaması ve belirli bir mezhebin inançlarına uygun ritüellerin yerine getirildiği bir mekan olmaktan çıkarılması gerekir.

## B. Uzlaşma Teolojisinin Dinamikleri

Uzlaşma teolojisinin amacı, farklı düşüncelere ve inançlara sahip bireylerin ve toplulukların, birlikte yaşama kültürünü geliştirmektir ki İslam'ın temel hedefinin söz konusu birlikte yaşamı garanti etmek olduğu söylenebilir.

### 1. Fırkalar Teolojisinden Kur'an Teolojisine

Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında fırkalaşmaların oluşması, her fırkanın kendi inançlarını oluşturması olgusunu da beraberinde getirmiştir. Kur'an uzlaşma teolojisini sağlamak için "Allah'ın ipi"

<sup>628</sup> Sözelimi Aziz Yalçın: "Namaz, oruç, hac gibi ibadetler Alevilerde yadsınmaz" demektir. Bkz. Yalçın, Aziz, *Hz. Ali ve Alevilik Gerçeği*, Der Yayınları, İstanbul 2001, 112.

<sup>629</sup> Yakûbî, *Târih*, 2/233.

olarak tanımladığı, vahye bağlanmayı emretmektedir. Çatışma daha çok mezhepsel görüşlerde ortaya çıktığından, “*Hep birlikte Allah’ın ipine sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti*”<sup>630</sup> ayetinde, birlikteliğin oluşma zemini vahiy olarak gösterilmektedir. Bu ayetteki *ip/habl*, kendisiyle ihtiyaçların giderildiği ve isteklere ulaşıldığı bir nesneyi,<sup>631</sup> diğer bir deyişle insanın kurtuluşunu sağlayan araç olarak yer almaktadır. Bu anlatımda ifade edilen fırkalaşmanın, dinsel alandaki fırkalaşmalar olması muhtemeldir.

Bölünmeye karşı bir tutum ise birleşmektir/*ülfet*. Bu zeminde vahiy, herkesin mezhepsel görüşünü temellendirmek için başvurduğu bir kaynak olmanın ötesinde, önyargısız olarak yorumlanan bir kaynaktır. Kur’an’ın, tarihsel uygulamaları vahiy olarak aktarmasındaki bir amaç da, kendilerine apaçık bildirimler geldiği halde fırkalaşan toplulukların karşılaştıkları sosyal düzenin bozulması, yaşam güvenliğinin kalmaması vs. gibi olumsuz durumların ortaya çıktığına dikkat çekmektir. Nitekim “*Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için büyük bir azap vardır*”<sup>632</sup> ayetinde, vahyin amacının insanlar arasında birliktelik sağlamak olduğu ve kendilerine indirilen apaçık delillere uymamak suretiyle ayrılığa düşenler için büyük bir azap olduğudur. Bu anlatımdaki azabın, ölümden sonraki dirilişte vad edilen bir azap olmanın ötesinde, bu insanların dünyada karşılaştıkları sıkıntılar olarak da anlaşılması olasıdır. Fakat vahyin anlamları konusundaki bir uzlaşma, tarihsel olarak oluşmuş mezhepsel okuma ile olduğu sürece, bu birliktelik imkânsızlaşmaktadır.

Din konusunda farklılaşanlar hakkındaki olumsuz tutum, “*Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah’a kalmıştır. Sonra Allah onlara yaptıklarını bildirecektir*”<sup>633</sup> ayetinde yer almaktadır. Fakat geleneksel ve güncel olarak, bölünmelerin diğer sosyal, ekonomik, siyasal vs. alanlara göre dinsel alanda çok daha fazla olduğu görülmektedir. Bunun nedeni, dinin, kutsal ile ilişki içerisinde gelişmesinden ötürü, dinsel görüşlere bağlılığın ileri düzeyde olmasıdır. Nitekim bu parçalanmanın taraftar/*şia* sözcüğü ile ifade edilmesi, bu bağlılığın duygusal alanda

630 Âl-u İmrân 3/103.

631 Taberî, emân vermenin de bu nedenle ip olarak isimlendirildiğini, çünkü onunla insandaki korkunun giderildiğini söylemektedir. Bununla birlikte, bu ayette ifade edilen “Allah’ın ipi”nin topluluk/cemaat, Allah’ın ahdi, birlemeyi sadece Allah’a özgü kılma, İslam olduğu şeklinde görüşler de vardır. Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 7/70-73; Râzî, *Tefsiru’l-Kebîr*, 8/171-175.

632 Âl-u İmrân 3/105.

633 En’âm 6/159.

gerçekleştiğine işaret etmektedir. Kur'an açısından düşünceyi ifade etme ve din seçme özgürlüğü mevcut olduğu gibi, dinsel yorum geliştirme özgürlüğü de mevcuttur.

Kur'an açısından, gerek amel ve gerekse inanç alanında herhangi bir mezhebe bağlılık gerekli değildir. Tarihsel süreçte mezheplerin oluşması, çeşitli siyasal ve sosyal nedenlere bağlıdır. Güncel bir tavır olarak, herhangi bir konuda mezhepsel görüşün dışında bir görüş ve eylemi benimsemek, nerdeyse din dışına çıkmak olarak nitelenmektedir. Kur'an, "*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapaşağlam bir kulba yapılmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir*"<sup>634</sup> ilkesiyle kişilerin din seçimine dışarıdan müdahaleyi kabul etmezken, bazı teoloji ekolleri bazı mezhepsel görüşlerin benimsenmesinin gerekliliğini ileri sürmektedirler. Anadolu Aleviliğindeki "yol bir, sürekin binbir" ilkesi, her ne kadar çeşitli bölgelerdeki Türkmen, Yörük, Tahtacı, Aşiret, Çepni, Kızıbaş, Şii adlarıyla var olan farklı Alevilik anlayışlarını içerdiği şekilde yorumlansa<sup>635</sup> da, bu ilkeyi diğer dinsel anlayışları içerecek şekilde genişletmek mümkündür. Bu içerikteki bir ilkenin yapılanmasında yol, çeşitli Alevilik anlayışlarını değil de, insanın doğasına uygun hükümleri içeren tek bir İslam yolunun, farklı yorumlarını ve bu yorumlar etrafında farklı kümeleşmeleri içermesi olarak anlaşılabilir.

## 2. Nakilci Teolojiden Akılcı Teolojiye

Geleneksel teolojinin açmazlarından biri, akıl-nakil ilişkisinin etkin bir şekilde yapılandırılmamış olmasıdır. Hatta geleneksel İslam düşüncesinin temel karakteri, akıl-nakil ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet içerisinde dahi akıl-nakil ilişkisi konusunda ayrışmalar olmuş ve Eşarilik ve Matüridilik arasındaki temel farklılık, bu ilişkinin açıklanmasında ortaya çıkmıştır. İslam fırkaları içerisinde rasyonel bir temelde düşünce geliştiren bir ekol olarak Mutezile bilinirse de, Mutezilenin inançlarının günümüzde temsilinin bir ekol olarak ve sistematik bir şekilde savunucuları olmadığından, günümüzde İslam düşüncesinin rasyonel açıklaması bazı akademik çevreler dışında neredeyse mevcut değildir.

Aklın ötelendiği toplumların din anlayışlarında, nakil otorite kurmakta ve naklin olduğu yerde de akıl işlevsiz bırakılmaktadır. Çünkü nakil,

634 Âl-u İmrân 3/64.

635 Erseven, *Alevilerde Semah*, 101.

insanın gelişmesine ve çağın gereklerine uygun olarak yorumlanacak ham bir veri olarak değil, tarihsel yorumlarıyla birlikte var olmaktadır. Alevilik, içerisindeki gizemli ve içrek anlayışlarla birlikte rasyonel bir düşünce olarak yapılandırılabilir. Alevilikte aklın kullanılmasına ve dinsel inançların rasyonel temellerini kurmaya vurgu yapan, Alevi ulularına ait sözler oldukça fazladır. Hz. Ali'ye atfedilen bir sözde o, "Akıl dindir, din de akıldır. Eğer dini akıl idrak edemezse, o akıl, akıl değildir. Eğer din akıl dairesinden uzak kalırsa, o din de, din değildir"<sup>636</sup> demektedir.

### 3. Ayrışma Konularından Ortak Paydalara

Müslümanlar arasında çatışma, asıl olarak temel inançlardaki bir ayrışmadan ortaya çıkmamaktadır. Ayrışma daha çok, ortak noktaların terk edilerek farklı noktaların öncelenmesinden kaynaklanmaktadır. Halbuki Kur'an, "De ki: "Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâh edinmesin." Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: Şahit olun, biz Müslümanlarız"<sup>637</sup> ayetinde, Müslümanların ortak noktada buluşmasının da ötesinde, kitap ehli ile Müslümanların inançlar arasındaki ortak noktalarda buluşmalarını önermektedir. Bunun sağlanması, dinsel anlamda düşünce özgürlüğüne sahip olmakla mümkündür. Sosyal ilişkilerdeki ortak çıkarlar, diğer din ve mezhep mensuplarıyla ortak noktalar temelinde yürütülmelidir.

### 4. Durağanlıktan Değişime

Din anlayışındaki farklılaşmayı değişim sözcüğüyle ifade etmemiz ve yerine "dönüşüm", "başkalaşım", "yenilenme", "çağdaşlaşma" gibi sözcüklerini kullanmayışımız, bütün bu sözcüklerin ifade ettikleri anlamların, değişim olgusuna dayanmasındandır. Türkçe'de kullandığımız değişim sözcüğü, anlam alanı itibarıyla bu genişliğe sahiptir ve diğer dillerdeki birden çok sözcüğün karşılığı olarak kullanılmaktadır. Arap dilindeki *inkulâb*, *tahavvül*, *tebeddül*, *tağayyür* sözcükleri,<sup>638</sup> bazı farklılıklarla birlikte Türkçedeki değişim sözcüğünü ifade etmektedirler. Bununla birlikte bu sözcük farklı alanlardaki kullanımında, alanın özelliklerine göre anlam farklılığına uğramaktadır.

636 Gülçiçek, *Alevilik*, 1/125

637 Âl-u İmrân 3/64.

638 Musa İbn Meymûn değişim/teğayyür sözcüğünü, kategorilerle ilişkilendirerek açıklamaktadır. Buna göre değişim; töz kategorisinde oluş ve bozuluş; nicelik kategorisinde büyüme ve kaybolma; nitelik kategorisinde dönüşüm ve yer kategorisinde de nakil yani hareket ifade eder. Bkz. İbn Meymûn, *Dilâletu'l-Hâirin*, 2/245.

Değişim sözcüğü ekonomi alanında kullanıldığında, “mal, hizmet ve üretim faktörlerinin iktisadi karar birimleri arasında el değiştirmesi”<sup>639</sup> anlamını ifade etmekteyken, maddi alanda “bir özelliğe ilişkin değerde, belirli koşullar altında görülen nicel başkalaşım”<sup>640</sup> anlatılmaktadır. Bu sözcüğün ekonomi alanındaki kullanımında nesnelere kendi özelliklerinde bir farklılaşmayı ifade etmemesine rağmen (mübâdele), fiziksel alandaki kullanımında değerlerin nicel başkalaşımını ifade etmektedir (tahavvül). Eğer bir maddedeki değişim yapı ve biçimi ile ilişkili olursa, bu durumda başkalaşım olgusu ortaya çıkar ki başkalaşım “bir kütlenin fizikçe ve kimyaca değişmesi” anlamına gelir. Bu durum maddenin biçim değiştirerek başka bir şeye dönüşmesini anlatır (istihâle, metamorfizm). Bu sözcüğün siyasal alandaki kullanımında ise “toplum düzenini ve yapısını daha iyi duruma getirmek için yapılan köklü değişiklik”<sup>641</sup> anlamına gelmekte ve yapısal değişiklikleri içermektedir (inkılâb). Bu alanda bu sözcük, eski ve yeni olgularının ifade ettiği bir zemini açıklamakta ve eskinin geçersizliğini ve yeninin geçerliliğini anlatmaktadır.

Değişim sözcüğü bir halden bir hale geçişi ifade ettiğinden, değişimin bir yönünün olması gerekmektedir. Bu yön de akıl ve doğallıktır (fitrat). İşte bu nedenle Kur’an’ın çağrısı, insanın akla ve doğallığa dönmesidir. Bu bağlamda Kur’an’ın bütünlüğü içerisinde insanı düşünmeye ve araştırmaya çağıran çok sayıda anlatım bulunmaktadır. Sözelimi, “*Deveyi düşünmezler mi nasıl yaratıldı?*”<sup>642</sup> ayetinde, insanın etrafındaki varlıkları incelemesi istenmiştir. Bu anlatımda devenin kullanılması, Kur’an’ın ilk muhataplarının hayatında bu hayvanın önemli bir yerinin olmasındandır. Farklı coğrafyalarda bu ayetin ifade ettiği anlam, insanın etrafındaki canlı ve cansız varlıkların yaratılışları üzerinde düşünmesidir. Doğallık ise, “*Yüzünü arınmış (hanif) olarak Allah’a, Allah’ın insanları yarattığı doğaya (fitrat) çevir. Allah’ın yaratışında bir değişme yoktur. İşte doğru din budur ve insanların çoğu bunu bilmezler*”<sup>643</sup> ayetinde ifade edilmiştir ki bunun anlamı, insan aklının doğru olarak kabul ettiği gerçeklere dönmektir. Allah’ın insan için belirlediği yapınız (farz) veya yapmayınız (haram) şeklindeki yükümlülükler, gerçekte insan aklının ve doğasının uygun gördüğü ve uygun görmediği eylemlerdir. Burada akıl, çıkarların yönlendirdiği bireysel akıl değil, doğallığın

639 *Türkçe Sözlük*, 1/346

640 *Türkçe Sözlük*, 1/346

641 *Türkçe Sözlük*, 1/346.

642 *Ğâşiye* 88/17.

643 *Rûm* 30/30.

yönlendirdiği saf ve toplumsal akıldır. Bunun içindir ki nedeni ve hikmeti olmayan hiçbir şey emredilmemiş veya yasaklanmamıştır.

### 5. Monologdan Diyaloga

Bu belirlemede “diyalog” sözcüğü yerine Türkçe’de bu olguyu karşılayan bir sözcük kullanmayışımız, asıl olarak, iki kişinin veya ekolün fikirlere saygı ilkesini gözeterik karşılıklı konuşmalarını ifade eden bir terimin olmayışındandır. Türkçe’de bu terim olmadığı gibi, Arapça ve Farsça gibi dillerde de mevcut değildir. Günümüzde Arap dilinde diyalog anlamında kullanılan *hivâr* sözcüğü, bir şeye eğilim gösterme ve ondan dönme, bir nesnenin bir halden diğer bir hale geçişini ifade etmektedir ki asıl olarak bir yerde hayretler içerisinde kalan bir insanın şaşkınlık içerisinde çeşitli yönere gidip gelmesinden alınmıştır.<sup>644</sup> Karşılıklı görüş alışverişini ifade eden bir terim olarak *münâzara* sözcüğü, bu olguyu daha iyi karşılamaktadır. Diyalogdan amaç, gelişigüzel bir konuda karşılıklı konuşma değil, fikir alışverişinde bulunmak suretiyle gerçeği ortaya koymaktır. Dilin, insanın ihtiyaçlarına göre oluşturması gerçeğinden hareketle, bu dillerde diyalog sözcüğünü birebir karşılayan bir sözcüğün olması, insanların bu tür bir iletişime ihtiyaç duymamasından kaynaklandığı söylenebilir. Fakat aynı coğrafyada fikir çatışmasını ifade eden ve asıl olarak düşmanlık anlamındaki *cedel* gibi pek çok terim mevcuttur.

Günümüzde, özellikle Katolikler tarafından geliştirilen dinler arası diyalog süreçlerinin ve çabalarının, içe dönmesi ve dinler arası diyalogun mezhepler arası diyaloga dönüşmesi gereklidir. Mezhepler arası diyalogu gerçekleştirmeden, dinler arası diyalogu gerçekleştirmek, Müslüman dünya açısından diyalog çabalarını başarısız kılmaktadır. Mezhepler arası diyalogun amacı, düşünsel farklılıkların engellemediği sosyal ilişkiler ağı kurmak ve böylece toplumsal huzuru ve birlikte yaşama kültürü geliştirmek olmalıdır. Fakat mezhepler arası diyalogun gerçekleştirilmesi için dışlayıcı ve ötekileştirici davranış biçimlerinin yerini, anlama ve hoş görme davranış biçimlerinin alması zorunludur. Bunun için de, farklı görüşteki bireylerin varlıklarının kabul edilmesi temel şarttır. İçten dışa doğru gelişen diyalog, ilk olarak içteki bütünlüğü sağlayacağından, onun dıştaki etkilerini arttıracaktır. Çevreden merkeze doğru yürütülen diyalog ise, merkezdeki birliktelik yerine, sosyal düzensizliklere neden olabilir. Diyalogun vazgeçilmez şartı ise, karşıdakinin görüş ve düşünceleri ile birlikte varlığını kabullenmektir.

<sup>644</sup> İbn Manzûr, *Lisân*, 4/217.



## SONUÇ

Alevî-Bektaşî teolojisinin, bütünsel bir teoloji olarak biçimlenmesi, her şeyden önce inançlarının akademik ve bilimsel alanda kabul edilmesi ve uygun bir sistemin geliştirilmesiyle mümkün olacaktır. Geleneksel Alevilik-Bektaşîliğin bağdaştırmacı yapısı, bazı durumlarda inançların açıklanması ve temellendirmesinde açmazlar oluşturmaktadır. Bağdaştırmacı yapısı olan her düşünce, kendi doğasını ve özgünlüğü kaybetmekte ve başkalaşmaktadır.

Alevî-Bektaşî teolojisi, tarihsel sorunların ve ayrışma noktalarının belirginleştirmesinin ötesinde, güncel ve geleceğe dönük bir anlayış olarak biçimlendirmelidir. Bunu gerçekleştirmek için yönünü, geçmişe değil, geleceğe çevirmelidir. Bu açıdan tarihsel olaylara vurgu, onları toplumsal bilinçte canlı kılmak için değil, bu olaylardan insanlığın geleceği için adalet, özgürlük, eşitlik vs. genel geçer ilkeleri yerleştirmek için olmalıdır. Bu biçim, güncel olarak kendisini Alevî-Bektaşî olarak ifade eden toplulukların, çağdaşlaşma ve yenilenme yanlısı oluşlarıyla uyumluluk arz edecektir. Alevî çağdaşlaşması, dinsel dogmalardan arındırılmış olarak değil, bu dogmaların, Alevilik-Bektaşîliğin genel ilkeleriyle birlikte çağdaş, akılcı ve yenilikçi yorumlarıyla oluşturulmalıdır.

İslami bir teoloji olarak Alevilik-Bektaşîliğin özünü, insan oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak bu teolojide, Tanrı'yı merkeze koyarak varlığı ve alemi açıklamak ve anlamlandırmak yerine, insanı merkeze koyarak alemi ve Tanrı'yı açıklamak ve anlamlandırmak ilkesi geçerlidir. Kur'an'ın amacı da, Allah'ın kendisini insana açıklamak değil, insanın ahlaki değerler geliştirmesi suretiyle dünya hayatında mutlu olmasıdır. Kendi arşına istiva etmiş bir Tanrı, sadece bir iman nesnesi olarak var olacak; olgun insanı yaratmanın bir modeli olarak var olmayacaktır. İnsanın merkezde olduğu bir düşünce açısından ise Tanrı, eylemleri ile olgun insanın eşsiz bir modelidir. O'nun bir model olarak yeryüzüne indirilmesi, ontik anlamda bir iniş değil, ancak ve ancak ahlaki anlamda bir iniştir.

Alevî-Bektaşî teolojisi özünü, vahiyden alır. Bu teoloji açısından vahiy, tarihsel ve değişmez yorumlarının otoritesinin ötesinde, her devirde yaşayan insanların şartlarına uygun olarak güncel ve değişken bir zeminde aklın otoritesindedir. Tanrı'nın insandan istediği, bir Tanrı sözü olarak Kur'an'a iman etmesi ve eylemlerini onun ilkelerine göre biçimlendirmesidir. Vahyin, bir beşerin zihnindeki yorumu ise, imanın bir kısmını oluşturmamaktadır. Bu bağlamda metin sabit ve değişmez iken; yorum hareketli ve değişkendir. Vahiy-

den arındırılmış bir Alevî-Bektaşî teolojisi, tarihsel olarak mevcut olmadığı gibi, güncel olarak da mevcut değildir. Bu teolojinin yönü insana dönük olduğu gibi, vahyi yorumlama yöntemleri de insana dönük olarak geliştirilecektir.

Alevî-Bektaşî inançları, tarihsel ve güncel olarak, hoşgörünün köklü bir temelini oluşturmaktadır. Bu hoşgörü, inançsal kimlik, etnik köken, sosyal sınıf vs. farklılıklarının karşısında olma ve insana salt insan olarak değer verme ilkesine dayanmaktadır. Buna bağlı olarak Alevî-Bektaşî teolojisinin geliştirilmesi, sosyal barışın sağlanmasında en önemli etken olacaktır.



## KAYNAKÇA

- Abdulcebbâr, Ebu'l-Hüseyin *Şerh'u Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire 1988.
- el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Amâre ("Resâil'u Adl ve't-Tevhid" içerisinde, 1/161-253), Kahire trs.
- Ahmet Rifat, *Devhatu'n-Nukebâ*, Haz. Hasan Yüksel-M. Fatih Köksal, Sivas 1998.
- Akgül, Suat, *Dersim*, Yaba Yayınları, İstanbul 2004.
- Altıntaş, Ramazan, "Alevî-Bektaşî Geleneğinde Dedelik Kurumu", *Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu*, İsparta 2005.
- Asım Efendi, *Kamus*, Basım Yeri ve Yılı Mevcut Değil.
- Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1992.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, *Kitâb'u Usûli'd-Dîn*, İstanbul 1928.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbu't-Temhidu'l-Evâil ve Talhisu'd-Delâil*, thk. İmadu'd-Dîn Ahmed Hayadar, Beyrut 1978.
- Birdoğan, Nejat, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin, İstanbul 1995.
- Bisâtî, *Menâkibu'l-Esrâr ve Behcetü'l-Esrâr*, (Şeyh Sâfi Buyruğu).
- Botterweck, Johannes G.- Ringgren, Hemler, *Theological Dictionary of The Old Testament*, USA 1997.
- Bozçalı, Mahmut, *Alevi Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva*, Horasan Yayınları, İstanbul 2005.
- Bruinnessen, Martin Van, *Türklük, Kürtlük, Alevilik*, trc. Hakan Yurdakul, İstanbul 2001.
- Bulut, Faik, *Ali'siz Alevilik*, Berfin, İstanbul 1998.
- Buyruk*, İmam Cafer Sadık Buyruğu, haz. Fuat Bozkurt, Kapı Yayınları, İstanbul 2005.
- Cafer Sâdik, *Fütüvvetname* (Osmanlıca)
- Cebbâr Kulu, *Risâle* (Osmanlıca)
- Üçer, Cenksu, "Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevilerin Temel İslami İbadetlere Yaklaşımları", *Dinbilimleri*, c.5, s.2, 2005.
- Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, Ankara Okulu, Ankara 2005.
- Clarke, Gloria L., "Ocazkade Dedelerin Geleneksel ve Güncel Durumu", *Folklor/Edebiyat*, 2002/2.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Tarifât*, Basım yeri ve yılı mevcut değil, 8.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâtiu'l-Edille fi Usuli'l-İtikâd*, thk. Esad Tamim, Beyrut 1985.
- Çamuroğlu, Reha, *Dönüyordu: Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*, Om Deneme, İstanbul 1999.
- Değişen koşullarda Alevilik*, Doğan Kitap, İstanbul 2000.

- Çem, Munzur, *Dersim'de Alevilik*, Peri Yayınları, İstanbul 1999
- Çetin, İsmail, *Alevilerde Halk Mahkemeleri*, Alev Yayınları, Basım Yeri ve Yılı Mevcut Değil.
- Çınar, Erdoğan, *Aleviliğin Gizli Tarihi Demirin Üstünde Karınca İzi*, Çiviyazıları, İstanbul 2004.
- Cuinet, Vital, *La Turquie d'Asie*, Paris 1982.
- Divân-ı İbrâhîm Edhem*, TDV Yayınları, Ankara 2007.
- Eğri, Osman, "Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kur'an Tasavvuru", *İslami İlimler Dergisi*, Cilt: 2, Sayı:1, Çorum 2007.
- Bektaşilikte Tasavvufî Eğitim*, Horasan Yayınları, İstanbul 2001.
- Ehvâzî, Ebû Ali el-Hasen b. Ali b. İbrâhîm, *Mesâlib'u İbn Ebî Bişr*, nşr. Michel Allard, Bulletin D'études Orientales, c. XXIII, Damas 1970.
- Eisenberg, Joyce, *JPS Dictionary of Jewish Words*, USA 2001.
- Ekinci Mustafa, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, Beyan, İstanbul 2002.
- Ekinci, Özden Kanter, "Hz. İbrahim ve Kurban", *Kelam Araştırmaları*, 9:1, (2011).
- Eliade, Mircea, *Şamanizm*, trc. İsmet Birkan, İmge Kitabevi, Ankara 1999.
- İmgeler Simgeler*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1992.
- Eröz, Mehmet, *Eski Türk Dini ve Alevilik Bektaşilik*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- Erseven, İlhan Cem, *Alevilerde Semah*, Ant Yayınları, İstanbul 1996.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *al-İbânah an Usûl ad-Diyânah*, trc. Walter C. Klein, American Oriental Society, New Haven 1940.
- Makâlât'ul-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1990.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki *Anadolu İnançları*, Toplumsal Değişim Yayınları, İstanbul 1987.
- Farrer, M., R., W., "Herese", *Baker's Dictionary of Theology*, USA 1988.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, "Alevilik Hakkında Bazı Düşünceler", *Uluslar arası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu-I*, 28-30 Ekim 2005.
- Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1994.
- Fuzûlî, *Hadikâtu's-Suedâ*, Haz. Şeyma Göngör, Ankara 1987.
- Matlau'l-İtikad fî Marifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1962.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964.
- Gölpınarlı, "Kızıl-Baş", *İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir 1997.
- Gülçiçek, Ali Duran, *Alevilik*, Etnograpia Anatolia, Köln 2004.
- Hacı Bektaş Velî, *Besmele Tefsiri*, TDV Yayınları, Ankara 2007.
- Makâlât*, haz. Esat Coşan, Hüseyin Özbay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, Ankara 2004.
- Kitâbu'l-Fevâid*, haz. Baki Öz, Can Yayınları, İstanbul 1996.

- Hamedani, Ahmed Sabri, *İslam'da Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*, Ankara 1983.
- Hamevî, Yakut, *Mucemu'l-Buldân*, Basım Yeri ve Yılı Mevcut Değil.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide İle's-Savra*, Mektebet'u Medbûli, Kahire trs.
- Harpûti, Abdullatif Lütfi, *Tenkihu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm*, İstanbul h.1330.
- Hasluck, F. W., *Anadolu ve Balkanlarda Bektaşilik*, Anadolu Matbaası, İstanbul 1996.
- Christianity and Islam Under The Sultans*, The Clarendon Pres, London 1929.
- Bektaşilik Tetkikleri*, trc. Rağıp Hulusi, Devlet Matbaası, İstanbul 1928.
- Hoca Sadettin Efendi, *Tâcu't-Tevârih*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.
- Hurûfî, Fadlullah, *Cavidaname* (Osmanlıca)
- Hüseynî, Mirzâ Muhammed Nakî Tâcir, *Kitâb'u Mustetâb'u Kenzu'l-Mesâib (Kumru)*, İstanbul h.1325.
- İbn Arabî, *el-Futûhatu'l-Mekkiyye*, Dâr'u Sadr, Beyrut trs.
- İbn Esir, Abdulvâhid Şeybanî, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebi'l-Fida Abdullâh el-Kâdî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbn Hacer, Askalânî, *İnbâu'l-Ğumer ve Ebnâu'l-Ömer*, trs.
- İbn Haldun, Abdrrahmân b. Muhammed, *Tarih'u İbn Haldun (Kitâbu'l-İber)*, Lübnan, 1971.
- İbn Hazm, Ebu Muhammet Ali b. Ahmet ez-Zahiri, *el-Fasl fi Milel ve'l Ehva ve'n Nihal*, Beyrut, 1986.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye, *et-Tibbu'n-Nebevî*, tsh. Abdulğânî Abdulhâlık, Dârü'l-Fikr, Beyrut trs.
- İbn Kesir, Ebi'l-Fidâ İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Alî Şirî, Dâr'u İhyâu Turasi'l-Arabî, *Bidaye*, Beyrut 1988, 10/33.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990.
- İbn Meymûn, Mûsâ, *Dilâletu'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, A.Ü.İ. F. Yayınları, Ankara 1974.
- İbn Nedîm, *Fihrist*, Beyrut, 1994.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâb'u Tâbakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire 2001.
- İbn Sâbûr, ez-Ziyât, *Tıbb'u Eimme*, el-Mektebetu'l-Haydariyye, Necef 1965.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed el-Fadl er-Rağıb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Karaman Yayınları, İstanbul 1986.
- Kaşgarlı Mahmut, *Divân-ı Lügâti't-Türk*, çev. Besim Atalay, Ankara 1992.
- Kaya, Ali, *Deylem'den Dersim'e*, İstanbul 2001.
- Kızılöz, Mehmet, *Gülbenk Alevilikte Dua*, Ayyıldız Yayınları, Ankara 1997.
- Kitâb'u Dâr* (Anonim), haz. Osman Eğri, TDV Yayınları, Ankara 2007.
- Koca, Şevki *Mürg-i Dil*, Nazenin Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Kureyşizâde, Muhammed Fevzi, *Nihâyetu'l-İktidâr li'l-Evliyâi'l-Kibâr*, İstanbul trs.,
- Kutlu, Sönmez, *Alevilik Bektaşilik Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

- “Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçerisinde Semerlendirilmesi”, *İslamiyat*, c. 3 (2000), sayı: 3, 103-108.
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Beyrut 1968.
- Makrîzî, Takyuddîn Ahmet b. Ali, *Mârifet’u mâ Yecibu li’l-Âli’l-Beyti’n-Nebevî mine’l-Hakki alâ men Adâhum*, Kahire 1978.
- Malatî, Ebu’l-Hasan Muhammed b. Ahmet Abdurrahman eş-Şafii, *et-Tenbih ve’r Red ala Ehli’lEhva ve’l-Bid’a*, Basım yeri ve yılı mevcut değil.
- Mâverdî, Muhammed b. Habîb, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, Mısır, 1973.
- Mélikof, Iréne, *Uyur İdik Uyardılar*, trc. Turan Alptekin, Cem Yayınları, İstanbul 1994.
- Menâkıb’i Hazret-i İmâm Cafer Sâdık* (Osmanlıca)
- Münci Baba, *Tarikât-ı Bektaşîyye-i Alevîyye*, TDV Yayınları, Ankara 1995, 15.
- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Routledge, London 1914.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1990.
- Okumuş, Ejder, “Alevilerde Kurban Bayramı Kurbanı: Söz Vermek”, D.Ü.İ.F. Dergisi, c.VII, s.1, 2005.
- Packer, I. James, “Orthodoxy”, *Baker’s Dictionary of Theology*, USA 1988, 389-400.
- Pehlivan, Battal, *Alevî-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah*, Yaprak Yayınları, İstanbul 1991.
- Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Mısır 1938.
- Refik, Ahmet, *Onaltıncı Asırda Rafizilik*, Sad. Mehmet Yaman, Ufuk Matbaası, İstanbul 1994.
- Say, Yağmur, *Anadolu Alevilerinin Tarihi*, Su Yayınları, İstanbul 2007.
- Semerkindî, Ebu’l-Leys, *Tezkiretu’l-Evliyâ*, trc. Selahettin Olcay, Ankara 1965.
- Sezgin, Abdulkadir, *Alevilik Deyince*, İstanbul 1996.
- Hacı Bektâş Velî ve Bektaşîlik*, İstanbul 1991.
- Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF Yayınları, Ankara 1977.
- Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Kitâb’u Nihâyetü’l-İkdâm fi İlmi’l-Kelâm*, Basım yeri ve yılı belli değil.
- Şener, Cemal, *Osmanlı Arşivi’nde Aleviler ve Bektaşîler*, Karacaahmet Sultan Dergahı Yayınları, İstanbul 2002.
- Şeyhu’l-Müfid, Muhammed b. Numân, *Evâilu’l-Makalât fi’l-Mezâhibi’l-Muhtarât*, Tebriz 1371.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tarihu’t Taberî, Târihu’l-Ümem ve’l-Mulûk*, th. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim, Dâru’l-Meârif, Mısır trs.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Suudi Arabistan 2000.
- Tâvil, Muhammed Emîn Gâlip, *Arap Alevilerinin Tarihi Nusayriler*, çev. İsmail Özdemir, Çiviyazıları, İstanbul 2004.
- Tur, Seyyit Derviş, *Erkânname*, Can Yayınları, İstanbul 2002.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan, thk. Ahmet Habib, *et-Tibyân fi Tefsîri’l-Kur’an*,

- İhyâu Turâsî'l-Arabî, trs.  
*el-İktisâd fima Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1986.
- Ulug, Neşit, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1939.
- Üzüm, İlyas, "Hüsniye", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999.
- Üzüm, İlyas, *Günümüz Aleviliği*, İSAM Yayınları, İstanbul 2000.
- Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İSAM, İstanbul 2007.
- Varlık, Ali Aga, *Allah Hedef Can Nokta*, Can Yayınları, İstanbul 1997.
- Veli Baba, *Menâkıbname*, haz. Bedri Noyan, Can Yayınları, İstanbul 1996.
- Vilayetname Menâkıb'ı Hünkâr Hacı Bektâş Velî*, haz. Abdulkaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul trs.,
- Winter, Michael, *Egyptian Society Under Otoman Rule 1517-1798*, London 1992.
- Wolfson, Hary Austryn, *The Philosophy of Kalam*, Harvard University Press, England 1976.
- Xeming, E, *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi*, İstanbul 1998.
- Yâkûbî, Vehb b. Vâdih, *Târihu'l-Ya'kubî*, Dâru's-Sadr, Beyrut trs.
- Yalçın, Aziz, *Hz. Ali ve Alevilik Gerçeği*, Der Yayınları, İstanbul 2001.
- Yaman, Ali, *Alevilikte Dedeler ve Ocaklar*, Karacaahmet Sultan Dergahı Yayınları, İstanbul 2004.
- Yar, Erkan, "Allah-İnsan Arasındaki İletişimin İmkânı ve Dili", *Tabula Rasa*, Yıl: 2, Sayı: 5, Mayıs-Ağustos 2002.
- "Kur'an'ın Ahiret Hakkındaki Anlatımlarında Simgesellik", *İslamiyat*, c.10, s.1, Ocak 2007.
- "Sözün Başlangıcı Ya Da Başlangıcın Sözü", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Yıl:4, Sayı:1, Ocak 2006.
- Yesevî, Ahmet, *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, Haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, c.XXII, İstanbul, 1977.
- Yüksel, Hasan-Köksal, M. Fatih, *Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nâkibuleşraflar*, Sivas 1998.
- Zebîdî, Muhammed Murteza el-Hüseynî, *Tacu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Abdülkerîm Azbavî, Kuveyt Hükümeti Matbaası, Kuveyt 1979.
- Zelyut, Rıza, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Karacaahmet Sultan Dergahı Yayınları, İstanbul 2002.
- Zelyut, Rıza, *Aleviler Ne Yapmalı*, Yön Yayıncılık, İstanbul 1993.

A L E V İ - B E K T A Ş İ T E O L O J İ S İ